



The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)

ISSN: 2536-4510

Uluslararası Hakemli Dergi

Yıl: 2024 / Aralık

ÖZEL SAYI

International Refereed Journal

Year: 2024 / Aralık

SPECIAL ISSUE

"Dinle Neylerden"

Mesnevî'nin İlk 18 Beyit Şerhleri Özel Sayısı



Editörler / Editors

Prof. Dr. Kamil Ali GIYNAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih DİNÇER	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf ATASEVEN	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Dil Editörü/ Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Faruk TÜRK	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
---------------------------	------------------------------------

Danışma Kurulu /Advisory Board

Prof. Dr. Hülya ARGUNŞAH	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ziya AVŞAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Chakib BENAFRİ	Cezayir 2 Üniversitesi
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL	İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. İdris Nebi UYSAL	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Tofiq ABDÜLHASANLI	Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nedim BAKIRCI	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir ÇINAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk ÇOLAK	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Ayşe DEMİR	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Prof. Dr. Galip GÜNER	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Şahika KARACA	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Fatih KANTER	Kilis 7 Aralık Üniversitesi
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR	Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Üyesi Hüseyin AKSOY	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Onur AYKAÇ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Kadir Can DİLBER	Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Doç. Dr. Kemal GÖZ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Okan Celal GÜNGÖR	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Kenan MERMER	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Mert ÖKSÜZ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Kenan ÖZÇELİK	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih ÖZDEMİR	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Doç. Dr. Şamil YEŞİLYURT	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan Fatih KUŞDEMİR	Amasya Üniversitesi

Hakemler / Referees

Prof. Dr. Aysun SUNGURHAN	Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir ÇINAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil Ali GIYNAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut Esat HARMANCI	Kocaeli Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet GÜRBÜZ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR	Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
Prof. Dr. Şener DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut KOÇOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Yunus KAPLAN	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Prof. Dr. Ziya AVŞAR	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülkadir DAĞLAR	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Abdülmuttalip İPEK	Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet TOPAL	Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Avni ERDEMİR	Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Bilge KAYA YİĞİT	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK	Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Gülçin TANRIBUYURDU	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Hakan YALAP	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Doç. Dr. İncinur ATİK GÜRBÜZ	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammet KUZUBAŞ	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Oğuzhan ŞAHİN	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah UÇAR	Selçuk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Emre VURAL	Amasya Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatma ÖZÇAKMAK	Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nevin METE	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Kezban PAKSOY	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Ahmet UĞUR	Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi
Dr. Ayşe CENGİZ	Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Dr. Bestami BİLGE	Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Fatih ATABEK	MEB



Dr. Karden KARAKOÇ

MEB

Dr. Nebahat ERDEM

MEB

Dr. Özlem GÜNGÖR SERT

Bursa Uludağ Üniversitesi

Dr. Rabia AKDAĞ

Tarsus Üniversitesi

Dr. Selman KARADAĞ

Selçuk Üniversitesi

Dergimizin Tarandığı İndeksler ve Veri Tabanları

EBSCO, MLA, INDEX COPERNICUS, DRJI, SCIENTIFIC INDEXING SERVICES, ACADEMIC KEYS, RESEARCHBIB, COSMOS IMPACT FACTOR, SYSTEMATIC IMPACT FACTOR, İSAM, ADVANCE SCIENCE INDEX, ROOT INDEXING, ASOS INDEX, GOOGLE SCHOLAR, JOURNAL FACTOR, EURASIAN SCIENTIFIC JOURNAL INDEX, CITEFACTOR, SCIENTIFIC WORLD INDEX, BIELEFELD ACADEMIC SEARCH ENGINE (BASE), ROAD, CROSSREF, OPENAIRE, KAYNAKÇA.INFO, WORLCAT, SOBİAD, SCIENCEGATE

The Journal of Turkic Language And Literature Surveys (TULLIS), yılda üç defa yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergi TÜBİTAK ULAKBİM Dergi Park Sistemi bünyesinde hizmet vermektedir. Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

The Journal of Turkic Language And Literature Surveys (TULLIS) is international refereed journal which is publishing triannual. The journal services in the TUBITAK ULAKBIM Academic Turkish Journal Park System. Responsibility of the publishing studies is concern writers.

ISSN: 2536-4510

İletişim / Correspondance

tullisjournal@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/tullis>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

AVŞAR, ZİYA

NEYİN YEGÂNE HİKÂYESİ; AYRILIKLAR

THE ONLY STORY OF NEY; DEPARTURES..... 1-8

KOÇOĞLU, TURGUT

VATAN-I ASLİSİNE MÜŞTAK RUH: KAMIŞLIKTAN KESİLEN NEY

THE SOUL YEARNING FOR ITS ORIGINAL HOMELAND: THE NAY CUT FROM THE REED BED 9-17

ÖZDEMİR, MEHMET

AŞK DİRDİNİN MUHATAPLARI: AYRILIKLA DAĞLANMIŞ SİNELER

THE ADDRESSEES OF LOVE'S SUFFERING: HEARTS SEARED BY SEPARATION.... 18-31

GIYNAŞ, KAMİL ALİ

ANA VATANINA DÖNMEYİ BEKLEYEN RUHLAR

SOULS WAITING TO RETURN TO THEIR HOMELAND 32-40

YALAP, HAKAN

MÜRŞİDİN HÂLİ: MESNEVÎ'NİN BEŞİNCİ BEYİT ŞERHİ ÜZERİNE

THE STATE OF THE MENTOR: ON THE COMMENTARY OF THE FIFTH COUPLET OF THE MASNAVİ 41-50

VURAL, EMRE

MEVLÂNÂ'NİN SİRLARINI MESNEVÎ'NİN ALTINCI BEYTİ ÜZERİNDEN OKUMAK

UNDERSTANDING MEVLANA'S SECRETS THROUGH THE SIXTH COUPLET OF THE MASNAVİ 51-62



UÇAR, ABDULLAH

NEY'İN SIRRINI GÖRMEK VE İŞİTMEK: MESNEVÎ'NİN 7. BEYTİNİN ŞERHLERİ

SEEING AND HEARING THE SECRET OF THE NAY: COMMENTARIES ON THE 7TH

COUPLET OF THE MATHNAWI 63-77

GÜRBÜZ, MEHMET

BİRBİRİNE ÂŞIK İKİ YABANCI: CAN VE TEN

TWO STRANGERS IN LOVE WITH EACH OTHER: SOUL AND SKIN 78-86

ATİK GÜRBÜZ, İNCİNUR

HAVA İLE ATEŞ ARASINDA BİR VAROLUŞ MÜCADELESİ

A STRUGGLE FOR EXISTENCE BETWEEN AIR AND FIRE 87-96

AVŞAR, ZİYA- TEMİZ BÜŞRA

HER VARLIĞIN ÖZÜNDEKİ CEVHER: AŞK

THE ORE AT THE ESSENCE OF EVERY BEING: LOVE 97-103

ÖZKUL, HACER

PERDEYİ PERDEYLE KEŞFETMEK: MESNEVÎ-İ MA'NEVÎ'DEN BİR BEYİT

UNVEILING THE VEIL WITH A VEIL:

A COUPLET FROM THE MASNAVI-I MA'NAVI..... 104-113

HARMANCI, MAHMUT ESAT

'GEREK Kİ NÛŞ İDEVÜZ NEYSE ZEHR EGER TİRYÂK'

'BE IT POISON OR ANTIDOTE, OUR DUTY IS TO DRINK IT DOWN!' 114-123

KUZUBAŞ, MUHAMMET

AŞK YOLUNUN TALİPLERİ (Mesnevî'nin 13. Beyti Üzerine)

SUITORS OF THE PATH OF LOVE (On the 13th Verse of the Masnavi) 124-134



DAĞLAR, ABDÜLKADİR

MEVLÂNÂ'YI YÛNUS'LA ŞERH ETMEK: 14. BEYİT ŞERHİ

INTERPRETING MEVLÂNÂ WITH YÛNUS: 14th COUPLET COMMENTARY 135-157

PAKSOY, KEZBAN

GÛNLERİ ATEŞ EYLEMEK: MESNEVÎ-Yİ MA'NEVÎ'NİN ON BEŞİNCİ BEYTİNİN ŞERHİ
BEING DAYS ON FIRE:

FIFTEENTH COUPLET'S COMMENTARY OF THE MASNAVI-I MA'NAVI 158-166

İPEK, ABDÛLMUTTALİP

MESNEVÎ'NİN 16. BEYTİNİN MUHATABI KİM?

WHO IS THE ADDRESSEE OF THE 16TH COUPLET OF THE MASNAVI? 167-178

SUNGURHAN, AYSUN

MARİFET DENİZİNDE SUYA KANAMAYAN BALIKLAR

FISH THAT CANNOT QUENCH THEIR THIRST IN THE SEA OF KNOWLEDGE 179-202

ÖZDEMİR, MEHMET- YASAN, RUKİYE

MANA GELİNİNİN ARİFE AÇILAN DUVAĞI

THE VEIL OF THE BRIDE OF MEANING LIFTED ON THE EVE 203-214

NEYİN YEGÂNE HİKÂYESİ; AYRILIKLAR

Ziya AVŞAR*

Özet

Tasavvufî metinler içerisinde şerhi en çok yapılan eserlerden birisi, Mevlânâ'nın altı ciltlik Mesnevî'sidir. Mesnevî'nin en çok şerhi yapılan kısmı ise manzum dibace özelliği taşıyan ilk on sekiz beytidir. Mesnevî'nin ilk on sekiz beyit şerhinin bu ölçüde rağbet görmesinin sebebi, bu beyitlerin bizzat Mevlânâ tarafından kaleme alınmış olmasıdır. Mesnevî'nin ilk on sekiz beytine dikkatli nazar eden bir okuyucu, eserin altı cilt içinde anlattığı her konunun ana çizgileriyle dibace nitelikli bu kısımda özetlenmiş olduğunu görür. Dibace nitelikli bu kısmın özü ise Mesnevî'nin ilk beytinde gizlidir. Bu itibar ile Mesnevî'nin ilk beytindeki sır ve hikmetleri çözen birisi, elinde bütün hazinenin gizlendiği odanın anahtarını elde etmiş gibi olur. Bu makalede Mesnevî ağacının ana çekirdeği konumunda gördüğümüz ilk beytin şerhi yapılmış, beytin temel düşünce yapısını oluşturan "Bişnev, ney, hikâyet, cüdâyhâ ve şikâyet" sözcükleri ve onların düşünsel gönderge alanları üzerinde durularak beytin ana iletilisinin ne/ler olduğu hususu açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mesnevî, şerh, ney, cüdâyhâ, hikâye.

THE ONLY STORY OF NEY; DEPARTURES

Abstract

One of the most commented works among Sufi texts is Mevlana's six-volume Masnavî. The most annotated part of it is the first eighteen couplets, which have the feature of a verse preamble. The reason why the commentary on the first eighteen couplets of Masnavî is so popular is that these couplets were written by Rumi himself. A reader who carefully examines the first eighteen couplets will see that every subject that Masnavî describes in the six volumes is summarized in this section, which is of a preamble nature. The essence of this preamble is hidden in the first couplet. In this respect, a person who solves the secrets and wisdom in the first couplet is as if he is holding the key to the room where all the treasure is concealed. This article provides an interpretation of the first couplet, which we consider to be the core of the Masnavi tree, by focusing on key terms and concepts such as "Bishnev, ney, story, judâyhâ, and complaint", along with their associated philosophical meanings to explain the central message conveyed in the first couplet of Masnavi.

Keywords: Masnavi, commentary, ney, judâyhâ, story.

Mevlânâ tarafından kaleme alındığı kesin bilginimiz dâhilinde olan Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti, bütün Mesnevî külliyyatının manzum bir mukaddimesi hüviyetindedir. Bu mukaddimenin özel niteliğinden dolayı Mesnevî şarihlerinin yanında, bir de Mesnevî'nin ilk on sekiz beytine şerh yazan şarihler görülür (Özdemir 2016a; 473-475). Bu manzum mukaddime kısmının önemi, Mesnevî'nin geniş bir hacim içinde bütün ayrıntılarıyla anlattığı konuları, ana hatlarıyla

* Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: ziyaavsar@hotmail.com ORCID: 0000-0002-5043-9973

Gönderilme Tarihi: 12 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 6 Aralık 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

bünyesinde barındırmasıdır. Bu mukaddimenin özünü ise Mesnevî'nin ilk beyti içerir. Şu hâlde Mesnevî'nin özü (mağz) onun ilk beytidir denilirse çok da yanıltıcı olmaz. Şimdi bu beyti ele alarak tezimizi onun üzerinden belgelendirelim:

Bişnev ez î n ney hikâyet mî koned

Ez cüdâyhâ şikâyet mî koned

(*Dinle neyden neler anlatır neler / Yakınıp ayrılıklardan şöyle der (Avşar 2017; 23)*)

Klasik mesnevî şarihleri beyitteki ney kelimesinden muradın mürşit ve mürşid-i kâmil olduğunda mutabıktırlar. Bu bağlamda: Sürûrî, “Murâd-ı ez ney mürşid-i kâmil ve pîr-i mükemmel est” (Kardeş 2022; 71), Şem’î, “Neyden murâd mürşid-i kâmildir” (Dağlar 2009; 218), Ankaravî, “Ney...mürşid-i âlîden isti’âre ola” (Tanyıldız 2010; 204), Şifâyî, “Neyden murâd kendülerdür ve kendüler emsâli ârif billâh evliyâullâhdur” (Özdemir 2016b; 869), Sabûhî, “În neyden murâd mürşid-i kâmil-i mükemmeldür.” (Algül 2007; 40), Bursevî, “Ney ile kastedilen insandır” (Ak 2007;13), Abidin Paşa, “Neyden maksat irfan ve akıl sahibi insandır (Karaçorlu 2007; 17), Tahirül Mevlevî “Nây ile insan-ı kâmil yekdiğerinin misâli ve mümessilidir” (Tahirül Mevlevî; 849), Konuk, “Hz. Pir. Bu neyi dinle” tabiriyle kendi vücûd-ı şerîflerine işâret buyururlar” (Eraydın- Tahralı 2011; 71) biçiminde birbirine benzer hükümler verirler. Bu şarihlerden farklı olarak Bağdatlı Abdülaziz Âsım, “bişnev/dinle”nin muhatabının Hüsameddin Çelebi olduğunu ifade eder. (Özdemir 2017; 375).

Neyden kasıt insandır, ancak bu insan sıradan bir insan olmayıp anlatacak hikâyesi olan insandır. Bu durumda insanları; anlatacak bir hikâyesi olan insanlar ile bu hikâyeleri dinleyecek insanlar olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Her insan dünyaya bir hikâye yüklenmiş olarak gelir lâkin büyük çoğunlukta bu yük, kuvvede kalırken çok az bir kesimdeyse kuvveden fiile çıkar. Bu bağlamda şarihlerin kâmil mürşit vurgularına bakarak anlatacak hikâyeleri olan kesimi de ikiye ayırmak mümkündür; irşat için anlatanlar ile ifsat için anlatanlar. Mevlânâ âlimi, bilgisiyle Hakk’a ulaşan kimse, cahili de bilgisiyle Hakk’a ulaşamayan kimse olarak niteler. Beyitte hazretin “Bişnev ez î n ney / Bu neyden dinle” demesi, özelde kendini genelde ise kendisi gibi olan hakikî mürşitleri işâret eder. Beyitte ilk kelime olarak “Dinle” hitabının gelmesi, muhatabı ikaz içindir. Bu ikazda muhataba; “Meşgul olduğun şeyleri bırak, konuşmayı kes ve bütün dikkatini bana vererek can kulağıyla dinle” emri gizlidir. Zira muhatabın can kulağıyla dinlemesi gereken bu hikâye, insanın yeryüzündeki macerasının hikmet ve sırrının anlatıldığı özgün bir hikâyedir.

Hazret anlatacağı bu hikâyenin sır ve hikmeti olarak anahtar bir kelime kullanır; ayrılıklar (cüdâyhâ). İşte bu kelime, Mesnevî'nin sırlar hazinesinin odasını açan en önemli anahtardır. Başka bir ifadeyle: “Mesnevî külliyatını yetkinlikle ifade edecek

bir kelime olsaydı, bu kelime ne olurdu?" denilse cevaben "Ayrılıklar kelimesi" derdik. Mesnevî'nin anlam coğrafyasının nirengi noktası bu kelimedenden başkası değildir. Bu açıdan bakıldığında Mevlana'nın bütün insanlığı, bu "Dinle" hitabının parantezine aldığı görülür. Bu durumda Hazret zımnen bütün insanlığın dünyaya geliş ve gidiş macerasının ayrılıklar üzerine kurulu bir hayat olduğunu söylemek ister.

Pekâlâ, Hazret neden ayrılık dememiş de ayrılıklar demiştir? Klasik şarihler içinde bu soruya sadece Bursevî'nin cevap aradığı görülür: Bursevî, bu soruya ilişkin cevaplarını dört maddede toplar ancak sorunun sıhhatine en uygun cevabın ikinci maddede ileri sürülen fikirler olduğunu söyleyebiliriz. Bursevî burada şöyle der: "(Neyin) kamışlıktan kesildikten sonra elden ele geçip birtakım değişikliklere girmesi ve hususi bir taayyün-beliriş içinde muayyen olması itibarıyla. Her beliriş ve biçimde bir nevi ayrılık ve başka türlü örtüyle perdeleniş vardır" (Ak 2007; 13). Bursevî'nin cevabının tasavvuf tarihi içinde tek nazariye olan İbn Arabî'nin vahdet-i vücud nazariyesine dayandığı açık olmakla birlikte cevabın muğlak olduğunu söylemek mümkündür. Şarihin "Neyin kesildikten sonra elden ele geçmesi" cümlesindeki kastının, İbn Arabî'nin beş mertebe nazariyesi (hazarât-ı hamse) mi yoksa o nazariyeden daha kıdemli olan devriye nazariyesi mi olduğu net anlaşılmıyor. Ancak izah, devir nazariyesinin "Mutlak varlıktan tecellî suretiyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en süflisi olan madde mertebesine kadar iner" (Uludağ 1994; 231) temel ilkesiyle örtüşmektedir. Ayrılığın nereden nereye doğru olduğu konusunda Şem'î: "Yâr-ı kadim ve vatan-ı aslisinden dâr olmuşdur" (Dağlar 2009; 218), Abidin Paşa ise: "Ayrılıklardan şikâyeti arifin ruhani âlemden ayrılıp dünyada bulunmasındandır" (Karaçorlu 2007; 17) der. Hazarât-ı hamsenin devir nazariyesi üzerinden geliştirildiğini göz önünde tutarsak ayrılıkların ilk aşamada yukarıdan aşağıya doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrılık bir ayrılma yerini işaret ettiği için, insan ve insanlığın yurdunu tespit etmek işi önem kazanmaktadır. İlk on sekiz beyitte "neyistân ve asl-ı hîş" tabirleriyle ifade edilen insanın aslî vatanı, daha yaygın bilinen adıyla bezm-i elestir. Bezm-i elest, bizim Yaratıcı ile vuslat demimiz olan an ve mekâna işaret eden: "Hani Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sormuş, onlar da: "Evet, şahitlik ederiz ki sen bizim Rabbinizsin" demişlerdi, Araf 172" ayetine atıftır. Ruh yahut tecelli eden varlıklar, gayb-ı mutlakten âlem-i şهادete doğru inerlerken her hazret âleminde bir müddet yurt tuttıkları için, oralardan manevî bünyelerine kattıkları şeylerden ayrıldıkları zaman, içlerinde onlara karşı bir özlem duyarak bir tür ayrılık idraki geliştirirler. Bu ayrılık idrakleri ruh dimağımıza her âlemden ayrı bir çeşni taşıyarak bir surete büründüğümüz bu âleme gelinceye kadar birbiriyle karışarak ortak bir bilinç halinde benliğimizde birleşirler. Varlıklar tecellinin en yoğun hali olan varlık evrenine indikleri zaman, varlığın cazibesine kapılarak asıl vatanı ve oradaki

ahitlerini unuturlar. Unuttukça da Hak'tan uzaklaştıkları için delalet yolunu tutacaklarına dalalet yolunu tutarak hüsrana uğrarlar.

Maddî âlemin kendi şartları içindeki geçici sahiciliğine aldanan insanın hüsrânını, vuslat ümidiyle iyileştirmek isteyen insan-ı kâmil, bir ney gibi yana yakıla feryat ederek ona asıl vatanı olan İlahî sılayı hatırlatmaya çalışır. Ancak bu iş, söylenildiği kadar kolay değildir. Hak katından ayrıldığımız andan beri gizli bünyemize yerleşen ayrılık idraki, aslî vatanı hatırlayanlarda yukarı doğru dikey, unutanlarda ise dünyaya bağlı olarak yatay bir seyir izler. Böyle olunca peygamberler ve onların varisleri olan velilerin şikâyeti, "kün" emri verilmeden önce Hak diyarında yayladıkları vatandan ayrı düşmenin hüznünü dile getirmenin adı olur. Gafiller ise, gizli bünyelerinde mevcut olan ayrılık hassesinin temas ettiği her şeye, onlardan uzak düştükten sonra özlem duymasından dolayı, ayrılık ıstırabını dünya varlıklarından uzak kaldıklarında ortaya çıkan bir hal sanırlar. Bu zan sebebiyle de ayrılık ıstırabının acısını dindirmek için ayrıldıkları o nesnelere ulaşmaya çalışarak ömürlerini sahte vuslat arayışlarıyla geçirirler.

Mevlânâ Mesnevî'de gafillerin yatay, ariflerin ise miracî / dikey hasretlerinin idraki olan ayrılık acılarını anlatır. Mesnevî'ye bu gözle bakıldığında her türlü idrakte tecelli eden farklı ayrılık anlayışlarının aynı ciddiyetle ele alındığı görülür. Mevlânâ en ebleh birinde tecelli eden ayrılık elemi bile, kâmil mürşitteki ayrılık bilincinin en sathî parçalarından biri olduğu gerçeğinden hareketle üzerinde durulmaya değer bulur. Zira o, insan-ı kâmilde bulunan küllî ayrılık idrakinin cüzleri olan en ilkel hallerini, bu kabil sığ idraklerin ayrılık anlayışlarında görür. Bu demektir ki velilerde oluşan büyük ayrılık bilincinin bir tarafı asıl vatan bilincinden dolayı marifete dayanırken diğer tarafı da halkla temas etmenin doğal sonucu olarak bilgi, gözlem ve tecrübeye dayanır. Bu açıdan bakılınca insan-ı kâmilî temsil eden neyin, asıl vatanı olan kamışlığa geri dönme talebi ile halis suyu, çöldeki tuzlu sudan ibaret sanıp o suyu halifeye götüren fukara bedevinin özlediği çöle geri dönme talebi aynı külliyat içinde işlenir. Biri mecazî ve diğeri hakikî ayrılık idraki taşısı da bu durum, bütün insanlarda sılaya dönme arzusunun müşterek bir his olduğunu gösterir.

Şarihler "ney"nin gerçek manasının kamış olmasından hareket ederek onun bu anlamı üzerinden beytin şerhinde farklı derinlikler açmaya çalışırlar. Ankaravî, neyin kamış anlamına geldiğini, kalemin de kamıştan yapıldığını söyleyerek kalem dolayısıyla neyi, ulemanın dili olarak niteler. Şu hâlde kalemi akıl kulağıyla dinleyerek insana hal lisanıyla ne söylediğini anlamaya çalışmalıdır. Ankaravî, velileri Hakk'ın elinde evirip çevirdiği kalemler olarak niteleyerek kalemde kalem-i alâya, onun delaletiyle de hakikat-i Muhammediye'ye geçer. Bu durumda kalemin Hz. Peygamberi işaret ettiğini dolayısıyla "Neyden işit" demenin Hz. Peygamber ve yüce Allah'tan işit demek anlamına geldiğini ileri sürer (Tanyıldız 2010; 206). Ankaravî'nin bu bapta görüşünü küçük farklarla Sabuhî Ahmet Dede ve Bursevî de işler. Bursevî, "İlk yaratılan kalemdir" hadisinden hareketle kalemin kamıştan imal edilip nice ruh ve cismin yokluk karanlığından kalem sayesinde

vücut sahrasına ayak bastığına işaret eder (Ak 2007; 15). Bu noktada şarihlerin söylemek isteyip de kalemlerine arız olan kelamı gereğinden fazla uzatma iştahlarından dolayı söyleyemedikleri şeyin tasavvufî boyuttaki düz mantığı şudur: Ney kamıştır, kalem de kamıştıdır. Kalem den murat kalem-i alâ, kalem-i alâ hakikat-ı Muhammediyye, Hakikat-ı Muhammediyye de Hz. Peygamberdir. Zamanede Hz. Peygamberin varisi veliler olduğuna göre kâmil mürşit de hakikat-ı Muhammediyye'nin vücut bulmuş halidir. Bütün bu silsileye tecelli eden şey de Hakk'ın nuru olduğuna göre ney timsali ile ifade edilen kâmil mürşit, Hakk'ın lütfuyla sırlar izhar eden bir veliden başkası değildir. Zira velinin lügat anlamı arkadan giden, terim anlamı ise peygamberin arkasından giden kişidir.

Şarihler ney ile insan arasındaki benzerliklere işaret etmişlerdir. Bu benzerliklerin mahiyeti hakkında Konuk, neydeki yedi deliği insanların eylemlerinin sadır olduğu yedi uzva benzetir (Eraydın-Tahrallı 2011; 71). Abidin Paşa ise bu benzerlik ilişkisini biraz daha ayrıntılı bir şekilde verir. Paşa ilk benzerlik yönünü kuruma eylemi üzerinden okur. Ona göre, Ney kamışlıkta iken henüz kesilmemiş olduğundan taze ve hayat doludur ancak kesildikten sonra kurur. Bunun gibi âriflerin ruhları da ruhlar âleminde sonsuz manevî lezzetler içindeyken merhametsiz ve kuru bir dünyaya gelerek susuz kalmış bir kamış gibi kururlar. İkinci benzerlik yönü sestir. Nasıl ki neyden âşıkane sesler çıkarsa ârif olan insandan da ârifane sözler çıkar. Ney sesi ve ariflerin hikmetli sözleri dinleyenlerin aşkını artırır. Ney sesinde genellikle bir aşk macerası hissedilir, âriflerin sözlerinden de hakikî âşıkların yüce halleri ve ulûhiyet âleminin yüce sırları işitilir. Üçüncü yön derunîliktir. Neyin hünerinin cisminde değil içinde olduğu gibi, âriflerin üstün özellikleri de kendi içindedir. Dördüncü yön doğruluktur: Neyin boyu doğru ve düzgündür, âriflerin de halleri doğru ve yaratılışları yücedir. Beşinci yön gurbettir: Ney kamışlıktan kesilip ayrıldığı için gariptir, ruhlar âleminde ayrılan ârif de dünyada gariptir. Altıncı yön boşluktur: Neyin içi her şeyden boş olup yalnız aşkın nefesiyle doludur, ârifin iç dünyası da her türlü nefî kirlere arınmış olup sadece İlahî aşkın sevdasıyla doludur. Yedinci yön aracılıktır: Ney kendiliğinden bir ses çıkaramaz, bir neyzenin üflemesine muhtaçtır, ârifler de zincirleme varisi oldukları feyiz dağıtıcısıyla aynı sesi çıkaran sazlara benzerler (Karaçorlu 2007; 17-18).

Beyitte zikredilen şikâyetin mahiyeti, şikâyet kelimesinin lügat anlamıyla mütenasip bir mahiyette değildir. Şem'î, Mevlana'nın Hakk'a ulaşanlardan olduğu için, ondan sadır olan şikâyetin kendine göre değil belki de aslî vatanları unutanlara göre anlaşılması gerektiğini söyler (Dağlar 2009; 218). Ankaravî, neyin temsil ettiği nebî ve velilerin, vuslat pınarında olmalarına rağmen ayrılıktan şikâyet etmelerini, vuslat öncesi durumlarına nispet ederek izah eder. Ona göre bunların şikâyetten maksatları gaflet sahiplerini uyarmaktır. Bunların şikâyetlerinin ikinci bir nedeniye yaratılmışların şehadet âlemindeki taayyün ilkesinin bir sonucu olarak surete bürünmeleridir. Zira varlık gömleği tam bir vuslata manidir. Üçüncü olarak



veliler nezdinde cem mertebesinde olmaktan daha lezzetli bir durumun bulunmamasıdır. Bunlar bu mertebede aşinalık ve yabancılık dertlerinden kurtularak zıtları birleştirip vahdete erdiklerinde, insanları irşat için bu makamdan tekrar temyiz ve fark mertebeleri olan kesret cihanına gönderilirler. Bu tenzilin tabîî sonucu olarak yeniden iyiler ve kötülerin zahmetini çekerler. İşte o zaman vahdeti, vahdet idrakiyle değil, kesret idrakiyle görmeye başladıklarından bu mertebeyi ayrılık sayarak ondan şikâyet ederler. Nitekim Hz. Peygamber: “Keşke yaratılmamış olsaydım, keşke annem beni doğurmasaydı” diyerek bu mecburî ayrılıktan şikâyet etmiştir. Zira cemin cemi makamına miraç eden Peygamber, davet mertebesinin firkat mertebesi olmasından dolayı, tekrar kesret âlemine indirilerek Ebu Cehil ve Ebu Leheb’in eziyetlerine maruz kalmıştır (Tanyıldız 2010; 207).

Ankaravî'nin açtığı bu izah çığırından giden Sabuhî, enbiya ve evliyanın şikâyetlerini, beşeriyet kisvesine girmelerinden dolayı daimî vuslattan uzak düşmelerine bağlar. Onların bir başka şikâyet nedeniyse aslî vatanlarına karşı duydukları derin iştiyak ve arzudur. Bu bağlamda Bursevî ve ondan hareketle Konuk'un bu beyitteki şikâyetin hikâyet olarak anlaşılması gerektiği yönündeki önerileri dikkat çekicidir. Bursevî'nin bu öneriye getirdiği delil ise Kuran'da Hz. Eyyub'un yakarış ve şikâyetlerinin, hikâye yoluyla aktarılmasıdır. Ona göre, ârifler neyin feryadını bir şikâyet olarak değil, Hakk'ın lisanlarından bir lisan olarak bilirler zira her suret şaşırtıcı sıklardan bir lisan ve işarettir (Ak 2007; 14).

Mesnevî'nin tertip hususiyetlerinden birisinin de Kuranî anlatımı model alması gerçeğidir. Bu gerçeğin ışığında hareket ettiğimizde şarihlerin bu beyitteki “şikâyet”in “hikâyet” olarak anlaşılmasına dair tekliflerinin isabetli olduğunu görürüz. Başta da söylediğimiz gibi, Mevlânâ bize bütün eser boyunca bir hikâye anlatmak istediğini söyler ki bu hikâye de ayrılıkların hikâyesidir. Bu takdirde şikâyet kendi başına bir kavram olmaktan çıkarak hikâyenin tamamlayıcı parçası durumunu alır. Zira Mesnevî'nin yazılış muradı şikâyet değil gurbet ve ayrılıkların hikâyesidir. Mevlana'nın bizzat: “Ben canın canından şikâyet ediyorum. Hayır, ben şikâyet edici değilim, hikâyet ediyorum” demesi bu hükmün delilidir (Eraydın-Tahralı 2011; 72).

Şarihlerin beyitteki “bişnev/dinle” uyarısına yaklaşımlarında, işitme duyusunun görme ve diğer duylardan üstünlüğüne dair bir vurgu vardır. Fahreddin-i Râzî Tefsîri'nde işitmenin görmeye üstünlüğüne ilişkin delil gösterdiği ayetlerin yorumlarını şerhine taşıyan Ankaravî, din ve tarikatta işitmenin diğer uzuvlardan evla olduğunu söyleyerek Râzî'nin Kur'an'da işitmenin görmeden önce geldiğini ve peygamberler arasında kör olanların bulunduğu halde sağır olanların bulunmadığı gerçeğine dikkat çektiğini ifade eder. İşitme olmayınca konuşmanın da teşekkül etmeyeceğini ancak görme olmayınca konuşmaya hâlel gelmeyeceğini beyan ederek bu bapdaki yorumunu şu sonuca bağlar: Bir kimse Allah'ın sözlerini işitmez ve onunla amel etmezse ebkem olup insanların şerhlerinden olur (Tanyıldız

2010; 203). Abidin Paşa ve Ahmet Avni Konuk'un işitmenin görmeye üstünlüğüne dair yorumları da aynı minvaldedir. Konuk, söze "Dinle" hitabı ile başlanmasını, ilim ve irfanın kulak yolundan hâsıl olacağına bir işaret sayar (Karaçorlu 2007; 17; Eraydın-Tahralı 2011; 71). Şifâyî ise "bişnev"den kastın, mürşidin kelamının can kulağıyla işitilmesi olduğunu söyler (Özdemir 2016b; 869).

Bursevî ve Konuk, dinleme ile dinlenen nesne olan ney arasındaki ilişkiye dikkat çekerek Mevlana'nın özellikle diğer sazları değil de neyi işaret etmesinin bir hikmeti olduğunu belirtirler. Konuk, "Ney" tabiriyle zahiri neye de işaret edildiğini zira ney sesinin diğer sazlardan daha yakıcı olup âşıkların ruhlarına kelimesiz hitaplarda bulunduğunu söyler (Eraydın-Tahralı 2011; 71). Bu konuya Bursevî'nin daha geniş ve farklı bir yorum getirdiği görülür. Ona göre Mevlana'nın "neyden işit" emri, teşvik ve davet maksadıyla olup neye kulak vermenin dinen güzel işlerden sayılması için Hak muhabbeti vermesi gerekir. Bursevî İnsanda tabiat, nefis, kalp, ruh ve sır denilen beş mertebeye vurgu yaparak bu mertebeler ile mûsikî dinleme arasında bir münasebet kurar. Ona göre; Tabiatın güzel sesini dinlemesi demek olan tabîî yönelişin mütalaasından şehvet, nefsin nağme ve ezgileri dinlemesi demek olan nefsanî yönelişin mütalaasından da heva doğar ancak bu temayüller şeytandan olduğu için haramdır.

Bursevî, kalbin sema halindeyken Hakk'ın fiillerinin nurunu mütalaa etmesinden doğan kalbi yönelişi aşk; ruhun semadayken Hakk'ın sıfatlarının nurunun mütalaa sebebiyle doğan ruhanî yönelişi muhabbet, huzur ve sükûn; sırrın sema esnasında Hakk'ın zatının nurunun mütalaaından doğan sırrî yönelişi de üns olarak niteler. Ona göre bu son üçü Rahmani olduğu için helaldir. Güzelliğin bakışa tesiri gibi, hoş nağmelerin de nefse tesiri olduğundan zikir meclislerinde kaside ve ilahilerin okunmasına izin verildiğini belirterek Mevlana'nın "bişnev" emrini, kalp, ruh ve sır erbabı için bir çağrı sayar (Ak 2007; 16-17).

Mesnevî'nin ilk beyti olan "bişnev" beyti ile ilgili şu sonuçlardan söz etmek mümkündür.

1. Beyitteki "ney" kelimesi önce insanı ardından mürşit, kalem, kalem-i alâ, hakikat-ı Muhammediyye, peygamber ve son olarak da Allah'ı işaret eden bir temsil silsilesi izler.
2. "Bişnev ez ney/Neyden işit" tabiri de neyi dinle, mürşidi dinle, peygamberi dinle ve Allah'tan işit merhalelerini takip eder.
3. Beyitteki "şikâyet" sözcüğü bilinen anlamıyla bir yakınma değil, hikâyeye sözcüğünün tamamlayıcı parçası manasında kullanılmış olup asıl vatandan ayrılma açısından kaynaklanan hali arz ediş anlamındadır.
4. Beyit, bütün Mesnevî külliyyatının temel iletisi olan ayrılıkları (cüdâyihâ) anlatma gayesiyle kaleme alınmış bir hicrannâmedir.



KAYNAKÇA

- Abidin Paşa. (2007). Mesnevî Şerhi (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Algül, A. (2007). Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve “İhtiyârât-ı Sabûhî” Adlı Eseri (1-100. Varak). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Avşar, Z. (2017). Mesnevi I. Cilt. Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Bursevî, İ. H. (2012). Mesnevî'nin Ruhu. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Dağlar, A. (2009). Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Koçoğlu, T. (2014). Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî Şerh-i Mesnevî. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Konuk, A. A. (2011). Mesnevî-yi Şerîf Şerhi (Cilt 1). (S. E.-M. Tahralı, Dü.) İstanbul: Kitabevi.
- Özdemir, M. (2016a). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic , 11 (20), 461-502.
- Özdemir, M. (2016b). Derviş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi, İstanbul: Doğu kütüphanesi Yayınları.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C. 6, S. 1, s. 368-382.
- Rifâî, K. (2015). Şerhli Mesnevî-i Şerif. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). Mesnevî Şerhi (Cilt 1). İstanbul: Şamil Yayınları.
- Tanyıldız, A. (2010). İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uludağ, S. (1994), "Devir", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 9, s.231.

VATAN-I ASLİSİNE MÜŞTAK RUH: KAMIŞLIKTAN KESİLEN NEY

Turgut KOÇOĞLU*

Özet

Mesnevî-yi Şerif, İlahi hakikat ve sırların söz/lafız perdelerine sarıldığı bir eserdir. Bu perdeler aralanmadan hakikatin/anlamın müşahedesi çok zordur. Bu sebeple başta Mevlevî dergahları olmak üzere, camilerde, mescitlerde, Nakşibendî, Kâdirî, Uşşâkî, Sa'dî tekkelerinde; köylerde, şehirlerde, köşklere, saraylarda kısacası toplumun hemen her kesiminde okunan Mesnevî, sözün ve mananın ustaları tarafından asırlardır açıklanıp şerh edilmiştir. Şarihlerin ilk 18 beyte ayrı bir ilgisi olmuş ve sadece 18 beytin açıklandığı şerhler yazılmıştır. Bu şerhlerdeki yorumlar genellikle birbirine benzemektedir ve 18 beyit bir şarih tarafından yorumlanmıştır. Bu yazı, 18 beytin her birinin bir akademisyen tarafından yorumlanmasını hedefleyen bir projede ikinci beyti konu edinmiştir. Bu bağlamda ikinci beyit önce Türkçeye çevrilmiş, kelimelerin sözlük anlamları verilmiş, şarihlerin bu kelimelere açıklamaları incelenmiş ve buradan hareketle beyit tekrar yorumlanmıştır. İkinci beyit bağlamında 18 beytin kendi içinde bir hikâye olduğu ilk 8 beytin anlatı, kalan beyitlerin ise Mevlânâ tarafından bu hikâyedeki kıssa açıklaması olduğu kanısına varılmıştır.

İkinci beyitle ney'in hikâye anlatımı ve ayrılıklardan feryadı başlar. Bunu duyan herkes onunla birlikte feryat eder. Sembolik olarak bu, insan-ı kâmilin ilk ve asıl vatanından/mertebesinden ayrılıp dünyaya gelmesi ile çektiği özlem acısını ifade eder. İnsan-ı kâmil bu hasretin acısını aslında ilahi hakikatler ve sırları etkileyici bir şekilde feryatla dile getirir. Buna muhatap olan herkes nasibince bu feryatı anlar ve ona iştirak eder.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, şerh.

THE SOUL YEARNING FOR ITS ORIGINAL HOMELAND: THE NAY CUT FROM THE REED BED

Abstract

The Masnavi-yi Sharif is a work where divine truths and secrets are veiled within layers of words and expressions. Without lifting these veils, observing the essence or meaning becomes extremely difficult. For this reason, the Masnavi, read for centuries in Mevlevi lodges, mosques, masjids, and in Naqshbandi, Qadiri, Uşşaki, Sa'di tekkes; in villages, cities, mansions, and palaces—essentially across all segments of society—has been interpreted and commented on by masters of language and meaning. Commentators have shown particular interest in the first 18 couplets, and entire commentaries have been dedicated solely to these couplets. The interpretations in these commentaries generally resemble one another, and all 18 couplets were interpreted by a single commentator. This article focuses on the second couplet within a project aiming for each of the 18 couplets to be interpreted by a different scholar. In this context, the second couplet has been translated into Turkish, the literal meanings of its words have been provided, the commentators' explanations of these words have been examined, and the couplet has been reinterpreted based on these analyses. Regarding the second couplet, it has been concluded that the 18 couplets form a narrative within themselves, with the first 8 couplets comprising the story and the remaining couplets serving as Mevlana's explanation of the moral lesson in the narrative.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: kocogluturgut@gmail.com ORCID: 0000-0001-5144-3854

Gönderilme Tarihi: 17 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 9 Aralık 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

The second couplet begins with the ney's storytelling and its lamentation of separation. Anyone who hears it wails with it. Symbolically, this represents the pain of separation experienced by the al-insân al-kâmil upon leaving his first and original homeland/rank and coming into the world. The al-insân al-kâmil expresses the anguish of this longing through a heart-wrenching lament that conveys divine truths and secrets. Everyone who hears this lament comprehends and joins it according to their spiritual capacity.

Keywords: Mevlâna, Masnavi, commentary.

Giriş

Mevlânâ'nın birinci cilde yazdığı ön sözdeki ifadeleriyle Mesnevî; Hakk'a ve hakikate ulaşmada dinin asıllarının asıllarının asılları, Allah'ın en büyük fihri, Allah'ın en aydınlık yolu, Allah'ın en açık delili, gönüllere şifa ve hüznülere devadır. O Mesnevî; rızka bereket ve güzel ahlâka vesiledir, Kur'an'ın keşşâfı ve özüdür (Can, 1997, s.11). İşte bu sebeple olsa gerek Mesnevî-yi Manevi, söylenip yazıldığı 13. yüzyıldan günümüze kadar değerinden hiçbir şey kaybetmemiş, zamana meydan okurcasına tazeliğini ve gençliğini korumuş bir şaheserdir. Mevlânâ hakikatleri ve sırları anlatmak için tahkiye ve temsil üslûbunu tercih etmiştir. Bu üsluptan dolayı bazı kâsır fehimler ve art niyetler tarafından Mesnevî, tavşan tilki hikâyesidir diye küçümsenmiş olsa da bu tür haksız eleştirilerin olacağını ön gören Mevlânâ, Mesnevî'nin 1. cildinde "*Sûrete bakarsan Mesnevî seni saptırır; manaya bakan ise Mesnevî'den yeni bir yol bulur.*"; 6. Cildin 161. beytinde de "*O, (Mesnevî) mânâdır; feûlün fâilât degildir.*" (Koçoğlu, 2014, s. 19) der. Kısacası Mesnevî-yi Şerif, İlahi hakikat ve sırların söz/lafız perdelerine sarıldığı bir eserdir. Bu perdeler aralanmadan hakikatin/anlamın müşahedesi çok zordur. Bu sebeple başta Mevlevî dergâhları olmak üzere, camilerde, mescitlerde, Nakşibendî, Kâdirî, Uşşâkî, Sa'dî tekkelerinde; köylerde, şehirlerde, köşklere, saraylarda kısacası toplumun hemen her kesiminde okunan Mesnevî, sözün ve mananın ustaları tarafından asırlardır açıklanıp şerh edilmiştir.

Mesnevî'ye muhtasar veya mufassal şerh yazan şarihlerin hemen hepsi Mesnevî'nin layığıyla anlaşılması için erbabınca izah edilmesi gerektiği fikrini savunmuşlar ve bundan hareketle şerhlerini yazmışlardır. Esasen bir Nakşî şeyhi olan ve Mesnevî'nin birinci cildini şerh eden Ebussu'ûd El-Kayserî bu konuda şunları söyler:

"vâkı'a her beyt-i şerîfi cümle-yi kibâr-ı meşâyih u 'ulemâ ve cemî'-i evliyâ vü 'uzamâ mâbeyninde her birisi bir cevher-i girân-mâye ve dürr-i le'âlî ve 'avâm fehm eylemek mertebesinden 'âlidür" Yani demek olur ki Mesnevî'nin her beyti bütün âlim, evliyâ, şeyh ve din ulularının arasında çok kıymetli bir cevher ve inci gibidir ve avâm yani ilim ve irfânı yetersiz olan insanlar onu anlayacak seviyede değildir veya Mesnevî onların anlayış seviyesinden çok yüksek bir mertebededir. (Koçoğlu, 2014: 20)

"hâlâ zamânede gördüm 'âşık-ı Mesnevî çoø velâkin bilürüm okuyanda yazanda ve istimâ' idenlerde aslâ 'amel ideyüm dir yok ve'l-'iyâzü billâh ol Sultân'un istilâhâtından gâfil olan yâdgârlar lugat ma'nâsını ellerine alup cân çekişüp me'ânî-yi 'acîbe virürler ki vâkı'a gayr-mutâbık ve belki aslâ nesne bilmeyenler

ba'z-ı gâmız kelâm-ı şerîflerini şerî'at-ı mutahharadan taşra diyü isnâd dahi iderler imiş hâşâ fehâşâ ol Sultân'un kelâm-ı şerîfleri tamâm şer'-i şerîfe mutâbık ve sünnet-i Rasûlullâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem tamâm muvâfıkdur ziyâde takvâya ve zühde tahrîzdür ammâ utılâhları ma'lûm olmak gerek" Özetleyecek olursak Ebussu'ûd El-Kayserî'ye göre kendi zamanında Mesnevî okuyup yazanlar çok olmakla beraber manasıyla amel eden azdır. Hatta Allah korusun Mesnevî'nin istilahlarından habersiz olanlar onun lügat anlamını göz önünde bulundurarak Mevlânâ ve Mesnevî'nin gâmız (anlaşılması güç) sözlerini İslam'a ve şeriata aykırı olarak itham ederler. Oysa Mesnevî'nin sözleri şeriata ve Hazreti Muhammed'in sünnetine tam mutabık olup zühd ve takvaya teşvik edicidir. Ancak bunu anlamak için istilahlarını iyi bilmek gerek. (Koçoğlu, 2014: 20)

Mesnevî-yi Manevî'ye, telif edildiği zamandan günümüze dek Türkçenin dışında Farsça, Urduca, Sindce ve Pencapça gibi birçok dilde şerh yazılmıştır. Bu şerhlerin bir kısmı eserin altı cildine, bir kısmı ilk 18 beytine ve bazıları da seçme beyitlerine yapılmıştır. Uzun zamandır Mevlânâ ve Mesnevî üzerine akademik ve popüler çalışmalar yapan Prof. Dr. Ziya Avşar'ın önerisi ile bu alanda kalem oynatmış günümüz akademisyenleri, söz konusu Mesnevî şerhi geleneğinin 21. yüzyılda da devam ettirmek gayreti ile ilk 18 beyti yorumlamaya çalışmışlardır. Buradan hareketle tarafımıza şerhi tevdi edilen 2. beyit, özellikle mütekaddim şârihlerin müktesebatından yararlanıp kendi yorum ve kanaatlerimizin eklenmesi ile açıklanmaya çalışılmıştır.

Mesnevî-yi Manevî'nin İkinci Beytinin Yorumu:

کز نیستان تا مرا ببریده اند

از نفیرم مرد وزن نالیده اند

Beni kamışlıktan kestikleri an

Kadın erkek inledi feryadımdan (Avşar, 2017, s. 23)

Hüsameddin Çelebi, Mevlânâ'dan müritlerin okuması ve istifade etmesi için bir eser istediğinde, Mevlânâ daha önceden yazdığı on sekiz beyti Hüsameddin Çelebi'ye verir (Avşar, 2019, s. 13-14). Hüsameddin Çelebi'nin istek ve önerisi ile 18 beyitten sonra Mevlânâ söyler, Çelebi yazar ve Mesnevî'nin altı cildi tamamlanır. Mevlânâ'nın, 18 beytin ilk dizesi "Bi'snev ez-ney çün hikâyet mîküned" (Dinle neyden neler anlatır.) ile bir kıssayı başlattığı ve sondaki "Der neyâbed hâl-i puhte hîç hâm/ Pes sühan kûtâh bâyed vesselâm" (Çiğ olan pişmişin hâminden anlamaz, bunun için sözü kısa kesmek gerektir.) beytiyle kıssa ve hisseyi sonlandırmak istediği fikrine varılabilir. Buradan hareketle ilk 18 beyti kendi içinde bir hikâye olarak düşünmek mümkündür. Birinci beyitte gaip anlatıcı "dinle" fiili ile okuyucuyu/dinleyiciyi kıssa dinlemeye hazır hâle getirip kıssayı "ney" in hikâye edeceğini ve konunun merkezinde ayrılıklar olacağını belirtir. İkinci beyitte kahraman anlatıcı yani "ney" ayrılıkları ve ayrılık hâllerini hikâye etmeye başlar. Sekizinci beyitte "ney", hikâyesini bitirir ve tekrar gaip anlatıcı sözü devralıp "ney" in kıssasındaki hisseyi anlatmaya çalışır. Bu sebeple 18 beytin özellikle ilk

yedi beytini birbirinden ayrı düşünmemek gerekir. Hatta eski şarihlerin bazıları birinci beyitteki “cüdâyhâ” (ayrılıklar) kelimesinin şerhini ikinci beyitte yaparlar.

Yukarıda da bahsedildiği üzere “ney”in hikayesinin temelinde ayrılık ve ayrılık hâlleri vardır. Zira “ney”in konuştuğu beyitlerin hepsinde doğrudan ayrılık veya ayrılık hâlini belirten ifadeler yer alır: İkinci beyitte “bü’brîde end” (kestiler), üçüncü beyitte “ez-firâk” (ayrılıktan), dördüncü beyitte “dûr mând” (ayrı, uzak kaldı), beşinci beyitte “nâlân şüdem” (inledim/feryat ettim), yedinci beyitte “ez-nâle-yi men” (benim feryadımdan) gibi. Kısacası birinci beyitte “Ayrılıklardan şikâyet eder.” anlamı, neyin konuştuğu her beyitte yer alır.

Beytin ilk kelimesi “k’ez-neyistân”, “ki kamışlıktan” olarak Türkçeye aktarılabilir. Buradaki “ki” bağlacı birinci beyti, ikinci beyte bağlayıcı hükmündedir; çünkü ilk beyitteki ayrılıklardan şikâyetin açıklamasına ikinci beyitte başlanır. “-ez” Farsçada ayrılma hâl ekidir ve Türkçede “-DAn” ekini karşılar. Mevlânâ’nın, cüdâlıklar anlatmaya başlayacağı beytin ilk seslerini ayrılık bildiren bir ek olarak seçmesi tesadüfi olmasa gerek. Ayrılığın anlatımı çok etkili bir incelikte başlıyor. “Neyistan”, “kamışlık” demektir. “tâ” sözcüğünün Farsçada kırk civarında anlamı vardır. Burada “-den beri” manası muvafıktır. “Merâ”, “beni” demektir. “Bü’brîde end”, “ayrıldılar, kestiler” anlamlarına gelir. Bu fiil de beyitteki “ayrılık” anlamını güçlendirir. “Nefir” burada, “feryâd” demektir. “Merd ü zen”, “kadın ve erkek”; “nâlide end” ise “inlediler, feryat ettiler” anlamlarındadır. İkinci beyit, “*Beni kamışlıktan kestiklerinden beri, erkek ve kadın benim feryadımdan inlediler.*” şeklinde Türkçeye aktarılabilir.

Ankaravî, “neyistân”ı “mertebe-yi ehadiyyet” olarak yorumlamış ayrıca mertebe-yi a’yânı ifade etmeye de şâmil olduğunu belirtmiştir. (Tanyıldız, 2010, s.208). Mertebe-yi ehadiyyet, Allah’ın zâtını zatıyla bilmesidir; burada diğer şeylerin bilgisine yer yoktur (Uludağ, 1988, s. 484). Mertebe-yi a’yân ise, ki a’yân-ı sâbite de denir, dış âlemden var olan eşyanın Allah’ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildir; daha doğrusu bunlar Allah’ın ilminde sâbit olan “yoklar”dır (ma’dûmât) (Uludağ, 1991, s. 198). Ankaravî, neyistân’ı mertebe-yi ehadiyyet olarak yorumlamanın daha uygun olacağını düşünür. Çünkü ona göre bu ilk mertebedir ve bütün hakikatler ile şu’ûnâtın zuhurunun başlangıç noktasıdır.

Şem’î Şem’ullah’a göre “neyistân”dan murat mertebe-yi ûlâ, mertebe-yi sâniye, mertebe-yi sâlise ve mertebe-yi râbi’adır (Dağlar, 2010, s. 219). Şem’î, birinci beyitteki “cüdâyhâ” (ayrılıklar) kelimesinin çokluk olması hasebiyle “neyistân”dan kastın bir mertebe değil bahsedilen dört mertebe olması gerektiğini düşünür ancak bu mertebelerin ne anlama geldiğini açıklamaz. Bu dört mertebelerin izahı, Koner’in şerhinde yer alır. Koner, ruhun unsurlar âlemine gelene kadar birtakım duraklardan geçtiğini belirterek bu durakları/mertebeleri şöyle açıklar:

1. *Amâ veya Gaybî Hüviyyet, Lâtaayyün Mertebesi:* İlâhî zât mevcut iken kendi varlığından başka hiçbir şey mevcut değildi.
2. *A’yân-ı Sâbite veya İkinci Taayyün:* Bütün mevcûdâtın ilm-i İlâhîdeki sabit hakikatleridir. Yani bütün eşya, insan ve sâir mahlûkât, yaratılmazdan evvel Allah’ın ezeli bilgisinde malum ve sabit idi.

3. *Misâl Âlemi ve Ecrâm-ı Semâviyye*: A'yân-ı sabiteden sonra ruh bir merteye daha tenezzül ederek misâl âleminde tecelli etti.
4. *Ecrâm-ı Semaviyye*: Misâl âleminden sonra ruh, ecrâm-ı semâviyyede tecelli ederek nice zaman orada seyirler yapmış ve nihayet şuhut âlemine inmiştir.
5. *Şuhut veya Unsurlar Âlemi*: Ruh nihayet şuhut âlemine inerek surete bürünmüştür (Koner, 2005, s. 3-4)

Birçok şarihin aksine Konuk, “neyistân”ı cismaniyet âlemi olarak yorumlar. Yani ona göre “neyistân” bu görünen, bilinen maddi âlemdir (Konuk, 2004, s. 73). Buradan hareketle Konuk’un “ney” yani insan-ı kâmile dair yorumları da diğer şarihlerden farklıdır. Şeyh Rızaeddin Remzi er-Rifâî de “neyistân” hakkında Konuk’a benzer yorum yapar. Ona göre “neyistân”ı ulvî âlemlere benzetmek isabetli değildir. “Neyistân”ı yalnız kesret manası ifade etmesinden dolayı ‘âlem-i ervâha teşbih etmek ve rûhları birer cisimleşmiş hayalet gibi kamışlara benzetmek iyi bir teşbih sayılamaz. insanın ‘âlem-i beşeriyette mürşidi vâsıtasıyla alınarak ıslâh olunması gibi kamışın dahi neyistândan üstâdı ma’rifetiyle kat’ edilerek i’ mâl edilmesi ve insânın kesb-i kemâlât ile fenden neşr-i kemâlât etmesi gibi neyin de neşr-i ‘aşk etmesi yek-diğere teşbih edilmek elbette diğer teşbihâta vücûh-i müreccah u mükemmel olur (Demirel, 2005, s. 619).

“Merâ” (beni) zamiri, birinci beyitteki “ney” ismine racidir. Müttekaddim şarihlerin “ney”e dair yorumları genel olarak birbirine benzemektedir: Şem’î’ye göre insan-ı kâmil, mürşid-i kâmil (Dağlar, 2010, s. 218); Ankaravî’ye göre insan-ı kâmil, sûfi-yi sâfi (Tanyıldız, 2010, s.208); Sabûhî Ahmed Dede’ye göre mürşid-i hakikatşinas (Algül, 2007, s. 41), Konuk’a göre insan-ı kâmildir (Konuk, 2004, s. 71). Bursevî ise “ney”i sadece insan olarak yorumlar (Ak, 2012, s. 13).

“B’übrîdeend” (ayrıldılar, kestiler) anlamındaki fiile dair birçok şarih murat edilen manayı vermez. Bu fiili insanın, yukarıda bahsedilen ilk mertebeden, asıl vatanından ayrılması ve cismani âleme gelmesi olarak anlamlandırır. Bursevî, bu fiilde failin çokluk kullanılmasını bazı sebeplere bağlar: Neyin ferdiyetinin çokluğu, kamış kesicinin iş görmek için kullandığı azaları, ney’in kendine mahsus biçime girinceye dek birkaç elden geçmesi, ney’in kesildikten sonra geçip giden vakitler veya faili yüceltmek maksadıyla fiilin çokluk söylenmesi ki burada failin çokluğu değil failin isim ve sıfatlarının çokluğu kastedilir (Ak, 2012, s. 20).

Feryat anlamındaki “nefir” kelimesinde şarihler müttefiklerdir. Buradaki nefir, firakın hüznü ve eleminden kaynaklanan feryattır. Hatta bazı şarihlere göre bu feryat ilk mertebeden beşeriyet âlemine kadar her mertebede çekilen acıdan kaynaklanır. Ruh, merteye-yi ehadiyetten şuhut mertebesine inene kadar durakladığı her mertebede ayrı ayrı feryat eder. Elbette bu feryadın temel sebebi firaktır. Konuk, bu feryadı, insan-ı kâmilin ârif ve cahil insanlar önünde beyan buyurduğu hakayık ve maarife dair sözler olarak yorumlar (Konuk, 2004, s. 73).

“Merd ü zen”den murat Şem’î Efendi’ye göre halktır ancak “merd”den maksat akıl, “zen”den murat ise nefis olabilir (Dağlar, 2010, s. 218). Ankaravî’ye göre insan ve insandaki akıl ve nefistir (Tanyıldız, 2010, s. 212). Konuk’a göre “merd”den murat

nefsine mağlup olmayan kâmil ve ârif kişiler, “zen”den murat ise nefsanî hazlarıyla ve enaniyeti ile meşgul nakıs ve cahil insanlardır (Konuk, 2004, s. 73). Tahirü'l-Mevlevî, “merd ü zen” ile iyi veya kötü her insanın kastedildiğini ve herkesin kabiliyetine göre ney’in feryadından müteessir olduğunu düşünür (Tahirü'l-Mevlevî, 1975, s. 54). Rızaeddin Remzi, “merd ü zen”i şöyle yorumlar: merdden maksad, meclis-i ünsiyet ve rûhâniyette bulunan havâss ve zenden murâd ‘âlem-i enfes ve tabâyi’de olan ‘avâm’dır. Hakikaten izn-i Hakk ile müteharrik ve mütekellim olan mürşid-i kirâmın ef’al u akvâlî ‘avâm ve havâsa gayr-ı ihtiyârî olarak te’sîr eder ve onlar esbâbını bilmedikleri hâlde mürşidin derûnunda tecelli-âver olan hâlet-i ‘aşka dil-beste olurlar. (Demirel, 2005, s. 619).

“Nâlîde end” fiilini şarihler, ney’i dinleyenini yani insan-ı kâmilî dinleyenlerin ondan müteessir olması ve bu teessür sebebiyle dinleyenlerin de feryat etmesi, ağlaması hüzünlenmesi olarak yorumlarlar.

İkinci beyit, ney’in hikâyesinin ve ayrılık şikâyetinin başladığı beyittir. Bu beyitte ney, kamışlıktan kesilir. Yani insan-ı kâmil veya mürşid-i kâmil vatan-ı aslîsi olan Allah’ın zatından başka hiçbir şeyin bulunmadığı ehadiyet mertebesinde ayrılır, aslında burada insan-ı kâmil Allah’ın zatındadır, O’ndadır. Bu ilk ayrılıktan sonra a’yân-ı sabite mertebesine nüzul eder. Yani Allah’ın ezeli ilmindeki hakikat hâline gelir. Bu ikinci mertebede ilk mertebenin ayrılık hüznünü çeker ve feryat eder. İkinci duraktan da ayrılan insan-ı kâmil madde ile mana âlemi arasında bulunan, maddeye biraz daha yaklaşmayı ifade eden misal âlemine tenezzül eder. Bu âlemden insan-ı kâmilin ayrılık acısı ziyadeleşir çünkü bir duraktan daha ayrılmış, firak acısı artmıştır. Ruhun dördüncü durağı ecrâm-ı semaviyyedir. Ruh artık tamamen maddî âleme nüzul etmiştir. Bu mertebede artık ruh asıl vatanından tamamen koparılmış ve ayrılık acısı iyice çoğalmıştır. Bu mertebede ruh gökyüzünden yağmur/su olarak yeryüzüne yani son durak olan şuhut âlemine iner. Burada nebat ve hayvanatın, akabinde bunlardan yiyen insanın bedenine girip nutfe olur ve en sonunda insan bedeni ile şeref bulur. Bu son durakta önceki bütün mertebelerin ayrılık acısı öyle bir raddeye gelir ki bunu içinde tutamayan insan-ı kâmil feryat etmeye başlar. Aslında birinci beyitteki ayrılıklardan şikâyet ikinci beyitteki feryattır.

Bu beyitte “ney”in yani insan-ı kâmilin feryadı; ruhun gurbetlere, ayrılıklara düşmesi ve asıl vatanına olan özleminin artmasından kaynaklıdır. Gurbette olan, vatanını özleyen her insan önce bu özlemin ve ayrılığın acısını feryat eder. Sonra vatanını anlatır. Vatanındaki şeylerden bahseder. Dolayısıyla insan-ı kâmilin feryadının içeriğinde uğradığı bütün mertebelerdeki İlahî hakikatler ve sırlar yer alır. Mürşid-i kâmil, ney gibi dağlanmış derunundaki bu hakayıkı, esrarı ve irfanı yine ney gibi içten ve tesirli bir şekilde kadın-erkek, avam-havas herkese feryat eder. İyi-kötü, ârif-câhil, noksan-kâmil herkes bu feryattan nasibi ölçüsünde müteessir olur. Ney’i/mürşid-i kâmilî gönüllüyle dinleyen bütün esrara, kulağıyla dinleyen birtakım hakikatlere vâkîf olur. Maksudı dinlemek olmayıp onun feryadını işiten bile bir ölçüde nasibini alır. İşte bu nasip miktarı merd ü zen/herkes ney’in/mürşid-i kâmilin feryadından müteessir olur ve onlar da inleyip sızlanmaya başlar. Fakat ney/mürşid-i kâmil onu gönül kulağıyla dinleyecek onu anlayacak ve o feryada hakkıyla iştirak edecek muhataplar ister ki bunu da bir sonraki beyitte

“sîne hâhem şerha şerha ez-firâk” (Ayrılık acısıyla parça parça olmuş gönül isterim) ifadesiyle dile getirir.

Sonuç

Mevlânâ'nın Mesnevî'si yazıldığı zamandan günümüze kadar birçok coğrafyada ve toplumda ilgi görmüş; Mevlevihanelerde, camilerde, mescitlerde, başka tarikatların tekkelerinde, köylerde, şehirlerde okunmuş, anlamaya ve anlatılmaya çalışılmıştır. Bu anlama-anlatma faaliyetleri içerisinde şerhler önemli bir yer edinmiştir. 14-15. asırdan 21. yüzyıla kadar Mesnevî'nin tamamına, bir kısmına veya seçme beyitlerine şerhler yazılmış ancak ilk 18 beyte şarihlerin farklı bir ilgisi olmuştur. Sadece ilk 18 beyti içeren birçok şerh yazılmıştır.

Mevlânâ ve Mesnevî üzerine uzun zamandır akademik ve popüler çalışmalar yapan Prof. Dr. Ziya Avşar, söz konusu şerh geleneğini devam ettirmek ve bu alanda çalışma yapan akademisyenlerin yorumundan ilk 18 beyti okuyucusuyla buluşturmak istemiştir. Bu vesile ile de ikinci beytin yorumu bu yazı ile yapılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada ikinci beyit, kelimelerinin sözlük anlamları esas alınarak Türkçeye aktarılmış, sözcüklerin hatta eklerin beytin odaklandığı anlama etkisi değerlendirilmiş, sözcüklerin bazı şerhlerde yer alan murat edilen manaları zikredilerek yorumlanmaya çalışılmıştır. İncelenen şerhlerde kelimelere çoğunlukla benzer anlamların yüklendiği nadiren farklı hatta zıt yorumlar yapıldığı gözlemlenmiştir.

Önceki şerhlerde 18 beyit genellikle bir bütün olarak değerlendirilmemiş, bazen sadece önceki beyte atıf yapılmıştır. Bu çalışmada 18 beytin kendi içinde bir anlatı/kıssa olduğu, 8. beyitten itibaren de Mevlânâ tarafından bu kıssadaki hissesinin aktarılmaya çalışıldığı vurgulanmıştır. Hikâyenin merkezinde ney ve ayrılık yer alır. Aslında ayrılık da aşk ve iştiyakın/özlemin bir neticesidir. Bu bağlamda 18 beytin merkezinde aşk kavramının olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Gaip anlatıcının birinci beyitte bahsettiği kahraman yani “ney/insan-ı kâmil”, ikinci beyitte kendisi anlatmaya başlar. Konu ayrılıktır ve ayrılık maşuktandır. Dolayısıyla anlatılan firak ve firak hâlleri aşktan kaynaklanır. Mertebe-yi ehadiyyette Allah'ın zatından ayrılıp Allah'ın ilmine oradan misal âlemine, ecrâm-ı semavîye ve sonunda şuhut âlemine düşen ruh hasret acısının dayanılmaz hâle gelmesi ile vatan-ı aslisinin ve maşukunun yani Allah'ın özlemini feryat etmeye başlar. Bu feryadın mahiyeti ilahi aşkın hakayık ve esrarıdır. İnsan-ı kâmilden bunları etkili bir eda ile dinleyen insanlar müteessir olup onunla benzer hâli nasipleri ve kabiliyetlerince yaşarlar.

Önceki şerhler, genellikle 18 beytin her beytini tek tek değerlendirmiş; sadece birkaç şarih, bir iki beyit arasında bağ kurarak yorum yapmışlardır. Bu çalışmada diğer şerhlerden farklı olarak, ilk yedi beytin küçük bir kıssa olduğuna, diğer beyitlerde ise bu kıssaya Mevlânâ'nın açıklama yaptığına dikkat çekilmiş; 18 beyit yorumlanırken bahsi geçen bütünlüğün dikkate alınması gerektiği vurgulanmıştır.

İkinci beyit yorumlanırken önceki şerhlerden istifade edilmekle birlikte ikinci beytin; muhteva, anlatıcı, kahraman ve olay örgüsü açısından söz konusu kıssanın neresinde olduğu dikkate sunulmuştur. Çalışma bu yönüyle 18 beytin yorumuna farklı bir bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır.

Kaynakça

- Abidin Paşa. (2007). Mesnevî Şerhi (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Algül, A. (2007). Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve “İhtiyârât-ı Sabûhî” Adlı Eseri (1-100. Varak). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ateş, A. (2010). Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Manası. H. O. Turan (Dü.) içinde, 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı (s. 37-50). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Avşar, Z. (2017). Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî (Cilt 1). Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Avşar, Z. (2019). Aşk Meclisi. İstanbul: TEDEV Yayınları. Avşar, Z. (2017). Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî (Cilt 1). Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Bursevî, İ. H. (2012). Mesnevî'nin Ruhu. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Can, Ş. (1997). Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi Birinci Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Dağlar, A. (2009). Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddin Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisindeki Mesnevî Şerhi. Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi , VI (14), 591-630
- Koçoğlu, T. (2014). Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî Şerh-i Mesnevî. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Koner, M. M. (2005). Mesnevî'nin Özü. Konya: Tablet Kitabevi Yayınları.
- Konuk, A. A. (2004). Mesnevî-yi Şerîf Şerhi (Cilt 1). (S. E.-M. Tahralı, Dü.) İstanbul: Kitabevi.
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). Mesnevî Şerhi (Cilt 1). İstanbul: Şamil Yayınları.
- Tanyıldız, A. (2010). İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Uludağ, S. (1988). "Ahadiyyet", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi 1. Cilt, s. 484.
- Uludağ, S. (1991). "A'yan-ı Sabite", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi 4. Cilt, s. 198-199.

AŞK DİRDİNİN MUHATAPLARI: AYRILIKLA DAĞLANMIŞ SİNELER

Mehmet ÖZDEMİR*

Özet

Mesnevî-yi Ma'nevî'nin özü olarak kabul edilen ilk on sekiz beyit, bu eseri anlamaya ve anlatmaya çalışan şarihlerin ilgisine mazhar olmuştur. *Mesnevî*'nin tamamına, bir kısmına veya seçme beyitlerine yapılan şerhlerde ilk on sekiz beyte özel bir yer ayrıldığı görülmektedir. Son dönemde yapılan çalışmalar da dâhil olmak üzere, manzum veya mensur olarak kaleme alınan bu şerhlerin hemen hepsi on sekiz beytin şerhiyle başlamaktadır. Mevcut *Mesnevî* şerhlerindeki temel mantık, beyitte yer alan kelimelerden hareketle tasavvufi kavramların açıklanmasına yöneliktir. Bu tavır, otorite kabul edilen şarihlerin tasavvufi fikirlerinin, çeşitli değişikliklerle sonraki şerhlerde sürdürülmesine zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı on sekiz beyit şerhlerinin genelinde bir muhteva benzerliği, ortaklık, hatta tekrarlar göze çarpmaktadır. Her şerhin tek bir şarih tarafından ve tek bir bakış açısıyla kaleme alınması da mevcut şerhler arasındaki bir diğer benzerliktir. Bu çalışmanın mevcut şerhlerden farklılığı, 18 beytin sadece bir tanesini ele alması ve metin şerhinde estetik biliminden faydalanmasıdır. Üçüncü beyit şerhini kapsayan bu çalışma, her beyti bir araştırmacı tarafından şerh edilerek tamamlanması planlanan bir projenin parçası durumundadır. Çalışmanın başında, elde edilebilen Türkçe şerhler incelemiş ve şarihlerin üçüncü beyitle ilgili fikirleri değerlendirilmiştir. Sonrasında bir sanat eseri olarak ele alınan bu metin, estetik biliminin imkânlarından hareketle şerh edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, Sanat Eseri, Şerh.

THE ADDRESSEES OF LOVE'S SUFFERING: HEARTS SEARED BY SEPARATION

Abstract

The first eighteen couplets, which are considered the essence of *Masnavi-yi Ma'nevi*, have attracted the attention of commentators seeking to understand and explain this work. It can be observed that special emphasis is placed on these first eighteen couplets in commentaries on the entire *Mesnevî*, its sections, or selected couplets. Almost all of these commentaries, including recent studies, whether written in verse or prose, begin with a commentary of the first eighteen couplets. The fundamental approach in existing *Mesnevî* commentaries is to explain the Sufi concepts based on the words in the couplets. This methodology has provided a foundation for the continuation of the Sufi ideas of the authoritative commentators in subsequent commentaries, often with various modifications. As a result, there is a noticeable thematic similarity, commonality, and even repetition in the commentaries on these eighteen couplets. Another similarity of these commentaries is that each one is written by a single commentator and from a single perspective. The uniqueness of this study lies in its focus on just one of the eighteen couplets and its use of aesthetic theory in the commentary of the text. This study, which includes the commentary of the third couplet, is part of a larger project in which each couplet is to be

* Prof. Dr., Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, e-posta: dr.mehmetozdemir14@gmail.com ORCID: 0000-0003-2879-655X

Gönderilme Tarihi: 6 Kasım 2024
Kabul Tarihi: 6 Aralık 2024
Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

commented on by a different researcher. At the beginning of the study, existing Turkish commentaries were examined and the commentators' opinions about the third couplet were evaluated. This text, approached as an artwork, was then commented using the tools of aesthetic science.

Keywords: Mevlana, Masnavi, artwork, commentary.

Giriş

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk on sekiz beyti İsmail Rüsûhî-yi Ankaravî'nin ifadesiyle eserin tamamının "*Fatiha*"sı mahiyetindedir. Bunun sebeplerinden birisi, belki de en önemlisi on sekiz beyti Mevlânâ'nın kendisinin kaleme almış olmasıdır. Hüsameddin Çelebi, Mevlânâ'dan müritlerin okuması ve istifade etmesi için bir eser istediğinde, Mevlânâ daha önceden yazdığı on sekiz beyti Hüsameddin Çelebi'ye verir (Avşar, 2019, s. 13-14). Böylece on sekiz beyit büyük bir ateşin ilk kıvılcımı, mana denizinin ilk damlası olur. Bu konuşmadan sonra Mevlânâ söyler, Hüsameddin Çelebi de kaydeder ve yüzyıllar ardından hemen her çağa ve her çağın insanına hitap eden bu hacimli eser, *Mesnevî-yi Ma'nevî* meydana gelir. Mevlânâ'nın on sekiz beyti yazarken ne düşündüğünü bilmek mümkün olmasa da "*Der neyâbed hâl-i puhte hiç hâm/ Pes sühan kûtâh bâyed vesselâm*" (Çiğ olan pişmişin hâinden anlamaz, bunun için sözü kısa kesmek lazımdır.) anlamına gelen on sekizinci beyte baktığımızda sözü burada tamamladığı veya tamamlamak istediği anlaşılmaktadır. Fakat muhatap Hüsameddin Çelebi'nin, mana denizi Mevlânâ'yı coşturmasıyla on sekiz beyit bir giriş mahiyetinde kalmış ve ardından altı ciltlik, binlerce beyti ihtiva eden devasa bir eser ortaya çıkmıştır. Mana bakımından da ilk on sekiz beyit, *Mesnevî*'nin özü olarak kabul edildiği için *Mesnevî*'yi anlamaya ve anlatmaya çalışan hemen her şarih yazdıkları eserlerde on sekiz beyte özel bir yer ayırmışlardır.

Yazım süreci tamamlandıktan sonra *Mesnevî-yi Ma'nevî* büyük ilgi görmüş ve edebiyatımızın önemli eserleri arasında yerini almıştır. Yapılan şerhler ve *Mesnevî* hakkında yazılan eserler düşünüldüğünde sayısı binlerle ifade edilen büyük bir külliyat ortaya çıkmıştır. Bu külliyat içinde *Mesnevî*'yi anlama ve anlatma çabasını ortaya koyan şerhler, en önemli yeri işgal etmektedir ki bu süreci başlatan ilk şarih de Mevlânâ'nın kendisidir. Mevlevîliğin örgütlenmesiyle beraber, Mevlevî dergâhlarında müritlerin irşadı için yapılan ve birçoğu kaleme alınan şerhler söz konusu külliyatın ilk halkaları olmuştur. Günümüze kadar yapılan çalışmaların bazısı *Mesnevî*'nin tamamını bazısı sıralı bir şekilde bir veya birkaç cildini bazısı da belirli bir ciltten veya tamamından yaptıkları seçmeleri manzum veya mensur bir şekilde şerh etmiştir (Özdemir, 2016, s. 466; Avşar & Zeybek, 2023, s. 13). Manzum veya mensur olarak tamamına, bir kısmına veya seçme beyitlere yapılan bu şerhlerin en dikkat çekici özelliği on sekiz beyte verdikleri önemdir. Tamamına veya baştan başlanıp sıralı bir şekilde belli bir bölüme kadar yapılan şerhlerin hepsi on sekiz beytin şerhiyle başlamaktadır. Bunun yanı sıra çeşitli ciltlerden seçme beyitlerin şerh edildiği eserlerde bile on sekiz beytin şerhinden sonra seçme beyitlerin şerhine geçildiği görülmektedir:

Abdülmeçîd-i Sivâsî, *Şerh-i Bazı Ebyât-ı Mesnevî*; Hacı Pîrî, *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*; Sabûhî Ahmed Dede, *İhtiyârât-ı Hazret-i Mesnevî-yi Şerîf*; Muhammed Esad Dede, *Şerh-i Ebyât-ı Mesnevî*... Müstakil bir şekilde kaleme alınan on sekiz beyit şerhleri de dikkate alındığında şarihlerin Mesnevî'nin ilk on sekiz beytine özel bir yer ayırdıkları görülmektedir.

Son dönemde Mesnevî'nin tamamına veya çeşitli ciltlerinden yapılan seçme beyitlere veya hikâyelere yazılan şerhler bulunsa da on sekiz beyit şerhlerinin çoğunlukta olduğu göze çarpmaktadır. Bu düşünceden hareketle günümüz araştırmacıları, Mevlânâ ve *Mesnevî* muhiplerinin de eski şarihlerin izinden giderek on sekiz beyte özel bir yer ayırdığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşımla ilgili olarak çeşitli sebepler ileri sürülebilirse de kanaatimizce on sekiz beytin *Mesnevî*'nin özü olması temel sebeptir. Yapılan bütün şerhlerin ortak özelliği de her şerhin tek bir şarihin kaleminden çıkmış olmasıdır. Yani her şerh tek bir bakış açısını yansıtmaktadır. Yapılan bu çalışmayı diğer şerhlerden ayıran temel nokta, mevcut şerhlerin aksine 18 beytin sadece bir tanesini ele almasıdır. Ayrıca bu çalışma, tek beyit şerhi olmasına rağmen aynı zamanda her beyti bir araştırmacı tarafından şerh edilerek bir bütün oluşturması planlanan bir çalışmanın parçası durumundadır. Bu bağlamda *Mesnevî*'nin üçüncü beytinin anlam ekseninin araştırılması ve yeniden şerhi çalışmamızın ana konusudur. Çalışmanın ana konusuna geçmeden önce, bugüne kadar yapılan şerhler (üçüncü beyit özelinde) genel bir değerlendirmeye tabi tutularak şarihlerin odak noktaları tespit edilecek ve sonrasında beyit yeniden ele alınarak şerh edilecektir.

Mesnevî Şerhlerinde Üçüncü Beyit Hakkındaki Değerlendirmeler

Mesnevî'nin üçüncü beytinin tercümesi şu şekildedir:

Geçmek için aşk derdinin şerhine,

İsterim, hicranla yanmış bir sîne (Avşar, 2017, s. 23)

Mesnevî'nin üçüncü beyti için bugüne kadar yapılan şerhlere bakıldığında odak noktasının hatip ve muhatap olduğu görülmektedir. *Mesnevî*'nin başlangıcının "Dinle neyden" şeklinde olması münasebetiyle şarihlerin ortak görüşü, ney'in istiare yoluyla kâmil insan, marifet ehli, arif-i billah, mürşit yerine kullanıldığı ve dolayısıyla bu kâmil insanın da Mevlânâ olduğu yönündedir. Yani hatibe yönelik değerlendirmelerde kullanılan kâmil, marifet ehli, arif-i billah, mürşit gibi kavramlarla Mevlânâ'ya işaret edilmektedir. Asıl vatani hakikat âlemine aşk duyan ve asıl vatana dönmek isteyen kâmil insan için bu dünya ayrılık diyarından başka bir şey değildir. Yaşadığı ayrılık münasebetiyle yüreği parça parça olsa da madde âlemi onun için, hakikat mertebesinde nüzul ettikten sonra insanları Hakk'a ve hakikate çağırdığı bir davet makamıdır. Benliğini ney gibi, masivaya ait her şeyden temizleyen bu kâmil mürşit, sözünü işitip hakikat neyistanına yönelen ve hakikat sırlarını öğrenmeyi talep eden insanları davet ettiği bir makamdadır. Bundan dolayı onun bu âlemde söylediği her şey ayrılık acısı, hakikat aşkı münasebetiyle asıl vatana dönme arzusu ve hakikat sırlarına dairdir (Seyyid Muhammed Ali, s. 28b; Öksüz, 2008, s. 106-107; Sönmez, 1968, s. 26-28; Kuntman, 1972, s. 9; Ergüner, 2002, s. 213-214; Çıtlak, 2022).

Beytin kurulumuna bakıldığında şartlı bir cümle ile muhatabın gerekliliğine işaret edilmektedir. Aşk derdinin şerhine geçmek için hicrandan yanmış ve parça parça olmuş bir gönlün gerekliliği söz konusudur. İşte bu gereklilik ve buna bağlı olarak muhatapta bulunması gereken nitelikler, *Mesnevî* şarihlerinin üzerinde en çok durdukları nokta olarak göze çarpmaktadır. Yapılan değerlendirmelere göre muhatabın öne çıkan özellikleri şöyledir: Asıl vatanının hakikat âlemi olduğunu ve oradan ayrılarak bu dünyaya geçici bir süre için geldiğini bilmelidir. Hakikat neyistanından ayrı olduğunu idrak eden kimse, bu dünyada garip bir yolcu olduğunu bilir ve ayrılık hasretiyle yanıp kavrulur. Hiçbir şekilde dünyaya ve maddi âleme ait unsurlara ilgi duymayıp gönlünü masivadan temizleyerek saf hâle getirir. Dünya ilgilerinin temizlenip saf hâle getirildiği gönül de Hakk'ın nefesi ve sevgisiyle dolar. Böylece asıl vatana kavuşma isteği ve muhabbet ateşiyle yanan, ayrılık derdinden perişan ve gönlü parçalanmış bir hâle gelip hakiki âşık mertebesine yükselir. Bu durum onun maddi duyularının yanında manevi duyularının da açılmasına vesile olur. Ulaştığı bu mertebe sayesinde kâmil mürşidin gönlündeki sırrı keşfedebilir, söylediklerini anlayacak bir kulağa sahip olur, hatta söylemediklerini de mürşidin hâlinde anlayacak kadar fikir ve ruh olgunluğuna erişir (Algül, 2007, s. 45; Özdemir, 2017, s. 375; Cevrî, s. 6-7; Abidin Paşa, 2007, s. 18-19; Rifâî, 2015, s. 3); (Tahirü'l-Mevlevî, 1975, s. 54; Koner, 2005, s. 4-5; Eraydın, 1994, s. 495; Türkmen, 2007, s. 17; Tek, 2008, s. 439); (Dilek, ty; Top, 2019, s. 40-41; Konuk, 2011, s. 74-75; Mekni Efendi, ty, s. 4a; Ateş, 2010, s. 37-50). Muhatap bu özelliklere sahip olmadıkça kâmil mürşidin söylediklerini anlayamaz ve anlamaya da layık değildir. Mevlânâ'nın *Fîhi Mâfih*'te söylediği gibi, "Söz, dinleyen kimselerin kabiliyeti kadar gelir. O ne kadar onu almayı ve ondan gıdalanmayı isterse hikmet sütü o kadar gelir. Onu almayı istemezse yani o sütü emmezse süt gelmez. Dinleyende dinlemek kuvveti olmazsa söyleyende de söylemek kuvveti bulunmaz" (Konuk, 2011, s. 75). Bundan dolayı Mevlânâ, aşk derdinin şerhine geçmek için dinlemeye ve anlamaya kabiliyetli bir muhatap arayışını bu beyit vasıtasıyla dile getirmiştir.

Mevlânâ ayrılık derdiyle çektiği elemi, asıl vatanın genişliğini, fani âlemde kurtulup bâki âleme ulaşmanın yollarını, maddi âlemin bağ ve engellerini, nefsanî lezzetlerden nasıl kurtulmak gerektiğini yukarıda nitelikleri verilen kabiliyetli bir muhatap bulduğunda anlatabileceğini dile getirmektedir (Koçoğlu, 2014, s. 73-74; Dağlar, 2009, s. 220). Buna karşılık muhatap da mürşidin yardımıyla nefsinin yenmeye çalışmakla işe başlamalıdır. Çünkü nefsiyle mücadele etmeyen kimse, mürşidin sözlerini duysa da asıl anlatılmak istenen içteki manayı anlayamaz ve ayrılık acısıyla yanıp tutuşsa bile girdiği bu yolda mesafe katedemez (Kuntman, 1972, s. 9). Bu yolun gereklerinden biri de tövbedir. Hak aşkıyla kendinden geçip gayb sırlarına talip olarak asıl vatanına dönmeyi arzulayan kişi, atası Hz Âdem gibi gözyaşı dökerek tövbe etmelidir (Sarı Abdullah, s. 90-92). Talip olan kimse böylece maddeden uzaklaşır ve ayrılık ateşinin yakıcılığıyla mürşidin kurb makamından ayrılığa dair sözlerini anlayacak mertebeye yükselir (Tanyıldız, 2010, s. 214-215; Hacı Pîrî, ty, s. 5b; Seyyid Muhammed Ali, s. 28b-29a; Demirel, 2005, s. 620). Yani talip, bu mertebeye yükselip gönül ehli ve dert ortağı olmasaydı böyle birine gabya dair sırlardan bahsetmek haram olurdu (Bursevî,

2012, s. 30). Dolayısıyla şarihler, bu açıklamalar vasıtasıyla Mevlânâ'nın anlatmak istediği şeyleri ve buna karşılık muhatabın yapması gerekenleri ortaya koymuşlardır.

Mevcut şerhlerde yapılan değerlendirmeler hatip ve muhataba dair söylenenlerden ibaret değildir. Mesela Ahmed Hakîm, *Mesnevî*'nin on sekiz beytini şerh ederken her beyti beste-yi kadîm, ezeli vatan, sülûk, seyr, mürşid-i kâmil vb. tasavvufi kavramlara işaret olarak değerlendirir ve söz konusu tasavvufi kavramların açıklamasını yapar. Üçüncü beytin şerhinde "sülûk" kavramının temel başlık olarak seçildiği ve sülûk, cem ve fark, sülûkun on rüknü (usûlü'l-aşare) gibi kavramlarla beytin ilişkilendirildiği görülmektedir. Buna göre sülûk, insanın hakikat âleminden ayrı olduğunun farkına vardıktan sonra aslına kavuşmak için üzerine düşenleri yapmasıdır. Vuslatın gerçekleşmesi de hakikat yoluna girdikten sonra gayret göstermekle mümkündür. Bunun için de seçilebilecek üç yol vardır: tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr, tarîk-i şuttâr. Tarîk-i ahyâr, hayırlı ameller vasıtasıyla Hak yoluna girenlerdir. Tarîk-i ebrâr, mücadele ve riyâzet vasıtasıyla ahlâkını düzeltip kalbini saf hâle getiren ve batinını imar ve ihya edenlerin yoludur. Tarîk-i şuttâr da aşk ve cezbeyi rehber edinenlerin yoludur. Ahmed Hakîm son olarak üçüncü beytin şerhinde, vuslata ulaşmanın tarîk-i şuttâr ile mümkün olduğu fikrinden yola çıkarak bu yolun on prensibini izah eder (Hakîm, 2019, s. 135-162).

Mesnevî şerhlerinde genellikle klasik şerh yönteminin kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu tür şerhlerde kelimeler, sözlük anlamı ve metinde murat edilen anlam bakımından ele alınmıştır. Üçüncü beyitte kullanılan "sîne, şerha şerha, firâk, şerh, iştiyâk" kelimelerinin de şarihler tarafından izah edildiği görülmektedir. Sine kelimesi sadr ve göğüs anlamına gelir ve kalbin zarfı, kalbi koruyan muhafaza durumundadır. Kalpte iki yön bulunmaktadır. Kalbin dışa dönük olan yönüne sadr adı verilir ki şehadet âlemiyle bağlantılı olduğu için burada karışıklık ve bulanıklık bulunur. Şair ve hatiplerin ilimleri bu yönden gelir. İkinci yön ise gayb âlemine dönük olan kısımdır ki buna da fuâd adı verilir. Burada bulanıklık bulunmayan ve saf olan bu yönden enbiya ve evliyanın ilimleri gelir. Sadr yönünde ihtilaf bulunur, fakat fuâd yönünde ittifak söz konusudur (Bursevî, 2012, s. 30; Yılmaz, 2008, s. 36; Tek, 2014, s. 158). Avşar sine kelimesini, cezbeyle kendinden geçen âşıkların sinelerini dövmeleri veya kesici bir aletle sinelerini doğramaları ve bunu da "elif çekmek, şerha çekmek" şeklinde ifade etmeleri münasebetiyle "Hak âşıklarının rüştlerini ispat etme meydanı" olarak izah eder (Avşar, 2019, s. 23).

Şerh kelimesi sözlükte "açma, ayırma; açıklama, açıklama (bir ibareyi veya bir eseri); bir kitabın ibaresini kelime kelime açıp izah ederek yazılan kitap; açık anlatma."; şerha kelimesi de "dilim, kesilmiş, dilinmiş şey, parça" şeklinde açıklanmaktadır (Devellioğlu, 1999, s. 1187). Ahmed Avni Konuk metin şerhinden önce "Şerha, et dilimi ve bıçak yarası; şerh, gizli olan bir şeyi açıp meydana koymak demektir." ifadeleriyle şerha ve şerh kelimelerinin sözlük anlamlarını verir (Konuk, 2011, s. 74). Bursevî "Beyitte parça parça anlamına gelen ve göğse nispet edilen *şerha* ve keşif, izah anlamına gelen *şerh* kelimeleri

incelikle birleştirilmiştir.” ifadesiyle kelimeleri açıklar (Bursevî, 2012, s. 31). Avşar, şerh kelimesini aşk derdinin anlatılacağı/yazılacağı ve şerha/elif çekilerek ateşle dağlanan bir sine ile ilişkilendirir. Cezbe hâlinde üstlerini başlarını yırtarak yumrukla veya taşla sinelerini döven Hak âşıkları olduğu gibi, biraz daha ileri giderek kesici bir aletle sinelerini doğrayanlar, ateşle dağlayanlar da bulunmaktadır. Sineye elif harfi şeklinde çizilen bu yaralar, Allah lafzının kısaltması ve dervişin Allah'ı zikretmesi olarak kabul edilir (Avşar, 2019, s. 23). Bu şekilde şerh ve şerha kelimeleri arasındaki anlam ilişkisi ortaya konur.

Şerhlerde firâk kelimesi, hakikat âleminde, neyistân-ı hakikiden, melekût âleminde ayrı düşmeye karşılık olarak kullanılmıştır. Yani insanın hakikat âleminde kesafet/şehadet âlemine gelişi firâktir. Bu aynı zamanda Cemal tecellisinden Celal tecellisine düşmektir ki bu düşüş esnasında arifin kalbi parça parça olur ve onu kesret yaralarına düşürür (Demirel, 2005, s. 620; Koner, 2005, s. 5).

Bursevî, şerh ve şerha kelimelerinde olduğu gibi iştiyâk ve firâk kelimelerinin de birbirine uygun olarak kullanıldığını söyledikten sonra şevk ve iştiyâk kavramlarını izah eder. Buna göre şevk, iyi ve salih kimselerin (ebrar) vuslattan önceki hâllerini karşılayan bir sıfattır. Vuslat söz konusu olduğunda şevk, yerini muhabbete bırakır ve mukarreblerin sıfatı olur. İyi ve salih kimseler, şevk ve kederle doludurlar çünkü onların hâllerinde varlık âlemine ait işaretler bulunmaktadır. Mukarreb kimselerde böyle bir durum söz konusu değildir. Şevk ve iştiyâkın farkı da arzunun bitmesi ve artması şeklinde açıklanır. Yani şevk, istek duyulan şeye ulaşıncaya kaybolur, biter. Fakat isteğe kavuşma iştiyâkın bitmesine değil, artmasına sebeptir. Çünkü vuslat söz konusu olduğunda iştiyâk sahibinin arzusu artar ve içinde bulunduğu hâlin artmasını ister (Bursevî, 2012, s. 31).

Üçüncü Beyit Şerhi

Üçüncü beyit şerhlerinin genel olarak iştiyak derdini şerh edecek olan kâmil mürşit ve hakiki vatanına kavuşmak isteyip bu şerhe muhatap kabul edilen talibe odaklandığı söylenebilir. Bunun yanı sıra “sîne, şerha şerha, firâk, şerh, iştiyâk” kelimeleri de şerh esnasında değinilen kavramlardandır. Klasik yöntemle kaleme alınan bu şerhlerde, bir veya birkaç kavramdan hareketle beytin bir bütün olarak ifade ettiği anlam üzerinde durulmuştur. Biz bu çalışmamızda eldeki metni estetik bir nesne (sanat eseri) olarak ele alıp söz konusu estetik nesnenin anlam tabakalarını ortaya koymaya gayret edeceğiz*. Böylece sanatçının, iletmek istediği mesajları nasıl sistematik bir düzenle eserine aktararak anlam dünyasını oluşturduğunu tespit etmek niyetindeyiz. Mesnevî'nin üçüncü beytinin Farsçası, Lâtin harflerine aktarımı ve tercümesi şöyledir:

* Estetik nesne ve estetik nesnenin anlam tabakaları hakkında daha geniş bilgi için “Kuramsal Açıdan Klasik Şiir Estetiği” başlıklı çalışmaya bakılabilir (Özdemir, 2020, s. 13-27).

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

Sîne hâhem şerha şerha ez firâk

Tâ bigûyem şerh-i derd-i iştiyâk

Geçmek için aşk derdinin şerhine,

İsterim, hicranla yanmış bir sîne (Avşar, 2017, s. 23)

Sanat, “Duygu ve düşünceleri göze ve gönle hitap edecek şekilde söz, yazı, resim, heykel vb. ile ifade etme konusundaki yaratıcılık”tır (Türk Dil Kurumu, 2011, s. 2024). *Mesnevî-yi Ma’nevî* de Mevlânâ’nın sanatsal yaratıcılığını şiir formunda ortaya koyduğu bir sanat eseri (estetik nesne)dir. Biz de burada Mesnevî’nin üçüncü beytini şerh ederken estetik biliminin imkânlarından faydalanarak estetik nesnenin, kelimelerle meydana getirilen maddi yapısını ve kelimelerin ifade ettiği anlamlardan hareketle de mana yapısını ortaya koymaya çalışacağız.

Maddi Yapı

Estetik nesnenin alımlayıcı özneye (okuyucu, muhatap) güzellik duygusu ve estetik haz vermesi, maddi yapıda karşımıza çıkan ritim ve harmoni, orantı ve simetri gibi unsurların varlığına bağlıdır. Şiirde bu ahengi sağlayan unsur da şiirin varlığını borçlu olduğu kelime ve ses yapılarıdır (Tunalı, 1971, s. 93-95). Bundan dolayıdır ki özellikle şiir sanatında kelime ve sesler arasında bulunan ilgi ve uyum son derecede önemlidir. Yukarıdaki beyitte ritmi sağlayan unsurların başında aruz vezni gelmektedir. Baştan sona “*fâilâtün/fâilâtün/fâilün*” vezniyle yazılan *Mesnevî*’nin her beytinde bu ritmin varlığı, belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Aruz kalıbının kuruluşunda mısralardaki kelimelerin anlam birlikleri hâlinde düzenlenmesi gerekmez. Yani kalıbın bir parçasında (tef’ile) kelimenin bir veya birkaç hecesi, diğer parçasında da kalan heceleri yer alabilir. Mesnevî’nin ikinci beytinde buna örnek bir kullanım söz konusudur. “K’ez neyistân tâ merâ bubrîde end” dizesindeki “K’ez neyistân” aruz kalıbının ilk *fâilâtün* tef’ilesini, “tâ merâ bub” ikinci *fâilâtün* tef’ilesini, “rîde end” üçüncü ve son *fâilün* tef’ilesini oluşturmaktadır. Yani dizinin ikinci ve üçüncü tef’ilesi “bub-rîde end” kelimesinin hecelerinin bölünmesiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla burada aruz kalıbı kurulurken kelimelerin yapılarına ve anlam birliklerine göre değil, kalıbın düzenine uygun kullanıldığı görülmektedir. Bu durumda dize takti ile aruza uygun okunduğunda kelimelerde, yapı ve anlam bütünlüğü bakımından bir aksama meydana gelmektedir. Fakat ele aldığımız beytin dizelerinde kelimelerin hem yapısı hem de anlam birlikleri açısından aruz kalıbına uygun kullanıldığı göze çarpmaktadır. Birinci dize “Sîne hâhem/ şerha şerha/ ez firâk” ve ikinci dize “Tâ bigûyem/ şerh-i derd-i/ iştiyâk” şeklinde hem aruza uygun okuma hem de kelime yapıları ve anlam birliklerinin parçalanmaması münasebetiyle ritmin daha iyi duyulmasını sağlamaktadır.

Şiirde ritmik düzenin sağlanmasında kullanılan bir diğer unsur ses tekrarına dayalı kafiye ve söz tekrarına dayalı rediftir. Mesnevî nazım şeklinde beyitlerin kendi arasında “aa/bb/cc...” uyak düzeniyle kurulması, ritmik yapının eserin tamamına hâkim olmasını sağlamaktadır. Bu beyitte redif kullanılmasa da dize sonlarında bulunan “âk” sesinin tekrarıyla estetik bir unsur olan ritim oluşturulmuştur.

Mesnevî'nin üçüncü beytine bakıldığında kelime tekrarına dayalı tekrar ve aynı kökten türeyen kelimelerin bir arada kullanılmasına dayalı iştikak sanatlarına başvurulduğu görülmektedir. Birinci dizede bulunan “şerha şerha” ikilemesi, kelime tekrarıyla yapılan tekrar sanatına; birinci ve ikinci dizedeki “şerha” ve “şerh” kelimeleri aynı kökten türemeleri münasebetiyle iştikak sanatına örnektir. Buna göre tekrar ve iştikak sanatlarının beyitte kullanımı da şiirde ses uyumunu sağlamak için başvurulan yollardan biri olmuştur.

Bu beytin maddî yapısında göze çarpan bir başka husus da sesli ve sessiz harflerin tekrarlanmasıyla oluşan ritimdir. Fakat bu nokta değerlendirilirken metnin aslının Farsça olduğu ve ünlüleri göstermek için hem “elif, vav, ye, hâ-yı resmiye” harflerinin hem de hareketlerin kullanıldığı dikkate alınmalıdır. Bu açıdan bakıldığında beytin hemen tamamında “a, e” kısa ünlülerine karşılık gelen “fetha” hareketinin ve “hâ-yı resmiye”nin kullanımıyla bir ahenk oluştuğu görülmektedir. Bunun yanı sıra “i” kısa ünlüsüne ve “şerh-i derd-i iştîyâk” ifadesindeki tamlama eklerine karşılık gelen “kesre”nin kullanımı da beyitteki ritmin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda son olarak “ş, r” harflerinin tekrarının da bir ritim duygusu verdiği söylenebilir.

Ritimden başka orantı ve simetri de estetik nesnenin değerini belirlemede kullanılan unsurlardandır. “İki veya daha çok şey arasında konum, biçim ve belirli bir eksene göre ölçü uygunluğu.” (Türk Dil Kurumu, 2011, s. 238) şeklinde tanımlanan simetri (bakışım), bu beyitte aruz kalıbı (fâilâtün/fâilâtün/fâilün), dizelerde ikinci tefîilenin son hecesinde yapılan imâle uygulaması ve dize sonlarında bulunan kafiyelerle oluşmaktadır.

