



SEMBOL, SEMBOLİK DİL VE BU BAĞLAMDA MESNEVÎ'NİN İLK 18 BEYTİNDEKİ SEMBOLİK UNSURLAR

*Şener DEMİREL**

ÖZET

Geçmişten günümüze Mevlânâ'nın Mesnevî'si üzerine yapılan çalışmalarda dikkat çekilen hususlardan biri de Mesnevî'de oldukça zengin bir sembolik dilin kullanılmış olmasıdır. Mevlânâ, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere, kendisinden önce kaleme alınmış birçok dinî ve edebî eserdeki sembolik anlatımı, kendisi de benimsemiş ve başta hikâyeler olmak üzere dile getirmeye çalıştığı birçok konuyu sembolik dil aracılığıyla ifade etmeye çalışmıştır.

Sembolik dil veya anlatım, hemen hemen bütün dinlerde ve edebiyatlarda var olan ve başvurulan bir anlatım yöntemidir. Bu tür bir söylem her ne kadar yer yer yanlış/eksik anlamalara yol açsa da, yine de duygu ve düşüncelerin doğrudan değil de örtük bir biçimde, daha doğrusu birtakım sembolik değerler üzerinden dile getirilmesi anlatılanların daha ilgi çekici olmasına ve okuyucunun yaratıcı düşünmesine vesile olmaktadır.

Bu makale ana hatlarıyla üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde sembol, alegori, metafor ve istiare/eğretileme gibi terimlerin anlamlarından yola çıkılarak birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulacak; ikinci bölümde sembolik dilin ya da benzeri bir kullanımın Mesnevî'den önce dinî ve edebî birçok metinde kullanıldığı örneklerle ortaya konulacak; üçüncü ve son bölümde ise Mesnevî'nin ilk 18 beytinin Türkçe şerhlerinde şârihlerin özellikle üzerinde durdukları ve açıklamaya çalıştıkları bazı sembolik unsurlardan bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, sembol, sembolik dil.

SYMBOL, SYMBOLICAL LANGUAGE AND IN THIS SENSE SYMBOLICAL ELEMENTS IN THE FIRST 18 COUPLET OF MESNEVÎ

ABSTRACT

One of the issues which draw attraction in the studies that have been conducted on Mevlana's Mesnevi up to now is that quite rich symbolical language was used in Mesnevi. Mevlana was attracted by the symbolical narration included in various religious and literary works which had been written before him – being Koran in the first place - and tried to express many issues, notably narrations, through symbolical language.

* Prof. Dr. Fırat Üniversitesi, Eski Türk Edebiyatı, El-mek: sdemirel@firat.edu.tr

Symbolical language and narration is the kind of narration which can be found and referred to nearly at all religions and literature. Although such kind of discourse false/lacking understandings; expressing feelings and thoughts implicitly but not directly, in other words conveying them through some symbolical values enables expressions to be more attractiv and readers to think creatively.

This paper is basically composed of three sections. In the first section, based on the meanings of terms such as symbol, allegory, metaphore and figure of speeches, their similarities and differences will be discussed; in the second section it will be expressed through examples that symbolical language or similar usages were used in various religious and literary texts before Mesnevi; in the third and last section some of the symbolical elements of the first 18 couplets of Turkish paraphrase of Mesnevi which were especially emphasized and explained by the commentators will be discussed.

Key Words: Mevlânâ, Masnavî, symbol, symbolic language.

Giriş

Sembolik dil veya sembolik anlatım, hemen bütün dinlerde ve edebiyatlarda var olan ve başvurulan bir anlatım yöntemidir. Bu tür bir yöntem her ne kadar yer yer yanlış/eksik anlamalara yol açsa da yine de duygu ve düşüncelerin doğrudan değil de örtük bir biçimde, daha doğrusu birtakım sembolik değerler üzerinden dile getirilmesi, anlatılanların daha ilgi çekici olmasına ve okuyucunun yaratıcı düşünmesine vesile olmaktadır.

Geçmişten günümüze Mevlânâ'nın Mesnevî'si üzerine yapılan çalışmalarda dikkat çekilen hususlardan biri de Mesnevî'de oldukça zengin bir sembolik dilin kullanılmış olmasıdır. Mevlânâ, başta Kur'ân-ı Kerîm gibi dinî metin ve çok açık bir biçimde etkisinde kaldığı Feridüddîn-i Attar ve İbn-i Arabî gibi şahsiyetlerin eserlerinde kullanmış olduğu sembolik dili benimsemiş, özellikle Mesnevî'de, eserin ana söylemini veya üslubunu bu anlayış üzerine kurmuştur. Mesnevî baştan sona kadar dikkatli bir şekilde okunduğu/incelediği zaman Mevlânâ'nın her fırsatta böyle bir yola başvurduğu, bu tarz bir üslubu kullanma hususunda hem istekli hem de başarılı olduğu görülecektir.

Bu makale ana hatlarıyla üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde sembol, alegori, metafor ve istiare/eğretileme gibi terimlerin anlamlarından yola çıkılarak birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulacak; ikinci bölümde sembolik dilin ya da benzeri bir kullanımın Mesnevî'den önce dinî ve edebî birçok metinde kullanıldığı örneklerle ortaya konulacak; üçüncü ve son bölümde ise Mesnevî'nin ilk 18 beytinin Türkçe şerhlerinde şârihlerin özellikle üzerinde durdukları ve açıklamaya çalıştıkları bazı sembolik unsurlardan bahsedilecektir.

1.Sembol-Alegori-Metafor-İstiare/Eğretileme

Bu terimler üzerinde durmadan önce özellikle bir hususu belirtmekte fayda vardır: İster sembol, ister alegori, ister metafor ve isterse istiare veya başka bir terim olsun, bütün bu terimler manzumesinin arka planında ya da ortaya çıkışında, belli bir düzeyde de olsa mecazın, teşbihin hatta dolaylı anlatımın etkisi vardır. Çünkü her bir terimin ne olduğu açıklanmaya çalışılırken, ister istemez bunların bir yönüyle mecaz, bir yönüyle de teşbih ile ilgili oldukları belirtilecek, aralarındaki benzerliklerin farklılıklardan daha fazla olduğuna dikkat çekilecektir.¹

¹ Makalenin bu kısmı tarafımızca 2006 yılında sunulan aşağıdaki bildiriden yararlanılarak oluşturulmuştur:

1.1.Sembol: Sembol, duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne, işaret, remiz, timsal, simge (TDK Türkçe Sözlük, 1986:1278); herkes karafından kabul edilmiş itibarî bir mekânın maddede sabitleşmiş şekli (Bilgegil, 1980:164); sembol kelimesi, Grekçe *symbolos*"tan Latince"ye *symbolus* şeklinde, oradan da Avrupa dillerine bugünkü şekil ve telaffuzuyla geçmiştir. İşaret, iz, ima gibi anlamları vardır. Sembol ile ilgili bilgi veren kaynaklar, onun işaret ile bir ilişkisi olduğunu belirtirler. Bu kaynaklardan biri olan G. Durand, sembolü her şeyden önce işaret kategorisine ait olarak tanımlar (Durand, 1998:8).

Sembol, herkes tarafından kabul edilmiş itibarî bir mananın maddede sabitleşmiş şeklidir (Bilgegil, 1980:164). Bu demek oluyor ki, semboller kendileri dışında bir şeye işaret ederler. Ne var ki, işaretler de kendileri dışında bir şeye işaret ederler (Uluç, 2009:50).

...*Sembol*, müphemiyet içinde, görülmeyen bir realiteyi yansıtan bir simge ya da maddi bir nesnedir. Bu bakımdan, müşahede olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir. Ara sıra "*symbole*" terimi, "*işaret*" anlamının eşanlamlısı olarak alınıyorsa da, katıksız dilbilim açısından farklı olarak, sembolde "*delalet eden*"le "*delalet edilen*" arasında sadece analogik bir benzerlik bulunmaktadır. Bunun için, *delalet eden* (device), kendisini aşmakta olan medlule (message) tam karşılık değildir. Öyleyse sembolizmde, *delalet eden* ile *delalet edilen*, bütünüyle birbirlerinin yerine geçemez. Çünkü bunun gerçekleşmesi durumunda, sembol kendi mahiyetini yitireceği gibi, onun aksettirme durumunda olduğu gerçek de gizlenmiş olur. Öyleyse kullanılan sembol, *delalet* etmekte olduğu manayı tam kapsayamamaktadır (Turan, 2006:3).