Sîne hâhem _ v _ _	şerha şerha _ v _ v	ez firâk _ v _
fâilâtün	fâilâtün	fâilün
Tâ bigûyem _ v _ _	şerh-i derd-i _ v _ v	iştîyâk _ v _
fâilâtün	fâilâtün	fâilün

Mana Yapısı

Mesnevî'nin birinci beytinde geçen “Dinle neyden” ifadesinden hareketle bu beyitte “parça parça bir sine isteyen” de “aşk derdini şerh edecek olan” da istiare

yoluyla ney enstrümanıdır. Yani burada ney enstrümanı çeşitli yönlerden benzerlik ilişkisi içinde olduğu kâmil insan, Mevlânâ, mürşit, âşık vb. yerine kullanılmıştır. Buradaki kavramlar arasındaki benzerlik ilişkisini açık bir şekilde ortaya koyabilmek için sazlıkta yetişen bir kamışın, müzikte kullanılan ney enstrümanına dönüşme serüvenini ele almak gerekecektir ki bu da bizi beytin ilk düşünce alanı olan musikiye dâhil edecektir. Bu noktada ney enstrümanının oluşum sürecini temel hatlarıyla anlatmak faydalı olacaktır: Ney yapımına uygun bir kamış sazlıktan kesilerek kurumaya bırakılır. Kuruduktan sonra kamışın içinde bulunan iplikçikler yakılarak temizlenir ve kızgın bir demirle veya özel bir aletle altı tanesi önde, bir tanesi arkada olmak üzere yedi delik açılır. Bu süreç dikkate alındığında beyitte geçen "sîne", ney enstrümanında deliklerin açıldığı ön kısma; "şerha şerha", neyden ses elde edebilmek için açılan deliklere; "firâk" kelimesi, ney yapılacak kamışın sazlıktan koparılmasına; "söylemek", neyden çıkan sese; "iştiyâk derdinin şerhi" de sazlıktan koparılan kamışın ney hâline gelinceye kadar geçirdiği evrelere karşılık olarak düşünülebilir.

İkinci olarak neyin enstrüman oluncaya kadar geçirdiği evrelerle bu enstrümanın temsil ettiği kâmil insanın serüveni arasındaki benzerlikler beytin tasavvufi düşünce alanını meydana getirir. Neyin temsil ettiği kâmil insanın (Mevlânâ, mürşit, âşık) elest bezminden ayrılıp varlık âlemine gelmesi, bu ayrılığın onu etkilemesi ve belli mertebeleri aştıktan sonra kemâle erip insanları hakikat makamına davet etmesi bu düşünce alanının temelini teşkil eder. Bu durumda hem ney hem de kâmil insan, kendi dillerince içinde buldukları hâli terennüm etmek ve muhataplarını hakikate yöneltmek isterler. Tasavvufi bağlamda elest bezmi âşığın vatanı ve bu bezmin sakisi de hakiki sevgili olan Allah'tır. Böyle bir durumda hem âşık hem de neyden gelen ses ayrılığın ve ayrılıktan dolayı çekilen acının dile getirilmesi olur. Yalnız ney ve âşığın çıkardığı sesler nitelik bakımından birbirinden farklıdır. Âşık ayrılık acısından dolayı feryat eder, âh çeker; ney ise bunun tersine sakin ama insanın içine işleyen hüznü nağmeler çıkarır. Dolayısıyla ney ve âşıktan ayrılık acısıyla iki farklı ses zuhur eder. Bu farklılığın bir tarafında ney-kâmil insan benzetmesinden hareketle kâmil insan, diğer tarafında da âşık vardır. Bu aynı zamanda iki farklı âşık profilini de ortaya koyar. Bir tarafta çektiği ayrılık acısını ruhunda dinginleştirip teskin edici bir nağme hâline getiren ney, yani kâmil insan; diğer tarafta ayrılığın acısına dayanamayıp feryat eden âşık. Diğer bir deyişle birisi sakinleştirici, huzur ve teselli veren, diğeri dayanılmaz acı karşısında teselli bekleyendir. Bir tarafta dağlardan gürül gürül, çağlaya çağlaya akan bir nehir, diğer tarafta bütün her şeyi içinde barındıran engin ve sakin bir deniz. Aslında buradaki arayış tek taraflı değildir. Âşık sakinliği, kâmil insan da sakinleştirecek birini arar. Mevlânâ işte böyle bir âşığı arar ve kendine çağırır. Her türlü engeli aşarak göğsünü taşlara vura vura akan bir ırmak gibi denize doğru ilerleyen âşığı *Mesnevî* denizine çağırılmaktadır. Yunus'un "Gelin canlar bir olalım" çağrısının başka bir söyleyişidir bu. Bu çağrıyı anlamak için ayrılık derdiyle sinesi dağlanmış, parça parça olmuş bir muhatap gereklidir ki aşk derdi ancak böyle bir muhataba şerh edilebilir.

Eski şarihlerin neyin çıkardığı sesle âşğın çektiği âh feryadı arasında ilişki kurması son derece anlamlıdır. Şöyle ki neyin göğsündeki delikler dağlanarak meydana getirilmiştir ki bu delikler olmazsa neyden herhangi bir ses çıkmaz. Bir diğer deyişle neyden ses çıkmasına sebep, üzerinde bulunan ve dağlanarak oluşturulan delikler; bu deliklerin oluşturulma sebebi de neyistandan, yani vatanından ayrılmasıdır. Benzerlik ilişkisi içinde kullanılan âşğın ses çıkarmasına, yani feryat etmesine sebep de göğsündeki dağ yaraları ve bu yaraların açılmasına sebep de sevgiliden (“Âşğın vatanı sevgilidir.” düşüncesinden hareketle) ayrı olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında beyitte geçen “ayrılıktan parça parça olmuş sine” tabiriyle (١) “âh” mazmununa işaret edildiği söylenebilir. Ayrılık acısıyla dağlanarak delik deşik olmuş, şerha çekilmiş bir sine söz konusudur burada. Çeşitli tarikatlarda cezbe hâlinde insanların göğüslerini dağladıkları, göğüslerine kızgın demirle çeşitli çizikler attıkları bilinmektedir. Dağ yaraları kimi zaman Arap alfabesindeki (ه) “he” harfi gibi yuvarlak kimi zaman da (ل) “elif” harfi gibi yukarıdan aşağıya inen bir çizgi şeklinde olmaktadır. Beyitte yer alan “şerha” kelimesinin ikilemeli olarak kullanımı, söz konusu dağ yaralarının hem çokluğunu hem de farklı şekillerde olabileceğini düşündürür. Bu iki şekil birleştiğinde (١) Arap harfleriyle yazılan “âh” kelimesi meydana gelir. Beyitten hareketle ayrılık acısıyla bağı delik deşik olan kimsenin göğsünde hem yuvarlak hem de yukarıdan aşağıya çizgi hâlinde dağ yaralarının varlığı düşünülürse âşğın ayrılık acısıyla âh çektiği ve göğsünü dağladığı anlaşılabilir. Hayâlî de bir beytinde sevgilinin cevri hesaplarırken bedenini hem elif hem de sıfır şeklinde dağ yaralarıyla süslediğini ifade etmektedir:

Sıfr dâğıyla eliften cümle cismim oldu zeyn

Eylemekten cevri cînâ hisâb üç günde bir (Tarlan, 1992, s. 136)

Buna ilaveten âşğın göğsüne çektiği şerhalarla oluşan (١) “âh”lar, “Allah” sözünün kısaltması olarak ele alınırsa şerha çekmek de dervişin lisanla “Allah” ismini zikretmesi olur (Avşar, 2019, s. 32). Bunun yanı sıra ney enstrümanının elif harfi gibi dümdüz şekli ve dağlanarak göğsünde oluşturulan hâ-yı resmîyeye benzeyen delikler düşünüldüğünde *Mesnevî*’deki terennümün ayrılık acısıyla çekilen “âh”lar ve “Allah” lafzının zikri olduğu söylenebilir. Beyitte “âh” mazmununun varlığına işaret ettiği düşünülen bu bölüm de tasavvuf düşünce alanına giren üçüncü bir anlam tabakası olarak karşımıza çıkar.

Bir estetik nesne temel olarak iki tabakadan meydana gelir. Maddî tabaka olan birinci kısım kelime ve ses yapılarından meydana gelir. Birinci tabaka tek boyutludur ve duyulur özelliklere sahiptir. Fakat bunun ardındaki mana tabakası, eserin estetik değerine göre tek tabakadan oluşabileceği gibi, birden fazla tabakadan da meydana gelebilir. Hatta bu tabakada ne kadar çok anlam katmanı bulunursa sanat eseri maddî tabakadan o kadar uzaklaşır ve zenginleşir (Tunalı, 1971, s. 79). Yani sanat eserinin mana yapısında bulunan anlam tabakalarının fazlalığı, eserin estetik bakımdan değerine işaret eder. Yapılan bu çalışmada *Mesnevî*’nin üçüncü beytinin mana tabakasında üç anlam katmanı tespit edilmiştir. Her ne kadar alımlayıcı özne olarak bizim aciziyetimiz, daha derinde

bulunan anlam katmanlarını görmemize mâni olsa da yapılan bu değerlendirme bile söz konusu eserin estetik bakımdan ne kadar değerli olduğunu gösterir.

Sonuç

Yapılan bu çalışma *Mesnevî*'nin üçüncü beytiyle ilgili bir literatür değerlendirmesi ve şerh denemesidir. Bu bağlamda öncelikle ulaşılabilen bütün Türkçe şerhler incelenmiş ve şarihlerin üçüncü beyitle ilgili fikirleri ele alınmıştır. İkinci olarak eldeki metin bir sanat eseri olarak ele alınmış ve estetik biliminin imkânlarından faydalanılarak şerh denemesi yapılmıştır. Dolayısıyla bu yazıdan elde edilecek sonuçlar da “Mevcut şerhlerde ortaya konan fikirler nelerdir?” ve “Şerh denemesinin mevcut şerhlerden farkı nedir?” sorularını cevaplamaya yönelik olacaktır.

Mesnevî'nin üçüncü beytine yönelik şerhleri genel olarak “aşk derdinin şerhi”ni yapacak olan kâmil mürşit ve gönlü parça parça olup bu şerhi dinleme kabiliyeti bulunan muhatapla ilgilidir. Nefsini terbiye eden ve Allah'tan başka hiçbir şey bırakmadan benliğini temizleyen mürşidin madde âlemindeki görevi, insanları hakikat yurduna davet etmektir. Masivadan arınmış kâmil bir nefis için bu dünya ayrılık acısı çekilen gurbettir ve onun burada söylediği her şey ayrılığa, hakiki sevgiliye duyulan aşka ve ona kavuşma arzusuna dairdir. Yalnız onun söylediklerini duyacak ve anlayacak bir gönül lazımdır. Bunu yapabilmek için de dünya ilgilerinden arıtılarak gönlü saf hâle getirmek, aşk ve ayrılık ateşinde yanıp kavrulmak lazımdır. Ancak bu mertebeye ulaşan muhatap, kâmil mürşidin gönlündeki sırları keşfetme ve söylediklerini anlama kabiliyetine kavuşarak nihai kurtuluşa erer. Şarihler de talibe manevi eğitim vermek için beyitteki tasavvufi kavramları izah ederler.

Çalışmanın devamında üçüncü beyitle ilgili bir şerh denemesi yapılmış ve mevcut şerhlerdeki fikirler göz ardı edilmeden farklı olarak ne söylenebileceği ve söz konusu sanat eserinin estetik değeri üzerinde durulmuştur. Bu amaçla metin şerhinin ana eksenini, estetik nesne olarak ele alınan üçüncü beytin anlam katmanlarının sistematik düzeni ve Mevlânâ'nın bu eser vasıtasıyla muhataba ulaştırmak istediği mesajlar oluşturmaktadır. Bu bağlamda kelime ve ses yapıları eserdeki maddi yapıyı, kelimelerin anlam dünyası da eserin mana yapısını meydana getirmektedir. Aruz kalıbının simetrik bir şekilde beyte uygulanması, ses uyumunu sağlamak için tekrar ve iştikak sanatlarının kullanılması, sesli ve sessiz harflerin tekrarıyla ritim duygusu oluşturulması eserin maddi yapısında öne çıkan estetik özelliklerdir. *Mesnevî*'nin mana yapısı üç farklı düşünce alanından oluşmaktadır: Sazlıktan koparılan kamışın ney enstrümanına dönüşme serüvenine işaret edilen musiki düşünce alanı, ney ile kâmil insanın serüveni arasındaki benzerliklerin ele alındığı tasavvuf düşünce alanı ve “ayrılıktan parça parça olmuş sine” ifadesiyle ortaya çıkan “âh” mazmununun bulunduğu tasavvuf düşünce alanı.

Bugüne kadar yapılan *Mesnevî* şerhlerinin temel mantığı, beyitte geçen bir veya birkaç kavramdan hareketle tasavvufi düşüncelerin açıklanması şeklindedir. Biz bu yazıda *Mesnevî*'yi estetik bir nesne olarak ele alıp eserde bulunan hem maddi



yapıyı hem de mana yapısını estetik bir bütünlük teşkil edecek şekilde incelemeye çalıştık. Sonuç olarak sanatkârın, mesajlarını şiir formunda ifade ederken sistematik bir düzen kurup estetik yapıyı ve değeri göz önünde bulundurduğunu söylemek mümkündür. Eser incelemelerinde estetik biliminin imkânlarından faydalanmak, alımlayıcı özneye yeni bir bakış açısı sunarak sanat eserinin anlam dünyasına giden kapıları açacaktır.

Kaynakça

- Abidin Paşa. (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve "İhtiyârât-ı Sabûhî" Adlı Eseri (1-100. Varak)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ateş, A. (2010). Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Manası. H. O. Turan (Dü.) içinde, *60. Doğum Yıl Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (s. 37-50). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Avşar, Z. (2019). *Aşk Meclisi*. İstanbul: TEDEV Yayınları.
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî* (Cilt 1). Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Avşar, Z., & Zeybek, B. (2023). Türkçe Mesnevî Şerhlerine Umumî Bir Bakış. Z. Avşar, M. Özdemir, & A. Uçar (Dü.) içinde, *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri* (s. 11-45). Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Bursevî, İ. H. (2012). *Mesnevî'nin Ruhu*. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Cevri, İ. *Hall-i Tahkikât*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş Numarası: HCE_Osm_00482.
- Çıtlak, M. F. (2022). *18 Beyit Dinle*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddin Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisindeki Mesnevî Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI (14), 591-630.
- Devellioğlu, F. (1999). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dilek, K. (ty). *Mevlânâ'nın Neynamesi-Çeviri ve Şerh*. 09 07, 2023 tarihinde Semazen: <https://semazen.net/mevlananin-neynamesi-ceviri-ve-serh-kaan-dilek/> adresinden alındı



- Eraydın, S. (1994). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ergüner, K. (2002). *Ayrılık Çeşmesi*. (A. A. Ergüner, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hacı Pîrî. (ty). *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Mülhak Numara 26.
- Hakîm, A. (2019). *Ebedî Yolculuk Râh-ı Kadîm I/II*. İstanbul: Sûfî Gelenek Ajans Basım Yayım.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Koner, M. M. (2005). *Mesnevî'nin Özü*. Konya: Tablet Kitabevi Yayınları.
- Konuk, A. A. (2011). *Mesnevî-yi Şerîf Şerhi* (Cilt 1). (S. E.-M. Tahrahi, Dü.) İstanbul: Kitabevi.
- Kuntman, O. (1972). *Mevlânâ Mesnevî* (Cilt Birinci Kitap). İstanbul: Yörük Matbaası.
- Mekni Efendi. (ty). *Şerh-i Cezîre-yi Mesnevî*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Demirbaş numarası: OE_Yz_0380.
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü's-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), 368-382.
- Özdemir, M. (2020). *Kuramsal Açından Klasik Şiir Estetiği*. Kocaeli: İKSAD Global Yayıncılık.
- Özdemir, M. (2016). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11 (20), 461-502.
- Rifâî, K. (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Sarı Abdullah, E. (tarih yok). *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*. 03 05, 2024 tarihinde <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/items/39297034-0bdf-4cff-b5c1-a66677eac2dc> (Erişim Tarihi:) adresinden alındı
- Seyyid Muhammed Ali. *Mesnevî-yi Ma'nevî Şerhi*. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 2780 Numara.



- Sönmez, K. (1968). *Açıklamaları ile Mesnevi Ummanı'ndan 18 Hakikat İncisi*. Ankara: İpek Matbaası.
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). İstanbul: Şamil Yayınları.
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tarlan, A. N. (1992). *Hayâlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tek, A. (2014). *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif-İlk On Sekiz Beyit Şerhi*. Bursa: Bursa Akademi.
- Tek, A. (2008). Süleyman Uludağ ile Mesnevî Dersleri. A. Tek, & H. M. Kara (Dü.) içinde, *Süleyman Uludağ Kitabı* (s. 433-444). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Top, H. H. (2019). *Mesnevî-i Ma'nevî Şerhi* (Cilt 1-12). Konya: Rûmî Yayınları.
- Tunalı, İ. (1971). *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkmen, E. (2007). *Mevlânâ Mesnevî'sinin Evrenselliği*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2008). *Dinle Neyden*. İstanbul: Erkam Yayınları.

ANA VATANINA DÖNMEYİ BEKLEYEN RUHLAR

Kamil Ali GIYNAŞ*

Özet

Mesnevî hem Doğu hem de Batı edebiyatında derin izler bırakmış, insan ruhunun yolculuğunu anlatan evrensel bir eserdir. Mevlânâ, aşk, bilgi, hakikat ve ahlak kavramlarını ele alırken okuyucuyu manevi bir yolculuğa çıkarır. Eserde kullanılan semboller ve hikâyeler, insanın nefsini terbiye etmesi, hakikate ulaşması ve Allah'a olan aşkını derinleştirme için rehberlik eder. Yüzyıllardır rehber bir metin niteliğinde olan *Mesnevî*, birçok şarih tarafından şerh edilmiş, içerdiği mesajların herkes tarafından anlaşılması sağlanmaya çalışılmıştır. Bu makale, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Mesnevî*'nin dördüncü beyti üzerine odaklanmaktadır. Eserin genel ruhunu yansıtan bu beyit, Mevlânâ'nın ilahi aşk ve insanın kendine dönüş yolculuğu üzerine görüşlerini derinlemesine ele almaktadır. Bu çalışmada, beytin klasik *Mesnevî* şerhlerinde nasıl yorumlandığı, nasıl analiz edildiği ve hangi tasavvufî kavramlarla ilişkilendirildiği ele alınmaktadır. Son olarak da literatürdeki çalışmalar ve yorumlar incelenerek genel bir değerlendirme yapılarak beytin Mevlânâ'nın tasavvufî dünya görüşündeki önemi ortaya konmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, *Mesnevî*, Şerh.

SOULS WAITING TO RETURN TO THEIR HOMELAND

Abstract

The *Masnavi* is a universal work that has left deep traces in both Eastern and Western literature, depicting the journey of the human soul. While dealing with the concepts of love, knowledge, truth and morality, Rumi invites the reader to a spiritual journey. The symbols and stories used in the work guide people to discipline their souls, reach the truth and deepen their love for Allah. The *Masnavi*, which has been a guiding text for centuries, has been annotated by many commentators, and efforts have been made to ensure that the messages it contains are understood by everyone. This article focuses on the fourth couplet of the *Masnavi*, one of the most important works of Rumi Celaleddin-i Rumi. Reflecting the general spirit of the work, this couplet deeply examines Rumi's views on divine love and the journey of man's return to himself. This study examines how the couplet is interpreted and analyzed in classical Sufi commentaries, and which Sufi concepts it is associated with. Finally, by examining the studies and comments in the literature, a general evaluation is made and the importance of the couplet in Rumi's Sufi worldview is revealed.

Keywords: Mevlâna, *Masnavi*, commentary.

* Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: kagiynas@gmail.com ORCID: 0000-0001-5872-2899

Gönderilme Tarihi: 12 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 3 Aralık 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

Giriş

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin 13. yüzyılda kaleme aldığı *Mesnevî*, altı ciltten oluşan ve yaklaşık 26 bin beyit içeren hacimli, klasik eserdir. Farsça yazılan bu eser hem şekil hem de muhteva bakımından sadece Doğu edebiyatının değil tüm dünya edebiyatının da en önemli klasiklerinden biri olarak kabul edilmektedir. *Mesnevî* “mana denizi” olarak da adlandırılmış ve içerdiği hikâyeler, alegoriler ve metaforlarla tasavvuf düşüncesini sistematik bir şekilde ele almıştır. *Mesnevî*'nin en önemli özelliklerinden biri, derin tasavvufi hakikatleri gündelik hayattan alınan örnekler ve hikâyelerle anlatmasıdır. Eserin ilk on sekiz beyti tüm *Mesnevî*'nin özeti niteliğindedir ve "vahdet-i vücûd" düşüncesinin poetik bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Eser, Eflâkî'nin (1995: II/326) “Âriflerin Menkıbeleri” adlı eserinde belirtildiği üzere, Hüsâmeddin Çelebi'nin isteği üzerine ortaya çıkmış ve yaklaşık on beş yıllık bir süreçte tamamlanmıştır. Bu anısal eser, yüzyıllar boyunca farklı dillere tercüme edilmiş ve üzerine onlarca şerh yazılmıştır.

Mesnevî, tasavvufi düşüncenin zirve noktalarından biri olarak kabul edilir. Eserin ilk beyitlerinden itibaren Mevlânâ, okuyucuyu insanın içsel yolculuğuna ve bu yolda karşılaşacağı zorluklara hazırlar. *Mesnevî*'nin 4. beyti de bu yolculuğun başlangıç noktalarından biridir ve insana “aşk” ile “benlik” arasındaki ilişkiyi sorgulamasını öğütler:

Her kesî k'û dûr mand ezasl-ı hîş

Bâz cûyed rûzgâr-ı vasl-ı hîş

“Asıl yurdundan uzak düşen biri,

Kavuşma zamanını bekler geri.” (Avşar, 2017:23)

Mesnevî Şerhlerinde Dördüncü Beyit Hakkındaki Değerlendirmeler

Hacı Pîri (ö. 1588) beyti şöyle izah etmiştir: “İnsan zümresi gerçekte bu görünen bedenden değil ruhani bir cevherden ve rabbanî bir latifeden ibarettir. İnsan bu ten kafesinde giriftar olmadan ruhlar âleminde bir tavus gibi dolaşır. O kuş kurbîyet âleminde iken kavuşmanın mutluluğundan Hz. Allah'a yakın olmanın kadrini bilmez ve anlamaz. Allah Teâlâ onu vuslatın değerini anlatsın ve asıl vatanına dönmeyi istesin diye ayrılık derdine müptela eyledi.” (Yıldız Er, 2018: 45-54). Şarih insanın ayrılık derdiyle pişip olgunlaştıktan sonra asıl vatanına dönmek istediğini belirtmektedir.

Mesnevî'nin Anadolu coğrafyasındaki ilk tam Türkçe şerhinde Şem'î (ö. 1602-03) beyti “Her bir kimse ki kendinin asıl ve vatanından ayrı kaldı, kendinin kavuşma zamanını tekrar ister. Elbette herkesin bir mürşide mürit olup onun irşadı ve yardımıyla asıl vatanına kavuşmayı talep etmesi gereklidir. Aksi hâlde cehennem en aşağı tabakasında kalır.” (Dağlar, 2009: 220) şeklinde şerh etmiştir. Şarih, vatanından ayrı kalan kimsenin bir mürşit yardımıyla oraya dönmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

İsmail Rûsûhî-yi Ankaravî (ö. 1631-32) beyti “Her şol kimse ki kendü aslından dūr kaldı vatanından mehcûr oldı girü rûzgâr-ı vaslını taleb ider.” (Tanyıldız, 2010: 215) şeklinde tercüme etmiştir. Ruhlar âlemini “neyistân” olarak nitelendiren şârih, oradan dünyaya inmeyi ve yeniden oraya “urûc”u seyr ü sülûk yolculuğu olarak ifade eder. Ankaravî’ye göre bu dünyaya gelen her insan asıl âleminden uzak olduğunun farkında değildir, öbür âleme gittiğinde de bu hakikatten nasibi olmaz. Ama kişi kâmil bir şeyhe intisap edip içini tezkiyeyle meşgul olur, masivadan uzaklaşırsa ehadiyet tecellisine mazhar olur, içi aydınlanır, kendi hakiki aslını bulur, rabbini tanır ve onunla aşinalık kurar. İşte Hz. Mevlânâ’nın aslından uzak kalan kişi tekrar kavuşma zamanını ister dediği kişiler bunlardır (Tanyıldız, 2010: 215-217). İsmail Rûsûhî, sadece bir Mevlevî şeyhi olmaktan ziyade kendi döneminde de çok eser kaleme almış velûd müelliflerden birisidir. Mesnevî şerhini de ilmi bir titizlikle kaleme alan Ankaravî, Hazret-i Şârih olarak bilinir (Yalap, 2023).

Şârih beytin tercümesinden sonra konunun anlaşılabilmesi için bir mukaddimenin zorunlu olduğunu beyan eder. Ankaravî’ye göre zat-ı ehadiyetin türlü türlü şekilleri vardır ve bunlara nisbet-i esma denilmektedir. İlahi ilimde var olan hakikatler, ayan-ı sabitedir. Ayan-ı sabite ise ilahi isimlerle adlandırılır. Buradaki esmadan murad söylenilen isim değildir. Cenab-ı Hakk’ın bir sıfatla zuhuru bir isim tabir edilir. İnsan, yaratılışı gereği Allah’ın bütün isimlerini kendinde toplamıştır. Dolayısıyla gah asi, gah, itaatkâr, gah yakın ve gah da uzak olur. Şârihe göre, başlangıç ile bitişin hükmü ve her birinin diğerine değişmesi hükmünce insanın neyistân-ı ayandan inişi ve yine oraya dönüşü, küre olduğu farz edilen bir daire olarak tabir edilir. Beyitteki mertebe-i insandan neyistan-ı ayan, ve asl-ı hîş dediği dünyaya iki tür seyr vardır: mecburi ve gayr-ı mecburi. Nefsin yaratılış niteliklerine uyan ve alem-i aslına teveccüh etmeyen kulun ölümle alem-i aslına gitmesi ızdırari bir seyirdir. İhtiyari olan seyr ise insanın bütün hayvani, nebati ve sıfat-ı unsuriyeden kurtulup batını tecelli-yi ehadiyetle nurlandıktan sonra kendi asl-ı hakikatini bulur ve böylelikle Rabb’ini de bilir (Tanyıldız, 2010).

Ebussuûd El-Kayserî (ö.?) de “Her kimse ki asıl vatanından uzak olur, yine orayı ve oradaki akrabalarını ister.” şeklinde tercüme ettikten sonra “hîş”in birinci mısradaki “kendi”, ikinci mısradaki “akraba” anlamına geldiğini söyler (Koçoğlu, 2014: 74).

Sabûhî Ahmed Dede beyti (öl. 1647) “Her kimse ki kendi aslından uzak kaldı, geri talep eyler kendinin kavuşma zamanını.” (Algül, 2007: 45) şeklinde tercüme etmiştir. Beytin şerhinde ise müellif şu kanaattedir: “Yani her ruhun mertebe-i ayân-ı sabitede bulunduğu yer kendinin aslıdır. Bu mertebeden ayrı düştü ve ruhlar âlemi onun kadim vatanıdır. O yüce vatandan bu alçak toprağa düşüp müptela oldu. Her ruh o mertebeye geri dönmeyi talep eder. İnsaniyet mertebesinden ehadiyet mertebesine talip olmaya “seyr-i urûcî” ve “seyr-i ilallâh” derler. (İnsanın) o âlemden inişi isteğiyle olmamıştır; ama yükselmesi isteğiyle olmalıdır. Allahü teala bütün ruhları güzel cisim elbisesiyle şereflendirip ruhlar âlemine getirdi. Sonra (o ruhlar) cesede büründüler. Ruhlar âleminden dünyaya

gelinceye dek kaç âlem seyreylediye hepsini sülûkunda müşahede edip geldikleri yol üzere sefer eyleyip asıl vatana dönmeye çalışmaları gereklidir. Yani kâmil bir müridin hizmetine girip onun talimi ile tarikate girip nefsi tezkiye için tasfiye ederek hayvani sıfatlardan kurtulup kalp evini masiva nakışlarından temizledikçe içi Allah'ın nuruyla aydınlanır ve aslını ve hakikatini anlar. Çünkü ruhu temiz âlemde alçak dünyaya ilim tahsili ve amel için gönderdiler. İlk önce ilim öğrenip onunla kendi mahiyetini ve hakikatini bilir, sonra marifetullah ilmini tahsil eder. Sonra asıl vatanına döner. Onun hamlığı bu seferde olgunlaşır.” (Algül, 2007: 45) şeklinde yapmıştır. Sabûhî Ahmed Dede ile Ankaravî'nin şerhlerindeki insanın âlemdeki seyrine dair yorumları benzerlik göstermektedir.

Ağa-zâde Mehmed Dede (ö. 1652)'nin dördüncü beyti şerhi şöyledir: “Her şol kimse ki, aslından irak kaldı, rûzgâr-ı vuslatı giru diler. ‘Âlem-i gurbetde karâr idemez. Eyle olsa ‘âkile lâzımdur. ‘Âlem-i lâhûtdan ayrıldığını fikr idüp kendüi diyâr-ı gurbetde mülâhaza eyleye.” (Duru, 2003: 13).

Şifâyî (ö.1673) bahse konu beyti “Her kimse ki o kendü aslından irak düşe girü kendü vaslı rûzgârın ister yani ol kimse ki âlem-i melekûtdan ayrıldığını bile elbette o âlemi ister ve ol âlemün insiyâbına mübâşeret ider (Özdemir, 2016:86)” şeklinde yorumlamıştır.

Bursevî (ö. 1725) beyti “Kendi aslından uzak ve hicrette kalan, gurbet ve ayrılık aşınası olan herkes, yeniden vuslata ermeyi ve safa halini ister. Geçen demleri de hatırlamaktan çıkarmaz” (Bursevî, 2012:33) şeklinde tercüme etmiştir. Ona göre “asl” denilen, ney'e göre neyistan; insana göre “ehadiyet” (birlik) mertebesidir. “Rûzgâr” zaman manasınadır ve Arapçada gece ve gündüzden ibarettir. Beyitte zikredilen rûzgâr ile, gece ve gündüzün olmadığı âlemdeki birleşme anı kastedilmiştir. İnsan, kendini asliyetine doğru çeken tabii bir yöneliş ile yaratılmıştır. Yani meyil içinde olmak insani hususiyettir; ancak özlerinde bedbahtlık ve eşkıyalık bulunanlar bozuk halleri sebebiyle unutkanlığa düşer ve asliyetlerini hatırlamaktan uzak kalırlar. Asliyete meyil ve hatırlamak bahsinde insanlar üç kısma ayrılmışlardır. Birinci kısımda bazı kemale ermişler vardır ki onların vücutlarında varlığı zorunlu ve evvelden beri var olan hükümler olabilirlik ve sonradan olan hükümlerden önce gelir. Ayrıca vakte bağlı ve geçici sebepler ile önlerini kesici engellerden dahi korunmuş ve uzak tutulmuşlardır. Kendi istekleriyle geriye dönme fitratı içinde olan bu kimseler yol yakın iken asli vatana dönmüş olduklarından hem başlangıç ve hem de nihayette rızıklanmışlardır. Karargahları kalp makamı olan bu taife ezeli ve ebedi olarak huzur içindedir. Kalp şimdiki zamana ait cennettir cennette ise zikir yoktur. Zikir, gafleti uzaklaştırmak için olduğundan gafletin varlığını gerektirir ki dolayısıyla gaflet olmayan yerde uzaklaştırma gayreti ve zikir olmaz, belki saf bir huzur olur. Asliyete meyil ve hatırlamak bahsinin ikinci kısmında bazı faziletli şahıslar vardır ki zatlarında toplu halde bulunan kemalatın ortaya çıkması çalışma ve öğrenmeye bağlıdır. Vücut derdine deva olan şeyde gece ve gündüz gayret ederek zaman rûzgârıyla maksatlarına ulaşırlar. Bunlar başlangıçta mahrum, ancak nihayette rızıklanmışlardır. Üçüncü kısımda ise yitip gitmiş nefislerine imkân ve çokluğun

hükümleri tamamıyla galebe ettiğinden “ircî-dön” hükmünden mahrum olmuşlar ve birlik zorunluluğu yönüne yol bulamayıp vücut berzahında kalmışlar vardır bunlar her şeyi unutmuş olanlardır. Hakka dönmüş ve şüpheden arınmış nefisler dahi manevi aydınlanma bakımından üç kısma ayrılır. İlk kısımda cismani veya ruhani hiç kimsenin sohbetine muhtaç olmamış ve vasitasız biçimde hakkın terbiye ettikleri vardır. Bunlar üveysi meşreptirler ve toprağı altın yapan mürşit dairesi içindedir. İkinci kısımda ruhani sohbet vasıtasıyla irşat olanlar vardır. Bunların meşrepleri işraki olup sayıları azdır, zira ruhi letafet ve kuvvetli istidat gerekir. Son kısımda ise cismani sohbet vasıtasıyla irşat olanlar vardır ki bunlar çok sayıdadır. Nihayet kendilerinde cepsiz ve sohbet etsiz fetih ve müşahede meydana gelenler vardır ki bunların çoğu hallerini hazmedemeyip delilik şerbetini içmişler ve divanelik zincirine geçmişlerdir. Her halükârda Hakk’ın bizzat veya vasıta ile kuvvetlendirmesi ve yardımını lazımdır aksi halde netice ya dinden çıkma ve kafirlik veya delilik olur. (Bursevî, 2012:33-36).

Murad Molla’nın (ö. 1848) dördüncü beyit hakkındaki yorumu ise şöyledir: “Bu beyt-i serîfe su’âl-i mukaddere cevâbdır. Su’âl-i mukadder şöyle takdîr olunur ki insân-ı kâmilin vatan-ı aslîsinden cüdâlığı sebebiyle bu ‘âlemde bu kadar âh u enîni vardır. Âyâ vatan hubbu anı yine vatanına ‘avdet ettirmek ister mi? Cevâb buyururlar ki: Her kimse ki kendi aslından dûr oldu, geri kendi vaslının zamânını ister. Ya’nî zamân-ı vaslına tâlib olur. İnsân-ı kâmil dahi ‘âlem-i dirînesinin talibidir. Bâ-husûs ki bu ‘âlemde vîrânede baykuşlar miyânına düşmüş doğan gibidir (Öksüz, 2008:107).

Bağdatlı Abdülaziz Âsım (ö. 1888) da “Bütün mevcudatta Allah’ın güzel isimlerinin tecelli ettiğini, insanın da bu tecellinin yansıdığı bir varlık olduğunu, dolayısıyla oradan gelip yine oraya gideceğini” (Özdemir, 2017: 376) söyler.

Abidin Paşa’ya (ö. 1906) göre de insanoğlunun aslı ruhaniyet alemidir. Dünya ise imtihan yeridir. Dünya, insanın geçici olarak kalacağı bir hapis yeridir, bir zindandır. Bununla beraber hapis yeri ve yokluk mahalli olan dünyada bile bir kimsenin şehrinden veya vatanından uzak kalıp hicrana düştüğünü, dönüş ve vuslatı nasıl arzu ettiğini herkes bilir. Arif-i billah’ın öncelikle kendi aslı vatanı bilmiş olduğu alem-i ruhaniyet’i her şeyden çok arzu edeceği ve daima orayı arayacağı açıktır. Fakat dünyada geçici kalması emredildiği için yazılan eceli gelinceye kadar zaruri olarak dünyada kalır. Düşeceği her türlü cefaya göstereceği sabır ve rızadan sevinç duyar, mutlu olur. İnsan bu yokluk yolunda hayat sürdürükçe ibadet ve meşguliyette bulunmaya mecburdur. Bu manevi bir mecburiyettir. Kederlere tahammül edemeyip nefislerini telef edenler ruhaniyet aleminde acıklı bir şekilde cezalandırılacaktır (Abidin Paşa, 2007: 19).

Konuk (ö. 1938) beyti şu şekilde şerh etmiştir: “Bütün bu dünya aleminin suretleri, Hakk’ın vücûd-ı hakîkîsî denizinin dalgalanmasından hasıl olan köpüklerdir. Bu köpükler yine o vücûd-ı hakîkî denizinde mahvolurlar. İnsan-ı kâmilde bu asl-ı hakîkîye ulaşmak iştihakı zahirdir. İnsan-ı nâkîsta ise bu iştihak bâtındır. İnsan-ı kâmil bu dünyanın suretiyle eğlenemez ve zevk edemez. İnsan-ı

nâkıs ise bu iştiyak-ı batınîsini tatmin için zevk edeceğim ve eğleneceğim diye çırpınıp durur fakat neticede her şeyden bıkar. Sebebini idrak edemediği bir zevksizlik ve ızdırap içinde yaşar. Hz. Pîr Fîhi Mâ Fih'in 27. faslında da şöyle buyururlar: İnsan görmediği ve işitmediği ve anlamadığı şeyin talip ve aşıkıdır ve gece gündüz onu arar durur. Ben görmediğinin bendesiyim. Herkes anladıkları ve gördükleri şeyden usanmışlardır ve kaçıcıdırlar (Konuk, 2011:75-76)".

Rızaeddin Remzi (ö.?) beyti "Her kimse ki kendi aslından uzak düşmüştür. Vuslâtı zamanını tekrar arar." (Demirel, 2005: 320) şeklinde tercüme etmiştir. Şarih beytin şerhini: "O'nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm O'nundur ve siz ancak O'na döndürüleceksiniz." (Kasas, 28/88) âyet-i kerimesi mûcibince makâm aksâ-yı ric'at olan menzil-i vech-i İlâhîdir. Şu hâlde herkesin asl-ı hakîkîsi vechullah yânî menzil-i Cemâldir. Bu menzilden dûr kalan yani menzil-i Celâle nüzûl eden herkesin ân-ı vuslâtı temâşâ-yı Cemâli tekrar arayacağına şüphe yoktur. İnsân-ı kâmil ki 'âlem-i cemâlden menzil-i celâle, makâm-ı vuslât ve ehâdiyetten mahall-i firkat-ı kesrete hasbe'l-irşâd nüzûl etmiştir. Dâimâ kendi ric'at ve vuslât menziline arar. Çünkü kendi aslını aramak ve ric'at iştiyâkında bulunmamak için aslının ve menzil-i ric'atın ne ve neresi olduğunu bilen onu behemehâl arar. İnsâna en sevgili olan şey kendi özüdür. Demek ki herkes en ziyâde kendi kendini sever. Kendi kendini sevmek kendi nefsinin sevmek değildir, çünkü nefsinin sevmek arzûsunu ya'nî yiyip içmek gibi ef'âli sevmektir. Rûhunu sevmek, ruhun arzûsunu yani 'âbidlik ve hâmidlik gibi sıfat sevmektir. Kendi kendini sevmek ise zâtını yani vech-i hakîkîyi sevmektir. İşte bu sırrı bilmiş ve "men 'arafe" dersihânesinde tahsîl görmüş olanlar kendi kendine vâsıl oldukları zamânı ararlar." (Demirel, 2005: 620-621) şeklinde yapmıştır.

Koner, (ö. 1957) dördüncü beyti şu şekilde şerh etmiştir: "Aslından ayrılarak kesafet âlemine inen ruh, bu hayvani ve unsurî sıfattan kurtularak tekrar aslına dönmeyi daima ister. İşte insan-ı kâmil de denizine nispetle bir köpükten ibaret olan bu suret âleminden bir an evvel kurtularak o ummana karışmaya hasret çekmektedir. Çünkü bu âlemde onu hiçbir şey tatmin etmez. Hatta nakıs olan insanlar bile boş şeylerle uğraşarak kendilerini avutuyorlar gibi görünürlerse de onlar da yine ızdırap içindedir. Çünkü benliğimizin derinliklerinde derece derece aslında sevgi ateşi yanmaktadır (Koner, 2005: 5).

Hüseyin Top beyti şöyle izah etmektedir: "İnsanoğlunun içinde doğup büyüdüğü gelişip serpildiği, hayat bulup mutlu olduğu anavatanına özlem duyması doğaldır. Buna sıla hasreti bu özleme sıla sızısı denir. Allah katında, o sonsuz huzur ve mutluluk kaynağının huzurunda geçen asıl hayatından koparılıp zahmet ve meşakkatten ibaret olan dünya hayatına düşen insan, o güzellikler baharında geçen ezeldeki hayatın, oradaki ilahi sırların ve sihirli güzelliklerin mutlu günlerini özler, arar durur. İnsan kendini bu imtihan ve ızdırap dünyasında el gibi yabancı ve gurbetçi görür de Mecnun'un Leyla'sını aradığı gibi o zevk üstüne zevkle yaşanan vuslat günlerinin özlemiyle yanar tutuşur. Allah'ın varlığını, birliğini, sonsuz kudretini gönlünün derinliklerinde hisseden insan belli bir ölçüde aradığını bulmuş, vuslata kavuşmuştur. Bu duyguyu yakalayan ve yaşayan insan

mevcut her şeyin o yüce kudretin eseri olduğunu idrak eder, onlara merhamet nazarıyla bakar ve gördüğü her şeyde Allah'ın sonsuz kudretini temaşa eder ki bu da bir nevi elest bezmindeki güzelliklerin dünyada yaşanması, vuslatın yeryüzüne inmesi keyfiyettir. Ve insan sürekli olarak bu keyfiyetin arayışı içerisinde hasret çekip durmaktadır (Top, 2011: 41).

Dördüncü Beytin Şerhlerinin Genel Değerlendirilmesi

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevi adlı eseri, tasavvufun temel kavramlarını, insanın içsel yolculuğunu ve varoluşsal arayışlarını anlatan derin bir metindir. Eserin ilk beyitlerinden itibaren insanın özüne olan yolculuğu vurgulanır. Bu bağlamda, dördüncü beyit, insanın özlem ve ayrılıkla yaşadığı manevi yolculuğu ele alır ve tasavvufi düşüncede ayrılık-aşk temaları üzerinden yorumlanır.

Yukarıda görüşleri açıklanan şarihlerin de ittifakla üzerinde durdukları gibi insan, ilahi bir nurun yansıması olarak Allah'ın tüm esmalarını kendinde toplamış, O'nunla sonsuz ve sınırsız bir kurmasını sağlamıştır. Bu bağ ise kişinin sürekli olarak aslı varlığa kavuşma arzusu içerisinde yaşamasına neden olur.

Dördüncü beyitte Mevlânâ, insanın özünden uzaklaşmasının ruhunda yarattığı ayrılık acısını ve özlem duygusunu dile getiriyor. “Her kesî k'û dûr mand ez asl-ı hîş” mısrasında “asl” kelimesi, insanın gerçek varlığına, yaratılışındaki saf ve asıl niteliğine işaret eder. İnsan, yaratılıştaki Allah'a yakın ve onun saf bir yansıması olarak yaratılmıştır. Fakat dünya hayatına adım atıp dünyevî uğraşlara daldıkça bu asıldan, yani ruhunun özünden uzaklaşır. Bu uzaklaşma, kişide bir özlem ve eksiklik hissi doğurur.

“Bâz cûyed rûzgâr-ı vasl-ı hîş” mısrasında ise, insanın içsel olarak bu kaynağa dönme, yeniden buluşma arayışına girdiği ifade edilir. Ruh, aslından uzak düştüğünde, yeniden bu aslına kavuşmak için arayışa başlar; yani hakikat, manevi huzur ve ilahi yakınlık peşine düşer. Mevlânâ bu beyitle, insanın kendini tanıması, manevi yolculuğa çıkması ve yaratıcıyla bütünleşme arzusunun fitrî olduğunu anlatır. Bu arayış, insanın yaratılışının ve varoluşunun temel bir parçasıdır ve huzura erişmenin yolu, bu öze kavuşmak için çıkılan yolculuktan geçer.

Bu beyitte Mevlânâ, insanın yaratılıştan beri içinde var olan “aşk” ve “birlik” özlemini dile getirir. Buna göre, insanın özünde bir arayış ve ayrılıktan kaynaklanan bir huzursuzluk bulunur. Mevlânâ, bu arayışı, insanın kendini bulma ve yeniden kaynağa dönme süreci olarak yorumlar.

Beyitte yer alan “asıl” ve “vuslat” kavramları tasavvufî literatürde önemli bir yere sahiptir. “Asıl” kavramı, insanın yaratılıştaki sahip olduğu ilahi özü, “vuslat” ise Allah'la kavuşmayı, simgeler. Tasavvufta ayrılık, insanın yaratılışında Allah'tan bir ayrı düşme durumu olarak kabul edilir ve vuslat ise bu eksiklikten kurtulmanın tek yolu olarak görülür. Bu kavramlar, tasavvufta insanın Allah'a duyduğu aşkla kendini gerçekleştirme sürecinin bir parçası olarak görülmektedir.

Sonuç

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin dördüncü beyti, sadece şiişsel değil, aynı zamanda derin bir felsefi ve tasavvufî içeriğe sahiptir. Bu beyit, insanın kendine ve Allah'a yolculuğunu ifade eden güçlü bir metafor olarak karşımıza çıkar. Klasik ve modern yorumlarda vurgulanan temalar, Mevlânâ'nın insan ruhunu ve aşkın dönüştürücü gücünü ne denli derin bir şekilde kavradığını göstermektedir. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın öğretileri sadece mistik bir yol gösterici olmakla kalmaz, aynı zamanda bireyin kendini tanıma sürecine de ışık tutar.

Mesnevî'nin dördüncü beyti, insanın hakikatine duyduğu özlemi ve asıl yaratıcıyla buluşma arzusunu simgeler. Bu beyitte Mevlânâ'nın dile getirdiği "asıl" ve "vuslat" kavramları tasavvufta önemli bir yer tutar. İnsanın kendi benliğini bulma, içsel huzura ulaşma ve İlahî hakikatle bir olma arayışı, tasavvufî düşüncede ana temalardan biridir. Beyit, insanın kendini bulma, Allah'a ulaşma ve içsel birliği sağlama sürecini ifade eden simgesel bir anlatım içerir. Bu çalışmada, beytin klasik ve modern şerhlerde nasıl yorumlandığına ve beytin tasavvufî düşünce içindeki yerine değinilmiştir. Mevlânâ'nın ilahî aşk ve birlik düşüncesini aktarmadaki başarısı, onun tasavvuf geleneğindeki yerini bir kez daha teyit etmektedir. Mevlânâ'nın insan ruhunun derinliklerine olan bakışı, onun eserinin yalnızca tasavvuf edebiyatında değil, psikoloji ve felsefe alanlarında da yankı bulmasını sağlamıştır.

Sonsuz İlahî güçle donatılan insan, sonsuzluğu da yine bu nurla elde etmiştir. İnsanoğluna bahşedilen idrak niteliği de onun, sonsuzluk ve süflî mekân arasında sıkışmasını, bunun da içsel bir ıstıraba dönüşmesini sağlar. Hayat yolculuğunda dünyadaki sıkışmışlığında sonsuzluk iklimine özlem duyan insan için yegâne çare kendi iç dünyasına yönelerek kendini tanımaktır.

Kaynakça

- Abidin Paşa (2007). *Mesnevî Şerhi*. (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ahmed Eflâkî (1995). *Âriflerin Menkıbeleri*. (Tercüme: Tahsin Yazıcı). İstanbul: MEB Yayınları.
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve İhtiyârât-ı Sabûhî adlı eseri (1-100 varak)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî (Cilt 1)*. Kayseri: İncir Yayıncılık.

- Dağlar, A. (2009). *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızaeddin Remzi er-Rifaî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevî Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: VI, sayı: 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], s. 591-630.
- Duru, N. F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytini Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Temmuz-Aralık, 150-175.
- İsmail Hakkı Bursevî (2012). *Mesnevî'nin Ruhu*. (Haz. Suat Ak). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebu's-Suûd el-Kayserî Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Koner, M. M. (2005). *Mesnevî'nin Özü C. 1-6*, Tablet Kitabevi Yayınları, Konya.
- Konuk, A. A. (2010). *Mesnevî-yi Şerîf Şerhi (C. 1)*. (Haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı), İstanbul: Kitabevi.
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü's-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Özdemir, M. (2016). *Dervîş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mensevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 368-382.
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Top, H. (2011). *Mesnevî-i Ma'nevî Şerhi (Cilt 1-12)*. Konya: Rûmî Yayınları
- Yalap, H. (2023). *İsmâîl Rûsûhî-yi Ankaravî ve Şerh-i Mesnevî*. (Avşar, Z., Özdemir, M. ve Uçar, A. (Ed.) içinde, *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri* (s. 206-228). Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Yıldız Er, E. (2018). *Hacı Pîrî-İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî (1-50 varak)(inceleme-metin)*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

MÜRŞİDİN HÂLİ: MESNEVÎ'NİN BEŞİNCİ BEYİT ŞERHİ ÜZERİNE

Hakan YALAP*

Özet

Bu çalışma, Mesnevî-yi Manevî'nin özü olarak kabul edilen ve doğrudan Mevlânâ tarafından keleme alınan ilk on sekiz beyitten beşinci beytin şerhini konu edinmektedir. Mesnevî'nin tamamına dair şerhler yanında sadece Mesnevî'nin ilk on sekiz beytine dair şerhler de bulunmaktadır. Mesnevî'nin özü olarak kabul edilen bu beyitlere dair şerhlerin çokluğu, on sekiz beyte verilen önemi göstermektedir. Bu makalede öncelikle önemli şârihlerin beşinci beyti nasıl şerh ettiği incelenmiştir. Farklı yüzyıllarda ve farklı muhitlerde yetişmiş şârihlerin, genel ve ortak bir anlam çerçevesi içinde buldukları tespit edilmiştir. Bununla birlikte şârihlerin özeldir beyti nasıl tercüme ettikleri, kelime ve anlam gruplarını nasıl yorumladıkları ve beyte hangi anlam çerçevesinden yaklaştıkları detaylı olarak incelenmiştir. Çalışmanın sonunda ise makale yazarı tarafından incelenen şerhleri de kapsayacak şekilde beşinci beytin şerh denemesine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, Şerh, 5. Beyit, İnsanlık

THE STATE OF THE MENTOR:

ON THE COMMENTARY OF THE FIFTH COUPLET OF THE MASNAVI

Abstract

This study focuses on the commentary of the fifth couplet from the first eighteen couplets, which are considered to be the essence of Masnavi-yi Manawî and was directly written by Mawlânâ. In addition to commentaries on the entire Masnavi, there are also specific commentaries on these first eighteen couplets. The abundance of commentaries on these couplets, which are considered to be the essence of the Masnavi, highlights the significance attached to them. In this article, the commentaries on the fifth couplet by prominent commentators are first examined. It has been determined that commentators from different centuries and intellectual backgrounds converge within a general and common interpretive framework. Furthermore, the study delves into how the commentators specifically translated the couplet, interpreted the words and meaning clusters, and approached the verse from various interpretive perspectives. At the end of the study, a commentary attempt on the fifth verse, incorporating the examined commentaries, is presented by the author.

Key words: Mawlânâ, Masnavî, Commentary, the 5th couplet, Humanity

Edebî eserlerin yazıldıkları zamandan ve mekândan sıyrılıp her dönemde ve her toplumda tesirli olmaları onların klâsik olma vasfını belirleyen temel işarettir.

* Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyat Bölümü e-posta: hakanyalap@ohu.edu.tr ORCID: 0000-0003-0300-2741

Gönderilme Tarihi: 4 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 4 Aralık 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

Mevlânâ (öl. 17 Aralık 1273) ve onun Mesnevî'si, yazıldığı dönemde hem müsbet hem de menfi eleştirilerin hedefinde olmuştur. Mesnevî'ye ve müellifine yönelik bu tutum sadece eserin yazıldığı çağa mahsus kalmamış; Mevlânâ ve eseri her dönemde bu eleştiri dünyasının merkezinde konumlanmıştır.

Mesnevî'nin sembol diliyle ve Farsça yazılmış olması Mevlânâ muarızlarının ilk hareket noktası olmuştur. İç içe geçmiş istiâre diliyle yazılan eser, kimi okuyuculara da anlamsız veya muğlak bir ifade dünyası olarak görünmüş olmalıdır. Mevlânâ'nın aslında ne demek istediğine dâir yazılmış metinler, sadece Türk edebiyatında değil aynı zamanda dünya edebiyatında da bir Mesnevî şerhleri külliyyatı oluşturabilecek zenginliktedir.

Mevlânâ, Mesnevî'de ne anlatmıştır ki her dönemde onun aslında ne murâd ettiği çözümlenmeye çalışılmıştır? Her dönemde okur bulan Mesnevî, ilk bakışta karmaşık gelen yazım tekniği ve derin istiâreler dünyasıyla sadece insanı insana anlatmaya çalışmıştır.

Felsefenin ve devamında inançların, dinlerin insan dünyasında kurmaya çalıştığı ilk hareket noktası, insanın evrende büyük bir anlam ifade etmesi ve bu değeri ile evrendeki yerini tanıma esası olmuştur. Büyük bir bilinmezlik dünyasında yaşayan insan için kendini tanıması, evrendeki bu zor yolcuğunda en büyük adım olmalıdır. Mânen büyük bir kıymet ifade eden insan, madde dünyası ve beden hazlarının kelepçesiyle kendini tanıma macerasında çok da başarılı olamıyor. "Kendini tanı!" diyen Sokrates'in (ö. MÖ 399) bu muazzam tavsiyesi, Mevlânâ dilinde insanın kendini nasıl tanıyabileceğini gösteren manzum ifadeye dönmüştür.

Bu makalede, öncelikle önemli şârihlerin Mesnevî'nin beşinci beyit şerhine dâir fikirleri ortaya konulacak ve ardından beşinci beyit, makale yazarı tarafından şerh edilmeye çalışılacaktır.

Mesnevî'nin Beşinci Beyit Şerhleri

Men beher cem 'iyyeti nâlan şudem

Cüft-i bed-hâlân u hoş-hâlan şudem

(Ben her cemiyette inledim durdum

Bed-hâl ve hoş-hâllerin çifti oldum)

Şem'î (ö. 1602-03) Mesnevî şerhinin genelinde olduğu gibi beşinci beyit şerhinde de daha ziyade tercüme odaklı bir yaklaşım sergilemiştir. Şârih beyti, "Ben her cemiyette ağlayıcı oldum, arzu ve özlem sırrını söyledim; kötü hâl ve iyi hâl sahipleriyle çift ve sohbet arkadaşı oldum" şeklinde tercüme etmiştir. Şem'î, beyitteki kötü hâl sahiplerinden murâdın küfür ve şikâyet; hoş-hâl sahiplerinden

murâdın mümin ve saâdet ehli olduğu; bed-hâl olmanın ölçüsünün hüznün fazla olması ve bed-hâllerin hoş-hâlden fazla olması hasebiyle takdim edildiği şeklinde beyte anlam vermiştir (Dağlar, 2009:220).

İsmail Rüsûhî-yi Ankaravî (ö. 1631-32) beyti, *“Ben her bir cemiyette ağladım, bed-hâllerin ve hoş-hâllerin çifti oldum”* şeklinde tercüme etmiştir. Ankaravî’ye göre beşinci beyte gelinceye kadar Mevlânâ, başlangıç ve sonuç, dünya ve ahiret, mevcudâtın nasıl yaratıldığı ve yaratılışın hikmetlerini beyân etmiştir. Beşinci beyitte mürşidin, iyi ve kötü ile yakınlık kurması ve onlara neyistânın sırlarını anlatması beyân edilmiştir. Yani derûnu ney gibi masivâdan uzak ve İlahî nefese mâil olan mürşid ki, *“Ben sülûkun mertebelerinde her bir mertebede hakikat neyistanının sırlarını söyledim ve ehadiyyet aşkıyla feryâd ettim ve her bir mertebenin ahâlisinden iyi ve kötü ile çift oldum ve sohbet ettim, yine herkes bana kendince yâr oldu”* demektedir. Bu beyitten sonraki beyit, bu beyte haberdur. Cemiyetten murâd, vaaz ve zikir cemiyetidir. Hoş-hâlândan murâd iyi işler yapanlar; bed-hâlândan murâd isyan ehlidir. *“Hatırlat, çünkü bu uyarılar müminlere faydalıdır.”* (Zâriyât, 51/55) ayeti gereğince enbiyâ ve evliyâ, iyilik eden müminlere ehadiyyet mertebesinden hatırlatır ve zikrederler, onlara hakikî sırları anlatırlar. Bed-hâl olanlara dahi *“O halde, eğer öğüt fayda verirse, öğüt ver”* (A’lâ, 87/9) ayeti gereğince nasihat verirler ve merhamet ve mülâyemet tarafına giderler, onları müjdeleyerek aslı âleme isteklendirirler. Bed-hâlânın, hoş-hâlândan önce zikredilmesinde büyük bir mânâ vardır. Şöyle ki, irşat öncelikle kötü hâl sahiplerine lâzımdır. Çünkü onların ıslahı için devamlı surette onlarla sohbet edilmesine işaret edilmektedir ki sohbetin tesir iksiriyle ve bereketiyle *“Öyle bir kavim ki, onlarla oturan kötülüğe sürüklenmez”* sözü sarrınca bunlarla çift oldukları için Allah’tan hidâyet ve mağfiret görürler. Bir diğer nükte de şudur; irşat-ı sohbe yakın olan kötü huylular, sohbe uzak olan iyi huylulardan evlâdır. Bazı asi ve nefsine/kendine zulmeden kimseler acizlik sebebiyle rahmete ve evliyâyâ yakın olurken bazı hoş-hâl sahipleri kendi tâat ve iyi durumlarına îtimat ettikleri için Hak’tan ve evliyâdan uzak kalırlar. Bu vaziyete nispeten Cenab-ı Hak kitabında *“Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah’ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır”* (Fâtır, 35/32) buyurmuştur. İbn Atâ, ayette zâlimin öne getirilmesinin nedeni, Hakk’ın kereminden ümit kesmemesi içindir, der. Çünkü başına bir şey geldiği zaman Rabbine tevekkül eder ve O’nun rahmetine sığınır. Sâbıkların sonda zikredilme sebebi ise onlardaki minnetin sadece Allah’a ait olduğunu haber vermek içindir. Sâbıkların bile Allah’ın onları reddetmeyeceğinden emin olmaması gerekir. Dolayısıyla ilahî mürşitler iyi ve kötü olanlardan sohbet ve nasihati kesmemeli, onların istidatlarına göre hakîkatten haber vermeli ve hakikat tarafına onları davet etmelidir. Elbette herkes kâmil olmadığı için de bunlara kendi zannınca yâr olurlar ve bunları kendi fehmi ile bilip ona göre kıyas ederler (Tanyıldız, 2010:218).

Abdülmeccid Sivâsî’ye (ö. 1639) göre, Mevlânâ beyitte *“Kötü halli ve iyi hallilerle sohbet arkadaşı oldum yani eşkiyâ ile de salih kimselerle de karıştım, onları*

inleddim” diyerek gönül ehli kimseler olan âlimlerin ve sâlih kimselerin, irşât için halka karışması gerektiğini, kalabalıktan kaçılmamasını tembih etmektedir. Sâlih ümmetlerin rahipleri, insanlardan kaçıkları ve diğer kavimler kendi kitaplarında ayrılığa düştükleri için putperest olmuşlardır. Dolayısıyla gönül ve ilim ehli kimseler âşıklar meclisini tercih etmelidirler (Abdülmecid Sivâsî, 6a-6b).

Sabûhî Ahmed Dede (öl. 1647) beşinci beyti mürşidin, bed-hâl ve hoş-hâl olanlarla yakınlık kurmasını ve onlara ezel neyistânının sırlarından haber verdiği şeklinde anlamlandırmıştır. Yani mürşid-i kâmil, merâtib-i sülûkta ve her bir mertebede ezel neyistânının sırlarını söyleyici olmuştur. Hoş-hâl sahibi olan hakikat ehli yakîn olmuş “*Sen yine de öğüt ver. Çünkü öğüt müminlere fayda verir*” (Zâriyât, 51/55) sırrınca onları müjdelemiştir. Bed-hâl olan fenâ ve isyan ehli ile de eş ve yakın olan mürşid-i kâmil, “*O halde, eğer öğüt fayda verirse, öğüt ver*” (A'lâ, 87/9) hükmünce onlara nasihat edip merhamet ve mülayimliğe meylederek onları aslî âleme davet eder. Bed-hâl olanlardan murâd, nefsi-i emmâre mertebesinde kalan ve nefsi-i emmâre sıfatıyla muttasıf olan kimselerdir. Bu kimseler mertebe-i dûnda kalmışlardır. Hoş-hâl olanlardan murâd ise nefsi-i mutmainneye erişen kimselerdir. Onlar, sıfat-ı emmâreden ve melâmet-i nefsi-i levvâmeden kurtulmuşlar ve hoş-hâl olmuşlardır. İyi huylular, “*Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!*” (Fecr, 89/27-30) âyeti sırrınca irfan ehlinden olup Rahman'ın rızasına vâsıl olmaya meyletmışlerdir. Mürşid-i kâmil, bu iki zümreyi irşât ederek bed-hâl tâifesini nefsi-i emmâre mertebesinde kurtarıp günbegün onları terakkî ettirerek alçak makamdan kurtarıp mânevî yüksekliklere ulaştırır. Hoş-hâl taifesi ki nefsi-i mutmainne mertebesine vâsıl olmuşlardır; ancak mürşid-i kâmil onları da terbiye ve irşât eder, tâ ki kalp ve sır mertebesine vâsıl eder. Her iki tâifenin de mertebeleri alçak olduğu için mürşidin hâlini anlayamazlar, bildiklerini, anladıklarını ve ona yâr olduklarını zannederler (Algül, 2007:47).

Gelibolulu Ağazâde Mehmed Dede (ö. 1652-53), Mesnevî'nin beşinci beytini şöyle şerh etmiştir: Ney gibi derûnu kin ve nefretten uzaklaşmış Hakk'ın nefesiyle dolu olan mürşid, insanları irşât etmek için firkat mertebesine gelip kendini gösterdiğinde, cemiyette ağlamaya başlamış ve sülûkun hallerini beyan etmiştir. Kötü hâllilerle ve iyi hâllilerle çift olup sohbet etmiş, Hak yolunda bir âşık-ı sâdik ve yâr-ı muvâfık talep etmiştir. Zira mürşid-i kâmil, cevher talebinden uzak değildir. Nitekim şöyle denir: Her tabiat yetenekli değildir ve her kâbil, tâlip değildir ve her tâlip sabırlı değildir ve her sâbir tek değildir. Bu sebepten Şems-i Tebrizî şöyle buyurmuştur, “*Altı sene âlemi seyrettim, bir kâbil ve müstaid talep ettim ki muhabbetullah yolunda bana yoldaş ola içimdeki sırlar onda zuhûr ede, bulamadım.*” (Duru, 2003:164).

Cevrî İbrahim Çelebî (ö. 1654), manzum Hall-i Tahkîkât'ta, Mevlânâ'nın feryâdının sebebinin ayrılıktan kaynaklandığını dile getirmiştir:

Asl ü vaslımdan ayırdı rûzigâr

Etdi mehcûr u garîb dil-fikâr

Dolayısıyla vatan-ı aslisini özleyen âşığın gönlü devamlı olarak o taraftan sözler söylemekte ve orayı aramaktadır (Cevrî, 7a).

Derviş Muhammed Şifâyî Efendi (ö.1673) beşinci beyitte, “*Ben her cemiyette ağladım, yani va’z ve zikr meclislerinde, irşad makamlarında bed-hâllerin ve hoş-hâllerin çifti oldum*” ifadesiyle Mevlânâ’nın, kendi hâlini beyan ettiğini düşünmektedir. Bed-hâller âsîler ve hoş-hâller sâlihlerdir. Mevlânâ, “*Cümleyi Hak yoluna davet ettim*” buyurmaktadır. Beyitteki bed-hâl takdimi merhamettendir dolayısıyla hiç kimse kötü hâli sebebiyle üzülmemelidir (Özdemir, 2016:87).

17. yüzyıl şârihlerinden Sarı Abdullah Efendi (ö. 1661), beşinci beyti, “*Ben her cemiyette nâlân oldum, aşk mumuna pervâne gibi yanıcı ve güzel sözler söyleyen bülbül gibi özlem derdini avâm ve havâs demeden söyledim; kötü hâl ve iyi hâl sahiplerinin sohbetinde onlara çift ve yakın oldum*” şeklinde nesre çevirmiştir. Şârih, bu beytin hakikat yolunun yolcusu olan mürşitlerin ve tarikat pîrlerinin iyi kötü demeden herkesle sohbet arkadaşı olduklarını veyahut İlahî neyistândan uzak olan insan ruhunun, madde âlemindeki bedenle bir olduğundan, hayvanî vasıflar ve Rabbanî ahlâk ile karışık olduğuna işaret ettiğini düşünmektedir. Bed-hâlândan nükte, ruhların aslî vatanından ve hakikat kaynağından uzak olduğu; kötü hâl ile vuslat gününü talep edip iyi hâl sahibi olup vuslat ise ayrılıktan sonra itibar olduğuna göre Mevlânâ öncelikle kötü hâli tercih etmiştir. İnsan ruhu, Rabbanî güzellikler ile muttasıf iken beden kafesine, maddeye hapsedi. Dolayısıyla ilâhî nefese mazhar olan insan; âlemdaki seyrinde Rab’dan uzaklaştıkça bed-hâl olmakta lâkin yaradılıştaki ruhânî işaretle hoş-hâle dönmektedir (Sarı Abdullah, 94-96).

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1725), beşinci beyti altıncı beyte bağlayarak şerh etmiştir. Bursevî’ye göre insanî sır, nice düğümlü yollardan aşağıya inerken iyi ve kötü hâle yakın olmuş, birçok kötü ve hoş-hâl ile sohbet etmiştir. Onun inlemesinin hakikati, yükseliş ve asla dönüş hâline göredir. Kötü hâl, hevâ ve şehvet; hoş hâl, zühd ve takva anlamındadır ki, beyitte kötü hâl ile zulmânî ve karanlık perdeler olan belirişler; hoş hâl ile nurânî ve aydınlık perdeler olan tecelliler kastedilmiştir. Hevâ ve şehvetin, zühd ve takva üzerine takdim edilmesi, zulmânî perdelerin nurânî perdelerden önce gelmesi sebebiyledir. Muhtelif perdelerin kötü ve iyi olarak isimlendirilmesinin sebebi şudur; cismânî belirişlerin kötü hâl olması, kesâfet ve karanlığı; ruhânî belirişlerin hoş hâl olması, nurâniyet ve letâfet sebebiyledir. Zulmet ve nur olmaları bakımından hevâ ve şehvet ile zühd ve takva insanın kendi sıfatıdır (Bursevî, 2012:38).

Murad Molla (ö. 1848) beyitteki bed-hâlden murâdın âşıklara nispeten zâhidler olduğu, hoş-hâlden murâdın da âşıklar ve ârifler olduğu kanaatindedir. Zira aşk, Allah katında zühtten daha âlâdır. Nitekim Peygamber bu hususa dâir şöyle buyurmuştur: “Hakk’ın cezvelerinden (bir) cezbe ameller içinde en ağır amellerdendir.” (Öksüz, 2008:107).

Avni Konuk'a (ö. 1938) göre kötü hallilerden murâd, Hak'tan ve hâllerinin sonundan gâfil olan nefsânî ve cismânî kimselerdir. İyi hallilerden murâd ise Hak'tan haberdâr ve hallerinin sonunu idrâk eden kimselerdir. İnsan-ı kâmil, Hakk'ın bütün sıfat ve isimlerini bünyesinde topladığından bütün gâfil, câhil ve beşerin tüm fertlerinin fitrî kabiliyetlerine göre onlarla sohbet edip üslub-ı hakîmâne ile onları terbiye eder. Mevlânâ'nın beyitte öncelikle kötü hallileri zikretmesi, "*İnsan gerçekten ziyan içindedir. Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır.*" (Asr, 103/2-3) mucibince, cisim âlemine gelen her insan öncelikle gaflet içinde olduğundan hüsrân ve ziyan içindedir. Sonrasında ezeli hidâyete sahip olanlar, peygamberin ve onun vârisleri olan kâmillerin davet ve nasihatlerini kabul edip iyi haller tahsil ederek hüsranda bulunan zümreden ayrılırlar. İnsan-ı kâmil, birbirlerine zıt duygulu kimselerin meclisinde söz söylediği gibi, ney dahi, bir mûsikî aleti olmasıyla hem fenâ ve ahlaksız kimselerin hem de Hak âşıklarının meclisinde dile gelir ve her iki tarafın da hislerini şiddetlendirir. İnsan-ı kâmil de Hakk'a davet ettikçe ezeli şikâyet sahiplerinin inkârı şiddetlenir ve ezeli hidâyete sahiplerinin Hakk'a olan aşk ve arzuları kuvvet bulur. Mevlânâ, Fîhi mâ Fîh'te "Allah, enbiyâ ve evliyâyı, büyük ve berrak sular gibi göndermiştir. Küçük ve boyalı sular, onların içine akıp onlara dâhil olunca kendi bulanıklıklarından kurtulurlar. Kendilerini de bu tarz saf görünce, ben daima böyle saf idim diyerek önceki hallerini hatırlarlar. Kendilerindeki bulanıklıkların geçici olduğunu anlarlar. Evliyâ ve enbiyâ ona önceki hâli hatırlatır, yoksa onun cevherine yeni bir şey koymazlar. Bulanık sulardan bazıları, saf ve cesâmetli suyu tanır ve "Ben ondanım, o bendendir" der. Bazıları da büyük ve saf suyu tanımaz, o suya karışmamak için bulanıklığa iltica eder (Konuk, 2011:77).

Abidin Paşa (ö. 1906) Mesnevî şerhinde beşinci beyti dördüncü beyte bağlayarak Mevlânâ'nın, "*Ayrılıklardan sinesi parça parça olmuş bir âşık isterim ki hasrete dâir hâlîmi beyan edebileyim*" buyurduğunu hatırlatmıştır. Hazret-i Pir, beşinci beyitte "Ben yalnız ârif-i billah olanlara söz söylerim zannedilmesin, diğer insanları terk etmem, kendimden uzaklaştırmam. Hayır, ben herkesi severim. Fakat ârif ve âşık olanlara gayet ince hâllerden ve ruhânî şeylerden haber veririm. İnsan, merhamet ve muhabbete değer, saâdete kabiliyeti olan yüce bir mahluktur. Bu sebeple ben tüm insanlara mânen arkadaş olur, bir hayra vesile olur ümidiyle herkesin kabiliyetine göre hakikatleri izâh ederim" demektedir (Abidin Paşa, 2007: 19).

Mesnevî'nin son dönemlerde yazılmış ve okuru bol olan şârihlerinden Tâhirü'l-Mevlevî (ö. 1951), beşinci beyit şerhinde, Mevlânâ'nın "*Hayırlı bir iş için dünya hapishanesinde kaldım. Yoksa zindan nerede ben nerede, kimin malını çalmışım?*" gazelinden hareketle, zevât-ı kirâmın ezeli makamdan ayrılarak hâk-i süflîye getirildiğini, tadrîcen terakkî ederek fenâ ve bekâ mertebelerine vâsıl olup halkı irşâda başladıklarını beyan etmektedir. Zevât-ı kirâm, düşmüşleri kaldırmak, gaflette olanları uyandırmak, nefis ve hevâ esirlerini kurtarmakla mükelleftir. Dolayısıyla sâlihlerle ve fâsıklarla görüşürler; hatta fisk u fücür erbabıyla daha

çok meşgul olmak isterler. Mevlânâ, bed-hâlânı takdim etmiştir, çünkü fâsıklar daha çok ikâza muhtaçtır. Peygamber de müşriklerin meclislerine gider, onlarla görüşür ve onları imâna davet ederdi. Kemâl sahiplerinin bed-hâl ve hoş-hâl sahipleriyle görüşmesi, her birini Allah'ın esmâ ve sıfatından birinin mazharı olarak görmelerindendir. Dünya, zıtlıklar âlemidir. Bu sebeple dünyada küfrün de imânın da fıskın da salâhın da bulunması zaruridir, her şey zıddı ile anlaşılır. Hatta evliyaullahın ara ara fâsıklar arasında bulunması onları Allah'ın azabından korumak içindir. Buna işaretten Allah, Kur'an'da "*Halbuki sen onların içinde iken Allah, onlara azap edecek değildir ve onlar mağfiret dilerlerken de Allah onlara azap edici değildir.*" (Enfal, 8/33) buyurmuştur (Tahirü'l-Mevlevî, 57).

Ahmet Ateş (ö. 1966) "Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Mânâsı" başlıklı çalışmasında Mesnevî şerhlerinin bir kısmını zikrederek bu şârihlerin umumiyetle Mevlânâ'yı değil, kendi fikirlerini izah ettikleri iddiasında bulunur (Ateş, 2010: 38). Ateş, Mesnevî şerhlerinin hemen tamamını yetersizlikle suçlamış hatta Mesnevî'yi izah değil bilakis anlaşılmasız hâle getirdikleri kanaatinde bulunmuştur. Hatta müellif, Reynold Alleyne Nicholson'u (ö. 1945) Mesnevî tercüme ve şerhinde, Mevlevîler arasında çok yaygın bir ananeye göre isabetsiz bir şerh olan Ankaralı İsmail Dede'nin eserine çok fazla kıymet verdiği ve onu kendi şerhine esas teşkil etmesi gerekçesiyle de eleştirmiştir (Ateş, 2010:42). Ateş'e göre Mesnevî'yi anlamak için kalbî fikir ve düşüncelerden ayrılıp onun feryâdına kulak verilmelidir. Bunun için de şunlar yapılmalıdır;

- Başı ve sonu belli olan on sekiz beyti harflere kelimelere ayırmadan bir bütün olarak görmek
- Bu bütünü teşkil eden parçaları, fikirleri ayırmak
- Fikirleri ifade etmek üzere kullanılmış unsurları ayırmak
- Bunları Mevlânâ'nın hayatı ve çevresi içine yerleştirmeye çalışmak

Ateş'in Mesnevî'yi anlamak için kurduğu bu kompozisyon, onun eleştirdiği ve yetersiz gördüğü şerhlerin ana iskeletini teşkil etmektedir. Kendinden önce yazılan şerhleri ikmâl eden, kendinden sonraki şerhlere de kaynaklık teşkil eden Ankaravî'nin şerhi, Ateş'in iddia ettiği gibi Mevlevîler arasında da isabetsiz bir şerh değildir. Zîra Ankaravî şerhi isabetsiz bir şerh olsaydı, şârih ölümünden sonra Hazret-i Şârih unvanını alamayacağı gibi başta son dönem şârihlerinden Ahmet Avni Konuk (ö. 1938) ve Tahirü'l-Mevlevî (ö. 1951) olmak üzere diğer şerhlerin de ana kaynağı olamazdı. Ankaravî'den sonra yazılan neredeyse bütün şerhler Mesnevî'nin kendilerince müşkül gördükleri beyitlerinin şerhinde Ankaravî'ye mürâcaat etmişler ve büyük bir saygı ifadesiyle de Hazret-i Şârih'i hayırla yâd etmişlerdir.

Ankaravî sadece Mevlevî çevresinde takdir edilmemiştir; aynı zamanda son dönemde yapılan akademik çalışmalar Ankaravî'nin hem kendi çağının hem de günümüzün akademik titizliğinin çok üstünde bir müellif, münekkit olduğunu ortaya koymuştur (Yalap, 2023).

Ankaravî'ye yönelik tüm olumsuz eleştirilerin, Mevlânâ, felsefe ve tasavvuf muarızlarından geldiği görülmektedir. Bu eleştiriler arasında önde gelen konular, varlığı şüpheli görülen yedinci cildin şerh edilmesi ve şerhin dayanağı olarak görülen eserlerin felsefî ve içtimaî mahiyetidir. Söz konusu mahiyetin arka planında İbn-i Arabî'nin (öl. 1240) olduğunu görmek zorundayız. Nitekim İbn-i Arabî'nin el-Fütûhât'ı, Ankaravî şerhinde faydalanılan kırktan fazla eser arasında ilk sırada yer almaktadır (Ceyhan, 2005: 16). Dinî ve ilmî muhitlerde şiddetli tartışmalara konu olmuş İbn-i Arabî ve felsefesinin, en itibarlı şerhler arasında kabul edilen Ankaravî şerhindeki tesiri eserin kaleme alındığı yıllardan bugüne tartışılmaktadır. Ancak bu durumun, şerhin derinliğini ve yetkinliğini etkileyecek seviyeye varması mümkün görünmemektedir.

Bütün şerhler vesilesiyle de anlaşılmaktadır ki, Mevlânâ tüm vadileri sulayan bitmek tükenmek bilmeyen bir tatlı su kaynağıdır. Mevlânâ ve Mesnevî hem filolojik, hem sosyal ve psikolojik, hem tarihî, coğrafî, hem felsefî hem de hikmet ve irfânî boyutuyla kendisini okuyan her türden zihinde bambaşka fikirler ve hayaller oluşmasına vesile olmaktadır. Bu yönüyle de Mevlânâ ve Mesnevî tarihte hiçbir müellife ve eserine nasip olmayacak bahtiyarlığı yaşamaktadır.

Ateş, Mesnevî şerhlerine yönelik umumî olumsuz nazarıyla Mesnevî'nin beşinci beytini de şöyle mânâlandırmıştır: Neyin her cemiyette inlemesi, her türlü insanlarla düşüp kalkması Mevlânâ'nın hayatıyla izah edilmelidir. O, her sınıftan insanla düşüp kalkıyordu, bunlar Mevlânâ'dan istifa ediyor ancak onu dinlemiyorlardı. Mevlânâ'nın etrafındaki fena yaradılışlı müritler, onun gibi İlahî aşkın câzibesine kapılmıyorlardı. Mevlânâ da onların feryâtları arasındaki sırrına kulak vermemelerinden, aşkı anlamamalarından şikâyet ediyor (Ateş, 2010: 49).

Sonuç

Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti Fâtihu'l-ebiyât olarak adlandırılmış ve on sekiz beyte hem Mevlevî gelenekte hem de Mevlevîlik dışında özel bir anlam yüklenmiştir. Bu özel değerlendirmede ilk on sekiz beyti Mevlânâ'nın bizatihi kendisinin yazması etkili olmuşa benziyor. Mesnevî şârihleri de on sekiz beyti etraflıca incelemeye ve Mevlânâ'nın kendisinin yazdığı beyitlerde, aslında ne anlatmak istediğini kendilerince çözmeye çalışmış ve Mevlânâ muhiplerine de bunu izah etmişlerdir. Şerhlerin genel yazım amacını, Mesnevî gibi bir eserin kolaylıkla anlaşılacağı fikri oluşturmaktadır. Bu çalışmada önemli olduğu düşünülen Mesnevî şârihlerinin beşinci beyti nasıl şerh ettiği genel çerçevede ortaya konulmaya çalışıldı.

Ahmet Hâşim, Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar adlı yazısının son paragrafında hâlis şiiri, "...şiir resullerin sözü gibi çeşitli yorumlara elverişli bir anlam genişliği taşımalı; bir şiirin mânâsı başka bir mânâ olmaya müsait oldukça her okuyan ona kendi hayatının mânâsını izâfe eder ve bu suretle şiir, şâirle insanlar arasında müşterek bir duygu dili olmak aşamasına erişebilir. En zengin, en derin ve en etkileyici şiir, herkesin istediği tarzda anlayacağı ve sınırsız hisleri içine alacak bir genişliği olandır..." (Ahmet Hâşim, 1999:69) şeklinde tanımlamıştır.

Hâşim'in bu değerlendirmesine uygun olan şiirlerin başında Mesnevî gelmektedir. Yazıldığı günden bugüne kadar herkesin farklı anlamlar verdiği Mesnevî, herkesin değişik ve istediği tarzda anlayacağı ve sınırsız hisleri içine alabilecek kadar geniş, en zengin, en derin ve en etkileyici şiirlerdendir.

Beşinci beyitte Mevlânâ, beden kafesine ve madde dünyasına hapsolmuş bir ruh olarak feryâd etmektedir. Dördüncü beyitte bu durumu açık ve net bir tarzda "aslından uzak düşen kişi, vuslat zamanını arar" ifadesiyle söylemiştir. Dolayısıyla kendini dünyâ-yı dün içinde arayan âdem için bu sürecin acı ile geçeceği bilinmelidir. İnsanın kendini arayış sürecinde elbette yol arkadaşları olacaktır. Mevlânâ'nın "her cemiyette" dediği yer, kendi gibi arayış içinde olan insanlarla birlikte olduğu yerdir.

İnsanların bir kısmı, İlâhî bilinç ile kendilerini tanıma yolunda ilerlerken hoş-hâl sahibi kimse sıfatına layıkken kimileri de kendilerinden uzaklaştıkça uzaklaşmakta ve bed-hâl sahibi kimselerden olmaktadır. Ancak Mevlânâ felsefesine göre bed-hâl sahibi kimseler de dâhil hiç kimse ayıplanmamalıdır. Çünkü ilahi nefesle vücut bulmuş, sonsuzluk iklimine bakan ve her an vatan-ı aslîsini hatırlayıp özleyen insanın yapıp ettiklerini ayıplanmamak gerekir.

Her şeyin karmakarışık olduğu günümüz dünyasında, hakîkî mürşid-i kâmilin kendini tanıma yolunda cüst ü cû eden kimse olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla şârihlerin mürşid-i kâmilden anladıkları kendi dönemine göre Cenâb-ı Mevlânâ iken bu makalenin yazarı için mürşid-i kâmil, dünya tarihi boyunca kendinden bu kadar uzaklaşmamış olan insandır.

Kaynakça

Abdülmeccid Sivâsî (Tarihsiz). Şerh-i Cezire-i Mesnevî. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi nr. 196 <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty00196.pdf> (Erişim Tarihi: 03/11/2024)

Abidin Paşa (2007). Mesnevî Şerhi Cilt 1. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ahmet Haşim (1999). Bütün Şiirleri. (haz. Enginün, İ; Kerman, Z.) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Algül, A. (2007). Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve İhtiyârât-ı Sabûhî Adlı Eseri (1-100. varak) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum.

Ateş, A. (2010). Mesnevî'nin Onsekiz Beytinin Mânâsı. 60 Doğum Yılı Münasebetiyle Fuat Köprülü Armağanı. s.37-50. Türk Tarih Kurumu Basımevi: Ankara.

Cevrî İbrahim (Tarihsiz). Hall-i Tahkîkât. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş Numarası: HCE_Osm_00482.



- Ceyhan, S. (2005). "İsmail Ankaravî ve Mesnevi Şerhi." Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Bursa.
- Dağlar, A. (2009). Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Kayseri.
- Derviş Muhammed Şifâyî (2016). Eş-şerhu'l-kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'neviyyi'l-Muhtasar. (haz. Mehmed Özdemir). Doğu Kütüphanesi: İstanbul.
- Duru, N. F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytini Şerhi, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, , cilt: IV, sayı: 11, s. 151-175.
- İsmail Hakkı Bursevî (2012). Ruh'ul-Mesnevî. (Hz. Suat Ak). Büyüyenay Yayınları: İstanbul.
- Konuk, A. A. (2011). Mesnevi-i Şerif Şerhi, (hzl.: S. Eraydın-M. Tahralı), C. 1. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meali). (1985). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Öksüz, Z. (2008). Hülâstü's-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi. Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Sarı Abdullah, E. (tarih yok). Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/items/39297034-0bdf-4cff-b5c1-a66677eac2dc> (Erişim Tarihi: 03/11/2024)
- Tahirü'l-Mevlevî (Tarihsiz). Şerh-i Mesnevî Cilt 1. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Tanyıldız, A. (2010). İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri.
- Yalap, H. (2023). İsmâil Rûsûhî-yi Ankaravî ve Şerh-i Mesnevî, Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. (Ed. Avşar, Z., Özdemir, M., & Uçar, A.) S. 206-228. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

MEVLÂNÂ'NIN SIRLARINI MESNEVÎ'NİN ALTINCI BEYTİ ÜZERİNDEN OKUMAK

Emre VURAL*

Özet

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tasavvufî öğretilerini mistik bir yolculuk içerisinde çeşitli simgelerle okuyucusuna sunduğu *Mesnevî-yi Ma'nevî*, tasavvuf edebiyatının en seçkin örneklerinden birisidir. Altı ciltten oluşan bu hacimli eser, derin manevî anlamlar içeren ahlakî hikâyelerin yoğun şekilde işlendiği bir klasiktir. Hem Mevlânâ'nın şöhretinden dolayı hem de Mevlevîlerin teşkilatçı yapıya sahip olmaları hasebiyle *Mesnevî*, farklı mekânlarda çağlar boyunca okutulan, üzerinde düşünülen, yorumlamalar yapılan bir eser olarak karşımıza çıkar. Sahip olduğu derin anlamlar ve alegorik yapısı sebebiyle de *Mesnevî* her dönemde yeni bakış açılarıyla sûfiler ve araştırmacılar tarafından şerh edilmiş, derinliklerde kalan yeni anlam katmanları aydınlatılmaya çalışılmıştır. Şârihler, *Mesnevî*'yi şerh ederken özellikle ilk on sekiz beytine ayrı bir önem vermiştir. Varlığa ve birliğe ulaşma hedefinde olanlara bir yol haritası çıkarma amacıyla olan *Mesnevî*'nin cevheri olarak görebileceğimiz bu ilk on sekiz beyit, bir anlamda *Mesnevî*'nin asıl özüdür. Simgelerle ve sırlarla dolu olan bu beyitlerde her okumada farklı keşifler ve farklı anlamlandırmalar okuyucunun karşısına çıkar. Bu beyitlerden altıncı beyitte ise Mevlânâ, varlığın sırlarından dem vurarak herkesin kendisini olması gerektiği kadar anlayamadığından bahseder. Çalışmamızda söz konusu olan bu sırlardan Mevlânâ'nın ne demek istediğini, *Mesnevî*'nin altıncı beyti ekseninde bugüne kadar yapılmış şerhlerden yola çıkarak yeni okumalar yapmak asıl amacımız olacaktır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, şerh, sır.

UNDERSTANDING MEVLANA'S SECRETS THROUGH THE SIXTH COUPLET OF THE MASNAVÎ

Abstract

The Masnavi-yi Ma'nevî, in which Mevlana Celaleddin-i Rumi presents his Sufi teachings to his readers through various symbols in a mystical journey, is one of the most distinguished examples of Sufi literature. This extensive six-volume masterpiece is a classic that delves deeply into moral stories rich with spiritual significance. Due to both Mevlana's fame and the organizational structure of the Mevlevîs, the *Masnavi* stands out as a work that has been taught, pondered upon, and interpreted in different places throughout the ages. Due to its deep meanings and allegorical structure, the *Masnavi* has been commented on by Sufis and researchers with new perspectives in every period, and new layers of meaning that remain in the depths have been tried to be illuminated. While commenting on the *Masnavi*, researchers have given special importance to the first eighteen verses. The first eighteen couplets, regarded as the essence of the *Masnavi*, form a kind of roadmap for those striving to attain existence and unity and can be seen as the very heart of the work. In these couplets, filled with symbols and mysteries, readers encounter new discoveries and interpretations with every reading. In the sixth couplet, Rumi touches on the secrets of existence and reflects on how everyone understands him only to the extent they are capable. Our primary goal in this study is to explore what Rumi intended by these mysteries, offering fresh interpretations based on the commentaries written on the sixth couplet of the *Masnavi* to date.

Keywords: Mevlana, Masnavi, commentary, secret.

* Dr. Öğretim Üyesi, Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü,
e-posta: emre.vural@amasya.edu.tr ORCID: 0000-0002-4870-6200

Gönderilme Tarihi: 23 Ekim 2024
Kabul Tarihi: 22 Kasım 2024
Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

1.Giriş

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tarafından irticalen kâtibi ve ilk halifesi olan Hüsâmeddin Çelebi'ye Farsça olarak yazdırıldığı *Mesnevî* adlı eseri, altı ciltten ve yaklaşık olarak 25.700 beyitten meydana gelir. Seyr ü sülûk yolunda ilerleyenler için bir irşad kitabı olan *Mesnevî*, tasavvufa ait olan bütün unsurları öğretici bir üslûpla muhteva etmektedir. Ne zaman yazılmaya başlandığı hakkında kesin bilgi bulunmayan eser, bazı duraklamalarla birlikte muhtemelen 1258-1268 yılları arasında oluşturulmuştur. Hüsâmeddin Çelebi'ye yazdırılan eser, Mevlânâ'nın sekr hâlinde söylediği sözlerden oluşur. Bu nedenle eserde muhteva ve şekil açısından sistematik bir yöntem bulunmamaktadır. Mevlânâ, *Mesnevî*'ye aktarılan sözlerini bazen gece gündüz hiç durmadan söylemiş, bazense aylarsa suskun kaldıktan sonra söylemeye devam etmiştir (Ceyhan, 2004, s.325-327).

Klasik doğu edebiyatında mesnevî, bir nazım şeklinin adıdır. Beyitlerle oluşan ve her beytin iki mısrasının kendi arasında kafiyeli olduğu bu nazım şekli, özellikle uzun olan veya birçok hikâyeden oluşan anlatılarda şairler tarafından tercih edilir. Mevlânâ ise kitabının adını *Mesnevî* diyerek över ve eserinin birinci cildin dibâcesinde Besmele'den sonra "Bu kitap *Mesnevî*"dir der. Mevlânâ'nın eseri yazıldığı dönemden itibaren meclislerde tanınıp şöhret kazandıktan sonra mesnevî denildiğinde akla ilk gelen klasik doğu şiirinin nazım şekli olan mesnevî değil Mevlânâ'nın eseri olan *Mesnevî*'dir. Mevlânâ, bu eserinde inanış sırlarını açmak için dinin temellerini okuyucularına anlatmaya çalışmaktadır. Bu temeller ise insana gerçeği aratarak bildirmek, edinilen bilgiyi buluş safhasına getirmek ve sonunda buluş ile daha önce edinilen bilgileri tahakkuk ettirmektir. *Mesnevî*'sini Allah'ın en büyük fıkhi olarak nitelendiren Mevlânâ, böyle bir söylemde bulunarak bir anlamda Allah'ın eserlerini, sıfatlarını, kudretini ve hikmetini dile getirmiştir (Gölpınarlı, 1989, s.6-10).

Tasavvufî yapı içinde simgelerle ve metaforlarla derin şekilde işlenmiş bir eser olan *Mesnevî*, insân-ı kâmil olma yolunda ilerleme gayreti içerisinde olan sâlikler için kılavuz niteliğindedir. Ancak Allah'ı onun yarattığı kul olan insanla birlikte anlatmaya çalışan ve bu yolda vahdeti insanlara kavratma gayretinde olan Mevlânâ'yı ve onun eserini anlamak, bu yolda ilerleyenler için basit bir mesele değildir. *Mesnevî*'yi tasavvuf penceresinden Mevlânâ'nın görebildiği açıdan görmek için azme, gayrete, aşka ve bilgiye ihtiyaç vardır. Bu unsurlardan birisi olan bilgiye sahip olabilmek için de belirli bir oranda tasavvufî anlayışa sahip olmak gerekir. Mutasavvıflar ve şârihler de bu bilgi açığını kapatmak, anlaşılmaya kolaylaştırmak ve sâliklere daha iyi bir yol çizebilmek amacıyla farklı dönemlerde *Mesnevî*'yi farklı yöntemlerle şerh etmişlerdir.

Tarihî süreç içinde birkaç beyit ve hikâye ile başlayan *Mesnevî*'yi tercüme ve şerh etme geleneği zaman içinde yaygınlaşmış, bazı şârihler ise *Mesnevî* gibi hacimli bir eserin tamamını Türkçe şerh etmiştir. Bu isimler Şem'î Dede (ö.1596'dan sonra),

Ankaravî İsmail Rusûhî Dede (ö.1631), Şifâî Mehmed Dede (ö.1671), Şeyh Murad-ı Buhârî (ö.1848), Ahmed Avni Konuk (ö.1938), Tâhirü'l-Mevlevî (ö.1951) ve Abdülbaki Gölpınarlı (ö.1892)'dir (Güleç, 2006, s. 136). *Mesnevî*'nin bir kısmını veya içindeki seçmelerin bir bölümünün manzûm ve mensûr şerh edildiği eser sayısı oldukça zengindir. *Mesnevî*'de ayrı bir ehemmiyet gösterilen ilk on sekiz beytin şerhini yapanlar ise İsmail Rûsûhî-yi Ankaravî, Ağazade Mehmed Efendi, Bağdatlı Abdülaziz Âsım, Rızaeddin Remzi Rufai ve Abdurrezzak Tek gibi isimlerdir (Özdemir, 2017, s.369).

Mesnevî'in ilk on sekiz beytine ehemmiyet verilmesi durumu ise ilk olarak Mevlevî gelenekleri içinde yer edinmiş bir meseledir. Teşkilatçı bir yapıya sahip olan ve kaidelerine bağlı bir topluluk olan Mevlevîler, *Mesnevî*'ye duymuş oldukları saygının bir neticesi olarak *Mesnevî*'nin özü olarak kabul edilen on sekiz beytin sayısal değeri olan on sekizi, nefis terbiyelerinin çeşitli aşamalarında ve günlük yaşantılarında telmih ederek göstermeye çalışmışlardır:

“Mevlânâ tarafından bizzat yazılan bu on sekiz beyte, Mevlevîler pek büyük bir ehemmiyet verirler; onlarca, bütün *Mesnevî*'nin hulâsası bu beyitlerdedir. Mevlevîlerde nezr-i Mevlânâ, dokuz, on sekiz, yirmi yedi, otuz altı gibi dokuzun misli olan sayılardır ve bilhassa on sekiz sayısı kutsaldır; herhangi bir yoksula, bir dergâha, bir dervişe niyaz olarak verilen para on sekiz sayısınca verilir; on sekiz kuruş, on sekiz lira gibi. Derviş, bin bir gün çile çıkardıktan sonra hücre sahibi olur; hücrede on sekiz gün çilesi çıkarması şarttır.” (Gölpınarlı, 1989, s. 28)

Biz de bu çalışmamızda gelenek içinde değerli olarak görülen ve ayrı bir önem verilen *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinden birisi olan altıncı beyti önce bugüne kadar yapılmış olan şerhlerden yola çıkarak anlamaya çalışacak sonrasında ise yeni bakış açılarıyla tekrardan okumaya, anlamaya ve anlatmaya çalışacağız.

2.Mesnevî Şârihlerinin Gözünden Mesnevî'nin Altıncı Beyti

“Her kesî ez zann-ı hod şûd yâr-i men

Vez derûn-î men necüst esrâr-ı men

Her kişî zu 'munca bana yâr olur,

Sohbetimden tâlib-i esrâr olur

Her kişî yâr olur zannınca bana

Vâkıf olmak ister sırlardan yana” (Ahmed el-Hakîm, 2019, s.212)

Mesnevî'nin gerek tamamını gerekse ilk on sekiz beytini şerh eden şârihlerin değerlendirmelerine bakıldığında *Mesnevî*'nin altıncı beytiyle ilgili bazı ortak

görüşlerin ve farklılıkların olduğu dikkat çeker. Bu farklılıklar, yorumlamaya bağlı düşüncelerden oluşan durumlar olacağı gibi şârihlerin birbirlerinin şerhlerinden etkilenmeleri sonucu da ortaya çıkmış olabilir. Bu açıdan *Mesnevî*'nin altıncı beytiyle yapılan şerhlerde ilk dikkat çeken husus, bu beytin anlam çerçevesinin derinliklerinde hakikate ulaşmak için çabalamak anlayışının bulunmasıdır.

Abidin Paşa, Mevlânâ'nın nasihatlerini çevresinde bulunanların anlamadıklarını belirterek bu nasihatlerdeki manâ hakikatlerine ulaşmak için de insanların fiilen bir çalışma içerisine girmediklerini belirtir. Ona göre ilahî aşka nail olabilmek için insan, hangi işle uğraşıyorsa gücünün yettiği ölçüde o işi layıkıyla yerine getirmek için çabalamalıdır (Abidin Paşa, 2007, s.20).

Ahmed Avni Konuk ise bâtının sırlarına vakıf olmak isteyenlerin belirli bir mücadeleyi göze almaları gerektiğine vurgu yapar. Tasavvuf yolculuğunun en üst mertebesi olan insân-ı kâmile ulaşma gayreti içerisinde olanların yapması gerekenler, şiddetli mücâhedât ve riyâzâtıdır (Konuk, 2011, s.77). Nefis mücadelesi olan mücâhedât, tasavvuf yolunda mürşidin karşılaştığı en çetin imtihanlardan birisidir. Allah'ın rızasını elde etmek amacıyla olan sâlik, girmiş olduğu içsel yolculuğun çetin safhalarından geçerken dünyevî arzularından ve onun benliğini oluşturan yapılardan sıyrılması gerekir. Bunu gerçekleştirirken de hep bir mücadele içerisinde olması gerekir, aksi halde bâtının sırlarını elde edemez.

Kişinin en büyük düşmanı olan nefis; can, benlik, kulun kötü huyları ve vasıfları gibi anlamlara sahiptir. İnsanın nefisle başa çıkması için onun arzularına karşı gelerek onu ezmesi, kırması ve mücâhede etmesi gerekir (Uludağ, 2012, s.274). Nefisle mücadeleye girilip onu terbiye etme yoluna gidilmediğinde nefis, insanı kötülöklere ve günahlara yönelterek yanlışa sevk edebilir. Tam tersi istikamette olumlu yönde nefis terbiye edildiğinde ise kişi hem bu dünyada hem de âhirette rızıklandırılır. Bu duruma vurgu yapan Ağazade Mehmed Dede, nefisini mücadeleyle terbiye edenlerin Hz. Muhammed'in ve ehl-i beytinin hürmetine nail olunmuş bir nefisle rızıklandırılacaklarından bahseder (Duru, 2003,168).

Nefisle mücadele içerisine girip Allah'ın rızasını kazanmak, onun nimetlerinden faydalanmak ve gerçek sırlara vakıf olmak amacıyla olan mürşidlerin emek sarf etmesi gerektiğine dikkat çeken *Mesnevî* şârihlerinden birisi de Rızaeddin Remzi'dir. Ona göre, Mevlânâ'nın meclislerinde bulunan kişiler, onun içsel benliğinde yer alan ve bir şekilde tecellî eden sırları anlamak için taharrî (gerçeği bulmaya çalışma) etmemişlerdir (Demirel, 2005, 622).

Allah'ı ve onun yarattıklarını birlik anlayışı içinde anlamlandırma çabası içinde bulunan sûfiler, sâliklerini insân-ı kâmile giden yolda aydınlatmaya çalışmışlardır. Bu minvalde sâlik, tabiatı Allah'ın tevhidi içinde kendisiyle birlikte düşünmeye çalışmalı ve hakikatte görünmeyen sırlara vakıf olmalıdır. Bunu yaparken de yukarıda belirttiğimiz üzere sürekli çalışmalı ve çabalamalıdır. Ancak farklı özelliklere ve yeteneklere sahip olan insan, bir noktada hem hakikatin sırlarına hem

de mürşidinin sırlarını kavramada yetersiz kalacaktır. Sûfîlerin isti'dâd olarak tanımladıkları anlamlandırma ve kavrama yeteneği, insan zihninin sınırlarını belirli bir noktaya kadar açabilen bir unsurdur. Hakikati kavrama noktasında insan, ne kadar azimle ve istekle çabalarsa çabalasın ancak belirli bir noktaya kadar ulaşabilir. Zira kendisine verilen yetenek sınırlıdır ve o yetenek onu ancak belirli bir mertebeye kadar ulaştırabilir. Bu minvalde değerlendirme yapan Derviş Muhammed Şifâyî, Mevlânâ'nın sözlerine herkesin kendi zannınca anlamlar verip yine kendi yeteneklerinin sınırları ölçüsünde Mevlânâ'nın hikmetlerinden faydalandıklarını belirtir (Özdemir, 2016, 87).

Abdülbaki Gölpınarlı da *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinde Mevlânâ'nın insân-ı kâmil olma yolunda ilerleyenlerin karşısına çıkan zorlukları dile getirdiğinden bahseder. Âlemin özü olan insan mutlak varlıktaki sübûtu ararken özlem çekerek sıkıntı içerisine girer. Feryat ederek halinden şikâyet eden ve bilmeyenlere gerçeği anlatma derdinde olan insân-ı kâmil, bir bakıma onu dinleyenlerin kendini gerçek manâda anlamadığı için de bu haldedir. İnsanların onu anlayabilmesi için ya doğuştan yetenekli olması ya da kâmilin lütfuyla isti'dâd sahibi olması gerekir (Gölpınarlı, 1989, 39).

Kâmil kişinin lütfetmesi hususuna Ziya Avşar da değinir. Ona göre velîler, Ashâb-ı Kehf'e benzer ve rızaları olmadan onların sırlarına vakıf olamazsınız. Velîler, sırta talip olanlarda samimiyet görürlerse bu sırları açığa çıkarabilirler. Samimiyetin olduğu bir ortamda aranılan başka bir kriter olmaz. Talip olan kişinin cahil ve akılsız olması da bu durumu değiştirmez (Avşar, 2019, s.42)

Ulaşılması zor bir mertebe olan insân-ı kâmil, Allah'ın yeryüzündeki hazinesi konumundadır. Her kişi, istediği gibi onun sırlarını dışarıdan anlayamaz. Ancak onun sahip olduğu vasıflar ve bilgiler hakkında zan sahibi olabilir. İnsân-ı kâmilin sırlarını anlayıp kavrayabilmek yalnızca ehil olan kişilere layık olan bir durumdur. Ehillikse kendi içinde mertebelere ayrılmış durumda olup çalışmanın yanı sıra yeteneğe de bağlı olan bir durumdur. Tasavvufta bir şeyin bilgi yoluyla elde edilmesi olan ilm-i yakîn'in çalışılarak kazanılması (kesbi) başka şey onun idrak edilerek anlaşılması başka şeydir. Kişinin ilimlerden ne anlayacağı bile belirli bir yeteneğe sahip olmasıyla ilgili bir durumdur (Ahmed el-Hakîm, 2019, s.215-221).

Sabûhî Ahmed Dede ise *Mesnevî*'nin mezkûr beytini şerh ederken bâtın sırlardan bahsederek bu sırlara vakıf olmanın herkese müyesser olmadığından bahseder (Algül, 2007, s.47). Mevlânâ gibi mutasavvıflara göre ibadetlerin manevî anlamda özünü teşkil eden, tabiatın sırlarını açığa çıkaran bâtın ilmi gizli bir ilimdir ve onu anlayamayacak düzeyde olan halka anlatmak câiz değildir. Çünkü halk yüksek bir anlayış düzeyi isteyen ilm-i bâtını ya eksik ya da yanlış anlar. Bu yüzden bu ilim, zeki, yetenekli ve kalp gözü açık olan kimselere öğretilir (Uludağ, 1992, s.188).

Bağdatlı Abdülaziz Âsım, ilm-i bâtın diye adlandırılan bu sırlara vakıf olmak için kişinin zandan kaçınması gerektiğini belirtir. Ona göre, hak yolunda gerçek

anlamda ilerlemeye çalışan mürşîd-i hakikî bu sırları anlayabilir. Ancak zan anlayışından vazgeçmeyenler, olaylara ve kişilere hüsn-i zan nazarında bakmayanlar bu sırrın ne olduğunu asla anlayamazlar (Özdemir, 2017, s.376).

Zannın insanı hakikatten uzaklaştırdığını belirten Hüseyin Top, Mevlânâ'nın sırlarına vakıf olmak için gerekli olan anlayışı bir ceviz metaforu üzerinden anlatmaya çalışır. Varlığın özünü görebilmek, ondaki sırlara sahip olabilmek hikmettir. Kişi zanlarından sıyrılıp olayların özüne inemezse kabukta kalır. Kabukta kaldığı kısım ise varlığın kendisinden bir parça olmasına rağmen varlığın özünden uzak ve asıl olandan farklı bir evredir. Öze ulaşmak için aşk ve iman gereklidir. Özün dışında kalan kabuklu kısım ise küfürdür. Mevlânâ'nın asıl sırlarının farkına varamayıp ondan bir âlim veya bir şair diye bahsetmek cevizin kabuğunda kalan insanın durumuyla eşdeğerdir (Top, 2011, s.43-44).

Tahirü'l-Mevlevî, bu durumu sathî nazar bakışıyla açıklamaya çalışır. Sathî nazar anlayışına sahip olan kişiler, bir şeyin sadece dış görünüşüyle yüzeysel olarak ilgilenirler. Sırları ve hakikatleri anlama lüzumu içinde bulunmazlar. Sırlara vâkıf olmak isteyen manâ ehli ise dış görünüşten daha ziyade varlığın içindeki özü ve cevheri tedkik etme çabası içinde bulunur. Bu iki bakış arasında hakikatleri anlama ve kavrama açısından çok derin farklılıklar bulunmaktadır. İlkine sahip olan kişi, varlığı son derece yüzeysel bir şekilde algılamakta ikincisine sahip olan kişi varlığın derinliklerindeki sırları bile kavrayacak bir anlayışa sahip olur (Tahirü'l-Mevlevî, 1975, s.58)

3. Mevlânâ'nın Sırlarına Açılan Kapı: Mesnevî'nin Altıncı Beyti

Mevlânâ, *Mesnevî*'nin altıncı beytinde çeşitli sırlara vakıf olduğunu ancak kendisini çeşitli meclislerde tanıyanların, görenlerin, *Mesnevî*'sini okuyanların gerçek anlamda onu anlayamadıklarını belirtir:

“Herkesî ez zann-ı hod şüd yâri men

Ez derûn-i men necüst esrâr-i men

İnlediğim meclislerdeki farklı meşrepten kimselerin her biri, kendi kötü zanları ve maksatlı kıyasları ile beni yâr edindi. Kimileri feryadımı mecaza hamledip, şehvet ve hevâ ile beni dinledi; kimileri de halimi, zahirin içi boş ve sedasıyla kıyas etti...İçimdeki manâlara istekli olup, sesimden sırrıma ve hâlimin görünüşünden hakikate geçmediler. Zira, bakışları dışa mihliydi ve bâtinî sırlara vakıf olmaya istidatları yoktu.” (Bursevî, 2007, s.39).

Kur'ân'dan, hadîsten ve tasavvufî yolculuğu sırasında kazandığı deneyimlerden edindiği bilgilerle *Mesnevî*'sini oluşturan Mevlânâ'nın karşısında elbette belirli bir zümre veya topluluk bulunmamaktadır. *Kur'ân* bütün insanlığa nasıl seslendiyse *Kur'ân*'dan feyz alarak nasihatlerde bulunan Mevlânâ da hitabını herkese yapmaktadır. Toplumun her kesimine tevhidî yaratıcıyla birlikte anlatma gayretinde olan Mevlânâ, bu nedenle *Mesnevî*'nin altıncı beytinde “Herkes kendi zannınca...”

diye başlamaktadır. Beyitteki herkes, Mevlânâ'nın bizzat yaşadığı dönemde bulunarak onun sohbetlerine katılan kişiler değildir. Herkes, Mevlânâ ile aynı zamanda bulunan veya ondan sonraki zamanlarda Mevlânâ'nın eserlerini okuyan kişiler de değildir. Herkes, beyit oluşturulduktan sonra Mevlânâ'nın muhatabı olan bütün insanlıktır.

İnsân-ı kâmil olan velîler, Hak'ın yeryüzünde bulunan sayısız hazinelerindedir. Nasıl ki her hazine muhafaza edildiği kaba dışarıdan bakılınca anlaşılıyorsa bu velîlerin sınırları da dışarıdan bakılarak anlaşılabilir. Velî zümresine dahil olan Mevlânâ'yı anlamaya çalışan insanlar da bu velîlere taşıdıkları zanlar ve bilgilerle yoldaş olmaya çalışırlar. Zan ise gerçek doğru olan Hakk'a dair olan bu yolculukta insanlığın elinde bulundurduğu bir ilimdir. Bu ilim, hakkı gerçek anlamda bilme anlayışıyla (mârifetullah) beslenirse insanın hakikati artar (Ahmed el-Hakîm, 2019, s.215-216).

Mevlânâ gibi bütün insanlığa seslenmeyi kendisine şî'ar edinmiş bir kişiyi hakkıyla tanımak ve anlamak için de zannın 'mârifetullah'tan beslenmesi gerekir. Yaşadığı dönemden itibaren geçen zaman dilimlerinin tamamında, düşünceleri ve hayatına uyguladığı ritüelleri dolayısıyla Mevlânâ'yı eleştirenler kadar övenler de olmuştur. Hakkı gerçek anlamda bütün insanlığa tanıtmaya çalışırken Mevlânâ'nın eleştirilmesi ise gayet normal bir hadisedir. Zira o, Hak yolunda hakkı anlatan bir insân-ı kâmil olarak belirli bir topluluğu değil bütün insanlığı 'herkes'i muhatap olarak almıştır. Bu da Mevlânâ'nın bizzat kendisiyle karşılaşan veya eserleriyle onu tanıma fırsatı yakalayan insan sayısı kadar zan anlamına gelir. Gelenekleri, görenekleri, dünya ve ahiret inançları farklı olan insanlar da dünya görüşlerindeki farklılıklardan dolayı Mevlânâ'yı kendi zanlarınca görmüşlerdir. Zanlarında gerçek olan hakikati rehber edinenler, Mevlânâ'da gerçeği görerek hakka ulaşmış; hakikatten uzaklaşarak Mevlânâ'yı anlamaya çalışanlar ise haktan uzaklaşarak küfre yönelmişlerdir.

İnsan, hangi zanna sahip olursa olsun velîleri anlayabilmesi için ya doğuştan gelen bir anlama yeteneğine sahip olmalı ya da velîlerin de dâhil olduğu hakikat yolunda durmadan gayret içerisinde olmalıdır. Aksi halde kesretin içinde yer alan zanlarla birlikte tevhide ulaşması imkansızdır. Hakka dair olan gerçek bilgiler, değişmeyen ve sabit olan bir yapıya sahiptir. Bu bilgiler, nefs'ül-emrde bulunur. Nefs'ül-emrden ise nebiler, resûller ve hakka gerçek anlamda tabi olmuş velîler nasıplenebilmiştir. İnsanların anlayışları ise bunların dışında kalan, hakikat ile küfür arasında zihni sorgulatan bir anlayıştır. Varlığı anlama noktasında insanların sahip oldukları ilim, ya ilm-i haktır ya da zandır. Zan insanların zihninde iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi zannı hakka benzettiği için zanna tabi olması, ikincisi haktan uzaklaşmak amacıyla zannı hakikat olarak beyan etmesi. Bunlardan ilkinde sahip olan insan, Allah'ın rahmetine mazhar olur, ikincisine sahip olan ise Allah'ın gazabına uğrar (Ahmed el-Hakîm, 2019, s. 215-216).

Rahmet ve gazab arasında ilmiyle muamele gören insanlara, Allah'ın cemâl ve celâl sıfatları bir şekilde tecelli eder. Allah'ın bu sıfatları, tasavvufî anlayışın temellerinde ayrı bir yere sahiptir. Mutasavvıflar; Allah'ın lütuf ve rızasını cemâl tabiriyle, Allah'ın kahr ve gazabını ise celâl tabiriyle ifade etmişlerdir. Celâl ve cemâl sıfatları varlığın bütün unsurlarında kendisini tecellî ettirir. İbnü'l Arabî, *Kur'ân*'dan örnekler vererek bu sıfatları açıklamaya çalışmış ve âlemdeki her şeyin bu sıfatlara bağlı bir mütekabiliyet içinde olduğunu belirtmiştir. Öyle ki insân-ı kâmil olmaya çalışan sâliğin üzerinde cemâl sıfatı üns tesiri meydana getirirken celâl sıfatı korkma, sıkılma ve üzüme gibi tesirler meydana getirir (Uludağ, 1993, s.240). *Mesnevî*'nin altıncı beytine bu bilgiler ışığında baktığımızda herkesin Mevlânâ'yı neden kendi zannınca değerlendirdiğini daha iyi anlarız. Varlığa tesir eden Allah'ın cemâl ve celâl sıfatları, varlığı anlamlandırmaya çalışan insanlarda farklı bakışların oluşmasına sebebiyet verir. Kendi zanlarına sahip olan inanlar da karşılaştıkları durumları zanlarının miktarınca değerlendirirler. İsmail Hakkî Bursevî'nin bu konuda vermiş olduğu örnek gayet açıklayıcıdır:

“Anlatılır ki, Mevlânâ'nın (k.s) meclisine bazı vakitler bir rahip gelir ve önünde iki kat eğilip Mevlânâ'ya saygı gösterirdi. Mevlânâ dahi tevazu ile ayağa kalkardı. Bu işin sırrı şudur: Rahip, celâl'in zuhur yeri olanlardandı ki, bu kimselerde, cemâl bâtında kalmıştır. Mevlânâ, cemâl'in zuhur yeri olanlardandı ki, bu kimselerde celâl setr olmuş, örtülü kalmıştır. Yani kahra müteallik olan celâl'den Allah ehlinde fiilî olarak bir eser yoktur; zira onlar, riyazet ve mücahede ile ateşi nura çevirmişlerdir. Kahr, ateş cinsindedir. Onun için, gazaba uğramışlar ateşle azaplanırlar. Ve onlarda kahra müteallik olan mertebe, kuvve olarak mevcut değildir. Mevlânâ'nın ruhbana baş eğmesi, hakikatte onların bânlarında gizli kalmış kuvve hâlindeki cemâl'e göredir: zahirlerinde fiilî hâldeki celâle değildir.” (Bursevî, 2007, s. 42-43).

Her nesneye ve her konuya sahip oldukları zanlara göre bakan insan, varlığın hakikatine inemediği zaman yukarıdaki kıssada anlatıldığı üzere Mevlânâ ile rahibin selamlaşmasını farklı şekilde yorumlayabilir. Hak yolunda ilerleyen, tecrübe sahibi sâlik ise bu düşüncelerden sıyrılarak her davranışın ve her düşüncenin ardındaki gerçek hakkı görebilir.

Altıncı beytin devamında geçen 'sır' bahsine geçecek olursak “Sır kelimesi tasavvufta “sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrak mertebesi” olmak üzere iki anlamda kullanılır” (Tosun, 2009, s.115). Mutasavvıflar sırı ayrı bir ehemmiyet verirler. Onlara göre bazı sırlar asla açığa çıkmamalı ve sadece kul ile Hak arasında kalmalıdır. Sır, kalp ve ruh arasında ise ayrı bir münasebet bulunmaktadır. Kalp, sır ve ruh aynı özden yaratılmış ve birbirinin içine geçmiş halkalar şeklinde oluşturulmuştur. Sır bunlardan en derinde yer alan unsurdur. Kalp, beşerî unsurlardan sıyrıldığında ruha, ruhtan da sıyrıldığında daha saf bir hâl olan sırı ulaşır. Bu üç unsur, öz itibariyle

aynı olmasına rağmen sâliğin sahip olduğu vasıflara ve hâllere göre değişir (Tosun, 2009, s. 115).

İnsanı bitkilerden ve hayvanlardan ayıran, insanda sorumluluğa ve yükümlülüğe sebep olan ruh, nefis, kalp ve akıl kavramlarıdır. İnsanın büyüyüp gelişmesi bitkilerle olan ortak yanını oluştururken iradesiyle hareket etmesi ise hayvanlarla ortak yönünü oluşturur. İlahî bir cevher olan ruh/akıl ise sadece insana özgüdür. İnsanî ruh ise bünyesinde bitkisel ve hayvanî ruhu da içerir. İnsan ruhunun katmanlardan oluşması durumu nefis, kalp ve akıl kavramları için de geçerlidir. Bu kavramların hepsi ruhanî ve rabbanî lâtiflerin adıdır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve gerçek anlamda Allah'ın istediği şekilde insan olmasını sağlayan da bu unsurların hakkın rızasına göre yönlendirilmesidir. İnsan, bu kavramları Allah'ın istediği doğrultuda kullandığında ise kimsenin ulaşamadığı bilgilere ulaşır. Ancak bazı bilgiler de vardır ki onlar, sadece peygamberlere ve velilere nasip olmuştur. Ruhları beş mertebeye ayırarak bu mertebeler hakkında bilgiler veren Gazâlî, kudsî-nebevî ruha sadece peygamberlerin ve bazı velîlerin sahip olduğunu belirtir. Gazâlî'ye göre bu ruha sahip olanlar, akılla ve ruhla sahip olunamayan bazı bilgilere de sahip olurlar (Uludağ, 2016, s. 29-33). *Mesnevî*'nin sırlarını anlamak amacıyla beyte bu açıdan bakıldığında herkesin Mevlânâ'nın sırlarına vakıf olması, onun edindiği bilgilere sahip olması imkansızdır. Bu idrak mertebesi Allah'ın bir lütfudur ve sadece Allah'ın bu yeteneği bahsettiği kişiler bu bilgileri edinebilir.

Mevlânâ gibi bütün insanlığa seslenen bir sûfinin bahsettiği sırlar, elbette ki bütün insanların doğuştan sahip oldukları idrak mertebesince anlaşılacak meseleler değildir. Mevlânâ'nın sırlarının bir kısmını Allah dostu velîler bilirken, bir kısmını da aşkla gayret eden sâlikler bilebilir. Ancak sûfinin sırrını bilmek için sâliğin önünde bazı engeller bulunmaktadır. Bu engellerden bir kısmı, bizzat sâliğin aşması gereken onun nefis terbiyesiyle ilgili hususlardır. Kendisini mürşidinin açmış olduğu yolda geliştiren, aşkla mücadele eden ve Hak yolunda defalarca sınava tabi tutulan sâlik; engellerden ilkinin bir anlamda geçmiş olur. Mücadelenin sonunda sâliğin sırlara vâkıf olması ise kesin değildir. Sâliğin sırları bilebilmesi için mürşidinin rızası gereklidir. İşte tam bu noktada sırrın özel bilgi olma durumu ortaya çıkar. Bir hâl durumu olan sırları bilme, mürşîd tarafından sâliğe doğrudan verilecek bir bilgi değildir. Mürşîd, sadece sâliğin bu sırrı elde edebilmesi için geçeceği mertebeleri göstererek onu aydınlatmaya çalışır. Mücadelenin sonucuna mürşîd karışamaz. Başarılı olan sâlik, bu sırı Hakk'ın rızasıyla sahip olur. Aksi hâlde bu sır, mürşidin doğrudan doğruya sâliğe söyleyebileceği bir şey değildir.

Mevlânâ'nın sırlarını hakkıyla bilmek gerçek anlamda zordur. Tasavvuf anlayışında sırları bilebilmek için manevî bir tecrübeye sahip olmak gerekir. Bu tecrübe ise, seyr ü sülûk yolunda edinilen bilgiler ışığında ortaya çıkabilir. Bu yolculukta Mevlânâ, kendisini 'ney'e benzetmiş ve 'ney' gibi inleyerek bu sırlara ulaşmıştır. Mevlânâ ile sohbet eden kişiler ancak nefsinin hazlarından geçerek ve nefsiyle mücadele ederek bu sırlara ulaşabilir. Aksi halde ruh gözlerinin açılması ve

Mevlânâ'nın gördüğü şekilde varlığa görebilmeleri imkansızdır (Konuk, 2011, s.77).

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetnâme* adlı eserinde tasavvuf yolunda ilerleyenlerin sırlarına dair bazı açıklamalarda bulunur. Ona göre şeriat, hakikatin sırrı ve içyüzüdür. Şeriat yolunda ilerleyen sâlikler, ilahi bir yakınlığa erişerek sırlara erişirler. Edepsizlik edenlerse sapkınlığa düşerek bu sırdan mahrum kalırlar. Bu yolda isteklerde bulunan kişiler, istediklerine ibadetle ulaşır. İbadette murat ne ise kişi sonunda onu elde eder (Erzurumlu İbrahim Hakkı, 2012, s. 1006). Şeriatın kaideleriyle yolunda ilerleyen sâlik, eriştiği mertebenin kendisine nasip ettiği kadar bilgiye ve sırta vakıf olabilir. Dolayısıyla bu yolda farklı noktalara ulaşanlar, farklı sırların hakikatine varır. Ancak bu yolda herkes tam anlamıyla bütün sırlara erişemez. Zira yukarıda da anlattığımız üzere bazı sırların bilgileri sadece peygamberlere ve velîlere nasip olur.

4.Sonuç

Mevlânâ'nın *Mesnevî-yi Ma'nevî*'si yazıldığı dönemden itibaren Türk İslâm edebiyatında en çok okunan ve üzerinde en çok düşünülen eserlerin başında gelir. Eser, simgesel bir yapıya sahip olması hasebiyle hem tasavvufi çevre hem de akademik camia tarafından pek çok defa şerh edilmiştir. Geleneksel ve modern yöntemlerle yapılan bu şerhlerde ise her defasında *Mesnevî*'nin yeni bir özelliği gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır. Her yeni bir şerh, bir bakıma edinilen bilgilere yenisini ekleyerek *Mesnevî*'ye farklı bir gözle bakmak anlamına gelir. Geçmişten günümüze yapılan şerhlerin ışığında *Mesnevî*'nin altıncı beytine bakıldığında Mevlânâ'nın çağlar öncesinden insanlığa seslenerek sahip olduğu bilgiler hakkında insanlara bir şeyler söyleme endişesi içinde olduğu görülür. Seyr ü sülük yolunda ilerleyerek belirli bir mertebeye ulaşan ve bu mertebe neticesinde çeşitli sırlara vâkıf olduğunu dile getiren Mevlânâ, herkesin onu kendi zannınca anladığından dem vurur. Mevlânâ, *Mesnevî*'nin altıncı beytinde herkese seslenmesine rağmen onun sırlarına herkes vakıf olamaz. Bu sırlara sahip olabilmek için gelişmiş bir idrak anlayışına sahip olmak gerekir.

Peygamberler ve velîler sahip oldukları idrak sayesinde Mevlânâ gibi sûflerin sahip olduğu sırlara doğrudan ulaşabilirler. Diğer insanlar ise onun sırlarını tam anlamıyla hiçbir zaman idrak edemez. Mevlânâ'nın sırlarının tamamına olmasa bile bir kısmına peygamberlerin ve velîlerin haricindeki insanların ulaşması ise mümkündür. Seyr ü sülük yolunda emek harçayarak ilerleyen ve çeşitli mertebelere ulaşan insanların bir kısmı bu sırların bazılarını anlayabilir ancak ulaşılan bir sır, bir mertebeye karşılık gelmektedir. Sâlik, bütün sırlara vakıf olabilmek için en üst mertebeye ulaşmak için gayret etmelidir. Gayret ise bu yolculukta tek başına yeterli değildir. Allah, sâliğin bütün sırları görebilmesi için kalp gözünü açmalıdır aksi takdirde sâliğin isteği asla gerçekleşmez.

Mevlânâ, sahip olduğu sırlar ekseninde insanlarla yoldaş olan bir sûfi değildir. Tasavvufî öğreti içinde belirli bir mertebeye ulaşmış bir kişi olarak Mevlânâ'nın mesajları sadece velîlere ve sâliklere yönelik değildir. Bütün insanlık, sahip olduğu idrak mertebesince Mevlânâ'yı anlayabilir ve onun vermiş olduğu bilgilerden payına düşeni alabilir. Bu durumda da insanların sahip oldukları bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Zan olarak beliren bu bakış, aslında bir anlamda insanın aynadaki yansımalarının karşılığıdır. Bu da kişiden kişiye değiştiği için herkes nasibince Mevlânâ'nın öğütlerinden, bilgisinden ve sırlarından nasiplenebilir.

Kaynakça

- Abidin Paşa. (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık
- Ahmed el-Hakîm. (2019). *Râh-ı Kadîm I-II* (Editörler: Nâhil Akman, Yılmaz Aris). İstanbul: Enes Basın Yayın.
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve "İhtiyârât-ı Sabûhî" Adlı Eseri (1-100. Varak)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Avşar, Z. (2019). *Aşk Meclisi Mesnevî Şerhi-1*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Bursevî, İ. H. (2007). *Mesnevî'nin Ruhu*. Yay. Hazırlayan: Suat Ak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Ceyhan, S. (2004). *Mesnevî. İslam Ansiklopedisi içinde* (C. 29 s.325-334). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesnevi--mevlana>, Erişim tarihi: [20.10.2024]
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddin Remzi er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevî Şerhi, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI (14) [Mevlânâ Özel Sayısı], 591-630.
- Duru, N. F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytini Şerhi, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV(11), 151-175.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı. (2012). *Marifetnâme*. (Sadeleştirenler: Durali Yılmaz, Hüsnü Kılıç). İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Gölpınarlı, A. (1989). *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî Mesnevî ve Şerhi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güleç, İ. (2006). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler. *İlmî Araştırmalar*. 22, 135-154.



- Konuk, A. A. (2011). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (Cilt 1). (Yay. Haz: Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı). İstanbul: Kitabevi.
- Özdemir, M. (2016). *Dervîş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, (6) 1, s.368-382.
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). İstanbul: Şamil Yayınları.
- Top, H. (2011). *Mesnevî-i Mânevî Şerhi* (Cilt 1). İstanbul: Rûmî Yayınları:
- Tosun, N. (2009). Sır. *İslam Ansiklopedisi* içinde (C.37 s. 115-116). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sir#2-tasavvuf>, Erişim tarihi: [20.10.2024]
- Uludağ, S. (1992). Bâtın İlmi. *İslam Ansiklopedisi* içinde (C.5 s.188-189). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/batin-ilmi>, Erişim tarihi: [20.10.2024]
- Uludağ, S. (1993). Celâl. *İslam Ansiklopedisi* içinde (C.7 s.240). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/celal--tasavvuf>, Erişim tarihi: [20.10.2024]
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvufun Dili* (2.Baskı). İstanbul: Ensar Neşriyat.

NEY'İN SIRRINI GÖRMEK VE İŞİTMEK: MESNEVÎ'NİN 7. BEYTİNİN ŞERHLERİ

Abdullah UÇAR*

Özet

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin en meşhur eseri olan *Mesnevî*, altı ciltten ve yaklaşık 25.700 beyitten meydana gelmektedir. Mevlâna'nın Farsça kaleme aldığı eserine *Mesnevî* adını vermesi, onun öncelikle kitabın nazım şekline dayanarak bir isimlendirmede bulunduğunu göstermektedir. *Mesnevî* şârihleri, eserin adının nazım şeklinin yanı sıra mana ve muhtevasına da işaret ettiğini ileri sürmüşlerdir. Mevlâna'nın seyr ü sülûkte olanlar için irşad kitabı olarak tanıttığı *Mesnevî*, bir metnin insan ve toplumu nasıl dönüştürebileceğine örnektir. Tasavvufun bütün konularını didaktik bir üslûpla ele alan eser, zengin bir şerh geleneğine de zemin hazırlamıştır. Mevlâna, *Mesnevî*'nin "bişnev" (dinle) hitabıyla başlayan ilk on sekiz beytinde varlığın zuhuru konusunu işleyerek klasik tasavvufî mesnevi geleneğini takip eder. *Mesnevî* şârihleri, özellikle ilk on sekiz beyte ayrı bir önem atfetmiştir. Varlık ve birlik yolculuğunda olanlara rehber olma amacını taşıyan bu ilk on sekiz beyit, adetâ *Mesnevî*'nin ruhunu ve özünü yansıtır. Sırlarla ve sembollerle örülü bu beyitler, her okunduğunda farklı anlamlarla ve keşiflerle okuyucunun karşısına çıkar. Bu beyitlerin yedincisinde Mevlâna, sırrının sözlerinde olduğunu fakat bunu herkesin göremeyeceğini ve işitemeyeceğini ifade eder. Çalışmamızın amacı, *Mesnevî*'nin yedinci beyti için yazılan şerhleri kısa ve sade olarak bir araya getirmek ve beyti incelemektir. Çalışmada önce *Mesnevî*'nin yedinci beyti için yazılan şerhlerden ifadeler paylaşılmış, sonra bu beytin maddi yapısı ve mana yapısı hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Mevlâna, Mesnevî, Yedinci Beyit, Şerh, Ney'in Sırrı.

SEEING AND HEARING THE SECRET OF THE NAY: COMMENTARIES ON THE 7TH COUPLET OF THE MATHNAWI

Abstract

Mawlana Jalal al-Din Rumi's most renowned work, the Mathnawi consists of six volumes and approximately 25,700 couplets. Mawlana's naming his Persian-written work Mathnawi indicates that he primarily based this naming on the poetic form of the book. Commentators on the Mathnawi have argued that the title of the work not only references the poetic structure but also alludes to the content and meaning of the work. The Mathnawi, which Mawlana introduced as a guidebook for those on the path of spiritual journey (suluk), serves as a prominent example of how a text can transform both individuals and societies. This work, which addresses all major themes of Sufism in a didactic style, has also paved the way for a rich commentary tradition. Following the classical tradition of Sufi masnavi poetry, Mawlana opens the Mathnawi with the imperative "bishnaw" (listen) and explores the theme of the manifestation of existence in the first eighteen couplets. The commentators on the Mathnawi have placed particular emphasis on these opening couplets. Aimed at guiding individuals on the journey of existence and unity, these first eighteen couplets reflect the essence and soul of the Mathnawi. Enigmatic and interwoven with symbols, these couplets offer new meanings and insights upon each reading. In the seventh couplet, Mawlana states that the essence of his message lies within his words, yet not everyone can perceive or hear it. The purpose of this study is to bring together concise and straightforward commentaries on the seventh couplet of the Mathnawi and to analyze its content. The study first presents excerpts from various

* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: ucarabdullah@gmail.com ORCID: 0000-0003-1391-8681

Gönderilme Tarihi: 14 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 4 Aralık 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

commentaries on the seventh couplet, followed by an examination of its structural and semantic dimensions.

Keywords: Mawlana, Mathnawi, Seventh Couplet, Commentary, The Secret of the Nay.

Giriş

Mesnevî, İnan ve Türk edebiyatlarında bir nazım şekli olduğu hâlde yalnız başına söylendiği zaman Mevlâna'nın bu nazım şekliyle kaleme aldığı meşhur eseri hatırlanır. Yazıldığı zamandan itibaren önce Mevlâna'nın müritleri arasında sonra bütün İslam âleminde itibar kazanmış olması onun kıymetinin en önemli delilidir. 6 defter (cilt) olarak kaleme alınmış olan eser, tam olarak veya kısmen birçok defa şerh edilmiştir. Çok geniş bilgilerin ve ince zekâların mahsulü olan bu şerhlerde *Mesnevî*'nin manası beyit beyit, kelime kelime hatta harf harf izah edilmekte ve genellikle insanı hayrete düşürecek fikrî incelikler ve maharetler gösterilmektedir. *Mesnevî*'nin ilk 18 beyti onun *Fatiha*'sı kabul edildiğinden şârihler bu beyitlerin şerhinde daha büyük bir maharet göstermeye çalışmışlardır (Ateş, 2010, s. 37-38).

Mesnevî, Kur'an ile aynı kaynaktan gelen mutlak manayı açıklayan ve küllî manadan pay alan manadır. Mevlâna, *Mesnevî*'yi Kur'an'ın bâtin manalarını keşfeden remiz ve işaretleri te'vil ve tahkik eden bir kitap olarak da tanımlar. Eser bu açıdan manzum bir işârî tefsir olarak görülebilir. İçerdiği hikâyelerin bir açıdan muhtevasını yansıtan yaklaşık 950 başlığın elli küsurunu ayetlerin, elli üçünü hadislerin oluşturması bu hikâyelerin naslarla temellendirildiğinin kanıtıdır (Ceyhan, 2004, s. 328).

Mesnevî, zahirde ve batında ne söylerse söylesin temelde hırs ve arzularına galebe çalan bir insanı inşa etmenin derdindedir. Mevlâna, bu insanın ihtiyaçlarını ilim ve irfan olarak görür. Ona göre merhamet edilmesi gereken asıl insan, mana açlığı çekendir. Mana söz konusu olduğunda kul ile Tanrı ilişkisi devreye girer. Bu ilişkinin ise bin bir türlü ilim ve marifet derecesiyle kavranan bir süreci vardır. Mevlâna, bu incelikleri sembol ve mecazlarla anlatmak zorunda kaldığı için *Mesnevî*, bir hikâyeler silsilesi gibi görünse de derununda sırlar, hikmetler ve marifetler gizleyen bir eserdir. Bu sebeple de şerhlere ihtiyaç duyulur. Anadolu'da asırlar içinde *Mesnevî* çapında ikinci bir tasavvufî metin üretilemediği için eser, bir tasavvuf klasiği olarak şârihlerin ilgi odağı olmuş ve yazıldığı günden zamanımıza kadar bu büyük esere farklı yöntem ve yaklaşımlarla onlarca şerh yazılmıştır (Avşar ve Zeybek, 2023, s. 11).

Mesnevî, tasavvufî yapısı içinde semboller ve metaforlarla derin bir şekilde işlenmiş olup insân-ı kâmil olma yolunda ilerlemek isteyen sâliklere rehberlik eder. Fakat Allah'ı ve insanı bir bütün olarak ele alarak birlik düşüncesini insanlara aktarmaya çalışan Mevlâna'yı ve onun bu eserini anlamak, bu yolda yürüyenler için kolay bir iş değildir. Mevlâna'nın *Mesnevî*'sini onun bakış açısından kavrayabilmek için sabır, çaba, aşk ve bilgi gereklidir. Bu gereksinimlerden biri olan bilgiye ulaşmak ise belirli bir tasavvufî anlayışa sahip olmayı gerektirir. Mutasavvıflar ve şârihler de *Mesnevî*'yi anlaşılabilir kılmak, bu yoldaki sâliklere daha net bir yol haritası sunmak amacıyla farklı dönemlerde çeşitli yöntemlerle şerh etmişlerdir.

Bu çalışmanın amacı, *Mesnevî*'yi veya müellifi olan Mevlâna'yı göstermek değil, *Mesnevî* içinde hakikaten özel bir yere sahip olan ilk 18 beytin yedincisinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bu sebeple burada yedinci beyte yapılan şerhler, sade ifadelerle verilecek sonra bu beyit incelenecektir.

1. *Mesnevî*'nin Yedinci Beytinin Şerhleri

Mesnevî'nin yedinci beyti için bugüne kadar yapılan şerhlerden çoğu bu çalışma kapsamında derlenmiş olup önce yedinci beytin bu şerhlerde nasıl açıldığı, ilgili eserlerdeki yedinci beyit şerhlerinin günümüz Türkçesine en yakın şekilde aktarımı yapılarak gösterilecek, şerhlerin sonunda da genel bir değerlendirmede bulunulacaktır.¹

Mevlâna, "Sırrım feryadımdan uzak değildir, sırrım feryadımın içindedir." diyor. Bu durumda yapılacak şey, eski fikir ve düşüncelerden uzaklaşp onun feryadına kulak vermektir (Ateş, 2010, s. 44).

İlk manzum tercüme ve şerh olan **Muînî**'nin *Mesnevî-i Murâdiyye*'sinde şârih, yedinci beyti iki beyitle "Neyin sırrını nalesinden uzak sanma, o bazen hüznüldür bazen neşelidir; gaflet pisliğini kulağından çıkar ki neyin sırrını duyusun" anlamına gelecek şekilde tercüme etmiş, neyin sırrını işitebilmek için kulağı gafletten temizlemek gerektiğini ifade etmiştir (Yavuz, 2007, s. 32).

Farsça olsa da Anadolu'da *Mesnevî*'nin tamamını şerh etmiş olan **Sürûrî**, bu beytin şerhinde "Benim sırrım ve Rabbanî latife, benim inleme ve feryadımdan uzak değildir. Lakin her gözde onu görecektir nur, her kulakta onu işitecek kudret yoktur. Zahirî hissin o nuru müşahede edecek kudreti yoktur. Zahirî histe, benim sırrımı görecektir ve benim inlememi anlayacak o nur yoktur. Zira onu idrak etme, batınî hisle ve bilgili kalple olur. O hâlde bizim kemalâtımızı idrak etmeyi ve bizim hâllerimizin müşahedesini istersen bu zahirî göz ve kulağı bırak, başka göz ve kulak elde et." buyurmaktadır (Baştürk, 1997, s. 38-39).

Mesnevî'nin bütün ciltlerini Türkçe şerh eden ilk şârih olan **Şem'î**, yedinci beytin şerhinde "göz ve kulakta neyin sırrını işitip görebilecek bir nûr ve kuvvet olmadığını çünkü batınî sırlar ve hâllerin zahirî duyularla kavranamayacağını, o sırrı görebilmek için kalbin arınması gerektiğini bunun da ancak bir mürşidin yardımıyla mümkün olabileceğini" ifade etmiştir (Dağlar, 2009, s. 221).

İsmâil Rusûhî-i Ankaravî, *Mesnevî* şerhlerinin en tanınmış olan eserinde yedinci beyti diğer şârihlere nispetle genişçe şerh etmiştir. Ankaravî, beytin şerhinde İmâm Ca'fer'in "Allah Teâlâ kelimasında kendini göstermiştir fakat insanlar onu görememektedir." sözünü tanık göstermiştir. Ankaravî, aynı şekilde Allah dostlarının sözlerinde de Allah'ın tecellisi olduğunu ve onların sözlerindeki sırların Allah'tan olduğunu fakat halkın gözünde ve kulağında o nuru görme yeteneği olmadığını ifade etmiştir. Sadece ariflerin gözlerinde ve kulaklarında marifet nuru

¹ Şerhlerin değerlendirmesi için bkz. Ceyhan, Semih (2004). *Mesnevî*. TDV İslam Ansiklopedisi, C.29. Ankara: TDV Yay, s. 331-332.

olduğu ve ariflerin, velilerin sözlerindeki sırlara vakıf olabileceği ve onları anlayabileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla kalp gözü ve manevi kulağı kapalı kimselerin Kur'an'da olan sırları ve velilerin sözlerinde bulunan işaretleri anlayamayacağı ifade edilmiştir (Tanyıldız, 2010, s. 220-221).

Abdülmeccid Sivâsî de yedinci beyti genişçe şerh etmiş ve şerhinde bazı ayetleri (Araf, 198; Taha, 131; Tevbe, 111; Bakara, 115; Hadid, 4; İsrâ, 44) zikretmiştir. Sivâsî, beden gözünün kusur gözü olduğunu, bu gözle bakanların da hakikati göremeyeceğini; kemal gözü olan kalp gözüyle bakmak gerektiğini belirtmiştir. Kalbin sırlarını ve ruhun yüzünü, dış duyuların kavrayamayacağını yani ruhun yüzünü beden gözünün göremeyeceğini, batınî nağmeleri de beden kulağının işitemeyeceğini söylemiştir. Canın yüzünü görmek için dış göz, tevhit sürmesiyle temizlenmelidir; dünyanın süslerine, özellikle de harama bakmaktan kaçınılmalıdır. Âşık, bilgi ve kudret varlığıyla hakikat pazarına samimiyetle adım atarsa Allah, ondan zayıf olan bedensel gözünü alır ve ona Basîr (her şeyi gören) ismini verir; hayvani (fiziksel) kulağı alır yerine Semî' (her şeyi işiten) ismini verir. Böylece o, meleklerin tesbihlerini ve eşyanın hamdlerini işitir. Sonuç olarak tüm yaratılışın hakikatini ve Kur'an'ın sırlarını kabiliyeti ölçüsünde anlar. Hazreti Mevlâna, evliyaların sırlarının iniltilerinden uzak olmadığını fakat göz ve kulaktan gizli kaldığını ve bunun aklî bir mesele olduğunu belirtir. Bu durumu tamamen açığa kavuşturmak için bazı görünür hâlleri benzetmelerle ifade eder ki aklî olan mesele duyularla anlaşılır hâle gelsin. Zaten Mevlâna'nın âdeti, her aklî meseleyi duyusal bir örnekle açıklamaktır (Abdülmeccid es-Sivâsî, 12a).

Mesnevî'nin yedinci beytini şerh eden şârihlerden biri de **İlmî Dede**'dir. O, bu beytin şerhinde şu ifadelerle yer vermiştir: "Benim sırrım, feryadımdan ve sözlerimden uzak değildir. Bil ki aslında söylediğim şey, sürekli olarak budur. Öylesine açık ki gizli, öylesine aşıkâr ki görünmezdir. Ama bu, dış göz ve kulakla anlaşılacak istendi. Oysa onu ancak can gözü görür, can kulağı işitir çünkü insanda üç göz vardır: can gözü, gönül gözü ve baş gözü. Allah'ın yüzünü (görmek) önce can gözü görür, sonra gönül gözü, ardından baş gözü de bu gözlerle bir olur ve sonunda o da görme kabiliyeti kazanır. Hepsinin ışığı bir olur ve o kişi, Allah'ın bakışını anlamaya layık hâle gelir. Peygamber Efendimiz (aleyhi's-selam) şöyle buyurmuştur: "Mirac gecesi Allah Teâlâ'yı baş gözümle gördüm." Sahabeler sordular: "Ya Rasulallah, Allah'ı baş gözü görür mü? O, cisimden münezzehdir, siz baş gözünüzle nasıl gördünüz?" Efendimiz cevap verdi: "Sidretü'l-müntehâ'ya vardığımda kardeşim Cebrail orada kaldı. Sonra Refref adlı bir vasıta geldi, ona binerek yetmiş bin nur perdesini geçtim, sonunda Allah'ın huzuruna ulaştım. Allah Teâlâ bana dedi ki: 'Ya Muhammed, beri gel.' 'O sesin ardından bedenim tamamen nur oldu; can gözüm, kalp gözüm ve beden gözüm birleşti. Beden gözüm kalp gözüne, kalp gözüm can gözüne baktı. Can gözüm Allah'ı gördü. Böylece Allah'ı hem can hem de beden gözüyle gördüm.' dedi. Allah, insanın bedeni ile ruhu arasında var olan yetmiş bin karanlık perdeyi kaldırır. Bu karanlık perdeler, nefisten ve insanın dünyevi arzularından kaynaklanır. Perdeler yola girmek ve arınmakla bir bir kalkar, yolculuğun amacı budur. Sâlik, çabasıyla karanlık perdeleri kaldırdıkça her karanlık perde bir nur perdesini de kaldırır. Böylece yetmiş bin nur ve karanlık perde kalkar. Beden gözü, gönül gözüne, gönül gözü de can gözüne ulaşır; can gözü

Allah'ı görür ve O'na kavuşur. "Allah, her şeyi kuşatıcıdır." (Nisa 4/126) sırrı açığa çıkar. Salığın vücudu O'nunla bütünleşir, varlığındaki her şey de aynı şekilde O'nun içinde erir. Bazen kendisini diğer varlıklarda bazen de diğer varlıkları kendi içinde görür ve tümüyle Hak'tan başka bir şey kalmaz. Sâlik başlangıçta, sonda; zahirde ve batında hep Allah'ın var olduğunu görür ama kendisi gaflet içindeyken bunu anlamaz ve başka türlü zanneder, şüpheye düşer. Ne zaman Allah'ın yüzünü görür, uyanır ve bakar ki 'Âlemde O'ndan başkası yoktur.' Zira vuslat iki şey arasında olur. İkilik kalkınca birlik sabit olur." (Demirel, 2009, s. 147-148).

Sabûhî Ahmed Dede, bu beytin şerhinde şu ifadeleri kullanmıştır: Neyden murat, Mevlâna'nın varlığıdır; neyin nâlesinden murat ise onun hikmetli sözleridir. Yani benim sırrım, sözlerimden ve diğer konuşmalarımın uzak değildir. Doğru işitebilen bir kulak, anlayabilen bir kimse gereklidir ki bu sırrı kavrayabilsin. Onlar hâllerini şiir ve düzyazıyla ifade etmişler, sözlerinde sırlar bırakmışlardır, bu sebeple sırları anlayan bir arif gereklidir. Hz. Mevlâna, "Bizden sonra *Mesnevî* miz irşâd eder" demiştir. Yani bizim sırrımız sözlerimizde saklıdır, bizden sonra gelen yetenekli taliplerimiz bu sözlerden sırrımıza ulaşip onunla irşâd olabilir. Eğer bir kişi evliyaların sözleriyle meşgul olur ve onların ruhaniyetinden yardım dilerse o söz sahibinin sırrı ona mutlaka söylenir. Ancak müridin kabiliyetli ve istekli olması gereklidir. Mesela Kur'an okuyanların hepsi aynı değildir. Bazılarına bir şey açılmazken bazılarının kalpleri açılır ve içleri Kur'an'ın nuru ile dolar. Bazılarına ise Allah, kendi kelâmından bir tecelli gösterir. Rivayete göre İmam Cafer-i Sadık bir gün namazda bu ilahi sözlerin etkisiyle kendinden geçip düşmüş, sebebi sorulduğunda ise "Kur'an okurken Hak Teâlâ bana kendi kelâmından tecelli eyledi, dayanamayarak düştüm." demiştir. Yine "Allah, kelâmında tecelli etmiştir ama insanlar bunu görmez" demiştir. Bu da kelâmın ardında kelâm sahibinin sırrının bulunduğu işaret eder. Öyleyse, sırları anlatan kişilerin sözlerinde bu sırlar gizlidir. Söz anlayabilene emanettir (Töre, 2021, s. 279-281).

Meşhur şârihlerden biri olan **Sarı Abdullah** ise yedinci beyti şu ifadelerle şerh etmiştir: Benim sırrım inleyişimden uzak değildir. Ancak insanların dış gözleri ve kulaklarında bu sırrı görecek ya da işitecek bir ışık ve kuvvet yoktur. Bu nedenle dünya sevgisinden arınmış, Allah'ın nuruyla dolu bir kalbe, ruhaniyetiyle dolu bir göze ve manaları anlamaya hazır bir kulağa ihtiyaç vardır ki benim mukaddes nurum ve ünsiyet sırlarım onda kendini göstereyim. Bu sırı ulaşan gözler ve kulaklar ise kendi yeteneklerine göre bu ışıkların çeşitli derecelerini yansıtırlar. Gerçeğin güneşine ulaşanlar çok azdır; binlerce kişi içinde bir ya da iki kişi anlar. Bu yüzden bir kişinin bir şeye kulak verip dinlemesi, onun kalbinin parlaklık ve saflığına göre şekillenir. Aynı göz ve kulaklara sahip olmalarına rağmen bir kişi Allah'ı görürken diğeri yabancıları görür. Biri her şeyden Allah'ın övgüsünü duyar, diğeri ise her sesi anlamsız sanarak hiçbir şey anlamaz. Eğer anlatılanları içten bir kulakla dinleyebilirsen Mevlâna'nın neyden gelen bu sözleri nasıl işittiğini anlayabilirsin: "Ben her toplulukta ayrılıktan bahsettim ve özlemle inim inim inledim. Dinleyenler iki gruba ayrılmışlardı: Bir kısmı kötü hâlli, bir kısmı iyi hâlli idi. Her biri kendini bana uyumlu sanarak dinledi ama kötü hâlliler içimdeki sırrı anlamadı, oysa bende nice sırlar ve garip etkiler var. Ey Mevlâna! Hikâyemin başlangıcı şöyledir: Eskiden sazlıkta yetişen bir kâmiş gibiydim. Toprağa ve suya

bağlıydım; geçici bedenim sınırları içinde hapsolmuş, dünyalık süsler ve gösterişlerle doluydum, kibir ve gurur içindeydim. Kemerimde zümrüt ve yakut kaplı hançerler, başımda ise inci ve elmaslarla süslenmiş taşlar vardı. Bağımsız bir selvi gibi salınıyor, rüzgâr saçlarımı tararken hoşuma giden her esintinin peşinden gidiyordum. Meğer ben, nefsimin oyunlarına kanmış ve varlık şarabıyla sarhoş olmuştum. Fani olmadan kalıcı bir mutluluğa ulaşmaktan uzak olduğumu bilmeden gafletteymişim. Birden isyan defterime bağışlama kalemi dokundu ve önceden takdir edilmiş ilahi yardım sayesinde Rahman'ın çekim gücü beni sarstı; 'lâ' kelimesinin keskin kılıcıyla bencilliğimin başını kestim. Benliğimi yokluk meydanına attım, göğsümü aşk ateşiyle deldim. Mücadele kemerini belime sımsıkı doladım ve benliğime aykırı bir dostun eline teslim oldum. O dost, içimi dünyevi arzularından temizledi, pas bağlamış kalbimi tevhid cılasıyla parlattı, muhabbet nurunun nefesiyle ruhumu arındırdı. Bu nedenle o tek yaratıcıya sonsuz şükürler olsun ki geçici bir konuttan ve vefasız bir dosttan ayrıldım ancak kalıcı dostla yan yana, iç içe geldim. Böylece her an o dostun sözlerinin parlak incilerini ruhumun kulağına taktım, aklımın gözü sevgili dostun emrine bağlandı. Coşkun gönlüm ise aşk ışığıyla yanıp tutuştu. Artık irademi Cebbâr'ın kudret eline bağışladım. Bu yüzden nefesim sevgilinin nefesi olup nurum inleyişimden ve şarkılarımdan uzak değil. Ancak kör gözler ve sağır kulaklar bu ışıktan bir zerre bile nasiplenemez." (Salmani, 2020, s. 301-304).

Ağazade Mehmed Dede, şerhinde şu cümleleri zikretmiştir: "Söz, konuşanın özelliğidir (onun niteliklerinden biridir), öyleyse bu sıfat, sahibini gösterir. Bu yüzden insan konuşmasında saklıdır, demişlerdir. Fakat dış duyularda (göz, kulak vb.) o nur yoktur, benim sırrımı göremez ve inleyişimi anlayamaz. Onun anlaşılması iç duyularla ve açık bir kalple olur. Eğer Allah dostlarının manevi hasletlerini ve sırlarını görmek istersen bu göz ile bu kulağı bırak, başka bir göz ve kulak bul (manevi göz ve kulak) edin." (Duru, 2003, s. 14).

Derviş Muhammed Şifayi, yedinci beytin şerhinde şu ifadelere yer vermiştir: "Benim sözümü gönül kulağıyla dinlesinler ve onun sırrını basiret gözüyle görüp ayne'l-yakine ulaşsınlar. Çünkü iç gözleri kördür ve açılmamıştır, şüphe içinde kalmalarının sebebi de budur." (Özdemir, 2016, s. 87).

İsmail Hakkı Bursevi, beyti şu cümlelerde şerh etmiştir: "Her suret bir sır ile devreder ve her zahir bir hakikat ile kaimdir. Lakin zahirî göz ve kulak ile o hakikat idrak edilemez. Zira zahirî hasseler ile idrak olunan ya cisim veya cismanî olan nesnelere. Zahirî gören âdem, hissî kuvvetleri küllî olarak iptal olunmadıkça bu sırrı nasıl idrak etsin? Bâtın kulağının açılması zahirdeki kulağın tıkanmasına bağlıdır. Münafıklar, hakikatler karşısında dilsiz, sağır ve kör olduğu gibi Hak yolunda sadık olanlar dahi Hak'tan gayri olan her şeye hislerini kapatmışlardır. İnsanın Hakk'ı idrak etmesi için hakiki hislere sahip olması gerekir. Ney, hem vücudu sada hükmünde hem de kendinden çıkan sada ile vasıflı olduğundan nice birlik sırrı ve samedî nur ile kaim olur." (Ak, 2012, s. 44-45).

Murad Molla ise beyti şu şekilde şerh etmiştir: "Bir insan başka bir insanın içindeki gizli sırları nasıl anlar? Gizli hâllerin bilgisi Allah'a aittir. Kâmil insan

şöyle der: ‘Benim sırrım, feryatlarımdan uzakta değildir. Bu nedenle, kişinin kendi kapasitesi, onun söyledikleriyle belli olur.’ Aynı şekilde ‘Dil, kalbin tercümanıdır’ sözü de halk arasında ünlü olmuştur. Ancak göz ve kulakta o nûr yoksa bu sırları anlayamaz. Eğer gözünde ve kulağında nûr olsaydı benim yakınmalarımdan ve sözlerimden içimdeki İlahi sırları görebilirdi. Ayrıca bir hadiste de ‘*Müminin ferasetinden sakının, muhakkak ki (o, ferasetini) Allah Teâlâ'nın nurundan alır*’ buyurulmuştur.” (Öksüz, 2008, s. 108).

Klasik Türk şiirinin son dönem büyük şairlerinden olan **Şeyh Galib** ise yedinci beytin şerhinde şunları ifade etmiştir: “Kulak, bir çeşmeye benzetilmiş ve gözde bulunması gereken nur eksik olarak ifade edilmiştir. Bu, gerçekten güçlü bir anlatımdır. Sırrım, feryadımın içinde gizlidir ama kulak ve gözde bu nur yoksa bunu açıkça göremez. Her duyunun farklı bir işlevi olduğu için biri diğerinin işini yapamaz. Mesela sözü kulak işitir, göz göremez; işareti göz görür, kulak duyamaz. Bu yüzden bir insanın duyuları birbirinden habersizken farklı nefislerin birbirinin sırrını bilmesi daha da zor olur. Böyle olunca kendine nasihat veren bir insan, bir hâlin hakikatini tam olarak bilemediği için inkâr etmemeli, eğer önemli bir konu değilse ve şer’î bir sakınca yoksa izin vermeli, yoksa akılla hareket etmelidir. Çünkü aklın ötesinde durumlar olduğu kabul edilmektedir. Ancak “Bir şeyi açıkça görmeyince inanmam” demek, saf bir cehalettir (Atalay ve Karabey 2007, s. 21-22).

Bağdatlı Abdülaziz Âsım ise “iç sırları anlayabilmek için ney gibi her şeyden arınmış, olgun bir veli (kâmil insan) gerekir ki benim sözlerimden sırrıma vakıf olabilsin... O zaman sözden, sırlar anlaşılır.” ifadelerini kullanır (Özdemir, 2017, s. 376-377).

Âbidin Paşa ise şerhinde şu cümleleri kullanmıştır: “Benim sırrım ve hakikatim, insanlık için bir kurtuluş kaynağıdır. Bu sır, hâlimden ve feryatlarımdan uzak değildir. Sözümün gerçeğini anlayan kişi, olgunluğa ve amacına ulaşır. Ancak bazı insanların göz ve kulağında aşk veya zekâ nuru yoksa gerçeği anlamaktan zorunlu olarak uzak kalır. Bununla birlikte aşk ve zekâ nuruna sahip olmasalar bile doğru yolda yürüyen ve adaletli olanlar, Allah’ın merhametine erişir ve mutluluk bahçesine ulaşırlar.” (Akın, 2020, s. 129).

Rızaeddin Remzi, yedinci beytin şerhinde şunları söyler: “Benim sırrım nasıl İlahi bir sır ise feryadım da İlahi bir nefesin yansımasıdır. Ancak nasıl ki sırrımı gözle göremezsen İlahi nefesi de kulağınla duyamazsın. Sırrım feryadımdan uzak olmadığı gibi işitme ve görme sırrım da senin gözün ve kulağından uzak değildir. Feryadı yapan sırrım olduğu gibi onu işiten de yine sırrımdır. Hazret-i Pir’in gözde ve kulakta o nur yok demesi, sıradan insanların göz ve kulağına yöneliktir. Ancak insanın kendi görmesi olmaz da Hakk’ın görme sıfatı devrede olursa Hak kendini apaçık görür.” (Demirel, 2005, s. 622-623).

Tâhiru'l-Mevlevî, şerhinde şöyle zikreder: Aslında “ney”in sırrı, özü ve gerçekliği, feryadından uzak değildir; ona çok yakın olan, tepesinden üfleyen nefestir. Ney, kendisini üfleyen ve perdelerini açıp kapayarak ona ses veren neyzenin bir aracı olmaktan öteye geçmez. Neyzen hangi makamdan ne söylemek isterse neyden çıkan ses o makamı yansıtır. Ancak bunu anlamak için kulağın müzik makamlarına aşına olması gerekir. Bu yetenek olmadığında ney’in feryadı ile sırrı, cehalet ile irfan kadar birbirinden uzak kalır. Aynı şekilde kamil bir velinin sözleri de kalbindeki sırlarla yakından ilişkilidir. “Görüldükleri zaman Allah’ı hatırlatan kişiler, Allah’ın velileridir” ifadesine göre bu değerli kimselerin, onları halktan ayıran nurani ve İlâhi bir yüz ifadesi vardır. Ancak yüzlerindeki nuru görmek için görebilen bir göz, sözlerindeki anlamı kavramak için de işiten bir kulak gerekir (Tâhiru'l-Mevlevî, s. 59-60).

Ken'an Rifâî, beyti kısaca şöyle şerh eder: Ney şöyle diyor: Sırlarım bende ses hâline gelmiş sözlerdir. Lakin gözleri sisli olanlar ve kulakları duymayanlarda benim bu sırlarımı görececek nur ve söylediğim hakikatleri anlayacak hâl zuhura gelmemiştir (Rifâî, 2015, s. 4).

Ahmed Avni Konuk, yedinci beytin şerhinde şu ifadelerle yer verir: Sırdan murad, ruh-ı latif-i Hz. Mevlâna olmak münasiptir. Nâleden murad, esrâr-ı ilahiyeye ve hakâyık-ı Rabbaniyeye dair olan sözlerdir. Gözden ve kulaktan murad, cismin his gözü ve kulağıdır. Yani “Benim halife-i İlâhi olan sırrım ve ruhum, benim sözlerimden uzak değildir; o sözler ruhumun sesleridir ve ruhum, o sözlerde mesturdur fakat cismin his gözünde benim bâtınımı görececek ve ruhumun seslerini işitecek derecede nur ve kuvvet yoktur.” Hz. Mevlâna bu manaya işaretlerle mealen şöyle buyururlar: “*Bu nefesden cihana birçok ateş parlar, benim fani olan sözlerimden ne çok bakâ kaynar. Benim zahir olan sözlerim cismin his kulaklarına erişir fakat cana mensub olan naralarım hiç kimseye erişmez.*” Malum olsun ki insan-ı kamilin ruhu Hakk’ın halifesidir zira ruh-ı insani ile Hak arasında tarife sığmayan bir ittisal vardır. İnsan-ı nakıs bu ittisali nefsin sıfatlarını hail yaparak keser. İnsan-ı kamil ise nefsinin sıfatlarından ve enaniyyetinden fani olarak ruhaniyyet mertebesinde sabit olduğundan ruhunun Hakk’a olan bu ittisali sebebiyle Hak’dan aldığı esrarı ve manaları lisan-ı zahiri ile halka söyler. Halk onun zahirine bakıp bu sözlerin o insan-ı kamilin suretinden sudur ettiğini zanneder. Nitekim *Fihi Ma Fih*’in onuncu faslında bu manaya işaretlen şöyle buyrulur: *Peygamber efendimiz mest oldukları vakit, bî-hod bir hâlde söz söyler idi. “Allah buyurdu” derler ve nihayet sureta onun dili söyler idi. Velakin arada kendileri olmayıp hakikatte söyleyen Hak idi.*” İşte Mesnevi ile Hz. Mevlâna’nın kelimeleri bu kabildendir (Eraydın ve Tahralı, 2009, s. 78).

Abdülbaki Gölpınarlı, şerhinde şu cümleleri kullanır: İnsan-ı kamilin feryadı, bilmeyenlere gerçeği anlatmak içindir. Onun sırrı, bu feryattadır fakat her gözde o sırrı görececek kabiliyet, her kulakta o remzi anlayacak kuvvet yoktur. O sırrı, ancak

istidada erenler, kamilin lutfuyla istidat sahibi olanlar görür, duyar, anlar (Gölpınarlı, 1985, s. 39).

M. Muhlis Koner'in *Mesnevî'nin Özü*'nde şu ifadeler yer almaktadır: Mevlâna, yedinci beyitte içindeki sırrın nasıl çözüleceğini izah ediyor: “Benim sırrım benim feryadımdan yani hakikat nurundan feyiz alan sözlerimden uzak değildir. Beni o sözlerde arayın. Fakat o nuru görecek ve o feryatları işitecek göz ve kulak nerede? O sırları yarabilmek için bu his gözü ve kulağı kafi değildir. Bu aldatıcı duygulardan geçerek basiretin hakiki nuruna ulaşmak lazımdır ki benim sözlerim tam anlaşılsın ve sırlarım açılmış olsun (Koner, 1961, s. 6).

Orhan Kuntman ise şu ifadeleri kullanır: “Göz objektif, kulaksa subjektif bilimleri temsil eder. Vuslat yolunda yürüyen kimse, objektif olarak Allah'ın her zerredeki tecellisini görür, kendisini subjektif arama safhasına hazırlar. Bu safhada nefsinin yenmeye çalışırken içinden doğru yolu gösteren vicdanının sesini duymaya başlar. Nefsiyle savaşırken vicdanının sesine rağmen yetersiz kaldığında mürşit gerektiğini anlar. Mürşidin yardımıyla Allah'ın emirlerini yapabilecek duruma gelirse nefsanîyetinden koparabildiği ruhunu Allah yoluna verebilir. Onun adını bir an bile dilinden ve kalbinden silmeyerek bütün davranışlarını ona göre ayarlar. Ruhunun kudretlerini sevgi, acıma ve iyilik yolunda kullanır. Böylece vicdanı berraklaşır. Ruhu nefsinden temizlenir. Kalbi yalnız Allah'tan gelen ilhamları aksettiren bir ayna hâlini alır. Ancak bu şekilde göz ve kulağı nurlanan kimseler Mevlâna'yı ve onun sırlarını anlayabilir.” (Mevlevî, 1972, s. 14).

Selçuk Eraydın ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Sırdan murad, Hz. Mevlâna'nın latif ruhudur, nâle ise ilahi sırlar ve Rabbani hakikatlere dair söylenen sözlerdir. His gözü ve his kulağı bu sırları anlayamaz. Hz. Mevlâna, “Benim sırrım ve ruhum, benim sözlerimden uzak değildir fakat cismin his gözünde ve kulağında benim bânımın görecek ve ruhumun seslerini işitecek derecede nur ve kuvvet yoktur” demek istiyor.” (Demirel, 2009, s. 523).

H. Hüseyin Top ise şunları söylemiştir: “Neyin sırrı, onu üfleyen dudakta, o nefhadaki kudrettedir. Neyin sesi, onu üfleyen sesidir. Ney, kendine üfleyen nefesle nefeslenir, seslenir. Neyin sesindeki nağmeler, güzelim ahenkler, onu üfleyen iradesinden doğar. Mevlâna, benim sözlerim bende söyleyen Hakk'ın sözleridir, benim nefesim, sesim *'Ben insana kendi ruhumdan üfledim'* buyuran Hakk'ın nefesi, o nefesten doğan Hakk'ın sesidir, buyuruyor. ‘Ben beni yaratan kudretin elinde bir ney'im. O ne irade eder, ne çalarsa ben onu söylerim’ diyerek Allah'a olan eşsiz teslimiyetini dile getiriyor (Top, 2011, s. 45).

Erkan Türkmen ise şöyle ifade etmiştir: “Ney'in, dolayısıyla Tanrı âşığının feryadını anlamak için manevi kulak ve göz gerekir. Buna engel olan insanın maddi varlığıdır. İnsanın ruhu kendisinden uzakta değil ama bunu görmek için manevi göz ve his gerekir (Türkmen, 2007, s. 18-19).

M. Fatih Çıtlak ise genişçe yaptığı şerhte şu ifadeler yer vermiştir: “Feryadımı duyarsın. Bunun için başındaki kulak yeter. Lakin feryattaki sırrımı anlamam için ruh ve kalbindeki kulakla dinlemen icap eder. Âh u enînimi duyduğum hâlde sırrıma aşına olamadıysan bunun sebebi sırrımı saklamak değildir, senin kendi sırrından uzaklaşmandır. Benim sırrım bana feryat ettirir ve sendeki sırrı harekete geçirir. Sen beni çözmeye değil, kendini keşfetmeye ve çözmeye gayret et. Sen maddenin tamamen seni bürüdüğü bir âlemde bu âlemler ötesine ait sırrı nasıl göreceksin? Kamillerin sözünü akıl ve mantık eseri mi zannedersin? Evet, akla uygundur, kelimeler bizim bildiğimiz kelimelerdir lakin akıl mahsulü değildir.” (Çıtlak, 2012, s. 96).

Yukarıda yirmi altı şârihin *Mesnevî*'nin yedinci beytine yaptığı şerhler genellikle kısaltılarak ve sadeleştirilerek verilmiştir. Elbette yukarıda zikredilen şârihler haricinde tercüme ve şerh geleneğine katkıda bulunanlar da vardır. Ebussuûd El-Kayserî, Hacı Pîrî, İbrahim Aczî Kendi gibi isimler bunlardan bazılarıdır ve eserlerinde yedinci beytin sadece tercümesini vermekle yetinmişlerdir (Koçoğlu, 2014, s. 74; Yıldız Er, 2018, s. 56-57). Ayrıca İbrahim Cevrî de bu beyti beş beyitle tercüme ve şerh etmiştir (Alkaya, 2018, s. 57).

Şârihlerin *Mesnevî*'nin yedinci beyti için yaptıkları şerhleri özetlemek gerekirse **Muînî**, ney'in sırrını duymak için kulağı pisliklerden arındırmak gerektiğini; **Sürûrî**, ney'in zahirî hisle değil batınî hisle anlaşılacağını bu sebeple de zahirî göz ve kulağı bırakmak gerektiğini; **Şem'î**, ney'in sırrını görebilmek için bir müridin yardımıyla kalbin arındırılması gerektiğini; **Ankaravî**, Allah dostlarının sözlerindeki sırrın Allah'tan olduğunu, bunları sadece ariflerin anlayabileceğini; **Abdülmecid Sivâsî**, hakikati görmek için kalp gözüyle bakmak gerektiğini, zahirî gözün temizlenmesi ve harama bakmaktan kaçınılması durumunda kişinin bazı sırrarı anlayabileceğini; **İlmî Dede**, ney'in sırrının ancak can gözü ile görülebileceğini, bunun da sâliğin çabasıyla olabileceğini; **Sabûhî Ahmed Dede**, ney ile Mevlâna, ney'in nâlesi ile Mevlâna'nın hikmetli sözlerinin kastedildiğini, sırrı anlayabilmek için arif olmak gerektiğini, kişinin velilerin ruhaniyetinden yardım dilemesi hâlinde o sırrın ona söylenebileceğini; **Sarı Abdullah**, ney'in sırrının anlaşılabilmesi için kalbi masivadan arındırmak ve Allah'ın nuruyla doldurmak gerektiğini, sırrı yalnızca birkaç kişinin anlayabileceğini; **Ağazade Mehmed Dede**, ney'in ve Allah dostlarının sırrlarını anlayabilmek için manevî göz ve kulağa sahip olmak gerektiğini; **Derviş Muhammed Şifayi**, ney'in sırrının gönül kulağıyla ve basiret gözüyle anlaşılacağını; **İsmail Hakkı Bursevî**, sırrın zahirî duyularla anlaşılamayacağını, Hak'tan gayri olan her şeye hisleri kapatmak gerektiğini; **Murad Molla**, ney'in sırrını anlayabilmek için gözün ve kulağın açık olması gerektiğini; **Şeyh Galib**, bir insanın bir hâlin hakikatini tam olarak anlayamadığında inkâr etmemesi gerektiğini çünkü aklın ötesinde hâller olduğunu; **Bağdath Abdülaziz Âsım**, sırrı anlayabilmek için her şeyden arınmış, kamil bir veli olmak gerektiğini; **Âbidin Paşa**, gözünde ve kulağında aşk nuru olanların sırrı anlayabileceğini, **Rızaeddin Remzi**, sırrı sıradan insanların anlayamayacağını, Hakk'ın görme sıfatının devrede olması gerektiğini; **Tâhiru'l-Mevlevî**, kamil bir velinin sözleri ile kalbindeki sırrın yakından ilişkili olduğunu, ney'in sırrını

anlamak için kulağın müzik makamlarına aşına olması gerektiğini; **Ken'an Rifâî**, ney'in sırrını herkesin anlayamayacağını; **Ahmed Avni Konuk**, sır ile Hz. Mevlâna'nın ruhunun, nâle ile onun sözlerinin kastedildiğini, sözlerinin ruhunun sesleri olduğunu fakat bedende bunu görecek ve duyacak haslet olmadığını; **Abdülbaki Gölpınarlı**, insan-ı kamilin sırrını ancak istidada erenlerin, onun lutfuyla istidat sahibi olanların anlayabileceğini; **M. Muhlis Koner**, ney'in sırrını anlayabilmek için his gözünün ve kulağının kafi olmadığını; **Orhan Kuntman**, göz ve kulağı nurlanan kimselerin Mevlâna'yı ve onun sırlarını anlayabileceğini; **Selçuk Eraydın**, sır ile Hz. Mevlâna'nın ruhunun, nâle ile onun sözlerinin kastedildiğini, his gözü ve his kulağı ile bu sırların anlaşılamayacağını; **H. Hüseyin Top**, Mevlâna'nın 'sözlerim Hakk'ın sözleri, nefesim Hakk'ın nefesidir' dediğini dolayısıyla Mevlâna'nın sözlerinde sırlar bulunduğunu; **Erkan Türkmen**, ney'i (Allah âşığı) anlamak için manevi kulak ve göz gerektiğini; **M. Fatih Çıtlak**, sırrı anlamak için ruh ve kalpteki kulakla dinlemek gerektiğini, kamil insanların sözünün akıl mahsulü olmadığını belirtmiştir. Buradan hareketle *Mesnevî*'nin yedinci beytinin şerhinde şârihlerin farklı yorumları olmakla birlikte benzer ifadeler kullandığı da görülmektedir. Şerhlerde "sır" ve "nâle" başta olmak üzere beyitte geçen kavramlar üzerinde de durulmuştur.

2. Yedinci Beytin İncelenmesi

Mesnevî'nin yedinci beytinin Farsçası, Latin harflerine aktarımı ve nazmen tercümesi şöyledir:

سر من از ناله من دور نیست

لیک چشم و گوش را آن نور نیست

Sırr-ı men ez-nâle-i men dûr nîst

Lîk çeşm ü gûş-râ ân nûr nîst

Sırrım, feryadımın içinde durur,

Yoktur lakin, göz ve kulakta o nur!

(Avşar, 2017, s. 23)

2.1. Maddi Yapı

Manzum bir eser olan *Mesnevî*, aruzun *fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış olduğu için ahenk unsurları arasında aruz vezni de sayılabilir. *Mesnevî*'nin yedinci beytinde aruz vezninin kullanımı şu şekildedir:

fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün

Sırr-ı men ez/-nâle-i men/ dûr nîst

— . — — / — . — — / — —

Lîk çeşm ü/ gûş-râ ân/ nûr nîst

_ (.) _ _ / _ (.) _ _ / _ _

Son tef'ilenin *fa'lûn* olarak uygulandığı varsayılırsa yedinci beyitte iki yerde med kullanılmıştır. Ayrıca izafet kesrelerinin ve atıf vâvının kapalı hece olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Şiirde ritmik düzenin sağlanmasında kullanılan bir diğer unsur, ses tekrarına dayalı kafiye ve söz tekrarına dayalı rediftir. Mesnevî nazım şeklinde beyitler kendi arasında kafiyeli olduğu için ritmik yapı, eserin tamamında görülebilir. *Mesnevî*'nin yedinci beytinde "nîst" kelimesi redif olarak kullanılmış olup rediften önce zikredilen "dûr" ve "nûr" kelimelerinde bulunan "ûr" ses tekrarlarıyla mürdef kafiye ve ritim oluşturulmuştur.

Yedinci beytin ilk mısrasında (sadr) "men" kelimesinin de iki defa "Sırr-ı **men** ez-nâle-i **men**" şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Bu, kelime tekrarıyla yapılan tekrar sanatına örnek gösterilebilir.

Beytin maddi yapısında göze çarpan bir başka husus da sesli ve sessiz harflerin tekrarlanmasıyla oluşan ritimdir. Beytin Farsça olduğu düşünüldüğünde ve beytin okunuşu esas alındığında beyitte n (nûn) harfinin 7 defa, e harfinin ise 5 defa kullanıldığı ve bunların bir ritim oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca 5 kere kullanılan r harfinin de ritim duygusu verdiği söylenebilir.

2.2. Mana Yapısı

Mevlâna, *Mesnevî*'nin yedinci beytinde sırrının feryadından uzak olmadığını fakat göz ve kulakta (bu sırrı anlayacak) nur bulunmadığını belirtir. *Mesnevî*'nin birinci beytinde geçen "dinle neyden" ifadesinden anlaşıldığı üzere bunları söyleyen "ney"dir. Lakin ney, Mevlâna'nın zâtı; ney'in nâlesi ise Mevlâna'nın sözleri olarak değerlendirilmektedir. Mevlâna, benim sırrım, sözlerimin içindedir ama her gözde onu görecektir, işitecek kudret bulunmamaktadır derken zahirin o nuru görecektir, işitecek yani anlayacak kudreti olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Mevlâna'nın feryadında bulunan batınî sır, zahirî hislerle algılanamaz, yalnızca batınî hisle idrak edilebilir. Yani kalp gözü ve kulağı açık olmayan kimselerin Mevlâna'nın sözlerindeki sırları anlayamayacağı vurgulanmaktadır. Bu durumda Mevlâna'nın sırrını görmek ve duymak için bu zahirî göz ve kulağı bırakmak, batınî göz ve kulağa sahip olmak gerektir.

Mutasavvıf şair Niyâzi-i Mısri, Mevlâna'dan yüzyıllar sonra benzer bir ifadeyi oldukça güzel bir şekilde şöyle söylemiştir:

Hak'tan ayân bir nesne yok gözsüzlere pinhân imiş

Niyâzi-i Mısri, Hak'tan daha açık, daha aşikâr hiçbir şey olmadığını; kalp gözüyle bakamayanlar için Hakk'ın gizli olduğunu yani sadece gönül gözüyle bakanların

bunu görebileceğini bildirmektedir. Aslında Mevlâna'nın feryadında (sözlerinde) var olan sır da böyledir; gözsüzler için sırdır, kalp gözü ve kulağı olanlar için sır değildir.

Yedinci beytin ilk kelimesi de olan “sır”dan maksat nedir? Bu kelime “tasavvufta ‘sadece Allah’ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi’ ve ‘ruhun bir idrak mertebesi’ olmak üzere iki anlamda kullanılır. Resûlullah’ın Muâz b. Cebel’e söylediği ve başkalarına anlatmasına izin vermediği özel bilgi hakkındaki rivayetler, ince ve anlaşılması zor bazı bilgilerin idrak seviyesi yüksek şahsiyetler arasında eskiden beri muhafaza edildiğini göstermektedir. Bazı tasavvufî eserlerde yer alan, Hz. Ali’nin Resûl-i Ekrem’den aldığı sırları dayanamayıp bir kuyuya anlattığı, bunun üzerine kuyudaki suyun kana dönüştüğü şeklindeki menkıbeler de bu düşüncenin ürünüdür. Bir kısım sûfilere göre sır, kul ile Hak arasında gizli kalan hâllerdir. Sır kelimesi tasavvufta ayrıca “ruhun bir idrak mertebesi, kalp içine konmuş bir latife” anlamında kullanılmıştır. Kalp marifetin, ruh muhabbetin, sır da müşahedenin mekânıdır. Mutasavvıflara göre kalp, ruh ve sır aynı özün iç içe geçmiş halkaları gibi olup sır ruhun içinde yer alır ve ruhtan daha derin bir boyuttur. Sırrı ruhun içinde değil kalp ile ruh arasında bir mertebe olarak kabul eden mutasavvıflar da bulunmaktadır.” (Tosun, 2009, s. 115).

Sonuç

Mesnevî, içerdiği sembolik yapısı nedeniyle hem tasavvuf ehli hem de akademik çevreler tarafından birçok kez şerh edilmiştir. Geleneksel ve modern yaklaşımlarla yapılan bu şerhler, *Mesnevî*’nin anlam katmanlarında gizli olan sırları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bazı şerhler kendisinden önce kaleme alınan şerhleri tekrar etse de mevcut bilgilere yenilerini ekleyerek *Mesnevî*’ye farklı bir perspektiften bakmayı sağlayanlar da vardır.

Mevlâna, *Mesnevî*’nin yedinci beytinde çeşitli sırlara vâkıf olduğunu ve bu sırları herkesin anlayamayacağını söyler. Bu sırları kavrayabilmek için kalp gözünün ve kulağının açık olması gerekmektedir. Peygamberler ve velîler dışında kalan bazı kimseler, Mevlâna’nın bu sırlarının bir kısmını anlayabilir. Tasavvuf yolunda ilerleyen ve farklı mertebelere ulaşan bu kişiler için her sır, belirli bir mertebenin karşılığıdır. Sâlik, tüm sırları idrak edebilmek için en yüksek makama ulaşma gayreti göstermelidir. Fakat bu çaba, tek başına yeterli olmaz. Allah, sâliğin kalp gözünü açmadıkça tüm sırları görmesi mümkün olmaz ve isteğine ulaşamaz.

Mevlâna’nın mesajları yalnızca velîlere ve sâliklere değil, tüm insanlığa hitap eder. Her birey, kendi idrak düzeyine göre Mevlâna’yı anlayabilir ve ondan alabildiği kadar bilgi ve hikmet alabilir. Bu durumda, kişinin bakış açısı belirleyici olur. Zan olarak ifade edilen bu bakış açısı, aslında insanın aynada gördüğü yansımasına benzer. Her birey farklı bir yansıma taşıdığı için Mevlâna’nın öğütlerinden ve sırlarından da nasibince faydalanır.

Kaynakça

- Abdulmecid es-Sivâsî, *Şerh-i Mesnevî*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, V1651.
- Ak, S. (2012). *İsmail Hakkı Bursevî Mesnevî'nin Ruhü*. İstanbul: Büyüyenay Yay.
- Akın, H. (2020). *Âbidin Paşa'nın Terceme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf'i (I - II. Cilt / İnceleme - Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alkaya, Y. (2018). *Cevrî, Hall-i Tahkîkât ve 'Aynü'l-Füyûz İnceleme-Metin (1b-36b)*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atalay, M. ve Karabey, T. (2007). *Şeyh Gâlip Şerh-i Cezire-i Mesnevî*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yay.
- Ateş, A. (2010). "Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Mânası", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî Mevlânâ Celâleddin Rûmî (I. Cilt)*. Kayseri: İncir Yay.
- Avşar, Z. ve Zeybek, B. (2023). "Türkçe Mesnevî Şerhlerine Umumî Bir Bakış". *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Baştürk, O. (1997). *Sürûrî'nin Mesnevi Şerhi, Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin (v.10b-40a)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ceyhan, S. (2004). *Mesnevî. TDV İslam Ansiklopedisi, C.29*. Ankara: TDV Yay.
- Çıtlak, M. F. (2012). *18 Beyit Dinle*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli metin-Sözlük)*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirel, Ş. (2005). "Şeyh Rızaeddin Remzi er-Rifaî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevi Şerhi". *Tasavvuf* (14), 591-629.
- Demirel, Ş. (2009). *Dinle Neyden, Mesnevî'nin 18 Beytinin Türkçe Şerhleri*. Elazığ: Manas Yay.
- Duru, N. F. (2003). "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytini Şerhi". *Tasavvuf* (11), 151-175.
- Eraydın, S. ve Tahralı, M. (2009). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi, C1*. İstanbul: Kitabevi Yay.
- Gölpınarlı, A. (1985). *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî, Şerh-i Mesnevî*, Kayseri: Laçın Yay.
- Koner, M. M. (1961). *Mesnevî'nin Özü*. Konya: Yeni Kitap Basımevi.

- Mevlevî, O (1972). *Mevlânâ Mesnevî*. İstanbul: Yörük Matbaası.
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü'ş-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2016). *Dervîş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Özdemir, M. (2017). *Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi*. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6(1), 368-382. <https://doi.org/10.15869/itobiad.277722>
- Rifâî, K. (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Salmani, M. (2020). *Sarı Abdullah Efendi'nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si, I. Cilt (İnceleme-Metin)*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tâhiru'l-Mevlevî (tsz). *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî*. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî - Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (inceleme-metin-sözlük)*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Top, H. H. (2011). *Mesnevî-i Mânevî Şerhi, C.1*. Konya: Rûmî Yayınları.
- Tosun, N. (2009). Sır. *TDV İslam Ansiklopedisi, C.37*. İstanbul: TDV Yay.
- Töre, E. (2021). *Sabûhî Ahmed Dede'nin İhtiyârât-ı Sabûhî Adlı Mesnevî Şerhi (I-III. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkmen, E. (2007). *Mevlâna Mesnevisi'nin Evrenselliği*. İstanbul: NKM Yay.
- Yavuz, K. (2007). *Mu'inî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevî Tercüme ve Şerhi-Metin, C.2*. Konya: S.Ü. Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Yıldız Er, E. (2018). *Hacı Pîrî - İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî (1-50 varak) (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

BİRBİRİNE ÂŞIK İKİ YABANCI: CAN VE TEN

Mehmet GÜRBÜZ*

Özet

Türk İslam medeniyetinin inşasında çok önemli bir yere sahip olan Mevlânâ ve onun *Mesnevî*'si yüzyıllar boyunca Türk toplumunun gönül dünyasını şekillendirmiştir. *Mesnevî* yazıldığı tarihten günümüze kadar oldukça geniş bir coğrafyada çok farklı halk kitleleri tarafından okunmuş, dinlenmiş, anlatılmış ve açıklanmıştır. *Mesnevî*, kolay anlaşılması amacıyla basit kurgulu hikâyelerle örülmüş bir metin olmasına rağmen Türk edebiyatında en çok şerh edilen eser konumundadır. Eserin tamamına ya da bir kısmına, manzum ya da mensur olarak toplam kırk altı şerh yapılmıştır. Çoğu aynı tasavvufi düşünce sistemine mensup olan şarihler, metni yorumlarken kendilerinden önceki şarihlerden değişen oranlarda yararlanmakla birlikte, metafizik âleme dair kendi içsel/ruhsal keşiflerini de yorumlarına yansıtmışlardır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk on sekiz beytine odaklanan bütünlüklü bir çalışmanın parçası durumundaki bu makalede eserin sekizinci beyti üzerinde durulacaktır. Söz konusu beyit, insanın maddi varlığı olan "ten" ile manevi benliğine karşılık gelen "can" arasındaki ilişkiyi konu almaktadır. Mevlânâ bu beyitte, ten ve can birbirine gizli olmadığı hâlde kimsenin canı görme izni olmadığını söylemektedir. Bu çalışmada bir literatür değerlendirmesi mahiyetinde mevcut şerhler de göz önünde bulundurulacaktır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, *Mesnevî*, 8. beyit, Şerh.

TWO STRANGERS IN LOVE WITH EACH OTHER: SOUL AND SKIN

Abstract

Mevlânâ and his *Masnavi*, which hold a significant place in the construction of Turkish-Islamic civilization, have shaped the spiritual realm of Turkish society for centuries. Since its composition, the *Masnavi* has been read, listened to, narrated, and interpreted by various groups across a wide geographical area. Despite being structured with simple narratives to facilitate understanding, the *Masnavi* holds the distinction of being one of the most extensively glossed works in Turkish literature. A total of forty-six commentaries, either in verse or prose, have been written on the entire work or parts of it. Commentators, most of whom belong to the same mystical tradition, incorporated varying degrees of insights from their predecessors while also reflecting their personal spiritual and metaphysical discoveries in their interpretations. This article, forming a part of a comprehensive study on the first eighteen couplets of Mevlânâ's *Masnavi*, focuses on the eighth couplet. This particular couplet addresses the relationship between the physical body, referred to as "ten," and the spiritual self, represented as "can." In this couplet, Mevlânâ states that while the body and soul are not hidden from each other, no one has the permission to see the soul. By considering existing commentaries in the literature, this study seeks to interpret the couplet from a comprehensive perspective.

Keywords: Mevlânâ, *Masnavi*, 8th couplet, Commentary.

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü e-posta: mgurbuz@erbakan.edu.tr ORCID: 0000-0003-1664-1438

Gönderilme Tarihi: 10 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 29 Kasım 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si yüzyıllar boyunca Türk toplumunun dünyasını şekillendirmiş, inşa ettiği medeniyetin temel yapı taşlarından biri olmuştur. Tarihsel süreçte çok sayıda kopyası oluşturulmuş olan *Mesnevî*, Mevlevî dergâhları başta olmak üzere çeşitli mahfillerde okuyazarların hizmetine sunulmuş, toplu okuma mekânlarında daha geniş halk kitlelerine ulaşmıştır. Dinî-tasavvufi mahiyetteki ve edebî hüviyeti haiz metinler başta olmak üzere farklı alanlardaki ve içeriklerdeki eserlerde ve vaazlardan hutbelere, derslerden ahbab meclislerindeki kişisel sohbetlere kadar formel ya da informel her türlü konuşmada yapılan alıntılarının başlıca kaynaklarından biri olagelmıştır.

Esasen *Mesnevî*, okuyucunun/dinleyicinin anlamasını kolaylaştırmak için basit kurguya sahip çeşitli hikâyelerle örülü bir anlatıma sahip olarak tasarlanmıştır/kurgulanmıştır. Bu hikâyeler sayesinde kimi zaman tasavvufi derinliği olan soyut hükümler/tespitler somut hâle getirilmiştir. *Mesnevî*, böyle bir kurguya sahip olmasına rağmen Türk edebiyatında en çok şerh edilen eser olma hüviyetini haizdir. Eserin tamamına ya da bir kısmına, manzum ya da mensur olarak yapılmış toplam kırk altı şerh kaleme alınmıştır. Bunlardan altı tanesi eserin tamamına, yedi tanesi (ikisi manzum, beşi mensur) ilk on sekiz beytine, on biri seçki yoluyla olmak üzere yirmi altı tanesi bir kısmına yapılmış şerh niteliğindedir. Yûsuf-ı Sîneçâk'ın *Mesnevî*'den seçtiği beyitlerle oluşturduğu *Cezîre-i Mesnevî* adlı eserine de yedi (ikisi manzum, beşi mensur) şerh yapılmıştır (bk. Özdemir, 2016b).

Şerhler, bir metnin okuyucu/dinleyici tarafından daha iyi anlaşılması için, onu diğer okuyuculardan daha iyi anladığını düşünen bir kişi (şarih) tarafından kaleme alınan açıklayıcı metinlerdir. Öğretici nitelikte olan ve en başında okuyucu/dinleyici tarafından kolay anlaşılması için kaleme alınmış olan bir eserin bu kadar çok şerh edilmiş olması izaha muhtaç bir durumdur. Kaleme alınan şerhlere bu tür sorgulayıcı bir bakış açısıyla bakıldığında açıklamaların/yorumların kimi zaman aynı kalmakla birlikte kimi zaman ilerleyen bilimin, gelişen teknolojinin ve değişen toplumsal yapının paralelinde farklılaştığı görülmektedir. Bu durum, Türk tasavvufi düşünce sisteminin zamanın ruhuna uygun olarak sürekli bir devinim hâlinde olmasıyla ilişkili olmalıdır. Bilimsel çalışmalarda olduğu gibi felsefi düşünce/bilgi/söylem birikimi de tarihsel süreçte düşünürlerin ürettikleri bilgi ve fikirler sayesinde zenginleşip tekâmül eder. Bu sebeptendir ki, çeşitli şerhlerin özeti durumundaki eserler bir kenara bırakılırsa, çoğu aynı tasavvufi düşünce sistemine mensup olan şarihler, metni yorumlarken kendilerinden önceki şarihlerden değişen oranlarda yararlanmakla birlikte, metafizik âleme dair kendi içsel/ruhsal keşiflerini de yorumlarına yansıtmışlardır.

Zamandan, zeminden ve şahıslardan bağımsız olmak üzere sanat eserinin anlaşılma süreci daima tartışmalı bir alan olmuştur. Özellikle anlamaya, hissetmeye ve sezmeye dayalı bir sanat dalı olan edebiyat mahsullerindeki soyut hayaller, sembolik söylemler vb. söz konusu olduğunda bunların nasıl anlaşılması gerektiği başlı başına bir sorundur. Bunun için geçmişten günümüze çeşitli metin çözümleme yöntemleri geliştirilmiştir. Klasik edebiyat geleneğinin henüz varlığını sürdürdüğü dönemlerde o kültürün bir parçası olan şarihler tarafından uygulanan geleneksel şerh yönteminde, Dilthey'in gramatikal yöntemine benzer bir

uygulama görülmektedir. Buna göre eserin içeriğinde işlenen konu ile bağlantı kurarak Kur'an, hadis, tefsir, tasavvuf, mitoloji, tarih gibi alanlardan okur veya dinleyiciye bilgilendirme yapılması bu yöntemin esasını oluşturur. Yöntem daha çok kelime ve ibare açıklama esasına dayanmaktadır. Özellikle şârihin, metni anlama ve yorumlama faaliyeti, kendisinin kapasitesine bağlı olduğu için keyfilikten ve öznellikten uzak değildir. Bunlardan başka şerhlerde estetik değer üzerinde durulmaması ve şairin niyeti, maksadı, psikolojisi hakkında yorum yapılmaması dikkati çekmektedir (bkz. Genç, 2007, s. 396).

Mesnevî'nin şerhlerinde çoğunlukla İlhan Genç'in yukarıda alıntılanmış olan tespitleriyle uyumlu bir yöntem takip edildiği görülmektedir. *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytini şerh eden Ahmet Ateş, söz konusu şarihleri eserin kaleme alındığı dönemin sosyal koşullarını ve Mevlânâ'nın içinde bulunduğu ruhsal durumunu göz önünde bulundurmaksızın kelimelerin bütün anlam dünyasını metne taşıdıklarını, Mevlânâ'yı değil kendi fikirlerini anlattıkları için eleştirir (Ateş, 2010, s. 38-42). Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin ilk on sekiz beytine odaklanan bütünlüklü bir çalışmanın parçası olan bu makalede eserin sekizinci beyti üzerinde durulacaktır. Bir literatür değerlendirmesi mahiyetinde mevcut şerhler de göz önünde bulundurularak beyit yorumlanmaya çalışılacaktır.

Mesnevî'nin bizzat Mevlânâ tarafından kaleme alınmış olan sekizinci beytin -sırasıyla- Farsça orijinal hâlinin Arap ve Latin harfli biçimleri ile manzum ve mensur Türkçe tercümeleleri şu şekildedir:

تن زجان و جان زتن مستور نیست

ليك كس را دید جان دستور نیست

Ten zi cân u cân zi ten mestûr nîst

Lik kes râ دید-i cân destûr nîst

Perdesizdir can tene, ten de cana,

Lâkin görme izni yok, hiçbir cana. (Avşar, 2017, s. 23)

“Ten candan, can da tenden gizli değildir; lâkin kimsenin canı görmesine izin yoktur.”

Beytin maddi yapısında ilk dikkati çeken husus, okuyucuda/dinleyicide bıraktığı yüksek ahenk ve ritim duygusudur. Ritim, temelde vezin delaletiyle inşa edilen ses değeri bakımından eşit hece sistemi üzerinden sağlanır. Ahenk ise temelde redif ve kafiye ile sağlanırken diğer kelimelerdeki seslerin uyumuyla arttırılır. Beyit, “zi, râ” ekleri de dâhil olmak üzere on altı kelime ve elli iki sestem/harften

meydana gelmektedir. Böylesine kısa bir beyitte dokuz harflik “-estûr nîst” redifinin iki mısırda da tekrar edilmesiyle on sekiz seslik bir uyum yakalanmıştır. Yine “can” kelimesinin üç, “ten” kelimesi ile “zi” ekinin iki defa tekrar edilmesiyle de on dokuz seslik bir uyum yakalanmıştır. Bu kadar çok kelimenin tekrar tekrar kullanılmış olması beyitteki ses uyumunu arttırmıştır. Ayrıca “i (7), e (5), a (4), u (3)” ünlülerin de birden fazla kullanılmış olması da beyitteki ahenge katkı yapmıştır.

Ses boyutunda beyitteki dikkati çeken en önemli husus, “can” ve “ten” kelimelerinin hâkimiyetidir. Beytin odak noktası ise bir aks sanatı örneği olarak “ten zi cân” ibaresindeki kelimelerin, “cân zi ten” şeklinde sondan başa doğru dizilerek tekrar edilmiş olmasıdır. Bu durum bir yandan beytin ahenk ve ritmine katkı yaparken bir yandan da okuyucunun/dinleyicinin dikkatini “can” ve “ten” kelimelerine yönlendirmektedir. Zira beytin anlamının odağında da bu iki kelime yer almaktadır. Ten/vücut ile canın/ruhun bir yandan mutlak bir birliktelik içerisinde olmaları bakımından eş, diğer yandan da görünüp görünmeme bakımından da karşıt iki unsur olarak konumlandırıldıkları dikkati çekmektedir. Aks sanatının getirdiği lafız boyutunda seslerin dizilişindeki zıtlıkla anlam boyutundaki mestur olmama, yani zahir, açık olma ile görünmeme hâli arasındaki zıtlık, hem dikkat çeken hem de beyitte ifade edilmek istenen anlamı öne çıkarıp güçlendiren bir husustur.

“Ten candan, can da tenden gizli değildir; lâkin kimsenin canı görmesine izin yoktur.” şeklindeki beytin anlam boyutundaki odak noktasını can/ruh ve ten/beden oluşturmaktadır. Beyitte okuyucunun çözmesi gereken iki temel mesele bulunmaktadır. Bunlardan ilki, birbirine mestur olmadığı söylenen ten ile canın birbiriyle olan ilişkisidir. İkincisi ise ten ile can birbirine mestur olmadığı hâlde canın görünmez oluşudur.

Metne bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşıldığında beyitte dile getirilen söylemin, 5. beyitten itibaren ortaya konulan “ney”in muhatap arayışıyla ilgili olduğu görülmektedir. Ahmet Ateş’in de işaret ettiği üzere (2010, s. 44) ney, her toplulukta inleyip iyi ya da kötü hâlli herkese eş olmuştur (5. beyit). Ancak muhatapları “ney”in sırlarını “ney”in içinde aramayıp kendi zanlarına göre “ney”e dost olmuşlardır (6. beyit). Hâlbuki “ney”in sırrı feryadında gizlidir; ancak muhataplarının gözlerinde ve kulaklarında nur olmadığı için o sırrı ne görürler ne de duyarlar (7. beyit). Bu durum, ten ile can birbirinden gizli olmadıkları hâlde hiç kimsenin canı görememesi gibidir (8. beyit). Bu durumda 8. beyit, önceki beyitte anlatılmak istenen duruma bir örnek olması için meydana getirilmiştir.

Esasen bazı şarihler de 8. beyti 7. beyitle ilişkilendirmişlerdir¹. Buna göre beyitteki ten ve can, 7. beyte temsil yoluyla tarif edilmiştir. Bu çerçevede “ney” “ten”e, avaz ve iniltiyle ortaya çıkan “sır” ise “can”a benzetilerek tendeki ruhun herkes tarafından görülemediği gibi “ney”in sırrının da herkes tarafından anlaşılamayacağı belirtilmiştir. Can tenden, ten de candan gizli ve uzak olmadığı gibi neyin sırrı da onun inlemesinden uzak değildir. Hâl böyle olmakla birlikte

¹ Bk. Algül, 2007, 49; Çiftçi, 2018; s. 172; İsmail Hakkı Bursevî, 2012, s. 46-49; Kenan Rifâî, 2015, s. 4-5; Öksüz, 2008, s. 108-109; Özdemir, 2016a, s. 87; Tanyıldız, 2010, s. 222-223.

gözünde ve kulağında gerekli nur olmayan kişiler neyin inlemesindeki sırrı anlayamaz. 7. beyitte çevresindeki insanların kendisini anlayamadığından yakınan ney, 8. beyitte “Kendisine en yakın olan ruhu göremeyen insanın benim sırrımı anlayamamasına şaşılır mı?” diye düşünmektedir. Murâd Molla buradaki “ney”in arifi karşıladığını ifade ederek gözünde ve kulağında nur olmayanların ariflerin nâlesindeki sırrlarını anlayamayacaklarını ifade etmiştir (Öksüz, 2008, s. 108-109). Kenan Rifâî, neyin sırrına vakıf olmak ve tendeki İlahi ruhu görmek için kişinin tıpkı ney gibi toprağı ve suyu terk etmesi ve yine ney gibi sinesini aşk ve ayrılık ateşiyle parça parça etmesi gerektiğini söyler (Kenan Rifâî, 2015, s. 4-5). Muînî de aynı yönde bir tavsiye vererek tendeki canı ve yüz binlerce canların canını görmek için ney gibi bağı delip içini dağlamak, adını yeke verip maddi benliği yıkmak gerektiğini ifade eder (Yavuz, 2007, s. 32):

Ten fenâ kılmak gerek cân görmege

Dahı yüz bin cân-ı cânân görmege

Ney gibi bağı delip yakmak gerek

Adı yellere verip yıkmak gerek

Beytin anlamı bu şekilde izah edildiği hâlde şarihler, bununla yetinmeyip *Kur'ân-ı Kerîm*'den, hadislerden, İslam tarihinden Beyazid-i Bestâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Gazâlî, İbni Arabî, Nesefî ve Sadreddîn Konevî gibi isimlerden de alıntılarla ruha dair çeşitli bilgiler vermişler, açıklamalar yapmışlardır. Hatta pek çok şerhin merkezini ve ağırlığını ruhla ilgili izahatın oluşturduğu görülmektedir. Beytin diğer beyitlerle ilişkisine bakıldığında gereksiz gibi görünen bu açıklamaların neden yapıldığı izaha muhtaç bir meseledir. Bu noktada Ziya Avşar'a (2019, s. 48) göre burada şöyle bir soru sorulabilir: Hiç kimseye canı görme izni verilmemişse, Hazret bunu nereden biliyor? Bu anlatım tarzı, Mevlânâ'nın açıklama yöntemlerinden biridir. O, bazı meseleleri izah ederken ehil ve erbab olmayanlar o perdeden içeri geçmesinler diye kasıtlı olarak böyle “kör nokta”lar koyar. Bu tip kör noktaların olduğu yerde daima işin erbabı için üstü örtülü bir mana hazinesi mevcuttur.

Beyitteki “cân” kelimesini bazı şarihler “can” olarak, bazıları “ruh” olarak anlamışlar, bazıları da ikisini birlikte ve birbirinin yerine kullanmışlardır. Bütün şarihler, beyti şerh ederken beyitteki mana hazinesinin üstünü açmak istercesine ruh ve beden ilişkisine odaklanarak beyitte yer alan “hiçbir kimseye canı görme izni verilmediği” yönündeki tespiti temellendirmeye çalışmışlar, özellikle de ruh üzerinde durmuşlardır². Buna göre; ten, cismi ve kesafeti olan görünen tarafı, görünüş hâlidir ve bu vasfiyle da herkes için, her göz için zaten görünür

² Çalışmamızın bu kısmında beytin şerhi ile ilgili olarak şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Abidin Paşa, 2007, s. 20-21; Algül, 2007, 49-51; Avşar, 2019, s. 47-51; Çiftçi, 2018, s. 165-173; Demirel, 2005, s. 623; İsmail Hakkı Bursevî, 2012, s. 46-49; Kenan Rifâî, 2015, s. 4-5; Koçoğlu, 2014, s. 75; Kuntman, 1972, s. 15; Öksüz, 2008, s. 109; Özdemir, 2016a, s. 87; Özdemir, 2017, s. 377; Tanyıldız, 2010, s. 222; Top, 2011, s. 46-47.

durumdadır. Ancak ruhu gözle görmek mümkün değildir. Zira ruhla ilgili *Kur'ân-ı Kerîm*'deki "(Ey Resûlüm!) Sana ruh hakkında soru soruyorlar. (Onlara) de ki: 'Ruh, Rabbimin bileceği bir iştir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.'" (*Kur'ân-ı Kerîm*, İsrâ 17/85) ayetinde insanlara ruh hakkında çok az bilgi verildiği bildirilmiştir. Oysa ruhu görmediği, mahiyetini bilemediği hâlde herkes aklının yettiği kadarıyla anladığı ruhu çeşitli şekillerde tarif etmeye çalışmıştır.