Sembollerin belli başlı özellikleri vardır: Sembolün ilk ve temel vasfı, kendisi dışında ve kendisini aşan bir hakikati temsil etme, daha da önemlisi onun yerine geçme kabiliyetidir (Tillich, 2000:45). Sembolün bir diğer özelliği ise algılanabilir olmasıdır. Bu, doğası gereği görünmez, ideal veya aşkın bir şeyin sembolde somutlaşması ve nesnellik kazanması anlamına gelir (Durand, 1998:10). Sembol, şiirsel temsillerde olduğu gibi, hayâlî olarak idrâk edilebilen bir şey olabileceği gibi, soyut kavramlar bile, algılanabilir bir unsur içerdiği takdirde sembol olabilirler (Tillich, 2000:15).

Sembol bize sahip olmadığımız bir bilgiyi kazandırması veya önceden sahip bir bilgiyi kazandırması veya önceden sahip olduğumuz bir bilgiyi hatırlatması ve o bilgi doğrultusunda davranmaya sevk etmesidir. Sufilerin yaşadıkları özel tecrübeleri dile getirmede "sıradan" insanlarla ortak tat alma veya zevk etme metaforlarını kullanmaları dikkate değerdir. Onlar (sufiler) her ne kadar kendi hallerine vâkıf olabilmenin ancak aynı hallerini yaşamakla mümkün olabileceğini sıkça dile getirmişlerse de birtakım kullanarak bu tecrübeleri başkalarına aktarmaya çalışmaktan geri durmamışlardır. Bu tür semboller duyusal tecrübelerin doğrudanlığına sahip olmakla birlikte gerçekte aklî veya ruhî âlemlere ait şeyleri temsil etmektedir (Nasr, 1982:44). Sufiler işte çoğu kez şiirsel söylemi tercih etmişlerdir. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde özellikle ilk 18 beyit içinde birçok unsuru sembolik bir anlam katmanları içinde dile getirdiğini söylemek mümkündür. Bu konu ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Sembol olarak nitelenen unsurların kendileri dışında kimi zaman kendilerine çeşitli açılardan benzeyen unsurların yerine kullanıldığı veya onları işaret ettiğini söylemek yanlış olmasa gerek. Bu bağlamda sembol ile işaret arasında adı konulmamış bir ilgiden bahsetmek mümkündür. Gilbert Durand'ın E.Cassier'den yaptığı şu kısa alıntı sembol ile işaret arasındaki farkı açık ve özlü

Şener Demirel; "Mesnevî'nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu, Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik, 14-16 Aralık 2006, KONYA

Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012*

bir biçimde ortaya koymaktadır. Diyor ki Cassier; “Bir işaret (signal), oluşun fizik âleminin bir parçasıdır; sembol ise mânânın beşerâ anlamının bir parçasıdır (Durand, 1998:15). Bu bağlamda sembolle işaret arasındaki fark, bu ikisinin işaret ettiği alanlar ve boyutlar arasındaki farka râci olmaktadır. Sembol ve işareti “kendisinden başka bir şeyi gösteren her şey” olarak mutlak bir biçimde tanımladığımızda, kendisinden başkasını fiziksel dünya içinde kalarak gösteren şey işaret, fiziksel dünyadan yola çıkarak metafizik âleme varan şey sembol olmaktadır (Uluç, 2009:53). Sonuç itibarıyla sembol ile işaret arasındaki ilişki birkaç maddede şöyle özetlenebilir:

a. Her ikisi de kendileri dışında bir şeye işaret ederler. Ancak işaretle işaret edilen arasında varoluşsal bir ilişki bulunmamasına rağmen, sembolle sembolize edilen hakikat arasında bir ilişki vardır.

b. İşaret akıl içi, sembol ise akıl dışılıktan çok akıl ötesidir. Semboller bu özelliklerini hakikat ile olan yaratıcı karşılaşmadan kazanırlar.

c. Sembolde somut bir şeyden hareket edilir ve soyut bir anlama ulaşılır. Ancak kimi zaman somuttan somuta doğru bir gidiş de görülür. Belki ney, neyistan ve diğer unsurları bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

d. G. Jung’a göre sembolik bir tasvir ile alegorik bir tasvir arasındaki fark, alegorinin sadece genel bir kavram veya kendisinden farklı bir düşünceyi vermesinde yatmaktadır; oysa sembolik tasvir bizzat algılanır, enkarne olmuş düşüncedir (G. Jung’tan akt. G. Durand, 1998:15).

2. Alegori: Alegori, bir görüntü, bir yaşantı veya davranışın daha iyi kavranmasını sağlamak için göz önünde canlandırmak, dile getirmek (TDK, Türkçe Sözlük, 1986:48). Yunanca “alegoria”dan Türkçeye “alegori” şeklinde geçen bu terim, soyut ve teorik fikirlerin ve ahlâkî değerlerin mesel ve örneklerle anlatımıdır. Alegoriyi diğer anlatım tarzlarından ayıran özellik, onun somut bir fikri somut bir şeyle açıklama yöntemine dayanmasıdır. Alegori basit bir şekilde ifade edilmesi ve anlaşılması güç bir fikrin somut çevirisidir. Alegorik işaretler her zaman gösterilen somut veya örnek bir unsurunu ihtiva eder.

a. Alegori, genel fikirlerin üzerini örten ve zihin tarafından üretilmiş yapay bir örtü iken, sembolizm şeylerin özünde yatar (Burckhardt, 1995: 102).

b. P. Godet’ye göre sembol, alegorinin tersidir: Alegori bir figüre varmak için bir fikirden yola çıkar; oysa sembol her şeyden önce ve bizzatihi bir figürdür ve bundan dolayı da çok şey arasında fikir kaynağıdır (Durand, 1998:11)

c. Alegori ile mecâz arasında yakın bir benzerlik vardır. Mecâz, bir kelimenin gerçek/sözlük anlamı dışında başka bir anlamda kullanılmasıdır. Mecâzî kullanım, benzetme amacıyla kullanıldığında ‘istiâre’, benzetme dışında bir amaçla kullanıldığında ‘mecâz-ı mürsel’ adını almaktadır. Bir anlatımda birden fazla istiâre kullanıldığında, temsili istiâreyle karşı karşıyayız demektir.

3. Metafor: Metafor bir kaynağa göre Grekçe “transfer” anlamına gelen “metaherein” ve “nakletmek” anlamına gelen “metaphora” türeyen daha çok soyut bir fikri somut örneklerle açıklayan; ancak bunu alegorideki gibi kişileştirici bir somutlaştırma ile değil, benzetme ve karşılaştırma yoluyla yapan, anlamında kullanılır. Dilbilim terimleri sözlüğüne göre ise metafor (eğretileme) genel anlamıyla “Düz değişmeceye karşıt olarak, dizisel bağlantılar düzleminde, ortak anlam birimcikler kapsadıklarından aralarında eşdeğerlik ilişkisi kurulan anlamlı öğelerden birini öbürü yerine ve karşılaştırma yapılmasını sağlayan sözcükleri (örn.gibi) kaldırarak kullanma sonucu oluşan değişmece.” (Vardar, 1998) Bu tanıma göre metaforun (eğretileme) hem teşbih hem de istiâre sanatıyla yakından ilgisi vardır.

a. Metafor, alegori ve sembol gibi daha çok analogi/benzetme üzerine kurulmuştur.

b. Metafor ile alegori arasında daha çok “parça–bütün” ilişkisi söz konusudur ve bu ilişki nedeniyle alegori metaforla silsilesi olarak kabul edilmiştir. Şu farkla ki, metafora dile getirilmek istenen fikir veya anlam açıkça zikredilirken alegoride bu okuyucuya bırakılmıştır.

c. Alegori ve metafor, soyut fikirlerin görsel imgelerle tercümesidir. Bu işlemde amaç, bu tür fikirlerin daha geniş kitlelerce anlaşılmasını sağlamaktır. Bu demektir ki alegori ve metafor da söz konusu fikir daha az sayıda da olsa- bazı kimseler için ulaşıldır. Oysa sembol hiçbir şekilde algılanamayan ve mevcut olmayan bir şeyin yerine geçmektedir. Bu da sembol olmadığı takdirde, sembolize edilen hakikatin hep kapalı kalacağı anlamına gelmektedir .

d. Metafor ve istiare temelde teşbih üzerine kurulmuştur.