Şarihler iki çeşit ruh olduğunu kaydetmişlerdir; biri yaratılış âlemine ait olan ve kalp, akıl ya da nefis olarak da adlandırılan "hayvani ruh"tur ki bütün canlılarda bulunup canlıyı ayakta, diri tutan güçtür. Bu can fanidir. İkinci can/ruh ise sadece insanda yer alan ilahi cevher olup Allah'ın insanda tecelli eden nefesi olarak tanımlanabilecek olan "sultani ruh"tur. Bu ruh, Allah'ın "Hayy" isminin tecellisi olan maddeden soyutlanmış İlahi bir nurdur. Âlem-i emirden olup ne tam olarak beden içinde ne de tam olarak dışındadır; ne tam olarak bedene bitişiktir ne de tam olarak ondan ayrıdır. Bütün azalarda, sinirlerde ve damarlarda dolaşır bedene kuvvet ve duyu veren bir güçtür. Yunus Emre'ye atfedilen "Bir ben vardır benden içeri" mısrasında tarif edilen bu İlahi ruh, baki olup insan bedeninin her uzvunda, her zerresinde mevcut olan şeffaf ve son derece güzel bir varlıktır. Tende canın bu güzelliği sebebiyle ilahi ruh, onu derin bir aşkla sever. Bazı insanların içindeki bu ilahi ruhun güzelliği bedende, tende ve davranışlarında tezahür eder. Bedende görülen güzellik ve hoşluk ile vücuttan sadır olan belagat, fesahat, ilim, marifet ve sanat ruha aittir. Ruhun "ilim, idrak, marifet, hareket", "tedbir, tasarruf, havas ve kemalati", "akıl, zekâ, muhabbet, nutuk, safa ve daha nice" eserleri tende zuhur eder, açık bir şekilde beden aynasına yansır ve ruhun yüzünü bu şekilde beden aynasında müşahade etmek mümkün hâle gelir. Zira beden hayvani ruhun, hayvani ruh da sultani ruhun aynasıdır.

Can ile ten birbirine gizli değildir; zira her biri diğ erinin varlığına delildir. Nasıl ki onu meydana getiren unsurlar ve içindeki keyfiyetler bilinmediği hâlde her gün görülen güneşin varlığından şüphe duyulmuyorsa bedende de türlü tezahürleri görülen canın da varlığından da şüphe edilmemelidir. Ancak onu bu dünyaya ait bir duyu organı olan baş gözüyle görmek mümkün değildir. Çünkü ruh, Allah'ın zatına ait diğ er sırlar gibi esrar perdesiyle kaplanmış bir İlahi sırdır ve onu görme, lâıykıyla bilme imkânı yoktur. Ehil olmayanların canı görmesine izin olmadığı gibi, böyle kimseler onun mahiyetini de anlayamazlar. İlahi ruh her göze görünmez; o ancak Hakk'ı müşahade edebilen gözle görülür. İrfan sahipleri, bedenlerinde ve davranışlarında İlahi güzelliği dışarıya vurmuş insanları tanıyıp onların görünüş ve davranışlarındaki sırları hissederek.

Şem'î Şem'ullâh diğ er şarihlerden farklı olarak Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi tene, onun içindeki gizli anlam sırlarını da cana benzettiğini belirtmiştir. Nasıl ki ruhun hakikatine ancak peygamberler ve veliler vakıf olabilirse bu kitabın gizli sırlarının da herkes tarafından anlaşılamayacağını ifade eder (Dağlar, 2009, s. 221).

Ziya Avşar (2019, s. 48-51), beyitte geçen *can* ve *ten* kelimelerinin bilinen anlamları dışında iki kavrama karşılık geldiğini belirtir. Ten *âlem-i şahadetî* (bu âlem), can da *âlem-i gaybî* (öbür âlem) temsil etmektedir. *Âlem-i gaybî*daki, yani *sırlar âleminde*ki hakikatler, mensup oldukları âlemin mahiyeti icabı herhangi bir

varlık formu içermezler. Âlem-i şahadette ise her şeyin bir varlık formu vardır. Bu durumdan dolayı, sırlar âleminden kalkıp bu âleme gelen her şey, bir varlık suretine bürünmek zorundadır. Bu zorunluluğun gereği olarak bazen kelime, bazen keramet, bazen formül, bazen melodi, bazen renk kılığına bürünerek kendilerini ortaya koyarlar. Zira mahlûk olanın fitrat ve mayasında kendisini ortaya koyma eğilimi vardır. Buna göre can, ten formunda varlık suretine bürünmüştür.

İnsanda bir araya gelen can ve ten, birbirine âşıktır. Bu aşk dolayısıyla âlem-i misal ile âlem-i şahadet arasında da bir sevgi boyutu mevcuttur. İnsan görünenin peşinde olduğu için duyularını hep bu âleme açar. Zora tahammül edemez. Nefis, sabırsızdır; her şeye sahip olmak ister. Bu dünyalık arzular, iki âlem arasında açılan perdeyi kapatır. Perde, Allah'ın verdiği nimetlere nankörlük edenlerin canına çekildiği için onlar bu perdesizliği göremezler. Perde minnet sahiplerinin canından hakikat eliyle kaldırıldığı için onlar iki âlem arasında perde görmezler. Zira aşk mürşidi gelirken yol üzerindeki bütün perdeleri yırtmıştır. Geldiği zaman beş duyu üzerine çekilen beş perdeyi daha yırtar. Can ve ten ancak aşkın perdeleri yırtmasından sonra, birbirlerini duvarsız ve duvaksız olarak görürler.

İki âlem arasında perde olmaması bir keşiftir ve bu keşif bize de oldukça zevk verir. Aradaki perde kaldırıldığında birbirine âşık iki âlem kavuşmak için harekete geçer. Âlem-i misal, sevgi duyduğu için âlem-i şahadete inmek ister, âlem-i şahadet de bu sevgiye karşılık vermek için âlem-i misâlâ çıkmak ister. Can ve ten ortaklığı bozulduğunda can üst âleme gidecektir, ten ise bu âlemde kalacaktır; zira her şey kendi aslına döner.

Sonuç

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si öğretici nitelikte tasavvufi bir eserdir. Yazılış amacıyla uyumlu olarak basit kurguya sahip hikâyelerle örülü bir anlatıma sahiptir. Eserdeki soyut tasavvufi söylemler, sembolik mahiyetteki bu hikâyeler sayesinde somutlaştırılmıştır. Bu tür bir kurguya sahip olan *Mesnevî*, Türk edebiyatında en çok şerh edilen eserdir. Eserin tamamına ya da bir kısmına, manzum ya da mensur olarak kırk altı şerh yapılmıştır. Günümüzde de onu anlamaya yönelik çalışmalar yapılmaya devam etmektedir. Öyle görünüyor ki tamamlanmasının üzerinden 757 yıl geçmiş olmasına rağmen üzerinde konuşulup tartışılmaya devam edilmesi, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin hâlâ insanlığa verecek mesajlarının bulunduğu bir göstergesidir.

Mesnevî'nin bizzat Mevlânâ tarafından kaleme alınmış olan ilk on sekiz beytinin şerhinin yapıldığı bir çalışmanın parçası olan bu makalede özelde 8. beyte odaklanılmış ve şarihlerin değerlendirmeleri de dikkate alınarak söz konusu beyit yorumlanmaya çalışılmıştır. “*Ten zi cân u cân zi ten mestûr nîst / Lîk kes râ dîd-i cân destûr nîst*” (Ten candan, can da tenden gizli değildir; lâkin kimsenin canı görmesine izin yoktur.) şeklindeki beytin maddi yapısında dikkati çeken ilk noktanın, okuyucuda/dinleyicide bıraktığı yüksek ahenk ve ritim duygusu olduğu tespit edilmiştir. On altı kelime ve elli iki harften meydana gelen bu kısa beyitte sadece redif ve kelime tekrarları sebebiyle otuz yedi harf aynıdır. Ses boyutunda beyitteki en belirgin hususun da “can” ve “ten” kelimelerinin hâkimiyeti olduğu

belirlenmiştir. “Ten zi cân” ibaresindeki kelimelerin, “cân zi ten” şeklinde sondan başa doğru dizilerek tekrar edilmiş olması, okuyucunun/dinleyicinin ilgisinin ve dikkatinin bu kelimeler üzerinde toplanmasına yol açmıştır. Bir aks sanatı örneği olan bu dizilim, bir yandan beytin ahenk ve ritmine katkı yaparken bir yandan da okuyucunun/dinleyicinin dikkatini “can” ve “ten” kelimelerine yönlendirmiştir. Nitekim beyitteki anlamın odağında da bu iki kelime yer almaktadır. Ten ile can bir yandan mutlak bir birliktelik içerisinde olmaları bakımından eş, diğer yandan da görünüp görünmeme bakımından da karşıt iki unsur olarak konumlandırılmışlardır. Aks sanatının getirdiği lafız boyutunda seslerin dizilişindeki zıtlıkla anlam boyutundaki mestur olmama ile görünmeme hâli arasındaki zıtlığın beyitte ifade edilmek istenen anlamı öne çıkarıp güçlendiren bir husus olduğu tespit edilmiştir.

Metne bütüncül olarak bakıldığında beytin, önceki beyitte anlatılmak istenen duruma bir örnek olması için kaleme alındığı görülmektedir. Bu çerçevede 7. beyitteki “ney” buradaki “ten”e, “sır” ise “can”a benzetilmiştir. Nasıl ki can tenden, ten de candan gizli olmadığı hâlde tenin içindeki ruh herkes tarafından görülemezse neyin sesindeki sır da herkes tarafından anlaşılabilir. Ancak kulağında gerekli nur bulunan kişiler o sırrı anlayabilirler. Kişinin gayb âlemine ait olan ruhun hakikatine vâkıf olabilmesi için de gözünde gerekli nurun bulunması gerekir.

Kaynakça

- Abidin Paşa (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve “İhtiyârât-ı Sabûhî” Adlı Eseri (1-100. Varak)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ateş, A. (2010). Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Manası. H. O. Turan (Dü.) içinde, 60. *Doğum Yıl Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (s. 37-50). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî* (Cilt 1). Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Avşar, Z. (2019). *Aşk Meclisi, Mesnevî Şerhi-1*. İstanbul: TEDEV Yayınları.
- Çiftçi, Emine (2018). *Sarı Abdullah Efendi'nin Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)'sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi'ne Aktarımı*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli MetinSözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddin Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisindeki Mesnevî Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6(14), 591-630.
- Duru, N. F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytini Şerhi. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4(11), 151-175.
- Genç, İ. (2007). Klâsik Türk edebiyatı metinlerini anlamada modern yaklaşımlar. *Turkish Studies*, 2(4), 393-404. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.181>
- İbrahim Cevrî. *Hall-i Tahkîkât*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş Numarası: HCE_Osm_00482.
- İsmail Hakkı Bursevî (2012). *Mesnevî'nin Ruhü*. (S. Ak, Haz.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Kenan Rifâî (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî, Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçın Yay.
- Kuntman, Orhan Derviş (1972). *Mevlânâ Mesnevî* (Cilt Birinci Kitap). İstanbul: Yörük Matbaası.
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü's-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2016a). *Derviş Muhammed Şifâyî, Mesnevî Şerhi, Eş-şerhu'l-Kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'neviyyi'l-Muhtasar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Özdemir, M. (2016b). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11(20), 461-502
- Özdemir, M. (2017). "Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mensevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 368-382. <https://doi.org/10.15869/itobiad.277722>
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Top, H. (2011). *Mesnevî-i Mânevî Şerhi*. İstanbul: Rûmî Yayınları.
- Yavuz, Kemal (2007). *Mu'înî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevi Tercüme ve Şerhi (1. Cilt, Gramer-Sözlük)*. Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.

HAVA İLE ATEŞ ARASINDA BİR VAROLUŞ MÜCADELESİ

İncinur ATİK GÜRBÜZ*

Özet

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si yüzyıllardır çok geniş bir coğrafyada farklı milletlere, farklı kültürlere hatta farklı inançlara mensup oldukça geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden bir eser olagelmıştır. Orijinali Farsça olan eser, neredeyse dünyanın bütün dillerine tercüme edildiği gibi daha iyi anlaşılabilmesi için farklı zamanlarda pek çok kez şerh edilmiştir. Yapılan şerhlerin bazılarında eserin tamamı, bazılarında ise seçilen çeşitli bölümleri açıklanmıştır. Bu şerhlerde Mevlânâ'nın kendisi tarafından kaleme alınmış olan ilk on sekiz beyte özel bir önem verilmiştir. Her beyti farklı bir araştırmacının kaleminden olmak üzere *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinin şerhini bir araya getirmeyi amaçlayan bir çalışmanın parçası olan bu makalede eserin dokuzuncu beyti ele alınacaktır. Bu çerçevede daha önce yapılan şerhler de değerlendirilerek söz konusu beyit açıklanmaya çalışılacaktır. *Mesnevî*'nin dokuzuncu beyti, "ham (kamuş/insan) ile olgun (ney/insan-ı kâmil)", "ateş ile hava" ve "varlık ile yokluk" unsurları arasındaki tezat üzerine kurulmuştur. Hepsi birer sembol olan "ney, ateş ve hava" kelimeleri üzerinden "bekâ" ile "fenâ", "vahdet" ile "kesret" gibi tasavvufî düşünce sisteminde karşılıkları olan kavramlara gönderme yapılmıştır. Söz konusu semboller üzerinden, kişinin kesret/varlık âlemi olan fani dünyaya ait heveslerden, arzulardan arınması ve maddî varlığını aşk ateşiyle yakıp gönlünü İlahî aşkla doldurması ve böylelikle ebedî mutluluğa erişmesi gerektiği anlatılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, *Mesnevî*, 9. beyit, Şerh.

A STRUGGLE FOR EXISTENCE BETWEEN AIR AND FIRE

Abstract

Mevlânâ's *Masnavi* has been a work that has appealed to a vast audience spanning different nations, cultures, and even religious beliefs in a very wide geography for centuries. Originally written in Persian, the work has been translated into almost all the languages of the world and, for better understanding, it has been annotated numerous times throughout history. In some of these commentaries, the entire work is explained, while in others, selected sections have been discussed. Among these commentaries, special importance has been given to the first eighteen couplets, which were written by Mevlânâ himself. This article, which is part of a study aiming to bring together the commentary on the first eighteen couplets of the *Masnavi*, each written by a different scholar, will focus on the ninth couplet of the work. In this context, previous commentaries will also be evaluated, and the relevant verse will be explained. The ninth couplet of the *Mesnevî* is based on the contrast between the elements of "raw (reed/human) and mature (ney/perfect human)", "fire and air" and "existence and non-existence". The words "ney, fire and air", all of which are symbols, are used to refer to concepts such as "bekâ (eternity)" and "fenâ (mortality)", "vahdet (oneness)" and "kesret (multiplicity)", which have equivalents in the sufi system of thought. Through these symbols, it is conveyed that a person must cleanse themselves from worldly desires and passions, which belong to the realm of kesret (the world of multiplicity), by burning their material existence with the fire of love and filling their heart with Divine love and thus reach eternal happiness.

Keywords: Mevlânâ, *Masnavi*, the 9th couplet, Commentary.

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü e-posta: iagurbuz@erbakan.edu.tr ORCID: 0000-0002-4551-9741

Gönderilme Tarihi: 10 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 3 Aralık 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

Yazıldığı andan itibaren tüm zamanlarda geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden ve Türk edebiyatının üzerinde en çok durulan eseri olmasıyla dikkat çeken *Mesnevî*'ye muhtelif zamanlarda yapılmış pek çok şerh bulunmaktadır. Bunda *Mesnevî*'nin başta *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadis kitapları olmak üzere pek çok kaynaktan yararlanılarak zenginleştirilmiş bir metin olmasının etkisi vardır. Ziya Avşar, *Mesnevî*'yi diğer metinlerden farklı kılan noktanın onu *Kur'ân-ı Kerîm*'in özü sayan yaygın ve genel kabul olduğuna dikkati çeker ve *gelenekte Mesnevî*, “magz-ı Kur'ân” olarak nitelenir dolayısıyla insanlar tarafından tefsir olarak kabul edilen esere şerif sıfatının eklenmesinde de sakınca görülmemiştir.” (2007, s. 59-60) der.

Mesnevî, işârî yani sembolik bir anlatım tarzına sahiptir (Avşar, 2019, 10) ve Mevlânâ, kullandığı sembollere, eserin okunduğu her çağda yeniden yorumlanmasına imkân verecek anlamlar yüklemiştir (Ceylan, 2011, s. 172). Sembollerin zamana ve coğrafyaya göre değişen anlam zenginliği de metni her seferinde tekrar tekrar şerh etmeye müsait hâle getirmektedir.

Mesnevî şerhlerinin amacı her ne kadar öncelikle metnin içindeki *irfani bilginin* anlaşılması olsa da aynı zamanda ulaşılan *irfani bilginin* başkalarına iletilmesine aracılık etme hedefi de gütmektedir. *Mesnevî*'nin farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda pek çok kez şerh edilmiş olmasının ve hâlen de ediliyor olmasının pek çok nedeni¹ bulunmakla birlikte, en önemli sebebin insanın değişen ihtiyaçlarına ve yeterliliklerine göre yorumların da güncellenmesi ihtiyacı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda bugüne kadar yapılan tüm şerhlerin gerekli ve anlamlı olduğu muhakkaktır ve bu çalışma da yine benzer bir ihtiyaca cevap vermek üzere kurgulanmıştır.

Mesnevî'ye yapılan şerhlerin eserin tamamına, ilk cildine, belirli bölümlerine veya ilk on sekiz beyte yapılmış olduğu bilinmektedir. Malum olduğu üzere *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti Mevlânâ tarafından bizzat kaleme alınmıştır² ve bu

¹ Bazı şarihler, daha önce şerh edilmiş bir eseri neden tekrar şerh ettiklerini izah etme gereği duymuşlardır. Bu çerçevede *Mesnevî*'yi anlamı ve sırları açıklama, birisinin/birilerinin isteği olduğu için şerh yapma, önceki şarihleri beğenmediği için, yeni açıklamalara ihtiyaç olduğunu düşündüğü için, Mevlevî sülûkuna yeni başlayanlara yol göstermek amacıyla, aşkını ifade etmek için, tutulan notların eser haline getirilmesi ihtiyacından, beğendiği beyitleri şerh etmek istenmesi gibi gerekçelerle tekrar şerh ettiklerini ifade etmişlerdir (Töre, 2021, s. 247-248). Tanyıldız (2007, s. 124), bu durumu “Şarihlerin diğer şerhler hakkındaki yorumları, genelde önceki şarih tarafından fark edilmeyen anlamların izahı, katıldığı yorumların tasdiki ve katılmadığı yorum ve tasarrufların tenkidi biçiminde bir seyir izler.” şeklinde özetler. Ceylan (2011, s. 172) ise *Mesnevî*'nin en çok şerh edilen eser olmasını, Osmanlı'nın birleştirici güç olarak kullanması sebebiyle Mevlevîliği desteklemiş olmasından, birçok padişahın Mevlevî olmasından ve dolayısıyla Osmanlı sahasında sayıları yüzü aşkın Mevlevîhane bulunmasından kaynaklandığını söyler.

² Ahmed Eflâkî, Hüsâmeddin Çelebi'nin Mevlânâ'dan müridlerin irşadı için Hakîm Senâî'nin *Hadîkatü'l-Hakîka*'sı gibi mesnevî tarzında ve Ferîdü'd-dîn Attar'ın *Mantuku't-Tayr*'ı vezninde bir eser yazmasını istemesi üzerine Mevlânâ'nın sarığının içinden çıkardığı *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytini Hüsâmeddin Çelebi'ye verdiğini ve bu şekilde *Mesnevî*'nin yazım sürecinin başladığını aktarır (Eflâkî, 1973, s. II/167).

sebeple de söz konusu beyitlere şerhler tarafından özel önem atfedilmiş, ihtimam gösterilmiştir. Her beyti farklı bir araştırmacının kaleminden olmak üzere *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinin şerhini bir araya getirmeyi amaçlayan bir çalışmanın parçası olan bu makalede eserin dokuzuncu beyti ele alınacaktır. Bu bağlamda dokuzuncu beyte bugüne kadar yapılmış olan şerhler de dikkate alınarak tekrar bakılacak ve beyit açıklanmaya çalışılacaktır. Söz konusu beyit şu şekildedir:

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

Âteşest îñ bang-i nây u nîst bâd
Her ki îñ âteş nedâred nîst bâd

Ateştir şu ney sesi, hava değil
Her kimde bu ateş yoksa, ölmüş bil (Avşar, 2017, s. 23)

Şu ney sesi hava değil, ateştir. Her kimde bu ateş yoksa (o kişi) yok olsun (Ateş, 2010, s. 41).

Mesnevî'nin bu beyti, “ham (kamış/insan) ile olgun (ney/insan-ı kâmil)”, “ateş ile hava” ve “varlık ile yokluk” unsurları arasındaki tezat üzerine kurulmuştur. Beytin ağırlık noktasını oluşturan “ateş ile hava” kelimeleri arasında temel anlamları itibarıyla bir zıtlık yoktur. Ancak Mevlânâ'nın bu kelimelere yüklediği anlamlar bakımından bir karşıtlık söz konusu olmuştur. Beyitte ney, insan-ı kâmil; ikinci mısradaki lafzen zikredilmemiş olan insan, olgunluğa erişememiş ham kişiyi; ateş, İlahi aşkı; hava, dünyevi arzuları sembolize etmektedir. Gönlü İlahi aşk ile dolu olan kâmil insan ebedî varlığa kavuşurken dünyanın geçici heva ve heveslerinin peşinde koşan ham insanlarsa peşinde koştuğu arzular gibi yok olup gidecektir.

Beyitte ilk dikkati çeken husus, beytin “ney”, “ateş”, “hava” kelimeleri arasındaki anlam ve ses bağlantısı üzerine kurgulanmış olmasıdır. Bu kelimeler arasındaki anlam ilişkisi oldukça belirgindir. Bir kamışın neye dönüşebilmesi için içindeki pamuksu dokunun ateşle yakılıp temizlenmesi ve perde deliklerinin açılması gerekir. Bundan sonra içine hava üflenen neyden muhatabına tesir eden yakıcı nağmeler ortaya çıkar. Beyitte “âteş” ve -her ne kadar anlam ve gramatikal olarak farklı olsalar da- “bâd” kelimeleri ikişer kez kullanılmıştır. Bu durum, hem ses hem de anlam bakımından bu kelimelerin beyte hâkim olmasını sağlamış ve

okuyucunun dikkatini bu kelimelere çekmiştir. Yukarıdaki kelimelerin tekrar edilmesi ve uzun bir redif kullanılmasının yanı sıra beyitte -ikisi “âteş” kelimesinin ünlüleri olan- a (7), e (6), i (6) ünlülerinin de çokça kullanılmış olması beyitteki ses uyumunu arttırmıştır.

İlk bakışta beytin birbiriyle ilişkili iki yargı cümlesinden oluştuğu dikkati çekmektedir. İlk mısradaki cümlenin merkezinde “ney”, ikinci mısradaki cümlenin merkezinde ise neyin muhatabı olan “insan” yer almaktadır. İlk mısradaki bütün kelimeler ney ile ilgili olup diğer bütün kelimeler onu tanımlamak üzere kullanılmıştır. İkinci mısradaki da ilk mısradan hareketle bir hüküm verilmiştir ki bu da yine neyi ön plana çıkarmaktadır. Bu durumda öncelikle ney üzerinden kurgulanan anlam dünyasının çözümlenmesi yerinde olacaktır.

Mesnevî şarihlerinin³ bu beyitle ilgili şerh ve yorumlarının iki noktada yoğunlaştığı dikkati çekmektedir. Bunlardan ilki, birinci mısradaki geçen *ateş* kelimesinin hangi anlama geldiği ile ilgilidir. Diğer ise ikinci mısradaki geçen “nîst bâd (yok olsun)” ibaresi etrafındaki anlam dünyasına aittir. Özellikle *ateşe sahip olmayan (kişi) yok olsun* şeklinde günümüze aktarılabilecek olan ifadenin dua mı yoksa beddua mı olduğu yolundaki tartışmalar şarihlerin en çok üzerinde durdukları husus olmuştur.

Mesnevî, bir semboller ormanıdır. İlahi sırların diri ruhu, o semboller ormanı içine gizlenmiştir. Yorumcuya düşen, bu ormanda uyuyan mana dilberini bulmaktır (Avşar, 2019, 10). *Mesnevî*'nin sembolik bir eser olduğunu bilen şarihler, beyitteki “nây, âteş, bâd” kelimelerini birer sembol olarak değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede “ney”in mürşid-i kâmilî sembolize ettiği konusunda fikir birliği etmişlerdir. Aslında sadece beytin değil, bütün *Mesnevî*'nin konusunun insan-ı kâmil olduğu noktasında şarihler hemfikirdirler. Hakkın kendisinde zuhur ettiği halifesi olup Hak ile halk arasındaki vasıta durumunda bulunan *insan-ı kâmil*'i simgeleyen *ney* bir *hakikat habercisi* olarak Hakkın feyizlerinin yayılmasını sağlar. *Mesnevî*'de anlatılanlar, özellikle de ilk on sekiz beyit, tekâmül yolculuğundaki insana yol göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu noktada beyitteki neyin nağmeleri (bang-i nây) de mürşid-i kâmilin sözlerindeki İlahi ilhamları ve sırları karşılar. Beyitte neyin sesinin hava değil ateş olduğu belirtilmiştir ki bu da mürşid-i kâmil üzerinden izah edilmiştir. Onuncu beyitte açıklandığına göre neyin sesindeki ateşin kaynağı, içindeki aşktır. Aşk ateşiyle

³ Bu kısımda *Mesnevî* şarihlerinin beyitle ilgili yorumları şu kaynaklardan yararlanılarak kısaca özetlenmiştir: Abidin Paşa, 2007, s. 21; Algül, 2007, 51-53; Avşar, 2019, s. 52-61; Çiftçi, 2018, s. 173-174; Dağlar, 2009, s. 221-222; Demirel, 2005, s. 623-624; Duru, 2003, s. 170; İsmail Hakkı Bursevî, 2012, s. 50-51; Kenan Rıfâî, 2015, s. 5; Koçoğlu, 2014, s. 75; Kuntman, 1972, s. 16; Öksüz, 2008, s. 109-110; Özdemir, 2016a, s. 88; Özdemir, 2017, s. 377; Tanyıldız, 2010, s. 223-224; Top, 2011, s. 47-48. Kimi şerhlerde beyitle ilgili yorumlar birbirinin tekrarı ya da özeti durumundadır, kimi şerhlerdeyse beytin bağlamıyla doğrudan ilgili olup olmadığına bakılmaksızın herhangi bir kelimenin anlamı ve/veya çağrışım dünyası üzerine oldukça geniş açıklamalar yapılmıştır. Hâl böyle olunca şerhlerdeki beyitle ilgili açıklama ve yorumların tek tek verilmesi bu yazının sınırlarını aşacağından şarihlerin yorumlarının toplu olarak kısaca özetlenmesi uygun görülmüştür.

maddi benliğini yok etmiş olan mürşid-i kâmilin sözü yakıcı bir ateştir ve ağzından hararet ile çıkar ki bu ateş salikin içinde var olan dünya sevgisini yakar ve içini nur-ı İlahi ile nurlandırır. Salik, Hz. Muhammed'in mayasına sahip bir mürşid sayesinde nefsinin terbiyesi ile meşgul olup nefis mertebelerini aşar ve dünya muhabbetinden kurtulan salikin gönlünde Allah'tan başka bir şey kalmaz. Her ne söylerse Allah'tan gelir. Mevlânâ'nın ifadesine göre kişinin var olmasının ya da var olma hakkı elde edebilmesinin temel şartı, içini aşk ateşiyle doldurmasıdır.

Beyitte “ateş”, ney nağmesinin bir hâli olarak sunulmuştur. Ateşin karşısına da “hava” konumlandırılmıştır. Şarihler “hevaî” sözleri, nefsin arzu ve isteklerinden ortaya çıkan boş sözler olarak görmüşlerdir. Bu sebeple de ney sesinin yahut insan sözünün hevaî olması, istenmeyen bir durum olarak sunulmuştur. *Kur'ân-ı Kerîm*'de Hz. Peygamber'e indirilmiş ayetler hakkında bilgi veren, “O, kendi arzu ve heveslerine göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu Kur'ân ayetleri), kendisine indirilen vahiyden başka bir şey değildir.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Necm 53/3-4) mealindeki ayette “hevâ” kelimesi, “kişisel ihtiras, nefsin arzu ve istekleri” şeklinde tanımlanmıştır. Şarihler de bu ayetlere atıf yaparak mürşid-i kâmilin sözlerinin, nefsin arzu ve isteklerine hizmet edecek mahiyette olamayacağını ifade etmişlerdir.

Şeyh Rızâeddin Remzî, beyitte ateş ve havanın gerçek anlamlarıyla kullanılmadığını; zira bu durumda söz konusu iki tabiat unsurunun arasında fark bulunmayacağına işaret eder (Demirel, 2005, s. 624). Temelde böyle olmakla birlikte, karşılıklarındaki unsurlara olan etkileri bakımından aralarında fark bulunduğu muhakkaktır. Zira rüzgârın etkisi geçiciyken ateş, yaktığı nesnenin mahiyetini değiştirmek suretiyle kalıcı tesir gücüne sahiptir. Bu bakımdan, insanın masiva ile alakasının tamamen kesilmesi ve yaşamı boyunca da öyle kalması gerektiği için dönüştürücü gücün benzetileni olarak beyitte hava değil ateş kullanılmıştır.

Beytin ilk mısrasının öznesi, *Mesnevî*'nin ilk beytinden beri hikâyesi anlatılan “ney”dir. Ney, eserin başından beri kamışlıktan ayrılışıyla başlayan hikâyesini anlatmaktadır. O, uzak düştüğü vatanına duyduğu özlemi anlatmak için her toplulukta inlemiş, iyi ya da kötü herkese eş olmuştur. Ancak göz ve kulaklarında nur olmayan muhatapları onun inlemesinde gizli olan sırrı anlamayıp kendi zanlarına göre ona dost olmuşlardır. Hâlbuki neyin içine aşk ateşi düşmüştür; dolayısıyla sesinden de içindeki aşk ateşinin yalımları, yakıcılığı saçılmaktadır. Kendileri âşık olmayan muhatapları onun sesini hava zannederler; oysa o hava değil, içindeki aşkın yakıcı ateşidir.

Ney, bu beyitte sesi (bang-i nây) dolayısıyla konu edilmiştir. Çıkardığı ses, neyin varlık sebebidir. Ancak *Mesnevî*'de şikâyet ettiği şeyleri yaşamasının nedeni de o güzel sese sahip olmasıdır. Vatanından ayrılmasının, çektiği hasretin, yaşadığı zorlukların yegâne nedeni o nağmeleri çıkarabilmesidir. Çünkü kamışın neye dönüşme potansiyeli olmasa kamışlıktan koparılmayacak, içi ateşle dağlanmayacak ve bağı delik delik delinmeyecek, bu sıkıntılara hiç muhatap olmayacaktır. Sahip olduğu güzel ses çıkarma potansiyelinin ortaya çıkması için

bütün bu aşamalardan geçmesi gerekmektedir. Zira başkalarını yakmadan önce kendisinin yanması gerekmektedir. Ney gibi insan da içinde büyük bir potansiyel barındırmaktadır. Zira insan, canlı ya da cansız hiçbir mahlûkun taşıyamayacağı bir yük olan tecelliye mazhar olmanın ağırlığını kaldırabilecek güçtedir ki bu yüzden yaratılmışların en şerefli ünvânını haizdir. Bu potansiyeli ortaya çıkarmak için ney gibi insanın da pek çok zorlu aşamadan geçmesi gerekmektedir. Eşfel-i sâfilin seviyesinden eşref-i mahlûkât mertebesine çıkabilmesi için aşk ateşiyle gönlünü yakıp temizlemesi, insanın dünyayla alakalarını temsil eden benliğini, nefisini yok etmesi, neyin perde deliklerinin karşılığı olarak da nefis mertebelerini aşması gerekmektedir.

Kutsi olduğu kabul edilen *Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk* (Sen olmasaydın, sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım.) hadisi⁴ mefhumunca âlemler Hz. Peygamber'in aşkı uğruna yaratılmıştır. Dolayısıyla insan da bu aşkın muhatabıdır. Esasen insanın dünyaya gönderiliş amacı da kulluk, âşıklık imtihanıdır. Meseleye bu düşünce sistemi üzerinden bakıldığında insanın varoluş amacı, dünyada manevi gelişim gösterip kulluk, âşıklık imtihanından geçmesidir. Bu da ancak gönlünü fani dünyaya ait arzulardan, gelip geçici heva ve heveslerden arındırıp İlahi aşkın tecellisiyle doldurması sayesinde mümkün olacaktır. Bütün bunları yapabilmesinin tek yolu da gönlünde aşk ateşinin fitilini yakması ve o ateşi harlayıp büyütmesidir. O ateş zamanla gönlündeki masivayı yok edecek ve orayı Allah'ın tecelligâhı hâline getirecektir. Böylelikle içinde aşk ateşi barındıran kâmil insan, ebedî saadete erecektir.

Şarihlerin beyitte en çok üzerinde durdukları nokta, ikinci mısradaki “nîst bâd (yok olsun)” ibaresinin dua mı yoksa beddua mı olduğudur. Kimi şarihler bu ibarenin, “mürşid-i kâmilin sözlerine muhatap olan kişinin kötü ahlâkını iyiye döndürüp fani vücudunu yok etmesi, yokluk mertebesine ulaşması” yolunda bir dua olduğu düşüncesindedir. Bu düşünceye göre insan, kendisini bu dünyaya bağlayan ve bu dünyanın alımlayıcı duyularıyla sınırlandıran benliğini ancak İlahi aşkın ateşiyle yok edebilecek, enbiya ve evliyanın sözleri de ancak o zaman gönlüne tesir edebilecektir. Kimi şarihlerse söz konusu ibarenin, “aşkın sesine kulak vermeyenler insanlığa lâayık mertebeleri bulamayacak, zindan içinde fani ve alçak kalacaktır ki böyle olmasındansa yok olması”, “aşk ateşine sahip olmadan mürşitlik iddiasında bulunup yalan söyleyen kişilerin, kimseyi yoldan saptırmamaları için bu dünyadan gitmeleri” yolunda bir beddua olduğu görüşündedirler.

Ahmet Ateş, beytin ikinci mısrasında konuşanın ney değil, Mevlânâ olduğunu söyler. Mevlânâ'nın kendisini ney ile özdeşleştirdiğini ve ilk beyitten beri ney üzerinden kendi hikâyesini anlattığını ifade eder. Yaşadığı sosyal çevrede kendisini, içindeki aşk ateşini anlamayan insanlardan ve onların tarizlerinden yakındığını, içinde aşk ateşi bulunmayan bu kişilerin de yok olmasını dilediğini belirtir (2010, s. 41-42).

⁴ Hadisin kutsi hadis olup olmadığı ve kaynakları konusunda bk. Yüksel, 2022, s. 161.

Mevlânâ'nın inşa ettiği sembolizme bakıldığında beyitte her unsurun hem gerçek hem de sembol değerinin gerektirdiği mecazi anlamının ayrı ayrı kurgulandığı görülür. Bu bakımdan, "Ateşe sahip olmayan (kişi) yok olsun!" ifadesinin doğrudan ney ile ilgili anlamının da düşünülmesi gerekmektedir. Zira insan suretinde yaratılmış olan herkes nasıl ki insan-ı kâmil mertebesine ulaşamazsa her kamış da ney olamaz. Yapım sürecinde içindeki pamuksu dokunun gerektiği gibi yakılmamış olması ya da perde deliklerinin delinmesinde bir yanlışlık yapılması veya kamışın bir şekilde yarılması gibi çeşitli sebeplerle doğru sesi ver(e)meyen kamış yok edilecektir. Yani kamışın neye dönüşebilmesi için bütün işlemlerden mükemmelen geçmesi ve sonunda yakıcı nağmeleri terennüm edebilmesi gerekmektedir; yoksa sonu daha ney olamadan yok olmaktır. Mısradaki dönüşümünü tamamlamamış olan kamışın sembolize ettiği unsur, henüz kemale ermemiş insandır. Kamışın işlenme sürecine koşut olarak içinde aşk ateşi bulunmayan, dolayısıyla da gerekli niteliklere sahip olmayan kişinin varlığının da gereksiz olduğu; zira gönlünde aşk ateşi yanmayan kişinin ölüden bir farkının bulunmadığı belirtilmektedir. Dolayısıyla bu ifade, aşk ateşiyle pişmenin insanın yaratılış gayesine ulaşması, içinde var olan potansiyeli ortaya çıkarması için ne kadar elzem olduğuna vurgu yapmaktadır.

Sonuç

Mesnevî'nin bizzat Mevlânâ tarafından kaleme alınmış olan ilk on sekiz beytine her zaman özel bir önem verilmiştir. Verilen önemin bir göstergesi olarak da bazı şarihler sadece ilk on sekiz beyti şerh etmişlerdir ve bunu âdeta bir gelenek hâline getirmişlerdir. Bu geleneğin devamı olarak değerlendirilebilecek olan bu çalışmada da *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinin her biri farklı araştırmacılar tarafından şerh edilmiştir. Söz konusu çalışmanın bir parçası olan bu makalede eserin dokuzuncu beytine odaklanılmış ve daha önce yapılan şerhler de değerlendirilerek ilgili beyit açıklanmaya çalışılmıştır.

Şarihler beyitte en çok "âteş" ve "bâd (hava)" kelimeleriyle ve ikinci mısradaki "nîst bâd (yok olsun)" ibaresi üzerinde durmuşlardır. Esasen *Mesnevî*'nin bu beyti, "ham (kamış/insan) ile olgun (ney/insan-ı kâmil)", "ateş ile hava" ve "varlık ile yokluk" unsurları arasındaki tezat üzerine kurulmuştur. Mevlânâ'nın kurguladığı semboller dünyası içerisinde ney, insan-ı kâmil; ikinci mısradaki lafzen zikredilmemiş olan insan, olgunluğa erişmemiş ham kişiyi; ateş, İlahi aşkı; hava, dünyevi arzuları; İlahi aşk, ebedî varlığı; heva ve hevesler ise yokluğu karşılamaktadır. Beyitte bahse konu olan zıtlıklar üzerinden, yaşamında çeşitli seçimler yapma hakkına sahip olan insanın yaptığı tercihlerin sonuçları olacağı ve bu sonuçlarla yüzleşmesi gerekeceği hakikatine gönderme yapılmıştır.

Sembolik anlatının merkezinde yer alan ney, bu beyitte sesi dolayısıyla konu edilmiştir. Neyin varlık sebebi, çıkardığı güzel sestir. Bu sebeple başlangıçta kamışlıkta yaşayan sıradan bir kamışken, arzulanmış güzel sesi çıkarabilmesi için vatanından koparılmış, içi ateşle dağlanmış ve bağı delik delik delinmiştir. Hâlbuki güzel ses çıkarma potansiyeline sahip olmasa bu sıkıntılardan hiçbirini

yaşamayacaktır. Ancak kamışın içindeki potansiyelin ortaya çıkarak neye dönüşebilmesi için bedel ödemesi, başkalarını yakmadan önce kendisinin yanması gerekmektedir. Ney gibi insan da içinde büyük bir potansiyel barındırmaktadır. Zira insan, canlı ya da cansız hiçbir mahlûkun taşıyamayacağı bir yük olan tecelliye mazhar olmanın ağırlığını kaldırabilecek güçtedir. Bu potansiyeli ortaya çıkarmak için ney gibi insanın da pek çok zorlu aşamadan geçmesi gerekmektedir. Esasen insan da ney gibi asıl yurdundan uzak düşmüştür ve her aslına âşık olup da aslından uzak düşen gibi önceki kavuşma zamanına dönmeyi arzulamaktadır. Ancak geçici dünyevi arzular bir perde gibi üstünü örttüğü için insan, aslını ve aslına duyduğu aşkı, iştiağı, özlemi unutmuştur. Bu unutuyla içindeki potansiyeli de fark etmez olmuştur. Aslını unutup dünyevi arzulara esir olan insan, esfel-i sâfilîn seviyesine düşmüştür. Onun tekrar eşref-i mahlûkât mertebesine yükselebilmesi için gönlünü aşk ateşiyle yakıp temizlemesi, dünyayla alakalarını temsil eden benliğini, nefsinin yok etmesi, neyin perde deliklerinin karşılığı olarak da nefis mertebelerini aşması gerekmektedir. İnsan, aslına çekilmiş perdelerin bu şekilde tek tek ortadan kalkmasıyla aslına dönüp gerçek potansiyeline ulaşabilecektir.

Şarihler, beytin ikinci mısrasındaki “Ateşe sahip olmayan (kişi) yok olsun!” ifadesinin “kişinin mürşid-i kâmilin sözlerinden etkilenip fani vücudunu, nefsinin yok etmesi” anlamında dua mı yoksa “kişinin aşk ateşine sahip olmayıp sefil olmasındansa veya yalancı mürşitlik iddiasında bulunup insanları doğru yoldan saptırmasındansa yok olmasının daha iyi olacağı” manasında beddua mı olduğu üzerinde çok fazla tartışmışlardır. Mevlânâ'nın kurguladığı sembolizm üzerinden bakıldığında kamış ancak dönüşümünü tamamlayıp güzel nağmeler çıkarabilirse ney hâline gelebilir. Buna koşturularak ham insan da ancak aşk ateşiyle yanıp dönüşebildiği oranda kemale erebilir. İnsanın varoluş amacı kulluk ve âşıklık imtihanı olduğu düşünüldüğünde gönlünde aşk ateşi yanmayan kişinin ölüden bir farkı yoktur. Bir kişinin hiçbir şekilde davetten, nasihatten, irşattan nasibi yoksa ve nasiplenme imkânı da bulunmuyorsa o kişiyi muhatap almanın bir anlamı yoktur. Nasıl ki dönüşüm yolculuğundaki kesme, yakma, delme süreçlerinde zarar gören ve ney olma imkânı kalmayan kamışlar bir kenara kaldırılıyor ve yokmuş gibi davranılıp yola devam ediliyorsa kâmil insana dönüşme ihtimali bulunmayan ham insanlara da aynı muamele gösterilmelidir.

Kaynakça

- Abidin Paşa (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ahmed Eflâkî (1973). *Âriflerin Menkıbeleri I-II*. (T. Yazıcı, çev.). İstanbul: Hürriyet Yay.
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve “İhtiyârât-ı Sabûhî” Adlı Eseri (1-100. Varak)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ateş, A. (2010). Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Manası. H. O. Turan (Dü.) içinde, 60. *Doğum Yıl Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (s. 37-50). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Avşar. Ziya. (2007). Rûhu'l- Mesnevî'de Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerh Yöntemi. *Journal of Turkish Studies* 2(3). ss. 59-72. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.114>
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî* (Cilt 1). Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Avşar, Z. (2019). *Aşk Meclisi, Mesnevî Şerhi-I*. İstanbul: TEDEV Yayınları.
- Ceylân, C. (2011). Türk Edebiyatında Şerh Edilen Metinler Arasında Mesnevî-î Şerif'in Yeri. *Doğu Araştırmaları*(7), 167-190.
- Çiftçi, Emine (2018). *Sarı Abdullah Efendi'nin Şerh-i Mesnevî (Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî)'sinin Birinci Cildinin Eski Harflerden Türkiye Türkçesi'ne Aktarımı'*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli MetinSözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddin Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisindeki Mesnevî Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6(14), 591-630.
- Duru, N. F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytini Şerhi. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4(11), 151-175.
- Genç, İ. (2007). Klâsik Türk edebiyatı metinlerini anlamada modern yaklaşımlar. *Turkish Studies*, 2(4), 393-404. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.181>
- İbrahim Cevrî. *Hall-i Tahkîkât*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş Numarası: HCE_Osm_00482.
- İsmail Hakkı Bursevî (2012). *Mesnevî'nin Ruhü*. (S. Ak, Haz.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Kenan Rifâî (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî, Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçın Yay.
- Kuntman, O. D. (1972). *Mevlânâ Mesnevî* (Cilt Birinci Kitap). İstanbul: Yörük Matbaası.
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü's-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Özdemir, M. (2016a). *Derviş Muhammed Şifâyî, Mesnevî Şerhi, Eş-şerhu'l-Kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'neviyyi'l-Muhtasar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Özdemir, M. (2016b). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11(20), 461-502
- Özdemir, M. (2017). "Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mensevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 368-382. <https://doi.org/10.15869/itobiad.277722>
- Tanyıldız, A. (2007) Şem'î, Ankaravî ve Bursevî Şerhleri ve Mesnevî'nin İlk 18 Beytini Yorumlama Yöntemleri. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3. ss. 123-146. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343913>
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Top, H. (2011). *Mesnevî-i Mânevî Şerhi*. İstanbul: Rûmî Yayınları.
- Töre, E. (2021). Anadolu Sahası Türkçe Mesnevî Şerhlerinin Yazılış Sebepleri. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 17(61), 232-251.
- Yavuz, Kemal (2007). *Mu'înî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevi Tercüme ve Şerhi (1. Cilt, Gramer-Sözlük)*. Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Yüksel, Y. (2020). Nevrûz B. İsânın Manzûme-i Kıssa-i Kerbelâ Adlı Mesnevisinde Geçen Sûre İsimleri, Lafzî Hadisler ve İslami Kaynaklı Sözler. *Journal of International Social Research*, 13(70), 160-170.

HER VARLIĞIN ÖZÜNDEKİ CEVHER: AŞK

Ziya AVŞAR*, Büşra TEMİZ**

Özet

Mevlânâ'nın Mesnevî'si, yazıldığı asırdan itibaren Türk tasavvuf düşüncesini ve Türk edebiyatını derinden etkilemiş eserlerden birisidir. Bu eserin özgün dilinin Farsça olmasından dolayı Türk şarih, mutasavvıf, edip ve şairleri bu eseri Türkçeye tercüme ve şerhler yoluyla meal ve manasını aktarmaya çalışmışlardır. Bu yolda Mesnevî'nin bütün ciltlerine şerhler yazıldığı gibi onun bazı ciltlerine, kimi seçkilerine ve ilk on sekiz beytine de şerhler yazılmıştır. Bu çalışma, Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinin on sekiz bilim adamı tarafından şerh edilmesi ve bu şerhlerin bir özel sayıda yayımlanması projesinin bir parçası olan onuncu beytinin şerhidir.

Mesnevî'nin ilk onuncu beyti, 'ney' ve 'mey'in aşk bağlamında ele alındığı ve anlam katmanlarının ney münasebeti ile kamışlık, asli vatan ve insan-ı kâmil; mey münasebeti ile de meclis ve İlahî aşk üzerinden işlendiği derin ve farklı bir beyittir. Bu makalede klasik şarihlerin bu beyit etrafındaki açıklamalarını tarihi bir silsile içinde değerlendirerek bu görüşler üzerinden kendi şerh metnimizi oluşturduk. Kendi şerhimizi oluştururken klasik şarihlerin yorumlarını eleştirel bir bakış açısıyla ele aldık. Çalışmanın sonunda Mevlânâ'nın aşkın kendisi üzerinde hasıl ettiği derin coşkuyu ifade edebilmek için en iyi benzetme ilişkileri olarak ney ve meyleri bilinçli bir şekilde seçtiğini gördük. Beyitte her iki kelime de birer tasavvufi kavram olarak aşkı ve aşığı temsil etmeleri yönünden ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, ney, mey, aşk, şerh.

THE ORE AT THE ESSENCE OF EVERY BEING: LOVE

Abstract

Mevlânâ's *Masnavi* has been one of the works that profoundly influenced Turkish Sufi thought and Turkish literature since the century it was written. Due to its original language being Persian, Turkish commentators, mystics, scholars, and poets have made efforts to convey its meaning and essence through translations and commentaries. In this process, commentaries have been written on all the volumes of *Masnavi*, as well as on some of its selected chapters and the first eighteen couplets. This study, which is part of a project in which the first eighteen couplets of *Masnavi* are commented on by eighteen scholars and published in a special issue, focuses specifically on the commentary of the tenth one.

The tenth couplet of *Masnavi* is a profound and multi-layered one in which the concepts of *ney* and *mey* are discussed in the context of love, with the reed symbolizing the reed-bed, the original homeland, and the human being in pursuit of perfection, and the wine representing the assembly and divine love. In this article, we have developed our own commentary by evaluating the explanations of classical commentators on this verse within a historical sequence and building upon their perspectives. In constructing our own, we approached the interpretations of classical commentators with a critical perspective. At the end of the study, we observed that Mevlânâ deliberately chose the metaphors of *ney* and *mey* as the most effective ways to express the profound ecstasy induced by love itself. In the couplet, both words are considered as Sufi concepts that represent love and the lover.

* Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: ziyaavsar@hotmail.com ORCID: 0000-0002-5043-9973

** Yüksek Lisans, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD e-posta: busratmz96@gmail.com ORCID: 0009-0004-8591-1491

Gönderilme Tarihi: 11 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 3 Aralık 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

Keywords: Mevlânâ, Masnavi, ney, mey, love, commentary.

Giriş

Mevlânâ'nın Mesnevî'si, yazıldığı asırdan günümüze kadar muhtevasının anlaşılması amacıyla tercüme ve şerhlere konu olmuştur. Şerhlerin nitelikleri farklı farklıdır. Mesnevî'nin tamamına yazılan şerhlerin yanında bir cildine seçilen bir kısma ve ilk on sekiz beytine yazılan şerhler vardır (Özdemir, 2016a: 473). Mesnevî'nin temel iletisi asıl vatandan ayrılmanın oluşturduğu ayrılık idrakinin muhataplara kavratılmasıdır. Mesnevî'nin onuncu beyti asıl vatandan uzaklaşan insan-ı kâmilin o vatana tekrar ulaşması için yegâne şart olan aşkı konu eder. Bütün Mesnevîde işlenen ana temalardan en önemlisi olan aşk, eserde ayrılığın telafisi olarak işlev görür. Bu itibar ile bakıldığında aşk, ayrılığın verdiği ıstırap karşısında vuslat ümidi olarak o halin tam karşısında yer alır. Dolayısıyla bu beyitte bütün nesnelere özünde yer alan aşk hakikatinin anlaşılması, ayrılığın hak yolcusunda hasıl edeceği hüsrânın ümitle yer değiştirmesine yol açacak ve hedefe giden yolculukta yalnız olmadığını kavrayacaktır.

Mesnevî'nin onuncu beytinin nüshalara kıyasla özgün hali şu şekildedir:

Âteş-i 'ışkest k'ender ney fütâd

Cûşîş-i 'ışkest k'ender mey fütâd

Aşk ateşidir içindeki neyin / Aşk coşkudur özündeki meyin (Avşar, 2017: 24)

Şem'î, aşk ateşinin neye ve meye düşmesi durumunu birisinin yanması diğerinin de coşması olarak niteler (Dağlar, 2009: 222). Bu yanış ve coşuş İlahî aşkın o nesnelere yansımasıdır. Dolayısıyla bu nesnelere İlahî aşkla temas etmesi onların ney ve mey kimliklerinin insana ve dolayısıyla insan-ı kâmile dönüşmesini işaret eder.

Ankaravî, beytin velilerin gönül ve sözlerine düşen ateşin nasıl bir ateş olduğunu ifade ettiği görüşündedir. Ona göre Hak dostlarının gönüllerine düşen ateş, İlahî aşk ateşinden başkası değildir. İlahî aşk ateşi, gönüllerini dünya nimetlerinden koparmış olan zatların kalplerine düşerek onların gönüllerinde ebedî sevgiliden başka her şeyi yakar. (Tanyıldız, 2010: 224).

Sabûhî, ney ve mey üzerinden kalkarak İlahî aşkın bütün varlıkları ihata ettiğini söyler. Bütün eşyayı saran haller bu aşk sebebiyle oluştuğu için, neydeki sesin tesiri ve meydeki hararetin yakıcılığı da aynı aşkın göstergeleridir. Ona göre sonsuz cemalin âşıkları olup İlahî âlem yolunu tutan mürşitler, aşkın zuhur yeri oldukları için, her neye baksalar aşkla görürler ve her neyi söyleseler aşkla söylerler (Algül, 2007: 51). Şifayî, neyi Mevlânâ'nın kendisi meyi de Allah'ın tecellisi olarak açıkladıktan sonra, meyin aşk ateşi anlamına gelen bir istiare olduğunu söyler. Ona göre Mevlânâ bu beyitte "Aşk ateşi önce benim varlığıma tesir eder, ardından da benim vasıtam ile irşat edilenlere tesir edip onlardaki dünya alakalarını yok eder."

demektedir (Özdemir, 2016b: 88). Bursevî, neyde olan tesiri aşk ateşinin tesiri, meyde olan coşkuyu da gönül zevkinden gelen coşkunluk olarak niteler. Sufilere göre mey, salikin gönlünde belirerek onu sarhoş eden zevke bürünme halidir. Ona göre bu beyitte ney insanî vücuda, mey de batınî zevke karşılık gelmektedir (Ak, 2007: 52). Abidin Paşa, beyitteki ateşin İlahî aşk olduğunu söyler. Ona göre mecazî aşkın etkisi şarabın etkisi gibi geçici olduğu için meydeki geçici coşku, mecazî aşka tekabül etmektedir (Karaçorlu, 2007: 21). Bağdatlı Abdülaziz, beyitte bahsi geçen ateşin, evliyanın gönüllerine düşerek onları yakan İlahî aşk olarak tavsif eder (Özdemir, 2017: 377). Konuk, ateşten muradın aşk ateşi olduğunu söyleyerek kâmil insanın kalbine düşen ateşin bu ateş olduğu gerçeğine vurgu yapar (Eraydın-Tahralı, 2011: 80).

Klasik şarihlerin ittifakla belirttikleri gibi bu beyit, nesnelere özüne düşen ateş imajı üzerinden hareket ederek her şeye sirayet eden İlahî aşka dikkat çeker. Mevlânâ'nın neyin içine ve meyde özüne düşen şeyin aşk ateşi olduğunu söylemesi, varlıklar ile aşk arasındaki ilişkiye dikkat çekmek içindir. Mevlânâ'nın bu iki nesne üzerinden aşka dair muhabata kavratmak istediği sır, evrendeki maddî ve manevî bütün varlıkların özlerinde aşk cevheri taşıdığıdır. Buradan anlaşılır ki kainattaki her şeyin ortak özelliği, bünyelerinde ortaya çıkmak üzere bekleyen kuvve halinde bir aşkı taşımalarıdır. Ancak aşkın kuvveden fiile çıkması bir süreç işidir.

Başlangıçta kamışlıkta filizlenen bir kamış, ileride ney olarak aşk nağmelerine eşlik edeceğinden habersizdir. Yine asmadaki üzüm de gelecekte coşup köpüren bir şaraba dönüşeceğini bilmez. Neyin bir İlahî aşk çalgısına dönüşmesi ve meyde de İlahî aşka benzeyen bir coşkuyla taşp köpürmesi belli bir süreç içerisinde alınması zorunlu olan yolu gösterir. Kamışlıktaki kamışları kesenler, onu ney yapmayıp da bahçe çiti yapsalardı, o kamışlar özlerindeki aşk istidadını ortaya çıkarmadan çürüyüp giderlerdi. Bahçe çiti olmayıp da dam örtüsü veya yer yaygısı olan kamışlar da aynı akıbete duçar olurlar. Ancak kamış kesenlerin bu kamışlardan seçtiği bazı mesut kamışlar vardır ki ney yapılmak üzere imalathaneye götürülürler. Orada amaca uygun olarak kesilip biçilerek içlerinde kendilerini kamışlığa bağlayan lif ve pamukçuklardan tasfiye edilirler. Boğum yerlerine özel perde halkaları ilave edilip yakılarak dağlanma suretiyle ön yüzlerine altı, arka yüzlerine de bir delik açılarak yedi delikli ney çalgısına dönüşürler. Bu çalgılar, bahçe çiti olan hemcinslerine göre belki biraz daha meşakkat çekmiş, kesilip doğranmış ve sineleri ateşlerle dağlanarak delinmiş olabilir. Görünüşte bu zalimce işleme tabi olan kamışlar, bu çileli sürecin arkasından özlerinde taşıdıkları aşk cevherini ortaya koyma ayrıcalığı elde ederek ağzısız, dilsiz halde dile gelerek hakikat sırları söyleyen birer yakıcı ney olurlar. O sazlıkta, her yönden gelen rüzgarlara uyarak nazlı nazlı salınan gamsız kamışlar gitmiş, yerlerine ıstıraplı bir süreçten sonra neyzenin dudağı ile temas ettiklerinde içindeki aşk cevheri ile dinleyenlerin ruh kulaklarına İlahî sırlar fısıldayan kamışlar gelmiştir.

Yine ilkbaharda bir asmanın üzerinde minik taneler suretinde bir üzüm salkımı oluşturmak üzere yokluk uykusundan uyanıp gözlerini açan üzüm salkımları, güz vakti her biri bir inci tanesi gibi değerli ve her biri bir şeker madeni gibi kıymetli olan olgun ve lezzetli taneleri ile yüz gösterirler. Kamışların kamışlıktan kesildikleri

gibi, üzümler de asmalıktan kesilirler. Bunların bir kısmı kuru üzüm olmaları için kurutulup çereze dönüşürler; bir kısmı kaynatılıp gül renkli pekmez olurlar; bir kısmı da sirke olma yolunu tutarlar. Ancak ne sirke olan ne pekmez olan ne de kurutulup çerez olan üzümlerin içlerinde taşıdıkları aşk coşkusu zuhur eder. Bunlar kendi cevherlerinden habersiz tüketilip yok olurlar. Ancak bu üzümlerden şarap yapmak için seçilenler, şarap küplerine doldurulup mayalanmaya bırakıldıklarında, içlerindeki aşk cevheri galeyana gelerek küplerinin kapaklarını fırlatarak coşup taşmaya başlarlar. Mevlânâ'nın bu beyti kaleme almaktan kastı elbette kamış ve üzümün macerasını anlatmak değildir. Onun bu nesnelere zikretmesi, kendisini yakıp kavuran İlahî aşkı, kıyasen en anlaşılır biçimde aktaracağı nesnelere olmalarından dolayıdır. Kamış ve üzüm üzerinden kıyas edildiğinde anlaşılır ki her varlık bir aşk hali ile doğar. Ancak doğuştan getirdiği aşk halini ortaya koyan varlık sayısı nadirdir.

Beyitten hareketle bütün insanların bir aşk istidadıyla yaratıldıkları söylenebilir. Nitekim Cenâb-ı Allah bir kutsî hadiste "Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım" (Aclûnî, II, 132) buyurmuştur. Bu hadisten anlaşılır ki yüce Allah'ı bilmenin yegâne şartı, muhabbete sahip olmaktır.

"Sözlükte muhabbet (mahabbet) kelimesinin hub (hubb) kökünden isim olduğu belirtilmekte, hub ise kısaca "buğzun zıddı" olarak tanımlanmaktadır (*Lisânü'l-'Arab*, "hbb" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "hbb" md.). Literatürde muhabbet ve hub ile meveddet ve vüdd (vüdd) yaygın biçimde "sevgi" anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir."¹ Zira muhabbet, yaratıcının yarattığının özüne yerleştirdiği aşk nimetinin cevher ve çekirdeğidir. Özlerindeki bu büyük sevgi ile temas edemeyen kimseler, âlemin en büyük güç ve kudreti olan aşk ihsanından habersiz olarak fani bir beşer gibi dünyaya gelip bu dünyadan giderler. Bunların bahçe çiti olan kamışlardan pek bir farkları yoktur. Ancak özündeki aşk istidadı ile buluşan insanlar, neyzenin dudağı ile temas eden ney gibi kulaklarına üflenen İlahî sırların sesi olurlar.

Mevlânâ bu beyitle, muhataba herkeste bulunan ancak kendisi gibi olanlarda ortaya çıkan İlahî aşkın bir bedel ödemediği insanla temas etmeyeceğini söyler. Hak yolcuları olan derviş ve salıklar, Hakk'a ulaşmak için kendilerinin önünde bir engel ve perde olan dünya nimetlerinden ancak ölmeyecek kadar istifade ederek bir anlamda dünyadan yüz çevirirler. Çilehânelerde "Ölmeden önce ölünüz." Hadisi gereğince bilinçli bir şekilde kabre benzeyen bu daracık mekânda, nefsin bütün zevklerinden vazgeçerler. Uykusuzluk ve açlığa günlerce tahammül ederek toprak bedenlerini, İlahî aşk simyasının yardımıyla altına dönüştürürler. Malumdur ki, aşkın alameti sararmış bir benizdir. Aşıklar aşk hâleti içerisinde yemeden içmeden kesilerek sadece sevgiliye odaklanırlar. Bu öyle bir haldir ki sanki dünyada hiçbir şey yok, sadece yar vardır. Aşık, onun hasreti ile yemeden içmeden kesilerek adeta yürüyen bir cenazeye dönüşür. Bu odaklanmanın doğal sonucu olarak Mecnun, her baktığı yüzde Leyla'yı görür, her duyduğu seste Leyla'yı işitir. Dağlar, ovalar, sular

¹ Süleyman Uludağ, "Muhabbet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhabbet#1> (01.12.2024).

onun gözüne kendi hali gibi görünürler. Bağrından çağıl çağıl sular akan dağ, iki gözü iki çeşme olan Mecnun'un ta kendisidir. Ferhat, yaptığı her desende, çizdiği her nakışta Şirin'den bir parçayı yazıp çizer. Beşerî aşıklarda bile aşğın her şeyden geçerek bir şeye odaklanması hali böyle büyük ıstıraplara katlanma direnci verirken İlahî aşk tarafında durum daha da vahimdir. Aşk şehitlerinin piri olan Hallâc-ı Mansûr, uzuvları kesildiğinde kanıyla, bedeni yakıldığında da külleri ile Allah lafzını yere ve göğe aşkın kudreti ile nakşeder.

Ankaravî, Fütûhât'ta İbn Arabî'nin aşkı muhabbet fazlalığı olarak tarif ettiğini ve bu durumun da Kur'ân'daki "şiddet-i hubb" ile kinayeli olarak anlattığını aktarır. Ankaravî, devamla velilerin gönlüne düşen aşk ateşinin ebedi sevgiliden başka her şeyi gönülden kaldırdığını ve aşk coşkusunun bunların gönül küpleri olan manaya düştüğünde o mana meyinin zevkten coşup başlarından aştığını söyler. Ona göre meyden başka bir maksat da herkesin vücut kúpüne düşen coşkunun ezeli ve zati muhabbet coşkusu olmasıdır. Bu coşku alemin nizamı ve beşeriyetin intizamı için ortaya çıkan lüzumlu bir coşkudur (Tanyıldız, 2010: 224).

Sabûhî, aşkı üçe ayırarak birincisine meyil, ikincisine muhabbet, üçüncüsüne de aşk adını verir. Aşk, bu derecelerin en üstünü olup muhabbetin her şeye üstün gelmesi durumunu ifade eder. Ona göre aşk, İlahî bir alevdir. Bu alevin işlevi ise varlık harmanını yakarak baki olan sevgiliden başka her şeyi ortadan kaldırmaktır (Algül, 2007: 51).

Şarihler içerisinde bu konu ile alakalı geniş ve farklı bir yaklaşım tarzı Bursevî'de görülür. Bursevî, aşkı muhabbet şekillerinden biri olarak niteler. Ona göre aşk, zat sıfata meylettiğinde kalpte ortaya çıkıp bütün damarlardan akan ve bütün uzuvlara bulaşan bir şey olur. Bursevî, hakka yönelik derecelerinin başını muhabbet sonunu ise aşk olarak niteler. O yüzden muhabbet nur ile aşk da ateş ile nitelenir. Nur ve ateşin ikisi bir hakikattir. Ona göre aşk, fani olduğunda ruhun sıfatı olan zatı kalır. Ancak aşkın fenasından sonraki muhabbet Allah'a, önceki muhabbet ise kula bağlıdır. O yüzden aşkın fena bulunduğu mertebeye "Habibullah" mertebesi denir. Bu hal, makam-ı mahbubun gayesi ve son noktasıdır. Bu mertebeye sadece hazreti peygamber ulaşmıştır. Bursevî aşkı, mecazi ve hakiki olarak ayıran kadim anlayışa getirir ve mecazi aşkın temiz olması durumunda hakiki aşka vesile olacağını söyler. Bu aşk hakkında şu hadisi nakleder: "Bir kimse âşık olur ve iffetli bir şekilde bu aşkını gizlerse ve bu şekilde gizlerse şehit olur." Bursevî, Cüneyd-i Bağdadî'den şöyle bir rivayet aktarır: "Ateş Cenâb-ı Allah'a benden daha büyük ateş var mıdır?" diye sormuş, Allah'da "Vardır; velilerimin kalplerinde kalplerine yerleştirdiğim muhabbet ateşi." diye buyurmuştur. Yine Bursevî'ye göre neyin ve meyinin bir arada kullanılması; neyin insanî vücut şeklinde, meyinin de batınî zevk biçiminde olması yönündendir. Bu itibarla ney ve mey, insanın beden ve manasına işaret eder. Yani gerçek manada ney ve mey, insan ve onun zevkenden ibarettir (Ak, 2007: 52-54).

Mevlânâ'nın, ney ve meyinin içine düşen aşk ateşine dikkat çekmesinin ardında ince anlamlar gizlidir. İnsan, aşk istidadıyla doğar doğmasına lakin bu istidadın derinlik ve genişliği aşk manasıyla temas ettiğinde belli olur. Bu durumu bir deniz gibi düşünebiliriz. Deniz dıştan bakıldığında uçsuz bucaksız bir su ummanı gibi

görünür, görünmeyen şey ise o denizin üzerinde durduğu deniz yatağıdır. Deniz bir ulu su ise yatağı da aynı ölçüde büyük bir kaptır. İşte bizdeki aşk istidadı bu deniz yatağı, Hakk'ın bir lütfu olarak bize gelen aşk ve aşkın manası da bir deniz gibidir. Bu demektir ki aşk, içimizdeki yatak ve dışımızdaki suyun birleşmesi ile hâsıl olan bir bütündür. Buradaki su ve kap ilişkisi üzerinden yürürsek herkesteki aşkın deniz cesametinde olmadığını anlarız. Bizdeki kap ne ölçekte ise ona dolacak olan aşk da o ölçektedir. Aşk, gönül yatağı tas kadar olana tas kadar, göl kadar olana göl kadar, deniz kadar olana da deniz kadar dolar.

Aşkı, Mevlânâ'nın ateş teşbihi üzerinden ele aldığımızda da aynı durum vardır. Aşk ateştir amma ateşin şiddeti yakıp tutuşturacağı nesne ile ortaya çıkar. Birkaç çöp de yanar, harman da yanar, orman da yanar. Ama ateşin şiddeti nerede ortaya çıkar? Orman yangınında... Velilerin gönlündeki aşk ateşi, büyük ve görkemli bir orman yangınına benzer. İşte bu şiddetli aşk yangını, velinin gönlündeki dünya alakalarına ait ormanı yakar. Siz sanmayın ki velilerde dünya talebi ve nefsi arzular yoktur. Onlardaki talep ve arzular bizdekilerden kat be kat fazladır. Bizim nefsimiz kediye onları aslandır. Biz bir kediyi terbiye edemezken onlar azgın aslanları irade zincirine bağlayıp bir koyundan bile daha uslu hale getirirler. Aşk onların gönüllerindeki maddî talepler ormanını yakarak onun yerinde bir mana ormanı filizlendirir.

Beyitteki ney ve meyın özüne sirayet eden aşka bu açıdan baktığımızda, birini aşk ateşiyle yandırıp âşıklar gibi feryat ettirdiğini ve diğerini de coşturup küpünden taşırdığını görürüz. Şu hâlde beyitteki her iki nesnenin de genelde insanı ama hassaten Hak âşıklarını temsil ettiğini söyleyebiliriz. Mevlânâ, bu istiareler üzerinden âriflerin İlahî aşk ile dolduklarında bu aşkın etkisini iki şekilde dışa vurduklarını ifade eder. Bunlardan birisi Hakk'a olan özlem ve kavuşma hissini etkisiyle ney gibi yanıp yakılarak feryat etmektir. Bu feryat hali, ayrılık idrakinin bir sonucu olup tecellinin kesilmesini ifade eder. Yani âşık, ney gibi feryat ettiğinde tecelli kesilip araya ayrılık ve fetret girmiş ve Hak yolcusu, Yusuf'u bekleyen Yakup gibi sabr-ı cemilin kesintisiz elem veren acı sürecini yaşamaya başlamıştır. Diğer ise tecelli ile dolarak mey gibi coşup kendinden geçmektir. Bu süreçte ârifler, ayrılık gamını, vuslat idrakinin lezzetiyle gelen tecelli ile feraha tebdil ederler. Ancak ayrılık özleminden dolayı yaşanan gam bizi aldatmamalıdır. İlahî aşkın gamı ferah ve ferahı da gamdan sayıldığı için, neyin feryadı da meyın coşkusu da aynı şey olur.

Sonuç olarak beyit, her şeyin özünde gizli olan aşk cevherine işaret eder. Bu aşk, bütün mahlukatın derûnunda bulunmakla birlikte aşk bilinci gelişmediği sürece ortaya çıkmaz. Aşk bilincini ortaya çıkaran etken ise muhabbet öznesinden ayrılık idrakidir. Bu idrak vesilesi ile ârif, dünya gurbetine geldiğini fark ederek muhabbet öznesine ulaşmak için gâhî ney gibi dünya alakalarından sıyrılarak feryat eder gâhî mey gibi tecelli coşkusu ile bir muhabbet küpüne döner ve başındaki akıl kapağını fırlatarak coşar. Şarihler beyitte bahsi geçen aşkın, İlahî aşk olduğunda mutabiktirlar. Gerçekte de öyledir. Ancak aşk ister beşerî olsun ister İlahî olsun nihayetinde bâkî olana yönelir ve kendi cevheri ile buluşur.

Kaynakça



- Abidin Paşa. (2007). Mesnevî Şerhi (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Algül, A. (2007). Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve "İhtiyârât-ı Sabûhî" Adlı Eseri (1-100. Varak). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Avşar, Z. (2017). Mesnevî I. Cilt. Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Bursevî, İ. H. (2012). Mesnevî'nin Ruhu. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Dağlar, A. (2009). Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- İsmâil Hakkı Bursevî, Kenz-i Mahfî, İstanbul 1290, s. 2. Aclûnî, Keşfü'l-ḥafâ', II, 132.
- Koçoğlu, T. (2014). Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî Şerh-i Mesnevî. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Konuk, A. A. (2011). Mesnevî-yi Şerif Şerhi (Cilt 1). (S. E.-M. Tahralı, Dü.) İstanbul: Kitabevi.
- Özdemir, M. (2016a). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 11 (20), 461-502.
- Özdemir, M. (2016b). Derviş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi, İstanbul: Doğu kütüphanesi Yayınları.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, C. 6, S. 1, s. 368-382.
- Rifâî, K. (2015). Şerhli Mesnevî-i Şerif. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). Mesnevî Şerhi (Cilt 1). İstanbul: Şamil Yayınları.
- Tanyıldız, A. (2010). İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uludağ, S. "Muhabbet", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhabbet#1> (01.12.2024).
- Uludağ, S. (1994), "Devir", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 9., s.231.

PERDEYİ PERDEYLE KEŞFETMEK: MESNEVÎ-İ MA'NEVÎ'DEN BİR BEYİT

Hacer ÖZKUL*

Özet

Mevlânâ'nın yaklaşık 26 bin beyitten oluşan 6 ciltlik *Mesnevî-i Ma'nevî* adlı eseri, Anadolu'da farklı yüzyıllarda Türkçe ve Farsça olmak üzere pek çok şârih tarafından muhtelif hacimlerde şerh edilmiştir. Bu şerhlerin cüzi kısmını altı cildin tamamına yapılan şerhler oluştururken; küllî kısmını, tamamlanamayan Mesnevî şerhleri, ihtiyaca göre yapılan şerhler ve *Mesnevî*'den intihap yoluyla yapılan bölüm ya da seçme beyit şerhleri oluşturur. Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti, Mesnevî'nin özü niteliğinde olması sebebiyle yukarıda tasnif edilen tüm şerh grupları içerisinde en marûf olan şerhlerdir. Bugüne kadar kaleme alınan mensur ve manzum şerhlerin hemen hepsi ilk on sekiz beytin şerhiyle başlamakta ve tek şârih tarafından şerh edilmektedir. Bu çalışmada ise daha spesifik bir yol izlenerek Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti içerisinde on birinci beyti ele alınarak şerh edilmeye çalışılmıştır. Şerhe geçmeden önce belirli şârihlerin bu beytin şerhinde uyguladıkları yöntem ve metotlar eşliğinde şerhleri incelenmiştir. Çalışma sonucunda- daha önce yapılan şerhler de göz önünde bulundurulduğunda- beyit içerisinde yer alan "perde" kavramının tasavvuf felsefesini ve terminolojisini yorumlama ve anlama bağlamında çalışmanın konusu olan beytin kilit noktası olduğu görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Mesnevî, şerh, tasavvuf, perde, ney.

UNVEILING THE VEIL WITH A VEIL: A COUPLET FROM THE MASNAVI-I MA'NAVI

Abstract

Mevlana's Masnavi-i Ma'navi, a six-volume work comprising approximately 26,000 couplets, has been interpreted and annotated by various commentators in Anatolia across different centuries in both Turkish and Persian. While a minor portion of these commentaries encompasses complete annotations of all six volumes, the majority consists of unfinished annotations, need-based commentaries, and selected annotations of passages or couplets from the Masnavi. The first eighteen couplets of the Masnavi hold a unique significance as the essence of the work, making them the most widely interpreted within all categories of commentary. Almost all prose and poetic commentaries penned to date begin with an explanation of these eighteen couplets, typically undertaken by a single commentator. This study adopts a more specific approach by focusing on the eleventh couplet from this initial set of eighteen. Prior to the annotation, the methodologies and techniques employed by certain commentators in interpreting this couplet are examined. The study reveals, in light of previous commentaries, that the concept of "veil" (perde) within the couplet serves as the pivotal point for interpreting and understanding the philosophy and terminology of Sufism.

Keywords: Masnavi, commentary, Sufism, veil, ney.

* Arş. Gör. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: hozkul@ohu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1668-5257

Giriş

Mevlânâ Mesnevî'nin vuslat ve yakîn sırlarını keşfetme konusunda sâlike rehber (burhan) olduğunu söylemiş ve eserinde sembolik bir üslupla “hakikatin bilgisini” ortaya koymuştur (Ceyhan, 2004, s.328). Bu bilginin Mesnevî’de yer alıyor oluşu onun “magz-ı Kur’an” (Kur’anın özü) olarak kabul görmesini sağlamıştır. Öyle ki içinde gizli olan hikmet ve sırları ortaya çıkarmak için geçmişten günümüze pek çok şerh yapılmış ve halen yapılmaya da devam edilmektedir. Bir de Mesnevî’nin özü (magz-ı Mesnevî) vardır ki o, ilk on sekiz beyte gizlenmiş olup “sırların sırrı”nı da içinde barındırmaktadır. Başka bir deyişle altı cildiyle Mesnevî’nin kendisi hakikatin sırlarıyla memlû iken sözü edilen bölümdeki her bir beyit de bu sırların özünü saklamaktadır. “Mevleviler de, bu on sekiz beyti çok önemserler. Bu beyitleri, Mesnevi’nin Fatiha’sı (başlangıcı) sayarlar ve *Mesnevî*’nin bütün içeriğinin özünün, bu on sekiz beyitte bulunduğunu söylerler...”¹ Dolayısıyla ilk on sekiz beytin her bir beytinin şârihlerin dimağındaki hakikatin bilgisine dair sualleri gidermek için başvurdukları hap bilgi niteliğindeki beyitler olduğunu söyleyebiliriz.

İlk on sekiz beyti şârihler için önemli kılan bir diğer nokta ise bu bölümün Mevlânâ’nın kendisi tarafından yazılmış olmasıdır ki diğer kısımlar Hüsâmeddin Çelebi’ye dikte ettirilmiştir. Hüsâmeddin Çelebi, Mevlânâ’dan müritlerin okuması ve istifade etmesi için bir eser istediğinde, Mevlânâ daha önceden yazdığı on sekiz beyti Hüsameddin Çelebi’ye verir (Avşar, 2019, s. 13-14). Böylece Mesnevî’nin ilk ata tohumları Mevlânâ’nın kendisi tarafından atılmış olur. Daha sonra Mevlânâ söyler Hüsâmeddin Çelebi kaydeder ve mana toprağında filizlenen bu on sekiz tohum dallanıp budaklanarak *Mesnevî-i Ma’nevî*’yi meydana getirir. Yüzyıllar önce mana toprağına atılan bu tohumlar bugün hala canlılığını koruyarak tüm insanlar âlemine hitap etmektedir.

Tüm bu hususlar düşünüldüğünde ilk on sekiz beytin her bir beytinin Mesnevî’nin gizli anahtarları olduğunu söyleyebiliriz. Her bir anahtarın işlevi farklı olmakla birlikte açtıkları kapı tektir, bu kapı hakikat kapısıdır. Onu bu anahtarlarla açan en kısa yoldan hakikatin bilgisine ulaşmış olur. Bu sebeple on sekiz beytin her biri Mesnevî’nin önemli yapı taşlarıdır ki tasavvuf felsefesi ve terimolojisini anlama ve yorumlama bağlamında her birinin yeri ve işlevi farklıdır. Mesnevî’nin on birinci beyti de barındırdığı kelime ve kelime gruplarıyla, tasavvufi terminolojisi ve katmanlı yapısı ile şârihlerin şerhlerinde muhtelif yorumlara vesile olmuştur. Şârihler bu beyitteki sırlar ‘perde’sini aralayarak ve yukarıda sözü edilen hakikatin

¹ Zaman zaman *Kur’ân*’ın ilk suresi olan “Fatiha” suresinin Besmeleyle, *Mesnevî*’nin de “Bişnev: dinle, duy!” diye “b” ile başladığını uzun uzadıya anlatarak ikisi arasındaki irtibata işaret ederler. Hemen her şerhte bu tafsilâta rastlanır. Mevlevilerde nezir ve niyaz sayısı on sekizdir. Yani bir Mevlevi dervişine, bir tekkeye, bir yoksula para verecek olan Mevlevi; bu parayı, on sekiz kuruş, on sekiz yarım lira, on sekiz lira... gibi daima on sekiz sayısına riayetle verir. Mevleviler on sekiz sayısının “Ebcet hesabında Tanrı adlarından “Hay: Diri” adına uyduğunu söylerler. Fakat bu “Nezr-i Mevlâna” sayısında *Mesnevî*’nin ilk on sekiz beytinin tesiri de olsa gerekir. Bk. Veled Çelebi, I, 1.

bilgisine farklı perspektiflerden yaklaşarak kendi yöntem ve metotlarına göre şerh etmeye çalışmışlardır.

Mesnevî Şerhlerinde On Birinci Beyit

Mesnevî'nin on birinci beytinin latin harflerine aktarımı ve tercümesi şu şekildedir:

Ney harîfi her ki ez yâr-i bürîd

Perdehayeş perdehâ-yi mâ derîd

(*Neydir yardan ayrılana gerçek yâr/ Ki, perdeleri perdemizi yırtar* (Avşar, 2019:62).

a) Kelime Açıklama

Mesnevî'nin on birinci beyti için bugüne kadar yapılan şerhlere bakıldığında beytin öznesi konumunda olan ney'in istiare yoluyla ârif, ârif-i billah, Hz. Pîr, mürşit, mürşid-i hâdi, mürşid-i kâmil, kâmil insan ve makâmât-ı evliyâ yerine kullanıldığı görülür. (Abidin Paşa, 2007, s.21; Ağazade Mehmed Dede, 2003, s. 16; Avni Konuk, 2011, s.83; Ankaravî, 2010, s.227; Özdemir, 2016, s.88; Top, 2019, s.50; Koner, 2005, s.11, Mekni Efendi, ty, s. 8b; Öksüz, 2008, s.111; Kuntman, 1972, s.18; Dağlar, 2009, s.223). Kendi aslî vatani olan neyistândan koparılmasıyla gurbete düşen neyin, kendisi gibi vuslat aşkıyla yanıp tutuşanların dostu, yârânı olduğu hemen hemen tüm şârihlerin ortak söylemidir. Bu sebeble beytin ilk dizesinde şârihler için önem arz eden unsurlar 'harîf' ve 'yâr' kelimeleri olmuştur. Fakat bu kelimeleri izah eden şârih sayısı oldukça azdır. Konuk, "Harîf" mahrem ve musâhib, "yârî"deki "yâ" tenkir içindir, herhangi bir yâr demek olur; ve bundan murâd, bir sâlikin bu keserât âleminde, kadın, evlât, ve mülk ve mansıb gibi sevip yâr edindiği her bir şeydir" diyerek izah eder. (Konuk, 2011, s.83). Şeyh Rızaeddin ise sadece "yâr" kelimesini izah eder: "Dünyaya gelen bir insan için evvelemir de en sevgili olan şey dünyâ ve mâfihâdır. Yani bulunduğu hâne ile etrafındaki ebeveyn ve akârîbi ve yediği ve içtiği şeylerdir. İşte mısra-ı evveldeki yârdan murad bunlardır" (Demirel, 2005, s.625).

Söz konusu beytin bugüne kadar yapılmış olan şerhleri incelendiğinde şârihlerin ilk mısraya kıyasla üzerinde durdukları asıl noktanın ikinci mısra olduğu görülür. Özellikle Mesnevî'nin tasavvufi kurgusuna ait bir kavram olan "perde" şârihlerin odak noktası olmuştur. Burada 'perdeleri' ve 'perdelerimizi' olmak üzere iki farklı perde söylemi söz konusudur. Fakat şârihlerin üzerinde durduğu asıl kısım ikincisidir. Bu sebeple bazı şârihler sadece tek bir perde kavramını açıklama gereği duymuştur: "Perdelerden maksat, ârifin, övülmüş ahlaki özellikleri ve yücelikleridir (Abidin Paşa, 2007, s.21)". Her ikisini de açıklayan şârihler de vardır. Bu bağlamda Konuk, "bizim perdelerimiz" tabiriyle, Hz. Pîr, zât-ı şerîflerini sâliklerin mertebelerine tenzil edip, onların perdelerine işaret buyurlar", "perdelerden murâd" ney'de "yegâh, âşirân, ırâk, rast, dügâh, segâh ve çârgâh isimlerinde olan yedi perdedir (Konuk, 2011, s.83); Ankaravî, "perdelerden murâd makâmât-ı evliyâdur"; "ilm-i mûsikîde ve ıstılah-ı mutribânda sürûd eyledikleri makâmâta perde ta'bir iderler" (Tanyıldız, 2010, s.227); Âsım, "ilm-i musikide ve ıstılah-ı

mutribanda sürûd eyledikleri makamata perde tabir iderler”, “perde-lerden murad salikan-ı tarikun hicâbat-ı nuranî olan perdeleridir” (Özdemir, 2017, s.378); Murad Molla, “perdeden murad, şeyh-i kâmilin mertebe mertebe beyan eylediği kelimatdır”, “ikinci perde, hicâb manasındadır” (Öksüz, 2008, s.111); Sabûhî, “(Perdeler)den murad merâtib-i sülûkdur ney münasebetiyle perde zikr eylediler. Neyin her surahına bir perde dirler”, “(perdemiz)den murad bizim hicâplarımızı çak idüp açdı dimekdür (Algül, 2007, s.54) biçiminde birbirine benzer yorumlar yaparlar. Bazı şârihler de “perdelerimiz” kelimesinin manasını açıklamak yerine ona ilişik ya da karşılık gelebilecek olan manaları söylerler: Ağazade Mehmed Dede “nûrânî vü zulmânî hicâblar”, Bursevî “zulmânî ve nûrânî”, Şifayî “hicâblarımız”, Ebussuud Kayserî “namusum ve hicabum”, Top “gaflet ve enâniyet”, Rifâî “gaflet”, Mekkî Efendi “hicâb”, Kuntman “gaflet” ifadelerini kullanırlar.

b) Beytin Anlamı

Her iki dizenin birbiriyle olan bağlantısına bakıldığında beytin manasının hülâsası, neyin yani ârifin nefis arzularından ayrılanın yâr ve dostu olduğu; neyin perdeleri yani ârifin sözleri de bizim perdelerimizi yani hicaplarımızı yırttığıdır. Ârifin ahlaki özellikleri yücelikleri içimizdeki karanlıklarımızı, çirkinliklerimizi ve kötü ahlakımızı giderir. Gözümüzden gaflet perdeleri kalktıkça gönüldeki Allah aşkı da artar. Kul ile Allah’ın arasına gerilmiş büyük perde yerler ve gökler değildir. Bu perde daha çok nefsin kendisini Allah’tan ayrı bir varlık görmesinden meydana gelir. İnsan ölmeden evvel ölmek sırrına, yani nefsindeki kötülük, çirkinlik hâllerini yok etme olgunluğuna erdiği zamandır ki Allah’tan gaflet perdesi ortadan kalkar. Burada izah edilmeye çalışılan yedi nefis mertebesi ile neydeki yedi makamdır. Neyde bulunan yedi perde salikte bulunan yedi türlü nefse tekabül eder. En üstte yer alan nefis-i sâfiye’dir ki nefsin tamamen ortadan kalktığı mertebedir. Neyin son deliği de çargâhtır ki o da dört taraf veya dünya demektir. Öyle ki Allah ile kul arasındaki en büyük hicab dünyadır. Neyin yani ârifin makam veya perdeleri salikin perdelerini yırtarak onu nefsin bütün hicablarından kurtararak nefis-i safiyeye ulaştırır (Abidin Paşa, 2007, s.21; Konuk, 2011, s.83-84; Rifâî, 2015, s.6; Öksüz, 2008, s.111; Kuntman, 1972, s. 18-19).

c) Metotlar

İncelemeye tabi tutulan şârihlerin hemen hepsinin on birinci beytin şerhinde kullandıkları yöntem klasik şerh yöntemi olmakla birlikte kullandıkları metotlar, farklılık arz etmektedir. Bazı şârihler söz konusu beyti harf açıklama ile izah etmeye çalışmışlardır: ““yârî” deki “yâ” tenkir içindir, “(...) “bürîd” zamm-ı bâ ile kesildi ve “derîd” feth-i dal ile yırttı demektir” (Konuk, 2011, s.83). Bazı şârihler ise ‘perdelerden murad’ (Konuk, s.83; Tanyıldız, 2010, s.227; Algül, 2007, s.54), ‘perdelerden maksat’ (Abidin Paşa, 2007, s.21), ‘perdemizdem murad (Algül, 2007, s.54), ‘mâdan murad’ (Özdemir, 2016, s.88), ‘yardan murad’ (Demirel, 2005, s.625), ‘neyden murad’ (Dağlar, 2009, s.223) ifadelerini kullanarak kelimelerin manalarını izah etmişlerdir. Beytin manasını ise Konuk, “hulâsa-i ma’nâ:” ifadesini kullanarak beytin özet manasını vermiştir. (Konuk, 2011, s.84) Beytin çevirisine baktığımızda ise bazı şârihlerin beyte uygun çeviri yaptığı görülürken bazısının ise

geniş şekilde çeviri yaptığını görmek mümkündür. Abidin Paşa, Ahmed Ateş, Avni Konuk, Ankaravî, Bursevî, Hüseyin Top, Muhlis Koner, Şeyh Rızaeddin, Sarı Abdullah gibi şârihler beyte uygun çeviri yaparken; Ağazade Mehmed Dede, Âsım, Şifayî, Sabûhî Ahmed Dede, Kenan Rifâî, Tahirü'l Mevlevî beytin geniş şekilde çevirisini yapar. Şem'î ise beytin birinci dizesini çevirip şerh ettikten sonra ikinci dizesini çevirip şerh eder: “Her kim ki bir yârdan kesildi ney onun harif ü musahibidür zira ikisi dahı fırak-ı derûna mübtelâdır. Anun perdeleri bizim perdelerimizi yırttı yani (...) mürşid-i kâmindür (Dağlar, 2009, s.223).” Koner ise diğer şârihlerde karşımıza çıkmayan “İZAHİ” başlığıyla beytin sırasıyla ve toplu bir şekilde mensur tercümesini yapar. Mensur çeviriler yanında söz konusu beytin manzum çevirileri de yapılmıştır. Avşar “*Neydir yardan ayrılana gerçek yâr/ Ki, perdeleri perdemizi yırtar*” (Avşar, 2017, s.24) ile; Kuntman ise “*Yar’dan ayrılana dosttur ney sesi;/Perdelerimizi yırtar perdesi*” şeklinde beytin manzum çevirisini yapan şârihler olmuşlardır (Kuntman, 1972, s.18).

d) Dayanaklar

Mevcut şerhlere bakıldığında farklılık arz eden bir diğer unsurun şârihlerin başvurdukları muhtelif kaynaklar olduğu görülür. Bunlardan ilki Kur’an-ı Kerim’den yapılan ayet ve tefsir alıntılardır. Âsım, bu beyt “ve’zkurisme rabbike ve tebetel ileyhi tebtîlâ” ayet-i şerifinün tefsiridir” diyerek ayetlere başvurur (Özdemir, 2017, s.378). Murad Molla da yine bu beytin şerhi için ayete başvuran şârihlerden biridir: “Bundan dolayı denilmiştir ki: Fazileti ancak ona sahip olanlar bilir²”(Öksüz, 2008, s.111). Aynı şekilde Top, Kur’an-ı Kerim’de: (De ki, herkes kendi mizaç ve meşrebine göre hareket eder) buyrulur der (Top, 2019, s.50). Bu kaynaklar dışında bazı şârihlerin dinî olay ve şahısları şerhlerine dahil ettiği görülür. Bu açıdan genel itibarıyla Bursevî’nin şerhi zengin bir atıf kaynağıdır. O beytin iki dizesini de iki farklı kaynak üzerinden örneklendirerek şerh eder. İlk dizinin şerhinde Miraç Gecesi örneğini vererek bu gecede yaşanan olayı beyte göre yorumlamıştır: Hz. Muhammed’in Cebrail’den ayrılmasıyla bir vahşet hasıl olmuş ve vahşeti def için Hz. Sıddîk’ın sesine benzeyen bir ses hasıl olmuştur. Öyle ise, insan kendi nefsinden vahşeti gidermek için elbette bir dosta ihtiyaç vardır. İkinci dizeyi ise Hz. Adem aleyhisselam üzerinden şerh eder: “Hz. Adem buğday tanesinden alıp yemesi vasıtasıyla takva perdesinden ayrılıp cennetten çıktı. Ve bu dünyada aşkın gerektirdiği olan âlem ve meşakkatler ile mübtela oldu. Bu ise medh olunmuş bir sıfattır; zira bir aşk bin takvadan yeğdir” (Bursevî, 2012, s.56). Mevcut şerhler içerisinde tasavvufî kaynaklara da atıf yapıldığı görülür. Sabûhî Ahmed Dede Mantıku’t-Tayr’a başvurarak Attar’ın buradaki hicabları yediye ayırarak yedi vadiye böldüğünü söyler (Algül, 2007, s.54). Böylece diğer şârihlerde de söz konusu olan ‘hicab’ ve ‘yedi’ kavramlarını örneklendirmiş olur. Sabûhî aynı zamanda şerhini desteklemek amacıyla Mevlânâ’nın şiirine de yer verir: “Aşıklık ister o cihetten ister bu cihetten olsun, akıbet o bizim kılavuzumuzdur” (Algül, 2007, 54). Şerhinde şiire yer veren şârihlerden biri de Tahirü'l- Mevlevî’dir. Elest bezminde Allah’ın “ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna karşılık ruhların

² Ayetin mealı verilmiştir.

“evet” demesi üzerine altı beyitlik şiiri vererek bu şekilde sözler söyler der. Ve ardından beytin şerhine dönerek bu şiirle birlikte “Hiç olmazsa dinlediği andaki duygu ve cezbe ile gaflet perdelerinden birkaçı olsun aradan kalkar” der (Tahirü'l-Mevlevî, 1975, s.64-65).

On Birinci Beyit Şerhi

On birinci beyit şerhlerinde genel olarak şârihlerin ‘perde’ kavramı üzerinde durarak beytin manasında gizli olan sırları izah etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Perdenin neyle olan münasebeti ve onun tasavvuf terminolojisindeki karşılıkları şârihlerin üzerinde durdukları noktalardır. Bu çalışma da ise, mevcut şerhlere ek olarak, “perde”nin tasavvuf felsefesini ve terminolojisini anlama ve kavramada beytin kilit noktası olduğu ve “perde”nin aralanmasıyla birlikte ‘hakikatin bilgisi’ne ulaşılabileceği izah edilmeye çalışılmıştır. Başka bir ifadeyle, beytin manasının ardında gizli olan hakikati lafızla yine perdenin kendisi gizlemektedir. Öyle ki bazı şârihler dahi iki perde kelimesini izah ederek beytin manasındaki o bulanıklığı gidermeye çalışmışlardır. Dolayısıyla, tasavvufî bağlamda perdenin geniş bir yelpazede izahıyla birlikte perde hem mana hem de lafız olarak ortadan kalkacak ve hakikatin bilgisine doğru daha kolay yol alınacaktır. Bu durumda perdenin izahına geçmeden önce hakikatin bilgisinden bahsetmek gerekir. Şöyle ki, Kur’an’a göre bu dünya hayatı bir oyundan ibaret değildir³ ancak, kalıcı olan ve dolayısıyla hakikat olduğunu söyleyebileceğimiz şey bu dünyanın ötesinde bulunmaktadır, zira “âhiret daha iyi ve daha kalıcıdır.”⁴ Bu bakımdan mutasavvıflar görünen her olgunun ardında başka bir hakikatin gizli olduğunu düşünmektedirler. Bu durumda görünür âlemin ötesinde olan hakikatin bilgisine ulaşmak normal düzeydeki duyusal ve akli bilişimizle mümkün olmayacaktır. Bunun mümkünatı mutasavvıflara göre “açığa çıkarma, örtülü olanı açma, sezme ve bir şeyi örten perdenin kalkması” (Cebecioğlu, 2014, s.282) anlamlarına gelen “keşf”tir. Bu beyitte de Hz. Pîr Mesnevî-i Ma’nevî’nin muhataplarına “perdeleri perdelerimizi yırtar” ifadesiyle keşf’in yolunu açar.

Tasavvufta perde, Hak ile kul arasındaki engel, aşığı ma’şûğundan ayıran hususlar, kalbe yerleşen ve hakikatlerin orada tecellî etmesine engel olan sûretler, maddenin izleri, kalbin gayb âleminde vâkıf olacağı hususlara engel pas ve pislikler, insanı Hak’tan ayıran her şey, tecellînin olmaması hâli olarak ifade edilmektedir (Uludağ 1977, 239,419,464; Cebecioğlu, 2014, s.215). Bu bakımdan hakikate ulaşabilmek için bu perdelerin aşılması gerekmektedir. Bu perdelerin, “şüphesiz ki Allah (c.c.) için nur ve zulmetten ibaret yetmiş bin perde [hicab] vardır”⁵ hadisine dayanarak zulmânî ve nûrânî olmak üzere ikiye ayrıldığı söylenmektedir. Zulmânî perdeler mal-mülk düşkünlüğü ve şehvet gibi nefsani unsurlardan oluşur. Allah’ın tecellileri ise nûrânî perdeler olarak değerlendirilir (Cebecioğlu, 2014, s.387). Aslında burada

³ Bk. Enbiyâ-16.

⁴ A’lâ-17. Ayrıca bk. En’am Suresi-75, Ankebut-64, Fatır-5, Al-i İmran-14. (Kur’an-ı Kerim’den yapılan alıntılar Süleyman Ateş’in “Kur’an-ı Kerim, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1975” künyeli mealindedir).

⁵ Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi Taberani, *el-Mu’cemü'l-kebir* [VI, 148], Thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut ty

söz konusu olan durum vahdet ve kesret ilişkisine dayanmaktadır. Tüm zuhur eden şeylerin dayandığı tek bir zorunlu varlık bulunduğu söylenebilir. Mümkün varlıkların hepsi bir bakıma hakiki bilginin konusunu oluşturacak olan zorunlu varlığı- Hakk'ı- zuhur ederken, aynı oranda da perdelemektedirler. Bir başka deyişle, tüm varlıkların hakiki olanın (vahdetin) yansımaları (kesretleri) olarak onu gölgelediği ve perdelediğidir. Dolayısıyla, mutasavvıflar için Hakk'ın dışındaki her şey aşılması gereken bir perdedir. Beytin şekil olarak kurulumuna baktığımızda da aslında bir çokluk (kesret) söz konusudur. Beyit için önem arz eden 'perdeleri' ve 'perdelerimiz' kelimelerinin her ikisi de çoğul ifade edilmekte ve her ikisi de aynı dize içerisinde kullanılarak bir anlam karmaşası ile beytin manasını perdelemektedir.

Söz konusu beyitte de perde ney münasebetiyle neyde bulunan yedi mûsikî makamı ile insan-ı kâmilde bulunması gereken yedi nefis mertebesi ile ilişkilendirilmiştir. Bu mertebeler yukarıda ele alınan şârihlerin şerhlerinde izah edilmiş olmakla birlikte bu mertebeler içerisinde en büyük hicâbın Nefs-i emmâre olduğunu Hücûvîri eserinde şöyle açıklar:

İnsana tabiatların taalluk etmesi ve aklın onda tasarrufta bulunması sebebiyle bahis konusu hicâb ve perde bu âlemde onun mizacı olmuştur. Böylece cehaleti beğenmiş olmak onun için kaçınılmaz olmuştur, ruhu ile hicâbını Hakk'tan satın almıştır, canını vermiş, karşılığında hicâb almıştır. Zira keşf cemalinden habersizdir. Bu suretle hepsi nefis-i emmâreye tabi olmuşlardır. Bu ise en büyük hicâbdır, her türlü şerrin ve fenalığın kaynağıdır (Hücûvîri 1996, 84).

Bu bağlamda nefis-i emmare mertebesinde ortaya çıkan ego ya da benlik perdenin kendisidir. Muhammed Ali Kettânî bu durumu kişinin kendini beğenmesi olarak ifade eder: "Sevâbı görmek, hicâblardan bir hicâbdır. Hicâbı görmek ise, kişinin kendini beğenmesine perdedir." (Tûsî 2012, 413-414). Mutasavvıflara göre bu nefsten ve diğer nefis perdelerinden kurtulmanın bir basamağı, nefis tezkiyesidir. Hz. Mevlânâ, hakîkati müşâhede edenleri görmenin, onlarla aradaki perdenin kalkmasının kalp aynasının temizliği ile olacağını şöyle ifade eder: "Bir zaman duygunu görüş suyuyla yıka. Sofilerin çamaşır yıkamaları budur, böyledir... Bunu böyle bil. Sen temizlendin mi perde yırtılır... Pak kişilerin canları sana görünmeye başlar." (Mevlânâ, 1990, 4/48). Böylelikle nefis tezkiyesi ile mükâşefe gerçekleşmiş olur. Mükâşefe "İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması" anlamına gelir (Uludağ, 2022: 315). Buraya kadar izah edilen perde kavramı beyitte geçen 'perdelerimiz' ifadesine yani tasavvufta perde kavramına tekabül etmektedir.

Beyitte 'perdeleri' şeklindeki geçen perde kavramı ise bir müzik terimi olarak daha önce de bahsedildiği üzere neyde bulunan yedi farklı ses için kullanılmıştır. Müziği oluşturan ezgiler, ezgileri oluşturan ses grupları, ses gruplarını oluşturan ise tek tek seslerdir (Dağtaşoğlu, 2016, s. 83) Bu bakımdan müzikteki sesleri ifade etmek amacıyla "perde" kavramı kullanılır. Fakat beyitte geçen iki perde kavramı da her ne kadar farklı alanlara ait terimler olsa da burada tercih edilmiş olmaları tesadüfî değildir. Her ikisinin de birbirine benzer ortak noktalarının olduğunu söylemek mümkündür:

Şöyle ki makam, perde ve seyir bir müzik parçasının kurucu unsurlarıdır. Bu kurucu unsurlar tasavvuftaki hâl, seyr-i süluk ve makam'ı hatırlatmaktadır. Nasıl ki müzik alanında bir makam, perdeler arasındaki belirli bir ilişki sonucunda yine muayyen bir seyir sayesinde ortaya çıkıyorsa, tasavvufta da geçici olduğunu gördüğümüz hallerin süreklilik kazanması ve perdelerin aşılması ile belli bir makama ulaşılmaktadır. Bu makama ulaşan yol ise seyr-i süluk olarak adlandırılmaktadır. Başka bir deyişle, perdeleri aşarak sonuca, karar perdesine varmak gerekmekte, bu da bir seyir ile mümkün olmaktadır (Dağtaşoğlu, 2016, s.85)

Buradaki anlam ilişkisi ilk perdenin ikinci perdeye etki ederek tasavvufî manada olumlu bir sonuç ortaya çıkarmasıdır. Bir başka ifadeyle ney sesinin hakikatin bilgisine ulaşmaya engel olan 'perdelerimizi'-nefslerimizi- yırtması mutasavvıfların dilediği bir olgudur. Öyle ki bu ses hakiki olanı "kalubela"da ki o sesi hatırlatmaktadır. Bu sesle yola çıkanlar elest hitabının zevkini ve şevkini duyarlar ve bu sesin geldiği yere doğru gitme gayretine düşerler. Beytin kurulumuna baktığımızda müzik bağlamında 'ney'in ilk dizede olması ve alttaki beyte geçildiğinde ondan gelen -seslerin-'perdeleri'n 'perdelerimiz' kelimesine doğru yol alması ve sonunda onu 'yırt'ması beytin kendi içerisinde de bu seyir döngüsünün müzikal anlamda şeklen de devam ettiğini gösterir. Öyle ki tasavvuftaki seyr-i süluk burada bir müzik parçasının unsuru olan seyiri hatırlatmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma ilk on sekiz beytin on birinci beyti üzerine yapılan mevcut şerhlerin değerlendirmesini ve söz konusu beytin şerhini içeren bir çalışmadır. Beytin şerhine geçmeden önce bu beyitle ilgili yapılmış olan mevcut şerhlerdeki yöntem ve metotlar incelenmiş ve şârihlerin beytin manasıyla ilgili olan görüşleri ele alınmıştır. Şârihler klasik şerh yöntemini kullanarak beyte uygun çeviri ya da beytin manasını da içinde barındıran geniş çeviri olmak üzere iki farklı yol izlemişlerdir. Bazı şârihler ise manzum çeviriden yana olmuştur. Çevirinin ardından kelimelerin izahına geçildiği ve bu kelimelerin tasavvufî boyutuyla ele alındığı görülür. Bazı şârihler ise şerhlerini desteklemek amacıyla Kur'an-ı Kerim'den, ayetlere ve tefsirlere; tasavvufî eserlere; dinî şahıs ve olaylara ya da şiirlere yer vermiştir. Bu değerlendirme sonucunda şârihlerin çoğunlukla "perde" kavramı üzerinde durdukları gözlemlenmiştir. Genellikle onun kelime manası ve onun ney ile olan münasebeti tasavvufî boyutuyla ele alınmıştır.

Çalışmada daha önce var olan şerhleri tekrar etmekten ziyade onlar üzerine ilave olabilecek bilgiler sunmak amaçlanmıştır. Bu amaçla beyti ele aldığımızda beytin odak merkezi olan "perde" çalışmanın ana konusu olmuştur. "Perde"nin tasavvufî felsefesini ve terminolojisini anlama ve kavramada beytin kilit noktası olduğu ve "perde"nin aralanmasıyla birlikte 'hakikatin bilgisi'ne ulaşılabileceği izah edilmeye çalışılmıştır. Bu alanda kullanıldığı şekliyle perdenin hakikate ulaşmak için aşılması, aralanması gereken bir örtü anlamına geldiği görülmüş ve perdenin geniş bir yelpazede tasavvufî manaları, kesret- vahdetle olan ilişkisi, nûranî ve zulmanî yönleri izah edilerek hakikate ait sırlar izah edilmeye çalışılmıştır. Aynı

zamanda “perde” kavramının beyitte lafız olarak da beytin manasını gizlediği öngörülmüştür. Daha sonra bu perdeleri ortadan kaldırılarak nasıl hakikatin bilgisine erişileceği keşf, mükâşefe ve nefis tezkiyesi kavramları üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından perdenin bir teknik terim olarak tasavvuftaki ve müzikteki ortak noktalarından bahsedilerek, bunlar seyir ve seyr-i sülûk ifadeleri ile ilişkilendirilmiştir.

Çalışma sonucunda on birinci beytin ardında gizli olan hakikatin bilgisinin yine lafızla “perde”nin gizlediği görülmüştür. Bu yönüyle bu makalede özet hâlinde ortaya konmaya çalışılan bağlantı ve fikirlerin amacı sırlar âlemindeki bu perdeyi aralayarak Mesnevî-i Ma’nevî’nin hikmet ve sırlarını ‘keşf’ etmektir. Mesnevî-i Ma’nevî’nin hikmet ve sırlarına bir nebze de olsa nail olmak isteyenler, aralamaya çalıştığımız bu perdeden içeriye bakarak aradığını keşfedebilir.

Kaynakça

- Abidin Paşa. (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve “İhtiyârât-ı Sabûhî” Adlı Eseri (1-100. Varak)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Avşar, Z. (2019). *Aşk Meclisi*. İstanbul: TEDEV Yayınları.
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî I. Cilt*. Kayseri: İncir Yayıncılık
- Bursevî, İ. H. (2012). *Mesnevî'nin Ruhu*. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: OTTO Yay.
- Ceyhan, S. (2004). “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: DV Yayınları, 2004, 29/328.
- Dağlar, A. (2009). *Şem’î Şem’ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkritli Metin Sözlük)* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Dağtaşoğlu, A.E. (2016). “Müzik, Tasavvuf ve Felsefe Bağlamında Perde Kavramı”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (11): 69-94.
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddin Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisindeki Mesnevî Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI (14), 591-630.
- Duru, F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytini Şerhi. *Tasavvuf Dergisi*, 4 (11) 151-175.

- Koner, M. M. (2005). *Mesnevî'nin Özü*. Konya: Tablet Kitabevi Yayınları.
- Konuk, A. A. (2011). *Mesnevî-yi Şerîf Şerhi* (Cilt 1). (S. E.-M. Tahralı, Dü.) İstanbul: Kitabevi.
- Kuntman, O. (1972). *Mevlânâ Mesnevî* (Cilt Birinci Kitap). İstanbul: Yörük Matbaası.
- Mekni Efendi. (ty). *Şerh-i Cezîre-yi Mesnevî*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Demirbaş numarası: OE_Yz_0380
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü'ş-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2016). *Dervîş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi Eş-şerhu'l-Kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'neviyyi'l-Muhtasar*. İstanbul: Ofis Yayın Matbaacılık.
- Özdemir, M. (2017). *Bağdatlı Abdülaziz âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi*. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 6 (1), 368-382.
- Rifâî, K. (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Sarı Abdullah, E. (tarih yok). *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*. 03 05, 2024 tarihinde <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/items/39297034-0bdf-4cff-b5c1-a66677eac2dc> (Erişim Tarihi:) adresinden alındı
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). İstanbul: Şamil Yayınları.
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tûsî, S. (2012). Yılmaz, H. K. (Haz.). *el-Lümâ'*: Erkam Yayınları. İstanbul-Türkiye.
- Uludağ, S. (2010). "Sülûk", *TDV İslam Ansiklopedisi Cilt: 38*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- Uludağ, S. (1996). Keşfu'l-mahcub. Hakikat bilgisi Hucvirî Ali Bin Osman Cüllabi, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Veled Çelebi (İzbudak), *Mesnevî-i Şerif Tercümesi*, Defter I-V.
- Top, H. H. (2019). *Mesnevî-i Ma'nevî Şerhi* (Cilt 1-12). Konya: Rûmî Yayınları.

‘GEREK Kİ NÛŞ İDEVÛZ NEYSE ZEHR EGER TİRYÂK’

Mahmut Esat HARMANCI*

Özet

Mevlânâ'nın *Mesnevi*'si, Doğu edebiyatında yalnızca bir edebi eser değil, aynı zamanda ahlaki ve manevi bir rehber olarak kabul edilmiştir. Yüzyıllar boyunca farklı dönem ve kültürlerde yeniden yorumlanarak geniş bir külliyat haline gelmiştir. Mevlânâ, özellikle Tebrizli Şems ve Kuyumcu Selahaddin'in yokluğunda, hayatının son yıllarında yaşam tecrübelerini bu esere yansıtmıştır. *Mesnevi*, alegorik anlatımlarıyla, Doğu edebiyatındaki fabl türünde yazılmış olan eserlerde olduğu gibi, hikâyelerle ahlaki dersler sunar. Bu makalede, eserin on ikinci beyti, ney metaforu üzerinden, zehir ve tiryak (panzehir) zıtlığındaki bütünlük ekseninde incelenmektedir. Mevlânâ, "ney" alegorisi ile aşkı ve âşıklığı anlatmak, aynı zamanda kendisini ifade etmek ister. Ney, aşk yolcusu gibi hem zehri hem de tiryaki bünyesinde taşır. Zehir ve panzehir bugün iki karşıtlık olarak görülse de tiryak içerisinde zehir, zehir içerisinde tiryak bulunmaktadır. Tiryak içerisinde bal ve şekerin bulunması, kamış ve şeker çağrışımı için bir zemin oluşturur. Bu birleşim ve bağlılık ile "ney," gerçek bir âşik gibi candan bir arkadaş, gönülden bir yoldaş olur.

Anahtar kelimeler: Mevlana, Mesnevi, On sekiz beyit, şerh, tiryak

‘BE IT POISON OR ANTIDOTE, OUR DUTY IS TO DRINK IT DOWN!’

Abstract

Mevlânâ's *Mesnevi* is not merely a literary work in Eastern literature but also a moral and spiritual guide. Over centuries, it has been reinterpreted across different periods and cultures, forming a vast corpus. In the final years of his life, particularly during the absence of Shams of Tabriz and Goldsmith Salahuddin, Mevlânâ reflected his life experiences in this masterpiece. The *Masnavi*, with its allegorical narratives, offers moral lessons through stories, akin to fables in Eastern literature. This paper examines the twelfth couplet of the *Masnavi*, focusing on the metaphor of the reed flute (*ney*) within the framework of unity in the contrast between poison and antidote (*tiryaq*). Through the allegory of the *ney*, he seeks to express love and the state of being a lover, as well as to articulate his own essence. The *ney*, like a traveler on the path of love, embodies both poison and antidote within itself. While poison and antidote are seen as opposites today, the *tiryaq* contains poison, and the poison contains the *tiryaq*. The presence of honey and sugar within the *tiryaq* serves as a basis for associations with the reed and sugar. Through this unity and connection, the *ney* becomes a true companion and heartfelt comrade, much like a genuine lover.

Keywords: Mevlânâ, the Masnavi, Eighteen Couplets, Commentary, Tiryaq

Giriş

Müslüman Doğu'nun hicretin ikinci asrında, Hristiyan Batı'nın da miladın ikinci asrında başlayan kutsal metinlerini anlama gayreti anlambilim okulları için en köklü modelleri oluşturmaktaydı. Doğu'da şerh geleneği İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte özellikle Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesi ihtiyacıyla Arap dünyasında başlamıştır. Bu dönemde, Kur'an metninin anlaşılması için yapılan açıklamalar, tefsir (yorumlama) ve şerh çalışmalarının temelini oluşturmuş, zamanla Fars,

* Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü e-posta: esatharmanci@gmail.com ORCID: 0000-0001-8132-2869

Gönderilme Tarihi: 10 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 28 Kasım 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

Endülüs ve Türk kültürlerinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu gelenek, kültürel zenginliğin, farklı yorumlama yöntemlerinin ve entelektüel çeşitliliğin gelişmesine de olanak sağlamıştır. Doğu'daki şerh geleneği, İslam medeniyetinin bilim, felsefe, teoloji, dil ve edebiyat alanında gelişmesinde önemli bir role sahiptir. Klasik evresine erişen şerh edebiyatı, Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi gibi dillerin bilim ve kültür dili haline gelmesine katkı sağlamış, bilginler arasında entelektüel bir mirasın sürdürülmesini mümkün kılmıştır. Şerhler sayesinde İslam dünyası, Antik Yunan felsefesini, İslam'ın dinî metinlerini ve edebî eserlerini kendi kültürel değerleri ile harmanlayarak geniş bir bilgi ve düşünce birikimi yaratmıştır.

Şerh kavramını, müellif ile yazar arasında zaman, muhit, kültür, idrak ve inanış düzeyindeki farklılıklar veya kendine özgü üslup ya da sanat kaygısı ile oluşan eserleri anlama çabası ile ortaya çıkan bir tür olarak tarif etmek mümkündür. Değişen medeniyet dairesi ile kültürden kültüre, ülkeden ülkeye yaşanan değişimler dolayısı ile "Osmanlı edebî kültüründe şerh, daha çok çeviri amaçlı bir karakter arz etmektedir" (Ceylan, 2000: 34). Bu şerhler, yalnızca dinî metinleri değil, felsefi, edebî, bilimsel ve tıbbi eserleri de kapsamaktadır. İslami Doğu'nun klasik eserleri şerh geleneğinin kendine özgü metodolojisi ile yorumlanmaya çalışılmış, özellikle tasavvuf eserlerindeki semboller ve remizlerle örülü şathiyeli anlatısı belki de yeni bir türü doğurmuştur.

Klasik dönem şerh eserlerinde daha çok tasavvufî şerhlerden söz edilmektedir. Tasavvufî şerh kavramının sınırlarına dâhil edilen eserler de "Yunus Emre, Niyazî-i Mısırî, Ümmî Sinan gibi tasavvuf büyüklerinin gazel, kaside, şathiye vb. şiirlerine yazılan ve doğrudan tasavvufî öğretiyi amaçlayan şerhlerle birlikte *Fusûsu'l-Hikem*, *Muhammediye*, *Esmâ-i Hüsnâ* manzumeleri, Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı, *Delâilü'l-Hayrât* vb. gibi eserlere yazılmış şerhler" olmuştur (Yılmaz 2007: 271).

Yaklaşık beş asır boyunca 'neyden dinlenen' bu anlatının yorumcuları devasa bir literatürün oluşmasına katkı sağlamış, belki de şârihleri ve yorumcuları marifetiyle her dönemde yeni bir anlatı büyümesine kapılmışlardır. Uzun yıllar devam eden bu *Mesnevî* şerh geleneği ve neredeyse dünyayı dolaşan Türkçe *Mesnevî* şerhleri ortaya zengin bir miras bırakmıştır. Ceylan'a göre *Mesnevî*'nin Farsça yazılmasına rağmen, bu kadar tanınır ve ilgi görür hâle gelmesindeki en önemli etken "çevirilerinde kullanılan şerh metodu(dur)" ve "merkezinde *Mesnevî* bulunan bir eğitim sürecinde, *Mesnevî* okuyanlar, şerhte kullanılan diğer kaynaklar vâsıtasıyla esaslı bir dinî ve tasavvufî birikim elde etme şansı bulm(uştur)" (Ceylan 2011: 168).

...neyse zehr eger tiryâk...

Mevlana'yı anlama kervanına katılmış bir garip yolcunun azığına da tiryak düşmüştür. Zehir de olsa tiryak de bu melamet şerbetinden nûş edeceğiz. Yedi yüz yıl bu şerbetten içenlerin sarhoş sözleri kütüphaneler doldurmuştur. Onların kiminin başını zaman kiminin zemin döndürmüş, ol sebepten Hazret-i

Hüdavendigâr'ın sözleri her devirde farklı anlamlar ifade etmiştir. O, zehri de tiryaki de elbet bilenlerden idi. Bilebildiğimiz kadarıyla on sekiz beyit yazdı. Daha sonra bir kurumsal yapıya dönüşen yolda ortaya çıkan eserler ve erkan üzere ondan daha çok haberler almaya başladık.

Mesnevi'nin söylenip yazdırılması Mevlânâ'nın hayatının son on, on beş yılına denk düştüğüne göre *Mesnevi*, Hünkar'ın Tebrizli Şems'in ve Kuyumcu Selahaddin'in yokluğunda ortaya çıkmıştır. Bu yüzden onun neredeyse bütün yaşam deneyimlerini, bilhassa da marifet yolunda tanıdığı meslekli şeyhler, kitaplı hocalar ve kadrolu mürsitler ile veliler arasındaki ayırt edici özellikleri anlatmak istediğini görmekteyiz. Öğrenimi sırasında Şam'da İbn Arabi ile de zaman zaman karşılaşan Hünkâr, Şems'in yaktığı coşkun ateşle melamet meşrepli bir hayatı yaşamaya başlar. *Mesnevi*, kendisinden istendiği üzere, Doğu edebiyatlarında fabl türünde, hikâyelerle ders vermek amacıyla anlatılan, çoğunlukla hayvan karakterlerin alegorik roller üstlendiği, anlamlı ve ahlaki öğütler içeren anlatılardandır.

Dolayısıyla *Mesnevi*, Doğu edebiyatında yalnızca bir edebi eser değil, aynı zamanda bir rehber ve öğretici bir metin olarak görülür. Bu yönüyle, bir kanonik eser olarak kabul edilmiştir. Ayrıca, *Mesnevi*, farklı kültürlerde ve farklı dönemlerde yeniden yorumlanmış, üzerindeki çalışmalarla bir külliyat haline getirilmiştir. Bu yazı, eserden bir damlayı, *Mesnevi*'nin on ikinci beytini anlama çabası ile oluşmuştur. On ikinci beyit, ney ile zehir ve tiryak alegorisi üzerinden kurgulanmıştır. Ney ve aşık, bünyelerinde bu iki zıt maddeyi bulundurmakla öne çıkan ve bu nitelikleri dolayısıyla hayat bulan ve hayat verici bir varlık olabilmişlerdir.

Mevlânâ, *Mesnevi*'nin ilk beyitlerinde neye bürünerek konuşur ya da ney aracılığıyla kendi içsel yolculuğunu ve insanın ruhsal arayışını dile getirir. Ney, burada yalnızca bir müzik aleti değil; ayrılığın, özlemin ve ilahi aşkın sembolüdür. 'Dinle!' diye başlayan ilk beyit, okuyucuya veya dinleyiciye bir çağrıdır. Bu çağrı, sıradan bir işitme değil, ruhu işiten, ayrılığın ve vuslatın anlamını kavrayan derin bir dinleyiştir. Ney, kamışlıktan ayrıldığından beri inleyerek şikâyet etmektedir. Bu inleme, bir vuslat arayışının, bir ilahi aşka duyulan hasretin yankısıdır.

Mevlânâ, ney aracılığıyla ruhun beden zindanında, yuvadan kopmuş bir varlık olarak dünyadaki serüvenini anlatır. Kamışlıktan kesilen ney gibi, insan ruhu da asıl kaynağından ayrılmış, bir bedene bürünmüş ve yeryüzüne gönderilmiştir. Bu bağlamda, ney Mevlânâ'nın sözcüsü mü, yoksa Mevlânâ ney'in dili mi olmuştur! Aslında her iki ihtimal de mümkündür; ney, içsel acının ve ayrılığın bir sembolü olarak kendi hikayesini anlatırken aynı zamanda Mevlânâ'nın hislerine tercüman olmaktadır. Bu beyitlerde, ney bir yandan insanlara seslenirken diğer yandan Mevlânâ'nın içsel sesi olarak yankılanır. Ayrılık derdini ancak bu inleyen sesi duyan, bu ateşi yüreğinde taşıyanlar anlayabilir. Bu nedenle, Mevlânâ eserinde hem kendi içsel yolculuğunu anlatmakta hem de insan ruhunun ilahi aşka olan özlemini evrensel bir dille ifade etmektedir.

Söz üstadı, anlatısına başlarken kendisine ve anlatıya yatkın ve yaraşık bir

kahraman mitosu kurgulamış, eserin bütününe hâkim olduğu üzere alegorik roller belirlemiştir. İnsanı doğrudan tasvir etmenin, insanın hikâyesini adıyla sanıyla anlatmanın marifet çölündeki yol işaretlerince kenara çekildiği kültürde aşk yolcusunun ney ile olan kader arkadaşlığı imdada yetişir. Hünkâr, ilk beyitte sahneyi açmış ve çağrısını yapmıştır. Çünkü hüznün ya da keder insanı ne denli istila etse de onu sözün sihriyle sığınarak sözün kadim misyoncularına bırakırız; bu türkü olur, ağıt olur, gazel olur. Sanatlı söyleyişte bu denli öznel gerçeklikler için tipler kadrosu üretilmiştir. Çünkü mizahın, hikmetin ya da kederin mitik zamanlardan beri yüklenicileri olmuştur. Hünkâr da kendi hüznünü en iyi ve en doğru icra edebilen rol model olarak 'ney'den yardım istemiştir. *Mesnevi*'de artık bir daha bu rolü ile, Hünkâr'ın konuştuğu bir 'ney' modeline başvurulmayacaktır. Nitekim Hünkâr'a göre "aşk ıstırabına [hiçbir] yâr yoktur" (Mevlânâ, Altıncı Defter, b. 1978).

Mevlana, 'dinleyin insanlar, neyin derdine kulak verelim; bakın o ayrılık acısından nasıl yakınacak!' hitabı ile sözü neye bırakmıştır. İzleyen altı beyitte ney konuşmuş, sekizinci beyitten itibaren Hünkâr söze girmiştir. Neyin konuştuğu bu altı beyitte kuşkusuz bir duygu analizi yapılmıştır. Şu hâlde ney'den dinleyeceğimiz hikâyeye tercüman olalım. Ney şöyle der: 'Beni ait olduğum yerden/şeyden adeta kesip kopardılar. Herkes bana ağlayıp dursa da yaşamayanın bilemeyeceği bir hasret içindeyim ve ona kavuşmaktan başka hiçbir şey düşünmüyorum. Derdimi kimlere anlatmadım, kimlere yanıp yakılmadım ki! Beni dinleyenlerin hiçbiri derdimi anlayamadı. Bütün esrar hüznümdeydi ama bu kederi ne duyacak kulak ne de işitecek göz var!'

Hünkâr, neyin açtığı yoldan devam ederek aşka dair veciz, evrensel teşhislerini sıralar. Devamındaki beyitlerde; 'ney ateştir, aşkın ateşidir ve sevgiliden ayrılmanın arkadaşıdır. O yüzden onun perdeleri içime bu kadar işliyor' der. Ve daha ne desin, 'sevgiliden ayrılmanın arkadaşı olduğu için benim yerime de konuşabildi' demek ister. Sonra on ikinci beyitte, halleri ve hasletleri ile sözü edilen aşkın tercümanı olan ney, tabiatların bünyedeki karşıtlıklarına, insan normallerinin oluşturduğu çelişkilere rağmen bir iç dengeyi görmemizi ister:

Hem çü ney zehrî vü tiryakî ki dîd Hem çü ney demsâz ü müştâkî ki dîd

Zehriyle ve iksiriyle ney gibisi var mı! Canlılığı ve candanlığı ile ney gibisi var mı!

Beyitte, olağan ve süreğen iki kutuplu gergi üzerinde bir denge oyunu karşımıza çıkarılır. Yârdan ayrılana yâra kavuşturan, perdeleriyle perdeleri yırtan neyin, hem *zehir* hem *panzehir* olabilmesi anlatıcının nüktedanlığından ibaret olmamalıdır. Şu halde zehir ve panzehir, dünyalı idrakin güçlü ezberini ters yüz etme kaygısında olmadan, marifet yolcusunun sebepleri ve suretleri idrak düzeyindeki dinginliğini düşündürmektedir.

İnsan normalinin sıhhatine aykırı gelen bu sentez, aşkın doğasındaki sebeplerin ve

suretlerin aynılığına yönelik bir idrak ile açıklanabilir. Bu zıtlıkları anlamlı kılan bir bakış açısı ile Ziya Avşar, marifet yolundaki aşığın ruh halindeki oluşumu şöyle tarif eder: “Ruha insanüstü bir kuvvet ve metanet veren vakur bir direnç, zıtlıkları ortadan kaldırarak şaşırtıcı bir bilgi düzeyine giren uyanık bir idrak gücü ve bu özelliklerin terkiibinden doğan heybetli bir cesarettir. Mevlânâ, ruh direncinin eseri olarak sadık âşıktaki sabır ve tahammülün sınır tanımaz bir boyut kazandığına işaret eder ve onun gerçek aşkı ancak “devâsız bir derde duçar olma” sürecinde kavrayacağını söyler... Ona göre gerçek aşk, “ne vefaya ne de cefaya ilişkin” bir şeydir (Avşar 2007: 92).

Tasavvuf literatürüne İbn Arabî'nin kazandırmış olduğu ideal insan modeli olarak ortaya çıkan ‘insan-ı kâmil’ kavramı, felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden ‘küçük âlem’ (mikrokozmos) ve ‘büyük âlem’ (makrokozmos) düşüncesiyle bağlantılı olarak eski kültürlerde insanla âlem arasında bir münasebeti, birinde bulunan özelliklerin en azından bir kısmının diğerinde de bulunduğuna yönelik inancı ifade etmektedir (Aydın 2000: 330). Şârihlerin *Mesnevi* şerhi vadisinde, tasavvuf yolunun zamanla kurumsallaşan ve tarikata dönüşen hal ve makamlar, ilkeler ve erkan üzerinde birleştikleri; tarikat kadrolu şahsiyetler, manevi merhaleler ve menkabeli anlatıda birbirlerini neshetmemeye özen gösterdikleri görülmektedir.

Bu nedendir ki ilk on sekiz beyit şerhinde karşımıza tarikatlarda yüzlerce yıl devam eden hiyerarşik yapıya özen gösteren ve kategorik konumlandırmaya uygun klişe yorumlar karşımıza çıkar. Başta her bir şerh, Mevlana'nın kâmil insan fenomenini ‘mürşit’ üzerinden kurguladığını düşünür. Halbuki Mevlâna *Mesnevi*'de bu kurumsal yapılanma karşısında çok kararlı bir duruş halindedir. Onun ideal modeli toplum nezdinde şeyh, hoca veya mürşit makamında bir statü kazanmış meslekilerden ziyade ‘gizli velilerdir’. O, tıpkı İbn Arabî gibi ricâlülgayb kültü üzerinden bir hiyerarşi izler; abdallık Mevlana için de başat bir gizli veliliktir.

Bakkal ile Papağan hikayesinde böyle şekilciliği ve vasıfları ile kendilerini Hak erleri arasında sayan kadrolu tiplere örnek vermek ister. Konuşabilen, anlatabilen ve çevresinde insan toplayabilen, gül yağı sürünüp dökünmüş kel papağan yoldan geçen bir *Cavlaki* ile alay edince Mevlana ona ders verirken bize ideal rol modeli de belirtmiş olur: *Bütün dünya bu yüzden yoldan çıktı; Hak abdallarından pek az kişi haberdar oldu. Peygamberlerle eşitliğe/denkliğe kalkıştılar; velileri de kendileri gibi sandılar* (Mevlânâ, Birinci Defter, 264-265). *Mesnevi*'nin pek çok yerinde, özellikle eleştiriye muhatap olan bu şekilciliğe pek çok örnek verilir.

Bu yorum denemesinde, klasik şerh geleneğinin kendini tekrar eden temsilleri üzerinde durulmayacak, onların on ikinci beyte ilişkin değerlendirmeleri ayrı ayrı analiz edilmeyecektir. Fakat şu kadarını söylemek gerekirse bir kısmının birinci mısradaki ‘zehr’ ve ‘tiryak’ kavramlarının karşıtlık üzerinde uzlaştığı görülür, zehrin olumsuz hasletler, tiryakin de meziyetler olduğu düşünülerek aslında yine bir karşıtlık kurgusu söz konusu edilmiştir. On ikinci beyit, her iki mısrada da anlambilim açısından simetrik bir yapı arz eder. Ney, hem zehir, hem panzehir; hem candan hem de candaştır. Yani bu özellikleri bakımından iki mısradaki kavramlar birbirinin olumsuzu, karşıtı gibi düşünülmez. Şerhlerin yaklaşımında olduğu gibi

zehir ve tiryak açıkça belirtilmeyen, remiz olarak kalan örtülü bir koşul nedeniyle potansiyel bir tezat oluşturmazlar. Tıpkı insan gibi neyin de bünyesinde her iki vasıf bulunmaktadır. Bu yüzden de her iki kavram makbul, olumlu ve vasıflı bir misyon üstlenirler.

Hüdavendigâr, eserinde bu kavramlar etrafında bir mazmun daha oluşturur: *Yokluktan baş gösteren her varlık, birisine zehirdir, öbürüne şeker. Dost ol, kötü huydan arın da zehir küpünden bile şeker ye. Ayırt ediş panzehri, kendisine şeker kesildiğinden, zehir, Faruk'a zarar vermedi* (Mevlânâ, Beşinci Defter, b. 4235-4237). Bu imajlarda örneği verilen her bir nesnenin bünyesinde zehir ve tiryak birlikte yer almaktadır. Hangisinin zehir, hangisinin panzehir olacağı insanoğlunun yokluk olgusu karşısındaki varlığı ile ilişkilidir. Nasıl ki her bir panzehir içerisinde şekerden bir hisse bulunmaktaysa insan, insan olmaktan gelen huyları ile, olan meselesine dair bir mesafe almış ise ona verilen zehir de tıpkı panzehirdeki gibi bal ya da şeker dönüşür. Şu hâlde tiryak ya da panzehirin birlikte düşünüldüğü mazmunlarda bir tatlıdan (bal veya şeker) da söz ediliyorsa tiryakin evsafını soruşturmamız gerekecektir. Mevlana, *Veli, zehir yese bal olur; tâlip yese akli kararır* (Mevlânâ, Birinci Defter, b. 2603) beytinde bal ve zehir ikilemesini sadece 'acı-tatlı, iyi kötü' karşıtlığı nedeniyle düşünmemiştir. Zehrin şeker ya da bal ile olan birlikteliğinde akla gelmesi istenen imaj 'tiryak'tir.

"Hekimler baştan beri, içsel veya dışsal nedenlerle ortaya çıkan tüm hastalıkları tedavi etmek için alınan tüm bileşik ilaçlara başvurmak için kapsamlı bir yol aradılar. Zehirler dış nedenler arasında ilk sıradaydı. Zehirler ve zehirlenmeler, eski çağlardan beri insanlığın dikkatini çekmiş, zehirler ve panzehirler üzerine ciltler dolusu eserler yazılmıştır. Antik çağda zehirlenme, düşmanlara karşı geleneksel bir silahtı. Bu nedenle özellikle hükümdarların zehir ve zehirlenmelere karşı tedbirli davranmaları gerekiyordu" (Yıldırım 2018: 249).

Tiryak, panzehir midir? İnsanoğlu bu esrarlı iksir hakkında ne düşünmekteydi? Genel kabul gören evrensel anlamıyla "çok çeşitli bileşene sahip tiryak, yılanların, kuduz köpeklerin ve vahşi hayvanların ısırıklarına karşı bir çare olarak ortaya çıkmış; daha sonra ise bilinen tüm zehirlere karşı panzehir haline gelmiştir" (Bakır 2022: 12). Dünya tıp ve ecza tarihinde yılan ve şifa ilişkisi mitolojiden mi gelmekte yoksa şifalı iksirlerde yılan eti ve zehinden yararlanılıyor olması mı etkili olmuştur. Tarihsel sürece ve erişilen kaynaklara bakıldığında kendisinden korkulan bu hayvanın tanrısal bir sembolizme dönüştüğü görülmektedir.

Sümer uygarlığında (M.Ö. 2350-2150) iki yılanlı tasarımlar görülmekte, Yunan mitolojisinde (M.Ö. 2000-400), "Caduceus" (iki yılan ve bir asa) ile Asklepios'un (Tıp Tanrısı) ve kızı Hygeia'nın (Sağlık Tanrısı) bir yılan ve bir kâse tutan heykelleri sırasıyla tıp ve sağlık sembolleri olarak yaratılmıştır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından bir tür Caduceus (yılan ve asa) sembol olarak kullanılmış ve Avrupa'da yılan ve kâse eczacılığın sembolü olmuştur. Hinduizm'e dahil olan eski Hint halkları tarafından da MÖ 6-4. yüzyıldan beri yılanlara tapınılmıştır. Eski Mısır hiyerogliflerinde de yılan tasarımları görülmektedir (Okuda & Kiyokawa 2000: 25). İkonografik bulgular kadar eskiye gitmese de kaynaklarda yılanın iksir

ya da terkiplerde kullanımından haber verilmektedir.¹

Yunan ve Romalı tıp eserlerinin İtalya'ya erişmesiyle 12. yüzyılda theriac (tiryak), zehirlere çare olmak üzere Venedik'te üreilmeye başlanmış, bu iksir geniş bir coğrafyaya ihraç edilen ticari bir ürün haline gelmiş ve Venedik, Padova, Milano, Cenova, Bologna, Konstantinopolis ve Kahire gibi şehirler bu alanda rekabet etmeye başlamıştır (Griffin 2004: 318). Kaynaklara bakıldığında İslami Doğu'da neredeyse baştan sona bu kültürden nasibini almış, Mısır, Suriye, Bağdat ve İstanbul gibi merkezler Doğu'nun bu iksire aşinalığını bilim ve sanat eserleri ile aşikâr kılmıştır. Bu eserlerin başında gelen *el-Kânûn* bize bu iksirden ayrıntılı olarak söz eder. İbn Sina'ya göre tiryak zehirden koruyan ve ruhsal olarak da şifa veren bir mucize terkiptir: "Tiryâk ve bâd-zehr bu iki devânın şânları budur ki o devâlar rûhun sıhhatini muhâfaza edip semmin zararını rûhun nefisinden def eder. Ve bu iki isimlerin ma'nâları vâhid olup o isimler müterâdifân olur lâkin tiryâkın sinâ'î olan mürekkebâtta isti'mâli ekser ve evlâ olur ve bâd-zehrin müfredâtta ve tabi'î olanlarda isti'mâli evlâ olur" (Tokadi 2018: I/80).

Tiryakler ve macunlar bahsinde uzun uzadıya anlatılan bu terkipler belki de terkipler içerisinde en zengini ve süre ve yapılış bakımından en zahmetlisidir. Kimisi için kırk yıla kadar kullanım süresinden bahsedilen, esasen dört türünden söz edilse de pek çok çeşidi sayılan tiryak, yaygın olarak bilindiği üzere bir panzehirden ibaret değildir. Her bir hastalık ya da zararlı durum karşısında, neden olan maddelere ya da canlılara göre ayrı ayrı şifasından ya da zararlı durumun iyileşmesinden söz edilen bir uygulama, bir macun yapma şekli de denilebilir. Bu konuda belli ki uzun süren dayanımı dolayısı ile 'bal' çoğu terkipte karşımıza çıkmaktadır. Zaman zaman şarapla yapılsa da bir şekilde terkibe dâhil olan maddelerin özütü ile oluşan sıvıya, bizim bugün de kullandığımız gibi 'şurup' karşılığı 'şerbet' denilmektedir (Tokadi 2018: VI/21-29). Yine aynı eserde tiryak türlerinin başlı başına deva formülü olarak kullanılması yanında başkaca macun ve terkiplerde de bir ecza olarak kullanılır. Bütün bunlarla birlikte tiryak kavramından genel geçer bir panzehir olarak söz edilmediği; hastalıklara karşı, tek başına ya da bileşiklere katılarak bünyeyi iyileştirmeye yönelik bir ecza olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

"Peki bu madde tam olarak neydi? 'Tiryak' (theriac) terimi, İngilizce konuşanlar

¹ Yılan motifinin genellikle kitonik bereket veya yenilenme güçlerini taşıdığı tahmin edilmektedir. Bu kavramlar sistematik veya derinlemesine araştırılmamıştır. Bu nedenle yılan görüntüsünün amacı açık bir araştırma eksikliği nedeniyle büyük ölçüde belirsizliğini sürdürmüştür. Yine de hem çağdaş Mezopotamya'dan elde edilen ipuçlarına hem de Greko-Romen zamanları ve Orta Çağ'dan XVIII. yüzyıla kadar Avrupa dâhil olmak üzere çok çeşitli ortamlardan analogilere dayanan net bir yorum ortaya çıkmaktadır. Bazı kaplar tıbbi olarak ve/veya sihirle hastaları iyileştirmek için olan ilaçların yapımında kullanılmaktaydı. Kaplardaki iksir/reçete engerek etinden oluşan bir karışım ya da daha sonra tiryaka dönüşen bir bileşim olabilirdi. Bu, aslen yılan sokmaları için tasarlanmış, ancak Orta Çağ'dan XVIII. yüzyıla kadar hastalıklar için evrensel deva şeklinde görülen ve kişinin sağlığını güçlendirip, canlandırdığı düşünülen bir engerek şarabı ilacıdır. Tiryak genellikle baz olarak şaraptan oluşmaktaydı ve buna diğer bitki ve mineraller eklenmekteydi. Yere ve kaynağa bağlı olarak engerekler ya şarapta kaynatılır, ya şaraba batırılır ya da ufak parçalar halinde şaraba ilave edilirdi. Canlandırıcı bir tonik olarak engerek suyunun kullanımı halen Uzak Doğu'da devam etmektedir" (McDonald 1994: 21)

için daha çok 'treacle' (melas, pekmez) türevi formunda bilinir; bu kelime başlangıçta bir zehir panzehri belirtirken, zamanla tatlı veya şekerli maddeleri ifade eden bir terime dönüşmüştür. Ancak en eski örneklerinde, zehirlere ve onlara karşı koyma yollarına adanmış klasik Yunan metinlerinde ortaya çıkmıştır" (Nappi 2009: 746). Bal, pekmez ya da şarap hangisi olursa olsun bu sihirli iksirlerin ömrünü uzatmak üzere bu doğal tatlılarla birlikte hazırlandığından kuşumuz kalmadığına göre artık tiryakin bugün sanıldığı gibi yılan zehrinde yapılan bir panzehir anlamına gelmediğini söylemeye çalışıyoruz. Dünyanın her yerinde yüzlerce yıl kullanılan bu sihirli iksir, mucizevi şurup diyebileceğimiz bir terkip grubunu karşılıyor. Balın ve üzümün sihri de bu mitolojik ilaç için son derece elverişli bir katkı anlamına geldiği için sıklıkla bu terkiplerle birlikte anılmaya başlanıyor.

Osmanlı şairine kadar bu imaj böyle gelmiştir. Bu şurup ve macun kıvamındaki iksir sevgilinin şeker gibi tatlı dudağı gibidir. Onun sözü zehir ise de tatlı dudağı bu zehir için bir tiryak hükmündedir: *Acıtma zehr-i gamla Enverî'yi iy lebi tiryâk / Ki bir hulkı hasen şîrîn-dehen şekker-sühânsın sen* (Kurnaz & Tatçı 2001: g. 185/7). 16. yüzyıl şairlerinden Câmîî, Vâmık'ın kendine gelebilmesi için içine 'bal' ve 'şeker' de ezilen 'tiryâk-i ekber' verildiğini söylemektedir: *Virürler Vâmık'a tiryâk-i ekber / Ezüp içürdiler şehd ile şekker* (Harmancı 2017: 418). Yüzlerce yıllık tiryak zarfında yer alan bal-şeker imajına rağmen *Mesnevi* şerh geleneğinde zehir-panzehir karşıtlığı nasıl oluşmuştur? *Mesnevi*'nin "Türkçede ilk tercüme ve şerhi" (Yavuz TY: 3) olarak kabul edilen Mu'înî'nin *Mesnevî-i Murâdiye*'sinde on ikinci beyit *Lutf-ıla tiryâk-ı 'âşıkdur bu ney / Kahr-ıla zehr-i münâfıkdur bu ney / Buncılayın sâz-ı pür-ihârâk yok / 'Âşık-ı dem-sâz u hōş müştâk yok* (Yavuz TY: b. 44-45) şeklinde tercüme edilir ve zehir ve tiryak, lütuf ve kahr eşleşmesi üzerinden, bir karşıtlık kurgusu ile inşa edilir.

Birbirini izleyen bu tercüme ve şerhler zehri; bünyeyi bozan, tabii kimyaya aykırı, ruh ve bedende bozgunculuğa neden olan nesnelere olarak görmüşlerdir. Bu yüzden bir ilahi 'lütuf' olan 'tiryak' de bütün bu nifakları, bünyeyi bozan hal ve nesnelere etkisiz hale getiren bir mucize iksir olarak kabul edilmiştir. Mevlâna, *Zehriyle ve iksiriyle ney gibisi var mı!* derken çağında her haliyle idrak edilen bu iksirin kimyasından haberdardı. O, tiryak terkipteki bal ve şeker tadını maddi olarak da mecazi olarak da neyden/kamıştan almaktaydı. Çünkü ney, nefesle üflenmek suretiyle, dudakta bir tat bırakan imajı ile düşünülmeğe idi.

Elbette şeker kamışı, sazlıktan koparılan kamıştan farklıdır. Demek istediğimiz, kamıştan bir tat alınacaksa o tat zehir değil şeker tadıdır. Onun kimyasında bu 'tatlı' zehir bulunmaktadır. Bu duyu ya da duygu, bir yanma halinde, yani kendisini aşikâr edebilen aşk halinde belli olmaktadır. Aşıklar azığı, bağımlılık yapan zehir gibi 'aşk acısı'ndan başkası değildir: *'Âşıkuz tiryâkî-meşreb berş-i zehr-i gamhoruz / Vuslat-ı câm-ı şarâb-ı pür-safâyı neylerüz* (Karaköse 2017: g. 70/3). Bir mazmun çerçevesi oluşturan bu zehre aşinalık, bu zehir düşkünlüğü, bir kurtuluş ilacı da aramayan, bir 'acı ecza' tiryakiliğidir. Mevlana, aşkın bünyesindeki bu hali ney'in kimyası üzerinden anlatmak istemiştir. Çünkü ney Hüdavendigâr'ın özümsemiği ve idrak ettiği bu kimyayı en doğru temsil edebilecek varlıklardan

biridir. Mevlânâ, taşıyabilme kudreti nedeniyle, kendisindeki zehirli tiryakilik meziyet ya da kabahatini ney'e yüklemiştir; âriflerin bilebildiği bu anlatı, onun kendi macerasının anlatısıdır.

Aşk, ruhtaki yansımaları ile birbirine bağlı ve bağımlı, geçişken daireler olarak düşünülmelidir. Her bir hal bir diğeri ile ilişkili, deva ve kurtuluş da dert ve bela ile bütünleşik. Bu sarmal, içinden çıkılmak istenmeyen bir acılar anaforu, yani çekirdeğindeki *acılı zehrin* aynı zamanda tat/haz veren iksir gibi hoşnutluk vermesidir. "Galen aslında zehirden meydana gelmiş olan bir ilacın, zehir ile zehirlenmiş beden arasında bir orta nokta olduğunu iddia etmiştir" (Bakır 2022: 25). Şair de aynı zehri, aynı tiryaki şiir kadehinden içirir: *Ölümlü hastasıyuz şerbet-i melâmetini / Gerek ki nûş idevüz neyse zehr eger tiryâk* (Çavuşoğlu & Tanyeri 1989: g. 136/4). Tam olarak Mevlana'nın beytini şerh olsa gerek; bu aşk ile kınanma hali damağa tat veren bir şerbet gibiydi, onların benim tiryakiliğim sandığı, içindeki zehri görüp durdukları bu ölümcül bağımlılığı onlar nereden bileceklerdi! Onu belki de en iyi bilecek varlık ney'dir. O da yana yakıla bu derdi söylerken için için bir tat alıyormuş gibi görünmüyor mu! Hem yanan, hem yakan... O yüzden adına ne deniyorsa, zehir ya da tiryak, ikisi de bizim için birdir. Bu yüzden farkları yoktur ve bu yüzden sürekli onları içimize çekeriz, ney gibi...

Kaynakça

- Avşar, Z. (2007). "Mevlânâ'nın Rubailerinde Müteal Aşk", Marife, 7/3, 91-103.
- Aydın, M. S. (2000). "İnsan-ı Kâmil". TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 22, 330-331.
- Bakır, A. (2022). "Antikçağlardan Ortaçağlara Tiryakın Tarihsel Serüveni ve Değerlendirilmesi", Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi, VI, 2, 9-45.
- Blanchard, D. L. MD (2001). "Bartisch on Theriac", Arch Ophtalmol, 119, 1360-1363.
- Ceylan, C. (2011). "Türk Edebiyatında Şerh Edilen Metinler Arasında Mesnevi-î Şerif'in Yeri", Doğu Araştırmaları, 7, 1, 16
- Ceylan, Ömür (2000). Tasavvufi Şiir Şerhleri, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Çavuşoğlu, M., M. A. Tanyeri (1989). Üsküplü İshâk Çelebi Dîvânı, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları.
- Griffin, J. P. (2004). "Venetian Treacle and the Foundation of Medicines Regulation", British Journal of Clinical Pharmacology, 58(3), 317-325.
- Harmancı, M. E. (2017). Manisalı Câmî'î: Muhabbet-nâme (Vâmik u Azrâ), Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Karaköse, S. (2017). Said Giray Divanı, Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı



Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları.

- Kurnaz, C., M. Tatçı (2001). Ümmi divan şairleri ve Enveri divanı, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- McDonald, D.K. (1994). "The Serpent As Healer: Theriac and Ancient Near Eastern Pottery", Source: Notes in the History of Art, 13, 21 - 27.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (2015). Mesnevî-i Ma'nevî, Çev. Derya Örs, Hicabi Kırilangıç, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Nappi, C. (2009). "Bolatu's Pharmacy Theriac in Early Modern China", Early Science and Medicine, 14(6), 737-764. <https://doi.org/10.1163/138374209X12542104914000>
- Okuda, J & Kiyokawa, R. (2000). "Snake as a Symbol in Medicine and Pharmacy - A Historical Study, Yakushigaku Zasshi, The Journal of Japanese History of Pharmacy, 35, 25-40.
- Tokadî Mustafa Efendi (2018). Tahbîzü'l-Mathûn: el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi, Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yavuz, K. (TY). Muînî'nin Mesnevî-i Muradiyye'si, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10703,metinpdf.pdf?0>, erişim tarihi: 09.11.2024
- Yıldırım, R. V. (2018). "The Comparison of Grand Theriac Formulations in Canon of Avicenna and Two Manuscripts from Early Ottoman Medicine", Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi Folklorik Tıp Dergisi, 8/3, 247-260.
- Yılmaz, O. (2007). "Klâsik Şerh Edebiyatı Literatürü", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 5/9, 271-304.

AŞK YOLUNUN TALİPLERİ (Mesnevî'nin 13. Beyti Üzerine)

Muhammet KUZUBAŞ*

*Verir, kan dolu bir yoldan haber, ney
Mecnûn'dan aşk öyküleri söyler, ney*

Özet

Ruhların yaratılmasından itibaren insanın serüvenini ney metaforu üzerinden anlatmaya başlayan Hz. Mevlâna, Mesnevî'nin ilk beytinden son beytine kadar "insan nedir, nasıl yaşmalıdır, nereden gelir, nereye gider?" gibi soruların cevabını vererek bu müstesna varlığın mahiyetini ortaya koyar.

H. Mevlânâ'ya göre, Allah'ın bezm-i elestteki hitabına ruhların verdikleri cevap bir ahdin başlangıcıdır. Allah'a âşık olan ruhların beden giydirilerek bu cismâniyet âlemine gönderilmesi, ahitlerine sâdik kalanlarla ihanet edenlerin ayırt edileceği bir imtihan sürecini ifade eder. Bu nedenle hayatın gayesi; âlemdeki sırları ve hikmetleri müşahede etmek, dünyanın cazibesine kapılmadan manâ âleminde yükselmeye çalışmak ve en sonunda Allah'ın rızası dairesinde yaşamaktır.

İnsanlara bu zorlu süreçte örnek teşkil eden başta Peygamber Efendimiz olmak üzere birçok peygamber ve Allah dostu cismâniyet âleminin süfliyetine kanaklar tarafından zalimane muameleye tabi tutulmuşlar, nice kanlı yollardan geçmek zorunda kalmışlardır.

H. Mevlânâ, çalışmamızın konusu olan Mesnevî'nin 13. beytinde ney diliyle bir yandan ruhun tekâmül sürecinde yaşadıklarına atıf yaparken diğer yandan da kemâle ermiş insanın (insan-ı kâmil) karşılaştığı zorlukları anlatmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hz. Mevlânâ, aşk, ney, insan-ı kâmil.

SUITORS OF THE PATH OF LOVE (On the 13th Verse of the *Masnâvi*)

Abstract

Using the metaphor of the *ney* to narrate the journey of human beings starting from the creation of souls, Mawlânâ Rumi explores profound questions such as "What is a human being? How should one live? Where do we come from? Where are we going?" and thus reveals the essence of this unique creation from the very first verse of the *Masnâvi* to its last.

According to Mevlâna, the response given by souls to Allah's call at the *Bezmi-Âlâst* marks the beginning of a sacred bond. The souls, in love with God, are sent into the material world clothed in bodies, embarking on a trial to distinguish those who remain faithful to this covenant from those who betray it. For this reason, the purpose of life is to witness the mysteries and wisdom of existence, strive for spiritual ascension without succumbing to the allure of the material world, and ultimately live within the framework of Allah's pleasure.

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
e-posta: iletisim@muhammetkuzubas.com ORCID: 0000-0002-8662-2745

Many prophets and saints, especially our Prophet, who set an example for people in this difficult process, were subjected to cruel treatment by those who were fooled by the pettiness of the corporeal realm and had to pass through many bloody paths.

In the 13th verse of the *Masnavi*, the focus of this study, Mevlana uses the voice of the *ney* to simultaneously allude to the soul's trials during its spiritual journey and the struggles faced by the perfected human (*insan-ı kâmil*) on their path to divine completion.

Keywords: Mawlânâ, love, ney, insan-ı kâmil.

Giriş

Birçok tasavvufî metin gibi Mesnevî'nin esas gayesi, mahiyeti itibariyle ulvî âlemlere ait olan insanın yeryüzünde kendisine verilen "halifelik" sıfatına uygun bir hayat yaşamasına ve insan-ı kâmil vasfına ulaşmasına kılavuzluk etmektir. Hz. Mevlânâ, âyet-i kerîmede "Eğer bu Kur'an'ı bir dağ üzerine indirmiş olsa idik elbette onu Allah'ın korkusundan baş eğmiş, parça parça olmuş görürdün. Ve biz o misalleri insanlar için îrâd ediyoruz, tâ ki düşünöversinler." (*Haşr Sûresi*, 21) buyrulduğu üzere dağlara bile ağır gelen bu yükü kaldırabilecek donanım ve kabiliyette yaratılan insanı manâ cihetiyle en büyük âlem olarak görür. Hz. Mevlânâ'ya göre insan, kendisinde İlâhî sıfatların tecellî etmesi ve sahip olduğu diğer hususiyetler bakımından kâinatın özüdür, özetidir. Her şey emrine musahhar kılınan bu müstesna varlık, yaratılışı itibariyle meleklerden daha yüce bir kıymete sahip olabilir.

Bezm-i elsette başlayan insanın hikâyesi geçici bir süre için dünyaya gönderilmesiyle ayrı bir boyuta taşınmış, ulvî âlemlere âşinâ olan ruh bu âlemde yeni bir macerayla karşı karşıya kalmıştır. Allah'ın kendi ruhundan üfleyerek yarattığı ve ona ulvî bir manâ yüklediği insan, dünyanın süfliliği içinde önce aslını korumak, sonra da tüm sâfiyetiyle aslına tekrar dönmekle mükelleftir. Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'nin 13. beytinde "neyin kanlı bir yoldan haber verdiğini ve Mecnûn'dan aşk hikâyeleri anlattığını" söylemesi, *ahsen-i takvîm* üzere yaratılan insanın bu süflî âlemde karşısına çıkan meşakatlere karşı tutumunu, konumunu ve mücadelesini anlatır.

1. Ney ve Ayrılık

Hız. Mevlânâ'nın Mesnevî'nin ilk beytinde "neyin ayrılıklardan şikâyetle başlayan bir hikâye" anlatacağını söylemesi, devamındaki beyitlerde hikâyeye kurgusunun ney ve ayrılık üzerine oluşturulacağına işaret eder. Bu sebeple iki kavramı anlamak Hız. Mevlânâ'yı anlamının başlangıç noktasıdır.

Ney; sazlıktan (kamışlık / neyistân) kesilen bir kamışın önce içinin boşaltılması, kurutulması ve ardından dağlanarak yedi delik açılmasıyla insanların gönüllerini titreten nağmeler söylemeye hazır hâle getirilir. Bir mûsikî enstrümanından öte neyin bu macerası etrafında oluşturulan hayâl ve mecazların tasavvufî düşünce sistemine yerleşmesiyle ve etrafında yeni metaforların ortaya çıkmasıyla neye yüzyıllar boyunca ayrı bir önem atfedilmiştir.

Her ne kadar ney denince akla Hz. Mevlânâ gelse de, neyin Mevlânâ'dan önce Senâî'nin Hadîka'sında ve Attâr'ın Cevherü'z-zât'ında tasavvufî manasıyla kullanıldığı görülmektedir. Hadîka'daki hikâyede; kendisine anlatılan sırların ağırlığına dayanamayan bir hekimin ıssız bir gölün kenarında kendini tutamayıp haykırışına değinilir. Hikâyeye göre, göl kenarında yetişen kamış da ney hâline gelince dinlediği bu sırları dünyaya ifşa eder. Kahramanları farklı olmakla birlikte mahiyetinde benzerlik bulunan bir menkıbeyi de Attâr anlatır. Attâr'ın anlattığı menkıbeye göre Hz. Ali, Peygamber Efendimizin kendisine söylediği sırrı içinde gizlemeye takat getiremez ve bir kuyuya anlatır. O kuyuda yetişen bir kamış ise neye dönüştükten sonra Hz. Ali'nin anlattığı tüm sırları âleme ifşa eder.¹ Tasavvuf geleneğinde genellikle bu menkıbe rağbet görmüştür. Bütün tasavvufî eserlerde ney metaforu etrafında anlatılmaya çalışılan "sırlar"ın dayandığı kaynağın ve mahiyetinin hakikatte ne olduğu rivayet ve tahmin derecesinde kalsa da öz itibarıyla birbirinden farklı olmadığını söylemek mümkündür.

Yüzyıllardır kaleme alınan mesnevi şerhlerinde Hz. Mevlânâ'nın ney ve neyistân kavramından muradının ne olduğuna dair çeşitli görüşlere rastlanır. Şerhlerde bir mûsikî aleti olarak değerlendirilmesinin ötesinde neyin Hz. Âdem'i, Hz. Peygamber'i, Hz. Mevlânâ'nın kendisini, mürşid-i kâmilî, insan-ı kâmilî, mümini, âşığı, gönü ve kalemi temsil edebileceği söylenmektedir.² Bu değerlendirmelerin her biri ayrı ayrı tahlil edilebilir. Ancak "ney"e hangi kimlik atfedilirse edilsin ve ney hangi "dil"le hikâyesini anlatırsa anlatsın esas gayesi insana evvelini ve akıbetini, varlığını ve varlık sebebini, mahiyetini ve benliğini, vahdet ile kesreti, madde ile manâyı hatırlatmaktır. Çünkü Mesnevî'nin muhatabı insandır. Bu bağlamda neyin şikâyet ettiği ayrılıklardan, insanın muhatap olduğu "ayrılık"ları idrak etmeye bir kapı aralanır. Ancak insanın ayrılığın mahiyetini idrak edebilmesi için ayrılık ile vuslatın keyfiyetini bilmesi gerekir, çünkü her şey zıddı ile kâimdir.

İnsan, vuslat kavramıyla ilk olarak madde âlemine gelmeden önce bezm-i eleste karşılaşmıştır. İlâhî sevgili ile arasında bir ahitleşmenin vuku bulduğu bu buluşma, onun vuslatın lezzetini hissettiği ve sevgili tarafından muhatap alınma saadetini yaşadığı ânı temsil eder. Kur'ân-ı Kerîm'de: "*Rabbin Âdemoğullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: "Ben sizin rabbiniz değil miyim?", "Elbette öyle! Şahitlik ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz."* (A'râf, 172) âyetiyle anlatılan bezm-i elest, aynı zamanda ruhların Cemâl'e olan aşklarını haykırışlarına da şahitlik eder.

Ruhların bezm-i elestteki ikrarı tasavvuf düşüncesi sisteminin de temelidir. Tasavvufun gayesi, bezm-i eleste sevgiliye verilen sözü (*mîsâk*) tutup o günkü ikrarın ve ahdin hakkını vermektir. Bu düşünceden hareketle tasavvuf, elest

¹ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Schimmel, A. (2001). *Tasavvufun Boyutları*. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı; Aytekin, Ü. (2002). *Sarı Abdullah ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

² Ayrıntılı bilgi için bakınız: Çelebioğlu, A. (1985). Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler. *I. Milli Mevlâna Kongresi*, Konya.

meclisine duyulan hasret olarak da tavsif edilmiştir.³ İnsan, bu hasreti varlık âlemindeki macerasının başlangıcı olan dünya hayatına adım atmasıyla derinden hissetmeye başlamıştır. İlk yaratılan ve sevgiliden ayrılarak madde âleminde kendisine takdir edilen süreyi doldurmak üzere gönderilen insan Hz. Âdem olsa da, her insan için gurbetin ve ayrılığın mahiyeti farklıdır. Varlık aşamalarına göre bedenden önce yaratılarak bezm-i eleste ikrar ve ahitleri alınan ruhlar, farklı zaman ve mekânlarda beden giydirilerek dünyaya gönderilmiştir. Bütün ayrılık hikâyesi burada yazılmaya başlar. Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan “*Sonra onu düzenli bir şekilde sokup, içine kendi ruhundan üfledi.*” (Secde, 9) ve “*Şüphesiz biz Allah'tan geldik, hiç şüphesiz O'na döneceğiz.*” (Bakara, 156) âyetleri insanın macerasını özetler. İşte Mevlânâ, bu düşünceden hareketle bezm-i eleste Cemâl'e âşık olmuş ruhun beden kıyafeti giydirilerek madde âlemine yani dünyaya gönderilişini ayrılığın başlangıcı, madde âleminden ayrılarak yeniden ruhlar âlemine dönüşünü de sevgiliye kavuşma ânı (şeb-i arûs) olarak görür. Çünkü ruh; hakikatte dünyaya yani madde âlemine ait değildir, melekût âleminin hasretini çeker.

2. Aşk Yolunda İlk Adım: Kemâle Erme Mücadelesi

İnsanın dünyaya gönderilerek ayrılıkla muhatap olması, içinde birtakım hikmetler barındırır. Dünya bir misafirhanedir, insan misafir; dünya bir handır, insan yolcu; dünya bir sahnedir, insan o sahnede kabiliyetine göre rolünü oynayan bir oyuncu; dünya bir ağaç gölgesidir, insan o gölgelikte kısa süreliğine dinlenen bir garip... Dünya bir yönüyle hakikatte bulunmayan bir yokluk (adem-i mutlak) bir yönüyle de hakikatte var olan mutlak bir varlıktır (hestî-yi mutlak). İnsan, “adem-i mutlak” ile “hestî-yi mutlak”ın mahiyetini ve fenâ ile bekâ arasındaki farkı idrak edebilmelidir. Yani dünya gaye değil, vesile; menzîl-i maksûd değil, kısa bir ân-ı hayâldir. Şöyle ki dünya, bezm-i eleste Cemâl'e âşık olan insanın va'dine sadakatini ve sevgiliye layık bir âşık sıfatını hak ettiğini ispat için bir fırsat mekânıdır.

Hz. Mevlânâ'ya göre insan ötelede arş tarafında iken o yüksek mevkiden bu süflî dünyaya gelmiştir. Bu geçiş bir bakıma manâdan maddeye geçiştir ve mahiyeti itibariyle insanın maddî ve manevî iki varlığı bünyesinde barındırmasına vesile olmuştur. İnsanın bu zıt kutuplu yönü dünyanın hakikati için de uygundur. Zahiren maddî görünen dünya, manâ âlemine ulaşmanın anahtarını içinde barındırır. Tıpkı Peygamber Efendimizin maddeyi aşırıp manâda zirveye ulaştığı miraç hadisesinde olduğu gibi insan da kendi miracına ulaşma istidadına sahiptir. O hâlde asıl vatandan ayrılığın en büyük hikmeti de ortaya çıkmaktadır.

Hz. Mevlânâ “*Allah kim daha iyi amel işleyecek diye ölümü ve hayatı yarattı.*” (Mülk, 2) ayetinden mülhem insanoğlunun imtihan edilmek, belalarla denenmek, zorluklarla sınanmak üzere ulvî ve melekûtî bir hayattan koparılıp süflî ve cismanî bir hayata, dünya hayatına gönderildiğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla dünya

³ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Cengiz, M. (2017). Tasavvuf Tarihinde Elest Misâkına Dair Yorumlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/50, ss. 904-924.

hayatı, “sadece insanın konumunun belirlenmesi için bir imtihan yeri” olması bakımından kıymete sahiptir.⁴ Ayrılık “belâ”sıyla insana ıstırap veren dünyanın, ruhun a'lâ-yı illiyyîne yükselmesine vesile olabilecek bir mekân olmasının ötesinde herhangi bir ehemmiyeti yoktur. Bu yönüyle dünya, ruhun yolculuğunda tekâmülünü tamamlayabileceği fânî bir sahnedir.

İnsanın bezm-i elestteki ahitleşme sonrası dünyaya gönderiliş sebebi, va'dine sadakat göstererek “melekleşenlerle”⁵ dünyanın “süsüne ve oyununa”⁶ aldandıp süflileşenleri ayırt etmektir. Bunun için insanoğlunu çetin bir mücadele bekler. Hz. Mevlânâ bu mücadeleye atıf yaptığı *Fîhî Mâ Fîh*'te mahlûkâtı melek, insan ve hayvan olarak üç sınıfa ayırır. “Birinci sınıfta yer alan melek, salt akıldan ibarettir ve şehvetten arınmıştır. Tabiatı ibadettir, kulluktur; gıdası da Allah'ı anmaktır. Mahlûkâtın ikinci sınıfı, bütünüyle şehvetten ibaret olan ve kötülükten vazgeçirecek bir akli bulunmayan hayvandır. Hayvanın akli olmadığı için sorumluluğu da yoktur. Üçüncü sınıf ise hem akıl hem de şehvet sahibi olan insandır. Yarısı melektir yarısı hayvan. Akli şehvetini yenen, meleklerden yücedir; şehveti aklını yenen, hayvanlardan aşağıdır.” der ve “Melek bilgiyle, hayvan bilgisizlikle kurtuldu. İnsanoğlu ise ikisinin arasında çekişe dövüğe kaldı gitti.” diye ekler.

Mevlânâ'nın insanı meleklikle hayvanlık vasıflarına sahip bir varlık olarak tavsif etmesi, onun hem süflî âleme hem de melekût âlemine erişebilecek mahiyeti bünyesinde barındırmasındandır. Dolayısıyla insan, bir yönüyle madde âlemine açık iken diğer yönüyle de sahip olduğu meleklik vasfından dolayı manânın derinliğinde sonsuzluğa erebilir. Sonsuzluğa erme, ruhun özgürleşmesiyle mümkündür. Ruh, madde âlemi içinde manânın sırlarını keşfederek tekâmüle erer, böylece yaratılış ve bu sahneye gönderiliş gayesine uygun bir makama yükselir. Tasavvufî literatürde *insân-ı kâmil* denilen bu makam, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım...” (Bakara, 30) âyetinde murad edilen “halife”lik makamından başkası değildir. “En güzel sûrette yaratılan insan” (Tîn, 4) fânî âlemde bekâya ve asıl vatana duyduğu hasretle hayatını şekillendirir, İlâhî sevgilinin razı olacağı hâl ile mutmain olur.⁷ Çünkü ruhun huzura ve itminana kavuşması aslıyla irtibatının derecesine bağlıdır. “Ezelî” ve “ebedî”likten bir parça olan ruh, sonsuzluğa meftundur; fânîlik mekânında ve fenâ mülkünün nimetlerinde huzur bulamaz. Bekâya ulaşmasının ve beşerîlikten melekûta yükselmesinin önündeki tüm engellerin kaldırılması gerekir. Cismanîliğe (bedene, şehevî ve nefsanî duygulara) hapsedilen ruhun zincirlerini kıramaması esfel-i sâfilîne doğru bir yolculuğunun habercisidir ki, bu yolculuk ruh için ebedî ıstırapların da başlangıcıdır.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Örs, D. (2007). Mevlânâ'da Dünya Kavramı. *Mevlânâ Araştırmaları-1*, Ankara: Akçağ Yayınları, ss. 254-268

⁵ “Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.” (Yûnus, 62)

⁶ “Bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; âhiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!” (Ankebût, 64)

⁷ Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan! Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak rabbine dön. Böylece has kullarımın arasına sen de katıl.” (Fecr, 27-29)

Bu nedenle Hz. Mevlânâ, insanı tahlil ederken daima onun çift kutuplu özelliğine vurgu yapar, nasıl kâmil bir insan olacağını yollarını göstermeye çalışır. Bu bağlamda insanları da üçe ayırır. Birincisi külliye melekleşen ve sırf nûr hâlini alan kimselerdir ki, bunlar peygamberler ve velîlerdir. Görünüşe göre insan olsalar da hakikatte melek hükmündedirler. Bir diğer grup da şehvetleri bütünüyle akıllarına galip geldiği için sonunda tamamen hayvan özelliği kazanan kimselerdir ki, bunlardan zuhur eden hile, şeytanlık ve kötülük başka hiçbir hayvandan zuhur etmez. Üçüncü sınıfı oluşturanlar ise aklıyla şehveti çatışma halinde olan ve hayvanlıkla meleklik arasında gidip gelen insanlardır. Bu sınıftaki insanlar, yüce mertebelere ulaşmak ile esfel-i sâfilîne sürüklenmek arasında bir mücadele içindedir (Türer, 2007, ss. 134-139). O hâlde; hayatın manâsını keşfetmeye ve ebedî huzura erişmeye çalışan insan, birinci grupta zikredilenleri yani insan-ı kâmil olanları örnek almalıdır. Çünkü onlar bezm-i elestten gurbet diyarına geldikten sonra vaatlerinden dönmeyenler; hakiki “güzel”i (Cemâl) müşahede etmenin lezzetini almışken buradaki geçici güzel ve güzelliklere takılıp kalmayanlar; gönüllerinde makam, mevki, şan, şöhret, mal, mülk gibi heveslere yer vermeyenler; hırs, haset, kin, nefret, hiddet, şehvet, gıybet ve menfaatperestlik başta olmak üzere hiçbir süflî duygu ve düşüncenin tahrikine kapılmayanlar; her sözünde, her işinde, her adımında hakkı ve Hakk’ın rızasını gözetenler; kendisine bahşedilen akıl nimetini daima iyiyi ve güzeli seçmek için kullananlar; kısacası yaratılış gayesini unutturabilecek dünyevî ve fânî hiçbir “put” a hayallerinde bile yer vermeyerek hayatlarının her ânını sevgilinin huzurundaymış gibi yaşayan “aşk yolunun talipleri”dir.

3. Aşk Yolunun Talipleri

Hz. Mevlânâ, Mesnevî’nin 13. beytinde “ney”in kan dolu bir yoldan haber verdiğini ve Mecnûn’dan aşk hikâyeleri anlattığını söyler:

**Ney hadîs-i râh-ı pür-hûn mîküned
Kıssahâ-yı ışk-ı Mecnûn mîküned**

Verir, kan dolu bir yoldan haber, ney
Mecnûn’dan aşk öyküleri söyler, ney (Avşar, 2017, s. 24)

Hz. Mevlânâ’nın bu beytini Mesnevî şârihleri genellikle *aşk yolunda sıkıntılara katlanmak, ölmeden önce ölmek, sahibi olduğu her şeyi Allah uğrunda feda etmek ve mecnunlukla itham* gibi birkaç temel nokta etrafında değerlendirirler. Meselâ *Tâhirü’l-Mevlevî*, insan-ı kâmilin gerek mebd’den şu âleme gelirken, gerek şu âlemde me’âda giderken kanlı ve meşakkatli yollardan geçtiğini, gelirken ayrılık acılarıyla müteallim olduğunu, giderken de birçok mücâhedeye göğüs gerdiğini vurgular. Şârihe göre insan-ı kâmil, “Ölmeden önce ölünüz.” hadîs-i şerîfinin manâsına uygun olarak ihtiyar ve iradesini hatta mevhum varlığını fedâ eder. *Ankaravî* de “ölmeden evvel ölmek” kavramı üzerinde durduktan sonra aşkta cünûna ermekten bahseder. *Ahmed Avnî Konuk*’a göre ney yani insan-ı kâmil, Hak yolundan haber verir ve aşk-ı İlâhî’ye müptela olan Mecnûn kıssalarını ve

ahvâlini beyan eder. Konuk, ayrıca Aşk-ı Mecnûn tabiriyle “O kadar Allah’ı zikret ki, mecnûn desinler” hadîs-i şerîfine işaret buyurur. *Şem’î*, Hz. Mevlânâ’nın aşktan muradının aşk-ı hakîkî olduğuna özellikle değinerek aşk-ı mecâzîden aşk-ı hakîkîye vasil olan Kays’ın “Mecnûn”laşma sürecine dikkat çeker. Diğer şârihler de zikrettiğimiz kavramlar etrafında beyit hakkındaki düşüncelerini aktarırlar.⁸

Şârihlerin işaret ettikleri gibi beytin anlam dünyası esasında “kan dolu bir yol ve aşk hikâyeleri söyleyen Mecnûn” ifadeleri üzerinden okunmalıdır. Âşığın kan dolu yola revan olmasının sebebi aşktır. Elbette ki burada Mecnûn, aşk kahramanı olması ve toplumsal hafızadaki konumu sebebiyle anılır. Aşka düşmeden önce ismi Kays olan bu aşk kahramanının çevresi tarafından kınanması, hâliyle alay edilmesi, aşk belasından kurtulur ümidiyle dua etmek üzere Kabe’ye götürülünce “aşkının daha da artması”ni talep etmesi⁹, çöllerde inleyişleri, çektiği ıstıraplar sonucunda benliğini keşfetmesi, “*Ger men men isem nesin sen ey yâr / Ger sen sen isen neyim men-i zâr*” sözleriyle vahdetin mahiyetini kavraması ve mecâzdan hakikate ulaşması yaşadığı süreçte cünûna ererek “Mecnûn”laşmasını özetler. Adı Kays iken cünûna ererek “Mecnûn”laşan bu aşk kahramanı, mutlak varlığın akılla idrak edilemeyeceğinin ve hakikatin sırlarına âşık olunmadan erişilemeyeceğinin göstergesi konumundadır. Hz. Mevlânâ, beyitte anlatmak istediği düşünceyi daha etkili kılabilmek için Mecnûn’un toplumsal hafızadaki mezkur konumundan istifade etmek istemiştir. Dolayısıyla Mecnûn, beyitte asıl düşünceyi desteklemek için kullanılan bir figürdür. Hz. Mevlânâ’nın beyitte vurgulamak istediği asıl düşünce ise “aşk ve aşk yolunda karşılaşılan zorluklar”dır.

Ruhun kaynağı İlâhî’dir. Bu yönüyle ulvî bir mahiyete sahiptir. Aşk ise ruhun gıdasıdır. Bezm-i eleste “*Elestü bi-rabbiküm*” sorusuna “*belâ*” cevabını veren ruh, dünyada “*belâ*”nın talibidir.¹⁰ Âşık, Allah’ın kendisine nasip ettiği aşkın derdinden de belâsından da memnundur. Fuzûlî’nin “*Aşk derdiyle hoşem el çek ilâcımdan tabîb*” dediği nokta tam da budur. Bu bağlamda ilk beyitten itibaren insan-ı kâmilin mahiyetini anlatan Hz. Mevlânâ, insanın doğumdan ölümüne kadar geçen süreçte dünyaya gönderiliş gayesi uğrunda karşılaşması muhtemel zorlukları “kanlı bir yol” olarak tavsif etmiştir. İnsan-ı kâmil, İlâhî sevgiliye aşkını ispat için vardır. Bir diğer deyişle insan-ı kâmil hakiki âşık olduğunu iddia etmez, karşısına çıkan “kanlı yollar”ı umursamadan hayatının her ânını sevgiliyle hem-hâl bir şekilde yaşayarak ispat eder. Gözü onu görür, kulağı onu işitir, dili onu söyler, kalbi onun için çarpar. Cemâl’e âşık olan, Cemâl’i arzular. Cenneti, cennetin hurilerini ve köşklerini istemez. Cenneti kazanmak derdiyle ibadet eden

⁸ Ayrıntılar için bakınız: Tâhirü’l-Mevlevî (1971). *Şerh-i Mesnevî*. C.1, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, s. 67-68; Konuk, A. A. (2004). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 1, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 84; Özdemir, M. (haz.) (2016). *Dervîş Muhammed Şifâyî, Mesnevî Şerhi (Eş-şerhu’l-Kitâbi’l-Mesneviyyi’l-Ma’neviyyi’l-Muhtasar)*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, s. 89; Tanyıldız, A. (2010). *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî, Şerh-i Mesnevî (1. Cilt)*. Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Atabey Kılıç), Erciyes Üniversitesi, ss. 230-231; Dağlar, A. (2009). *Şem’î Şem’ullâh Şerh-i Mesnevî (1. Cilt)*. Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Atabey Kılıç), Erciyes Üniversitesi, s. 224.

⁹ Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşinâ beni // Bir dem belâ-yı aşktan etme cüdâ beni (Fuzûlî)

¹⁰ Belâ âşıklara rûz-ı ezelde kısmet oldukda

Tabîbüm derd-i hicrânun dil-i bîmâre düşmüştür

(Bâkî, G 173/2)

ve aşkın mahiyetinden habersiz olan zâhid bile âşığın bu hâlinden anlamaz, hatta onu ayıplar. Oysa aşk yolunun talibi, “*hiç kimsenin kınamasından korkmaz*” (*Maide Sûresi*, 54). Çünkü insan-ı kâmilin gayesi; sadece İlâhî sevgilinin rıza ve muhabbetine mazhar olmak, Cemâl’in nuruyla ruhunu aydınlatmaktır. Hz. Mevlânâ’ya göre; aşk yoluna talip olan kişinin bu mertebeye gelebilmesi için karşısına çıkan/çıkarılan bütün engelleri teker teker aşması gerekmektedir. Yûnus diliyle:

Bu yol uzundur, menzili çoktur
Geçidi yoktur, derin sular var

şeklinde anlatılan bu engelleri, en geniş manâsıyla ikiye ayırmak mümkündür: Birincisi, kendi iç dünyası yani nefsidir. İkincisi ise, dış dünya yani yaşadığı toplumdur.

3.1. Kanlı Yolun İlk Adımı: Nefis

Aşk yolunun talibinin ilk düşmanı olan nefis; maddi lezzet ve şehvetlerin, kötülüklerin, hevâ vü heveslerin barındığı yerdir. Eğitilmemiş bir nefis, dünya hayatında kendisini İlâhî sevgiliden uzaklaştıracak vesilelere kolayca aldanır ve daha yolun başında farkında olmadan mağlup olur. İslamî ve tasavvufi literatürde farklı mertebeleri zikredilen nefis, insanın dünyevî arzu ve heveslerini yönlendiren bir iç kuvvet konumundadır. Bu nedenle nefis, insanın manâ âleminde yükselmesine engel olabilecek hususiyetlere sahiptir ve kötülüklerin kaynağıdır (nefs-i emmâre). Kendi benliğini keşfetmeden, mahiyetini idrak etmeden, nefisini terbiye ve tezkiye etmeden kemâle ermek mümkün değildir. Kötülüklerden arınmayan ve kendi iç âleminde derinleşemeyen insan mutlak hakikati bulamaz.

Her insan, fitratı gereği kötülüğe temayül edebilecek vasıftadır. Kötülüklerden uzak durmanın ve arınmanın yolu ise nefsin eğitilmesidir. Peygamber Efendimizin Tebük Seferi dönüşünde, “*Küçük cihaddan büyük cihada dönüyoruz.*” sözüyle anlatmak istediği nefisle mücadele ve mücahededir. “*Ölmeden önce ölünüz.*” hadîs-i şerîfnde kastedilen ve tasavvufi düşüncede iradî ölüm olarak da adlandırılan bu durum, nefis-i emmârenin ıslah edilmesiyle başlar. Nefsin hoşuna gidebilecek her türlü dünyevî zevki ve hevesi hayatın gayesi olmaktan çıkarabilen insan, âb-ı hayât iksirinden içer. Tâhirü’l-Mevlevî’nin, şerhinde Hallâc-ı Mansûr örneğinde belirttiği gibi, nefsi öldürmek hayât-ı câvidâna erişmek demektir. Nefsin esaretinden kurtulan kul, dünya kirlerinden arınır, *ene* duygusunu yok eder. Nefsin öldürülmesinin neticesi *ilâhî hakikatlere*, *muhabbetullaha*, *fenâfillaha* ve *marifetullaha* erişmektir. Bu noktaya gelen insan, “*Şüphesiz ki Allah, müminlerden nefislerini ve mallarını cennet mukabilinde satın almıştır.*” (*Tevbe*, 111) âyetinin ve “*(Ben bir kulumu) sevince onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*” hadîs-i kutsîsinin sırrına mazhar olur. Artık nefis, dünyevî hiçbir şeyi talep etmez; çünkü onlardan lezzet almaz, tatmin olmaz.

3.2. Aşk Yolunun Talipleri ve Şakîler

Aşk yolunda nefsinin dizginlerini eline almaya muvaffak olan, kemâle ermenin huzuru ile hayata hikmet penceresinden bakar. Ancak her insan onunla aynı mertebede değildir. İlahî sevgiliden aldığı feyzin kuvve-i maneviyesiyle insanlara karşı hoşgörü ve sevgiyle yaklaşan insan-ı kâmil, bazen muhataplarından aynı karşılığı göremediği gibi şeytanî saldırıların da hedefi olur. Aşk yolunun ikinci kanlı perdesi bir bakıma burada başlar. O, karşılaştığı belâ ve musibetler karşısında takınacağı mütevekkil tavırlarla daha da ulvîleşir. Çünkü bu âlem, rahat ve huzur yeri değildir. *İki korku ve iki emniyet* bir arada olmaz. Yani bu dünyada havf ile recâ arasında olana diğer âlemde endişe yoktur. Bu âlemin cazibesine kapılarak yaşayanları ise endişe dolu bir akıbet beklemektedir.

Aşk yolunun talibi sadece kendi nefsinin tezkiyesi ve İlahî sevgiliyle irtibatının derecesiyle ilgilenmez, o aynı zamanda diğer insanların da bu lezzeti tatmalarını ve gönüllerini karanlıklardan kurtarmalarını arzu eder. Ancak, onların diğer insanlara karşı bu yaklaşımı karanlığa alışmış ruhlara fayda etmez. Bu nedenle tarih boyunca aşka talip olanların geçtiği yolları kesen ve onlara zulmeden şakîlerin sayısı çok fazladır.

Tarih bize insanın aşkın büyüklüğü nispetinde belâyâ dūçâr olduğunu göstermiştir. Bir hadîs-i şerifte *“İnsanların en çok musibete uğrayanları evvela peygamberlerdir, sonra derecelerine göre (veliler ve salihler) gelir.”* buyrulduğu üzere en kanlı yollardan peygamberler ve veliler geçmiştir. Mesela, sapkınlıktan kurtulmaları için insanları İlahî aşka davet eden Hz. Zekeriyya ve oğlu Hz. Yahyâ şehadet şerbetini içtiler. Hz. İbrahim'i ateşte yakmaya çalıştılar. Hz. Yûsuf, kardeşleri tarafından kuyuya atıldı, İlahî sevgilinin razı olmadığı hâllerden uzak durduğu için yıllarca zindanda kaldı. Hz. Mûsâ'nın hayatı hep aşk düşmanı insanlarla mücadele içinde geçti. Hz. İsâ, öldürülme niyetiyle çarmıha gerildi. Hz. Mûsâ'nın “aşk”ına âşık oldukları için Firavun tarafından hurma dallarına astırılan sihirbazların, Dakyanus'un zulmünden kurtulmak için mağaraya sığınan Ashâb-ı Kehf'in, taşlanarak katledilen Habîb-i Neccâr'ın ve Ashâb-ı Uhdûd'un hendeklerde yaktığı müminlerin yaşadıkları hep aşk yolunu seçmelerindendi. Bilâl-i Habeşî Mekke'nin kızgın çöllerinde aşkını haykırdığı için göğsüne koca koca taşlar konarak zulüm gördü, Hz. Sümeyye ve nice âşık işkenceyle şehit edildi. Hz. Hüseyin ve yanındaki aşk yolunun talipleri, Kerbelâ çöllerinde şakîlerin işkencesine maruz kaldı ve ebedî aşk şerbetini içtiler. Hallâc-ı Mansûr'un dar ağacına asılması yine “aşk”ı anlamayan şakîler eliyleydi. *Sonsuzdan* bir parça olan *ruhun* kemâlinde bir sınır bulunmadığından, hakîkî aşk sahiplerinin karşılaştıkları bu tür belâ ve musibetler manâ âleminde ulvî makamlara yükselmelerine vesile olmuştur.

Bu örnekleri çoğaltmak elbette mümkündür ancak, insan-ı kâmil kavramının zirvesini anlamadan “kanlı yolda anlatılan aşk hikâyeleri” beyhude kalacaktır ki o zirve Peygamber Efendimizdir. *“Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.”* ve *“Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik.”* İlahî fermanlarının muhatabı olan

Peygamber Efendimizin nasıl bir kanlı yolda aşk mücadelesi verdiğini yüzyıllardır yazılan binlerce kaynakta görmekteyiz.

Peygamber Efendimiz dünyayı teşrif ettiğinde babası vefat etmiş, küçük yaşta ise annesini kaybetmiştir. Mekke'nin ortasında hem yetim hem öksüz olarak bir müddet dedesinin, o ölünce de amcasının yanında kalmıştır. Kendisine “insanları aşk yoluna davet etme” görevi verildikten sonra, Mekke'nin yerleşik putperest düzenine karşı tek başına bir mücadeleye başladığında karşısında Mekke'nin yüzyıllardır gelenekselleşmiş sapkınlıklarıyla birlikte nüfuz, siyasî ve ekonomik olarak en güçlü insanları vardır. Mekke reisliği başta olmak üzere kendisine teklif edilen her türlü maddî imkânı “*Bir elime güneşi bir elime ayı verseler, davamdan vazgeçmem.*” sözüyle reddederken kastettiği dava “aşk”tan başkası değildir. 3 yıl boyunca şiddetli bir boykota maruz kaldı, öyle ki müşrikler selam vermekten bile kaçındılar. Mecnûn dediler, yalancılıkla suçladılar. Geçtiği yollara dikenler saçtılar. Bunlarla yetinmediler, Kabe'de namaz kılarken üzerine deve işkembesi attılar. Taif'e insanları “aşk”a davet etmek için gittiğinde aşkın mahiyetini idrak edemeyenler tarafından taşlandı. Mekke'ye tekrar döndüğünde tehditler ve suikast girişimleri daha da arttı. Artık zulüm öyle bir boyuta gelmişti ki, doğup büyüdüğü Mekke'den hicret etmek zorunda bırakıldı. Ancak aşk yolunun şakîlerine karşı mücadelesi Medine'de de devam etti. Karşılaştığı her zorluğu ve engeli aşmak için en büyük kuvveti “aşk”ta buldu, o aşk ile miraca yükseldi. İşte bütün bunlar ve zikretmediğimiz daha nice üstün hususiyetleriyle meleklerin bile ulaşamadığı ulvî makamların sahibi olan Peygamber Efendimiz *insan-ı kâmilin zirvesi, üsvetü'l-hasene* ve *aşk yolunun önderidir*. Hz. Mevlânâ başta olmak üzere Ahmed Yesevî, Yûnus, Hacı Bayrâm-ı Velî ve daha nice gönül ereni hep o aşktan nasiplenen talihlilerdir.

Sonuç

Hz. Mevlânâ'ya göre, aşk yolu dikensiz güllerle donatılmış bir yol değildir. Aşkın mahiyetini anlamayanlarla dolu olan bu yolda dert vardır, göz yaşı vardır; hatta kınanmak ve dışlanmak vardır. Karşılığında ise vuslat (şeb-i arûs) vardır, Cemâl'i müşahede vardır. Bu düşüncelerle Mesnevî'nin ilk beytinden itibaren insanı muhatap alarak “ney” dilinden konuşur, insanın dünyaya gönderiliş sürecini ve hikâyesini sembolik bir dille anlatır. Ona göre insan; bezm-i elestten aldığı feyzle mayası aşkla yoğrularak bu âleme misafir gelirken aynı zamanda meşakkatli bir yolculuğa da adım atmış olur. Ulvî ve melekûtî âlemlere duyulacak hasretin vuslat ümidiyle dindirilmeye çalışıldığı bu yolculukta, varlığının hakiki gayesine matuf bir hayat çizgisi içinde, dünyanın cazibe ve süsüne aldanmadan nefs-i emmâreden kurtularak insan-ı kâmil makamına ulaşmak onun ilk hedefi olmalıdır. Hem kemâle erme yolunda hem de kemâlini muhafaza sürecinde imtihan sırrı mucibince karşısına sayısız engeller çıka(rı)lıcaaktır. Bu yolun talibi, o engelleri aşmak için “aşk”ın kudretine sığınmalı ve İlâhî sevgilinin rıza ve muhabbetinden başka hiçbir düşünceye girmemelidir.

Kaynakça

- Akyüz, K. (1990). *Fuzûlî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî (Cilt 1)*. Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Aytekin, Ü. (2002). *Sarı Abdullah ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.
- Canan, İ. (haz.) (2024). *Kütüb-i Sitte*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cengiz, M. (2017). Tasavvuf Tarihinde Elest Mîsâkına Dair Yorumlar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/50, ss. 904-924
- Çelebioğlu, A. (1985). Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler. *I. Milli Mevlâna Kongresi*, Konya.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt)*. Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Atabey Kılıç), Erciyes Üniversitesi.
- Konuk, A. A. (2004). *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. C. 1, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Küçük, S. (1994). *Bâkî Dîvânı*, Ankara: TDK Yayınları
- Mevlânâ (1990). *Mesnevî*. C. 1-6, (Mütercim: Veled Çelebi İzbudak), İstanbul: MEB Yayınları.
- Mevlânâ (2008). *Fîhi Mâ-Fîh*. Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Örs, D. (2007). Mevlânâ'da Dünya Kavramı. *Mevlânâ Araştırmaları -1*, Editör: İsmail Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ Yayınları, ss. 254-268
- Özdemir, M. (haz.) (2016). *Dervîş Muhammed Şifâyî, Mesnevi Şerhi (Eş-şerhu'l-Kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'neviyyi'l-Muhtasar)*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, s. 89;
- Schimmel, A. (2001). *Tasavvufun Boyutları*. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Tâhirü'l-Mevlevî (1971). *Şerh-i Mesnevî*. C.1, İstanbul: Ahmed Said Matbaası, s. 67-68;
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî, Şerh-i Mesnevî (I. Cilt)*. Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Atabey Kılıç), Erciyes Üniversitesi, ss. 230-231;
- Türer, O. (2007). Mevlânâ Düşüncesinde İnsanın Çift Kutuplu Yapısı ve Kemâlin Ölçüsü. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildirileri-I*, 26-28 Ekim 2007, ss. 134-139.
- Yazır, M. H. (2015). *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: DİB Yayınları.

MEVLÂNÂ'YI YÛNUS'LA ŞERH ETMEK: 14. BEYİT ŞERHİ

Abdülkadir DAĞLAR*

Özet

Törelî metinlere yönelik "törelî" anlama ve anlatma gayretlerini, "şerh" yahut "törelî şerh" tâbiriyle ifâde etmek mümkündür. Bilindiği üzere buna yaygın kullanımda "geleneksel şerh" yahut "klasik şerh" de denmektedir. Şerhin esas gâyesinin bir bakıma "akl-ı ma'âd" mertebesinde söylenmiş sözleri, şiirleri ve edebî-tasavvufî eserleri "akl-ı ma'âş" seviyesine düşürüp indirgemek olduğu, daha önce iddiâ edilmiş idi (Dağlar, 2017, s. 14). Bu minvalde, törelî şerhi, törelî metinlerin önündeki mânâ perdesini keşf edip aralama ve onları akl-ı ma'âş düzeyine göre yorumlayıp anlaşılır kılmaya çalışma ameliyesi olarak da tanımlamak mümkündür.

Burada, "törelî edebî metin" tâbiriyle kastedilen şeyin, en yalın ifâdesiyle, "yeryüzü mâcerâsındaki yürüyüşü idrâk etmeye çalışan insanoğluna, nereden geldiğini ve nereye döneceğini hâtırlatan, bu yürüyüşünde ona yön, istikâmet, usûl ve üslûp telkîn eden metin" şeklinde tanımlanabileceğini söylemek gerekir (Dağlar, 2022). Bununla birlikte, törelî edebî metinlerin, kadim bir "müşterek hakikat alanı"ndan beslendiğini, varoluşun ve tüm varlığın müşterek hakikatını hissettirmeye, göstermeye ve görünür kılmaya çalıştığı ifâde etmek de yerinde olur (Çapraz, 2022).

Türk edebiyâtı muhîtinde törelî metinlere yönelik törelî şerh çalışmalarının 5-6 asırdır devâm ettiği bilinmektedir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî-yi Ma'nevî* eserine çeşitli hacimlerde yazılmış şerhler ise kendi içinde ayrı bir gelenek teşkil etmiş durumdadır. Denilebilir ki, Osmanlı sâhasında 16. asırda Sürûrî'nin şerhiyle başladığı bilinen bu gelenek, elyazması devirlerini de geçirdikten sonra, hem şifâhî olarak çeşitli mahfillerde ve hem de kitâbî olarak çeşitli neşriyât altında Anadolu'da hâlâ devâm etmektedir. 2024 yılı içerisinde Prof. Dr. Ziya Avşar'ın fikriyle ortaya çıkan, *Mesnevî*'nin ilk 18 beyti çerçevesinde her beytin farklı bir şârih tarafından şerhini tasarlayan müşterek şerh çalışması da bir bakıma bu geleneği devâm ettirme gâyesini taşımaktadır.

Bu müşterek şerh çalışmasında tarafımıza düşen 14. beyit, girişte dile getirilen iddiâlara da ışık tutarçasına, akıllar arasındaki seviye -yahut frekans- farklarından dolayı her akıldan çıkan sözlerin her akıl tarafından anlaşılamayacağına işâret etmektedir. *Mesnevî* şerhi geleneğinde de, 14. beyitle alâkalı şerhlerin neredeyse tamamının, meseleye akl-ı ma'âd ile akl-ı ma'âş zâviyesinden baktıklarını söylemek yanlış olmaz (Tâhir-ul-Mevlevî, -Tarihsiz-; Gölpınarlı, 2000; Ken'an Rifâî, 2000; İsmail Hakkı Bursevî, 2004; Konuk, 2004; Şeyh Gâlib, 2007; Dağlar, 2009; Demirel, 2009; Gümüş, 2009; Tanyıldız, 2010; Ebussuûd el-Kayserî, 2014; Özdemir, 2017; Salmani, 2020).

Bu çalışmada, deyimi yerindeyse "şiir şiirlerle şerh etme"ye çalışıldı. Mevlânâ, husûsiyetle Yûnus Emre'nin şiirleriyle (Timurtaş, 2006; Gölpınarlı, 2019; Tavukçu, 2022) anlaşılmaya ve anlatılmaya çalışılırken yeri gelince de yine başka sûfî ve şâirlerin şiirlerine başvuruldu. Bu çerçevede, geleneği devâm ettirme niyet ve hassâsiyetiyle, yeni bir kisse altında törelî şerh usûlüne, zihniyetine ve diline riâyet edilmeye çalışıldı. Bu yazının aslî bölümleri de törelî edebiyâtın umumî tavrına münâsebetle adlandırıldı. Kaynakça bölümünden sonraki "Ekler" başlığı altında ise, şerh sürecinin devâm ettiği gösterilmesi adına, bu şerhe kılavuzluk yapan 14. beyit şerhlerinin metinleri verildi.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, *Mesnevî*, 14. Beyit, Yûnus, Törelî Şerh, Akıl, Söz.

* Doç. Dr., BAİBÜ Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: abdulkadir.daglar@ibu.edu.tr ORCID: 0000-0003-4006-9670

INTERPRETING MEVLÂNÂ WITH YÛNUS: 14th COUPLET COMMENTARY

Abstract

Efforts to understand and explain “törelî” -traditional- texts in a “törelî” -traditional- manner can be expressed with the term “commentary” or “traditional commentary”. As it is known, this is commonly called “traditional commentary” or “classical commentary”. The main goal of commentary is, in a sense, to lower the level of words, poems, and literary-sufistic works that are written at the level of “*aql al-ma‘âd*” to the level of “*aql al-ma‘âsh*”, as was previously claimed (Dağlar, 2017, p. 14). In this sense, törelî commentary can also be defined as the process of uncovering and unraveling the meaning veil in front of törelî texts and attempting to interpret and make them understandable according to the intellectual level of worldly life.

The term “törelî literary text” refers, in its simplest expression, to a text that “reminds humanity, which is trying to comprehend its journey in the adventure of the world, where it came from and where it is headed, and that imparts direction, orientation, method, and style to this journey” (Dağlar, 2022). Furthermore, it is also appropriate to state that these törelî literary texts draw from an ancient “shared truth domain” and attempt to convey, reveal, and make visible the shared truth of existence and all of creation (Çapraz, 2022).

It is known that the tradition of törelî commentaries on törelî texts has been ongoing for 5-6 centuries in the context of Turkish literature. Various commentaries written on Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’s *Mesnevî-yi Ma‘nevî* have formed a separate tradition in themselves. It can be said that this tradition, which is known to have started in the Ottoman domain in the 16th century with Sürûrî’s commentary, continued through the manuscript era and, after that, still persists in Anatolia both orally in various circles and in written form through different publications. The joint commentary project, which emerged in 2024 with the idea of Prof. Dr. Ziya Avşar and aims to design a commentary on each of the first 18 verses of the *Mesnevî*, with each verse being commented on by a different commentator, can be seen as a continuation of this tradition.

In this joint commentary project, the 14th couplet assigned to us sheds light on the claims made in the introduction, pointing out that due to the differences in the level—or frequency—of minds, the words uttered by each mind cannot be understood by every other mind. In the tradition of *Mesnevî* commentary, it would not be incorrect to say that almost all commentaries related to the 14th couplet approach the issue from the perspectives of the *aql al-ma‘âd* and *aql al-ma‘âsh* (Tâhir-ul-Mevlevî, -No date-; Gölpınarlı, 2000; Ken‘an Rifâî, 2000; İsmail Hakkı Bursevî, 2004; Konuk, 2004; Şeyh Gâlib, 2007; Dağlar, 2009; Demirel, 2009; Gümüş, 2009; Tanyıldız, 2010; Ebussuûd el-Kayserî, 2014; Özdemir, 2017; Salmani, 2020).

In this study, so to speak, the aim was to “comment on poetry with poetry.” While trying to understand and explain Mevlânâ, particularly through the poetry of Yûnus Emre (Timurtaş, 2006; Gölpınarlı, 2019; Tavukçu, 2022), the works of other Sufis and poets were also referenced when necessary. In this context, with the intention and sensitivity of continuing the tradition, efforts were made to adhere to the *törelî* commentary method, mindset, and language under a new guise. The main sections of this paper were titled in relation to the general attitude of *törelî* literature. In the "Appendices" section following the bibliography, in order to show that the commentary process is ongoing, the texts of the commentaries on the 14th couplet that guided this commentary were provided.

Keywords: Mevlânâ, Mesnevî, the 14th Couplet, Yûnus, Törelî Commentary, Mind, Word.

*Âkilleri şaşurur deryâlara düşürür
Nice ciger bişürür key odlu nesnedür ışk
(Yûnus Emre)*

0. Dîbâce

Bir şâirin en iyi şârihi ancak yine bir başka şâir olabilir; hele şâir bir sûfî ise onu en kâmil bir şekilde şerh edebilecek olan da ancak bir sûfî şâirdir. Kezâ bir şiirin mânâ âlemine tutulabilecek en parlak, en mücellâ ayna ise yine bir şiir olabilir; bir tasavvufî şiir de, yine bir tasavvufî şiirle anlaşılabilir, kâmilten yorumlanabilir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tab'ı *-meş'arı, yâni şiir aynası-*, meselâ Yûnus Emre gibi bir sûfî şâirin tab'ında *-şiir aynasında-* kâmilten yansıyabilir, görünür hâle gelebilir ancak; Mevlânâ'nın şiirinin sırları da perdelerinden sıyrılmış, şerh edilmiş bir hâlde ancak Yûnus'un şiir aynasında temâşâ edilebilir.

Mevlânâ, *Mesnevî-yi Ma'nevî*'nin 14. beytinde bu sırra işâret ediyor gibidir:

Mahrem-i in hûş cüz bî-hûş nîst

Mer zebânâ müşterî cüz gûş nîst

[Bu aklın akılsızdan başka mahremi yoktur; dilin de kulaktan başka müşterîsi yoktur...]

Bu beytin şerhine, meselâ Yûnus'un

Dilsüzler haberini kulaksuz dinleyesi

Dilsüz kulaksuz sözün cân gerek anlayası

Dinlemedin anladuk anlamadın eyledük

Girçek erün bu yolda yoklukdur ser-mâyesi

ile

Gözsüze fısıldadum sağır sözüm işitmiş

Dilsüz çağırub söyler dilümdeki sözümi

beyitleriyle başlamak, hemen yukarıda ifâde edilen töreli şerh usûlüne de uygun düşecektir... Bu, bir bakıma iki büyük ve parlak şiir aynasını kırmadan birbirine tutmaya, Mevlânâ'yı Yûnus'la anlamaya çalışmak da sayılır.