Metafor/istiarenin benzetme ve mecaz sanatlarıyla yakından bir ilgisi olduğu gerçeği yanında “dinle neyden” ifadesinde de ayrıca çok açık bir şekilde teşhis-intak sanatı vardır. Burada yerinde bir tabir ile “ney”in bir kişileştirme metaforu” olduğunu belirtmek belki daha doğru bir yaklaşım olsa gerek. Konuya bir başka boyuttan bakılacak olursa “metonomi” olarak neyi düşündüğümüzde ”Mevlânâ “dinle neyden” derken “ney”i değil de ney”i çalanı işaret etmiş olabilmektedir.

Metaforlar şiirsel yapının içinde derin yapıyı oluştururlar. Şiirsel söylemin zenginleşmesini, dolayısıyla anlamın çoğalmasını sağlarlar. Metaforlar şiirin özüne yönelik şiirini özünü inşa eden şeylerdir. İmgesel metaforlar, örn. ney, şiire çok zengin bir görsellik ve düşünsellik katarak, şiirin özünü ortaya çıkarmada önemli derecede bir rol üstlenirler. Bir bakıma şairin iletmek istediği mesajlar, kendisini metaforların içinde gizler veya görünür kılar.²

Metaforlar aynı zamanda şiirde göstergenin gösterilen yönüyle ilgilidir, çünkü dilsel göstergenin gösterilen kısmı anlamla ilgilidir ve şiirsel dilde anlam yoğunluğu iletmenin yolu dilin metaforik kullanımıyla sağlanır. Bu noktada önemle belirtilmesi gereken bir husus da şudur: metaforlar olguları, nesnelere, gerçeği insanlık deneyimlerini anlamlandırmak için vardır. “Ney” örneğinde “ney”in bir nesne olarak varlığı ve çağrıştırdığı anlam zenginliği, onun metaforik bir unsur olduğunun temel göstergelerindedir, denilebilir.

4.İstiare/Eğretileme: Bir şeyi anlatmak için ona benzetilen başka bir şeyin adını eğreti olarak kullanma, eğretileme (TDK, Türkçe Sözlük, 1986:722). Bir başka ifadeye göre, benzetmenin iki temel ögesinden (benzeyen ve benzetilen) birisinin kaldırılması (söylenmemesi) sonucu oluşturulan anlam olgusudur (Uğur, 2003:85).İstiare/eğretileme ile metafor arasında bir ilgi kurulabilir. Çünkü hem istiare hem de metafora aktarma, ödünç alma, geçici olarak başkasının yerine koyma gibi anlamlar söz konusudur.

Klasik Batı retorik istiareyi (metafor) kısaltılmış bir teşbih (comparassion) olarak kabul eder. İstiaresinin diğer bir ayırıcı özelliği mana transferidir. Bu durumda somut bir terimin soyut bir terim için, soyut bir terimin somut bir terim için kullanılması söz konusudur (Filizok,). Burada konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmak adına somut terimin hem somut hem soyut; soyut terimin de hem soyut hem de somut terimler yerine kullanılmasının mümkün olabileceği belirtilebilir.

İstiare kelimesinin metafor karşılığında kullanılmasına işaret eden Berke Vardar (2002), şöyle der: Düz değişmeceye karşıt olarak dizisel bağıntılar düzleminde ortak anlambirimekler kapsadıklarından aralarında eşdeğerlik ilişkisi kurulan anlamlı öğelerden birini öbürü yerine ve karşılaştırma yapılmasını sağlayan sözcükleri (örn. gibi) kaldırarak kullanma sonucu oluşan

² Ahmet Ada, http://www.siiropenceresi.com/poetik_metinler.htm, 24.08.2006

değişmece dedikten sonra “yaşamın ilk baharı” sözünde gençlik çağını belirten “ilkbahar”ın eğretileme ürünü olduğunu belirtir (Vardar, 20002:89-90).

İstiare konusunda benzer ilgiyi Kaya Bilgegil (1980) de yapar ve kelimeyi “Arada bir engel/karine bulunmak şartıyla bir sözü benzerlik ilgisiyle kendi manası dışında kullanmak” şeklinde tanımlar (Bilgegil, 1980:154). Bilgegil yaptığı bu tanımları desteklemek için konuyu biraz daha açar ve “istiare mahiyeti itibarıyla bir istibdal’dır. Bu vasfıyla da alegori ve symbolle ortak bir noktada birleşir. der (Bilgegil, 1980:155).

Ünsal Özünlü, benzetme işlemi, benzetme yönü belirmezse, yapılan benzetme eğretileme (metafor) olur (Özünlü, 2001) diyerek dilbilim terimleri sözlüğünde ortaya konulan tanımları daha kısa ve net bir şekilde ifade eder. Özünlü yazısının devamında istiare/eğretileme (metafor)’yi somutlayıcı, canlılaşmış, insanlaşmış ve girişik olmak üzere dört grupta değerlendirmiştir.

İstiare kelimesinin Türkçe karşılığı olarak sözlüklerde yer alan eğretilim ise, belirli bir süre sonra kaldırılacak olan geçici, muvakkat; takma, iyi yerleşmemiş, yerini bulamamış, uyumsuz, yakışmamış; temelli olmayan; belirli bir süre için bir kelimenin anlamını geçici olarak başka bir kelime için kullanma; bir şeyi anlatmak için ona benzetilen başka bir şeyin adını eğreti olarak kullanma, gibi anlamları içermektedir.

Bu arada başlarda söylenmesi gereken bir sözü, G. Durand’ın konuyla ilgili görüşlerini, burada zikretmekte fayda vardır. Durand, konuya bizim yukarıda ana hatlarını ortaya koymaya çalıştığımız unsurlara biraz daha farklı bir açıdan bakar ve “Düşselliğe ilişkin terimlerin kullanımında her zaman büyük bir karışıklık olmuştur. Belki de böylesi bir durumun imgelemen, ‘fantasia’nın klasik İlk Çağ ve Batı düşüncesinde maruz kaldığı aşırı bir değer kaybından (devaluation) ileri geldiğini varsayabiliriz. Ne olursa olsun ‘imge, işaret, alegori, sembol, amblem, mesel, mit, figür, ikon, idol vs. bir çok yazar için fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılmaktadır (Durand, 1998: 7), diyerek söz konusu terimlerin öncelikle düşsellikle ilgili olduğunu, daha sonra da belli bir dönemdeki değer kaybından doğmuş olabileceğini ileri sürer.

Buraya kadar yapılan tanım, tespit ve değerlendirmeler ışığında şunlar söylenebilir:

1. Metafor, istiare, eğretileme gibi terimlerin ortak paydası teşbih ve mecazdır. Özellikle teşbih sanatının iki temel unsuru olan müşebbeh (benzeyen) ile müşebbehünbih (benzetilenden) müşebbehünbih/benzetilenin söylenmemesi suretiyle meydana getirilen edebî sanat bir istiare (açık) çeşidini karşıladığı için, bu anlamda metaforla benzerlik oluşturmuştur.

2. Bazı şerhlerde şârihler, açık bir şekilde “istiare tarikiyle” veya “istiare” gibi ifadeler kullanarak istiareye atıfta bulunmuşlardır ki, buradan istiarenin Batı retoriğindeki karşılığı olarak metaforun kullanıldığı birçok sözlükte belirtilmiştir. Gerçekte şârihlerin bu tespiti yerindedir ve “ney”in ne olduğu konusunda bizler için de önemli bir ipucudur.

Bu arada yukarıda söylenenleri biraz daha somut kılmak adına sembol, alegori, metafor ve istiarenin anlam dünyaları itibarıyla karşıladıkları değerler şu şekilde tabloya dökülebilir:

Unsur	Anlam Dünyası
Sembol	Somut-soyut/Somut-somut
Alegori	Somut-somut/Soyut-somut
Metafor	Soyut-somut/Somut-Soyut/Somut-somut
İstiare/eğretileme	Somut-soyut/Somut-somut Soyut-somut/Soyut-soyut

Turkish Studies

Bu arada belirtilmesi gereken bir nokta da yukarıda üzerinde durulan kavramların özünde teşbih unsurunun var olmasıdır. Bu nedenle sembol, istiare alegori ve metafor temelde teşbih/benzetmenin farklı biçimlerdeki kullanımları neticesinde ortaya çıkmıştır denilebilir. Çalış ve Bozgöz, istiareye bir tarafı hazfedilmiş teşbih de denilebilir; Suyûfî ise istiare, mecaz ile teşbihin evliliğinden doğan bir anlatım tarzıdır derken işte bu gerçeğin altını çizmişlerdir. Gerçekte istiare teşbihin temel öğlerinden benzeyen ve benzetilen ile yapılan bir sanattır. Aşağıdaki alıntı istiare-teşbih ilişkisini daha net bir biçimde ortaya koymaktadır:

“Elif, Lam, Ra. Bu bir kitaptır ki, Rabbinin izniyle, insanları karanlıklardan aydınlığa, O güçlü ve övgüye layık olanın yoluna çıkarman için sana indirdik.” Ayet-i kerimede “zulümât/karanlıklar” ve “nur/aydınlık” kelimeleri, hakikî manalarının dışında kullanılmışlardır. Zulümâttan kastedilen “dalâlet ve küfür”, nurdan kastedilen ise “hidayet ve iman”dır. Ayet, aslında şu manayı ihtiva etmektedir: “Allah, onları karanlıklar gibi olan dalâletten, nur gibi olan hidayete çıkarır.” Burada teşbihin müşebbeh (benzetilen) kısmı hazfedilerek, bir mecaz çeşidi olan istiare yapılmıştır. Bu istiaredeki alaka ise, sapıklık ile karanlık ve hidayet ile aydınlık arasındaki benzerliktir. Yani, her ikisi de doğru yolu şaşırma sebepleri olma noktasında birleştikleri için sapıklık karanlığa, yine her ikisi de doğru yolu bulmaya vesile oldukları için hidayet aydınlığa benzetilmiştir (Bozgöz, 2000: 103).

Sonuç itibariyle ister sembol, ister alegori, ister metafor ve isterse istiare olsun, hemen hepsinin ortak paydasının (ister somut, isterse soyut olsun) bir kavramı veya bir bir unsuru olduğundan farklı bir şekilde adlandırmak/nitelemek, bir başka ifadeyle kavram/unsurun yerine onu çağrıştıracak bir kavram/unsuru koyarak ifade etmek olduğunu belirtmek gerekir Böyle bir amaçtan yola çıkıldığı zaman, ortaya birbirinden değişik terimlerle karşılaşılabileceğini, bunun da söz konusu kavram/unsur üzerine konuşan/düşünenler için birer araçtan öteye geçemeyeceğini unutmamak gerekir.

2. Sembolik Dil ve İslâm'da Sembolik Dilin Kullanımı

Semboller üzerine bina edilen ‘Sembolik Dil Anlayışı’, genel olarak bazı konularda dille tecrübe arasında tam bir örtüşmenin olmadığı gerçeğine dayanır. Sembolizme göre, dilin sınırları tecrübenin son sınırları demek değildir. Öyleyse dille ifade edilmesi zor olan veya dilin erişemediği hakikatlerin, başka türlü anlatılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, din alanında da nesnel ve katı gerçekliğe dayanan veya onu çağrıştıran bir dil yerine, bireye hakkını veren sezgiye dayalı esnek bir dil, bu anlama ve kavrama imkânını bize verebilir.³

Sembolik dil, temelinde sembollerin kullanılmasıyla meydana çıkan bir anlatım biçimidir, denilebilir. Özellikle edebî ve dinî metinlerde karşımıza çıkan sembolik dil, kendine özgü bir iletişim aracı olarak kaynaktan hedefe iletilmek istenen mesajların dilin kendi anlatım imkânları içinde ortaya çıkan bir kullanımdır. Kur’ân-ı Kerim, Tercümânü’l-Eşvâk ve Mesnevî gibi dinî ve edebî metinlerde birbirinden farklı amaçlar çerçevesinde tercih edilen sembolik dil, doğal/günlük dilden farklı bir yapı ve özellikle şekillenerek hayatiyet kazanır. Sembolik dilin günlük dilin dışında bir dil olması gerçeği, böyle bir dil ile anlatılanların da günlük hayatın dışında olması gerektiği gibi düz mantığına götürebilir bizi.

³ Koç, Turan, Din Dili, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 95; Esed, Muhammed, Kur’an Mesajı Meal-Tefsir, Çev.: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, III, 1329-1330 adlı çalışmalardan akt. Maşallah Turan, Kur’an’ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya, 2006,

“Sembolizm” veya “Sembolik Dil Anlayışı”, din dilinin mahiyeti ve nasıl yorumlanması gerektiği konusunu ele alan önemli bir görüştür. Birçok yazar için fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılan ‘imge’, ‘işaret’, ‘alegori’, ‘sembol’, ‘mecaz’, ‘mesel-temsil’, ‘teibih’, ‘müteşabih’ vb. farklı kelime ve terimlerle de ifade edilebilen bu görüş, çalışma alanı olarak özellikle metafiziğin ve dinin konularını gündemine almıştır (Turan, 2006:2).

Tüm Sami dinlerin dili semboliktir. Bu sembolik dille, bir anlamı, imajlar ve semboller aracılığıyla ifade eden, en yüksek ve en mükemmel dil kastedilir. Bu dil aynı zamanda söylemek istediğini aracısız düz ve yalın dillerden, çok daha derin ve edebi bir dildir. Doğrudan iletişime dayanan, sembollerden ve imajlardan yoksun basit bir dil, öğretime daha elverişli olmakla birlikte, daha dayanıksızdır. Mısır’lı Filozof Abdurrahman Bedvi’nin söylediği gibi, bütün düşünce ve öğretisinin yalın, tek boyutlu, düz bir dille anlatan bir Din veya Felsefe, değişik soy ve sınıftan insanlara ve hem halka, hem de aydınlara seslenir. Üstelik bir dinin çağrısına yalnız bir nesil muhatap olmaz. Sonrasında gelecek olan tüm kuşaklar muhatap olurlar. Bu gelecek kuşakların elbette düşünce tarzı, seviyesi ve bakış açısı kaçınılmaz bir biçimde farklı olacaktır. Dolayısıyla bir dinin çağrısı öyle zengin ve çok yönlü bir dille yapılmalıdır ki; değişik kuşak ve sınıftan insanlar, bu dilin bir yönüyle çağrıya muhatap kılınabilsin. Tek yönlü bir dil ise; ancak bir kuşak insana seslenebilecek, diğer kuşaktakiler için se hiç bir değer ifade etmeyecektir. Böylece belki bir kuşağa ulaşabilecek ama, gelecek kuşaklar bundan yararlanamayacaktır. İşte bu yüzden bütün ölümsüz edebiyat eserleri, sembolik bir dille yazılmıştır.⁴