Yûnus, bu beyitleriyle demek istiyor ki:

1. İki insânın anlaşabilmesi için, mutlak mânâda beden dili ve beden kulağına ihtiyaç yoktur; hakîkî bir anlaşma, ancak cân dili ve cân kulağıyla mümkündür. Zîrâ söz, sâdece bedenî anlamda dil ile kulak arasındaki bir iletişim vâsıtası değildir; beden dili ve kulağı olmadan da söz olabilir ve sözlü olarak anlaşılabilir. Beden dili ve kulağını ilgilendiren söz, basit-bedenî akıl *-yâni akl-ı ma'âş-* tarafından anlamlandırılabilir; ancak, cân

dilinden cân kulağına gönderilen sözün murâdı sâdece cân -yâni akl-ı ma'âd- ile anlaşılabilir.

ii. *Dinlemek ve anlamak...* İkisi de basit aklın, yâni akl-ı ma'âşın eylemleri... Hakikat yolunun gerçek eri, eylemek için anlamaya ve anlamak için de dinlemeye ihtiyaç duymaz; zîrâ o, doğrudan akl-ı ma'âdın eylem adamıdır. Gerçek hakikat eri, akl-ı ma'âşının yokluğundan beslenir; zîrâ akl-ı ma'âş, hakîkî ma'âd yolcusunun önündeki engellerin başında gelir.

iii. Hakîkî körlük cân gözünün görmemesi, hakîkî sağırlık cân kulağının işitmemesi ve hakîkî dilsizlik de cân dilinin söylememesi ile alâkalıdır. Cân gözleri görenler, cân kulakları işitenler ve cân dilleri söyleyenler; beden gözleri, beden kulakları, beden dilleri kapalı olsalar bile hakîkî mânâda anlaşabilirler. Cân dilinden çıkan söz ancak, cân kulağına varabilir; beden dilinden çıkan söz ise sâdece beden kulağında kalır, cân kulağına ulaşamaz.

Şiir bir üst dil ise, tasavvufî şiir daha da katmerli ve katmanlı bir üst dil sayılmaktadır; hele de bu, âşıkların, beşerî tüm dilleri ihâta eden aşkın şiiriye... Örtük, perdeli bir dildir, bu şiirin dili; iki mahrem şâirin dışında kalanların nâmahrem sayıldığı, mânevî bir ilişkinin remizlerle yüklü, esrârengiz dilidir... Bu dilin varlık sebebini yine Yûnus şöyle beyân etmektedir:

Yûnus bir söz söyledüm hîç bir söze benzemez

Münâfıklar elinden örter ma'nâ yüzünü

Münâfıklar, yânî iki mahrem arasındaki esrârı anlayamayan nifak sâhibi nâmahremler yüzündendir bu sırlı şiir dilinin kullanılması; zîrâ onlar, mazmûn cevherinin çok kıymetli şiir mücevherâtına lâyık değildirler.

Ancak birbirine tamâmen inanmış, birbirini kâmilen doğrulamış iki sâdik dost hakkıyla anlaşabilirler; inanmış ve tasdik etmiş gibi yapan münâfıklar ise birbirlerini anlamış gibi davranırlar, böylece birbirlerini kandırırlar.

14. beytin şerhine geçmeden önce, şerhin temelini atma adına, beyti oluşturan mefhumları ve kelimeleri aslî ve tâlî dil unsurları çerçevesinde değerlendirmekte yarar vardır.

1. Mefhumlar – Kelimeler

1.1. Aslî Unsurlar

Mahrem, (Ar.), “üçüncü şahsın araya girmesinin istenmediği dost iki kişi; dostunun sırlarına muttali olan dost; sırdaş” anlamlarına gelmektedir.

Mahrem[iyyet], müennes-müzekker, dişil-eril, karı-koca ilişkilerinden başlayarak hoca-talebe, mürşid-mürîd ve Rabb-kul münâsebetlerine kadar geniş yelpâzede ilişkiler ağı ile mânâlandırılabilir olan bir mefhum, bir kelimedir.

Beyitteki mahremiyeti ise, ancak iki sūfî, iki âşık, iki yoldaş veyâhut iki şâir arasında var olabilecek bir hâlleşme ve anlaşma kâbiliyeti olarak yorumlamak mümkündür.

Hûş, (Far.), “akıl; uyanıklık, ayıklık” anlamlarında kullanılmaktadır.

“Sudûr nazariyesi”ne göre *cevher-i evvel* yâhut “ilk töz” sayılan *akl-ı evvel -akl-ı mutlak*, *akl-ı küllî-* ile her birinden sırasıyla “dokuz nefis”in de çıkmış olduğu “dokuz akıl” bulunmaktadır ki bu tertîbâtın, “Akıl akıldan üstündür.” töresözünün hakikat alanını da teşkil ettiği düşünülebilir.

Seyyid Nesîmî'nin

Cûş kıldı 'akl-ı küll geldi vücûda kâ'inât

Kâf u nûn emrinden oldu bu cihân yek-bâr mest

mısrâlarında, Allâh'ın “*Kun. (Ol.)*” (Yâsîn / 82) emri muktezâsınca, akl-ı küllînin coşup taşması neficesinde kâinâtın sudûr ederek yaratılması nazariyesi veciz bir şekilde hulâsa edilmektedir. Ayrıca, ikinci mısırâdaki “mest” kelimesinin, ileride işlenecek olan “bî-hûş” kelimesi ile alâkasına şimdiden işâret etmek de yerinde olur.

“În hûş” yâni “bu akıl”dan murâdın, *akl-ı evvele* ayna tutan akl-ı ma'âd olduğu söylenebilir. Ayrıca, *în hûş* ile, “akl-ı ma'âdı akl-ı ma'âşına hâkim” olan *insân-ı kâmil* yâhut *mürşid-i kâmilin* de kastedilmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Akl-ı ma'âd sâhibi kimse, nereden geldiğini ve de nereye döneceğini düşünen, maddî-bedenî varlığıyla berâber daha ziyâde mânevî-rûhî mevcûdiyetini hesâba katan ve besleyip yaşatan kâmil insandır.

Bu hususta, yine *akıl* anlamındaki “nühye” kelimesinden de bahsetmek gerekir ki bunu, “nihâyeti[ni] -sonu[nu]- düşünen akıl” ve “nehyden -yasaktan- uzak duran akıl” olarak yorumlamak mümkündür. Denilebilir ki *nühye*, sâdece akl-ı ma'âd sâhiplerinin aklıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de de nühye sâhiplerinden “*ulû'n-nuhâ* (akıl-nühye sâhipleri)” tâbîriyle söz edilmektedir ki onlar geçmiştekilerin âkıbetlerine bakarak kendi nihâyetlerine dâir hassas ve ölçülü davrananlardır:

“E felem yehdi lehum kem ehleknâ kablehum mine'l-kurûni yemşûne fi-mesâkinihim inne fi-zâlike le-âyâtin li-uli'n-nuhâ. (Kendilerinden önce yurtlarında dolaşıp durmuş olan nice nesilleri helâk etmiş olmamız, onları doğru yola iletmedi mi..? Şüphesiz bunda akıl sâhibi olanlar için ibretler vardır.)” (Tâhâ / 128)

Akıl ile *nühye* arasında ne gibi farklar vardır? Meselâ, akıl mârûfu kendine emrederken, nühye münkeri kendinden nehyeder; akıl ânı düşünürken nühye geçmişi, geleceği ve nihâyeti düşünür.

Meseleye Türkçe açısından bakılacak olursa, *Dîvânü Lugâti't-Türk*'ün işâretiyle, “us” ile “ög (<ök)” arasında da benzeri bir anlam farkının bulunduğu görülecektir:

Us, sâdece günlük hayâtın akışında iyi ile kötü ve doğru ile yanlış arasını tefrîk edebilen ve sâdece *şimdiki hâlî* anlayabilen akıldır ki bu yönüyle akl-ı cüz'ünün

insandaki tezâhürü sayılan akl-ı ma'âşa karşılık geldiği ileri sürülebilir. *Ög* (<ök) ise, yaşını başını almış tecrübeli insanlara hayâtın akışında hâdiselerin ve işlerin âkıbetini tahmîn ettirebilen, olayların arkasında yatan gerçek sebepleri daha berrak gösteren, ezcümle geçmişle gelecek arasında ilişki kurarak ileriye ve sonu görebilen tecrübî akıldır ki bu yönüyle akl-ı küllîden beslenen akl-ı ma'âda tekâbül ettiği ileri sürülebilir.

Gelinen noktada, beyitte *în hûş* ile kastedilenin, *nühye*, *ög* ve *akl-ı ma'âd* gibi *akl-ı küllî* cinsinden bir akıl olduğu söylenebilir. Bu akıl, hikmet ve mârifetle donanmış, töreli akıldır; dolayısıyla da *us*, *akl-ı ma'âş* ve *rasyonel akıl* gibi, *akl-ı cüz'î* cinsinden gelen akılı mâlûl hâle getiren gaflet ve nisyandan arınmış ve korunmuş vaziyettedir.

Bunun yanında, *akl-ı cüz'î* ve *akl-ı ma'âş*ın, nefis ve bedenî beşerî akıl; *akl-ı küllî* ve *akl-ı ma'âd*ın ise, gönül, rûh ve cânın hikemî akıl olduğu, "*în hûş*" ile murâd edilenin ise bu akıl olduğu şeklinde bir yorumu da şerh dâiresinde dile getirmek lüzûmu vardır. Bu çerçevede "nefsânî akıl", "bedenî akıl", "rûhî akıl", "kalbî akıl", "cân akıl" tâbirleri de kullanıma açılabilir.

"Bî-hûş" yâni "akılsız"dan murâd ise, denilebilir ki, kendisini *akl-ı cüz'î*sinin yâhut *akl-ı ma'âş*ının eline teslim etmeyi reddeden; yâni, sâdece gününü, günlük işlerini, maddî-bedenî varlığının devâmını düşünerek yaşamayı kendisine zillet sayan kimsedir. *Bî-hûş*, yâni akılsız, aynı zamanda "âşık", "mest", "hayrân" ve "mecnûn" olan kimsedir ki aklını cânına ve aşkına kurbân etmiş "deli" ve "abdâl" kimseler de *bî-hûş* kabîlindedir. Kezâ, akılı nefsinin elinden çekilip alınmış, buna mukâbil rûhunun emrine verilmiş "mezcûb"ların da *bî-hûş* sınıfından olduğunu söylemek gerekir.

Zebân, (Far.), "konuşma vâsıtası; lisân, dil" anlamına gelmektedir.

"Zebân"dan murâdın, "cân dili" yâhut "kalb dili" olduğu; yâni "sözlerini cânıyla, rûhuyla söyleyen, akl-ı ma'âd sâhibi kimsenin dili" anlamına geldiği söylenebilir. Kezâ, *zebân*dan bir murâdın da, bedenî sâdece akl-ı ma'âş tercüme eden diliyle konuşmayıp dâimâ hakikat ve hikmet sırlarını nakledip söyleyen *mürşid-i kâmil* olduğu ileri sürülebilir ki sûfîyyûn bunu "nâtık-ı kâmil" (kâmil söyleyici) şeklinde de ifâde edegelmiştir.

"*Kalbin dili olsa da söylese...*" gibi derûnî serzenişlerde kastedilen dil de, bu *zebân* olsa gerektir.

Müşterî, (Ar.), "iştirâ eden, satın alan; alıcı; kabûl edici" anlamlarına gelmektedir.

Beşerî mânâda "müşterî"den murâdın, "mürîd", "tâlib", "sâlik", "hayrân" ve "âşık-ı sâdik" olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu müşterî, mürşidinin sunduğu ne varsa onu sadâkat ve muhabbetle isteyerek himmet ve gayretle kabûl edip alan mürididir.

Gûş, (Far.), "sesin ve sözün alıcısı; kulak" demektir.

“Gûş”tan murâd, denilebilir ki, *beden kulağı* değildir; o, olsa olsa “cân kulağı”, “kalbin kulağı”dır. Bir başka yorumla *gûş*, “sâmi‘-i âşık”tan, yâni *âşık işitici*den yâhut *dinleyen âşıktan* başkası değildir.

Bir bakıma *gûş* da müşteri'dir, müşteri ile aynı niteliklerdedir; yâni *gûş* da mürîdi, tâlibi, sâliki, ârifî ve âşık-ı sâdıkı temsil etmektedir.

1.2. Tâlî Unsurlar

În, (Far.), Türkçe’de “bu” işâret sıfatına karşılık gelmektedir.

Bî, (Far.), Türkçe’deki “-sız” isim olumsuzluk ekini karşılayan bir ön edattır.

Cüz, (Far.), cümlede kelimelerden önce gelerek Türkçe’de “-den başkası” anlamını veren, bununla berâber ifâdeye güzellik katan bir “tahsîn” ve tezyîn unsurudur.

Nîst, (Far.), Türkçe’de “değildir” anlamında olumsuzlama bildiren “değilleme edâtı”dır.

Beyitte her iki mısra'nın sonunda kullanılması, beytin *değilleme* esâsı üzerine inşâ edildiğini gösterir.

Mer, (Far.), Türkçe’deki “da / de” edâtını karşılayan bir unsurdur ki kelimelerden önce kullanılır.

Râ, (Far.), Türkçe’deki “-ı” belirtme hâl ekini karşılayan bir unsurdur ki kelimelerin sonunda kullanılır.

2. Tercüme

14. beyit, tüm anlam ve anlatım vurgularını da gösterircesine Türkçe’ye şu birkaç tercüme ile aktarılabilir:

- i. Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir; dilin müşterîsi de kulaktan başkası değildir...
- ii. Bu aklın akılsızdan başka mahremi yoktur; *-zîrâ-* dilin de kulaktan başka müşterîsi yoktur...
- iii. Akılsızdan başkası bu aklın mahremi olmaz; kulaktan başkası da dilin müşterîsi olmaz...
- iv. Bu aklın mahremi ancak akılsızdır; dilin müşterîsi de ancak kulaktır...

Bu tercüme tekliflerinin sayısı daha da artırılabilir ki bu bağlamda bunlarla yetinmek mümkündür.

3. Şerh

3.1. Siyâk u Sibâk

Mesnevî'nin ilk 18 beyti bağlamında bir ön değerlendirme yapılacak olursa, 14. beytin mefhumlarının ve kelimelerinin, diğer tüm beyitlerin mefhumlarında ve kelimelerinde karşılık bulduğunu; beytin anlamının, ancak diğer beyitlerin anlamlarıyla itmam ve ikmâl edilebileceği söylenebilir.

Bununla birlikte, beytin siyâk u sibâkını husûsiyetle

Ney hadîs-i râh-ı pür-hûn mîkuned

Kıssahâ-yı 'ışk-ı Mecnûn mîkuned

[Ney, kanla dolu yolun havâdisini naklediyor; Mecnûn'un -o yoldaki- aşk kıssalarını anlatıyor...]

şeklindeki 13. beytin teşkîl ettiğini de söylemek gerekir.

Bu beyit, önden bir kılavuzlukla şunlara işâret etmektedir:

În hûş tâbirinden murâd olunanlardan biri "ney"dir ki, *ney*, 18 beytin tamâmında akl-ı ma'âd sâhibi insân-ı kâmilî temsil etmektedir; *bî-hûş* tâbirinden murâd olunanlardan biri ise âşık Mecnûn'dur. *Zîrâ*, *ney*, Mecnûn'un kanlı aşk yolundaki kıssalarını, hikâyelerini anlatmaktadır; neyin sesine ve sözlerine hakkıyla kulak verebilecek olan ise, kendisi de o yolda seyrüsefer eden Mecnûn mizaçlı bir kimsedir ki *bî-hûş*tur.

"Gûş", ilk beyitteki "*Bi'şnev* (Dinle)" emrinin muhâtabı olan kulaktır; bu, insân-ı kâmilin irfan sohbetine cân kulağını açıp dinlemesi gereken mürîdin, sâlikin, tâlibin, ârifin ve âşıkın kulağıdır. *Gûş*, insân-ı kâmilî temsil eden *ney*in muhâtabı olan cân kulağıdır.

Neyden ve *-neyle temsil edilen-* insân-ı kâmilden murâd olunanlardan birinin, *Mevlânâ*'nın bizâtihi kendisi olduğu yorumuna göre ise, *în hûş*tan murâd olunanın da bizâtihi *Mevlânâ*'nın kendi aklı yâhut kendisi olduğunu söylemek mümkündür. Tıpkı bunun gibi *zebân* da *Mevlânâ*'nın kendi dilidir ve hattâ bizâtihi kendisidir.

Mürşid, irfânını şifâhî yolla zebândan gûşa yâni dilden kulağa aktaran, hûş sâhibi yâni akl-ı ma'âd sâhibi velî ve kâmil insandır. Bu anlamıyla mürşid, *-sûfilerin tâbiriyle-* "kitâb-ı nâtık", yâni konuşan kitaptır. Buna mukâbil, ilmîni kitâbî yolla yazıdan göze ve gözden akla aktaran akl-ı ma'âş sâhibi âlim ise, "kitâb-ı sâkit", yâni suskun kitap sayılır.

Beyitte *hûş – bî-hûş = zebân – gûş* kelimeleri arasında yapılmış olan *leff ü neşr* san'atına göre; *hûş* (akıl) konuşur, *bî-hûş* (akılsız) dinler; yâni, akl-ı ma'âd sâhibinin konuştuğu yerde akl-ı ma'âşını devreden çıkartıp aşan kişiye susup dinlemek düşer. Ezcümle şöyle de denilebilir ki, eğer *în hûş*tan murâd akl-ı ma'âd sâhibi *mürşid* ise *bî-hûş*tan murâd da akl-ı ma'âşını susturup akl-ı ma'âd kazanmak isteyen *mürîd* olabilir.

3.2. Törelî Aklın İzleri

Törelî edebiyâtın, evvelemirde Allâh kelâmından beslendiğini burada bir kez daha tesbît etmek lüzûmu vardır. Kur'ân'ın, tam da beytin mazmûnuyla ilgili ipuçlarını ihsâs eden

"Ve lekad zere'nâ li-cehenneme kesîran mine'l-cinni ve'l-ins(i) lehum kulûbun lâyefkahûne bihâ ve lehum a'yunun lâyubsûrûne bihâ ve lehum âzânun lâyesme'ûne bihâ ulâ'ike ke'l-en'âmi bel hum adall ulâ'ike humu'l-ğâfilûn. (Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu

cehennem için yarattık; *-zîrâ onların-* kalbleri vardır ama onlarla kavrayamazlar, gözleri vardır ama onlarla göremezler, kulakları vardır ama onlarla işitemezler; onlar, hayvanlar gibidirler, hattâ daha da sapkındırlar; işte asıl gâfiller onlardır.)” (A‘râf / 179).

âyetine göre, cehennemlik nice gâfil insan vardır ki kalbleriyle düşünemezler, gözleriyle göremezler, kulaklarıyla işitemezler; onlar insan sûretindeki hayvanlardır ve daha da aşağı bir derekededirler.

Anlaşılmaktadır ki, “kalble akletme”, yâni kalble düşünme, kavrama ve anlamaya çalışma eylemine “fıkıh/tefakkuh” denmektedir. Tefakkuh ise, ancak akl-ı ma‘âd mertebesindeki bir insânın eylemi olabilir; yâni, sâdece akl-ı ma‘âşıyla yaşayan kimselerin fıkhetmekle *-derinlemesine düşünmekle-* de, fıkıh ilmiyle de bir münâsebeti olamaz.

İnsan, beden gözüyle hakîkatın gölgesini görebilir, hakîkatı ise ancak kalb gözüyle görebilir; beden kulağıyla hakîkatın yankılarını işitebilir, hakîkatı ise ancak cân kulağıyla duyabilir. Cânın aklı *-kalbî akıl-*, akl-ı ma‘âddir; beşeri, hayvânîlik mertebesinde “hazret-i insân” mertebesine yükseltecek olan da tefakkuh kâbiliyetiyle donatılmış olan bu akıldır.

Âyetle beyti ilişkilendirmek adına, *în hûş* sâhibi insanların, kalbleriyle düşünüp kavrayabilen, kendilerine bahşedilen gözlerle görüp kulaklarla işitebilen, cennet ehli olmaya aday, kâmil insanlar olduklarını söylemek mümkündür. Buna göre *bî-hûş* insanlar ise, kendilerini cehenneme sürükleyecek olan gaflet ve dalâletin müsebbibi sayılan *akl-ı ma‘âş*ı devreden çıkartanlardır.

3.3. Neyin Aşkı

Siyâk u Sibâk başlığı altında *în hûştan* bir murâdın da aşk yolunun kıssalarını terennüm eden *ney* olduğundan ve neyin de kâmil âşıkı temsil ettiğinden bahsedilmiş idi. Ney, dilsizdir ve aşk gamını sözsüz anlatır; zîrâ, dil ve söz, bir bakıma akl-ı ma‘âşın anlaşma vâsıtasıdır. Azmîzâde Hâletî de âdetâ 13. ve 14. beyitleri tercüme eden bir rubâisinde şöyle söylemektedir:

Ahvâl-i cihânı her zamân söyleşelüm

Ammâ gam-ı ‘ışkumuz nihân söyleşelüm

Ey vâkıf-ı râz-ı ‘ışk olan ‘ârif-i cân

Ney gibi senünle bî-zebân söyleşelüm

Yâni, aşk gamı, aşk sırrına vâkıf olan, hâl dilinden anlayan bir cân ârif-iyle ve de ney gibi sözsüz bir şekilde söyleşilir. Zîrâ, neyin muhâtabı beden kulağı değil de *ârif-i cân*dır ki o da 14. beyitteki *gûşa*, yâni cân kulağına tekâbül etmektedir.

14. beyit bu minvalde “aşk” zâviyesinden yorumlanacak olursa ayrıca şunları da söylemek mümkündür:

În hûştan murâd, bizâtihi *aşktır* ki aşk da akl-ı ma‘âd gibi, akl-ı küllînin lisânından beslenir, o lisanla konuşur; bu durumda *bî-hûştan* murâd ise evveleminde akl-ı

ma'âşının dilini kesip susturması gereken *âşık*tır. Aşk zebânıyla konuşan kişinin sözlerini, ancak akl-ı ma'âd sâhiplerinin kulakları işitebilir.

"Aşk kapıdan girince akıl bacadan çıkar." töresözü de mecâz yoluyla beyân etmektedir ki, akl-ı ma'âd ile akl-ı ma'âş aynı bünyede bulunamaz; akl-ı ma'âdın bulunduğu yerde akl-ı ma'âş lüzumsuz ve hükümsüz duruma düşer.

Aşkın sultan sayıldığı cenânda *-kalbde-*, akl-ı ma'âşa yer yoktur. Âşıkın cenânı cinnetle doludur; cinnet hâli ise, akl-ı ma'âşın cenânda zevâle ermesi, yerini akl-ı ma'âda terk etmesidir. Bu durumda âşık, cünûn vasfını yüklenir, mecnûn kisvesine bürünür.

Bu noktada *-A'râf Sûresi 179. âyetin de ışığıyla-*, cinnet ile cennet arasında mevcut iştikâk alâkası üzerinden şöyle bir yorum da geliştirmek mümkündür:

Akl-ı ma'âş, Âdem'i cennetten indiren akıldır; akl-ı ma'âd ise, âdemoğlunu cehennemden koruyacak ve cennete ulaştıracak olan akıldır. Hangi türden olursa olsun akıl insâna dünyâ hayâtı için bahşedilmiştir; cennet ehline akıl lâzım olmayacağına göre, onlar *bî-hûş*, yâni dünyâdayken cennetle mest ü hayrân olan mecnûndur. Zîrâ, mecnûnun bir anlamı "cinnetlenmiş" ise de iştikâkî bir anlamı da "cennetlenmiş"tir.

Öte yandan, Sinân Paşa da bu noktayı şu cümlelerle yorumlar:

"İşk ezel kadehinden *bî-hûş*lukdur 'ışk iki 'âlemi ferâmûşlukdur. (...) Kim ki o kadehden *bî-hûş* olur cânı cânân ile hoş olur."

Yâni, aşk, ezelî cennet kadehinden *-elest bezminden-* hâsıl olan *bî-hûş*luk, mest ü hayranlık ve mecnûnluktur. Ezelî cennet şarâbindan sarhoş olanın gözünde ne bu dünyâ zevkleri ne de ebedî cennet nîmetleri bulunur; onun cânı, ancak cânân-ı ezelî ile hoşnut olabilir. Denilebilir ki, akl-ı ma'âd cennete ulaştırabilirse de cemâlullâha da ancak aşk ile erişilebilir. Son tahlilde ifâde edilmelidir ki, *bî-hûş*tan murâd, mecnûn sıfatını hâiz olan âşiktir.

3.4. Cân Pazarı

Beyitte, "müşteri" kelimesinden mütevellit olarak bir alışveriş, ticâret ve pazar havası hissedilmektedir ki tam mânâsıyla "cân pazarı"dır, bu. Cân diliyle söyleyip satan, akl-ı ma'âd sâhibi mürşid; cân kulağıyla işitip alan da, akl-ı ma'âd tâlibi müriddir. Satılan ve alınan şeyler ise, cânâ dâir mürşid ile mürîd arasında kalması gereken mahrem sırlardır; remizli sözlerin zımnına *-derin tabakasına-* gizlenen bu sırlar da ağızdan ağıza, kulaktan kulağa, cânâdan cânâna aktarılıp taşınmaktadır.

Mevzû *cân pazarı* olunca yeri gelmişken değinmeden geçmemek gerekir. Yûnus'un

'İşkun bâzârında cânlar satılır

Sataram cânımı alan bulunmaz

mısrâlarındaki şikâyeti de bir bakıma cânâ dâir şeylerin, yâni cân dilinin, yâni aşkın îtibar görmemesinden, cânâ dâir şeylere mahrem müşteri bulunmamasından

olsa gerektir. Zirâ, elverişli cân toprağına ekilmeyen sır tohumu ortalığa düşer, şâyi ve zâyî olur.

Hacı Bayram, “Çalabum bir şar yaratmış iki cihân arasında” matla‘lı şiirinde vasfettiğı “şar”ın -şehrin- gönül olduğunu

Ol şar didigüm gönüldür ne ‘âlimdür ne câhildür

‘Âşıklar kanı sebîldür ol şarun kanâresinde

beytinde dile getirmekte; şiirin

Ol şardan oklar atılır gelür cigere batılır

‘Ârifler sözi satılır ol şarun bâzâresinde

beytinde ise, gönül şarının pazarında “ârifler sözü” satıldığını söylemektedir. Yâni, gönül pazarında satıcı da ârifdir, müşterî de; gönül pazarının dili de ârifdir, kulağı da... “Ne ‘âlimdür ne câhildür” diye nitelenen gönül şarından murâd ise, “kalbin aklı”, yâni Mevlânâ’nın *în hûş* dediğı akıl olmalıdır.

3.5. Değil Değildir

Beyitte “nefy”, yâni *olumsuzlama* ve *değilleme* dilinin hâkimiyeti de dikkat çekmektedir; iki yerde “nîst” ve bir yerde “bî” bulunmaktadır. Olumlu şeylerin var olabilmesi, olumsuz şeylerin yok olması yâhut olmaması şartına bağlıdır. Meselâ, “*Lâ ilâhe illallâh.*” kelime-yi tevhidinden murâdın, bir kalbde sâdece Allâh’ın bulunabilmesi için, ilâh kabîlinden başka şeylerin ve başka kimselerin o kalbden atılması, artık o kalbde bulundurulmaması şartı olduğu söylenebilir.

Bir kimsede *în hûşun* yâni akl-ı ma‘âdın hâkim olabilmesi, o kimsenin akl-ı ma‘âştan *bî-hûş* olmasına bağlıdır. Akl-ı ma‘âş kendisine mutlak mürşid ve ilâh edinenler, akl-ı ma‘âdın hakîkî kılavuzluğundan mahrum kalırlar.

Akl-ı mutlak, *akl-ı evvel* yâhut *akl-ı küllînin* “nûr-ı siyâh”ına erişebilmek için *akl-ı ma‘âd* kandîlini mürşid saymak, akl-ı ma‘âşın sönmeye mahkûm sahte ışığını söndürmek gerekmektedir. Nitekim, göz önündeki küçük ışıklar, kimi zaman, nihâî noktadaki tek hakîkî nûrun görülebilmesine engel teşkil edebilmektedir. Mürşid odur ki cân gözü söncü sahte ışıkla kamaşmaz; mürid de odur ki söncü sahte ışığa cân gözünü kapatır ve hakîkî nûra tâlib olur.

4. Hâtime

Çocukluğunda geçirmiş olduğu çiçek hastalığından dolayı bedenî âmâ olan Ebu’l-A‘lâ el-Ma‘arrî (973-1057), *Mesnevî*’den 2 asırdan fazla bir süre önce

Ene’llezî nazara’l-a‘mâ ilâ-edebî

Ve esma‘at kelimâtî men bihî samemu

[Ben, körün edebiyât[çılığ]ımı -*edebî kudretimi*- gördüğü, sağırın da sözlerimi işittiğı kimseyim...]

diyerek, âdetâ 14. beyti müjdelemiştir. Hakîkatın cân dilini işitebilenler ve hâl diliyle anlaşılabilenler için, sesin, sözün, kulağın ve gözün bir ehemmiyeti de yoktur hükmü de. Hattâ, kimi zaman bunlar hakîkatı perdelemektedirler de.

Yûnus'la başlanan şerhi yine Yûnus'la bitirmek, söz ve şerh âdâbı için de münâsip görünmektedir:

'İşk sözlerin söyler cân cânları eyler hayrân

Câhiller giremezler bu bizüm sırrumuza

Sırrumuza irmezler anın yoldaş olmazlar

Degmeler hâldaş olmaz bu bizüm hâlümüze

Hâlümüze hâldaş ol sırrumuza sırdaş ol

Müşkilün 'ayân olsun baş indür ulumuza

Yûnus'un, bu mısırâlardaki “yoldaş”, “hâldaş”, “sırdaş” kelimeleri, Mevlânâ'nın *mahrem-i in hûşuna tekâbül* etmektedir. *Zîrâ, bu aklın mahremi*, hem “ışk sözlerin” söyleyen ve hem de aşk sözleriyle “hayrân” olan “cân”dır. Hayrân - *yâhut mest ve sarhoş*- olan cân ise, Mevlânâ'nın *bî-hûş -akalsız-* dediği şeydir ki, o da bu aklın, yâni kalbin akli sayılan gönülün mahremidir.

Hulâsa, nasıl ki kâinâtın devri mükemmel bir nizam ve mîzan dâiresinde devâm ediyorsa dostlukların devâmı da adâlet ve îtidal dengesi gerektirmektedir. Akıl, idrak, şuur, dil, ilim ve fikir seviyeleri; îman, ihsan, ihlâs, irfan ve hikmet mertebeleri; fütüvvet, mürüvvet, hamîyyet, şecâat, sehâvet ve zarâfet dereceleri birbirine denk olanlar ancak, birbirleri için kâmil birer yoldaş, hâldaş ve sırdaş olabilirler. Ayrıca, kimi zaman tarafların maddî, bedenî ve medenî hâlleri arasındaki denklik bile dostluğun devâmını ve bekâsını belirleyen unsurlara dönüşebilmektedir.

Mevlânâ-yı Rûmî, aşk gamıyla gamlı âşıkın serencâmını neyin dilinden anlatırken karşısında kendisini konuşmadan dinleyecek bir sırdaş aramaktadır ki bu da şifâhî aktarımın en mühim iki vâsıtasından biri olan *gûş* yâni kulaktır. Şerh sürecinin sonunda görülmüş olmalıdır ki Mevlânâ'ya cân kulağını açarak onun sırlı şiirini şiirle tercüme edip yorumlayan *mahrem müşterî*ler ise öncelikle sûfi şâirlerdir.

Kaynakça

Ayan, H. (2002). *Nesîmî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Türkçe Divanının Tenkidli Metni*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Çapraz, E. (2022). Hakikatın Hikâyesi, Hikâyenin Hakikatı: Bir Hakikat Alanı Olarak Türk Halk Hikâyeleri. *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi 12 Şubat 2022 -Bildiriler-*. (E. C. Öztürk – M. E. Erkaya, Dü.). Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 87-99.

- Dağlar, A. (2009). *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitledi Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dağlar, A. (2010). Şem'î'nin Mesnevî'yi Lafzen Okuma Teklifleri. *Sûfî Araştırmaları - Sufi Studies*. 1(2), 55-72.
- Dağlar, A. (2017). Mizâhın Hikmeti: Türk Tasavvuf Edebiyatında Mizâhî Metinlere Yazılan Şerhler, *Mecmua - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 2 (3), 1-15.
- Dağlar, A. (2022). Edebî Töre Çatısı Altında: Törelî Türk Edebiyatı, *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi 12 Şubat 2022 -Bildiriler-*. (E. C. Öztürk – M. E. Erkaya, Dü.). Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 100-115.
- Demirel, Ş. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık.
- Gölpınarlı, A. (2000). *Mesnevî ve Şerhi -I. Cilt-*, (Üçüncü Baskı) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2019). *Yunus Emre –Hayatı ve Bütün Şiirleri–*. (10. Baskı) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gümüş, Z. (2009). Mesnevî'ye Cevrî'nin Manzum Şerhi: Hall-i Tahkîkât. *Turkish Studies –International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic–*. 4(6), 231-250.
- İsmail Hakkı Bursevî. (2004). *Rûhu'l-Mesnevî -Mesnevî Şerhi-*. (İ. Güleç, Dü.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmud. (2023). *Dîvânü Lugâti't-Türk -Türk Dilinin İlk Sözlüğü-*. (M. S. Kaçalın – M. Ölmez, Dü.) İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.
- Ken'an Rifâî. (2000). *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Konuk, A. A. (2004). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi -I. Cilt-*. (S. Eraydın – M. Tahralı, Dü.) İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. (2015). *Mesnevî-i Ma'nevî -Giriş-Çeviri-*. (D. Örs – H. Kırlangıç, Dü.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Nakşî Şeyhi Ebussuûd el-Kayserî. (2014). *Şerh-i Mesnevî*, (T. Koçoğlu, Dü.) Kayseri: Laçın Yayınları.
- Okudan, R. (2012). Hacı Bayrâm Veli'nin Şiirinde Şehir Metaforu. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 16, 265-278.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 6 (1), 368-382.



- Paksoy, K. (2009). Bursevî'nin Bir Eseri: Şerh-i Rumûzât-ı Hacı Bayrâm-ı Velî. *Turkish Studies –International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic–*. 4(6), 374-386.
- Salmani, M. (2020). *Sarı Abdullah Efendi'nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si, I. Cilt (İnceleme-Metin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sinan Paşa. (2014). *Tazarru '-nâme -Yakarışlar Kitabı-*. (M. Tulum, Dü.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şeyh Gâlib. (2007). *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*. (M. Atalay – T. Karabey, Dü.) Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Tâhir-ul-Mevlevî. (Tarihsiz). *Şerh-i Mesnevî -I. Cilt-*, (İkinci Baskı) İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tavukçu, O. K. (2022). *Yûnus Emre ve Dîvân'ı*. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (2006). *Yunus Emre Dîvânı*. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı.
- Yerdelen, Cevat. (1991). *Azmî-zâde Hâletî'nin Rubaileri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

EKLER

Ek 1: (Sürûrî)

“Maneviyyatı idrak etmeye de bî-hûş olandan başka mahrem yoktur.”

Yani akl-ı meadın mahremi, akl-ı meaş olmanın kişidir. Çünkü münasebet gerekir. Nitekim

“Dile kulaktan başka müşteri yoktur.”

Yani sözleri dinleyen kulaktır.

Beyit: *Sözü dinleyen göz bulamazsın / Cemali gören burun göremezsın...*

Zira çoğu kimseler, akıllılıktan ve kulaksızlıktan haberleri ve sırları duymadılar. Zamanı (dünyayı) zıyan ettiler. Bundan sonra Hazreti Mevlânâ, onların hâlini anlatır. Bu derde derman buyurur...

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 135-136.)

Ek 2: (Ebussuûd el-Kayserî)

Bu uyanıklığın mahremi mest-i Hakdan gayrı kimesne degüldür. Zebânuma müşteri kulagumdan gayrı kimesne degüldür ya'nî sözümi yine benüm hâlüm ile hem-sâz olmayan anlayamaz ancak söylerüm sözümi yine ben bilürüm hâlümü.

Şeb-i târik ü bîm-i mevc ü girdâbî çünîn hâyil / Kücâ dânenend hâl-i mâ sebük-bârân-ı sâhilhâ...

(Nakşî Şeyhi Ebussuûd el-Kayserî. (2014). *Şerh-i Mesnevî*. (T. Koçoğlu, Dü.) Kayseri: Laçın Yayınları, 77.)

Ek 3: (Şem'î Şem'ullâh)

Bu hûşun mahremi bihûşdan gayrı degüldür bunda bihûşdan murâd 'akl-ı ma'âş kaydından halâs bulup terk-i mâsivâ itmiş kimsedür zîrâ zebâna müşteri gûşdan gayrı degüldür bu hem vechdür zîrâ zebâna gûşdan gayrı müşteri yokdur zîrâ kelimâtı sem'den gayrı bir 'uzv hiss ü idrâk eylemez pes mütekellimün sözünü fehm itmege münâsebet lâzımdur zübde-yi kelâm havâss kelimâtınınun esrâr u hakikatını yine havâss fehm eyley dimekdür *mer zebânârâda* mer tahsîn-i lafz içündür [*müşteri* ismi fâ'ıldür ifti'âl bâbından] hazret-i Mevlânâ kelâma iltifât tarîkıyla şürû' eyledi te'sîri ziyâde olsun nite ki Habîb-i Neccâr kavmine hitâb idüp eytdi kavluhu *Te'âlâ ve mâ liye lâa'budu'illezî fataranı ve ileyhi turce'ün ...*

(Abdülkadir Dağlar. (2009). *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkilî Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 224.)

Ek 4: (Mehmed İlmî Dede)

Bu 'aklın mahremi 'akılsızlıktan gayrı değildir. Tahkîk-i dile kulaktan gayrı müşteri yokdur.

Ya'nî 'aşka mensûb olan 'akılsızlıktan 'aşka hıdmet eyledin 'akl 'akl-ı külldür ve 'akılsızlık diye redd etdikleri 'akl-ı ma'âşdır ki 'avâma mensûbdur, dile kulak müşteri olduğu gibi. 'Aşka da 'akl-ı küll müşteridir ve lâyıkdır.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 150.)

Ek 5: (Hacı İlyas-zâde Ömer)

Mer lafzı *inne* tahkîkiyye ma'nâsına gelir ve tahsîn-i lafz için kelimenin evveline dâhil olur. Ma'nâ-yı evvel murâddır. Sâni de kâbildir.

Bu 'aklın mahremi 'akılsızlıktan gayrı değildir. Tahkîk: Dile kulaktan gayrı müşteri yokdur. Ya'nî 'aşka mensûb olan 'akılsızlıktır. Ya'nî 'akl-ı ma'âşın gîtmesidir ki bu 'akl-ı cüz'î

'avâmındır 'aşka mahrem değildir. Ki bu 'aklın kâlib-ı insânın murâdât-ı fâniyesi kuludur ve bendelik içindir.

(...) Pes dile kulak müşteri olduğu gibi 'aşk da 'akl-ı külle müşteridir ve birbirine lâyıktır. Hâsılı tâlibe bî-hodluk gelmeyince vâsıl olamaz. Ammâ bî-hodluğun mukaddemesi hâmuşlukdur ki sükût-ı vesâvisi giderir. Vesvese gidince yerine 'irfân-ı mahabbet gelir ve her kelimâtdan söyleyene vesvese doğar. Ve meydân-ı dilde südde ve hâ'il zâhir olur. 'Îlâc-ı icâzetle zikr ve mürşidin hayâlin hâtıra getirmekdir. Eğer mündefi' olmazsa dimâğından bir nesne çıkarır gibi üç kere kuvvetle nefesin yukarı çeke andan tevhide meşgûl ola. Yine gelirse cürmünden bilip inkisâr ve nedâmetle üç kere hâlisân...

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 165-166.)

Ek 6: (İsmâil-i Ankaravî)

Bu hûşun mahremi bîhûşun gayrı degüldür tahkîkan zebâna gûşdan gayrı degüldür tahkîkan zebâna gûşdan gayrı müşteri yokdur ya'nî bu zikr olınan hûşun mahremi degüldür illâ 'akl-ı ma'âşdan bîhûş olanlar ve ol dünyâya Peygam-ber 'aleyhi'sselâm gibi *entum a'lemu biümûri dunyâkum* diyenlerdür zirâ hikmet-i ilâhiyye her şey'i bir şey'e lâyık ve her kesi bir güne maslahata sâyık kılmışdur meselâ zebâna tâlib ü müşteri olan gûşdur kezâlik bu hûş-ı külle 'âşık u mahrem olan bîhûşdur.

(...) Pes bu hûşa mahrem olan ehl-i dîne lâbud ve lâzımdur ki bîhodluk şarâbın içe ve mest olup kendüden geçe hattâ ma'sûk-ı hakîkî ana bir kapuyı feth idüp açâ pes Hazret-i Mevlânâ bu hûşa mahrem olan 'akl-ı cüz'îden bîhûş kalan kimseler ne idügin beyân eyledükden sonra günleri 'akl-ı ma'âş gamında zâyî' olan kimselerün hâlini 'alâ-kâ'ideti üslûbu'l-hakîm takrîr idüp buyururlar...

(Ahmet Tanyıldız. (2010). *İsmâil Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 232-233.)

Ek 7: (Abdülmecîd-i Sivasî)

Bu 'aklın mahremi 'akılsızdan gayrı kimse değildir. Nitekim lisâna kulakdan gayrı nesne müşteri değildir. Ya'nî *li-kulli makâmin makâl ve li-kulli makâlin ricâl* tıbkınca 'âkil ü ferzâne ve 'ârif vü vâsıla ve meczûb u bî-dil olanlara, ya'nî her bir kavme kelâm özge gerekdir. Ya'nî kâmil herkesin fehm ü havsalasına göre söylemek gerek ki bî-idrâkle 'urefâ sözün söyleşmek hümâyla hatt-ı serâdan ve kabl-i nu'be ile semâdan ve a'mâ ile elvândan ve sabî ile zevk-i nisvândan bahs gibidir. Me'âli zâyî yanışıklıktır. Pes niteki dile havâs içinde kulakdan gayrı müşteri yokdur. Bu 'akl-ı küll haberine de mahrem inne ekseru ehli'l-cenneti'l-bulh hadîsi üzere fikr-i ma'âşını ve 'akl-ı cüz'iyyesini 'aşka değışendir, gayrısı nâ-mahremdir. Yubeddilullâhu seyyi'âtihim hasenât bu tahkîktir ki 'akl-ı cüz'î 'ârif katında seyyi'edir...

(...) Bu 'akl-ı cüz'înin melekût u ceberûta hükmü yokdur. Ancak bendelik ve hıdmet edebini ri'âyetiçün âletdir. Pes 'akl-ı küll i'tibâr-ı 'ırz u 'ârın düşmenidir. Li-muharririhî: *'Âkil oldur 'akldan 'üryân ola / Melbes-i cismi birağa cân ola / Düşmen ola ana nakş u 'âr u nâm / Süretinden kalka zeyn ü intizâm...*

Hâsılı sâlike evâ'il-i sülûkda riyâzet ve zikr ü 'uzletle bir mikdâr hayret ve sefe ve veleh ü bî-hodluk gerekdir.

(...) Bu ma'nâ-yı zevkî ki meydân-ı 'akl değildir...

(...) Yâhûd tahsil-i 'aşk için mâ-sivâ-yı 'aşkdan ferâgat u inkıtâ'yâ hûd tahammül-i 'aşka tâkatı olmaya. Kanatsız râh-ı vasla meydân alamaz ve baş kurtaramaz demek de mümkündür. Hâsılı nitekim kuş matlûbî 'âlemine kanadla uçar ve mehâlikden cenâhla kurtulur. Kezâlik 'âlem-i 'ulvîye mi'râc-ı rûhânî hevâsında olanlara da cenâh-ı 'aşk gerekdir. Tâ ki hem murâda ere hem ol cenâh sebebi ile şeytân u nefis ü dünyâ ve vesvese-i sivâ vü mehleke-i hevâdan ve cümle belâyâdan kurtula. 'Aşk ise sâlih musâhib ü mücâhede ve himmet-i 'ulyâyyla hâsil olur 'akl u fikr ile olmaz...



(Şener Demirel, *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*, Manas Yayıncılık, Elazığ 2009, s. 218-220.)

Ek 8: (Abdullâh-ı Bosnevî)

Mahremi bu ussun ussuzluk durur / 'Aklı bu 'aklun 'akılsuzluk durur // Tâ ki 'âkilsin sen iş bundan haber / Alımsızın bulımsızın bir eser // Dâniş-i suveri terk it fenâ / Ma'nevî dâniş gele magzuna tâ // Ko ma'âş 'aklin gele tâ 'akl-ı dil / 'Ârif öninde bilür kılunmagıl // Eblehâne 'âşıkâne kıl özün / 'Ârif öninde sükût itgil sözün // Olasın ehl-i dilândan mühre-mend / Ol şekerlikden tola nâyuna kand // Çü kak ızhâr-ı fekâhet eyleme / Nâz ile bas da zerâfet söyleme // Olma nâzik dinle hikmet sözlerin / Bakma sözde sözlerün huşk-terîn // Bilmedüğün kavlı inkâr itme tiz / Sorgul ehlinden anı 'âr itme tiz // Sırr ile sorgul anı andan nihân / Gizle muhkem olmaya ol söz 'ıyân // Tâ ki sırrından anun komayasın / Ol safâdan nâ-murâd olmayasın // Çün emîn göre seni sâhib-dilân / Bezl ideler gark-ı dil esrâr-ı cân // Müşterî olmaz dile illâ ki gûş / Sâfî gûş ol kılasın ol zârı nûş // Kıl-i bakl olgil kulakla dîde sen / Vasl idesin zerreni hurşîde sen // Göresin işidesin dürlü fûnûn / Mahv ola çün nâkis u bâtl zunûn...

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 241-242.)

Ek 9: (Sabûhî Ahmed Dede)

Ya'nî beyt-i sâbıkda zikir olunan mecnûnân-ı Hudâ başka 'akl sâhibleridir ki ona 'akl-ı ma'âd derler mahrem olmaz. Evvelâ bî-hûş olanlar ya'nî ma'âşdan bî-hûş olup 'aşk-ı Hudâ'ya yoldaş olanlar bî-hûş ile mahrem olurlar gayrlar olamazlar. Pes idrâkât-ı kudsiyye ve müşâhedât-ı tecelliyyât-ı şühûd-ı küşûfât-ı kudsiyye müyesser olmaz illâ 'akl-ı ma'âd ile. Pes tâlibân-ı tarîk-i Hudâ buncilayın hâlât-ı rûhâniyyete ve cüz'ıyyât-ı Sübhâniyyete ol zamân isti'dâd kesb ederler ki bu 'akl-ı cüz'den onun ahkâmından tecerrüd eyleyeler.

(...) Tahkiken zebâna gûşdan gayrı müşterî yokdur. Ya'nî merzebân gûş ol, evliyânın kelimât-ı hikmet-âmîzlerin dinle. Tâ ki gûş hissi hiss-i bâtına evliyâ râzına mahrem olasın ve onların kelimâtın fehm eylesesin. Zîrâ gûş hissiyle esrâr-ı ilâhî kelimâtı fehm olunmaz.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 263.)

Ek 10: (Ağa-zâde Mehmed)

Bu zikir olunan hûşun mahremi değildir. İllâ 'akl-ı ma'âşdan bî-hûş olanlar ve ehl-i dünyâyâ hazret-i Peygamber -sallallâhu 'aleyhi ve sellem- gibi *entum a'lemu bi-umûri dunyâkum* diyenlerdir. Zîrâ hikmet-i ilâhiyye her şey bir şey'e lâyük ve herkesi bir gûne maslahata lâyük kılmışdır. Meselâ zamâne tâlibi ve müşterî olan gûşdur. Kezâlik bu hûş-ı külle 'âşık u mahrem olan bî-hûşdur.

(...) Bu hûşa mahrem olayı diyene lâbüd ü lâzımdır ki 'akl-ı ma'âşdan nitekim İki Cihân Güneşi -sallallâhu 'aleyhi ve sellem- *lâyemliku imâne ehadukum hattâ yekûle'n-nâse mecnûn*. Bunlar nâs-ı pür-vesvâs zu'mlarınca mecnûndur. Yohsa 'indellâh ve 'inde-enbiyâ'ihî ve evliyâ'ihî bunlar kâmilü'l-'akl ve'l-îmân birer zû-fünûndur. Pes hazret-i sultânımız bu 'akla mahrem olan cüzden bedeni bî-hûş kalan kimse idügin beyân eyledikden sonra günleri 'akl-ı ma'âş gamından zâyi' olan kimselerin hâlin üslûb-ı hakîm kâ'idesi üzere tahrîr edip buyururlar...

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 273.)

Ek 11: (İbrâhîm Cevrî)

Sırrımı fehm idemez idrâk-i ten / Dinlemez güftârımı gûş-ı beden // Söylemez asl-ı makâmumdan haber / Gûş iden mecnûn sanup bakmaz geçer // Hûş-ı cândur âşinâ bu sözlere / Gûş-ı dildür müşterî bu gevhere // Bende vardur 'ışkıla bir hûş-cünûn / Kim

fedâdur ana zî-'akl-ı fûnûn // Ol cünûndan zevk iden ferzânedür / 'Akl ana mahrem degül bîgânedür...

(Zehra Gümüş. (2009). Mesnevî'ye Cevrî'nin Manzum Şerhi: Hall-i Tahkîkât. *Turkish Studies – International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*-. 4 (6), 246.)

Ek 12: (Sarı Abdullâh)

Bu hûşun mahremi bî-hûşdan gayrı degıldür, zîrâ zebâna gûşdan gayrı müşterî yokdur, ya'nî 'ayn-ı dâniş u hûş olan mey cûş u ney hurûşların râh-ı pür-hûn u 'ışk-ı mecnûn kıssasında müşâhedât-ı ünsiyye ve vâridât-ı kudsiyyelerinden sudür iden hakâyık-ı 'ayniyye ve dakâyık-ı gaybiyyelerine şerâb-ı 'ışkla medhûş ve nâr-ı şevkle bî-hûş olanlardan gayrı mahrem degillerdür. Ve kuvvet-i sâmi'a metâ'-i kelimât-ı zebâna müşterî olduğu gibi erbâb-ı muhabbetün dahı cevâhir-i fevâhir-i nikât-ı dakâyık-ı kalbiyye ve zevâhir-i bevâhir-i 'ibârât-ı hakâyık-ı rûhiyyelerine mest-i medhûşların gûş-ı hûşları müşteridür. Zîrâ müste'idd-i verziş-i cezebât-ı rabbâniyye olan tâlibân-ı muhabbet hûş-ı cüz'ilerini ney-veş dest-i hûş-ı pîr-i tarîkate teslîm itmekle ber-fehvâ-yı *innellâhe'sterâ mine'l-mu'minîne enfusehum ve emvâlehum bi-enne lehumu'l-cenneh* metâ'-ı hestîlerin semen-i nîstîye tebdîl itmişlerdür ve tâlibân-ı ilâhî bu bey' u şîrâda bulunup fâyide-mend olsun deyü tarîk-ı fenâyâ da'vet ve bu ebyâtla terğîb ve delâlet itmişlerdür.

(...) Nazm:

Neyleyin ey nefsi-gâfil Hak'dan âgâh olmadun / Vehme düşdün 'akla uydun 'ışka hemrâh olmadun...

Âh kim dem-i fursatda nefes-i vâhidi 'ömr-i dünyâdan bihter olan bî-haberler! Biz ol hûşa mahrem olmagıçün niçe riyâzetler çeküp...

(Mîlad Salmani. (2020). *Sarı Abdullah Efendi'nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si, I. Cilt (İnceleme-Metin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 333-334.)

Ek 13: (Şifâ'i Dervîş)

În hûşdan murâd enbiyâ vü evliyâ vü 'ârifin 'aklıdır ki 'akl-ı ma'âddır. *Bî-hûşdaki hûşdan* murâd ehl-i dünyâ 'aklıdır ki 'akl-ı ma'âşdır demek olur ki bu 'akl-ı ma'âda 'akl-ı ma'âşı terk edenden gayrı mahrem yokdur. Görmez misin dile kulaktan gayrı müşteri yokdur. Her şeyin bir müşterisi olur. Bizim söylediğimiz 'akl-ı ma'âd sözüdür. Onun müşterisi 'akl-ı ma'âşdan kurtulandır.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 322-323.)

Ek 14: (Ambarcı-zâde Dervîş)

Bu 'aklın mahremi 'akılsızlığın 'aklıdır gayrı degıldür. Ya'nî 'akl-ı ma'âda ol kimse mahrem olur ki onun 'akl-ı ma'âşı olmaya. Zîrâ münâsebet gerekdir nitekim söz işitmeğe kulaktan gayrı müşteri yokdur. *Mer* lügatde *lâm-ı cârre* ma'nâsına gelir ve *sağış* ma'nâsına gelir *bî-hadd ü bî-her* gibi ve *gâh* olur *endâze* ma'nâsına gelir ve *ba'zılar tahkîk* ma'nâsın verirler. Ve *râ* birkaç ma'nâyâ gelir. Cümleden biri *zâyiddir* Lügat-ı Ni'metullâh ve Halîmî tahkîk etmişlerdir. Bu takdîrce *mer lâm-ı cârre* olıcak *râ zâyid* olur. Ma'nâ-yı şerîfi şöyle dimek olur ki dil kulak için müşteridir gayrı degıldür. Nitekim ashâb-ı hâl ü erbâb-ı kemâl bu beytin tahkîkinde buyururlar. Beyt:

Nebîni zi-çeşm istimâ'-ı makâl / Nebîni zi-bînî ki bîned cemâl...

Ya'nî göz söz istimâ' edip bînî cemâl müşâhede etmez. Her hissin bir hizmeti oluğu gibi hakikat-i 'aklı idrâk etmeğe sâlik-i bî-'akl olmak gerek.

(...) Erbâb-ı hûşmendâna ve ashâb-ı 'âkilâna mahfî vü pûşide degıldür ki maksûd bu hûş u idrâkten vâridât-ı kudsiyye vü tecelliyât-ı şühûdiyye vü küşûfât-ı rûhiyyedir. Bu hâlât-ı rûhâniyye vü incizâbât-ı Sübhâniyye sâlik-i tâlib ol vakt isti'dâd u kâbiliyyet tahsîl eder ki 'alâka-yı dünyâdan ve 'akl-ı mâsivâdan tecerrüd olup fânî olma.

(...) Her kimse ki bu 'akl-ı cüz'den bî-hûş olmaya hakikat-ı 'akl-ı külle ya'nî ba'zı nâtıkaya mahremiyet bulmaz. Pes şunlar ki 'akl-ı cüz'ü terk etmediler 'akl-ı küllî ile âşinâ olup kavluhu Te'âlâ *innellâhe'şterâ mine'l-mu'minîne enfusehum ve emvâlehum bi-enne lehumu'l-cenneh* bey' ma'nâsına muttali' olmadılar. Ve ba'zı 'ârifler buyururlar ki *mahrem-i in hûş cüz' bî-hûş nîst* bu mısra'da evvel *in hûşa* muzâf idi ya'nî bu 'aklın mahremi 'akılsızlığın 'aklı gayrı değildir idi ammâ zamîr-i *in* 'aşka râci'dir diye buyururlar. Ya'nî bu 'aşk-ı ilâhînin mahremi bî-hûşluk hûşudur gayr değildir. Ya'nî 'akılsızlık dahi bir 'akıldır. 'Aşka mahrem olan ol 'akıldır 'aklı-ı ma'âş anda pervâz edemez.

(...) Ve rindân-ı zamân ile zamâne şeref-i musâhabete el vermez. Müteveccih-i ervâh-i enbiyâ vü evliyâ vü ezkiyâ vü asfiyâ olup onlardan mu'âvenet taleb ede.

(...) Ve ba'zı 'ârifler buyurur ki neyde olan negamât u sadâdan murâd *lafz-ı Hûdur* ve *mahrem-i in hûş* zamîri neyde olan *Hûya* râci'dir ki murâd esrâr-ı ilâhî ve nesemât-ı nâ-mütenâhidir. Ya'nî sâlik bî-'akl olup 'akılsızlık 'aklın ele getirmek gerekdir. Neyde olan negamât-ı ilâhînin sırrına vâkıf ola ki murâd *Hûdur*. Neyde Hû işaretini îhâmıdır.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 344-346.)

Ek 15: (İsmâîl Hakkı Bursevî)

În hûş beyt-i sâbıktan mefhum olan hûşa işaretdir ki 'akl-ı me'âd u 'akl-ı küllîdir. *Bî-hûş*da olan hûş ile murâd 'akl-ı me'âş u 'akl-ı cüz'idir ki bu aklın erbâbı öbür aklın ashâbı katında dîvâne hükmündedir. Ve bî'l-'akis mısra'-ı sâni teşbîhi mutazammındır.

Ma'nâ-yı mısra'-ı evvel budur ki bu 'akl-ı me'âd u küllînin mahremi bî-hûşdan gayrı değildir. Yâni her kim ki 'akl-ı me'âş u cüz'îyi terk eyleye ve hükmüne ittibâ'ı koya ve mülâhazadan onu çıkara 'akl-ı me'âd u küllîye ol mahrem ü yâr olur. Zîrâ ol 'akl bu 'aklın perdesidir perde ise murâda vusûlden mâni' ve cemâl-i maksûdu müşâhededen hâcibdir. Demişlerdir ki 'âlem-i zâta vusûl ve dâire-i hakîkata dühûl 'akılla ve fûnûnla hâsıl olmaz. Belki 'aşk u cünûn lâzımdır. Cünûnun vechi budur ki sâlik bu bâbda cumhûra muhâlefete muhtâcdır. Muhâlefet ise sefer-i ma'nevî ile olur. Sefer-i ma'nevî dahi evvelâ mahsûsât u mütehayyilât u mevhumâtdan inkitâ' u muhâcerete mevkûfdur. Pes halkın me'lûfâtına muhâlefet eden kimesne onların yanında mecnûn 'add olunur. Zîrâ evzâ' u etvâr ve gayrı ahvâlinde istikâmet-i 'örfiyye ve muvâfakât-ı 'âdiyye yokdur. Onunçün iksâr-ı zikr edenler hakkında münâfıklar *mecnûndur* dediler. Zîrâ onların yanında cebr ü iksâr değil belki mutlakâ zikr ü tevhid bile müsteb'id ü müstağribdir. Ve çünkü hükemâ ve ekser-i 'ulemâ 'ukûl-i cüz'îye bend ile mukayyed oldular. Lâ-cerem enbiyâ vü evliyâyâ mütâba'atdan mahrumiyet buldular. Ve niceler dahi ehlâm-ı merâcih-i rezânı tesfih ve ahvâl-i küberâ'-i insânı takbîh edip bî'l-âhire bildin ki n'oldular. Ve ba'zı kesr-i nefis sadedinde olan hakkânî sâlikler ki halk arasında müstebşî' velâkin hakikatda şer'a muvâfık nesnelere irtikâb ederler. Gerçi süfêhâ'-i nâs katında bu makûle umûr cünûndandır. Velâkin maslahatı mutazammın olıcak kemâl-i 'akıldandır. Zîrâ ikmâl-i 'akl odur ki sen onunla nefs-i emmâreyi 'akd ü bend edesin yoksa nefis seni kayd etmeye.

Ve ma'nâ-yı mısra'-ı sâni budur ki zebâna ve ondan sâdır olan kelâm-ı mergûba gûş-ı râğıbdan gayrı müşteri olmadığı gibi. Nitekim demişlerdir:

Kumâşa kıymet olmaz müşterîsiz / Güher bir pâre taşdır cevherîsiz...

Ve bu temsîli îrâddan garaz *huzi'l-'ilme min-efvâhi'r-ricâl* sırrına işaretdir. Yâni evvelâ mürşid-i kâmil sohbetine vâsıl ve terbiyesine dâhil olmanıkça zikr olunan hûşa mahremiyet hâsıl olmaz. Pes ibtidâ gûşu zebân-ı ricâlden câri olan kelimât-ı irşâda tutmak gerekdir. Tâ ki gûşdan hûş müteessir olan hâli cüz'iyetden küllîyete mütegayyir ve me'âşdan me'âda mütebeddil ola. Nitekim demişlerdir:

Uznî li-ba'zi nisâ'i'l-hayyi 'âşıkîhî / Ve'l-uznu te'aşşaka kable'l-'ayni ahyânâ...

Yâni ta'allukda gûş mukaddemdir. Nitekim sırrı bâlâda beyân olundu. Ondandır rû'yet-i 'ayndır ve basar-ı zâhir hâdim-i basîret olmakla. Ehl-i hakikat katında rû'yet-i 'ayndan murâd basîret ve

basîret ise kalb-i melekûtî ve 'akl-ı küllînin sıfatıdır. Ba'zı kibâr buyurmuşlardır ki müşşid-i kâmil kitâb-ı nâtıktır. Pes onun sohbetine vusûl mümkün olmadıkça kitâb-ı sâkit ile iktifâ etmek gerektir. Zîrâ nâtıkın te'siri eblağdır. Onunçün bu zebâna güş tutmadan mahrûm olanlar 'akl-ı cüz'î mertebesinde kalmışlar ve bildiklerinde dahi yanılmışlardır. Kâle'l-Hâfız:

Pes beğestem ki bûpursem sebeb-i derd-i firâk / Müftî-yi şehîr der-în mes'ele lâya'kıl bûd...

(İsmail Hakkı Bursevî. (2004). *Rûhu'l-Mesnevî -Mesnevî Şerhi-*. (İ. Güleç, Dü.) İstanbul: İnsan Yayınları, 132-133.)

Ek 16: (Alî Dervîş)

Ma'nâ-yı şerîf: Bu 'aklın mahremi 'akılsızlıktan gayrı değildir. Tahkîk dile kulaktan gayrı müşteri yokdur. Ya'nî 'aşka mensûb olan 'akl 'akılsızlıktır. Hizmet eyleyen 'akl 'akl değildir. Ve 'akılsızlık deyip redd etdikleri 'akl-ı ma'âşdır ki 'acâma mensûbdur. Ve dile kulak müşteri olduğu gibi 'aşka da 'akl müşteri ve lâyıktır.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden -Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri-*. Elazığ: Manas Yayıncılık,.)

Ek 17: (Şeyh Gâlib)

Mahrem-i in hûş bu ma'külun dekâyıkına muttali' *cüz bî-hûş nîst* bî-'akl-ı me'âş olan dîvâne sıfatlıdan mâ-'adâsı değildir. *Mer zebânâ mer* lafzı egerçi zâ'iddir ammâ vâv-ı hâliyye makâmında isti'mâli vardır. Pes hâlbuki zebâna müşteri *cüz gûş nîst* kulaktan gayrı müşteri yokdur. Ma'lûm ola ki 'akl-ı me'âş ile 'akl-ı me'âd beyninde 'umûm u husûs min-vech olup meselâ matlûb uhrevî olsa şahs-ı vâhid hem 'akl-ı me'âş ve hem 'akl-ı me'âd ile muttasıf olur. Ammâ matlûb 'aşk olduğu takdirce 'akl-ı me'âş aslâ mahall kalmayıp mısra' mine't-tavîl:

Ve lâ-hayra fî-hubbi yudebbiru bi'l-'akli

me'âline dîvâne kirdâr-ı 'akl-ı me'âd-ı sırf ile muttasıf olur. Ve matlûb dünyevî olsa 'akl-ı me'âd istihdâm olmayıp 'akl-ı me'âş ile muttasıf olur. Pes tesâduk-ı emreyn umûr-ı uhreviyyede cihet-i tebâyün-i 'aşk ile dünyâ beyninde zühür etmekle ehadühümâ-âharin bu mâddelerde zıdd-ı kâmilî olup 'akl-ı me'âşla muttasıf olan şahs 'aşktan haberdâr olamaz. Ammâ eger denirse ki kümmelîn-i ricâlullâh ez-cümle hazret-i Pîr efendimiz hem umûr-ı dünyeviyyelerini ve hem hıfz-ı makâmlarını ve hem emr-i sülûklarını zabt etdikleri müsellemler's-sübûtdur. Ve bu cevâb verilir ki ol kuvvet 'akl-ı küldür ve mertebe-i cem'û'l-cem'dir ona 'akl-ı me'âş denmez. Ve şimdi bizim bahsimiz 'aşkdadır. *Li-kulli makâmin makâl* te'ârîfde müsta'mel olan kayd-ı haysî sen bilirsin ki bi-eyyi hâl mukadderdir. Pes 'aşk hâlinde 'akıldan bî-haber olmak cemî-i ahvâlde bî-haber olmağı iktizâ etmez. Meselâ teslîm ü rızâ hâlinin zikri esnâsında gayretullâh ve buğzun-fillâh mertebelerini zikir ile nakz-ı 'ibâre câ'iz değildir. Zîrâ her mertebenin hâli ve her hâlin neticesi ve her neticenin merci' ü me'hazı başkadır. Zebân söyler kulak işidir göz görür gönül sever. Çâre nedir? Mısra' hezec:

Mahabbet bir belâdır kim giriftâr olmayan bilmez...

(Şeyh Gâlib. (2007). *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*. (M. Atalay – T. Karabey, Dü.) Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 31-33.)

Ek 18: (Bağdatlı Âsım)

Ya'nî hûşun mahremiyyeti 'akl-ı ma'âşdan bî-hûş olanlara mahsûsdur. Zîrâ ikisi böyle bir yere cem' olmaz ve zîrâ hikmet-i ilâhî her şey'i bir şey'e lâyıktır ve herkesi bir gûne maslahata sâyık kılmıştır. Meselâ zebâna tâlib ü müşteri olan gûşdur. Kezâlik bu hûşdan dahi 'aşık u mahrem olan zât-ı bî-hûşdur. 'Akl-ı ma'âş gamında bulunan kimse 'ömri zâyî'dir.

(Mehmet Özdemir. (2017). Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 6(1), 379.)

Ek 19: (Muhammed Murâd Mollâ)

Bu 'akl-ı ma'âd ile söylenen kelâmın mahremi 'akl-ı ma'âşdan bî-hûşun gayrısı değildir. Zîrâ 'akl-ı ma'âş ile bu kelâmlar derk olunmaz. Niteki lisânın müşterisi kulağın gayrı değildir. Lisânın söylediğini ancak kulak anlar havâss-ı sâ'irenin sem'den nasîbi yokdur. Mısrâ'-ı sâni irsâl-i mesel tarifkiyladır.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 415.)

Ek 20: (Âbidîn Paşa)

Terceme: Bu 'akl u fikrin mahremi bî-hûş olandan başka değildir. Lisâna müşteri vü tâlib kulakdan başka bir şey değildir.

Şerh: 'Ârifden zuhûr eden kelimât-ı ma'küle vü efkâr ve hâlât-ı 'âşıkâneyi cenâb-ı Vâcibü'l-vücûdun kemâl-i sun' u kudret-i Rabbâniyyesine hayrân olup bî-hûş olanlardan başka kim fehm ü iz'ân edebilir? Lisânın ifâdâtını anlamak için istimâ' edemez. Binâ'en-'aleyh 'ârifi anlayacak kimse iddî'âlardan vaz geçmiş ve kendini sem' gibi istimâ'a hasr etmiş olanlardır.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 433-434.)

Ek 21: (Şeyh Rızâeddîn Remzî er-Rifâ'î)

Terceme: Bu 'aklın mahremleri 'akılsızlardan başkaları değildir. Nitekim lisân için kulakdan başka müşteri olmaz.

Şerh: *Hûş*dan maksad ma'rifetullâhdır. Bî-hûş dahi 'âşık-ı meczûblardır. Şu hâlde ma'nâ-yı beyt mahrem-i esrâr-ı ma'rifet olanlar bî-hûşlar ya'nî ma'rifet-i nefsdan âzâde bulunanlardır. Nasıl ki kelâmı istimâ'a tâlib olan kulaktır sâir a'zâ değildir demek olur. *Yâ ibni Âdeme ennemâ 'arefenî men 'arefe nefsehû ve ennemâ vecedenî men tereke nefsehû* hadîs-i kudîsî mücebince nefsinin bilen Rabbini bileceği gibi nefsinin terk eden ya'nî bî-hûş olan Rabbini bulur ve maksad-ı a'lâya nâ'il olur. Cenâb-ı Hakk mahlûkâtının her birine bir nev' kâbiliyyet ü isti'dâd ihsân buyurmuşdur.

Meselâ görmek hâssası göze ve işitmek hâssası kulağa bahş edilmiştir. Nutk-ı Hakkı istimâ' için kulak lâzımdır. Diğer a'zâ ne kadar derece-i kemâlde olsalar da nutk onlara te'sir etmez. Binâ'en-'aleyh hazret-i Pîrin lisâna müşteri ancak kulaktır buyurmaları kâbiliyyet ü isti'dâdı beyândır. 'Akla ermek için 'akılsız olmak lâzım geldiği gibi nefsi bilmek için dahi nefsinin unutmak icâb eder. Lâkin bu şeref kulağın işitme kâbiliyyeti gibi isti'dâd-ı fitriye muhtâcdır. Cenâb-ı Hakk 'akl-ı ma'âşdan tecerrüd etmek isti'dâdını bir kuluna ihsân buyurursa o zât 'akl-ı ma'âda erer. Binâ'en-'aleyh burada 'akılsızlıktan murâd budur yoksa maraz-ı cünûn-ı zâhirî değildir.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 446.)

Ek 22: (Ahmed Avni Konuk)

Terceme: Bu 'aklın mahremi bî-hûşun gayrı değildir; zîrâ kulakdan başka dile müşteri yokdur.

İzâh: Ya'nî insân-ı kâmilin 'aklının mahremi, ancak onun önünde kendi 'aklını dirâyetini ve fetânetini terk etmiş olan sâlikdir. O 'akıldan müstefid olan ancak böyle bir sâlikdir; yoksa kendi 'aklını ve zekâsını ve 'ilmini beğenen kimse, insân-ı kâmilin 'aklından ve onun 'ilm-i ledünnîsinden istifâde edemez. Fakat kendinden geçen sâlik insân-ı kâmil söylerken, başdan ayağa kadar kulak olup dinler; zîrâ insân-ı kâmilin dilinin müşterisi ancak böyle kulak olan bir sâlikdir.

(Ahmed Avni Konuk. (2004). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi -1. Cilt-*. (S. Eraydın – M. Tahralı, Dü.) İstanbul: Gelenek Yayınları, 86-87.)

Ek 23: (Ken'an Rifâî)

Akl, kendini ancak ondan nasîbi olanlara aktarır. Akıl, akıldan geçmiş, bir aşk sarhoşluğu içinde, akıl yitmiş olanlara vereceksin. akıldan, bu akıl yitmiş olanlar anlar.

Aşka elverişli olanlara aşkından, işitmeye elverişli olanlara sözünden, duymaya elverişli ruhlara sesinden vereceksin.

Kimi insan, ona varmak için yalnız ibâdet eder. Bunlar zâhitlerdir. Kimisi de onu kendi gönlündeki dutgularla hisseder. O'na aşk yoluyla ulaşır. Bunlar da âşıklardır ki aşk yüzünden akıllarından olmuş, bir başka deyişle akıl'dan öteye geçmişlerdir. Bu hâl, aklın üstüne yükselmektir, ki hakikat ışığı onların şuurunda doğacak ve sırlar ancak onlara âşikâr olacaktır.

(Ken'an Rifâî. (2000). *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 6-7.)

Ek 24: (Tâhirü'l-Mevlevî)

Dile kulakdan başka müşteri olmadığı gibi, mâneviyyâtı idrâk etmeye de bîhûş olandan başka mahrem yokdur.

Aklî; "Meâş" ve "Meâd" nâmiyle ikiye ayırmışlardır. Akl-ı meâş: Dünyâ işlerine vâkıf olan idrâkdir ki:

"Dünyâ işlerini siz daha iyi bilirsiniz" hadîs-i şerîfiyle buna işâret buyurulmuşdur.

Akl-ı meâd: âhîret ve aslına avdet umûrunu ârif olan idrâkdir. Bunun inceliğini akl-ı meâş kavrayamaz. Onun için Hazret-i Mevlânâ, akl-ı meâd erbâbı olan evliyâullâhın sözlerini akl-ı meâş ashâbı anlayamaz, diyor. O sözleri akl-ı meâşdan tecerrüd eylemiş olanların kavrayabileceğini söylüyor. Fakat "Akl-ı meâşdan tecerrüd eylemiş" sözü yanlış anlaşılmasın; deli olmuş değil, yakasını aşkın pençesine kaptırmış olanlar murâd ediliyor. Bunu temsil için de söylenen dile, ancak dinleyen kulağın müşteri olacağını; yânî göz, burun, el, ayak gibi âzâ içinden yalnız kulağın, lisanından çıkan kelimeleri idrâk eyleyebileceğini bildiriyor.

(Tâhir-ul-Mevlevî. (Tarihsiz). *Şerh-i Mesnevî -1. Cilt-*. (İkinci Baskı) İstanbul: Şamil Yayınevi, 68.)

Ek 25: (Mehmet Muhlis Koner)

Bu aklın mahremi akılsızlıktan başka değildir; çünkü dile kulaktan başka müşteri yoktur.

İzahı: İnsan ancak akl-ı cüz'iden geçmek suretiyle akl-ı küllü kendisine mahrem yapabilir. İşte sâlik bunun için insân-ı kâmilin irşâd edici sözleri önünde tamamıyla kulak kesilmiştir. Çünkü söz ile ilgilenecek ancak kulaktır. Kulak olmayınca lisan teşekkül edemeyeceğinden dilin müşterisi de ancak kulaktır ve insân-ı kâmilin tam mahremi de hakikat yoluna girmeğe uğraşan sâliklerdir.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık.)

Ek 26: (İbrahim Aczî Kendi)

Bu zorluk gayrı değil, aklın mahremidir. Dile müşteri kulakdan başka bir şey değildir. Yâni neydeki nağme hâtîfdir ki tâ hazret-i Dâvûd'un Zebûr'undan beri o yandan bu yana âşıklara ilâhî hikmetleri söyler. Yeter ki bunu anlayan kulak ve fehm olsun, diyor.

(Şener Demirel. (2009). *Dinle Neyden –Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri–*. Elazığ: Manas Yayıncılık, 504.)

Ek 27: (Abdülbâki Gölpınarlı)

Aşk, cezbe meydanı getirir; cezbe de izâfî ve mevhum varlığı kökünden yıkar, yakar, külünü havaya savurur gider. Akıl denen seziş, anlayış, biliş ve buluş kabiliyeti, bu aşkı ne sezer, ne anlar, ne de bulur; çünkü akıl, topluma, çevreye, görgüye, bilgiye, töreye ve geleneğe bağlıdır. Bunlarsa hem bilgiye, hem gerçeğe ulaşmaya engel olabilir. Akla dayanan kendisine güvenir, bu güvenç de ona benlik, bencillik verir; aşka gelince: O, bütün bağları çözer; şu halde söze müşteri nasıl kulaksa, söz nasıl kulakla duyulursa aşk da akla dayanmayan kişiye mal olur; gerçek anlayış, kayıtlarla bağlı akla güvenmemekle olur: Ancak bu sözden; akılsız olmak gerektiği gibi bir mânâ çıkarılmamalıdır. Çünkü sûfilerce dünya geçimini düzene sokmağa çalışan akla "Akl-ı Maâş", âhîret işlerini düzene sokmağa çalışan aklaysa "Akl-ı Maâd" denir. Daha doğrusu "Akl-ı Maâş" ve



“Maâd” aklın dünyaya ve ahirete, maddî hayata, manevî hayata bağlı iki yönüdür. “Allah akı yaratınca, gel dedi; geldi. Git dedi; gitti. Otur dedi; oturdu. Söyle dedi; söyledi. Sus dedi; sustu. Sonra Allah; bana senden daha sevgili, daha yüce bir mahluk yaratmadım; seninle tanırım, seninle hamdedilir bana; seninle itaat edilir. Seninle alırım; seninle veririm; seninle ceza veririm; sevap da senindir; azap da sana buyurdu ve sana da sabırdan daha üstün bir şeyle üstünlük vermedim dedi” mealinde bir Hadis-i Kudsi vardır; buna benzer başka hadisler de mevcuttur.

Söylemeye hacet bile yoktur ki burada terkedilmesi gereken, gerçeğe mahrem olmadığı bildirilen akıl, ilâhî sırlara ermek için başvuru akıldır. Yoksa, akıl, teklif şartlarından biridir; ancak ilâhî sırlara ermesine imkân yoktur. Bu bakımdan aşk ve cezbe, akıldan üstün tutulmuştur.

(Abdülbâki Gölpınarlı. (2000). *Mesnevî ve Şerhi -1. Cilt-*. (Üçüncü Baskı) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 41-42.)

GÜNLERİ ATEŞ EYLEMEK: MESNEVÎ-Yİ MA'NEVÎ'NİN ON BEŞİNCİ BEYTİNİN ŞERHİ

Kezban PAKSOY*

Özet

Mesnevî-yi Ma'nevî Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin yazıldığı dönemden itibaren tüm insanlara ve tüm çağlara hitâb eden eseridir. Kısaca *Mesnevî* olarak anılan eser Kur'ân-ı Kerim'in özü olarak nitelendirilir. Mevlânâ'nın tasavvufî öğretilerini iç içe geçmiş hikâyelerle anlattığı *Mesnevî* altı ciltten oluşur. Yüzyıllar boyunca en çok okunan eserlerden biri olan *Mesnevî* sadece okunmakla kalmamış üzerine düşünülmüş, yorumlar yapılmış, tercüme ve şerhler yazılmıştır. Hâiz olduğu derin anlamların açıklanması için günümüze kadar sadece pîri olduğu Mevlevîyye tarikatının mensupları değil diğer sûfiler ve araştırmacılar tarafından da *Mesnevî*'nin tamamına ya da bir kısmına yazılan pek çok şerh vardır. *Mesnevî* üzerine sadece şerhler yazılmamış eser hakkında pek çok akademik çalışmalar ve içinden seçme hikâyeler şeklinde yayınlar da yapılmıştır. Şerhleriyle ve üzerine yapılan çalışmalarla edebiyatımızda bir *Mesnevî* kolu oluşturduğunu söyleyebileceğimiz eserin ilk on sekiz beytine yazılan şerhler dikkat çekicidir. *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti eserin özü gibi düşünüldüğünden sadece bu beyitleri açıklayan onlarca şerh yazılmıştır. Biz de bu çalışmamızda *Mesnevî*'nin on beşinci beytini bugüne kadar yapılmış şerhlerden yola çıkarak açıklamaya ve anlamaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, şerh, gam, gün, aşk ateşi, yoldaş.

BEING DAYS ON FIRE: FIFTEENTH COUPLET'S COMMENTARY OF THE MASNAVI-I MA'NAVI

Abstract

The Masnavi-i Ma'navi, authored by Mevlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî, is a timeless work that has appealed to all humanity and transcended eras since its inception. Commonly referred to as the Masnavi, the work is considered the essence of the Qur'an. In this six-volume masterpiece, Mevlânâ conveys his mystical teachings through interwoven narratives. As one of the most widely read texts over centuries, it has not only been read but also deeply contemplated, interpreted, translated, and extensively commented upon. To elucidate its profound meanings, numerous commentaries have been written on it in its entirety or on specific parts, not only by members of the Mevlevi order, of which Mevlânâ was the spiritual guide, but also by other Sufi scholars and researchers up to the present day. In addition to commentaries, many academic studies and selective story compilations related to it have been published. The commentaries written on the first eighteen couplets, which can be said to have established a distinct tradition of *Masnavi* studies in our literature through its exegeses and related works, are particularly noteworthy. The first eighteen couplets of the Masnavi, considered the essence of the work, have particularly attracted attention, prompting the creation of dozens of commentaries solely dedicated to their explanation. In this study, we aim to analyze and understand the fifteenth couplet by drawing upon the commentaries that have been written to date.

Keywords: Mevlâna, Masnavi, commentary, sorrow, day, love fire, comrade.

* Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, eposta: kezbanpaksoy@gmail.com ORCID: 0000-0001-9271-9052

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tarafından irticâlen dervişi ve kâtibi olan Hüsâmeddin Çelebi'ye Farsça olarak yazdırılan *Mesnevî-yi Ma'nevî* alttı ciltten oluşan bir eserdir. *Mesnevî* her ne kadar bir nazım şekli adı olsa da Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinden sonra bu nazım şeklinin adı onun eseriyle özdeşleşmiştir. *Mesnevî*, yazıldığı dönemden günümüze kadar geniş kitlelerce beğenilen, okunan, üzerine düşünülen, açıklamaları, yorumları ve şerhleri yapılan bir eser olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in özü olarak nitelendirilen *Mesnevî*'nin tamamına ya da bir kısmına, özellikle de *Mesnevî*'nin özü sayılan ilk on sekiz beytine onlarca şerh yazılmıştır.¹ Bu çalışmada ise *Mesnevî*'nin on beşinci beyti şerh edilecektir.

در غم ما روزها بیکاه شد

روزها باسوزها همراه شد

Dergam-ı mâ rûzhâ bigâh şüd

Rûzhâ bäsüzahâ hemrâh şüd

Aşk derdimizle durgun aktı günler,

Ateşlere dost olup, yaktı günler (Avşar,2019, s.14)

Rûzhâ dergam-ı mâ bigâh şüd, rûzhâ bäsüzahâ hemrâh şüd şeklinde nesir cümlesi haline getirebilecek olan *Mesnevî*'nin 15. beytini anlamak için önce beyti oluşturan kelimelerin anlamlarını bilmekte yarar vardır. “gam” keder, tasa, kaygı, dert ; “mâ” biz; “rûz” gün; “şüd” gitti, geçti; “süz” ateş, “hemrâh” yoldaş, yol arkadaşı anlamlarına gelmektedir. “gâh” birlikte kullanıldığı kelimeye göre zaman ve yer bildiren edattır, zarf olarak kullanıldığında ise ara sıra, kimi, bazı anlamlarına da gelir. “dergam”daki “der-” Farsça bulunma hali, “rûzhâ”daki “hâ-” Farsça çokluk, “bigâh”daki “bî-” Farsça olumsuzluk, “bäsüzahâ”daki “bâ-” “ile, -li” anlamlarında Farsça vasıta ekleridir. “hemrâh”taki “hem-” de Farsça ön ek olup eklendiği kelimeye birliktelik ve işin beraber yapıldığı anlamlarını katar. (Devellioğlu, 2016) Bu anlamalar ışığında beyti *Bizim gamımızda günler zamansız oldu, günler ateşlerle yoldaş oldu* şeklinde günümüz Türkçesine aktarabiliriz.

Mevlânâ'nın burada bahsettiği gam elbette gönlündeki ilâhî aşkın gamıdır. Çünkü asıl sevgili olan Hakk'a giden yol meşakkatlidir, türlü türlü çileleri çekmeye razı olan bu yola girer. Hakk'a ulaşmak isteyen tâlibin gönlü bu arzusuyla yanıp tutuşur ve vuslata ermek için çekilecek her türlü çileye razıdır. Bu hal bize tasavvuftaki *sabir* ve *rıza* kavramlarını hatırlatır. Hakk'a giden yolda karşısına çıkan her türlü

¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Özdemir, M. (2016). *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri*. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11 (20), 461-502.

zorluğa sabır ve rıza gösterenler vuslata yani *vahdet* mertebesine erer. Ancak bu yolun gamı ve kederi vuslata ermekle de bitmez. Vuslata erenler *cem* halinden sonra yaşadıkları *fark* halinde de gama ve kedere gark olurlar. Yaşadıkları vahdet halinden, müşahede ettikleri cemal-i mutlakdan sonra ondan ayrı kalmak Hak dostlarını derin bir elem ve kedere boğar.

Gam kelimesinin manasını vuslata erememiş tâlibler bağlamında düşündüğümüzde ise vahdete erememiş, cemal-i mutlakın arzusu ve iştiyakı ile gönlü yanıp kavru lan tâlibin çektiği gam aklımıza gelir. Asıl sevgiliden ayrı ve ona henüz ulaşamamış olmanın verdiği derin elem ve keder tâlibi hiçbir iş yapamaz ve hiçbir şeyden zevk alamaz hale getirir. Artık *gam hastası* olan tâlib dünyadan tamamen yüz çevirir.

Gam kelimesinin anlamını burada beşerî boyutta düşünecek olursak insanların hayatları ve gündelik işleri için çektikleri tasa ve kaygılar akla gelir. Sağlıkları, aileleri, sevdikleri, işleri, kazançları, makam-mevkileri ve nefisleri için taşıdıkları tüm tasa ve kaygılar gam kelimesi ile işaret edilmiştir. Hayat galesi olarak adlandırabileceğimiz tüm bu unsurların derdi ve düşüncesi insanlara asıl görevlerini, dünya hayatına gönderiliş amaçlarını unutturur. Dünya hayatına aldanan kişinin gönlünde taşıdığı tek gam da daha fazla nimete sahip olma derdidir.

Beytin ikinci kelimesi olan ve gam kelimesi ile terkip halinde kullanılan *mâ* zamiri yukarıda da belirtildiği gibi *biz* anlamına gelmektedir. Mevlânâ'nın "ben" dilini değil de "biz" dilini kullanması elbette rastgele bir kullanım değildir. Kişinin kendinden bahsederken *biz* zamirini kullanması benliğini ortadan kaldırma gayretini ve tevazuunu göstermenin yanında muhâtabıyla da bağ kurmasının ve kendini muhâtab olduğu kitleye dâhil saymasının da göstergesidir. Mevlânâ'nın bu ifade üslûbunun Ankaravî (Tanyıldız, 2010, s. 233) ve Derviş Muhammed Şifâyî (Özdemir, 2016, s. 90) "*üslûb-ı hakîm*" olduğunu söyler. Ankaravî ilaveten "*üslûb-ı hakîm*"i "*...bir 'âlim kimse bir nice le'îme irşâd u naşîhat kılduğda imhâz-ı nuşh için anlaruñ mâ-beynine kendüyi idhâl eyleyüp naşîhati evvelâ kendü nefisine söyleyüp anlara ta'rîz eyleye ve ol kavme bu üslûb üzre kelâm-ı hikmet-âmizi söyleye*" şeklinde izah eder. Sabuhî Ahmed Dede şerhinde "*Ba'zılar bu beyt-i şerîfüñ ma'nâsında dimişler ki hazret-i Mevlânâ kendü mertebesinden tenezzül eyleyüp kendüyi zümre-i muhâtabîne idhâl eyleyüp درغم ما (bizim derdimizde) didi. درغم شما (sizin derdinizde) diyecek ma'hal idi. Tâ ki müstemi'üñ tab'ına nefret gelmeye. İstimâ'-ı ma'âlden ve sa'âdet-i kabûl-i naşîhat ü irşâddan ma'hrûm kalmayalar.*" (Algül, 2007, s.56) şeklinde açıklar. Tüm bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Mevlânâ muhâtabın algısını yumuşatmak için kendini hitap ettiği kitleye dâhil ederek *biz* zamirini kullanmıştır. Ancak burada gözden kaçmaması gereken bir husus da Kur'an-ı Kerîm'de de kullanılan dilin *biz* dili olmasıdır. Allah ayetlerinde kendi fiillerini bildirirken *biz* zamirini kullanmıştır. Kur'an-ı Kerîm'in tefsiri ya da özünü izah eden bir eser olarak kabul edilen Mesnevî-yi Manevî'de de aynı dilin kullanılmasının tesadüfî olmayacağı kanaatindeyiz.

Mevlânâ'nın bu beyitte bahsettiği gam bir iki gün çekilip bir süre sonra geçen unutulmuş bir gam değildir. "*Rûzhâ*" günlerce süren, geçmeyen aksine katlanarak

çoğalan ve nihayet “*bîgâh*” zamansız olan bir gamdır. Mevlânâ *bîgâh*-zamansız ifadesiyle bize başlangıcı ve sonu olmayan ezelden gelip ebede devam edecek bir zamanı işaret etmektedir. Çektiği gam bir süre sonra geçecek bir gam değildir. Ezelden gönlüne yerleşmiş ve ebede kadar süreceğini sandığı bir gamdır. Hak âşığının gönlüne ezelden yerleşen gam elest bezminde bir kez gördüğü ve âşik olduğu cemal-i mutlaktan ayrı düşmenin onu bir daha görememenin verdiği gamdır. Cemal-i mutlaka duyduğu aşk ve iştihakla düştüğü gam deryasında zaman ve mekân kavramlarını yitirmiştir. Mestâne bir halde günlerini geçirdiğinden artık geçen ayların yılların farkında değildir. Zaman algısını yitirdiğinden artık zamansızlık hâlini idrak eder. Zamansızlık kavramı başı ve sonu hatta içinde bulunulan anı da belli olmayan bir hali ifade ettiğinden bize *ezelî* ve *ebedî* sıfatlarını hatırlatmaktadır ki bu sıfatların tek sahibi Allah’tır.

Mevlânâ’nın çektiği gam ona zamanı unutturacak kadar büyük olduğuna göre elbette o gamın ateşi de en az onun kadar büyük olacaktır. Bu sebeple Mevlânâ ikinci mısradaki *sûz* kelimesini de çoğul kullanmıştır: *sûzhâ*. Böylece bize gönlünde yanan ateşin hem büyüklüğünü hem de çeşit çeşit olduğunu bildirir. Çektiği gamla zaman algısını yitiren Hak âşığını bir an bile yalnız bırakmayan, günlerinin tek yoldaşı arkadaşısı dostu da gönlünde yanan aşk ateşi, hasret ateşi diyebileceğimiz türlü türlü ateştir. Mevlânâ’nın gönlünde yanan bu ateşleri hemrâh diye adlandırması da ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Dost yoldaş anlamlarına gelen bu kelime aynı yolda yürüyenler manasını da işaret eder. Bu bağlamda düşünecek olursak Mevlânâ’nın kendi de gönlünde yanan ateşler de aynı yolun yolcusudur ve aynı menzile varmak ister. Gönlündeki aşk ateşi, hasret ateşi, sevgiliyi duyduğu büyük arzu ve iştihakın çıkardığı zapt edilemez yangın onun menzile ulaşma noktasında hem en büyük rehberi hem de tek yoldaş olacaktır.

Ateş kelimesi üzerinde düşünürken onun temizleyici özelliğini unutmamak gerekir. Ateş nesnelere kirden pastan arındıran en güçlü unsurdur. Yıkama veya ovma-kazıma gibi yollarla geçmeyen leke, kir ve pas yakıldığında geçer. Güçlü bir temizleyici olma özelliğinden dolayı İslam dininde de insanların bu dünyada işledikleri günahlardan arınması için cehennem ateşinde yanacaklarına inanılır. Tasavvufta ise gönlü dünyaya ait arzu ve emellerin kirinden arındıracak yegâne unsur ateştir. Elbette bu ateş sıradan dünyevî bir ateş değildir. Gönlü dünya kirinden ve pasından arındıracak tek ateş ilâhî aşk ateşidir. İlâhî nazarla bir kıvılcım olarak başlayan bu ateş Hak âşığının gönlünde günden güne büyür büyür bütün benliğini sarar. İlâhî aşk ateşiyle yanan âşik artık zaman ve mekândan münezze bir hale bürünür. İçinde bulunduğu zamanın ve mekânın farkında değildir, zaten onun için nerede ve ne zamanda olduğunun da bir önemi yoktur. Artık onun tek derdi mutlak sevgiliye Allah’a ulaşmaktır. Bunun da tek yolu dünyanın tüm kirinden ve pasından arınmış saf bir gönülle Allah’a yönelmektir. İşte gönüldeki bu arınmayı Hakk’ın bir nazarıyla başlayan ve âşığın tüm benliğini saran ilâhî aşk ateşi sağlayacaktır.

Tasavvufî düşünceye göre kişinin Hakk’a ulaşma konusunda istekli olması yetmez. Ona yol gösterecek bir rehber ihtiyacı vardır. Mürşid-i kâmil olan bu rehber dost kelimesiyle de ifade edilir. İşte bu bağlamda Mevlânâ *günlerim ateşlerle dost oldu* diyerek kendiyi aynı yolda yürüyen, ona yoldaş ve dost olanın gönlündeki ilâhî

aşk ateşi olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre Hakk'a aşk ile ulaşılır ve Hakk'a giden yolun rehberi de aşktır diyebiliriz.

Burada Mevlânâ *günlerim ateşlerle dost oldu* derken yalnızlığını da vurgulamaktadır. Gönlündeki aşk derdiyle gam deryasına gark olmuştur. Ancak etrafında onun halinden, gönül derdinden anlayan yoktur. Hemderdi olmadığından hemhâli de yoktur. Onun gönül derdinden anlayan bir kimse olmadığından derin bir yalnızlık içindedir. Bu yüzden de baş başa kaldığı derdi tek dostu olmuştur. Aslında bu hal bize Mevlânâ'nın yaşadığı manevî hali de bildirir. O artık gönlündeki aşk derdiyle halktan kopmuş, tamamen Hakk'a dönmüştür. Zaman ve mekândan münezzehtir olarak Hak'la bir olma yolunda aşk ateşiyle yanmaktadır.

Beyitte geçen kelimelerin izahı üzerinde ayrı ayrı durduktan sonra beytin işaret ettiği manayı açıklamaya çalışmadan önce bu beyte daha önce yazılmış şerhlere göz atmak faydalı olacaktır. Ahmed Avni Konuk beytin anlam aktarmasını yaptıktan sonra *bigâh* kelimesini akşam olarak anlamlandırmış; *dergam-ı mâ* ifadesini hem insan-ı kâmil hem de insan-ı nâkıs ile ilişkilendirerek açıklamıştır (Konuk, 2011, s. 85). Hüseyin Top anlam aktarmasını yaptıktan sonra ateş ve zaman kavramları üzerinden beyti kısaca açıklamaya çalışmıştır (Top, 2011, s. 54). Muhlis Koner de beyti Türkçe'ye çevirdikten sonra "Mevlâna burada bir mahviyet göstererek kendilerinin de bizim gibi günlerinin boşa geçip gittiğine ve nihayet vaktin darlığına teessüf ettikten sonra aşağıdaki Mesnevîsiyle Tanrı'dan ümidin kesilmemesini tavsiye ediyorlar" (Koner, 2005, s. 12-13) cümlesiyle beytin kendince izahını yapar. Ancak Koner'in bu beytin anlamı hususunda Mevlânâ'nın da bizim gibi günlerini boşa geçirdiğini söylemesi isabetten uzak görünmektedir. Biz zamirini kullanmasının sebebinin yukarıda da belirttiğimiz gibi muhâtabıyla bağ kurma amacıyla tevazu göstermesi ve nasihatlerinden muhâtablarının incinmemesi için kendini de onlara dâhil etmesi olduğu kanaatindeyiz. O Mevlevî şerhinde beytin Türkçe'ye anlam aktarmasını yaptıktan sonra kendinden önceki şarihleri, *bigâh şüd* ifadesini yanlış anladıklarını, bu ifadenin günlerin uzaması anlamına gelmediğini zamansızlık anlamını ifade ettiğini belirterek eleştirmiştir (O Mevlevî, 1972, s. 23-24). Ziya Avşar Aşk Meclisi adlı eserinde Mesnevî'nin bu beytini zaman-gam ve aşk kavramları ekseninde açıklamıştır (Avşar, 2019, s. 105-108). Tahirü'l-Mevlevî ise şerhinde "Gamlı geçen günlerimiz uzadı ve sona ermesi gecikdi. O günler, mahrûmiyetden ve ayrılıktan hâsıl olan ateşlerle arkadaş oldu-yâni, ateşlerle, yanmalarla geçti.-" şeklinde beytin anlam aktarmasını yaptıktan sonra Mevlânâ'nın biz zamirini kullanmasından dolayı sadece "üslûb-ı hakîm" kavramını açıklayıp Kur'ân-ı Kerim'deki örneklerine yer vermiştir (Tahirü'l-Mevlevî, 1975, s. 69-70). Abidin Paşa beytin anlam aktarmasının ardından sadece gam kelimesi üzerinde durmuş onu da beşerî boyutta açıklamıştır (Abidin Paşa, 2007, s. 22-23). Ken'an Rifâî (Rifâî, 2015, s. 1) ve Ebusuud (Koçoğlu, 2014, s. 77) şerhlerinde beytin sadece Türkçe'ye anlam aktarması yapılmış, beyitle ilgili bir açıklamaya yer verilmemiştir. Derviş Muhammed Şifâyî bu beytin şerhinde ömrünü heva ve hevesle boşa geçirip sonradan pişman olup âh u figân eden tâliblerin halinin anlatıldığını söylemiştir (Özdemir, 2016, s. 90). Ankaravî on beşinci beytin şerhinde beytin anlam aktarmasını yaptıktan sonra "üslûb-ı hakîm" kavramını

Kur'ân-ı Kerim'den de örneklendirerek geniş bir şekilde açıklamış ardından beytin kısa bir açıklamasını yapıp Zarîfî Hasan ve Surûrî gibi bazı şarihlerin beyti yanlış anladığını belirtmiştir (Tanyıldız, 2010, s. 233-234). Bu eleştiriler de Ankaravî'nin kendinden önce yazılan Mesnevî şerhlerini okuduğunun göstergesidir. Şem'î şerhinde önce beytin anlam aktarmasını yapar ardından bir mürşid-i kâmile biat edip Hakk'a ulaşmaya çalışmadın, vakti hevâ ve heveslerine kapılıp boşa geçirdin şimdi de gece gündüz ağlarsın şeklinde özetleyebileceğimiz minvalde açıkladıktan sonra diğer şerhlerden farklı olarak Zarîfî Hasan'ın on beşinci beyit şerhine yer vermiştir. Zarîfî şerhi ise halkın çoğunluğu bir mürşid-i kâmile biat etmeyip irşad olmadığı için mürşidlerin gamlı ve kederli oldukları yönündedir ki yukarıda da belirttiğimiz gibi Ankaravî bu manayı yanlış bulmaktadır (Dağlar, 2009, s. 224-225). Sabûhî Ahmed Dede on beşinci beyti en geniş açıklayan şarihlerden biridir. Beytin anlamını günlerin gam içinde yanmakla geçtiği şeklinde verdikten sonra ilâhî aşk kavramı üzerinden beyti açıklamıştır. On beşinci beyti "Zîrâ bu beyt-i şerîf nâyuñ şikâyetinüñ tetimmesidür ve râh-ı pür-hûn-ı aşkı vaşf u beyândur." (Algül, 2007, s.55) şeklinde niteler. İnsanın ruhlar âleminde dünya hayatına gelişini neyin hikâyesi ile benzeştirerek Hak dostlarının yanında olmanın önemini vurgular. Sabûhî Ahmed Dede de Mevlânâ'nın biz dilini kullanmasının sebebinin izah eder, bizim derdimiz yerine sizin derdiniz diyerek muhâtabda kötü duygular uyandırmamak ve verdiği nasihatten irşaddan nasiplenmeleri için bu dili kullandığını söyler. Tahirü'l-Mevlevî ve Ankaravî gibi Kur'an-ı Kerim'den örnekler verir. Beytin kendince olası manaları üzerinde tartıştıktan sonra günlerimiz ateşle ve mücahede ile geçti manasında karar kılar, bu manayı da Hak âşıkları mutlak sevgili için iyi ameller işleyip, O'nun muhabbetine kimseyi ortak etmeyip, saf bir gönülle O'na bağlanıp çokça ibadet etmeliler şeklinde izah eder (Algül, 2007, s. 55-56). İsmail Hakkı Bursevî Mesnevî şerhinde diğer şerhlerden farklı olarak on beşinci ve on altıncı beyti birlikte değerlendirip şerh etmiştir. Aşk kadehinden içtiğimden beri zaman aşkın gamını çekmekle geçti, bu aşkın ateşi hararet ve eritenlere yoldaş oldu şeklinde anlam aktarmasını yaptıktan sonra Bursevî de Mevlânâ'nın biz dilini kullanmasını izah eder ve nasihat söyleyişine uygun olsun diye bu dili kullandığını belirtir. Bursevî şerhinde geçen zamanın telafisi olmadığını vurgular ve Hak yoluna erken yaşta girmenin önemini belirtir. Duyulan gamın aşk gamı olmadığını, sûfilerin aşk yüzünden gam çekmeyi keder değil sevinç saydıklarını ifade eder. O'na göre çekilen gamın sebebi günlerin geçmesi yani zamanın hızla akmasıdır (Bursevî, 2010, 63-65).