İslâmiyet’in tarih sahnesine çıktığı ilk andan itibaren, ister Hz. Peygamber zamanı olsun isterse dört halife ve daha sonraki süreç olsun, İslâm’ın en temel şartlarının yerine getirilmesinde birtakım sembolik tavır, davranış ve sözlerin kullanıldığını, söz konusu sembolik unsurların bugün için de bütün dünya Müslümanları tarafından neredeyse aynı anlam ve değerle kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bu bağlamda İslâm’daki sembolik dilin hangi alanlarda kendisini gösterdiğini görmek adına, öncelikle Kur’ân-ı Kerim’deki sembolik dil daha sonra da son yıllarda ülkemizde yapılan iki önemli çalışmadan bahsetmenin, Mesnevî’nin ilk 18 beytindeki sembolik unsurların niteliklerinin anlaşılması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz.⁵

Semboller geleneksel semboller (dil göstergeleri gibi genelde nedensiz olarak orataya çıkan semboller), rastlantısal semboller (bazı varlıkların rastlantısal olarak başlarından geçen bir kısım tecrübelerden dolayı kendi dışındaki bir şeye işaret etmesiyle oluşan semboller) ve evrensel semboller (bu semboller ile yansıttıkları gerçeklikler arasında analogik bağ bulunmaktadır. Analogik bağdan dolayı, evrensel semboller her zaman herkes tarafından kavranabilme özelliğine sahiptirler. Allah’ın isimleri, cennet, ve namaz gibi Kur’ân sembolleri) (Yavuz, 2006:394).

Kur’ân-ı Kerim’deki sembolik dilin varlığına daha çok müteşabih kavramıyla adlandırılan kullanılan ayetlerle şahit olmaktayız. Bu çerçevede söz konusu ayetler sembolik dil açısından değerlendirildiği zaman çok sayıda örnekle karşılaşmak mümkündür. Örneğin İsrâ suresinde zikredilen olay ve bu bağlamda İsrâ’ sırasında Hz. Peygamber’in Mescid-i Aksâ’da öteki bütün peygamberlere namaz kıldırıldığını söyleyen meşhur hadisler, Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen İslâm’ın, insanın dinî gelişmesinin tamamlanmasını ve mükemmelliğe ulaşmasını temsil ettiği ve Hz. Muhammed (s)’in Allah’ın elçilerinin en sonuncusu ve en büyüğü olduğu inancını mecazî bir şekilde ifade etmektedir (Esed, 1996).⁶

⁴<http://www.kuranakademisi.com/dinlerde-sembolik-dil-t288.html?s=2a67ef9b6c5b1b546ace2c88f5d0be5d&>

⁵ İslâm’daki sembolik dilin gerçekte Hıristiyan, Yahudî, Hindü, Budist gibi diğer dinlerde ve inanışlarda da mevcut olduğunu, konuya açıklık getereceği düşüncesiyle buraya sadece iki-üç eserin adı verilecektir:

⁶ Muhammed Esed, Kur’an Mesajı; İşaret Yayınları, s.1337-1339

Kurân'da sembolik dil, sadece haberî sıfatlar, arş-kürsî, istiva ve ahiret gibi müteşâbih alana ait âyetlerde olmayıp, namaz, hacc, oruç vs. gibi muhkem olan ibadetlerin anlatımında da kullanılmaktadır. Bu ibadetler, her ne kadar çeşitli eylemlerden müteşekkil iseler de içermiş oldukları her bir eylem, Allah ile kul arasında ki bir manâyı sembolize etmektedir.

Ahmet Yüksel Özemre, İslâm dinindeki ibadetlerden biri olan kurban kesmenin sembolik boyutunu açıklarken önce, kurban kesmenin insanın nefsinin Cenab-ı Hakk'ın rızası için ona feda etmesinin sembolü olarak dile getirir ve daha sonra da; Kurban ibâdetini vaz etmiş olan Cenâb-ı Hakk bizlere lisân-ı hâl ile sanki: "Ey benim kullarım! İçinizde kendi nefsinin karşı dört başı ma'mûr bir cihâdî üstün bir idrâk ile gerçekleştirebilecek pekaz kimse vardır. İşte İzzet ve Rahmet'immin bir lûtfu olarak Ben de size bu işi kolaylaştırdım. Kim ki, künhüne vâkıf olsa da olmasa da, Benim rızâm için kurbanın menâsiğini gerektiği gibi yerine getirirse Ben de onu tıpkı nefsinin karşı dört başı ma'mûr bir cihâd açmış gibi kabûl edeceğim" demektedir.⁷ diyerek söz konusu ibadetin remzî/sembolik boyutunu gözler önüne serer.

İslâm dininin direği olarak kabul edilen namaz ibadeti ile ilgili sembolik açıklamalar ise şöyledir: Namaz, inanan bir kişinin Allah'ı unutmadığını ve O'nun nimetlerine karşılık kulluk görevini yerine getirdiğini sembolize etmektedir. Mü'min namaz aracılığıyla, arada hiçbir vasıta olmaksızın Allah ile mânen irtibat kurar (Atasağun, 2002: 333). Namaz ibadeti ile yapılan şey, Allah ile dünya hayatında iken ilişki kurmak ve O'nun karşısında acziyetini dile getirerek, O'na bağlılığını göstermek, af, bağış ve esenlik dilemektir. Bu durumda namazın soyut yönü iki unsuru içermektedir. Birincisi, Allah ile manevî bir bağ kurmak üzere O'na yöneliş ve kendini O'nun huzurunda ve yakınında hissedişir (Hamidullah, 1995: 226). İkincisi ise, Allah'a itaat, bağlılık, övgü, huşu, ve dua gibi unsurları dile getirmektir (Yavuz, 2006: 324). Bedenin herhangi bir durum karşısında almış olduğu vaziyet, kişinin o anki ruh halini yansıtmaktadır. Örneğin, kendisinden medet umduğumuz birine, saygı gösterdiğimizi ifade için ayakta durur ve ona yüzümüzü döneriz. Zira "yüz" duygularımızı yansıtabildiğimiz en önemli organımızdır. Alçak gönüllülüğün en son derecesi, secdedir. Zira diz çökme ve başı eğerek yere değdirme, kişinin nefsinin alçaltılmasının en son derecesidir. İşte bundan dolayıdır ki, insan namazda önce Allah'a karşı olan saygı ve hürmetini belirtmek için ayakta durur ve Allah'ın azameti karşısında kendi aczinin bir göstergesi olarak boynu bükük ve elleri bağlı olarak yüzünü Allah'a döner ve böylece emirlerine râm olduğunu dile getirir. Sonra Allah'ın zatı karşısında kendisinin bir hiç mesabesinde olduğunu ve övgünün sadece Allah'a olduğunu belirtmek için secdeye kapanır ki, daha önce söylediğimiz gibi yere kapanmak insan nefsinin alçaltılmanın en nihai basamağıdır (Atasağun, 2002: 339, 340)

Atasağun, söz konusu yazısında hac ibadeti ile ilgili sembolik açıklımı şu şekilde ortaya koymaktadır: Müslümanlar, Allah'ın mülk ve hükümlerinin sembolü olan Kâbe'yi tavaf ettiklerinde ve bu sırada telbiye getirdiklerinde, Allah'a itaat ve bağlılıklarını göstermekte ve dile getirmektedirler. Mü'minler yine tavaf esnasında ellerini, yeryüzünde Allah'ın elini sembolize eden Hacerü'l-Esved üzerine koyarak, Allah'a olan bağlılıklarının akit ve yeminini tekrarlamaktadırlar. Nasıl ki, bir tebaa, melikin elinin üzerine kendi elini koyarak ona biat eder yani her şartta onun emirlerine ve yasaklarına itaat edip, bağlı kalacağına dair yemin ederse, hac farızasını yerine getirmekte olan bir mü'min de, Allah'ın eli olarak kabul edilen Hacerü'l-Esved üzerine elini koyarak, Allah'ın emirlerine ve yasaklarına bağlı kalacağına ve O'na itaat edeceğine dair söz verir ki, bu fiile, herhangi bir sözleşmenin elde edilmesi anlamına gelen "İstila" denilmektedir (Atasağun, 2002: 347)⁸

⁷http://www.ozemre.com/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=57

⁸ Hanifi Adıgüzel, *Din Dili Bağlamında Haberî Sıfatlar (Arş-Kürsî Ve İstivâ)*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, 2007.