Bu şerhlerden hareketle beytin anlam dünyası üzerinde düşünecek olursak öncelikle beşerî boyuttaki mana üzerinde durmak gerekir. Bizler dünya işlerinin gamına kederine kapılarak günlerimizi boşa geçirdik. Bu dünyaya gönderiliş amacımız olan kulluk vazifemizi unutup günlerimizi ateşlere eş ettik. Kulluk vazifesini yerine getirmeyip günahkâr olanların düşeceği ateşin cehennem ateşi olacağı aşikârdır. Sûz kelimesinin Arap harfleriyle yazılışı göz önüne alındığında kelime söz şeklinde de okunabilir. Mevlânâ'nın bu okunuşu da dikkate aldığımız düşünülürse kulluk sözünü unutan insanların dünya dertlerine dalıp boş laf ve dedikodularla günlerini boşa geçirdikleri manası akla gelir. Mevlânâ bu beyitle muhataplarını ikaz edip onlara elest bezminde verdikleri kulluk sözlerini hatırlamalarını ve bu minvalde

yaşamalarını nasihat etmektedir. Zira zaman hızla geçmektedir ve giden zaman geri gelmemektedir. Taat ve ibadetten uzak geçen her gün insanı daha büyük bir ateşe yaklaştırmaktadır.

Tasavvufî boyutta düşündüğümüzde beytin ilk mısramında çektiği aşk derdiyle artık zaman ve mekân kavramlarını yitirmiş mecnun halindeki âşığın durumu işaret edilmektedir. Âşık sevgilinin aşkıyla yanıp tutuşurken ona ulaşamamanın verdiği acı ve elemle idrakini yitirmiş günler birbirinden farksız olmuş ve zaman algısını yitirmiştir. Dünle bugünün ya da yarının onun için bir farkı yoktur. Tek idrak ettiği gönlündeki derin gamdır. *Bîgâh* zamansızlığı ifade ettiğinden bu ifade ezel, ebed ve içinde bulunulan an dâhil tüm zamanları kapsar. Mevlânâ'nın çektiği gam ilâhî aşkın gamı olduğuna göre tıpkı ilâhî aşk gibi bu gam da ezeli ve ebedidir diyebiliriz. Ezeli olan bu gam da elest bezminde bir kez görüp âşık olunan cemâl-i mutlakı bir daha görememenin gamıdır. Yani Hak âşığı ilâhî aşkın gamını elest bezminden beri çekmektedir. Bu gam elest bezminde cemal-i mutlakı bir kez görüp O'nu tekrar görme arzusuyla yanıp tutuşan Hak âşiklerini yakar kavurur. Bu sebeple her bir günü ilâhî aşkın türlü türlü ateşlerinde yanarak geçer. Bu ateş bazen hasret ateşi olur bazen şevk ateşi. Bu yanışın neticesi artık etrafını fark edemez hale gelir ve halktan tamamen uzaklaşır. İkinci mısra bu halin delilidir. Artık günleri ateşle dost olmuştur. Çektiği aşk derdinden düştüğü haller sebebiyle etrafında kimse kalmamıştır, onun aşk derdini anlayan idrak eden kimse yoktur. Tek dostu gönlünde yanan aşk ateşidir. Hakk'a giden yolda onu yaksa da kavursa da asla yalnız bırakmayan aşk ateşidir. Bu durumdan şikâyetçi de değildir. Çünkü bu ateş sayesinde gönlü her türlü kirden ve pastan arınıp saf ve temiz bir hale gelerek sahibine layık bir saray olacaktır. Bu sebeple günlerinin ateşle yani aşk ateşiyle yoldaş olduğunu söyler. Bu noktada Mevlânâ'nın Allah'a ulaşma yolunda aşkı yoldaş edindiğini söyleyebiliriz. Allah'a aşk ile ulaşılacağı nazariyesini benimsediğini hatırlatmak da yerinde olacaktır.

Bu beyti anlamaya çalışırken Mevlânâ'nın biyografisini de dikkate almak yerinde olacaktır. Mevlânâ Mesnevî'yi yazdığı dönemde artık ona aşkı öğreten Şems'ten ayrı düşmüş, bu sebeple derin bir elem ve keder içindedir. Günler birbiri ardınca acı ve gam içinde geçmektedir. Ona aşkı öğreten dostunu sırdaşını yoldaşını yitirmiştir ve ondan geriye büyük bir hasret ateşi kalmıştır. Artık dostu Şems değil Mevlânâ'nın gönlünü her gün yakıp kavuran Şems'in hasret ateşidir diyebiliriz.

Sonuç olarak klasik şiir geleneğimizde gam aşktan, aşk da ateşten ayrı düşünülmeyen bir kavramdır. Aşk varsa beraberinde gam da vardır ve sevgiliye ulaşamayan âşığın günleri derin bir gam içinde geçer. Öyle bir hâlet olur ki artık âşık etrafını idrak edemez hâle gelir. Gönlünde çektiği derin acıdan dolayı zaman algısı genişler ve zamansızlaşır; gece-gündüz, gün-ay-yıl artık fark etmez. Tek idrak ettiği gönlünü yakıp kavuran ve kendini derin bir gama gark eden aşktır. Mevlânâ'nın bu beyitle bize işaret etmek istediği mânânın "*artık zaman mefhumunu bile yitirdiği acı içinde geçen bu günlerde tek dostunun gönlünde yanan aşk ateşi*" olduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abidin Paşa. (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve "İhtiyârât-ı Sabûhî" Adlı Eseri (1-100. Varak)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Avşar, Z. (2019). *Aşk Meclisi*. İstanbul: TEDEV Yayınları.
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî* (Cilt 1). Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Avşar, Z. & Zeybek, B. (2023). Türkçe Mesnevî Şerhlerine Umumî Bir Bakış. Z. Avşar, M. Özdemir, & A. Uçar (Dü) içinde, *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri* (s. 11-45). Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Bursevî, İ. H. (2007). *Mesnevî'nin Ruhu*. Yay. Hazırlayan: Suat Ak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri&Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli MetinSözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddin Remzi er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevi Şerhi, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI (14) [Mevlânâ Özel Sayısı], 591-630.
- Devellioğlu, F. (2016). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Duru, N. F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytini Şerhi, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, IV(11), 151-175.
- Gölpınarlı, A. (1989). *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî Mesnevî ve Şerhi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güleç, İ. (2006). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler. *İlmî Araştırmalar*. 22, 135-154.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçin Yayınları.
- Koner, M. M. (2005). *Mesnevî'nin Özü*. Konya: Tablet Kitabevi Yayınları.
- Konuk, A. A. (2011). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (Cilt 1). (Yay. Haz: Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı). İstanbul: Kitabevi.



- O Mevlevî (1972). *Mevlânâ Mesnevî*. İstanbul: Yörük Matbaası.
- Özdemir, M. (2016). *Dervîş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Özdemir, M. (2016). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11 (20), 461-502.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, (6) 1, s.368-382.
- Pala, İ. (1999). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Rifâî, K. (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). İstanbul: Şamil Yayınları.
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tek, A. (2014). *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif-İlk On Sekiz Beyit Şerhi*. Bursa: Bursa Akademi.
- Top, H. (2011). *Mesnevî-i Mânevî Şerhi* (Cilt 1). İstanbul: Rûmî Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı.

MESNEVÎ'NİN 16. BEYTİNİN MUHATABI KİM?

Abdülmuttalip İPEK*

*Bular sır remzidir deryâya sığmaz
Ki her söz zâhir ile çün bilinmez
(Salâhî-i Uşşâkî)*

Özet

Mevlânâ'nın neredeyse 15 yıllık gönül ve zihin mesaisinin mahsulü olan, altı defter ve yaklaşık yirmi altı bin beyit hacmindeki *Mesnevî-i Ma'nevî*, yazıldığı zamandan günümüze gelinceye kadar edebiyat, teoloji, felsefe, tarih gibi birçok alandan kimsenin ilgisine mazhar olmuş; eser hakkında tercüme, şerh, seçki, sözlük türünde pek çok çalışma yapılmıştır. Aşkın bir ruh hâli ve coşkun bir vecdî remizlerle ifade edilişi mahiyetindeki beyitleri anlayabilmek için pek çok şerh yazılmış olmakla birlikte elan *Mesnevî*'yi anlama ve anlamlandırma çabası devam etmektedir. *Mesnevî*'nin mukaddimesi mahiyetinde olan ilk on sekiz beyitte insân-ı kâmil, ney metaforu ile dile getirildiği için "Neynâme" olarak da bilinen bu kısım, eserin özü ve özeti mesabesindedir. Bu nedenle tarihsel süreç içerisindeki *Mesnevî* çalışmalarında, eserin tamamına yapılan şerhler olduğu gibi sadece ilk on sekiz beytin şerhine yönelik çalışmalar da bulunmaktadır. Nitekim bu makale de bu maksatla hazırlanmış bir çalışma olup bir proje kapsamında her beyti farklı bir araştırmacı tarafından şerh edilmesi planlanan ilk on sekiz beytin, on altıncı beytinin şerhini içermektedir. Makalede öncelikle on altıncı beyit günümüz Türkçesine aktarılmış, bu beyit hakkında şârihlerin değerlendirmelerine yer verilmiş daha sonra ise aynı beyit şerh edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, Şerh, 16. beyit.

WHO IS THE ADDRESSEE OF THE 16TH COUPLET OF THE MASNAVI?

Abstract

The *Mesnevî-i Ma'nevî*, a product of Mevlana's nearly 15 years of spiritual and intellectual labor, comprising six volumes and approximately twenty-six thousand couplets, has garnered attention from various fields such as literature, theology, philosophy, and history from the time it was written until today. Numerous works in the form of translations, commentaries, selections, and dictionaries have been produced on this masterpiece. Although many commentaries have been written to understand the couplets, which express a sublime state of mind and an exuberant ecstasy through symbols, efforts to comprehend and interpret the *Mesnevi* continue to this day. The first eighteen couplets, which serve as the introduction to the *Mesnevi* and are also known as the "Neyname" due to their metaphorical use of the reed (ney) to represent the concept of the perfect human being (insân-ı kâmil), are considered to be the essence and summary of the entire work. Therefore, there have been studies on not only commentaries on the entire *Mesnevî* but also commentaries focusing solely on these first eighteen couplets within the historical process of *Mesnevi* studies. This article is prepared with this aim in mind and is part of a project in which each of the first eighteen couplets is to be commented on by a different researcher, and it presents the commentary on the sixteenth couplet of these eighteen. In the article, firstly, the sixteenth couplet has been translated into modern Turkish, the evaluations of the commentators about this couplet have been included, and then it has been attempted to be commented on.

Keywords: Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, Commentary, the 16th couplet.

*Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta abdulmuttalipek@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6437-439X

Gönderilme Tarihi: 11 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 5 Aralık 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

Giriş

Lügat mânâsı “ikişer ikişer, ikili” olan mesnevî, edebî bir ıstılah olarak “*her beytin dizeleri kendi aralarında uyaklı, aruz bahirlerinin kısa kalıplarıyla yazılan uzun nazım biçimine denir*” (Dilçin, 2000, s. 167). Tıpkı gazel, kaside, müstezat yahut rûbai gibi bir nazım şekli olmakla birlikte mesnevî ismi Mevlânâ'nın meşhur eseri *Mesnevî-i Ma'nevî*'ye alem olmuştur. Bu nedenle “mesnevî” denilince nazım şeklinden ziyade Mevlânâ'nın söz konusu eseri akla gelmektedir.

İslamî inanç ve kültüre ilişkin pek çok düstûru bünyesinde barındıran, tasavvuf düşüncesinin en önemli eserleri arasında kabul edilen ve Anadolu coğrafyasında asırlardır okunup konuşulan dinî ve ahlakî kitaplar arasındaki *Mesnevî*, günümüzde de kıymetini koruyan ve ilgiye mazhar olan bir eserdir. 13. yüzyılda kaleme alınmış olan bu eser, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (1207-1273), ney metaforu üzerinden ilahî aşkı ve istiğrak hâlindeki bir kalbin feryatlarını dile getirdiği bir eserdir. *Mesnevî*'nin bugün dahi itibar edilen bir metin olmasında, aşkın manevî hâllerinden gündelik meselelere varıncaya kadar geniş bir yelpazedeki pek çok hususun dile getirilmiş olmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki “*Mesnevî, Mevlânâ'nın sistematik ve felsefî eseridir. Burada, o yalnız şair değil, bilhassa tasavvufî bir sistemi şiir lisaniyle ifade eden bir mütefekkiridir. Bundan dolayı Mesnevî'de şiir vasıta ve tefekkür gaye hâline gelmiş, o zaman didactique ve ahlâkî ihtiyaçlarla sanatı istediği gibi kullanmıştır*” (Çelebi, 1957, s. 63).

Kısaca “*Mesnevî*” adıyla şöhret kazanmış olan *Mesnevî-i Ma'nevî*, Farsça yazılmış olmasına rağmen, yazıldığı dönemden günümüze gelinceye dek Türkçe, Kazakça, Özbekçe, Almanca, İngilizce, Fransızca, Felemenkçe, İtalyanca, Urduca, Çince, Japonca ve daha pek çok farklı dile tamamen yahut kısmen tercüme edilerek birçok kültüre ulaşmış; felsefî ve fikrî mânâda geniş halk kitlelerine hayatın anlamını idrâk etme ve ruhî tekâmülü sağlama yolunda rehber olmuştur (Çelik, 2002, s. 71-93).

Kendisine *Kur'ân-ı Kerîm* ve Hz. Peygamber'in hadislerini kılavuz edindiğini söyleyen Mevlânâ, *Mesnevî*'de İslam'ın temel öğretilerini ve tasavvufî kavramları bu kaynaklara dayandırarak işler.¹ Aşk ve hakikat arayışını, insan varlığına ilişkin ontolojik değerlendirmeleri anlattığı beyitlerde kullanılan kimi kelime, mefhum ve remizler ise izaha muhtaçtır. Zira diğer mutasavvıflarda olduğu gibi Mevlânâ

¹ Nitekim meşhur bir rubaîsinde Mevlânâ şöyle der:

من بنده قرآنم اگر جان دارم	Yaşadığım sürece, Kur'an'ın kulu, kölesiyim.
من خاک ره محمد مختارم	Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım.
گر نقل کند جز این کس از گفتارم	Sözlerimden, bundan başka bir şey nakleden olursa,
بیزارم از او وز این سخن بیزارم	Ben o nakledenden de o sözden de şikâyetçiyim. (Sarioğlu, 2015, s. 184).

da *Mesnevî*'deki pek çok beyitte metaforlarla konuşmaktadır. Eserin henüz ilk beytinden başlayarak sonraki beyitlerde de devam eden ve insân-ı kâmilî ifade etmek üzere kullanılmış olan "ney metaforu" bunun en belirgin örneğidir. Üstelik bu sembolik ifade biçimi sadece *Mesnevî* için geçerli olmayıp tasavvufî mahiyetteki tüm eserlerde karşımıza çıkmaktadır. "*Sufiler tasavvufî tecrübeyi yorumlamak için başka çıkar yol bulamadıklarından ötürü sembolik üslubu benimserler. Cezbe halinde keşfedilen sonsuzun bilgisinin sun'î bir gizleyişe hiç mi hiç ihtiyacı yoktur; ancak bu bilgi, duyulur âlemin, eksik olmasına rağmen, yüzeyde görüldüğünden daha derin bir anlam telkin edip ortaya koyabilen örnek ve remizleri ile ifade edilebilir. 'Ârifler', diyor İbnu'l-Arabî, 'duygularını başkalarına nakledemezler. Ancak onları, benzeri şeyleri tecrübeye başlayanlara sembolik olarak anlatabilirler.' Her sûfinin ne türlü bir sembolizmi tercih edeceği, onun mizaç ve şahsiyetine bağlıdır*" (Nicholson, 1978, s. 88). Mevlânâ da *Mesnevî*'sinde "ney sembolizmi"ni tercih etmiştir. İşte tasavvufî metinler söz konusu olduğunda, bu remizlerle yüklü metaforik söyleyişi anlamlandırabilmek maksadıyla pek çok şerh kaleme alınmıştır. Öyle ki *Mesnevî-i Ma'nevî* de bu mahiyetteki eserlerden birisi olup İslam dünyasında en çok şerh yazılan eserlerin başında gelmektedir (Çelik, 2002, s. 71).²

16. Beyit ve *Mesnevî* Şerhlerinde Bu Beyte İlişkin Değerlendirmeler

Rûzhâ ger reft gû rev bâk nîst
Tû bimân ey ân ki çün tû pâk nîst

Günler geçtiyse, geçip gitsin; korkumuz yok. Ey temizlikte nazîri olmayan, hemen sen kal. (İzbudak, 1995, s. 2)

XVI. yüzyıl Mevlevî şairlerinden Yûsuf-ı Sîneçâk (ö. 1546/47) tarafından yazılan *Cezîre-i Mesnevî*'nin mensur şerhi olan ve Şeyh Gâlib (1757-1799) tarafından şerhi yapılan *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*'de, beyitte geçen kelimelere şu şekilde mânâ verilmiştir: "روزها günler, رفت اگر eğer gitti ise, رو گى gitsin, گى lafzı emr-i hâzıra dâhil oldukda emr-i gâ'ib ve nehy-i hâzıra dâhil oldukda nehy-i gâ'ib eder. Pes lafz-ı رو ra'nın fethiyle رفتن masdarından emr-i hâzır olup git demek ma'nâsına iken گى lafzı dâhil oldukda gitsin demek olur. ہاى باک نیست hayf u hatar yokdur, gitsin gidebildiği kadar, تو بمان sen kal, ای آنکه ey ol zât ki ma'sûk murâddır, چون تو پاک نیست sencileyin pâk ve münezzeh yokdur. Ya'nî matlûb senin bekâ-yı bî-zevâlidir" (Karabey, Vanlıoğlu ve Atalay, 1996, s. 32).

² Bu çerçevede kaleme alınmış şerhler hakkında genel bir değerlendirme için ayrıca bk. Güleç, 2006, s. 135-154; Demirel, 2009; Özdemir, 2016, s. 461-502, Avşar, Z., Özdemir, M. ve Uçar, A., 2023.

Mesnevî şerhlerinde, beytin birinci mısraına dair tespit ve değerlendirmeler büyük oranda benzerlik arz etmekte olup şerhlerin genelinde bu mısra ile Mevlânâ'nın gündüzlerin, günlerin ve ömrün gaflet ile geçip gitmesine yahut hevâ ve heves ile hebâ olmasına işaret ettiği belirtilmektedir.

Beytin ikinci mısraında ise geçip giden vakte karşılık kalıcı olması istenen, kendisine hitap edilen bir kimse vardır. Temizlikte eşi ve benzeri olmadığı söylenen ve Farsça ikinci tekil şahıs zamiri “tû” ile işaret olunan bu kişinin kim olduğu hususunda *Mesnevî* şerhlerinde farklı değerlendirmeler söz konusudur. Şerhlerde “tû/sen” zamiri ile kastolunanın:

1. Kâdir-i Mutlak olan Cenâb-ı Hak
2. Şems-i Tebrizî,
3. Hüsameddin Çelebi
4. Genel mânâda bir sâlik, mürşid-i kâmil yahut ârif-i billâh

olduğuna dair değerlendirmeler mevcuttur.

Mesnevî-i Ma'nevî'nin, Anadolu sahasındaki Türkçe ilk tam şerhi olan ve Şem'î Şem'ullâh (öl. 1602-1603) tarafından yapılmış şerhte, “sen kal” diyerek seslenilenin Şems-i Tebrizî olduğu söylenmektedir: “...*sen kal ey şol kimse ki sencileyin pâk yokdur hitâbı Şems-i Tebrizî hazretlerinedür ki şimdi âlemde senün misl ü nazîrün yokdur diyü medh eyler farzâ eger âlemde mürşid kalmadı ise sen kalduğun yeter zîrâ senün irşâdun cemî-i âleme kâfi vü şâmildür*” (Dağlar, 2009, s. 225).

Mesnevî'nin tamamına yapılmış ikinci Türkçe şerh olan ve İsmail Rusûhî-yi Ankaravî (öl. 1631) tarafından şerh edildiği için kısaca “Ankaravî Şerhi” olarak da tesmiye olunan “*Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif*”te ise beyit şu şekilde şerh edilmiştir: “*Günler eğer girdise ve eyyâmumızı hevâ vü heves zâyî itdise ol günler gitdigine bâk yokdur sen kal ey mürşid-i kâmil ki senün gibi pâk yokdur senün terbiyye ve himmetün sebebiyle bize tedârik-i mâfat ve telâhuk-ı zâyîât mümkündür tû bümân hitâbı Cenâb-ı Hakka dahî olsa câyizdür ve lâkin şol bir hüsn ta'bir itmekle ki senün inâyet ü ihsânun kalsun ey şol hâlık-ı kevn ü mekân ki senün gibi pâk ü subhân yokdur...*” (Tanyıldız, 2010, s. 235).

Dolayısıyla Ankaravî “sen kal” diye hitap olunanın mürşid-i kâmil olmakla birlikte bu hitap ile “Cenab-ı Hak” kastolunmuş dahi olsa bunda bir beis yoktur diyerek her iki mânâyı da uygun görmektedir. Nitekim bir diğer *Mesnevî* şârihi Ahmed Avnî Konuk (öl. 1938), “sen kal” hitabının “ma'şûk-ı hakîkî olan Hakk”a yönelik olduğunu söyler: “*Sen kal!*” hitâbı, *ma'şûk-ı hakîkî olan Hakk'adır ve bundan murâd, sıfât ve esmân ile bu âlem-i kevnde mütecellî olarak sen kal! Zîrâ benim varlığım ve geçen günlerim mevhûm ve i'tibâridir, demek olur. Zîrâ ârifin nazarında eşyâda sıfât ve esmâsıyla zâhir olan Hakk'ın vücûd-i hakîkîsidir ve âlem-i kevn ve cismâniyyet hayâldir*” (Konuk, 2006, s. 85-86).

Mesnevî şârihlerinden İsmail Hakkı Bursevî (öl. 1725) ise *Mesnevî*'nin diğer beyitlerini ayrı ayrı ele alıp beyitlerin şerhini yaparken ilk 18 beytin 15. ve 16. beyitlerini birlikte değerlendirmiştir. Bir önceki beyitte günlerin hasret, özlem ve

gamla uzayıp gitmesine sebep olarak Şems-i Tebrizî'yi (öl. 1247?) ve onun ayrılığını gerekçe gösterdikten sonra “sen kal” diyerek seslenilenin Mevlânâ'nın yakın dostu ve sırdaşı Hüsameddin Çelebi (1225-1284) olduğunu söylemektedir: “*Şems-i Tebrizî'ye yakınlık ve sohbet kadehinden halleneli beri günlerimiz şevk ve aşk gamıyla geçti. Ateş, hararet ve eritenlere yoldaş ve dost oldu. Günlerimiz aşk gamıyla geçtiyse geçsin. Günlerin geçtiğini kayırmak yoktur; zira ol dahi araz makulesindedir. Araz olan fani ve yok olucudur. Fani ve yok olucu olan ise sohbe, münasebet ve irtibata layık değildir. Onun için bazı büyükler ‘Sen zaman ve mekâna bağlı olma’ demişlerdir. Sen kal, ey şeyh Hüsameddin ki, senin gibi gönlü pak, istekli ve farklı ve sohbe layık aziz yoktur. Yani kastedilen, senin günlerinin kederinin varlığı değildir. Zira günlerin sensiz bir kaidesi yok ve belki gailisi çok...*” (Bursevî, 2012, s. 63).

Bursevî geçip giden günleri fânî ve yok olmaya mahkûm olması nedeniyle araz³ olarak değerlendirip ona bir anlam atfetmezken beyitte günlerin Hüsameddin Çelebi olmadan geçmesine hayıflanıldığına, onsuz geçen günlerin bir mânâsının olmadığına dikkat çekmektedir.

Son dönem şârihlerinden Tâhirü'l-Mevlevî'ye (1877-1951) göre ise beytin muhatabı geçip giden günlere teessüf eden insân-ı kâmilidir: “*Ömrünün kısm-ı küllisini boşa geçirmiş, bir taraftan da ma'rifet zevkünden nasip alamamış olmasına teessüf edenlere teselli vermek için Hazret-i Mevlânâ buyuruyor ki hayatın birçok günü geçip gittiye, olan oldu, biten bitti. Geçmişe teessüf etmenin faydası yoktur. Hâli, nazar-ı dikkate almalı, kâmil bir mürşidin elini tutmalıdır. Geçen günlerin hiçe inkılâb etmesi ehemmiyetli bir şey değildir. Mürşid-i kâmil ve onun nazar-ı terbiyesi var olsun. O sâyede matlûb husûle gelir*” (Güzelyüz, A., Atalay, M., Turgut, K., 2018, s. 131).

Tâhirü'l-Mevlevî muhatabını tayin ederek sözünü söyledikten sonra diğer şârihlerde pek tesadüf edilmeyen bir noktaya, maziye bakarak ümitsizliğe kapılmamak gerektiğine hâlde ve istikbalde çalışmak gerektiğine işaret etmektedir. Yermük Muharebesi'nde Hâlid bin Velid kumandasındaki İslam ordusunun karşısında yer alan Rum kumandanlarından General Yorgi'yi Hâlid bin Velid'in feyizli nazarının muvahhidlik derecesine getirdikten sonra onu şahadet rütbesine eriştiğini yine Hz. Peygamber zamanında Medîne'de Usayrim isimindeki birisine Uhud Muhaberesi esnasında Allah'ın hidayetinin eriştiğini, Peygamber'in huzurunda Müslüman olduktan sonra şehit düştüğünü belirtmektedir. Dolayısıyla “sen kal” hitabıyla kasdolunanın insân-ı kâmil olduğunu belirten Tâhirü'l-Mevlevî'nin beyti şerh ederken farklı bir bağlamdan hareket ettiği görülmektedir.

³ Hem felsefe hem de teoloji (kelam) alanına ilişkin bir ıstılah olan “araz” yahut Türkçe karşılığı ile “ilinek”: “*Genel olarak bağımsız ya da kendinden kaim bir var oluşu olmayan ancak ve ancak bir tözde var olabilen özellik ya da nitelik; zorunlu ya da sürekli olmaksızın ortaya çıkabilen özellik*” anlamındadır (Cevizci, 1999: 458). Ayrıntılı bilgi ve kelamcılarının bu kavram hakkındaki görüş ve değerlendirmeleri için ayrıca bk. Cevizci, 1999, s. 458 ve Yavuz, 1991, s. 337-342.

Bir diğer yakın dönem *Mesnevî* şârihi olan Şefik Can (1909-2005) ise bu beyti: “Günler geçip gitti ise varsın geçsin. Gam yeme, onlara de ki: Geçin, gidin... Sizin gidişlerinizden bizim korkumuz yoktur. Ey mübarek, ey temiz dost! Sen kal, sen var ol” şeklinde tercüme ettikten sonra: “Mübarek ve tertemiz dost sözünden bazı şârihler; insân-ı kâmilî, mürşidi kastedmişlerdir. Bazıları da Cenâb-ı Hakk’ı düşünmüşlerdir” (Can, 2008, s. 14) derken muhatabın kimliği hususunda Ankaravî gibi düşünmektedir.

Derviş Muhammed Şifâyî Dede (1606-1673) “*tudan murâd ârif-i billâhdur ya’nî lâzım olan ârifün eteğine yapışmakdur maslahat ârifün sözün tutmağıla olur âh vâh ile gam ile olmaz devlet anun ki ârif sözün tuta*” (Özdemir, 2016, s. 90) şeklinde yorumladığı beyitte “tû” zamiri ile kasdolunanın ârif kimse olduğunu bildirmiştir.

Bayramî-Melâmî geleneğe mensup 17. yy. şârihi Sarı Abdullah Efendi (1584-1660) *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* isimli şerhinde, bu beyti yorumlayan şârihlerin büyük kısmının “ân” lafzını Farsça işaret ismi olarak aldıklarını ve “rûzhâ” ipucuyla “ân” lafzına Arapça olarak mânâ vermeyi akıl etmediklerini söylemektedir. Buna göre beyitte “birbirini aralıksız takip eden ânlardan oluşan günler aşk ateşinin yanırlarına yoldaş olduğundan zamanın değişiminden haberdar bile olmadık” denilmektedir (Brehmer, 2020, s. 148). Dolayısıyla Sarı Abdullah Efendi beyti, tıpkı Bursevî gibi 15. beyit ile beraber değerlendirilmekle birlikte ondan farklı olarak “tû” zamiri üzerinden değil “ân” sözcüğü üzerinden “zaman bakımından” ele almakta ve yorumlamaktadır. Bu çerçevede Ahmed Ateş ise “tû” zamirine değil “ân”a işaret ederek: “Burada muhatab olan ‘ân’a, tasavvuftaki ân veya insân-ı kâmil mânâsını vermek için yapılan cehitler yersizdir. Çünkü burada ‘ân’ ile ‘zamân’ kastedilmesi imkânsızdır ve bu takdirde ona verilen sıfatlar yersiz olurdu” (Ateş, 1953, s. 50) dedikten sonra ‘ân’ ile sadece Mevlânâ’nın temiz aşkının kastedildiğini söyler. Erkan Türkmen de “Tanrı’ya âşık olan kişi için ömrün tükenmesi ve zamanın geçip gitmesi kaygı verici değildir. Yeter ki O’nun sevgisi gönlü terk etmesin.” (Türkmen, 2007, s. 22-23) diyerek Tanrı aşkına ve kalbinde Tanrı aşkını taşıyan kimseye işaret etmektedir.

16. Beytin Şerhi ve Bu Beytin Muhatabına Dair

Mevlânâ, “fâtihü’l-ebîyât” (Yalap, 2023, s. 213-216) olarak nitelendirilen *Mesnevî*’nin 16. beytinde: “Eğer günler gitti ise de ki git, korku yoktur (varsın gitsin); sen kal ey o kimse ki senin gibi pâk (temiz) yoktur.” demektedir.

Akıl, idrak ve ruh sahibi olan yaratılmışların en şerefli mesabesindeki insan için varlık âlemi ve varoluş süreci büyük bir hikmete mebni olup ona akıl, idrak ve ruh penceresinden bakacağı eşsiz bir hayat manzarası lütfedilmiştir. Ancak elbette ki bu manzara durağan değildir. Mevsimlerin gelip geçmesi ile nasıl ki tabiatta birtakım değişiklikler ortaya çıkmakta ise ömür mevsiminde de günler benzer şekilde birbirini takip etmekte ve geçip gitmektedir. Şu hâlde mühim olan “geçip giden vaktin” nasıl değerlendirildiği yahut hakkıyla değerlendirilip değerlendirilemediğidir. An, vakit, zaman, ömür ve nihayetinde hayat; insanın en

değerli sermayesidir. Zira bu sermayenin artırılması insan elinde değildir. Öyleyse mevcut olanı iktisatlı kullanmak, vaktin hakkını vermek icap eder. Ubudiyet boyutuyla “eğer vakitler Allah’a kulluk içinde, ibadet ve taat içinde değerlendirildiyse üzüntüye ve korkuya gerek yoktur. Çünkü bu kayıp değildir. Kaybedilen zaman kulluktan uzak geçirilen zamandır” (Tek, 2014, s.191). Sûfilerin vakte ilişkin önemli tespitleri vardır. Örneğin “ibnü’l-vakt” terkihi hem tasavvufî hem de felsefî mânâyı haizdir. Lügat mânâsı itibarıyla “vaktin oğlu” anlamına gelen bu terkip ile sûfiler her vakit içinde o vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle meşgul olmayı, o vakit içinde kendisinden istenen görevi yerine getirme mânâsını kastederler (Kuşeyrî, 2003, s. 148). Vakti iyi değerlendirebilmek; anın çoğalması, zamanın genişlemesi, buut kazanması anlamına gelir. “Zamanın bânını” yahut “zamanın aslı” da denilen bu zaman dilimi, ezel ve ebedi bütünüyle içine alan bu iki zamanın birleştiği bir an olup bu sürekli ve aralıksız vakte sûfi tabiriyle “ân-ı dâim” denir (Erginli, 2006, s. 112). “Niyazî-i Mısri’ye göre sûfi, ibnü’l-vakt olmalıdır. Yani vaktini kaybetmemeli, geçmişe üzülmeyle, geleceği düşünmeyle, şimdiki içinde olduğu anı zayi etmemelidir. Çünkü geleceği düşünmek ihtirastır. Vaktini, o vakte uygun teveccühte kalbi tasfiyede ve tefekkürde geçirmelidir” (Aşkar, 1998, s. 337). Dolayısıyla “ân”ı tecrübe ederek geçmişin esef ve özleminden yahut gelecek kaygısından azat olan sûfilerin düşüncesiyle Mevlânâ’nın “Eğer günler gitti ise de ki git, korku yoktur (varsın gitsin)” ifadesi aynı düşüncenin tezahürüdür. Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ’nın “günler geçip gitti ise bırak gitsin!” şeklindeki telkinini ve bu telkindeki muhatabı iki şekilde düşünmek mümkündür:

Birincisi: Zamanın kaçınılmaz olarak geçip gitmesi, tükenmesine karşılık gitmeyen, tükenmeyen “ân”da dâim olan “ân-ı dâim”i yaşayan kimse yahut zât.

İkincisi: “ân”ı hakkıyla idrâk etmesi dolayısıyla vaktin oğlu “ibnü’l-vakt” olan hatta vakte tasarruf etme yetkisi dolayısıyla vaktin babası konumuna yükselen, “ebu’l-vakt” olan kimse yahut zât.

Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*’nin 16. beytinin ilk mısraında geçip giden bu günlere atıfta bulunmakta; fakat “geçip gittiyse bırak gitsin yahut varsın gitsin” diyerek söz konusu günlerin geçip gitmesine hayıflanılmaması gerektiğini söylemektedir. Bir önceki beyitte günleri gamla, yanıp yakılarak geçen insanın üzüntüsüne ortak olan Mevlânâ, bu durumun bir ehemmiyetinin olmadığını belirtmekte ve tıpkı tabiat kanunu gibi insan ömründeki keder ve ıstırapın da geçici olduğuna işaret etmektedir. Rahmân Sûresi’nde *كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ*⁴ âyeti ile Allah’ın yaratma sıfatına ve onun tecellilerinin sürekli oluşuna dikkat buyrulmaktadır. O’nun her an bir şe’n hâlinde oluşu dolayısıyla kâinatta ve varlıkta durağanlık yoktur. Dolayısıyla gün, hafta, yıl ve mevsimin değişkenliği bu ilahî nizam gereğidir. Aynı örnekten hareketle nasıl ki daimî ve ebedî bir ilkbahar yahut sonbahar mevsiminden söz etmek mümkün değilse daimî ve ebedî bir keder ve neşeden söz etmek de mümkün değildir. Bu nedenle ilk mısradaki “geçip gitsin yahut bırak gitsin”

⁴ Ayetin tamamı *كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* şeklinde olup ayette: “Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O’ndan isterler. O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.” (er-Rahmân 55/29) buyrulmaktadır.

nasihati hem tabiattaki bu devingenliğe hem de değişim ve dönüşümün kaçınılmaz olmasına işaret etmekte ve böylece “Allah’ın merhamet ve muhabbeti hatırlanınca kederlere ve günlerin geçip gitmesine asla ehemmiyet verilmemesi hatta gülünmesi, mutlu olunması gerektiği nasihat dinlemeye kabiliyeti olanlara müjdelenmektedir” (Abidin Paşa, 2007, s. 23). Zamanın geçip gitmesinden ziyade nasıl, hangi meşguliyetle ve kimlerle geçtiği önem arz etmektedir. Nitekim Asr Sûresi’nde bu hakikate işaret edilir: “Asra yemin ederim ki insan gerçekten ziyan içindedir. Bundan ancak iman edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır.”⁵ Dolayısıyla vaktin idrakinde olan “Tanrı’ya âşık kişi için ömrün tükenmesi ve zamanın geçip gitmesi kaygı verici değildir” (Türkmen, 2007, s. 22).

Yukarıda “16. Beyit ve Mesnevî Şerhlerinde Bu Beyte İlişkin Değerlendirmeler” başlığı altında da değinildiği üzere bu beyit ile ilgili olarak Mesnevî şerhlerindeki yorum farkı beytin ikinci mısraında karşımıza çıkmaktadır. Zira ikinci mısradan kaynaklı, beytin muhatabının kim olduğu noktasında farklı değerlendirmeler söz konusudur. Farsça ifadesi ile:

تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست

“Tû bimân ey ân ki çün tû pâk nîst”

derken konunun düğümlendiği nokta Mevlânâ’nın kalmasını murâd ettiği şeyin ne olduğudur. Mevlânâ “tû bimân/sen kal” derken:

- Ma’şûk-ı hakîkî ve kâdir-i mutlak olan Hakk’ı mı,
- Ney metaforu ile ilk beyitten itibaren hikâyesini anlattığı insân-ı kâmil mi,
- Zayi olan yahut geçip giden zamana karşılık tükenmeyen, ân-ı dâimde sabit kadem olan ibnû’l vakti mi,
- Zamana tasarruf edebilme istidadına sahip ebu’l-vakt olan mürşid-i kâmil mi,
- Mevlânâ’nın gönül deryasının coşup taşmasına neden olan Şems-i Tebrîzî’yi mi,
- Müridi, halifesi ve hemdemi olan ve gayb hazinelerinin anahtarı Mesnevî’nin ortaya çıkmasını sağlayan Hüsameddin Çelebi’yi mi,
- Yoksa Mevlânâ’nın temiz aşkını yahut vecd hâlindeki muayyen bir ‘ân’ı veya hâl ve makamı mı ifade etmektedir?

Bunlar arasında Mesnevî şerhlerinde şârihlerin büyük oranda ittifak ettikleri iki mânâ dikkat çekmektedir:

- 1) İnsân-ı kâmil ve insân-ı kâmil timsali olan Şems-i Tebrîzî yahut Hüsametdin Çelebi,
- 2) Ma’şûk-ı hakîkî ve kâdir-i mutlak olan Cenâb-ı Hakk.

Mademki ilk on sekiz beyit Mesnevî’nin özü ve mukaddimesi mahiyetindedir o hâlde ilk on sekiz beyti kendi içerisinde değerlendirmek icap eder. İlk on sekiz beytin kompozisyonu göz önünde bulundurulduğunda, 1. ila 7. beyitlerde duygu

⁵ el-Asr 103/1-3.

ve düşüncenin insân-ı kâmilî temsil etmek üzere “ney”in dilinden, birinci tekil şahıs ağzıyla ifade edilmesi söz konusudur. 8. ila 13. beyitlerde neyin hikâyesi üçüncü tekil şahıs ağzıyla anlatılmaktadır. 14. beyitte “bu akıl” ve “dil” derken genel mânâda insana işaret edildikten sonra ise 15. beyitle beraber birinci çoğul şahıs ağzından hikâyenin dile getirildiği görülmektedir. İlk beyitte: “*Dinle bu neyi ki nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor?*” diyerek metaforik bir söyleyişle insân-ı kâmil dilinden, onun yerine konuşan ney, on sekizinci beyte geldiğinde yine insân-ı kâmil dilinden konuş(turul)makta ve “*Ham (kimse) pişkinin hâlinden anlamaz, öyle ise sözü kısa kesmelidir vesselam*” diyerek mânâ ve üslup bakımından ilk beyitteki söyleyişe rücu etmektedir. Bu iki beyit arasındaki beyitlerde (2-17) belirli bir kompozisyon gözetildiği göz önünde bulundurulduğunda on altıncı beyitte “*sen kal!*” diyerek seslenilen kimsenin yahut sen zamiri ile işaret olunanın “insân-ı kâmil” olması daha makul görünmektedir. Yapısal açıdan bakıldığında da “tû bimân ey ân ki” ifadesinde, “tû” Farsça ikinci tekil şahıs zamiri olduğundan sonrasında gelen işaret zamirinin (ân) öncesindeki şahıs zamiri “tû”ya yani ney ile temsil olunan insân-ı kâmile delalet ettiğini söylemek hem bağlam hem ilk on sekiz beytin kompozisyon bütünlüğü hem de yapısal açıdan daha uygundur.

Bu çerçevede “tû” zamirinin işaret ettiği insân-ı kâmilî daha müşahhas hâle getirerek kasdolunanın Hüsameddin Çelebi olduğunu söylemek mümkündür. Daha evvel zikrolunduğu üzere Şem’î Şem’ullâh tarafından yapılmış şerhte, “sen kal” diyerek seslenilenin Şems-i Tebrizî olduğu söylenmektedir. Her ne kadar *Mesnevî*’nin yazılmasında, Şems’in ortadan kayboluşu ile bu ayrılığın Mevlânâ’nın gönül âleminde uyandırdığı manevî boşluğun müessir olduğunu söylemek mümkünse de Şems’in ortadan kaybolma tarihinin ittifakla 1247-48 olduğu (Fürûzanfer, 1963, s. 107) buna karşılık *Mesnevî*’nin birinci defterinin 1259-1263 yılları arasında tamamlandığı (Fürûzanfer, 1963, s. 212), dolayısıyla ilk defterin yazımına 1259 senesinde başlandığı göz önünde bulundurulduğunda Şems’in ortadan kaybolmasının üzerinden on yılı aşkın bir zaman geçmiştir; bu nedenle Şems’e sen kal diye hitapta bulunulması makul görünmemektedir. Nitekim Bursevî de şerhinde: “*Pes hitâb-ı to mezkûr Şeyh Hüsâmeddin’e müteveccih olur. Zira Kitâb-ı Mesnevî’de Hazret-i Mevlânâ’nın her yerde muhâtabı odur. Şems-i Tebrizî değildir*” (Bursevî, 2006, s. 135) diyerek kast olunanın Hüsâmeddin Çelebi olduğuna işaret etmektedir.

Beyti, ikinci mânâda yani ma’şûk-ı hakîkî olan Cenâb-ı Hak bağlamında ele alacak olursak elbette tasavvufî mahiyetli bir eser olan, ledünnî hakikatleri, tevhid düşüncesini, ilahî sırları dile getirdiği söylenen bu eserde “tû bimân” hitabı ile pâk ve sübhân olan Allah murad edilmiş olabilir. Bununla birlikte sen kal tabirini, ezeli ve ebedî olduğu âşikâr ve ayan olan yaratıcı için kullanmak O’nun “el-Bâkî” ismine atıfta bulunmanın dışında anlamlı değildir. Allah’ın zâtî sıfatlarından olup O’nun varlığının başlangıcının bulunmadığını, yaratılmamış olduğunu ve ezeli oluşunu ifade eden “kîdem” sıfatı ile yine O’nun ölümsüz ve ebedî oluşunu ifade eden “bekâ” sıfatı sûfi şairlerin işledikleri konulardandır. Ancak yine *Mesnevî*’de: “*Bizim Mesnevî’imiz vahdet dükkâmıdır, orada Allah’dan başka ne görürsen o,*

puttur” (Can, 2006, s. 377) diyen Mevlânâ'nın bu hakikate dolaylı yoldan “sen kal” hitabıyla dikkat çekmek istediği söylenebilir.

Sonuç

Yaklaşık yedi asırdır özellikle İslam dünyasında vücuda getirilmiş ilmî ve irfânî eserlere ilham veren, felsefesi tüm Dünya toplumlarını etkilemiş olmakla birlikte etkisi hâlâ devam eden *Mesnevî*, tasavvuf edebiyatının en eşsiz eserlerindedir. Eserin “saykalü'l-ervâh” (ruhların cilası), “keşşâfü'l-Kur'ân” (Kur'ân hakikatlerini açığa çıkaran) yahut “mağz-ı Kur'ân” (Kur'ân'ın ruhu) gibi isimlerle anılması ona atfedilen değerın göstergesidir. Zikrolunan değeri ve remizlerle yüklü anlatımı dolayısıyla yazıldığı dönemden başlayarak bu eseri anlama ve anlamlandırma gayreti içerisine girilmiş ve bu amaçla gerek eserin tamamına gerek özü ve özeti addedilen ilk on sekiz beytine yönelik pek çok şerh çalışması yapılmıştır. Bu makale de bu maksatla hazırlanmış bir çalışma olup bir proje kapsamında her beyti farklı bir araştırmacı tarafından şerh edilmesi planlanan ilk on sekiz beytin, on altıncı beytinin şerhini içermektedir. Makalede öncelikle on altıncı beyit günümüz Türkçesine aktarılmış, bu beyit hakkında şârihlerin değerlendirmelerine yer verilmiş daha sonra ise aynı beyit tarafımızca şerh edilmeye çalışılmıştır. On altıncı beyitte hitap olunan kişinin kim olduğunu anlamaya yönelik bu çalışmada on altıncı beytin ikinci mısraındaki “tû bimân/sen kal” hitabıyla işaret olunan kişinin: *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinde Mevlânâ'nın ney metaforu üzerinden insân-ı kâmil lisanı ile konuşması, bu hacimli eserin telif edilmesine Hüsameddin Çelebi'nin vesile olması ile *Mesnevî*'nin pek çok yerinde muhatabın yine Hüsameddin Çelebi olması ve yukarıda zikrolunan diğer gerekçelerle “insân-ı kâmil” olduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abidin Paşa. (2007). *Mesnevî Şerhi (Cilt 1)*. (M. S. Karaçorlu, Sad.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aşkar, M. (1998). *Niyazî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ateş, A. (1953). *Mesnevî'nin Onsekiz Beytinin Mânası*. 60. Doğum Yılı Münasebeti ile Fuad Köprülü Armağanı, Ankara: DTCF Yayınları, 37-50.
- Avşar, Z., Özdemir, M. ve Uçar, A. (Ed.). (2023). *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Brehmer, A. A. (2020). *Sarı Abdullah Efendi-Mesnevî'nin Parlak Cevherleri (İlk On Sekiz Beyit Şerhi)*. İstanbul: H Yayınları.
- Bursevî, İ. H. (2006). *Rûhü'l-Mesnevî (Mesnevî'nin İlk 748 Beytinin Şerhi)*. (İ. Güleç, Yay. haz.). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Bursevî, İ. H. (2012). *Mesnevinin Ruhu*, (S. Ak, Yay. haz.). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Can, Ş. (2006). *Mevlâna (Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Can, Ş. (2008). *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi (Birinci Cilt)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çelebi, A. H. (1957). *Mevlânâ ve Mevlevilik*. İstanbul: Nurgök Matbaası.
- Çelik, İ. (2002). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Tercüme ve Şerhleri. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 19, 71-93.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'î Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Demirel, Ş. (2009). *Dinle Neyden (Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri)*. Elazığ: Manas Yayıncılık.
- Dervîş Muhammed Şifâyî (2016). *Mesnevî Şerhi (Eş-Şerhu'l-Kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'neviyyi'l-Muhtasar)*. (M. Özdemir, Yay. haz.). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Dilçin, C. (2000). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erginli, Z. (Ed.). (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Fürûzanfer, B. (1963). *Mevlâna Celâleddin*. (F. N. Uzluk, Çev.). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Güleç, İ. (2006). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler. *İlmî Araştırmalar*, 22, 135-154.
- Güzelyüz, A., Atalay, M., Turgut, K. (Yay. haz.). (2018). *Tâhirü'l-Mevlevî-Mesnevî'nin Dibacesi İle İlk On Sekiz Beytinin Şerhi*. İstanbul: Demavend Yayınları.
- İzbudak, V. (1995). *Mevlâna Mesnevi I*. (A. Gölpınarlı, Yay. haz.), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Karabey, T., Vanlıoğlu, M. ve Atalay, M. (1996). *Şeyh Gâlib-Şerh-i Cezîre-i Mesnevi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Konuk, A. A. (2006). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi (Cilt 1)*. (S. Eraydın-M. Tahralı, Yay. haz.), İstanbul: Kitabevi.
- Kuşeyrî, A. (2003). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. (S. Uludağ, Yay. haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.



- Nicholson, R. A. (1978). *İslâm Sûfîleri (The Mystics of Islam)*. (M. Dağ, K. Işık, R. Fıçlalı, A. Şener, R. Ayas, İ. Kayaoğlu, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özdemir, M. (2016). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11 (20), 461-502.
- Sarıoğlu, H. İ. (2015). *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî-Rubâîler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî-Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Tek, A. (2014). *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerîf-İlk On Sekiz Beytin Şerhi*. Bursa: Bursa Akademi.
- Türkmen, E. (2007). *Mevlâna Mesnevisi'nin Evrenselliği*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- Yalap, H. (2023). *İsmâîl Rûsûhî-yi Ankaravî ve Şerh-i Mesnevî*. (Avşar, Z., Özdemir, M. ve Uçar, A. (Ed.) içinde, *Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri* (s. 206-228). Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (3. Cilt s. 337-342) içinde. Diyanet Vakfı Yayınları.

MARİFET DENİZİNDE SUYA KANAMAYAN BALIKLAR

Aysun SUNGURHAN*

Özet

13. yüzyıl sonlarında başlayıp 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden önemli kültürel birikime sahip klasik Türk edebiyatı, insanı her yönden eğitmeye yönelik çok sayıda edebî ürünü bünyesinde barındırmaktadır. Bu nitelikteki eserlerden biri Horasan'ın Belh şehrinde 1207 yılında doğduğu tahmin edilen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin "*Mesnevî-i Ma'nevî*"sidir. Mevlevîliğin yayılmasıyla birlikte geniş bir coğrafyada etkisini gösteren, başta Türkçe olmak üzere farklı dillere manzum ve mensur çok sayıda tercüme ve şerhleri yapılan *Mesnevî-i Ma'nevî'nin* ilk 17. beytinde Mevlânâ, "*cüz mâhî*" ile bir damla suya kanıp susuzluğunu gideren balıklardan; "*mâhî*" ile denizi dahi içse asla suya kanamayan, hep susuzluk çeken balıklardan; "*bîrûzist*" ile hiç rızık olmayanlardan ve "*âb*" ile de "*feyz-i İlahî*"den söz ederken benimsemiş olduğu *vahdet-i vücûd* anlayışını, ilahî aşkı, ilahî aşk yolunda ilerleyenleri, Hz. Muhammed'i ve diğer peygamberleri, kendisini, bu aşkın azıyla yetinenleri, sahte sofuları, yüzünü sadece dünyaya dönenleri, aşktan nasibini alamayanları, bir andan ibaret olan bu dünyanın geçiciliğini, kendisini anlayan veya anlamayanları, kısacası bütün varlık âlemini metaforik anlatım tekniğiyle dile getirmektedir. Makalede *Mesnevî-i Ma'nevî'nin* ilk 17. beyti üzerine yapılan eski şerhler genel bir değerlendirmeye tâbi tutulmakta ve *Mesnevî*'yi *Mesnevî*'yle şerh etme yöntemi uygulanırken beyite bağlı kalarak "*âb* (su/deniz), *mâhî* (balık), *bîrûzist* (rızsız)" sözcüklerinin metaforik anlamları üzerinde durulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Balık, deniz, Mevlânâ, Mesnevî-i Ma'nevî, rızık, su.

FISH THAT CANNOT QUENCH THEIR THIRST IN THE SEA OF KNOWLEDGE

Abstract

Classical Turkish literature, which began in the late 13th century and continued until the second half of the 19th century, boasts a rich cultural heritage and includes numerous literary works aimed at educating individuals in all aspects of life. Among these works is *Masnavi-yi Ma'navi* by Mawlânâ Jalal Al-Din Al-Rumî, who is estimated to have been born in 1207 in the city of Balkh in Khorasan. With the spread of the Mevlevi order, the *Masnavi-yi Ma'navi* gained influence across a vast geography, and its first 17 couplets have been translated and interpreted extensively, both in Turkish and other languages, in prose and verse forms. In these couplets, Rumi speaks metaphorically about "*juz mâhî*", fish that satisfied with a single drop of water, "*mâhî*", fish that remain perpetually thirsty even if they drink the entire sea, "*bîrûzist*", those without sustenance, and "*âb*", water/sea that implies "*feyz-i İlahî*". Through these metaphors, he expresses his understanding of *wahdat al-wujud* (the unity of being), divine love, the seekers of this love, the Prophet Muhammad, other prophets, himself, those content with a mere trace of this love, false ascetics, those fixated on the material world, and the transience of this fleeting life. He also reflects on those who understand him and those who do not, encapsulating the entirety of existence through his symbolic language. This article offers a general evaluation of earlier commentaries on the first 17 couplets of the *Masnavi-yi Ma'navi* and employs the method of interpreting the Masnavi through the Masnavi itself. Focusing on these couplets, it explores the metaphorical meanings of the terms "*âb* (water/sea), *mâhî* (fish), and *bîrûzist* (those without sustenance)".

Keywords: fish, Mawlânâ, Masnavî-i Ma'nawî, sea, sustenance, water.

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü e-posta: aysunsungurhan@hotmail.com ORCID: 0000-0003-1350-4075

Gönderilme Tarihi: 3 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 25 Kasım 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

Giriş

13. yüzyıl sonlarından 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam eden önemli kültürel birikime sahip olan klasik Türk edebiyatı, insanı her yönden eğitmeye yönelik çok sayıda edebî ürünü ve bu eserleri ortaya koyan şahsiyetleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu şahsiyetlerden biri Horasan'ın Belh şehrinde 1207 yılında doğduğu tahmin edilen asıl adı Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî ve lakabı Celâleddîn olan “Belhî, Rûmî, Mevlânâ-yı Rûm, Mevlânâ-yı Rûmî, Molla Hünkâr, Mollâ-yı Rûm” gibi unvanlarla anılan Mevlânâ'dır (Öngören, 2004, 29, s. 441). Yaşamı boyunca yöneticilerin aralarındaki siyasî mücadelelerden uzak duran her meslekten kişilerle nasihat çerçevesinde ilişkilerini yürütmeye çalışan varlıkta birliği arayan âlim, sûfi ve şair olan Mevlânâ'nın dinî, tasavvufî düşüncesinin temelini *Kur'ân-ı Kerîm* ve sünnet oluşturmaktadır (Öngören, 2004, 29, s. 446). Şiir, Mevlânâ için Ahmed-i Yesevî'de, Yûnus Emre'de olduğu gibi düşüncelerini anlatmaktan başka bir şey değildir. Kendisini Senâ'î ve Attâr'ın çizgisinde gören Mevlânâ'nın düşünce sistemini, tamamen veya kısmen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye dayandıranlar olduğu gibi onun görüşlerini anlaşılır hâle getirdiğine kanaat getirenler de vardır (Ceyhan, 2004, 29, s. 326; Öngören, 2004, 29, s. 445). Bilgiye, hikmete, adalete, dürüstlüğe, sevgiye, hoşgörüye, dostluğa, kardeşliğe, gönle, erdemli insan olmaya kıymet veren Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin düşünce sistemini “*Keşşafü'l-Kur'ân, Fıkh-ı Ekber, Saykalü'l-ervâh, Hüsâmi-nâme*” gibi adlar verdiği “*Magz-ı Kur'ân*” ve “*Mesnevî*” olarak da bilinen “*Mesnevî-i Ma'nevî*”sinde açıkça görmek mümkündür (Ceyhan, 2004, 29, s. 325). Kesin olarak ne zaman yazılmaya başlandığı bilinmeyen, dinî, tasavvufî ve ahlâkî niteliklere sahip, remel bahrinin fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün kalıbıyla yazılan, yaklaşık 25700 beyitten oluşan, 6 defterlik Farsça *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin kaleme alınmasında Mevlânâ'nın dostu Hüsameddîn Çelebî'nin (d. 1225-ö. 1284) etkisi büyüktür. Mevlânâ'nın ölümünden sonra başta Türkçe olmak üzere farklı dillere manzum ve mensur tercüme ve şerhleri yapılan çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan *Mesnevî-i Ma'nevî* ile ilgili çalışmalar hâlen devam etmektedir (Ceyhan, 2004, 29, s. 325-331). *Mesnevî* üzerine hazırlanmış sözlükler de bulunmaktadır (Ceyhan, 2004, 29, s. 332). *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin günümüz Türkçesine ilk çevirisi Veled Çelebi İzbudak'a aittir; daha sonra Abdülbaki Gölpınarlı da çevirerek kısmen şerh etmiş; Şefik Can *Mesnevî*'yi konularına göre tasnif ederek bir çeviri yapmıştır. Ayrıca Adnan Karaismailoğlu'nun, Mehmet Kanar'ın; Derya Örs ile Hicabi Kırlangıç'ın birlikte hazırladıkları *Mesnevî* çevirileri vardır. *Mesnevî*'nin Türkçenin dışında başka dillere çevirileri de mevcuttur. Başka dillere yapılan çevirilerden R. A. Nicholson'ın (ö. 1945) İngilizce çevirisi ve şerhi, Eva de Vitray Meyerovitch ile Cemşid Murtazavî'nin Fransızca çevirisi dikkat çekmektedir (Örs & Kırlangıç, 2015, s. 23).

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Türk edebiyatında en fazla şerhi yapılan eserlerin başında gelmektedir (Örs & Kırlangıç, 2015, s. 23). İlk *Mesnevî* şerhlerinin Anadolu sahasında XV. yüzyılda başladığı bilinmektedir (Ceyhan, 2004, 29, s. 330-331). *Mesnevî*'nin tamamına yapılan ilk şerhler, Şem'î Şem'ullâh'ın (ö. 1602-3) *Şerh-i Mesnevî*'si, İsmail Rüsûhî-i Ankaravî'nin (ö. 1631-32) *Şerh-i Mesnevî*'si, Muhammed Murâd Mollâ'nın (ö. 1848) *Hülâsatü's-Şürûh*'u, Ahmed Avni

Konuk'un (d. 1868-ö. 1938) *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, Tâhirü'l-Mevlevî'nin (Tahir Olgun) (ö. 1951) *Şerh-i Mesnevî'si* ve Abdalbâkî Gölpınarlı'nın (ö. 1983) *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*'dir (Özdemir, 2016a, s. 467-471)

Mesnevî'nin bir kısmına yapılan manzum şerhler, Mu'înüddîn b. Mustafâ'nın (ö. XV. yy) *Mesnevî-i Murâdiyye'si*, Aydınlı Dede Ömer Rûşenî'nin (ö. 1486-87) *Çobân-nâme ve Ney-nâme'sidir* (Özdemir, 2016a, s. 471-473).

Mesnevî'nin ilk on sekiz beytine yapılan mensur şerhler, İsmail Rûsûhî-i Ankaravî'nin (ö. 1631-32) *Fâtihu'l-Ebyât*'ı, Ağazâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1652-1653) *Mesnevî Şerhi*, Bağdâdî Abdülazîz Âsım'ın (ö. XIX. yy) *Mesnevî Şerhi* ve Rızâeddîn Remzî'nin (ö. XX. yüzyıl başları) *Lübb-i Mesnevî'sidir* (Özdemir, 2016a, s. 473-474).

Yakın tarihte *Mesnevî'nin* on sekiz beytine yapılan şerhler de vardır. Bunlar Ahmet Ateş'in *Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Manası* başlıklı makalesi, Selçuk Eraydın'ın *Tasavvuf ve Tarikatlar* adlı eserinin *Bazı Tasavvufî Metinler ve Açıklamaları* başlıklı bölümü, Ahmed Hakîm'in *Râh-ı Kadîm*'i, Abdurrezzak Tek'in *Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerîf*'i, Kudsi Erguner'in *Mevlevîlik ve Ney*'i, Kemal Sönmez'in *Açıklamaları ile Mesnevî Ummanından 18 Hakikat İncisi ve Türkçe Nazmedilmiş Seçme Beyitler*'i, Erkan Türkmen'in *Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beyti Üzerine*'sidir. Ayrıca Süleyman Uludağ ve Kaan Dilek de *Mesnevî'nin* ilk on sekiz beytini şerh edenlerdendir (Güleç, 2008, s. 230-231; Özdemir, 2016a, s. 474-475).

Mesnevî'nin bir kısmına yapılan diğer mensur şerhler, Ebussuûd b. Sa'dullâh b. Lütfullâh b. İbrahim Elhüseynî Elkayserî'nin (ö. XVI. yy.) *Mesnevî Şerhi*, Bosnalı Sûdî Efendi'nin (ö. 1595) *Mesnevî Şerhi*, Hacı İlyaszâde Ömer'in (Sivaslı) (ö. 1625) *Mesnevî Şerhi*, Abdülmecîd-i Sivâsî'nin (ö. 1639) *Şerh-i Mesnevî'si*, Pîr Muhammed Efendi'nin (ö. XVII yy.) *Hazînetü'l-Ebrâr*'ı, Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1661) *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si*, Dervîş Muhammed Şifâyî'nin (d. 1605-ö. 1673) *Eşşerhu'l-Kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'neviyyi'l-Muhtasar*'ı, Seyyid Mehmed Ali'nin (ö. 1794-95) *Mesnevî-i Ma'nevî'si*, Tâlibî Hasan Efendi'nin (ö. 1717-8) *Yefîmü's-Şürûh*'u, İsmail Hakkı Bursevî'nin (d. 1653 - ö. 1725) *Rûhu'l-Mesnevî'si*, Âbidin Paşa'nın (d. 1843-ö. 1906) *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*'i, Kenan Rifâî'nin (ö. 1950) *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*'i, İbrahim Aczî Kendî'nin (d. 1883-ö. 1965) *Mevlânâ ve Rûh-ı Mesnevî'si*, Ziya Avşar'ın *Aşk Meclisi'si* ve H. Hüseyin Top'un *Mesnevî-i Ma'nevî Şerhi*'dir (Özdemir, 2016a, s. 475-483).

Mesnevî'den seçme yoluyla yapılan manzum şerhler, İbrahim Bey'in (XIV. Yüzyıl) *Divan*'ının sonunda *Mesnevî'den* seçilmiş bazı hikâyeleri, İbrahim Cevrî'nin (ö. 1654) *Hall-i Tahkîkât*'ı ve Adnî Receb Dede'nin (ö. 1683) *Nahl-i Tecellî'sidir*. *Mesnevî'den* seçme yoluyla yapılan mensur şerhler ise İsmail Rûsûhî-i Ankaravî'nin (ö. 1631-32) *Câmi'u'l-Âyât*, *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî ve Tuhfetu'l-Berere*'si, Abdülmecîd-i Sivâsî'nin (ö. 1639) *Şerh-i Ba'zı Ebyât-ı Mesnevî'si*, Hacı Pîrî'nin (ö. 1587/88 veya 1640) *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî'si*, Sabûhî Ahmed Dede'nin (ö. 1647) *İhtiyârât-ı Hazret-i Mesnevî-i Şerîf*'i, Elhâc Muhammed Şükrü İbn Esseyyid Ahmed 'Atâ'nın (Dâmâd-ı Gelenbevî) (ö. XIX. yy) *Müntehabât-ı*

Mesnevî'si, Muhammed Es'ad Dede'nin (ö. 1911) *Şerh-i Ebyât-ı Mesnevî'si*, Fazlullâh Rahîmî'nin (d. 1848-ö. 1924) *Gülzâr-ı Hakikat*'i, M. Muhlis Koner'in (ö. 1957) *Mesnevî'nin Özü*, Orhan Kuntman'ın (ö. 2007) *Mevlânâ Mesnevî'si*, M. Fatih Çıtlak'ın *Mesnevî Şerhi Padişah Cariye Kıssası* ve Mehmet Demirci'nin *Mesnevî Hikâyelerinden Dersler'idir* (Özdemir, 2016a, s. 483-489).

Eski şerhlere bakıldığında *Mesnevî-i Ma'nevî*'nin "Fatiha"sı gibi algılanan ilk 18 beyit üzerinde şârihlerin titizlikle durdukları; beyit beyit, kelime kelime, harf harf açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Makalenin konusu olan 17. beyite de şârihler aynı titizlikle yaklaşmışlar; beyitte geçen sözcüklerin mecazlı anlamları üzerinde durmuşlar; Allah'ın sırlarını öğrenmeye talip olanları üç taifeye ayırmışlar; "mâhî" ile ikinci taifenin; "cüz mâhî" ile birince taifenin; "bîrûzist" ile de üçüncü taifenin anlaşılması gerektiği konusunda çoğunlukla hemfikir olmuşlardır. Şarihlere göre birinci taifedekiler bir damla ile ilahî aşk sarhoşu olmakta, kendinden geçmektedir. Bu taifedekiler "ednâ-payede" kalanlardır. İkinci taifedekiler ise deryayı içseler de asla suya doyamayanlar, daima susuzluk çekenlerdir. Bu ikinci taifedekiler, gerçek âşıklardır ve birinci taifedekilere göre dereceleri daha yüksektir. Üçüncü taifedekiler ise sadece bu dünyaya yönelik isteklere sahip olanlardan ve İlahî aşk yolunu seçmeyenlerden ibarettir. Şârihlere göre "sîr", "suya kanmış"; "rûzî", "nasîb" manasındadır ve "âb"dan da kasıt "feyz-i İlahî"dir. Çünkü Allah da su gibi herkese feyiz vermekte, su bedeni nasıl temizliyorsa Allah'ın feyzi de gönülleri öyle temizlemektedir. Bu nitelikte benzer yorumları Mu'inî (Yavuz, 2007, s. 34), Hacı Pîri (Süleymaniye Ktp. Halet Efendi Numara 26, 13b), Mekkî (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş Numarası OE_Yz_0380, 8a-8b), Ağazâde Mehmed Efendi (Duru, 2003, s. 18), Derviş Muhammed Şifâyî (Özdemir, 2016b, 90), Sarı Abdullah (TBMM Kütüphanesi Açık Erişim Koleksiyonu <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/52>, 122), Muhammed Murâd Mollâ (Öksüz, 2008, s. 113), Rızâeddîn Remzî (Demirel, 2005, s. 627), Mehmet Muhlis Koner (2005, s. 13), Kenan Rifâî (2015, s. 7) ve Bağdâdî Abdülazîz Âsım (Özdemir, 2017, s. 380) yapmaktadır. Eski şârihlerden Şem'î Şem'ullâh'ın *Şerh-i Mesnevî*'sinde ve Ebussuûd b. Sa'dullâh b. Lütfullâh b. İbrahim Elhüseynî Elkayserî'nin *Mesnevî Şerhi*'nde 17. beyit için yaptıkları yorumlar, benzer nitelikteki diğer şerhlere örneklik teşkil etmektedir.

Şem'î Şem'ullâh: "Her ki cüz mâhî zîâbeş sîr şud. Her kim ki mâhîden gayrıdur anun âbından sîr oldı ya'nî suya kandı (*cuz* gayrı ma'nâsınadır *şud* fi'l-i mâzî ma'nâsınadır). Her ki bîrûzist rûzeş dîr şud. Her kim ki bîrûzî vü bînasîbdür anun rûzî dîr oldı tâlibân-ı esrâr-ı hakikat üç dürlü tâyifedür tâyife-i ûlâ şunlardur ki cür'adan mest ü medhûş ve bir cezbeden lâyu'kal u bîhûş olurlar bu tâyife makbûl olan tâyifeye nisbet dîn-himmetlerdür zirâ ednâ-pâyede kalmışlardur tâyife-i sâniye şunlardur ki farzâ deryâyı nûş eylerler hergiz reyyân olmazlar belki dâyim âtşânlardur bu tâyife mahabbet-i İlahiyye sebebi ile bir hâlete vusûl bulmuşlardur ki Cemâl-i cânân-ı ezelnün müşâhedesinden gayrıya ser-furû idüp mütesellî olmazlar *mâhî* ile tâyife-i sâniyeye ve hergiz *cuz* ' mâhî ile tâyife-i ûlâya işâret eyler tâyife-i sâlise şol tâyifedür ki sülûkda ihmâl üzre olup tûl-ı emele firîfte olup 'ömr-i kalîle magrûr olurlar ve matlab-ı a'lâ vü maksad-ı aksâ olan mertebenün vusûline sa'y u kûşîş eylemezler mezkûr beytün mîsrâ'ı sâniyiyile bu tâyife-i sâliseye

işâret eyler ki tâyife-i ûlâ bundan evlâdur hâsıl-ı ma'nâ her kim ki riyâzet ü mücâhede zemânını fevt idüp gurûr üzre ola bu hâlet anun hirmânına sebep olması mukarrer idüğün iş'ardur her ki *bîrûzîst* gaflet ü gurûrdan kinâyetdür *rûzeş dîr şud* fevt-i fırsat sebep-i hirmân idüğinden kinâyetdür *sîr* bunda suya kanmış ma'nâsınadır *rûzî* nasîb ma'nâsınadır *âbdan* maksûd feyz-i İlâhîdür ki âba teşbîh olındı âb firâvân u bîpâyân olup kimseden ben' olunmadığı için nitteki hazret-i Feyyâzdur feyzi kimseden memnû' degüldür ve âb nitteki sebep-i tahâret-i bîrûnîdür feyz-i İlâhî sebep-i tahâret-i enderûnîdür. (Dağlar, 2009, s. 225-226)

Ebussuûd b. Sa'dullâh b. Lütfullâh b. İbrahim Elhüseynî Elkayserî: "Her ki cüz mâhî ziâbeş sîr şud. Her nesne ki balıkdan gayrıdur suya toyar ammâ balık bu kadar sunun içinde müstagrağ iken yine ayrılmak istemez ve toymaz. Her ki bîrûzîş rûzeş dîr şud. Her kimesnenün ki maslahatı ve kesbi olmaya gündüzi gece olur ya'nî 'ibâdet lezzetin alanlara gece ile gündüz ki yigirmi dört sa'âtdür dört sa'âtce gelmez 'ibâdeti yitişdüremez gâfil ü câhil olanların eğlencesi olduğundan bu kadar sa'ât bir yılca gelür güc ile sabâh olur güc ile ahşam olur hiç eglence bulmadığından müsâvî gıybete gider eşhâs ile anı dahı bulmasa şatranc u nerd didükleri habîsi oynar Hak tebâreke ve te'âlâ hazretinün kulları bir nefesin zâyi' eylemek istemez eger gaflet ile zâyi' eylese âh u vâh derûnından ayrılmaz." (Koçoğlu, 2014, s. 77-78).

Bazı şârihler de Allah yolundaki taifeyi üçe ayırmakla birlikte bazı farklı bilgi ve yorumlara eserlerinde yer vermişlerdir. Bunlardan O Mevlevî (1972, s. 26) "Balık suya kanmaz" demekle Mevlânâ'nın Peygamberimizin üstünlüğünü belirtmek istediğini söyleyemekte; Tâhirü'l-Mevlevî (1975, s. 71) Peygamberimizi örnek göstermekte, Mu'âz-ı Râzî ile Bâyezîd-i Bistâmî arasındaki konuyla alakalı yazışmalara değinmekte; Hüseyin Top (2011, s. 56-58) bu bilgilere ilaveten Mevlânâ'nın 'Kum bile suya doydum da ben doymadım' sözüne yer vermekte; Ankaravî Mu'âz-ı Râzî ile Bâyezîd-i Bistâmî arasındaki yazışmalardan söz ederken yorumunu ayetlerle desteklemekte ve *Fütûhât*'tan alıntılar yapmaktadır (Tanyıldız, 2010, s. 235-236). Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'nde VI. Cildin sonundaki "Üç Şehzâde" kıssasının konuya açıklık getireceğini belirtmektedir (Eraydın & Tahralı, 2010, s. 86).

İsmail Hakkı Bursevî, ayet, hadis, atasözleri ve örnek hikâyelerle konuya biraz daha açıklık getirirken beytin dört unsurdan su ve havayı içerdiğini ve suyun Allah'ın isimlerinden Muhyî'ye, havanın da Hayy'a tekabül ettiğini ileri sürmekte; havanın cismin zahiri, suyun da batını anlamına geldiğini söylemekte ve cisim ile ilmin münasebetinin olmadığını belirtmektedir (Avşar, 2007, s. 70). Âbidin Paşa da İsmail Hakkı Bursevî gibi ayet, hadis, atasözleri ve örnek hikâyelerle beyti yorumlamaktadır (Karaçorlu, 2007, s. 23-25).

Sabûhî Ahmed Dede ise "evliyâyı üç kısma taksîm idüp cüz mâhî'den murâd kısm-ı sâni ve kısm-ı sâlisdür dimişler. Lâkin câyiz degüldür. Zîrâ cüz mâhî buyurmağla mâhînün gayrın ihrâc eyledi. Ya'nî evliyânun gayrın gürûh-ı evliyâdan ihrâc eyledi. Pes evliyânun gayrın getirüp gürûh-ı evliyâyâ dâhil eylemek yerinde degüldür. İmdi ol ma'nâ ki buyurmuşlar münâsib degüldür." (Algül, 2007, s. 59) diyerek velilerin bu tarz bir ayırma tabi tutulmasına karşı çıkmaktadır.

Ateş'e göre şarihler, Mevlânâ'yı değil kendi fikirlerini açıklamaya çalışmışlar, metni anlama ve izah bakımından herhangi bir yenilik katamamışlar, eski şerhleri aynen veya kısmen tekrar edip durmuşlardır (Ateş, 2010, s. 38-41). 17. beyte Ateş (2010, s. 45), "Mevânâ hayatını ve varlığını bu 'sen' dediği şey ile kaim görmekte ve ona doymasının imkânsız olduğunu anlatmaktadır. Mevlânâ kendini anlamayanlara, hâlini izah etmek istemiş fakat onlar tarafından anlaşılamayacağını görerek sözünü kesmiştir. Binaenaleyh bu kısım müritlerine, taraftarlarına veya kendini anlamak kabiliyetinden mahrum olanlara hitaben yazılmıştır. Ve burada görülen maddî eşya Mevlânâ'nın etrafında bulunan şeylerdir." diyerek farklı bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır.

Marifet Denizinde Mevlânâ

17. beyit: Her ki cüz mâhî ziâbeş sîr şod

Her ki bîrûzist rûzeş dîr şod

"Suya kanar, balıktan gayri ne var, nasipsizin günü, uzar da uzar!" (Avşar, 2017, s. 24).

Mevlânâ'nın bizzat kaleminden çıkan ilk 18 beyit, *Mesnevî*'nin tamamının bir nevi özeti mahiyetindedir. Işık denizinin dalgasının kölesi¹ olan Mevlânâ, 17. beyitte "cüz mâhî" ile bir damla suya kanıp susuzluğunu gideren balıklardan; "mâhî" ile denizi dahi içse asla suya kanamayan, hep susuzluk çeken balıklardan; "bîrûzist" ile hiç rızık olmayanlardan ve "âb" ile de "feyz-i İlahî"den söz ederken benimsemiş olduğu vahdet-i vücûd anlayışını, ilahî aşkı, ilahî aşk yolunda ilerleyenleri, Hz. Muhammed'i ve diğer peygamberleri, kendisini, bu aşkın azıyla yetinenleri, sahte sofuları, yüzünü sadece dünyaya dönenleri, aşktan nasibini alamayanları, bir andan ibaret olan bu dünyanın geçiciliğini, kendisini anlayan veya anlamayanları, kısacası bütün varlık âlemini metaforik anlatım tekniğiyle ele almıştır. 17. beyitteki "âb (su/deniz), mâhî (balık), bîrûzist (rıziksız)" sözcüklerinin metaforik kullanımlarını anlayabilmek için *Mesnevî*'nin tamamına bakmak, *Mesnevî*'nin kendisinden, Mevlânâ'nın sözlerinden hareket etmek gereklidir. Bu bakımdan çalışmada *Mesnevî*'yi *Mesnevî*'yle şerh etme yöntemi uygulanmıştır. Makaleye Derya Örs ve Hicabi Kırlangıç (2015)'in birlikte hazırladıkları *Mesnevî-i Ma'nevî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî* adlı çalışma esas alındığından yapılan beyit alıntıları yıl ve sayfa belirtilmeden defter ve beyit numaralarıyla verilmiştir.

1. Mesnevî'de Metaforik Anlatım Tekniğinin Sebepleri

Mesnevî'sinde hikâyelere aceleyle başlandığını ve aceleden kaynaklı bu hikâyelerin sonuçsuz kaldığını,² başkalarını övmekten kastının Hak ışığı Hüsâmeddin Çelebi olduğunu³ dile getiren Mevlânâ, kapalı söyleyişinin sebebini "3/2112 Hak, övülenleri uygunsuz kişilerden gizlemek için bu hikâye ve öyküleri ortaya

¹ 1/3986 Ben, ortaya böyle bir inci çıkaran o ışık denizinin dalgasının kölesiyim.

² 3/2107 Bu kitapta hikâyelere başladık, ama acele yüzünden sonuçsuz kaldı.

³ 3/2108 Ey Hak ışığı yiğit Hüsâmeddin, gökler ve unsurlar senin gibi bir şah doğurmamıştır. 2109 Sen cana ve gönle ender gelirsin. Canla gönül gelişinden mahcuptur. 2110 Geçmiş insanları epeyce övdüm. Aslında onlardan kastım sendin.

koymuştur” şeklinde açıklar. Hüsâmeddîn Çelebi'nin dolaylı yoldan övüldüğünü ancak kuşlar ve balıklar bilmektedir.⁴ Böylece Mevlânâ, Hüsâmeddîn Çelebi'yi vahdet denizinde balıklar gibi yaşayan Hak âşıkları arasına dahil eder. Mevlânâ'ya göre hileyle yalanla dolu bir kişi görünce ağzı yummalı, insan kendini küpe çevirmeli,⁵ halkın soğuk gururuna ve bencilliğine karşı bedeni örtmeli,⁶ sözünü inceltmeli, ateşi azaltmalı,⁷ küçük ve dayanıksız idrak kazanlarını kaynatmamalıdır.⁸ Çeşitli sebeplerden dolayı kimi zaman suskunlaşan kimi zaman anlamadığını düşünen Mevlânâ, duygu ve düşüncelerini, içinde bulunduğu durumu “6/4625 Bu suskunluk, tahtadan binittir. Suskunluk, deniz ehline telkindir. 4626 Seni yorgun düşüren suskunluk, öte yanın aşkını haykırmaktadır. 4627 Sen dersin ki niçin suskun acaba? O da der ki acaba kulağı nerde? 4628 Ben bağırmaktan sağır oldum, o ise habersiz. Keskin kulaklılar bu hikâyeden sağır oldu.” sözleriyle dile getirir. Ayrıca Mevlânâ, nasıl bir aşka daldığını, aşkının derecesini, kapalı söyleyişinin altında yatan anlamları, sözünün çokluğundan suskunlaştığını, tatlılığını yüz ekşisi perdesiyle gizlediğini, anlayışların ve gönüllerin yanmaması için bu aşkı tam anlatmadığını, ledün sırrından sadece birini söylediğini, “1/1757 Ben, öncekilerin de sonrakilerin de aşklarının içine daldığı bir aşka dalmışım. 1758 Ben, aşkı kısaca söyledim, [hepsini] anlatmadım. Yoksa hem anlayışlar yanar hem dil. 1759 Ben, “leb” (dudak) dersem, [maksadım] “leb-i deryâ”dır. Ben “lâ” (hayır) dersem muradım illâ (ancak/evet)’dir. 1760 Ben tatlılığımdan yüzümü ekşitip oturdum. Ben sözümün çokluğundan dolayı suskunum. 1761 Böylece tatlılığımız, yüz ekşiliği perdesi altında iki dünyadan da gizli kalsın. 1762 Bu söz her kulağa girmesin diye, yüzlerce ledün sırrından birini söylemekteyim.” şeklinde ifade eder. Denizin ırmağa sığmayacağını ve halka bundan daha fazlasını söylemenin uygun olmayacağını düşünen Mevlânâ, Hz. Muhammed'i de örnek göstererek eserinde akıllar ölçüsünde aşağıdan söylemeye çalıştığını belirtir.⁹ Tasavvufun başlangıcından itibaren Hak âşıkları, dünyevî haz ve menfaatlere yönelik yaşayanlara karşı aralarına mesafe koymayı tercih etmişlerdir (Öngören, 2011, 40, s. 121). Mevlânâ'nın da anlamamaktan kaynaklı kimi zaman halka karşı aynı tutumu sergilediği görülmektedir.

2. Vahdet Yolculuğunda Mevlânâ'nın ve Mesnevî'nin Önemi

Tasavvufun düşünce sisteminde her yolda olduğu gibi akıl sahibi bir kılavuza ihtiyaç vardır.¹⁰ Denizin yolunu bilmeyenin kılavuzluk etmesi, insanları denize/vahdete götürmesi mümkün değildir.¹¹ Kehf suresinde (Kur'ân-ı Kerîm 18/17) mürşid “doğru yolu gösteren rehber” olarak geçer. Bu doğrultuda mürşid “taliplere doğru yolu gösteren ve onları irşad eden kimse”dir (Öngören, 2010, 39, s. 50). *Mesnevî*'sinde kendisini Müslümanlar'ın denize ulaşmasını sağlayan bir köprüye, Firavun gibiler için ise ejdarhaya benzeten¹² Mevlânâ, Hz. Muhammed'in

⁴ 3/2115 Bu müphem konuyu, yani dolaylı yoldan o adı güzeli övdüğümü kuşlar balıklar bilir.

⁵ 6/2038 Hileyle, yalanla dolu bir tulum görünce, ağzını yum da kendini küpe çevir.

⁶ 6/87 Kokuyu sakla, nezle olmaktan sakın; halkın soğuk gururuna ve bencilliğine karşı bedenini ört.

⁷ 6/82 Söz, bundan sonra inceleyecek; ateşi azalt, odununu artırma da.

⁸ 6/83 Küçük kazanlar kaynamasın; [çünkü] idrak kazanları küçük ve dayanıksız.

⁹ 1/3811 Halka bundan fazlasını söylemek uygun değil; deniz ırmağa sığmaz. 3812 Akıllar ölçüsünde, aşağıdan söylüyorum; ayıp değil ya, peygamberin de yaptığı budur.

¹⁰ 4/1453 Her yolda, özellikle deniz yolunda, akıl sahibi bir kılavuz gerekli.

¹¹ 3/1809 Denizin yolunu bilmeyince nasıl kılavuzluk eder de insanları denize doğru götürür?

¹² 4/1067 Müslümanlar için denize köprü olurum. Ardından da ejderha olurum Firavun'a.

“Ashabım yıldızlar gibidir” hadisini anarak amacının insanlara vahdet yolunu göstermek, kılavuzluk etmek olduğunu bildirir.¹³ Sûfilere göre Allah’tan gelen feyiz Hz. Muhammed’in aracılığıyla erenlere, erenler aracılığıyla da insanlara ulaşmaktadır (Öngören, 2010, 39, s. 52).

Mevlânâ’ya göre manevî denize, vahdete susayanların yapması gereken *Mesnevî* adasında bir ark açmak¹⁴ ve böylece her solukta bu manevî denizi görme imkânını yakalamaktır.¹⁵ Mevlânâ, bu sözleriyle manevî yolculuğa çıkanlar için eserinin yol göstericiliğine dikkat çektiği gibi muhtevası hakkında da bilgi verir. Ancak bu durum bütün ormanlar kalem, denizler mürekkep olsa da son bulması imkânsız olan *Mesnevî*’yi¹⁶ ve Mevlânâ’yı anlayanlar için geçerlidir.

3. Aşk, Deniz, Su: Allah’ın Feyzi

Su, Rezzâk-ı âlemin rezzâklığına ve vehhâblığına işarettir (Çatak, 2015, s. 38). Mevlânâ’ya göre aşk, susuzdur ve susuz olanı aramaktadır.¹⁷ Kâf suresinin 16. ayetinde “Biz insana şahdamarından daha yakınız” denilmektedir. İnsana şahdamarından daha yakın olan Allah, insanın da kendisine yakın olmasını istemektedir (Altıntaş, 1986, s. 15). Atla, eyerle denizin kıyısına kadar gidilse de denizde olabilmek için kişiye gemi yani aşk gereklidir.¹⁸ Aşk, lafa, söze sığmayan dipsiz bir yokluk denizi,¹⁹ seçkinlere özel bir gemidir.²⁰ Karadakilerin işine yaramayan bu aşk gemisi, deniz ehli için zorunludur.²¹ Kuş da balık da Allah’ın adaletine sığınıp faziletini ararken ne yazık ki insanlar bunu fark edememekte,²² suyu taşıyan testinin süsüne aşk besleyerek suyu aramamaktadırlar.²³ Niyâzî-i Mısrî (d. 1618-ö. 1694) de insanın vahdet denizinden ayrı, uzak olmadığını “Şu mâhîler gibi kendini deryadan cüdâ sanma/İhâtâ eylemiş her yana bak her sûyu tevhd et” (Tatçı & Özay, 2014, s. 60) beytiyle dile getirmektedir. Onca görünümüne rağmen hiçbir izi olmayan Allah karşısında şüpheli de muvahhit de şaşkına dönmekte;²⁴ Allah’ın bu görünümleri bazen şüpheliyi muvahhit, muvahhidi de şüpheli yapmaktadır.²⁵ Oysaki Allah’ın hikmeti her şeyi birbirine âşik etmiştir ve âlemdeki her şey de birbirini kehribar ile saman gibi çekmektedir.²⁶ Sevgilinin gönlünde âşik,

¹³ 6/2644 Dost, yürüyüşüyle yol göstericidir. O yüzden Mustafa: “Ashabım yıldızlar gibidir” demiştir.

¹⁴ 6/67 Manevî denize susadıysan, Mesnevî adasında bir ark açiver.

¹⁵ 6/68 Her solukta Mesnevî’yi sadece manevî [bir deniz] olarak görebileceğin bir ark aç.

¹⁶ 6/2248 Orman kalem, deniz mürekkep olsa, Mesnevî’nin son bulmasına imkân yoktur.

¹⁷ 5/2676 Aşk susuzdur, susuzu arar. Bununla o, geceyle gündüz gibi birbirinin ardındadır.

¹⁸ 6/4623 Atla, eyerle gidiş denize kadardır. Ondan sonra sana tahtadan binit [gerek].

¹⁹ 3/4715 Öyleyse aşk nedir? Yokluk denizidir. Aklın ayağı kırıktır orda. 5/2730 Aşk, lafa söze sığmaz; aşk, dibi bucağı görünmeyen bir denizdir.

²⁰ 4/1401 Aşk, seçkinlere özel gemiye benzer. Âfet az olur; çoğunlukla kurtuluş vardır.

²¹ 6/4624 Tahta binit (gemi) karada işe yaramaz. O, özel olarak deniz ehline kılavuzdur.

²² 2/4618 Kuş da balık da senin adaletine sığınır. Hangi şaşkın senin faziletini aramaz?

²³ 2/1018 Testinin süsüne daha ne kadar aşk besleyeceksin? Testinin süsünden geç, git suyu ara.

²⁴ 2/57 Ey onca görünümüne rağmen hiçbir izi olmayan hem şüpheli hem de muvahhit senden dolayı şaşkına döner.

²⁵ 2/58 Bu görünümler bazen şüpheliyi muvahhit kılar, bazen de muvahhidin yolunu keser.

²⁶ 3/4391 Canımızdaki bu susuzluk suyun çekişidir. Biz ona aitiz, o da bize ait.

3/4392 Hakk’ın hikmeti, kaza ve kaderde bizi birbirimize âşik etmiştir.

âşığın gönlünde ma'sûk, Azra'nın gönlünde Vâmık, Vâmık'ın gönlünde Azrâ olduğu sürece bu böyle sürüp gidecektir.²⁷ Aşk bir deniz, gökyüzünü bir köpük olarak görmeye başlayan Hak âşığı, kendisini Yusuf'un arzusuna kapılan Züleyha gibi şaşkınlık içerisinde bulacak²⁸ ve Allah'ın "Bilinmek istedim" coşkusunu hissedecektir.²⁹ Mutasavvıflara göre kâinatın yaratılışının temelinde aşk vardır ve Mevlânâ da "Bilinmek istedim" sözüyle "Ben bir gizli hazine idim. Bilinmeyi istedim ve âlemi yarattım." (Pala, 1989, 1, s. 82) kutsî hadisi hatırlatır.

Çizilmiş bir balık resmi için nasıl denizin ve toprağın farkı yoksa³⁰ kâğıda çizilen üzgün insan resmi için de keder ve neşe bir anlam ifade etmez. Gönüldeki üzüntü ve sevinç, o sevinç ve üzüntüyle kıyaslandığında resimden farksızdır. Resimdeki gülen şekil, insan bir anlam çıkarısın diye vardır.³¹ Sayar (2000, s. 12) sufinin yolculuğunda kâinatı "Dışsal bir nesne değil, Hakikat arayıcısının onunla birlikte seyahat edeceği ve arayıcının benliğiyle bütünleşeceği bir şeydir" olarak tanımlamaktadır.

Söz harften, sestem, soluktan ayrılınca tek kalmakta; onları bırakıp denize dönmekte;³² sözü söyleyen, işiten ve sözler hepsi birden can kesilmekte;³³ ekmek veren, alan, ekmek şekillerden soyutlanarak toprak olmaktadır.³⁴ Aslında bunların anlamları mertebeler hâlinde ayrılmış ve sürekli olarak durmaktadır.³⁵ Şekil toprak olsa da anlam olmaz.³⁶ Bazen şekilden uzaklaşarak bazen de şekle bürünerek ruh dünyasında hepsi birden bekler.³⁷ Allah'ın emriyle şekillere "bürün" emri gelince şekle bürünürler veya soyutlanırlar.³⁸ Allah suyun testiye girmesini isterse canlara "binin"; canları yücelere çağırarak isterse de nakiplerden "inin" emri gelir.³⁹ Her şey Allah'ın bir "ol" demesiyle gerçekleşir. Sufi, içinde bulunduğu psikolojiyle

3/4393 Ezelî hükümle dünyadaki tüm nesnelere çift çifttir ve her nesne kendi eşine âşıktır.

3/4394 Âlemdeki her nesne, tıpkı kehribarla saman gibi kendi eşini ister.

²⁷ 5/2680 Sevgilinin gönlündeki her şey âşıktır; Azrâ'nın gönlünde daima Vâmık vardır. 2681 Âşığın gönlünde sevgiliden başka bir şey yoktur. Aralarında ayrılık gayrılık yoktur.

²⁸ 5/3852 Aşk bir denizdir, gökyüzü, onun üstünde bir köpük; Yusuf'un arzusuna kapılan Züleyha gibi [insanı şaşkırtır].

²⁹ 6/697 Deniz coşup güreledi mi, güreliyi köpüğe döner; "Bilinmek istedim" coşkusu kesilir.

³⁰ 1/2765 Balık resmi için ister deniz [olsun] ister toprak; Hintlinin rengi için ister sabun ister kara boya [ne çıkar?]

³¹ 1/2766 Kâğıt üstüne üzgün bir [insan] resmi çizsen, onun kederden, neşeden haberi olmaz. 2767 Yüzü üzgündür, ama kendisi o [üzüntüden] uzaktır; yüzü güler ama kendisinde o [gülüşten bir] belirti yoktur. 2768 Gönülde bir hazdan ibaret olan şu üzüntü ve sevinç, o sevincin ve üzüntünün yanında resimden başka bir şey değildir. 2769 Resimdeki gülen şekil, şekilden anlam ortaya çıksın diye, senin içindir.

³² 6/71 [Söz] harften, sestem ve soluktan [ayrılıp] tek kalınca, onların hepsini bırakır da denize döner.

³³ 6/72 [O zaman] söz söyleyen de söz işiten de sözler de her üçü birden sonunda can kesilir.

³⁴ 6/73 Ekmek veren de ekmek alan da tertemiz ekmek de şekillerden arınarak toprak olur.

³⁵ 6/74 Ama anlamları üç makamda, mertebeler halinde hem ayrılmış, hem de sürekli olarak durur.

³⁶ 6/75 Şekil toprak olur, ama anlam olmaz. Kim oldu derse ona: "Hayır, olmadı" de.

³⁷ 6/76 Bazen şekilden kaçarak, bazen [şekle] bürünerek ruh dünyasında üçü de beklerler.

³⁸ 6/77 Şekillere "bürün" diye emir gelir, bürünürler; sonra yine onun emriyle soyutlanırlar.

³⁹ 6/80 Padişah, suyun testiye girmesini isteyince can ordusuna "binin" der. 81 Yine canları yücelere çağırır mı nakiplerden "inin" diye nida gelir.

kozmojoloji arasında kurduğu bağ sayesinde insanın var oluşunun kozmik boyutlarını anlar (Sayar, 2000, s. 13).

İnsan bu dünyada Allah'ın kudreti, kuvveti, rahmeti vb. sıfatlarının görüntüleriyle kuşatılmıştır (Altıntaş, 1986, s. 18). İnsanoğlu, sığınağı olmayan, yedi denizi bir anda saman çöpü gibi alıp götürebilecek uçsuz bucaksız derin denize benzeyen Allah'ın, Ceyhun veya sıradan bir ırmak olmadığını farkına varmalıdır.⁴⁰ Binlerce canlı denizden su içmekte, bulutlar bu suyu alıp götürmekte, yine deniz bunu telafi etmektedir.⁴¹ Avşar'a (2011, s. 117) göre mana denizi Muhyî'dir ve "Karadaki hayat, Hayy isminin tezahürüdür. Sudaki ise Hayy'ı da içeren Muhyî isminin tezahürü. Dolayısıyla Muhyîlikte hem karadaki Haylık hem de sudaki İhyalık vardır. O yüzden Muhyî ismi, Hayy isminden daha umumi bir çerçeve çizer."

4. Balıklar: İnsanlar

Mevlânâ, birinci defterin "Bu ayrılıkların yolun hakikatinde değil gidiş tarzında olduğunun anlatılması" bölümünün 505. beytinde "balık da kimdir, deniz de nedir"⁴² sorularını doğrudan yönelterek ve dördüncü defterde yer alan "Göl ve balıkçılar ile biri akıllı, biri yarım akıllı ve biri de hiç bir şeye akli ermeyen aptal ve mağrur üç balığın hikâyesi ve her üçünün sonu" başlıklı hikâyede metaforik anlatım tekniğiyle 17. beyitte söz konusu edilen üç insan grubunu ele alır⁴³ ve "balık-deniz" kavramlarına açıklık getirmeye çalışır. Mevlânâ'ya göre balıkların kurulukla savaşı vardır.⁴⁴ İnsanlar, varlık âlemindeki binlerce balık ve denizin Allah'ın ikram ve cömertliği karşısında secdeye vardığını⁴⁵ anlayamamaktadır. Balık nasıl sudan ayrı kalmaya sabredemezse⁴⁶ yaratmanın özü de yaratıcıdan kopamamakta ve var olan varlıktan başka yerde olamamaktadır.⁴⁷ İnsanın suya olan ihtiyacı kuru ottan, balıktan daha az değildir.⁴⁸ Allah, insanoğlu farkına varsın diye

⁴⁰ 4/1399 Yüzücülüğü bırak, kibir ve düşmanlığı terk et. Ceyhun değil, ırmak değil bu, denizdir. 4/1400 Derin ve sığınağı olmayan bir denizdir bu. Yedi denizi birden saman çöpü gibi kapıp götürür.

⁴¹ 3/2105 Yüz binlerce canlı [denizden su] içer, dışardan da bulutlar [suyu] alıp götürür. 2106 Deniz yine bunu telafi eder. Peki nerden? Doğruluk sahipleri bilir [nerden olduğunu].

⁴² 1/505 Şu örnekteki balık da kimdir, deniz de nedir ki yüce ve ulu padişah ona benzesin.

⁴³ 4/2196 Ey inatçı, işte içinde üç büyük balık bulunan gölün hikâyesi.

2200 Akıllı balık yola koyuldu. Göze alınmaz güç bir yola koyuldu.

2235 Sonra avcılar ağ getirince yarım akıllı bu durumdan umutsuzluğa düştü.

2272 Gizlice yuvarlanarak suya girdi. Geriye o aptal [balık] kalmıştı ve çırpınıp durmaktaydı.

2273 O saf, kendi çabasıyla paçasını kurtarmak için sağa sola sıçrayıp duruyordu.

2274 Ağ atırlar, ağın içinde kaldı. Aptallık onu bu ateşe düşürdü.

2281 Akıl ona diyordu, aptallık seninledir. Aptallık varken akıl yenilgiye uğrar.

2282 Verdiği sözde akıl durur ancak. Senin aklın yok ki. Hadi ordan, ederin ancak eşek kadar.

⁴⁴ 1/504 Karada da binlerce renk vardır, ama balıkların da kurulukla savaşı vardır. 505 Şu örnekteki balık da kimdir, deniz de nedir ki yüce ve ulu padişah ona benzesin.

⁴⁵ 1/506 Varlık [âlemindeki] yüz binlerce deniz ve balık, o ikram ve cömertlik önünde secdeye varırlar.

⁴⁶ 1/1109 Ben güneşten ayrı kalmaya sabrederim ya da balık sudan ayrı kalmaya sabreder, dersem bana inanma.

⁴⁷ 2/1111 Yaratmanın özü, yaratıcının kendisinden nasıl kopar? Var olan, varlıktan başka yerde nasıl otlar?

⁴⁸ 3/3210 Senin suya ihtiyacın kuru otunkinden az değil. Sen ki suyu alıp bitkilere akıtırsın...

ruhu, bedene gizlice koymuştur.⁴⁹ Ancak insanın küpün suyu ile ırmağın suyunun birleşik olduğundan haberi bile yoktur. Bu durum Allah'ı incitmeden başka bir şey değildir.⁵⁰ Allah'ın kime ne zaman yücelik nuru vereceği kime vehim ve hayallerle dolu bir hayat vereceği de bilinmez.⁵¹ Bu yüzden her şeyin farkında olan Hak âşığı, yapraklardan gizlenen dalı, çiçeklerden görünmez olan ovayı, köşkü;⁵² kesretin altında gizlenmiş vahdeti, yoklukta varlığı görür.⁵³ Üstelik insan-ı kâmil, başkasının aynada açıkça gördüğünün daha fazlasını kerpiçte görür.⁵⁴ Yaşarken gönlü uyuyanlar, dünyaya dönük yaşayanlar ise gerçekleri bir türlü göremezler.⁵⁵

Nuh peygamber “2/1339 Balıklarız biz, sense hayat denizi. Ey sıfatları güzel (Rabb'im), lütfunla yaşarız.”⁵⁶ demiştir. İnsanların dünyanın deniz, bedeninin balık, ruhun da sabah ışığından yoksun Yunus'tan farksız olduğunu anlamaları gerekmektedir.⁵⁷ Nasıl Yunus Peygamber, tesbih ederek ve yüzerek balığın ruhunu hazmetmesini önleyip balıktan kurtulduysa⁵⁸ insan da balığa benzeyen bedene dönük yaşamayı bırakarak ruhunu kurtuluşa ulaştırmalıdır. Allah kullarını sıkıntıya sokmak için değil sevgisine yüzlerce tanık göstermek için yapmaktadır.⁵⁹ Bu denizde çok sayıda can balıkları vardır ve bu fark edilmiyorsa da körlüktendir.⁶⁰ Görebilmek için gözü açmak, sabrederek tesbih etmek gereklidir.⁶¹ Ancak dünyada bunu duyup anlayabilecek bir kulak dahi yoktur.⁶²

4.1. Suya Doyamayan Balıklar: Hak Âşıkları

İlahî aşk ile dolup taşan, rahmet denizine dalan Mevlânâ, Allah'ın kendisini hangi hünerle doldurup göndereceğini bilememektedir.⁶³ Mevlânâ'nın gözünde solup gitmiş balık bile mucize denizine düştüğünde kervanın yolunu bulabililiyorsa,⁶⁴ kızarmış balık Hızır'ın elinde dirilip denizde karar kılabilirdiye ümitsizliğe kapılmaya da gerek yoktur.⁶⁵ Marcel “Umut, Allah ile kul arasında önemli bir bağıdır ve insanın yola koyulma sebebidir” (Bayraktar, 2008, s. 101) der.