Yukarıda atıfta bulunulan çalışmalar dışında İslâm'da sembolik dilin kullanımıyla ilgili olarak son zamanlarda yapılmış iki çalışmaya daha bakmak gerekir. Söz konusu çalışmalardan ilki İsmail Yakıt'a aittir. Yakıt (2002), Yunus Emre'de Sembolizm-Çıktım Erik Dalına, adlı kitabının bir yerinde, 'Sembolizmin Kur'an'la başladığını söylemek hiç de yanlış bir ifade olmayacaktır. Müteşabih ayetler sembolik yorumlara müsait bir görünüm arz ederken, bazı ayet ve hatta sureler doğrudan doğruya sembolizmin kendisi olmaktadır. Mesela "Tebbet" suresi (CXI), sembolik bir suredir. "Ateş babası" anlamına gelen "Ebu Leheb" aslında bir isim değil, "Abdüluzza" adında bir şahsın -ki bu şahıs Peygamberimizin amcasıdır- künyesidir. Gerek kızıl yüzlü oluşundan ve gerekse ateşe girecekleri temsil ettiğinden kendisine sıfat olarak bu künye verilmiştir. Abdüluzza bir İslam düşmanı olarak, Müslümanlara eziyet eden bir kişidir. En büyük yardımcısı karısıdır. Surede hepsinin ateşe gireceği vahyedilmektedir. İşte bu surede Ebu Leheb, İslâm düşmanlığı yaparak, çağlar boyu Müslümanlara her yerde eziyet eden ve edecek her şahsı sembolize etmektedir. Karısı da ona yardımcı olanları, teşvik ve tahrikçilerini sembolize eder. Şu halde bu sure; çoktan ölmüş gitmiş, kemikleri bile kalmamış Abdüluzza'nın sadece kendisinin ve karısının değil, aynı zamanda onlarla sembolize edilen, her devrin, inananlar üzerine ateist baskılar uygulayan müşrikleri ve yardımcılarının akıbetlerinin ne olacağını anlatıyor."(Yakıt, 2002:6-8), dedikten sonra benzer söylemin ibadetlerde de kendisini gösterdiğini belirtir ve yazısına şöyle devam eder: "Kabe'den maksat, velilerin ve nebilerin gönülleridir ve burası Tanrı'nın vahyinin yeridir." Hac, ihram ve Arafat olayı, kıyamet günü, Tanrı'nın huzurunda kefenler içinde toplanmanın adeta bir provasası ve sembolüdür. Keza şeytan taşlama hadisesi tamamen sembolik bir hadisedir. İnsan kendi nefsindeki satanik duyguları, kötü arzu ve istekleri taşlamakta ve böylece nefsindeki menfi dürtü ve emelleri koyarak kendinden uzaklaştırmaktadır (Yakıt, 2002:8).

İsmail Yakıt bir başka yazısında da aynı konuyu ele alır ve şöyle der: İslâm'da sembolün Kur'an'la başladığını söyleyebiliriz. Kur'an'da bazı ayet ve sureler doğrudan sembolizmi içerir. Mesela Tebbet suresinde olduğu gibi. Ayrıca fenomenolojik açıdan İslâm'da bazı ibadetlerin sembolizm ihtiva ettiğini belirtmeliyiz. Mesela Hac, ihram ve Arafat'ta vakfe durmak, kıyamet günü Tanrı'nın huzurunda kefenler içinde toplanmanın adeta bir provasası ve sembolüdür. Şeytan taşlama hadisesi, tamamen sembolik bir hadisedir. İnsan kendi nefsindeki satanik duyguları, kötü arzu ve istekleri taşlamakta ve böylece nefsindeki kötü dürtü ve eylemleri taşıyarak kendinden uzaklaşmasını talep etmektedir. Bütün bunlar soyut bir inancın ve düşüncenin somut bir eylemle ifade edilmesinden başka bir şey değildirler (Yakıt, 2003: 198-199).

Konuyla ilgili olarak adı ve çalışması anılması gereken ikinci yazar Sadık Kılıç'tır. Sadık Kılıç İslâm'da Sembolik Dil" adlı çalışmasının bir bölümünü bu konuya ayırmış ve "İslâm'ın binası, tek olan Allah'a iman ile (ki bu, binanın çatısı gibidir), (bu çatıyı destekleyen) dört rükun, yani namaz, oruç, zekât ve haccı kapsamaktadır (Kılıç, 1995:218), dedikten sonra yukarıda sözünü ettiği başta Allah olmak üzere diğer dört unsurun sembolik bir dil çerçevesinde nasıl algılandığını dile getirmeye çalışmıştır.⁹

Yukarıda verilen örnekler sembolik dil ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sembolik anlatımın Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden çok önceleri dinî metinlerde kullanıldığını göstermektedir. Kuşkusuz söz konusu sembolik anlatımın sadece dinî metinlerde değil, edebî metinlerde de kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Bu cümleden olmak üzere İbn-i Arabî'nin Tercümanü'l-Eşvâk adlı eserinde kullandığı sembolik dilden bahsetmek yerinde olacaktır.

İsfahanlı İmam Mekinuddin b. Şucâ'nın Nizam isimli güzel ve alımlı kızı İbn Arabî'nin dikkatini çekiyor. Tercümânü'l-Eşvâk isimli âşıkâne şiirleri ve gazelleri ihtiva eden eseri İbn

⁹Sadık Kılıç, İslâm'da Sembolik Anlatım adlı yazıyı Muhammed Hamidullah, La Symbolique en İslam, Paris, December, 1986, p.26.'dan çevirmiş, yazı içindeki notlar kendisi tarafından ilave edilmiştir.

Arabî'ye bu dilber ilham ediyor, İbn Arabî'nin bu eserdeki şiirlerinin konusu zahirde Nizâm, ama bâtında Allah'tır. Aynu'-Şems ve'l-Behâ unvanıyla da anılan Nizam'ın dindar, bilgili ve ahirete gönül vermiş bir kız olduğunu söyleyen İbn Arâbî onun güzelliklerini ve gönülleri kendine bağlayan zerafetini uzun uzadıya tasvir ettikten sonra sözünü şöyle bağlıyor: "Bu eserde sözkonusu ettiğim her isim (ve nitelik) ilâhî feyzlere, ruhanî ilhamlara ve yüce ilişkilere işaret eder. Benim yazılarımda izlediğim yol budur. Neye işaret ettiğimi Nizam da bilmektedir. Allah bu eseri okuyanları yüce himmet sahiplerine yakışmayan hususlardan korusun". İbn-i Arabî Tercümanü'l-Eşvâk adlı eserinde İlahî aşkı anlatmak amacıyla cismanî âlemden de tıpkı Dante'nin Beatrice'i gibi bir imge kullanır¹⁰.

Tercümânü'l-Eşvâk'ın dili zâhirî mânâdan sarf-ı nazar edilerek te'vil edilmesi gereken sembolik ve ıstılâhî bir dildir. Haleb fakihlerinin gazel hakkında ileri geri konuşmaları üzerine yakın öğrencileri Abdullah Bedr el-Habeşî ve İbn Sevdekin, İbnü'l-Arabî'den bu şiirini şerh etmesini istemişlerdir. İbnü'l-Arabî, öğrencilerinin isteği üzerine yazdığı *Zehâiru'l-Â'lâk* isimli şerhte bizzat kendi şiirlerini te'vil etmekte ve şiirlerinde geçen benzetmelerle, kadın, şehir, yıldız ve nehir vb. gibi şeylerin isimleriyle farklı sûretlerdeki meârifî ilâhiyyeyi kastettiğini söyler.¹¹

Ney, neyistan, merd ve zen vb. unsurların sembolik dil çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacağı aşağıdaki satırlarda, yer yer terim ve buna bağlı olarak bir anlam, daha doğrusu hem terimlendirme hem de anlamlandırma bir sıkıntısı yaşanacağını peşinen belirtmek gerekir. Bununla birlikte bir gerçeğin daha altını çizmek gerekir: Ney, neyistan ve benzeri unsurların hangi kavram/terim ile ifade edileceğinden çok, bunların okurun zihninde meydana getirdiği çağrışım gücünün ve okurun bu unsurları nasıl nitelendireceğinin daha önemli olacağı gözden ırak tutulmamalıdır. Bu bağlamda yazı boyunca ney, neyistan vb. unsurların ifadesinde tercihin sembol kelimesinden yana kullanılacağını, bununla birlikte metafor ve istiare kelimelerinin de bu anlam boyutu çerçevesinde sembolden çok farklı bir içerik taşımadığı görülecektir. Dahası özellikle istiare kelimesinin Mustafa Surûî'den itibaren birçok şârih tarafından "istiare yoluyla, 'alâ tarîki'l-isti'âre, isti'âre tarîkî, ve 'alâ tarîki'l-isti'âre gibi ifadeler kullanılageldiğini belirtmek gerekir. Örneğin: Ankaravî şerhinde yer yer " Evvelâ sûfî-i sâfî ve 'âşık-ı vâfî derûnu mâ-sivâdan hâlî ve nefha-i Hak ile mâlî olan mürşid-i âlîden isti'âre ola; Ve sâniyen neyden murâd, kâmiş olduğu i'tibârıyla bilâ-isti'âre kalem-i zâhir murâd ola; Sâlisen kalemden murâd, 'alâ-tarîki'l- isti'âre veliyy-i kâmilin ve mürşid-i fâzılın vücûdu ola", gibi ifadelerin dikkat çektiğini belirtebiliriz.

3. Mesnevî'nin İlk 18 Beytindeki Sembolik Unsurlar

Bu başlık altında ele alınan sembolik unsurların birçoğunun dikkatli bir biçimde incelendiği zaman şarihler tarafından zıtlarıyla beraber verildiği ve açıklamaların da bu zıtlıklardan hareketle yapıldığı görülecektir. Ayrıca ele alınan konunun kendi içinde bir bütünlük taşıması ve makale sınırlarını çok fazla zorlamaması için XV.-XX. yüzyıllar arasında yapılmış belli başlı şerhlerle sınırlı tutulmuş, bu bağlamda Surûî, Şem'î, İsmail-i Ankaravî, İsmail-i Bursevî, Rızaeddin Remzî ve Ahmed Avni Konuk tarafından gerçekleştirilen şerhlerin esas alındığını belirtmek gerekir.¹²

¹⁰ İbn Arabî konusu ilâhî aşk olan şiirlerini insan sevgisi ve kadın aşkı şeklinde dile getirmiş, sonra da eleştiriler üzerine bunların şerhini yapmıştır. Söz konusu şerhler, bir yazarın kendi eseri üzerine ilk kez yapılmış olması açısından son derece dikkat çekicidir. Bu şiirler görünüş itibarıyla Mekinüddin'in güzel kızı Nizam için söylenmiş ise de aslında konu ilâhî sevgi ve aşktır.

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-Âlâk*, s. 9'dan akt. Mustafa Çakmaklıoğlu, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Ankara, 2005

¹² Söz konusu şerhler için aşağıdaki eser ve çalışmalardan yararlanılmıştır:

Turkish Studies

1. Ney ve Neyistân

Bişnev in ney çün hikâyet mîküned
Ez cüdâyhâ şikâyet mîküned

Dinle, bu ney neler hikâyet eder, ayrılıklardan nasıl şikâyet eder.

K'ez neyistân tâ merâ bübrîdeend
Ez nefrem merd ü zen nâlîdeend

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir.

Mesnevî'nin yukarıdaki ilk iki beytinde geçen ney ve neyistân sembolleri hiç kuşkusuz şerhlerin hemen hepsinde üzerinde en çok durulan ve şerh sırasında en çok kaynağa başvurulacak açıklaması yapılan unsurlardır.¹³ Bunlar aynı zamanda, birbirleriyle doğrudan ilgileri de bulunan ve açıklanmaları bir arada anılmayı gerektiren parça-bütün ilişkisini ihtiva eden unsurlardır. Ancak ney ve neyistân sembolleri başlangıçtan itibaren öylesine bir kompozisyonla ortaya konulmuştur ki, bir bakıma bütün şerhler bu iki unsur etrafında şekillenmiştir, diyebiliriz.

Mesnevî'nin ilk 18 beytindeki sembolik unsurlarla ilgili tespit ve değerlendirmelere geçmeden önce çok kısa bir biçimde de olsa ney ile ilgili olarak yakın zamanda yapılmış iki önemli çalışmaya atıfta bulunmakta fayda vardır. Söz konusu çalışmalardan ilki Âmil Çelebioğlu tarafından yapılmıştır.¹⁴ Çelebioğlu, incelemeye tabi tuttuğu Türkçe ve Farsça şerhlerden yola çıkarak ney ile ilgili olarak şu sembolleri tespit etmiştir: 1. Ney(mûsikî aleti), 2. Âdem (a.s.), 3. Hz. Muhammed, 4. Mevlânâ, 5. Mürşid, İnsan-ı Kâmil, 6. Mümin, 7. Âşık, 8. Gönül, 9. Kalem ve 10. Mesnevî.

Bir diğer çalışma İsmail Yakıt tarafından yapılmıştır. Bu çalışmada araştırmacı, öncelikle Âmil Çelebioğlu'nun tespit ettikleriyle aynı unsurları, 1. Âlet, 2. İnsan, 3. Gönül ve 4. Mesnevî olmak üzere belli başlıklar altında gruplara ayırmış, daha sonra da her bir unsuru kendi içinde ayrıca bir tasnife tabi tutmuştur. Örneğin İnsan başlığı altında insan-ı kâmil, mü'min ve âşık 1.Peygamberler: Hz.Âdem ve Hz. Muhammed. 2. Mürşid-İnsan-ı Kâmil, 3. Mevlânâ biçiminde olmak üzere (Yakıt, 2002)

Yaptığımız araştırmalar sonucunda ney ve neyistan ile ilgili olarak Türkçe şerhlerde dile getirilen sembolik değerlerin birçoğunun kaynağının Türk edebiyatında Mesnevî'nin ilk ve tam

Orhan, Baştürk; Surûrî'nin Mesnevî Şerhi (Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin v.1b-40a) (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Konya, 1997).

Mustafa Şem'î Şem'ullah Efendi, Şerh-i Mesnevî, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi No.. 334.

İsmâîl-i Ankaravî; Mecmu'atü'l-Letâif ve Metmûrâtü'l-Me'ârif: Şerhü'l-Mesnevî, İstanbul, H.1289/M.1872.

İsmâîl Hakkı Bursevî; Rûhu'l-Mesnevî I-II, Matba-i Âmire İstanbul, H.1287/M.1870.

Şener Demirel; "Eş-Şeyh Rızaeddîn Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevî Şerhi", Tasavvuf Dergisi, S.14., Ocak-Haziran 2005.

Ahmed Avni Konuk; Mesnevi Şerhi, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Nr. 4740.

¹³ Ney ile ilgili olarak daha önce "Dr. Şener DEMİREL, Dinle Neyden, Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri, İkinci Baskı, Manas Yayınları, Nisan 2009, Elazığ" adlı çalışmanın 51-74 sayfaları arasında metafor/istiare/eğretileme/sembol bağlamında "ney" unsuru ele alınmış ve otuzdan fazla şerhten alınan örneklerle konu ayrıntılı bir biçimde değerlendirilmiştir. Bu makalede, ilk 18 beyitte ney unsuru dışında dikkat çeken diğer unsurlar da ele alınmış ve Türkçe şerhlerden seçilen altı şerh çerçevesinde işlenmiştir.

¹⁴ Âmil Çelebioğlu, Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, MEB., İstanbul 1998, s.525-545.

şerhi olan Mustafa Surûrî'nin Farsça şerhi olduğunu tespit ettik. Bu nedenle biz de öncelikle Surûrî'nin söz konusu iki unsuru hangi sembollerle açıklamaya çalıştığına bakmaya çalıştık.