⁴⁹ 1/2519 Allah, onu incitsinler de imtihanı görsünler diye, [ruhu] bir bedenle gizlice birleştirdi.

⁵⁰ 1/2520 Bunu incitmenin, onu incitmek olduğundan; bu küpün suyunun ırmağın suyuyla birleşik olduğundan haberleri bile yok.

⁵¹ 6/2323 Birisini yücelik nuruyla doldurur; ötekini vehimler ve hayallerle.

⁵² 1/1898 Yaprakların sıklığından dal gizlenmiş; çiçeklerin çokluğundan ova ve köşk görünmez olmuş.

⁵³ 3/3746 Akıllı kişi üzüm bakıp şarabı görür. Âşıkta yoklukta varlığı görür.

⁵⁴ 2/167 Pir, senin aynada açıkça gördüğünün daha fazlasını kerpiçte görür.

⁵⁵ 3/1220 Gözleri açıkken gönlü uyuyan niceleri var. Suyla toprak (dünya) ehli zaten neyi görecektir?

⁵⁶ 3/1339 Balıklarız biz, sense hayat denizi. Ey sıfatları güzel [Rabbim], lütfunla yaşarız.

⁵⁷ 1/3122 Bu dünya denizdir, bedense balık. Ruh ise sabah ışığından yoksun Yunus'tur.

⁵⁸ 1/3123 Tesbih ederse balıktan kurtulur. Yoksa onda hazmedilip yok olur.

⁵⁹ 4/1246 Sevgilisini minnete sokmak için değil, aksine sevgisinin doğruluğuna yüzlerce tanık göstermek için yapıyordu bunu.

⁶⁰ 2/3124 Bu denizde can balıkları çoktur. Sen görmüyorsun şaşsal, çünkü körsün.

⁶¹ 2/3126 [92a] Balıkları görmesen de, kulağın sonunda duydu tesbihlerini. 3127 Sabretmek, senin tesbihlerine candır. Sabret; işte gerçek tesbih budur. 3128 O dereceye erişemez hiçbir tesbih. Sabret, “Sabır, genişliğin anahtarıdır.”

⁶² 1/515 Bu coşkuya can da dayanmaz gönül de. Kime ne diyeyim. Dünyada bir kulak bile yok.

⁶³ 6/2322 Rabbim beni rahmet denizine daldırır; hangi hünerle doldurup gönderecek bakalım?

⁶⁴ 6/1066 Solup gitmiş balık denize düştü; kaybolmuş kervan yolunu buldu.

⁶⁵ 6/2641 Kızarmış balık bile, Hızır'ın dokunuşuyla dirildi de denizde karar kıldı.

Mevlânâ'ya göre de akıllı olana bir işaret yeter ama gerçek Hak âşığının susuzluğu bir işaretle geçmez.⁶⁶ *Mesnevî*'sinde "3/3876 Ben susuzluk hastasıyım, suyun beni öldüreceğini bilsem bile su beni çeker. 3878 Elim ve karnım şişse de suya olan aşkım azalmayacaktır. 3879 Karnımın şişliğini sorduklarında diyorum ki keşke içimde deniz aksaydı." diyen Mevânâ, kendisini "susuzluk hastasına" benzetirken canlardaki bu susuzluk hissini suyun çekişinden, Allah'tan kaynaklı olduğunu "Biz ona aitiz, o da bize ait."⁶⁷ sözleriyle dile getirir ve vahdet deniziyle bütünleşme arzusunu "2/1348 Benim gibi yüzlercesi denize dayanamaz ama ben yine de denizde boğulmak için sabırsızlanıyorum." şeklinde ifade eder.⁶⁸

Mesnevî'de, Allah'a duyulan vuslat hasreti ırmağın kıyısında yüksek bir duvar üstünde susuzluk çekerek duran bir adam hikâyesiyle de anlatılır. Bu duvar o kişinin ırmağa ulaşmasını engellemektedir. Susuz kişi tıpkı balık gibi su için çırpınırken⁶⁹ duvardan koparıp suya attığı kerpiçin çıkardığı ses ile kendisinden geçmekte,⁷⁰ suyun sesi ona müzik gibi gelmektedir. Susuzlukla sınıyan, su sesinin verdiği zevk ile eylemine devam ederken aslında su ona kerpiç atmanın hiçbir faydası olmadığını söylemektedir.⁷¹ Oysa suyun sesi ölüleri diriltecek İsrail'in surunun sesi gibi algılanmalıdır.⁷² Bu ses doğaya güzellik katan bahar günlerindeki gök gürültüsünden farksızdır.⁷³ Susuz kişi attığı kerpiçlerle duvarı alçalttığı farkında bile değildir.⁷⁴ Duvarın alçalması suya, suyun temsil ettiği vahdete yaklaşmak, duvardan kerpiçin koparılması da vahdete kavuşmaya çaredir.⁷⁵ Kerpiç koparmak aynı zamanda secde anlamına da gelir.⁷⁶ Bu yüzden suya ulaşmayı engelleyen duvarları kaldırmalı, susuz kalan balık gibi boşuna çırpınmamalıdır. Şebüsterî "Dünya ile buluşmak, ayrılığın ta kendisidir. Öbür âlem ise şüphe yok, Tanrı'dandır, bâkidir." (Gölpınarlı, 1993, s. 56) ve Niyâzî-i Mısrî "Vahdet ilinde seninle yâr idim n'oldu bana/Kesret içre bend-i ağıâr olmuşum yâ Rab meded" (Tatçı & Özay, 2014, s. 86) der. Sevgiliden ayrı düşen âşığa nasıl bir an bir yıl gibi

⁶⁶ 4/1247 Akıllıya bir işaret yeter yetmesine ama âşıkların susuzluğu [bir işaretle] geçip gider mi hiç?

⁶⁷ 3/4391 Canımızdaki bu susuzluk suyun çekişidir. Biz ona aitiz, o da bize ait.

⁶⁸ 2/1348 Benim gibi yüzlercesi denize dayanamaz, ama ben yine de denizde boğulmak için sabırsızlanıyorum.

⁶⁹ 1/1188 İrmağın kıyısında yüksek bir duvar vardı, duvarın üstündeysen dertli bir susuz. 1189 Bu duvar onun suya ulaşmasına engeldi. O, tıpkı balık gibi su için çırpınıyordu.

⁷⁰ 1/1190 O, birdenbire suya bir kerpiç attı. Suyun sesi kulağına bir sesleniş gibi geldi. 1191 Tatlı yârın seslenişini andıran su sesi, onu bir şarap gibi sarhoş etti.

⁷¹ 1/1192 Susuzlukla sınıyan adam, su sesinin verdiği zevkle duvardan kerpiç koparıp atmaya sürdürdü. 1193 Su aslında ona, bana kerpiç atmanın ne faydası var diye sesleniyordu. 1194 Susuz adam dedi, bundan bana iki fayda var ve bu nedenle bu işten vazgeçecek değilim. 1195 Birinci fayda, suyun sesini dinlemektir. Çünkü bu, susuzlar için müzik gibidir.

⁷² 1/1196 Onun sesi, İsrail'in sesine benzer. Bununla ölüler dirilir.

⁷³ 1/1197 Ya da onun sesi, bahar günlerinde bahçeye birçok güzellikler katan gök gürültüsü gibidir.

⁷⁴ 1/1202 İkinci faydası ise şudur: Bu duvardan her kerpiç kopardığımda akarsuya doğru biraz daha yaklaşmış oluyorum. 1203 Yüksek duvardan kerpiç azaldıkça duvar biraz daha alçalır.

⁷⁵ 1/1204 Duvarın alçalması yaklaşmak, duvardan kerpiç koparılması da kavuşmaya çare demektir.

⁷⁶ 1/1205 Kerpiç koparmak secde demektir. "Secde et ve yaklaş73" denildiği üzere, secde yaklaşma sebebidir.

gelirse Hak âşığı için de durum aynıdır.⁷⁷ Yûnus Emre (d. 1240/41-ö. 1320/21) de bu ayrılığın Hak âşığının bağıymı yaraladığını “Fîrâkın bağıymı dağlar ne bilsin kadrini sağlar/Seni görmeyeli dostum bu gözüm kanlı yaş ağlar” (Tatçı, 1991, s. 73) diyerek ifade eder.

Yaşarken feyze mazhar olan gerçek sûfilerde balığın denizde seyri gibi bir arzu vardır ve onlar bu ilahî aşk suyunu içtikçe daha da susarlar. Allah’a yaklaştıkça daha çok ayrılığın acısını, aslî vatanın, bezm-i elestin özlemine çekerler (Avşar, 2011, s. 118). Bu yüzden balığa benzeyen Hak âşığının bir işaretle temiz suya kanması, doyması mümkün değildir.⁷⁸ Her şeyin farkına varan akıllı balığa benzeyen Hak âşığı zor bir yola koyulur,⁷⁹ denizin yolunu tutar,⁸⁰ çok sıkıntı çeker ama sonunda güven ve afiyete ulaşır, uçsuz bucaksız derin denize kendini atar.⁸¹ Marcel’e göre “Yolcu olmaklık durumu onun varoluşudur. Ve onun kendi varoluşuna, yoluna karşı umudu, güveni ve aşkı vardır... İnsanın Sen’e, bütün diğer bağlanmalardan kurtulduğunda bağlanabilecek olmasıdır. Bu yalnız Sen’e bağlanma hâli, bir bilinçlilik hâlidir.” (Bayraktar, 2008, s. 104). Bunun bilincinde olan Hak âşığı diğer bağlanmaları terk ederek vahdet yolculuğuna gönüllü bir şekilde çıkar.

İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşan Allah’a ait olur ve denizi gören bir balığa dönüşür,⁸² karada yaşayamaz olur.⁸³ Bu yüzden onda denizin bulunmasına şaşılmaz.⁸⁴ Çünkü okyanusa karışan bir damla, damlalık vasfını yitirmiş gibi görünse de aslında okyanusun kalıcılığını kazanmış demektir (Sayar, 2000, s. 19). Elest denizine kavuşan denizleşince her türlü değişimden de kurtulur.⁸⁵ Herkes bir yöne yönelirken onlar yönlerini yönüzlüğe çevirerek⁸⁶ denizde balıklar gibi yüzen nuranilerden olurlar⁸⁷ ve denize dalan âşık için karanın artık bir önemi yoktur.⁸⁸ Vahdet denizine dalış kurtuluşu olmayan bir dalıştır ve hatta denizden başka kimsenin tanımayacağı bir dalıştır.⁸⁹ Denize dalan için denizin altı da üstü de birdir.⁹⁰ Gerçek Hak âşığı, Hz. Muhammed’in dediği gibi “Ölmeden önce ölünüz”

⁷⁷ 5/2675 Ayrılığın bir anı bile âşığa yıl gibi gelir; bir yıllık sürekli kavuşma onun gözünde hayal gibidir.

⁷⁸ 4/1248 [Âşık] bıkıp usanmadan sözünü tekrar eder. Balık bir işaretle tertemiz suya kanar mı?

⁷⁹ 3/2200 Akıllı balık yola koyuldu. Göze alınamaz güç bir yola koyuldu.

⁸⁰ 3/2232 Gitti o balık, denizin yolunu tuttu. Uzun ve uçsuz bucaksız bir yola koyuldu.

⁸¹ 3/2233 Çok sıkıntı çekti ve sonunda güven ve afiyete erdi.

2234 Ucu bucağı olmayan derin denize attı kendini.

⁸² 1/3121 Allah’ı gören Allah’a ait olur. O denizi gören de artık o balıktır.

⁸³ 4/1135 Ne bir evim var benim ne oturup kalktığım kimsen. Balık karada yurt tutar mı hiç?

⁸⁴ 6/818 Denizin ihsanı bizim küpümüzden olduktan sonra, bir balıkta denizin bulunmasına şaşılır mı?

⁸⁵ 4/3419 “Elest” denizine kavuşsun böylece. Her türlü değişimden kurtulur, denizleşince.

⁸⁶ 5/350 Herkes yüzünü bir yöne tutmuştur. O azizlerse, yüzlerini yönüzlüğe çevirmişlerdir.

⁸⁷ 2/930 İşte o nur hakkı için ve o denizde balıklar gibi yüzen nuraniler hakkı için...

⁸⁸ 5/2672 “Az ziyaret et” sözü âşıklara göre değil, çünkü sadıkların canı pek susuzdur.

⁸⁹ 1/2213 Kurtuluşu olmayan bir dalış ama; ya da denizden başka kimsenin onu tanıyamayacağı [bir dalış].

⁹⁰ 1/1746 [Allah’a dalan için] denizin altı mı daha güzeldir yoksa üstü mü? Onun oku mu daha gönül çekicidir yoksa kalkanı mı? 1747 Ey gönül! Neşeyi belâdan ayırt edersen vesvese tarafından parçalanmış olursun.

hadisini kendine esas alır. Bu ölüm, gönlü Allah'a vermekten geçer, gönül vermedikçe gönül bulmak mümkün değildir.⁹¹ Sevgili uğruna âşığın ölmesi bundan dolaydır.⁹² Deniz suyu, ölüyü başının üstünde taşırken, dirinin denizden nasıl kurtulacağı bilinmez.⁹³ Gerçek Hak âşığı, kendisini aşk ateşiyle yanan, inleyen bir hastaya dönüştürür, gam çeker, tanınmayacak hâle gelir.⁹⁴ Yûnus Emre'nin de "Âşık nice harâb ise velâyeti arta durur/Onun için ki daima virândadır genc-i nihân" (Tatçı, 1991, s. 186) dediği gibi hazine viran oluşta gizlidir. Bu yüzden bu viran oluşa Hak âşığı asla üzülmez. Bu yıkılışın altında, Allah'ın hazinesi gizlidir.⁹⁵ Allah'a dalan daha çok dalmak, altüst olmak ister.⁹⁶

Mevlânâ'ya göre "Az ziyaret et" sözü deniz olmadan yaşayamayan balıklar için geçerli değildir.⁹⁷ Hz. Muhammed'in "2/3531 Peygamber der: Gözüm uyur ama Rabbin huzurunda kalbim uyumaz." hadisini anan Mevlânâ "2/3532 Senin gözün uyanık, kalbin uykuda. Benim gözüm uyurken kalbim keşifte. 3533 Kalbimin de beş ayrı duyusu var. Kalbin duyularına iki âlem görünür." diyerek gerçek Hak âşığının hâlini tarif eder.

4.2. Bir Damla Suya Doyan Balıklar: Sahte Şeyhler, Dervişler, Ham Sofular

Denize ulaşım da bir parçacık su içmeyi veya bir testi su almayı yeterli bulanlar yanıltılmaktadırlar (Gölpınarlı, 2014, s. 7). Mevlânâ'ya göre kılavuzdan uzak düşerek Allah'a yakınlaşma fırsatını kaçırdığını fark eden kişi, hayıflanarak⁹⁸ kendi başının çaresine bakmaya çalışırken bazı hilelere başvurabilir.⁹⁹ Bunlar "yarım akıllı balıklar" gibidirler ve bunların işleri çok zordur. Ancak bu "yarım akıllı balık", bel büken güçlüklerden kurtulursa artık göle değil de denizden başka bir yerde yurt edinmemeye karar verirse sonsuza kadar güven ve sağlık içinde yaşayabilir.¹⁰⁰

⁹¹ 1/1751 Ey [dost]! Âşıkların hayatı ölümdedir. Gönlünü kaptırmadıkça gönül bulamazsın.

⁹² 4/1253 O âşık sevgilisine: "Söyle, dedi, o asıl nedir?" [Sevgilisi]: Onun temeli ölmektir, yok olmaktır, dedi. 1254 Sen hepsini yaptın, ama ölmedin, dirisin. Haydi, canıyla oynayan bir âşıkdan öl, dedi.

⁹³ 1/2842 Deniz suyu, ölüyü başının üstüne koyup [taşır, ama], diri olan denizden nasıl kurtulur?

⁹⁴ 1/1546 Kendini yanıp yakılan inleyen bir hastaya döndür de seni tanınmaktan çıkarsınlar.

⁹⁵ 1/1744 Bu viran oluşa ben ne diye üzüleyim ki? Viranenin altında sultanın hazinesi vardır.

⁹⁶ 1/1745 Allah'a dalan daha çok dalmak, can denizinin dalgası gibi altüst olmak ister.

⁹⁷ 5/2672 "Az ziyaret et" sözü âşıklara göre değil, çünkü sadıkların canı pek susuzdur.

⁹⁸ 3/2261 O denizin yolunu tutup tasadan kurtuldu. Ben böyle güzel arkadaşı yitirdim. 2235 Sonra avcılar ağ getirince yarım akıllı bu durumdan umutsuzluğa düştü. 2236 Ah, dedi, ben fırsatı heba ettim. Ne diye o kılavuza yoldaş olmadım? 2237 Ansızın gitti gitmesine ama gittiğinde hemen peşine takılmalıydım. 2238 Geçmişe hayıflanmak hatadır. Giden gelmez geri, onu anmak boşunadır.

⁹⁹ 3/2260 Öteki balık, bela gelip çattığı sırada akıllının gölgesinden ayrı kalınca şöyle dedi: 2262 Fakat bunu düşünmeyip şimdi kendi başının çaresine bakayım ve ölmüş gibi yapayım. 2263 Karnımı üste, sırtımı aşağı vereyim de öylece suyun yüzünde gideyim. 2264 İnsan gibi yüzerek değil, bir çöp gidiyormuş gibi gideyim suda.

¹⁰⁰ 3/2279 Bir göle yerleşmem. Denizden başkasını yurt edinmem kendime. 2280 Uçsuz bucaksız suyu bulup güvene ererim. Sonsuza dek güven ve sağlık içinde yaşarım.

Mevlânâ için kurnazlık, denizlerde yüzücülük yapmak gibidir. Bunların çok azı kurtulabilmekte, sonunda da boğulmaktadır.¹⁰¹ İnsanın yapması gereken bir zan olan kurnazlıktan kutulmak, yüzücülüğü, kibir ve düşmanlığı bırakıp bakış hayranlığına yönelmektir.¹⁰² Mevlânâ, “2/3587 Balığın işi suda sürekli kalmaktır; yılan onunla yoldaşlık edemez. 3588 Fakat denizde balıklık eden sayısız becerikli yılanlar da vardır.” diyerek halkı sahte şeyhlere, dervişlere, ham sofulara karşı da uyarır. Bu kişiler baştan çıkartıcı tavırlar sergileseler de mizaçları denizde yaşamaya uygun olmadığı için rahatsızlık duyarlar ve sonunda kendilerini ele verirler.¹⁰³

4.3. Rızksız Olan Balıklar: Dünyaya Dönük Yaşayanlar

Mevlânâ için âlem araz, gönül cevherdir.¹⁰⁴ Bu gönül cevheri misk ceylanına, dünya da misk kokusuna benzer. Ancak misk kokusu kalıcı değildir, sadece bir arazdır. Misk kokusunu duyup aramalı ama onu yeterli bulmamalıdır. Eğer yeterli bulunursa bu iyi bir durum değildir. Çünkü o kalıcı değil, geçicidir. Koku miskin sıfatıdır (Gölpınarlı, 2014, s. 49). Dünyada insanın başına ne geliyorsa dünyaya yönelik arzu ve isteklerden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁵ Dünya kahr yurdudur ve dünyayı seçen kahr görür.¹⁰⁶ Akıl, insana kılavuz olduğunda, galip duyular kişiye mahkûm olur.¹⁰⁷ İnsan, bulunduğu zamanı, yaşadığı vaktin gerçekliğini anlamak, zevkine varmak istiyorsa sahip olduğu her şeyi ateşe atmalı, maddenin köleliğinden kurtulmalıdır. Bunları yapamıyorsa da o zaman âşıkların arasında yerinin olmadığını bilmelidir (Can, 1991, Rubai, 1125). Mevlânâ “2/1693 Uzak sulardaki nice balık, boğaz hırsı yüzünden oltaya tutulur.” derken insanın dünyaya meylini, nefesine yenik düştüğünü anlatmak ister. Mutasavvıflara göre nefsin arzularına kapılarak dünya ve onun nimetlerine bağlanmak, esir olmak “hevâ”yı ifade eder (Altıntaş, 1986, s. 126). Kişi bu dünyanın gelip geçici olduğunu bilerek nefesine yenik düşmemeli, bedene hizmet etmemeli; tam tersine ruhunu beslemeli, o inciye ulaşabilmek için can denizinde yüzmelidir.¹⁰⁸ Böyle davranarak o dipsiz denizden binlerce balık, ağzında görülmemiş incilerle çıkmıştır.¹⁰⁹

¹⁰¹ 4/1398 Kurnazlık, denizlerde yüzücülük yapmak gibidir. Böylesi az kurtulur ve sonunda boğulur.

¹⁰² 4/1402 Kurnazlığı satıp hayranlık al. Kurnazlık zan, hayranlık bakıştır.

¹⁰³ 2/3589 Hileleri insanları baştan çıkartsa da denizden rahatsızlıkları onları rezil eder.

¹⁰⁴ 3/2264 Öyleyse gönül cevherdir, âlemse araz. Nasıl olur da gönlün gölgesi gönle amaç olur?

¹⁰⁵ 6/3491 Nedir Allah'ın ipi? Hevâyı terk etmek. Çünkü bu hevâ, Âd kavmine bir kasırga kesilmiştir. 3492 Halk, hevâ yüzünden zindanda oturmaktadır. Kuşun kanadının bağlı olması hevâ yüzündendir. 3493 Balığın kızgın tavada olması hevâ yüzündendir; namusluların utanca düşmesi hevâ yüzündendir.

¹⁰⁶ 6/1890 Dünya Allah'ın kahr yurdudur; kahrı seçtin mi kahr görürsün.

¹⁰⁷ 3/1830 Öyleyse akıl sana önder ve kılavuz olunca, gâlip duyular sana mahkûm olur.

¹⁰⁸ 2/2665 Nefsin gıdasını yeğlerse güdüktür (soyu kesiktir). Ruhun gıdasını dilerse önderdir. 2666 Bedene hizmet ederse eşek olur. Can denizinde yüzerse inci bulur.

¹⁰⁹ 2/3467 Derin denizden yüz binlerce balık [çıktı]. Her birinin ağzında görülmemiş bir inci

Dünyada birbirlerine karışmayan acı, tatlı iki deniz vardır, bunların kaynağı tektir ve ikisinden de vazgeçip bu tek kaynağa gidilmelidir.¹¹⁰ İnsan yoksulluk havasını içinde barındıdığı müddetçe dünya denizinde durabilir.¹¹¹ Bu dünyanın tamamına sahip olursa bile gönül gözü için bunların bir önemi yoktur.¹¹² Hz. Muhammed “Dünya bir andır” diye buyurmuştur.¹¹³ Hayat suyuna erebilmek için bir çöp kadar değersiz fani dünya malına düşkün olmamalıdır.¹¹⁴ Çünkü deniz tektir, onun eşi, ortağı yoktur, onun incisi ve balığı dalgasından başka bir şey değildir.¹¹⁵ Arzu ve isteği bırakarak Allah’ın huzuruna, Selsebil’e gelmelidir.¹¹⁶ Bunun farkında olmayan insan, cahillik yüzünden kendi kısmetini azaltmakta; işin ehli ise kısmetini artırmaktadır.¹¹⁷ Kötülerin ölümü işte bu sahip oldukları mizaçlarındandır.¹¹⁸ Bunun için mizacı değiştirmelidir. İnsanın mizacı çamur yemeye alışırca sararıp solar, hastalanır. Kötü mizaç değişirse yüzden çirkinlik gider, ışık saçar.¹¹⁹ Allah, su ile çamurdan olan görüntüye değil gönle bakmaktadır.¹²⁰ Aslında çamurda da su vardır ama o suyla abdest alınmaz.¹²¹ Gönlün denize ulaşması çamurdan temizlenmekle mizacı değiştirmekle mümkün olacaktır.¹²² Bunun farkında olmayan karadaki kuştan farksızken, sudaki kuş helâk olmaktan güvendedir.¹²³ Mevlânâ, “karadaki kuş” ile karada çırpınan balık gibi sadece dünyaya dönük yaşayanları; “sudaki kuş” ile de denizde balık gibi Allah sevgisini içinde barındıran salikleri kast etmekte ve kurtuluşun denizde, vahdette olduğunu söylemektedir.

Âlemlerin Rabbi’nin anlamlar denizi Sadreddîn Konevî, “Anlam, Allah’tır” demiştir.¹²⁴ Yerin ve göğün bütün tabakaları o akıp giden denizde çerçöpten farksızdır.¹²⁵ Suyun her dalgalanışında çerçöpün hareketi sudandır.¹²⁶ Deniz kişinin inadını kaldırmak istediğinde çeri çöpü kıyıya atar,¹²⁷ kıyıdan tekrar çekince de

¹¹⁰ 1/297 Dünyada acı deniz de vardır tatlı deniz de. Aralarında bir perde/engel vardır, birbirine karışmazlar. 298 Ne var ki bu iki deniz tek bir kaynaktan akarlar; sen bu ikisinden de geç, kaynağına kadar git.

¹¹¹ 1/988 Ağzı kapalı testi, içi hava ile dolu olduğundan güçlü deniz suyu üzerinde yüzer gider. 989 [İnsan da] içinde yoksulluk havası oldukça, dünya denizi üzerinde durabilir.

¹¹² 1/990 Bu dünyanın tamamı onun mülkü olsa da, bu mülk onun gönül gözünde hiçbir şeydir.

¹¹³ 1/1143 Demek ki senin için her an ölüm ve geri dönüş var. Mustafa: “Dünya bir andır” buyurdu.

¹¹⁴ 2/133 Ey sebatsız, mal boğazında bir çöptür ve hayat suyuna engeldir.

¹¹⁵ 6/2030 Deniz tektir, onun eşi ve ortağı yoktur; onun incisi ve balığı dalgasından başka bir şey değildir.

¹¹⁶ 6/3500 Hevâna uyma, o yolu bırak; Hakk’ın huzuruna, Selsebil’e gel.

¹¹⁷ 2/2807 Cahillik yüzünden kısmetini kendin kestir. Kendi kısmetini artırır ehil adam.

¹¹⁸ 3/43 Bil ki mizacı değiştirmek şarttır. Kötülerin ölümü kötü mizaçtır.

¹¹⁹ 3/44 İnsan mizacı çamur yemeye alışırca sararıp solar, hastalanıp düşkünleşir. 45 Kişinin kötü mizacı değişirse yüzünden çirkinlik gider de ışık gibi parlar.

¹²⁰ 3/2242 Hak biz gönle bakarız, der, suyla çamurdan olan sûrete değil.

¹²¹ 3/2244 Kara çamurda da emin ol su vardır, ama o suyla abdest alamazsın.

¹²² 3/2247 O [gönül], çamurdan temizlenip arınmış, yetkinleşip yeterliğe ermiştir. 2248 Çamuru terk edip denize gelmiş, çamur zindanından kurtularak denize katılmıştır.

¹²³ 6/1310 Mucize denizdir, eksik kişiye karadaki kuş; sudaki kuş orada helâk olmaktan güvendedir.

¹²⁴ 1/3338 Âlemlerin Rabbi’nin anlamlar denizi, din şeyhi: “Anlam, Allah’tır” dedi.

¹²⁵ 1/3339 Yeryüzünün ve gökyüzünün bütün tabakaları, o akıp giden denizde çerçöp gibidir.

¹²⁶ 1/3340 Suyun dalgalanışı sırasında çerçöpün saldırışı, oynayışı, yine sudandır.

¹²⁷ 1/3341 Onun inadını yatıştırmak istediğinde, çerçöpü kıyıya atar.

ateşin bitkiye yaptığını yapar.¹²⁸ Deniz, balıkları dışarıda bırakmak istemezken; karadakilerin de denize girmelerine engel olur.¹²⁹ Kişi ömrü sona ermeden bu gerçeğin farkına varmalıdır.¹³⁰ Hz. Muhammed “Rızkın kapısı kapalıdır, kapının üzerinde kilitler vardır” buyurmuştur.¹³¹ Bu yüzden arayıp istemeli, yola gidilmiyorsa bile yolun başını gözlemelidir (Gölpınarlı, 2014, s. 6).

Mevlânâ'ya göre rızkın aslı Allah'tır.¹³² Soyut, somut her şeyin boğazı vardır ve her şeye rızık veren Allah'tır.¹³³ Âşığın rızkı da gönlü de gönlündeki yangın da Allah'tır.¹³⁴ Kul, Allah'ın “Onun rızkından yiye” (Kur'ân-ı Kerîm, 67/15) sözünü ekmek olarak değil hikmet olarak algılamalıdır.¹³⁵ Rıziksızlar ise ekmek olarak algılayanlardır. Rızkı azalıp da taşı inciye, kendisini denize çeviren âşık gerçek mutluluğa ulaşmıştır.¹³⁶ Canın boğazı, bedeni düşünmediği takdirde yüce rızka ulaşacaktır.¹³⁷

Allah'ın rızkı hikmettir. Bu rızık kişinin boğazında kalmaz.¹³⁸ Allah verilecek rızkı paylaşmıştır. Bundan dolayı kimse başka bir yöne yönelemez.¹³⁹ Dünya en değerli incilerle dolu olsa da kişinin nasibi yoksa yapacak bir şey yoktur.¹⁴⁰ Ayrıca rızkın adı ölümdür. Mevlânâ'ya göre ölümü rızık olarak gösteren büyüye bakmalıdır.¹⁴¹ Kişi yüzünü gerçek ressamdan çevirirse, gönül bir resimle oyalanır.¹⁴² Suda olması gereken balık, karayı yurt edinmeye kalktığında tuzlu suyu yurt edinen kuş gibi berrak suyun yerini bilemez olur.¹⁴³ Bunların yeri yurdu acı su kaynağı olanın Şatt'ı, Ceyhun'u, Fırat'ı bilmesi mümkün değildir.¹⁴⁴

5. Suya Doyamayan, Bir Damla Suya Doyan ve Rıziksız Olan Balıklar (Hak Âşıkları, Ham Sofular ve Dünyaya Dönük Yaşayanlar) Arasındaki Farklar

¹²⁸ 1/3342 Kıyıdan dalgalandığı yere doğru çekince de ateşin bitkiye ettiğini eder ona.

¹²⁹ 2/3069 Deniz, balıkları dışarı bırakmazken karada yaşayanların denize girmelerine engel olur.

¹³⁰ 5/1505 Ömrümü geçirmeden, ömrümü onlarla sona erdirmeden [gerçeği gördüm].

¹³¹ 5/2382 [Bu dünya] sebepler dünyasıdır, sebepsiz hiçbir şey elde edilmez, öyleyse önemli olan arayıp istemektir. 2383 Değil mi ki “Allah'ın lütfunu dileyin” buyruğu var, kaplan gibi gasp etmemek gerek. 2384 Peygamber: “Rızkın kapısı kapalıdır, kapının üzerinde kilitler vardır” buyurmuştur. 2385 Bizim hareketimiz, geliş gidişimiz, kazanmamız o kilidin ve bağın anahtarlarıdır.

2386 Anahtar olmadan bu kapıyı açmaya yol yok. İstmeden ekmek [vermek] Allah'ın âdeti değildir.

¹³² 5/1494 Böylece bilirsin ki rızkın aslının aslı odur. Rızık arayan da onu arar zaten.

¹³³ 3/40 Öyleyse soyutların da somutlar gibi boğazı var. Soyutlara rızık veren de Allah'tır.

¹³⁴ 6/4047 Gün de odur, âşığın rızkı da o. Gönül de odur, âşığın gönlündeki yangın da o.

¹³⁵ 3/3737 Ey kul, Hakk'ın “O'nun rızkından yiye” sözünü hikmet değil, ekmek diye anladın.

¹³⁶ 4/1854 Rızkı azalıp da kara taşı inciye ve kendisi denize dönüşen sûfiye ne mutlu.

¹³⁷ 3/42 Canın boğazı bedeni düşünmekten arınırsa işte o zaman yüce rızka ulaşır.

¹³⁸ 3/3738 Hakk'ın rızkı merteye bakımından hikmet olup [bu rızık] sonunda boğazına durmaz.

¹³⁹ 3/3040 Verilecek rızkı Hak paylaşır, kimse başka bir yöne yol bulamaz.

¹⁴⁰ 1/2390 Dünyayı en değerli incilerle doldursam, nasibin yoksa ben ne yapayım?

¹⁴¹ 6/1379 Niçin rızkın adını ölüm taktın? Asıl, sana ölümü rızık gibi gösteren büyüye bak sen.

¹⁴² 5/1501 Sen yüzünü gerçek ressamdan çevirmiştin, gönlün bir resimle avunuyordu.

¹⁴³ 1/2724 Tuzlu suyu yurt edinen kuş, berrak suyun yerini ne bilirsin?

¹⁴⁴ 1/2725 Ey yeri yurdu acı su kaynağı olan! Şatt'ı, Ceyhun'u, Fırat'ı ne bilirsin sen?

Mevlânâ'ya göre gerçek Hak âşığı ile taklit edenler arasında farklar vardır; biri Dâvud iken diğeri sadece sestir.¹⁴⁵ Suyun, toprağın, çamurun sözünü hisseden ve anlayan gönül ehlinin¹⁴⁶ aşk ateşiyle gönlü yanar, eteği parçalanır;¹⁴⁷ diğeri ezberlediği sözleri söylemekle yetinir.¹⁴⁸ Hâlbuki suret tozunu gördü mü rüzgârı görmeli, köpüğü gördü mü denizi görmelidir.¹⁴⁹ Köpüğü gören sırlar söyler, niyetler eder, sayılara veya dönüp dolaşmaya tutulur; denizi gören ise hayrete düşer, gönlünü denize çevirir, duru olur.¹⁵⁰ Gerçek âşığın yüzünde din şarabının kutluluğu ve elinde de sonsuz bir cömertlik vardır; diğesinde ise bunların izi bile yoktur.¹⁵¹ Hak âşıkları, gam çekerek gamlarını arttırırken kimsenin gamını arttırıp ekmeğini yemezler.¹⁵² Onlar için çalışma ne kadar haksı deva ve dert de o kadar haklı; inkârcılar ise çalışmayı reddederler.¹⁵³ İnsanların bir bölümü Allah'ın güzelliğine değil kendi kazancı, boğazı için Allah'a âşıktır. İnsan, Allah'ın zatına âşık olduğunu sansa da âşık olduğu sadece isimlerin ve sıfatların vehminden ibarettir.¹⁵⁴ Kendi sanılarına âşık olan, nimetler sahibi Allah'ın âşıklarından olamaz.¹⁵⁵ O vehmin âşığı eğer aşkında sadık olursa bu mecazî aşk kişiyi gerçek aşka da götürebilir.¹⁵⁶

Ayrıca rıziksızlar, arzularının peşine düşerek solucanı ejderhaya çevirirler.¹⁵⁷ Bu gelip geçici dünyayı yurt edinenin yok oluşu, fenafillahı, neşeyi bilmesi mümkün değildir.¹⁵⁸ Bilse de babadan, atadan anlatıldığı kadardır ve o kişinin bilmesi ebced'den farksızdır.¹⁵⁹ Bu yüzden bu rıziksızlar, cüz mâhîlerden de daha kötü durumdadırlar.

6. Hak Âşığında, İdeal İnsan Tipinde Aranılan Vasıflar ve Yapılması Gerekenler

¹⁴⁵ 2/2492 Araştırana taklit eden arasında farklar vardır. Çünkü biri Dâvud iken öteki sestir.

¹⁴⁶ 1/3279 Gönül ehlinin duyguları, suyun sözünü, toprağın sözünü, çamurun sözünü hissedip [anlar].

¹⁴⁷ 2/491 Ağıtçı yakıcı sözler söyler, fakat hani nerede yanan gönlü, yırtılan eteği?

¹⁴⁸ 2/493 Birinin sözünün kaynağı yanışken, ötekisi, eski sözleri ezberleyip de söyler.

¹⁴⁹ 6/1461 Suret tozunu gördün madem, rüzgârı da gör. Köpüğü gördün madem, var ediş denizini de gör.

¹⁵⁰ 5/2907 Köpüğü gören, sırlar söyler; denizi görense hayrete düşer. 2908 Köpüğü gören, niyetler eder; denizi görense gönlünü denize çevirir. 2909 Köpükleri gören, sayılara tutulur. Denizi göreninse iradesi kalmaz. 2910 Köpüğü gören, dönüp dolaşmaya koyulur; denizi görense arı duru olur gider.

¹⁵¹ 6/805 Yüzünde din şarabının verdiği kutluluk nerede? Denizi gördüysen hani cömertlik eli?

¹⁵² 3/3743 Gam ye de gam artıranların ekmeğini yeme. Çünkü akıllı gam yer, çocuksa şeker.

¹⁵³ 1/992 Çalışma haklı, deva da haklı dert de hak. İnkârcı, çalışmayı inkâr etmeye çalışır.

¹⁵⁴ 1/2757 [Allah'ın] zatına âşık olduğunu vehmetse de [âşık olduğu] zat değil; isimlerin sıfatların vehmidir.

¹⁵⁵ 1/2759 Kendi tasvirine, kendi vehmine âşık olan, nereden nimetler sahibi [Allah] âşıklarından olacak?

¹⁵⁶ 1/2760 O vehmin âşığı, [aşkında] sadık olursa, onun mecazi [aşkı onu] gerçeğe çeker.

¹⁵⁷ 3/2350 Kendini arzulara o denli kul ettin ki küçük bir solucanı ejderhaya çevirdin.

¹⁵⁸ 2726 Ey şu yok olucu konaktan kurtulamayan! Yok oluşu, esrimeyi, neşeyi ne bilirsin sen?

¹⁵⁹ 1/2728 "Ebced ve hevvez", çocuklara bile apaçıktır, ortadadır, [ama] anlamı [onlardan] pek uzaktır.

İnsan bedeni, denizin üstünde kâseler gibidir, dolu olmadıkça suyun üstünde kalır, dolu olursa batar.¹⁶⁰ Bu yüzden “min-ledün” hadisinde “Nefsini alçaltıp kazancını temiz hâle getirene, özünü güzelleştirip dışını saygın kılana ve kötülüğünü insanlardan uzaklaştırana ne mutlu.” (Örs & Kırlangıç, 2015, s. 1000) buyrulduğu gibi gönlü ululuğun havasıyla doldurmalı, gönlün ağzını bağlayıp mühürlemeli,¹⁶¹ övünmeyi bırakıp rahmet denizine dalmalıdır.¹⁶² Deniz suda yaşayanlara bahçe, karadakilere ise ölüm ve acıdır.¹⁶³ Mevlânâ, bir rubaisinde “Yâr geldi, yâr geldi. Ona yol açalım. O gönül arıyor, gönül istiyor, ona gönlü gösterelim. Biz na’ra atarak diyelim ki: Biz senin aşkının avı olmuşuz. O da gülerek zaten, biz de seni bekliyorduk” der (Can, 1991, Rubai, 1506). İnsan, gönül ehli değilse bile gönle erişmeye çalışmalıdır.¹⁶⁴ Suyu nasıl su hareket ettiriyorsa ruhu da çağırın bir ruh vardır.¹⁶⁵ Bu yüzden bu dünya denizinde insan, gönlünü deniz suyu üzerinde duran ağzı kapalı, içi hava dolu bir testi gibi yokluk havasıyla doldurmalıdır.¹⁶⁶ Suyun pislikten arınması için beden ırmağını arıtmalı;¹⁶⁷ beden havuzunun çamuruna bulanmış gönlü, gönül havuzunun suyuyla temizlemelidir.¹⁶⁸ Gönül, dünya malına, makama tutsak olmamalı;¹⁶⁹ doğruluk eteğini hayali altın, gümüş sanılan taşlarla doldurarak yırtmamalı;¹⁷⁰ ihtiras ve hasetten uzak durmalı; Allah’ın verdiği lütuflar için şükretmelidir.¹⁷¹

Bedendeki göz çocuğunu ağlatmalı,¹⁷² sabır ve tahammülle başka bir göz ortaya çıkarmalı,¹⁷³ nefis mertebelerini aşarak şaşılıktan kurtulmalı, taş yerine inciler, başka başka renkler görmeye başlanmalıdır.¹⁷⁴ Şebüsterî “Gözünde Hak’tan gayrisi varsa mescitte bile olsan kilisedesin demektir (müşriksin). Yok... eğer agyari görmezsen o vakit mescit sana kilise kesilir (mescitle kilise bir olur). Artık ben bilmem... nerede olursan ol; nefsinin zıddına hareket ettin mi kurtuldun.” (Gölpınarlı, 1993, s. 78) der.

¹⁶⁰ 1/1111 Bizim şeklimiz bu tatlı denizde, suyun üstündeki kâseler gibi hareket eder. 1112 İçi dolu olmadıkça leğen gibi suyun yüzündedir. Ama leğen dolunca denize batar.

¹⁶¹ 1/990 Bu dünyanın tamamı onun mülkü olsa da, bu mülk onun gönül gözünde hiçbir şeydir. 991 Öyleyse gönlünü “min-ledün” ululuğunun havasıyla doldur, ağzını da bağlayıp mühürle.

¹⁶² 3/2250 Deniz der, ben seni içime alırım, fakat sen, ben tatlı suyum, diye övünüp duruyorsun. 2251 Övünmen seni yoksun bırakıyor. Bu düşünceni bırak da gel bana.

¹⁶³ 4/69 Sudaki yaratıklara deniz bahçe gibidir. Oysa karadakilere için ancak ölüm ve acıdır.

¹⁶⁴ 3/1222 Gönül ehli değilsen uyanık ol. Gönle erişmeye çalış, savaşa giriş.

¹⁶⁵ 3/1272 Kendisini hareket ettiren suyu vardır ruhun. Kendisini çağırın ruhu vardır ruhun.

¹⁶⁶ 1/988 Ağzı kapalı testi, içi hava ile dolu olduğundan güçlü deniz suyu üzerinde yüzer gider.

¹⁶⁷ 52807 Ama suyun pislikten arınması için beden ırmağını arıtmak şarttır.

¹⁶⁸ 2/1360 Gönül, beden havuzunun çamuruna bulanır. Bedense gönül havuzunun suyuyla arınır.

¹⁶⁹ 3/2265 Mala makama âşık ya da şu kara balçığa tutsak gönül...

¹⁷⁰ 3/2273 Eteğin senin niyaz ve huzurdur. Sakın eteğine günah taşlarını doldurma.

3/2276 Altın-gümüş sandığın altın-gümüş olmadığından doğruluk eteğin yırtılıp üzüntün arttı.

¹⁷¹ 6/4771 İhtiras ve hasetten ötede yüz çöl vardır ki kem gözler oralara bile erişir. 4772 Her suyun varacağı yer olan padişahın denizi, sel ve ırmak içinde olanları nasıl bilmez? 4773 Padişahın gönlü, onun bu düşüncesinden ve eşsiz lütfuna şükretmeyişinden incindi.

¹⁷² 2/443 O hediyeye kavuşmak istiyorsan bedenindeki göz çocuğunu ağlat.

¹⁷³ 2/754 Böylece olur ki yedi renkli gözlerin, sabır ve tahammülle başka bir göz olup çıkar.

¹⁷⁴ 2/755 [Böylece] bu renklerden başka renkler görürsün. Taşlar yerine inciler görürsün.

Bu zorlu yolculukta âşık, vahdet denizine dalabilmek için sabretmeli,¹⁷⁵ himmet etmeli,¹⁷⁶ akıl ile hareket ederek gerçeklerin farkına varmalı, Allah'ın varlığı karşısında yok olmalıdır.¹⁷⁷

İnsan su ve ateş gibi orduya sahip olmak istiyorsa¹⁷⁸ Allah'ın lütfuna sığınmalıdır.¹⁷⁹ Deniz Nuh'a, Musa'ya yâr olurken; ateş de İbrahim'e kale olmuş, düşmanlarını kahretmiştir.¹⁸⁰ Geceleri bütün düşünceler ve akıllar, o dipsiz denizde batarak yok olsa da sabahları balıklar gibi denizden baş çıkarmaktadırlar.¹⁸¹ Sonbaharda nasıl dallar, yapraklar bozguna uğrayıp ölüm denizine dalıyorsa insan da bunu kendine örnek almalı,¹⁸² aklını başına toplamalı, güz ve baharı bünyesinde barındırdığını bilmelidir.¹⁸³

Balığa benzeyen Hak âşığı ileriye bakmalı, tuzağı görmelidir. Açgözlülük ileriye gören gözü kapatır, bundan kurtulmalı ve iki göz ile öncesini sonrasını görebilmeyi başarmalıdır. Tek gözlü, sadece yaşadığı anı görür ve işin sonundan habersiz olur.¹⁸⁴

O berrak suyun tabiatına bürünebilmek için zikir suyuyla nefesi tutup beklemelidir. Bundan sonra uzak durulsa da artık tabiat o suyla aynıdır.¹⁸⁵ Bekâ ile arasında perde olan ruh azaptayken, bekaya ulaşan ruh perdeden kurtulmakta¹⁸⁶ ve ruhunu Hak yolcularının ruhuna katmaktadır.¹⁸⁷

Dıştaki ateş biraz suyla soğur; ancak şehvet ateşi su ile soğumaz ve kişiyi Cehenneme kadar götürür.¹⁸⁸ Şehvet ateşini din ışığı, Allah ışığı söndürür. Mevlâna'ya göre Hz. İbrahim'in ışığını esas almalı,¹⁸⁹ öd ağacına benzeyen bedeni

¹⁷⁵ 3/211 Bu şarap için canını ver, a oğul. Cihatsız, sabırsız zafer mümkün mü?

¹⁷⁶ 1/2743 Himmetsizler, ne himmetlere erişmiş; himmetliler ne nimetlere kavuşmuşlardı.

¹⁷⁷ 1/519 Onun varlığı karşısında yok olmak gerekir; ona karşı varlık nedir? Kôr ve yaşlı. 3/2277 Eteklerini akıl ele geçirmedikçe çocuklara taşın taş görünmesi mümkün mü?

¹⁷⁸ 1/1840 Böylece bir sığınak bulursun? Hem de ne sığınak. Su ve ateş ordu kesilir sana.

¹⁷⁹ 1/1839 Ruhlara binlerce lütf saçan Allah'ın lütf sığınağına kaçmak lâzım.

¹⁸⁰ 1/1840 Böylece bir sığınak bulursun? Hem de ne sığınak. Su ve ateş ordu kesilir sana.

1841 Deniz, Nuh'a ve Musa'ya yar olmadı mı? Onların düşmanlarını kinle kahretmedi mi?

1842 Ateş, İbrahim'e kale olmadı mı? Böylece Nemrut'un gönlünden duman çıkarmadı mı?

¹⁸¹ 1/1890 Özellikle her gece, bütün düşünceler ve akıllar, o dipsiz derin denizde batar yok olurlar. 1891 Sabah vakti yeniden Allah'a mensup o [düşünceler ve akıllar], balıklar gibi denizden baş çıkarırlar.

¹⁸² 1/1892 Güzün, o yüz binlerce dallar, yapraklar; bozguna uğrayıp ölüm denizine dalarlar.

¹⁸³ 1/1896 A kardeş, bir an olsun aklını başına al. Sende her an güz var, bahar var.

¹⁸⁴ 3/1702 Ey balık, ileriye bak, gör tuzağı. Pisboğazlık ileriye gören gözünü kapatmış senin. 1703 İki gözünle gör öncesini sonrasını. Tek gözlü olma lanetli İblis gibi. 1704 Tek gözlü, salt yaşadığı anı görüp hayvanlar gibi işin sonundan habersiz olandır.

¹⁸⁵ 4/436 Eski düşünce ve kuruntulardan kurtulmak için zikir suyunda nefesini tutup bekle. 437 Ondan sonra, baştan ayağa bütünüyle o berrak suyun tabiatını edinmiş olursun. 438 Böylece, o şer arısı, tıpkı sudan kaçır gibi senden sakınır. 439 Ondan sonra istersen uzak ol sudan. Çünkü tabiatın sır bakımından suyla aynıdır artık.

¹⁸⁶ 4/444 Bekâ ile arasında perde olan ruh azap duyar. Bekâya ulaşan ruhsa perdeden arınmış olur.

¹⁸⁷ 4/446 Hemen kendi ruhunu Hak yolcularının kutlu ruhlarına kat.

¹⁸⁸ 1/3698 Dıştaki ateş biraz suyla soğuyup söner; şehvet ateşiyse [insanı] cehenneme kadar götürür. 3699 Şehvet ateşi suyla yatışmaz; çünkü azap edişte cehennem tabiatlıdır.

¹⁸⁹ 1/3701 Bu ateşi ne söndürür? Allah ışığı. [Bunun için] İbrahim'in ışığını [kendine] usta tut da,

Nemrut gibi olan nefsin ateşinden kutarmalıdır.¹⁹⁰ Bu ateşe su serpecek olan takvadır. Kalplerin takvasıyla güzelleşen yüz, ateşten asla kararmayacaktır.¹⁹¹ İçinde cevherler gizli olan bu can tarlası için Kevser suyuyla dolu rahmet bulutu vardır. “Rableri onlara içirir” (Kur’ân-ı Kerîm, 2/173, 6/145, 16/115) hitabının gelebilmesi için susuzluk çekmek, nuru su bilmek, suya dört elle sarılmak, su varken ateşten korkmamak gerekir.¹⁹² Ateş sudan korkar ama su ateşten korkmaz.¹⁹³ Bengisudan bile değerli olan Nil’in suyu inkârcı ve mahrumlar için kana dönüşmüştür (Kur’ân-ı Kerîm, 7/133).¹⁹⁴ Eğer âşık insanlık sıfatlarından kurtulursa sırlar denizi onu başının üstünde taşır.¹⁹⁵ Bu yüzden suya aç olanlar, suya ulaşmayı engelleyen duvarları, ırmağın bendini kaldırmalı, susuz kalan balık gibi karada boşuna çırpınmamalıdır.¹⁹⁶ İçeri girip ateşi suya benzeyen o âlemden ateşe benzeyen suyu görmelidir.¹⁹⁷ Tüm güzelliklerin Allah’tan olduğunu bilerek parçayı bırakıp bütüne bakmalı,¹⁹⁸ denizin üstündeki köpüğü değil denizi görmeli,¹⁹⁹ rahmet içinde rahmetin olduğunu farkına varmalı, tek bir rahmete dalıp kalmamalıdır.²⁰⁰

Mevlânâ’ya göre mademki yokluk denizinin şerhi duyulup dinlendi, bu denizde kalmaya çalışmalıdır.²⁰¹ Böylece zerrede sonsuzluk güneşi, damlada bütün deniz görülecektir.²⁰²

Sonuç

Sabûhî Ahmed Dede ve Ahmet Ateş hariç eski şerhlerde çoğunlukla Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sindeki 17. beyitte balıktan kastının evliya taifesi olduğu ve bunları üçe ayırdığı belirtilmektedir. 6 defterden oluşan *Mesnevî*’nin tamamının 17. beyit için taranması sonucunda Mevlânâ’nın İslam tasavvufunun temelini oluşturan vahdet-i vücûd anlayışına bağlı kalarak varlık âlemine bakarken bütün insanları balık; Allah’ın feyzini su, hayat denizi olarak gördüğü ve balığa benzettiği insanları da kendi içinde üç taifeye ayırdığı kanaatine varılmıştır.

Beyitte “*mâhî*” taifesine girenler, başta peygamberler, Mevlânâ’nın kendisi ve Hüsâmeddîn Çelebi olmak üzere kesrette vahdeti görüp o denize dalanlar, fenâfillah

¹⁹⁰ 1/3702 Öd ağacına benzeyen şu bedenim, Nemrut gibi olan nefsinin ateşinden kurtulsun.

¹⁹¹ 1/3705 Ama odunu geri alınca ateş söner, çünkü takva ateşe su serper. 3706 Kalplerin takvasıyla allık sürünen güzel yüz, ateşten kararır mı hiç?

¹⁹² 3/3212 İçinde cevherler gizli olan can tarlası için de Kevser suyuyla dolu rahmet bulutu vardır. 3213 Susuz ol ki “Rableri onlara içirir” hitabı gelsin. Allah doğrusunu daha iyi bilir. 3477 Nuru bir su bil ve suya dört elle sarıl. Suyun varken ateşten korkma.

¹⁹³ 2/3328 Ateşi hep suyla korkuturlar. Suyun korkması mümkün mü alevlerden?

¹⁹⁴ 2/1071 Nil’in suyu bengisudan da değerliydi, ama mahrumlar ve inkârcılar için kandı.

¹⁹⁵ 1/2843 Sen insanlık sıfatlarından öldün mü, sırlar denizi, başının üstüne koyar seni.

¹⁹⁶ 2/1189 Bu duvar onun suya ulaşmasına engeldi. O, tıpkı balık gibi su için çırpınıyordu.

1/564 Hepsî karada balık gibi çırpınıyorlar. Suyu aç, ırmağın bendini kaldır.

¹⁹⁷ 1/ 790 İçeri gir de ateşi suya benzeyen o âlemden[çıkıp] ateşe benzeyen suyu gör.

¹⁹⁸ 3/987 Tüm bu güzel şeyler, derin bir denizdendir. Tikeli bırak da tümele göz dik.

¹⁹⁹ 3/1268 Deniz gözü başka, köpük gözü başkadır. Köpüğü boş verip deniz gözüyle bak.

²⁰⁰ 2/1928 Boyunca rahmet vardır rahmet içinde. Evlat, tek bir rahmete dalıp da yetinme.

²⁰¹ 6/1467 Mademki yokluk denizinin şerhini duydun dinledin, öyleyse daima bu denizde kalmaya çalış.

²⁰² 6/1483 Zerrede sonsuzluk güneşini görür; damlada bütün denizi görür.

mertebesine ulaşarak gerçek Hak erenlerin arasına katılanlardır. Balık nasıl suya doyamazsa onlar da suya doyamamakta, Allah'a yaklaştıkça daha da yakınlaşmak istemekte, karada yurt tutamaz olmaktadırlar.

"Cüz mâhî"ye benzeyen insanlar ise Allah'ın yarattığı güzelliklerin farkına varıp vahdet yoluna girmekte ancak belli seviyeye ulaştıklarını zannederek bu yoldan ayrılmakta veya çeşitli sebeplerden dolayı kemale erememektedirler. Mevlânâ'nın gözünde bunlar bir nevi az suyla yetinen sahte şeyhler, dervişler, ham sofular ve bu yolda ilerlediğini zannedenlerdir.

"Bîrûzist"ler ise sadece dünyaya dönük yaşayan, bedeni, boğazı için çalışan insanlar topluluğudur. Bunlar o kadar dünyaya dönük yaşamakta, nefislerine yenik düşmektedirler ki Allah da onların vahdet denizine girmelerine engel olmaktadır. Bu denize girmek, dünyayla bütün bağları koparmaktan geçmektedir. Bunların gönül gözleri kapalı olduğu için Allah'ın hikmetinden nasiplerini almaları kötü mizaçları değişmedikçe mümkün değildir.

Kıyası Mevlânâ, 17. beyitte geçen "âb (su/deniz), mâhî (balık), bîrûzist (rıziksız)" sözcüklerine metaforik anlamlar yükleyerek benimsemiş olduğu İslam tasavvufunun inanç ve düşünce sistemini yansıtmış; bu yolda yapılması gerekenlere dikkat çekmiş ve çevresindeki maddî, manevî varlıklara hep bu gözle bakmış; gerçek Hak âşığıyla birlikte ideal veya ideal olmayan insan tipini çizmiştir.

Kaynakça

- Âbidin Paşa (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1-2). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ak, S. (2012). *İsmail Hakkı Bursevî, Mesnevî'nin Ruhu (Rûhu'l-Mesnevî)*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve "ihtiyârât-ı Sabûhî" Adlı Eseri (1-100. Varak)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altıntaş, H. (1986). *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ateş, A. (2010). Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Manası. 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (s. 37-50). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Avşar, Z. (2007). Rûhu'l-Mesnevî'de Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerh Yöntemi. *Turkish Studies/ Türkoloji Araştırmaları*, 2 (3), 59-72.
- Avşar, Z. (2011). *Aşk Meclisi, Mesnevî'ye Yeniden Uyanmak*. Yozgat: Kün Yayıncılık.
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî (I. Cilt)*. Kayseri: İncir Yayıncılık.

- Bayraktar, F. (2008). *Bağlanma Hürriyeti-Bir Gabriel Marcel Okuması*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Can, Ş. (1991). *Hız. Mevlânâ'nın Rubailerini II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ceyhan, S. (2004). Mesnevî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 29, s. 325-334). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çatak, A. (2015). Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Mesnevî Adlı Eserinde Su Metaforu. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (7), 35-65.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (1. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddîn Remzi Er-Rifaî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevî Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6 (14), 591-629.
- Duru, N. F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağazâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytini Şerhi. *Tasavvuf*, 4 (11), 151-175.
- Eraydın, S. & Tahralı, M. (2010). *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Mesnevî-i Şerîf Şerhi -1- Tercüme ve Şerh A. Avni Konuk*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1993). *Gülşen-i Râz-Şebüsterî*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2014). *Fîhi Mâ-fih*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Güleç, İ. (2008). Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Hacı Pîrî. (ty). *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Mülhak Numara 26.
- İbrahim Cevrî. *Aynü'l-Füyûz*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş Numarası: Bel_Yz_K.000600/02.
- İbrahim Cevrî. *Hall-i Tahkîkât*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş Numarası: HCE_Osm_00482.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Koner, M. M. (2005). *Mesnevî'nin Özü*. Cilt 1-6. Konya: Tablet Kitabevi Yayınları.
- Meknî Efendi. (ty). *Şerh-i Cezîre-yi Mesnevî*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Demirbaş Numarası: OE_Yz_0380.
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü'ş-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öngören, R. (2004). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 29, s. 441-448). Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

- Öngören, R. (2010). Şeyh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 39, s. 50-52). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öngören, R. (2011). Tasavvuf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 40, s. 119-126). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Örs, D. & Kırlangıç, H. (2015). *Mesnevî-i Ma'nevî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî*. <http://ekitap.yek.gov.tr/Uploads/ProductsFiles/55.%20Mesnevi%20Şerif.pdf> (Erişim Tarihi: 15.09.2024).
- Özdemir, M. (2016a). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11 (20), 461-502.
- Özdemir, M. (2016b). *Derviş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz Âsım'ın Türkçe Divanının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6, 1, 368-382.
- Pala, İ. (1989). *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü (II Cilt)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Rifâî, K. (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları.
- Sarı Abdullah Efendi. *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/52> (Erişim Tarihi: 15.09.2024).
- Sayar, K. (200). *Sufî Psikolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tâhirü'l-Mevlevî (1975). *Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Şâmil Yayınları.
- Tahralı, M. ve Selçuk E. (2010). *Ahmet Avni Konuk Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. İstanbul: Kitabevi.
- Tanyıldız, A (2010). *İsmâîl Rusûhî-i Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt), (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Tatçı, M & Özay, İ. (2014). *Seyyid Muhammed Nûru 'l-Arabî Niyâzî-i Mısri Dîvânı Şerhi*. İstanbul: h Yayınları.
- Tatçı, M. (1991). *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Top, H. H. (2011). *Mesnevî-i Ma'nevî Şerhi*. Konya: Rûmî Yayınları.
- Türkiye Diyanet Vakfı (1993). *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, K. (2007). *Mu'inî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevî Tercüme ve Şerhi*. Konya: S. Ü. Mevlânâ Arş. Uyg. Merkezi Yayınları.

MANA GELİNİNİN ARİFE AÇILAN DUVAĞI

Mehmet ÖZDEMİR*, Rukiye YASAN**

Özet

Türk edebiyatında *Mesnevî-yi Ma'nevî*, zengin içeriğe sahip tasavvufî metinlerden biridir. Özellikle *Mesnevî*'nin on sekiz beyti bu içeriğin özlü bir şekilde işlendiği bölümdür. Bundan dolayı geçmişten günümüze şarihler ve araştırmacılar, on sekiz beyte ayrı bir dikkatle bakma gereği duymuşlar ve buradaki mana dünyasını anlayıp anlatmaya çalışmışlardır. Bu çalışma da böyle bir çabanın ürünü olarak ilk on sekiz beytin her birinin farklı araştırmacılar tarafından şerh edildiği "Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi" projesinin bir parçasıdır. Söz konusu proje kapsamında yapılan bu çalışmada, *Mesnevî*'nin on sekizinci beytiyle ilgili olarak geçmişten günümüze yapılan şerhler genel bir değerlendirmeye tabi tutulacak ve beytin anlam dünyası yeniden araştırılacaktır.

Edebiyat sanatının estetik nesnesi olan şiir, ses ve kelime yapılarının bulunduğu maddi yapı ve kelimelerin işaret ettiği anlamları barındıran mana yapısı olmak üzere iki temel yapıdan meydana gelir. Eserdeki bu iki yapının kurulmasında pay sahibi olan temel unsur da sanatçının içinde bulunduğu madde âlemidir. Çünkü sanatçı öncelikle madde âlemiyle ilişki kurar ve bu âlemdeki nesnelere algılar. Daha sonra bu algı içeriğini hem duygu ve düşünceleri hem de tarihî ve kültürel birikimi ile işleyerek kelimeler vasıtasıyla estetik bir nesneye dönüştürür. Bu çalışmada, Mesnevî'nin on sekizinci beytinin anlam dünyası, sanatçının madde âlemiyle kurduğu ilişki ve estetik nesnenin oluşumu bağlamında incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, şerh, ham, olgun.

THE VEIL OF THE BRIDE OF MEANING LIFTED ON THE EVE

Abstract

In Turkish literature, *Masnavi-yi Ma'navi* is one of the rich and profound Sufi texts. Especially, the first eighteen couplets of the *Masnavi* constitute a section where this profound content is concisely encapsulated. For this reason, commentators and researchers from past to present have paid particular attention to these eighteen couplets, striving to understand and convey their world of meaning. This study is a product of such an endeavor, forming a part of the "Commentary on the Eighteen Couplets of the *Masnavi*" project, where each of the first eighteen couplets is interpreted by different researchers. Within the scope of this project, the commentaries on the eighteenth couplet of the *Masnavi* from past to present will be reviewed and its world of meaning will be re-examined.

Poetry, as the aesthetic object of literary art, consists of two fundamental structures: the material structure comprising sound and word formations, and the structure of meaning embodied by the connotations of words. The primary element contributing to the formation of these two structures in a work is the material world in which the artist exists. The artist initially engages with the material world, perceiving the objects within it. Subsequently, this content of perception is processed through the artist's emotions, thoughts, and historical and cultural heritage, transforming it into an aesthetic object through words. In this study, the world of meaning within the eighteenth

* Prof. Dr., Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, e-posta: dr.mehmetozdemir14@gmail.com ORCID: 0000-0003-2879-655X

** Yüksek Lisans, Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD e-posta: yanrukiye7@gmail.com ORCID: 0009-0001-0781-4598

Gönderilme Tarihi: 8 Kasım 2024

Kabul Tarihi: 27 Kasım 2024

Yayımlanma Tarihi: 17 Aralık 2024

couplet of the *Masnavi* will be analyzed in the context of the artist's interaction with the material world and the formation of the aesthetic object.

Keywords: Rumi, Masnavi, commentary, unripe, mature

Giriş

Mevlânâ'nın *Mesnevî-yi Ma'nevî* adlı eseri, din ve tasavvuf, belagat, tarih, coğrafya, tıp, astroloji gibi daha birçok alanla ilgili çok yönlü ve zengin bir içeriğe sahiptir. Bu zengin içerik okuyucuya *Binbir Gece Masalları* tarzında çerçeve hikâyeler ve bunların içinde bulunan başka hikâyeler vasıtasıyla aktarılır. Metaforik bir yapıya sahip olan bu hikâyelerden anlaşılması gerekenler ve çıkarılacak dersler de yeri geldikçe Mevlânâ tarafından bir veya birkaç beyitle okuyucunun dikkatine sunulur. Yani *Mesnevî*'de anlatılan hikâyelerin hepsinin bir özü bulunur ve anlatılmak istenen asıl maksadı içeren bu öz ve metaforik bir şekilde ifade edilen fikirler, eserin uygun yerlerinde ortaya konur (Avşar, 2022). Nasıl ki her hikâyenin bir ana fikri varsa *Mesnevî*'nin tamamının da bir ana fikri bulunacaktır. İşte bu ana fikir de Mevlânâ tarafından kaleme alınan ve *Mesnevî* denizinin ilk damlası olan on sekiz beyitte bulunmaktadır. Dolayısıyla *Mesnevî*'yi doğru bir şekilde anlamak için ilk on sekiz beyte ayrı bir dikkatle bakmak gerekecektir.

Kanaatimizce *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytine özel bir ihtimam gösterilmesinin temel sebebi, bu bölümde kullanılan üslupla doğrudan ilişkilidir. On sekiz beyitte hakikat sırları istiare yoluyla ney dilinden aktarılmaktadır ve muhatap da bu sırları duyma ve anlama kabiliyetine sahip bir kulak, aşk ateşinde pişerek olgunlaşmış bir ruhtur. On dokuzuncu beyitten itibaren hem hatibin hem muhatapın hem de hakikat sırlarının anlatımında çeşitli farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. İlk on sekiz beyitte hatibin ney olduğu açık bir şekilde dile getirilmektedir. Bu bölümde geçen "*Dinle neyden, beni kamışlıktan kestikleri an, her mecliste inleyip durdum zar zar, ateştir şu ney sesi hava değil, aşk ateşidir içindeki neyin, neydir yârdan ayrılana gerçek yâr, kim görmüş ney gibi zehir ve derman, verir kan dolu bir yoldan haber ney, Mecnûn'dan aşk öyküleri söyler ney*" (Avşar, 2017, s. 23-24) ifadeleri bu bölümde hatibin ney olduğunu göstermektedir. On dokuzuncu beyitten itibaren ney dilinden söyleyişin yerini kâmil mürşit veya Mevlânâ alır ki otuz dördüncü beyitteki "*Gelin dostlar dinleyin şu kıssayı/ Gerçek hâlimizin nakdidir payı*" (Avşar, 2017, s. 26) ifadesi bu değişimi gösterir. Yine bu noktada değişen ikinci unsur muhataptır. Birinci beyitte kullanılan "*Dinle*" emri belirsiz bir ikinci tekil şahsa seslenmektedir ki maksat *Mesnevî*'yi okuyan ve dinleyen muhataba ney'in sırlarla dolu macerasını nakletmektir. Bunun yanı sıra on dokuzuncu beyitte "*Altın ve gümüş derdi yeter ey oğul*" (Avşar, 2017, s. 24) sözüyle muhatap belirli bir ikinci şahsa yönelir ve *Mesnevî* vasıtasıyla aktarılmak istenen düşünceler onun üzerinden verilir. Buna karşılık hakikat sırlarının aktarımında kullanılan soyut anlatımın "*Padişah ve Cariye Kıssası*"na kadar sürdüğü görülmektedir ki otuz altıncı beyitten itibaren fikirler, olay örgüsüne bağlı hikâyeler vasıtasıyla dile getirilir. Bundan dolayı ilk on sekiz beytin,

Mesnevî'nin bütünü içinde özel bir yere sahip olduğunu ve eserin tamamını doğru anlamak için bu bölüme dikkatle bakmak gerektiğini söyleyebiliriz.

Mesnevî'nin ilk on sekiz beytinde yer alan fikirleri anlama ve anlatma çabası, eserin yazıldığı ilk zamanlardan itibaren aralıksız bir şekilde sürüp gelmiştir. Bu amaçla birçok şerh kaleme alınmış ve bu şerhlerin hemen tamamında ilk on sekiz beyte özel bir yer ayrılmıştır. Hatta sadece on sekiz beyit özelinde yazılan şerhlerin varlığı da göze çarpmaktadır. İsmail Rüsûhî-yi Ankaravî, *Fâtihu'l-Ebyât*; Ağazâde Mehmed Efendi, *Mesnevî Şerhi*; Bağdâdî Abdülazîz Âsım, *Mesnevî Şerhi*; Rızâeddîn Remzî, *Lübb-i Mesnevî* on sekiz beyit özelinde yapılan şerh çalışmalarıdır. Bunlardan başka Ahmet Ateş, Kemal Sönmez, Selçuk Eraydın, Kudsi Erguner, Erkan Türkmen, Süleyman Uludağ, Fatih Çıtlak, Abdurrezzak Tek, Kaan Dilek gibi son dönem araştırmacıları da on sekiz beyit şerhine yönelik çalışmalar yapmışlardır. İlk on sekiz beyte yönelik olarak yapılan bir diğer çalışma da Ziya Avşar tarafından başlatılan "Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi" adlı projedir. On sekiz araştırmacının yer aldığı bu projede, her araştırmacının bir beyti şerh etmesiyle *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyit şerhi tamamlanacaktır. *Mesnevî*'nin on sekizinci beytiyle ilgili literatür taraması ve sonrasında beytin şerhi bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda öncelikle bu güne kadar yapılan ve ulaşılabilen bütün Türkçe *Mesnevî* şerhlerinde yer alan on sekizinci beyit yorumları değerlendirilecek, sonrasında beytin şerhine geçilecektir.

Mesnevî Şerhlerinde On Sekizinci Beyit Hakkındaki Değerlendirmeler

Mesnevî'nin on sekizinci beytinin tercümesi şu şekildedir:

Anlar mı hiç, pişmişin hâlimden ham?

Sözü, kısa kesmelidir vesselam! (Avşar, 2017, s. 24)

On sekizinci beytin anlam yükünü "*ham, puhte (pişmiş)*" kelimelerinin çektiği görülmektedir. *Mesnevî* şerhlerinde ham kelimesi; nâkıs, ilimden nasibi olmayan, dinlemeyi bilmeyen, cahil, gafil, kör, tecrübesiz, eksik kimse anlamlarından hareketle değerlendirilir. Buna göre ham kimse varlık âlemine bağlıdır ve ten kafesine hapsolüp kalmıştır. Bundan dolayı onun görüşü ve anlayışı, maddenin ötesine geçip manaya ulaşamaz. Yani böyle kimseler, madde âleminde duyduğu sözlerin zahirine baktıkları için bu sözlerdeki sır ve hikmeti anlayamaz, bunları gönlünde hissedemez. İçinde buldukları bu durum, onların dinlemeyi bilmediklerine işaret eder. Nasıl ki bir çocuğun konuşmayı öğrenmesi dinlemeye bağlıysa tıfl-ı tarikat olanın hakikat yoluna girmesi ve bu yolun gereklerini öğrenmesi de dinlemeye bağlıdır. Bu sayede bedenini riyazet fırınında pişirmeyi, mücahede vasıtasıyla nefsinin terbiye etmeyi, varlık âlemiyle ilgili bütün kaygıları gönlünden çıkarıp Hak yolunda kendi varlığından geçmeyi öğrenerek gaflet ve cehaletten kurtulur. Yani "*Tatmayan bilmez.*" sözünün sırrına vakıf olup ateşin yaktığını bilmekle ateşte yanmak arasındaki farkı yaşayarak idrak eder (Yavuz, 2007, s. 34; Koçoğlu, 2014, s. 78; Mekni Efendi, ty, s. 8b; Bursevî, 2012, s. 69; Abidin Paşa, 2007, s. 25); (Koner, 2005, s. 13-14; Avşar, 2019, s. 98-99; Çıtlak, 2022, s. 135-137; Hacı Pîrî, ty, s. 14a). Bu idrak seviyesi maddi ve manevi

hamlığın sonu, kemale giden yolun başıdır ki attığı her adımda hem bedenini hem de ruhunu kemal sıfatlarıyla doldurur ve pişmişin hâlini anlayacak duruma gelir. Yalnız burada insanların idrak ve anlayışlarının farklı derecelerde olduğunu da göz önünde bulundurmamak lazımdır. Peygamberimiz “*İnsanlara akılları ölçüsünde, onların anlayacakları şekilde söyle.*” diye buyursa da bazı nasipsizler söylenenleri anlama kabiliyetine sahip değildir. Çünkü onlar küfür içindedirler ve hakikat nuruna dair sözler onların gönüllerine işlemez. Kalpleri katılaştıran ham insanlara bu tür sözleri söylenmenin bir anlamı olmayacağı için sözü kısa kesmek lazımdır (Sarı Abdullah, s. 122-124; Özdemir, 2016, s. 90; Top, 2019, s. 58).

Kemal Sönmez on sekizinci beytin şerhinde, ham kimselerin olgunlaşabilmesi için Kur’ân’ı dinlemeleri ve onun emirlerine uymaları gerektiği üzerinde durur. Kur’ân’ın amacı, insanlığı nefsin zararlarından koruyarak insanları kemale erdirmektir. Kur’ân’ın bir nevi tefsiri olan *Mesnevî*’de Mevlânâ, Hakk’ın emirlerini dinlemeyip nefesine tutsak olan ham ruhlara seslenmektedir. Onlar hakikat sırlarına dair sözleri duyduklarında kolayca anlayabileceklerini düşünür, fakat işin aslı öyle değildir. Çünkü onların ham ruhları, sözlerin zâhirinden geçip batinına ulaşamazlar. *Şehnâme*, *Kelile* gibi eserleri nasıl görüyorlarsa Kur’ân’ı da öyle görürler. Yani ham kimselerin *Mesnevî*’deki hikmetli sözleri anlaması, doğru ile mecazı birbirinden ayırması beklenmemelidir. Çünkü hikmet mihengini kullanmayan aklın mana perdelerini kaldırması mümkün değildir. Bundan dolayı sözü burada bitirmek en iyisidir (Sönmez, 1968, s. 55-56).

Metnin anlam yükünü çeken ikinci kelime “*puhte (pişmiş)*”dır. Sözlükte “*Pişmiş, pişkin; olgun, güngörmüş adam, kusursuz, deneyimli.*” (Kanar, 2010, s. 367; Devellioğlu, 1999, s. 868) anlamına gelen puhte, tasavvufta kâmil insan/mürşit karşılığında kullanılmaktadır. Arapların olgunlaşmış meyveye “*Hür oldu.*” demeleri gibi, kâmil insan da kendi aslı olan Hakk’a ulaşarak varlık ağacının olgunlaşmış meyvesi olduğu için hür ve olgun olmayı ifade eder (Koner, 2005, s. 13-14; Yılmaz, 2008, s. 202-206; Tek, 2014, s. 197-198). Kâmil insan, riyazet ve mücahede ile madde dünyasına beslenen sevgiden kurtularak hakiki sevgiliye ve asıl vatana dair sırlara vakıf olan kimsedir. Artık bu mertebeye onlar vahdeti kesrette, kesreti de vahdette görebilirler ve onların bu hâlleri sözle tarif edilemez. Bu kimseler, sıradan insanlarla aynı mertebeye olmadıkları için onların kendi hâllerine dair söylediği sözler de herkes tarafından anlaşılmaz. Bundan dolayı kâmil insan herkese anlayabileceği ölçüde ve muhatabının seviyesine uygun sözlerle hitap etmelidir. Böylece gaflet içinde olup hakikat yolundan sapanların gönüllerinde aşk ateşini yakar. Aşk ateşinin etkisiyle varlık ilgileri onların gönlünden silinir ve ney gibi ses verecek seviyeye ulaşarak olgunlaşır. Buradan anlaşılıyor ki kâmil kimselerin aşk yolunda pişmiş olmaları gerekmektedir. Onlar razıye makamına ulaşmış Hak’tan gelen her şeye rıza göstererek tam bir teslimiyetle aşk ateşinin pervaneleri olurlar. Aşk neşesi ve varlığı feda etmenin zevkiyle kendilerinden geçerek yolun sonuna ulaşırlar ve nefislerinde hamlıktan eser kalmaz. Bundan dolayı gerçeğe ulaşmak isteyen kimse, okumak ve dinlemekle yetinmeyip Allah aşkına ulaşmak için çaba göstermelidir (Dağlar, 2009, s. 226-227; Tanyıldız, 2010, s. 238-239; Rifâî, 2015, s. 7-8; Koner, 2005, s.

13-14; Konuk, 2011, s. 86-87); (Algül, 2007, s. 59-60; Öksüz, 2008, s. 113; Demirel, 2005, s. 628; Kuntman, 1972, s. 28; Duru, 2003, s. 18).

Bağdatlı Abdülaziz Âsım sülûk yolunda kemale eren fazilet sahiplerini, yine fazilet sahiplerinden başkası anlayamaz, dedikten sonra kâmil kimseyi şu şekilde izah eder: “Kâmil kişi öyle bir kuldur ki içtiğinde sarhoş olmaz. Mahv hâlinde ayıklığı artar, gaybet hâlinde huzuru artar. (Onun) cem hâli firkat hâline engel olmadığı gibi firkatı de cem hâline mani değildir. Fenası bekasına engel olmadığı gibi, bekası da fenasına engel değildir. Her pay sahibine payını verir, her hak sahibine hakkını verir.” (Özdemir, 2017, s. 380). Yani kâmil kimsenin bu hâllerini anlayabilmek için yine kâmil bir kimseye ihtiyaç vardır. Bir ilim, meslek erbabının veya bir sanatkârın kendi uzmanlık alanlarına dair sözlerini, söz konusu alanlar hakkında bilgi sahibi olmayanların anlaması mümkün değildir. Hâl ehli olmayı gerektiren tasavvuf mesleğinin nüktelerini, mutasavvıfların derin anlamlar içeren sözlerini anlayabilmek için de kâmil bir mürşide intisap ederek sülûkta onun mertebesine ulaşmak lazımdır (Tahirü'l-Mevlevî, 1975, s. 73).

On Sekizinci Beyit Şerhi

Mevlânâ'nın *Mesnevî-yi Ma'nevî* adlı eseri, Hak yoluna girmek ve bu yolda ilerlemek isteyen talibe rehberlik eden tasavvufi bir niteliğe sahiptir. Bugüne kadar yapılan *Mesnevî* şerhlerine bakıldığında hem eserin tamamında hem de on sekiz beyit değerlendirmelerinde tasavvufi mesajların temel hareket noktası olarak kullanıldığı görülmektedir. Biz bu çalışmada tasavvufi anlam dünyasıyla birlikte genelde *Mesnevî*'yi, özelde on sekizinci beyti estetik bir nesne (sanat eseri) olarak ele almaya ve metni bu açıdan incelemeye gayret edeceğiz. Bu bağlamda Mevlânâ sanatkâr (estetik özne), *Mesnevî* de sanat eseri (estetik nesne) olarak ele alınacaktır. İnceleme yönteminin daha iyi anlaşılabilmesi için sanat eserinin oluşum sürecinden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır.

Sanat eseri (şiir, müzik parçası, resim, heykel...), kendine özgü malzemesi olan ve belli özellikler ve nitelikler çerçevesinde ortaya konan bir nesnedir. Bir sanat eseri olarak şiirin temel malzemesi kelimelerdir ki sanatkâr bu kelimeleri kullanarak sanat eserini meydana getirir. Yalnız sanat eserinin oluşumunda reel âlemin sanatçı üzerindeki etkisini de göz ardı etmemek lazımdır.

Reel âlemde ham bir meyvenin olgunlaşması için belirli bir süreçten geçmesi gerekmektedir. Bu sürecin başında meyve tat bakımından yemeye uygun değildir, fakat çeşitli faktörler vasıtasıyla olgunlaştıktan sonra lezzetli ve faydalı bir hâle gelir. Reel âlemde meydana gelen bu süreç, sanatkâr bir zihinde farklı tezahürler oluşturur. Yani reel âlemdeki meyve ağacı ve bu ağaçta yetişen meyveler, öncelikle bir var olanırlar. İkinci aşamada bu var olanlar bir bilinç tarafından algılanarak bilgi objesi hâline gelir ki buna objeksiyon adı verilir. Burada doğadaki meyve ağacı ve belirli bir süreçten geçerek olgunlaşan meyveler, Mevlânâ'nın bilincine konu olduğunda objeksiyon süreci tamamlanır. Bundan sonra başka bir aşamaya geçilir ki buna objektivasyon denir. Objektivasyon sürecinde sanatçı, bilgi ilişkisine girdiği nesnelere kişisel duygu ve düşünceleri, tarihî ve kültürel birikimi ile zihninde yeniden kurgulayarak yeni bir nesne olarak

ifade eder. Buna göre düşünce yoluyla üretilen bütün eserler, bir objektivasyon olarak karşımıza çıksa da bu içerik en yetkin şeklini sanat eserinde gösterir. Bu süreci şu şekilde kısaca ifade edebiliriz: Sanatçı öncelikle reel âlemdeki var olanlarla bir bilgi ilişkisine girer, bu ilişkinin sonucunda reel âlemdeki bilgi objelerini zihninde yeniden kurgular ve zihnindeki bu tasavvuru, şiirin maddi unsurları olan ses ve kelimeler vasıtasıyla estetik obje hâline getirir (Tunalı, 1971, s. 35-42). Bundan sonra eser bağımsız ve değişmez bir nitelik kazanır ve kendisiyle bilgi ilişkisine girerek yeni bir objektivasyon sürecini başlatacak muhatabını/alımlayıcı öznesini bekler. Alımlayıcı özne ilk olarak sanat eserinin maddi yapısıyla karşı karşıya gelir ki bu yapı, şiirde ses ve kelimelerden meydana gelir. İkinci olarak da kelimelerin işaret ettiği anlam dünyası vasıtasıyla irreal varlık alanına geçiş yapar. Sanat eserinde maddi yapı tek bir tabakadan meydana gelir. Fakat irreal varlık alanının tek bir tabakadan meydana gelmesi beklenmez, hatta bir sanat eserinde anlam tabakaları ne kadar çoksa o eser, estetik bakımdan o kadar değerli olur. Biz de bu çalışmada on sekizinci beytin objektivasyon sürecini inceleyerek eserin maddi tabakasını ve bu tabaka üzerine kurulan anlam dünyasını belirlemeye gayret edeceğiz.

Mesnevî'nin on sekizinci beytinin Farsçası, Lâtin harflerine aktarımı ve tercümesi şu şekildedir:

در نیابد حال پخته هیچ خام

پس سخن کوتاه باید و السلام

Derneyâbed hâl-i puhte hîc hâm

Pes sühan kûtâh bâyed vesselâm

Anlar mı hiç, pişmişin halinden ham

Sözü kısa kesmelidir, vesselam! (Avşar, 2017, s. 24)

Maddi Yapı

Reel âlemlerle karşı karşıya gelen sanatçı, bu âlemde gördüğü nesnelere algılar ve zihninde bunların görüntülerini oluşturur. Daha sonra bu görüntüleri sanat eserinin malzemesini (ses ve kelimeler, boya, mermer...) kullanarak reel âlemde karşılığı olan bir nesne (sanat eseri) hâline getirir. Fakat sanatın güzel tarafı, konunun reel âlemden alınması değildir. Sanat eserini güzel yapan şey, sanatçının zihninde oluşturduğu imgeleri kendi duygu ve düşünceleriyle harmanlayarak en olgun şekliyle ifade etmesidir. Böylece sanatçı, meydana getirdiği eserle reel âlemi yeniden canlandırmış olur (Paşa, 1308, s. 30-31). Edebiyat sanatının bir şubesi olan şiirin temeli kelimeler üzerine kurulur ki kelimenin bir yönünde ses, diğer yönünde anlam bulunur. Kelime ve seslerin bulunduğu tabakanın fiziksel bir niteliği vardır ve bu tabaka olmazsa hem varlık hem de estetik açıdan şiirin varlığından söz edilemez. Bir şiirin fizikî tabakasını oluşturan kelime ve kelime seslerin yapısı da yazıldığı dilin yapısı, kuralları, ses harmonisi, seslerin birbiriyle

ilişkisi göz önünde bulundurularak bir kompozisyon hâlinde düzenlenir. Bu ilişkilerden dolayı bir şiir başka bir dile çevrildiğinde şiirin fiziksel yapısında bulunan ritim ve harmoni (uyum, ahenk), orantı ve simetri, buna bağlı olarak da estetik değeri kaybolur (Tunalı, 1971, s. 93-95). Bundan dolayı bir şiirin fizikî yapısında kelime ve seslerin kompozisyonuyla kurulan düzen, söz konusu eserin estetik değerini belirleyebilmek için mutlaka incelenmelidir. Bu amaçla burada, *Mesnevî*'nin on sekizinci beytinin maddi yapısı ele alınacaktır.

Mesnevî-yi Ma'nevî adlı eser, divan edebiyatı nazım şekillerinden mesnevi biçiminde kaleme alınmıştır. Divan edebiyatı nazım şekillerinin temel özelliklerinden biri, şiirde ritim ve ahengi sağlayan aruz kalıbının kullanılmasıdır. Bu bakımdan *Mesnevî*'nin ritmik bakımdan ahenkli bir ses yapısına sahip olması, baştan sona aynı aruz kalıbının kullanılarak yazılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu eserde kullanılan "*fâilâtün/fâilâtün/fâilün*" kalıbı, eserin tamamında müzikal bir yapının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra aruz kalıbını on sekizinci beyte uygulayabilmek için imale ve med gibi yollara başvurmak gerekmektedir. Birinci dizedeki "derneyâbed" ifadesi kalıbın ilk *fâilâtün* tef'ilesidir ve kalıba uygun kullanılmıştır. Fakat "hâl-i puhte" ifadesinin kalıba uyması için son hecede imale uygulaması yapılmalı ve açık olan "te" hecesi uzatılarak okunmalıdır. Söz konusu hecede aruz kusuruna sebep olan bu uygulama, sözcüğün ses değerini ve söylenişini olumsuz etkilemektedir. Şiirde ritmik yapıyı sağlamak için kullanılan uygulamalardan biri olan med de kanaatimizce bu beyitte ahengi olumsuz etkileyen unsurlardan biridir. Birinci dizenin sonundaki *fâilün* tef'ilesini oluşturan "hîç hâm" ve ikinci dizenin ikinci *fâilâtün* tef'ilesini oluşturan "-tâh bâyed" ifadelerinde, "hîç" ve "tâh" hecelerinin biraz uzun okunarak aruz kalıbına uydurulması gerekmektedir. Med uygulaması şairler tarafından her ne kadar bir ses sanatı olarak kullanılsa da buradaki kullanım, beytin hem simetrik yapısını hem de ritmini olumsuz etkilemektedir. Buna karşılık söz konusu iki uygulama hariç, beytin geneline bakıldığında aruz kalıbıyla oluşan ritmik bir yapının varlığından bahsetmek mümkündür.

Mesnevi nazım şeklinde beyitlerin kendi içinde uyaklı dizelerden meydana gelmesi, şiirdeki ritmin sağlanmasında önemli bir yere sahiptir. Şiirde bu uyak düzenini, ses ve söz tekrarına bağlı olarak redif ve kafiye sağlar. On sekizinci beytin dize sonlarında yer alan "hâm" ve "lâm" hecelerindeki aynı ünsüz (m) ve uzun ünlülerin (â) tekrarı, bu dizeler arasında ritmik bir düzen oluşturmuştur. Bunun yanı sıra beyitte redifin kullanılmadığı görülmektedir.

Mana Yapısı

Sanatçının içinde yaşadığı ve çevresinde gördüğü maddi âlem, bir edebi eserin mana yapısının oluşmasında önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü sanatçı, öncelikle reel âlemde gördüğü varlıklarla bir bilgi ilişkisine girer. Objeksiyon adı verilen bu ilişki sonucunda sanatçının zihninde, varlık âleminde gördüğü nesnelere görüntüleri meydana gelir. Sanatçı bir sonraki objektivasyon sürecinde, hem duygu ve düşüncelerini hem de tarihî ve kültürel birikimini kullanarak bu görüntüleri, (şiir sanatında) kelimeler vasıtasıyla yeniden biçimlendirir. Bundan dolayı şiirde kullanılan kelimeler bir yönüyle reel âlemdeki nesnelere bir yönüyle

de sanatçının reel âlem yorumuna işaret eder ki böylece şiirin anlam tabakaları ortaya çıkar.

Mevlânâ on sekizinci beyitte “*Pişmiş (olgun) kimsenin hâlini ham olan kimseler anlamaz, bundan dolayı sözü kısa kesmek lazımdır.*” ifadesini kullanır. Beyitte kullanılan “pişmiş ve ham” kelimeleri kanaatimizce sanatkarın dış dünya ile kurduğu etkileşim sonucunda varlık âleminde gözlemlediği unsurlardır. Pişmek kelimesi “*Meyve olgun duruma gelmek.*”, ham kelimesi de “*Yenecek kadar olgun olmayan (meyve).*” anlamlarına gelmektedir. Meyveler genellikle başlangıçta küçük ve yeşil hâldedir. Bu durumdaki meyve yemeye uygun ve lezzetli değildir. Bu tür bir meyve hem zamana bağlı olarak hem de güneşin olgunlaştırıcı sıcaklığı vasıtasıyla yemeye uygun ve lezzetli bir hâle gelir. Ham hâlden olgunlaşmaya kadar bir meyvenin geçirdiği bu süreç, Mevlânâ'nın reel âlemle girdiği ilişki sonucunda öğrendiği bir bilgidir. Bir sanat eseri değerlendirilirken bu sürecin bilinmesi, sanatçının zihnindeki tasavvurun anlaşılabilmesi için bir anahtar vazifesi görür. Bundan dolayı sanatçının reel âlemle kurduğu bilgi ilişkisi ve buradan öğrendikleri, sanat eserinin mana yapısında birinci anlam tabakasını meydana getirir. Bu aşamadan hareketle sanatçının kişisel ve kültürel birikimini kullanarak sanat eserine aktardığı anlam dünyası, eserde incelenmesi gereken ikinci anlam tabakası olarak karşımıza çıkar.

Mevlânâ, varlık âleminde bir meyvenin olgunlaşma sürecine tanık olduktan sonra, söz konusu sürecin başını ve sonunu anlatan “ham ve pişmiş” kelimelerini sanat eserinde kullanarak ikinci anlam tabakasını kurar. Buna göre “pişmemiş, olgunlaşmamış, çiğ” (Devellioğlu, 1999, s. 320) anlamına gelen ham kelimesi, on sekizinci beyitte “terbiye, tecrübe görmemiş, acemi kimse” (Devellioğlu, 1999, s. 320) anlamıyla nakıs insana işaret edecek şekilde kullanılarak tasavvufî anlam dünyasına giriş yapılır. Pişkin anlamına gelen puhte kelimesi de “olgun, kusursuz, deneyimli” (Kanar, 2010, s. 367) anlamlarıyla kâmil insan yerine kullanılarak yine tasavvufî anlam kastedilir. İlk olarak bir meyvenin yenebilecek durumda olup olmadığını anlattığı için doğa düşünce alanında değerlendirilen ham ve puhte kelimeleri, ikinci olarak kâmil ve nakıs insan karşılıkları münasebetiyle tasavvuf düşünce alanında değerlendirilebilir. O zaman on sekizinci beytin şerhi yapılırken bu kelimelerin işaret ettiği tasavvufî anlamların da ortaya çıkarılması gerekmektedir. Ahmet Avni Konuk'un yaptığı şerhte kâmil insan, kâinat ağacının pişmiş ve olgun meyvesi; bunun dışında kalanlar da ham ve nakıs kimseler olarak geçmektedir (Konuk, 2011, s. 87). Buradan hareketle on sekizinci beyitte Mevlânâ tarafından kurulan ikinci anlam tabakasındaki tasavvufî eşleşmeleri şu şekilde ifade edebiliriz: Ham meyve-nakıs insan, olgun meyve-kâmil mürşit, meyvenin olgunlaşma süreci-seyr ü sülûk, hava şartları-nefisle mücadele, güneş-aşk, su-mürşidin sohbeti.

Kâinat bir ağaç ve insan da bu ağacın meyvesidir. Nefs-i emmare mertebesinde bulunan ve nefsinin esiri olduğu için dünya bağından kurtulamayan sâlik, kâmil bir mürşitten manevi eğitim alıp aşk ateşinde pişerek seyr ü sülûkte kemale ulaşmak için çalışır. Bir meyvenin sıcak, soğuk, don, dolu vb. zorlu hava şartlarına maruz kalmasına benzer şekilde sâlik de hakikat yolunda nefsinin

yoluna çıkardığı engellerle mücadele eder. Bu mücadele ve mücahede esnasında sâlikin en önemli savunma aracı, gönlünde yanan aşk ateşidir ki önüne çıkan bütün engelleri onunla aşar. Hakikate ulaşma yolunda sâlikin beslenmesi de çok önemlidir. Henüz yolun başında olan kimse, madde âlemine dönük olduğu için mana âlemi hakkında herhangi bir bilgiye sahip değildir. Bu bilgiyi verecek olan ve Rabbanî bilgi suyuyla sâlik besleyecek olan da kâmil mürşittir. Böylece mürşidin kelâmı, Hak yolundaki sâlik için can suyu olacak ve onun gelişip olgunlaşmasını sağlayacaktır. Fakat büyüüp gelişme kabiliyeti olmayan meyveleri hava, su ve güneşin varlığı olgunlaştırmaya yetmez. Bu tür meyveler ham ve güdük bir şekilde kalırlar ve insana gıda olma seviyesine ulaşamazlar. İşte nakıs insanın hâli de bu meyveler gibidir ki mürşidin sözleri onun gönlüne hiçbir şekilde tesir etmez ve onu kemale ulaştırmaz. Böyle bir durumda yapılacak en iyi iş, onlara bir şeyler anlatmaktan vazgeçip sözü kısa kesmektir.

Sonuç

Bu çalışmada estetik nesne olarak ele alınan on sekizinci beyit, kelime ve ses yapılarının bulunduğu maddî yapı ve anlam tabakalarının kurgulandığı mana yapısı olmak üzere iki yönden ele alınmıştır. İki yapıyla ilgili elde edilen çıkarımlar şu şekilde ifade edilebilir:

Mesnevî'nin on sekizinci beytinin kelime ve ses yapılarıyla kurulan maddî yapısında aruz kalıbı ve kafiyenin kullanımı, beyitte ritmik bir yapının oluşmasını sağlamıştır. Buna karşılık birinci dizede vezin gereği yapılan imale uygulaması, beytin simetrik yapısını ve ritmini olumsuz etkilemiştir. Bunun yanı sıra şairler tarafından bir ses sanatı olarak kullanılan med uygulamasının iki dizede farklı yerlerde yapılması da beyitte simetrik bir yapının kurulmasını engellemiştir. Bunların dışında beytin genelinde aruz kalıbı ve uyak düzeniyle müzikal bir yapının oluşturulduğunu söylemek mümkündür.

Mesnevî şarihlerinin on sekizinci beyitte temel olarak "ham, puhte" kelimelerinin mecazi anlamlarından hareketle tasavvufî mesajlara odaklandığı görülmektedir. Buna göre ham kelimesi, tasavvuf yolunda madde âleminden ve nefsinden kurtulmayı başaramadığı için hakikat ilminden nasibi olmayan nakıs kimse karşılığında kullanılmıştır. Puhte kelimesi ise madde âleminin bütün bağlarından kurtulup marifet sırlarına mazhar olan ve bu sırları anlatarak insanları hakikat yoluna davet eden kâmil insanı ifade etmektedir. Şarihlerin odaklandığı tasavvufî anlamlar, beytin anlam tabakalarından birine yönelik yapılan açıklamalardır. Bir meyvenin olgunlaşma sürecini anlatan "ham, puhte" kelimeleri, sanatkârın zihninde değişikliğe uğrayıp estetik nesnede "nakıs, kâmil" karşılığını almıştır. Yapılan bu çalışmadan hareketle sanatçının reel âlemle kurduğu bilgi ilişkisinin de beytin mana yapısındaki anlam tabakalarının oluşumunda önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.



Kaynakça

- Abidin Paşa. (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Algül, A. (2007). *Sabûhî Ahmed Dede, Hayatı, Eserleri ve "İhtiyârât-ı Sabûhî" Adlı Eseri (1-100. Varak)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Avşar, Z. (2019). *Aşk Meclisi*. İstanbul: TEDEV Yayınları.
- Avşar, Z. (2022, 09 08). *Mesnevî (Mevlânâ)*. 10 Pazartesi, 2024 tarihinde Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü: <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/mesnevi-mevlana> adresinden alındı
- Avşar, Z. (2017). *Mesnevî Mevlânâ Celaleddin Rûmî* (Cilt 1). Kayseri: İncir Yayıncılık.
- Bursevî, İ. H. (2012). *Mesnevî'nin Ruhu*. (S. Ak, Dü.) İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Çıtlak, M. F. (2022). *18 Beyit Dinle*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Demirel, Ş. (2005). Şeyh Rızâeddin Remzî er-Rifâf'nin Tasavvuf Dergisindeki Mesnevî Şerhi. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, VI (14), 591-630.
- Devellioğlu, F. (1999). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Duru, N. F. (2003). Mevlevî Şeyhi Ağazâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beytini Şerhi. *Tasavvuf*, 4 (11), 151-175.



- Hacı Pîrî. (ty). *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Mülhak Numara 26.
- Kanar, M. (2010). *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say Yayınları.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Koner, M. M. (2005). *Mesnevî'nin Özü*. Konya: Tablet Kitabevi Yayınları.
- Konuk, A. A. (2011). *Mesnevî-yi Şerîf Şerhi* (Cilt 1). (S. E.-M. Tahralı, Dü.) İstanbul: Kitabevi.
- Kuntman, O. (1972). *Mevlânâ Mesnevî* (Cilt Birinci Kitap). İstanbul: Yörük Matbaası.
- Mekni Efendi. (ty). *Şerh-i Cezîre-yi Mesnevî*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Demirbaş numarası: OE_YZ_0380.
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü'ş-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2017). Bağdatlı Abdülaziz âsım'ın Türkçe Divan'ının Sonunda Bulunan Mesnevî'nin On Sekiz Beyit Şerhi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6 (1), 368-382.
- Özdemir, M. (2016). *Dervîş Muhammed Şifâyî Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Paşa, S. O. (1308). *Güzel Sanatlar Tarihine Giriş*. İstanbul: Karabet Matbaası.
- Rifâî, K. (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Sarı Abdullah, E. (tarih yok). *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*. 03 05, 2024 tarihinde <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/items/39297034-0bdf-4cff-b5c1-a66677eac2dc> (Erişim Tarihi:) adresinden alındı
- Sönmez, K. (1968). *Açıklamaları ile Mesnevi Ummanı'ndan 18 Hakikat İncisi*. Ankara: İpek Matbaası.
- Tahirü'l-Mevlevî. (1975). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). İstanbul: Şamil Yayınları.



- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (1. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tek, A. (2014). *Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve Mesnevî-i Şerif-İlk On Sekiz Beyit Şerhi*. Bursa: Bursa Akademi.
- Top, H. H. (2019). *Mesnevî-i Ma'nevî Şerhi* (Cilt 1-12). Konya: Rûmî Yayınları.
- Tunalı, İ. (1971). *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yavuz, K. (2007). *Mu'ini'nin Mesnevî-yi Murâdiyye'si Mesnevî Tercüme ve Şerhi*. Konya: S. Ü. Mevlânâ Arş. Uyg. Merkezi Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2008). *Dinle Neyden*. İstanbul: Erkam Yayınları.