Surûrî'ye göre neyden murâd, mürşid-i kâmil ve pîr-i mükemmeldir. Neyistândan murâd ise, ruhların cesetlerle birleşmeden evvel orada buldukları âlemdir (Lâhut âlemi).¹⁵ Şârihin bu açıklaması, kendisinden sonra yapılan şerhler için önemli bir referans olmuştur. Surûrî'ye atıfta bulunan şârihlerden ilki aynı zamanda şerhinde Surûrî etkisini belli eden ifadeler kullanan Şem'î Şem'ullah'tır. Şem'î, şerhinde “neyden murâd, mürşid-i kâmil, neyistândan murâd ise mertebe-i evvelî, mertebe-i sâniye, mertebe-i sâlise ve mertebe-i rabi'a olmak ruşendir”, dedikten sonra cüdâyihâ/ayrılıklardan ifadesinin kullanılması bu dört mertebenin bir araya getirilmesi demektir,¹⁶ diyerek Surûrî'nin açıklamalarına benzer ifadelerle ney hakkındaki görüşlerini ortaya koyar.

Mesnevî'nin tam şerhini gerçekleştiren ve bu konuya ilgi duyan yerli- yabancı çok sayıda araştırmacının hayranlığını kazanan İsmail Ankaravî'ye göre de ney birçok unsura benzemektedir. Söz konusu unsurlardan ilki istiare yoluyla mürşid-i âli'dir. Yazar “Evvelâ sūfi-i sâfi ve âşık-ı vâfi derûnu mâ-sivâdan hâlî ve nefha-i Hak ile mâlî olan mürşid-i âlîden isti'âre ola.”¹⁷ diyerek gönlü her türlü süflî arzu ve heveslerden arınmış ve saf duruma gelmiş olan mürşid-i âli sözleriyle ney ile sufi/mürşid-i âli arasındaki benzerliği açıklar.

Ankaravî'nin ikinci benzetmesi birçok şârihin de üzerinde durduğu kalem sembolü ile ilgilidir. Şârih'in konuyla ilgili açıklamaları şöyledir: “Sâniyen neyden murâd, kamış olduğu i'tibâriyle bilâ-isti'âre kalem-i zâhir murâd ola. Eđerçi hazretin nây hakkında icrâ eyledikleri bazı evsâfi bu ma'nâ üzere nefîr ü nâle kalemin tahrîrâtından isti'âre veyâhud lisân-ı hâlile nefîr ü nâlesinden 'ibâret olur.”¹⁸

Şârihin üçüncü benzetmesi, kalem istiâresinden yola çıkarak ortaya koyduğu insân-ı kâmilin vücudu ile ilgilidir. “Sâlisen kalemden murâd, 'alâ-tarîk-i isti'âre velîyy-i kâmilin ve mürşid-i fâzılın vücûdu ola.”¹⁹

Ankaravî'nin neyle ilgili açıklamalarının dördüncüsü yine kalem istiaresi üzerinedir. Şârih bu istiareden yola çıkarak neyden kastedilenin Hz. Muhammed olduğunu belirtir: “Ve râbî'an, 'âla-vech-i isti'âre kalem 'alâ a'nâ hakikat-i Muhammed Mustafa (ş.a.v.) murâd ola ki Cenâb-ı Hak ol hakîk ol **ن والقلم وما يسطرون** ol hazret bu hakîkatin şârih **أولما خلق الله القلم** diye ta'bir kıldı.”²¹

Şârihin ney ile ilgili beşinci açıklaması mertebe-i cem'dir.²² “İnde'l-evliyâ mertebe-i cem'de müstagrîk olmakdan lezzetli bir hâlet-i edhâ yoktur. Zîrâ bu mertebede mugayiret u ünsiniyyetden 'ârî ve külfet ü meşakkat-ı kesretten berî olurlar. Ol vakitte ki bunları mertebe-i cem'den irşâd-ı nâs için mertebe-i fark u temeyyüze göndereler kün ve meküin diye, mürtehi kılalr ve nîk ü bedden elem ü zahmet görürler ve mugayiret ü ihtilâfâtla muttasîf olurlar.”²³

Ankaravî'nin neyistân sembolü ile ilgili açıklamaları çoğunlukla ney sembolüne getirdiği açılımlara dayanmaktadır. Öncelikle o da diğer şârihler gibi neyistânı mertebe-i ahadiyyet olarak değerlendirmiş, bu tanımdan sonra mertebe-i ahadiyyete de açıklık getirir ve şöyle der: “Mertebe-

¹⁵ Surûrî, s.1

¹⁶ Şem'î vr. 4a

¹⁷ Ankaravî, s.23

¹⁸ Ankaravî, s.24

¹⁹ Ankaravî, s.25

²⁰ Nûn, kaleme ve satır satır yazdıklarına andolsun. (Kalem, 68.1)

²¹ Ankaravî, s.25

²² Mertebe-i Cem,

²³ Ankaravî, s.26

i ahadiyyet ol Zât-ı bî-cihete derler ki hakâyık-ı şu'unât-ı ilâhiyye Hazret-i Zât-ı makdesden ve dahi ba'zısı ba'zısından mümtâz olmaya ve aslâ lâ-'ulemâ ve lâ-âynihi vücûd-ı külliye bu mertebe²⁴ كان كرت كنزا مخفيا الله و لم يكن معه شيء غلوه عن الع mertebesidir. Gayb-ı hüviyyet ve gayb-ı evvel dahi derler ve bunun emsâli ibâretle ta'rîf ederler. Pes bu mertebeye mebd-e-i zuhûrât hakâyık u şu'unât olduğu için neyistân ta'bir eylemek sahih olur. Bu mertebeden sonra olan mertebeye gayb-ı sâni ve ta'ayyün-i sâni ve mertebe-i a'yân-ı sâbite dahi derler. A'yân-ı sâbite şol suver-i 'ilmiyye-i ilâhiyyedir ki henüz dahi râyihâ-i vücûdu istişmâm etmemişlerdir. Velâkin vücûd 'ilmi ile mevcûd olup biri birinden temeyyüz olunmuşlardır. Hakâyık-ı mevcûdâta evvelki mertebede şu'unât-ı zâtiyye denir ve bu mertebede mâhiyyet-i eşyâ ve a'yân-ı sâbite ve hurûf-ı âliyyât ta'bir kılıp...²⁶

Yukarıda neyistân sembolünün önce mertebe-i ahadiyyet, sonra Zât-ı bî-cihet daha sonra da gayb-ı hüviyyet ve gayb-ı evvel olarak açıklanması söz konusudur. Şârih bu mertebeden sonraki mertebeye de açıklık getirir ve bunu “gayb-ı sâni, mertebe-i a'yân-ı sâbite” olarak tanımlar. Yani mertebe-i ahadiyyet, Zât-ı bî-cihet, gayb-ı sâni, mertebe-i a'yân-ı sâbite gibi ifadelerle anlatılanın sadece Allah'ın ilminde olduğu, sadece Allah'ın bildiği bir bilgi olduğu anlatılmaya çalışılmıştır.

Ankaravî'nin neyistân sembolü ile ilgili açıklamalarının odağında ney bulunmaktadır. Şârih bu konuda da yine insan vücûdundan hareket eder ve “vücûd-ı insânînin vatan-ı aslî ve mebd-e-i evveli olan mertebe-i ahadiyyetdir ki ona hüviyyet-i zâtiye ve ta'ayyün-i evvel dahi derler. Zât-ı baht demezler. Zîrâ Zât-ı baht lâ-ta'ayyün 'âlemdir ki zikr olunan mertebenin fevkındadır. Ona 'âlem-i gayb-ı mutlak dahi derler.”²⁷ diyerek neyistânı mertebe-i ahadiyyet, hüviyyet-i zâtiyye ve ta'ayyün-i evvel olarak tanımlar.

Ney ve neyistân sembolü ile ilgili olarak İsmail-i Bursevî'nin yaptığı açıklamaların Ankaravî'yle örtüştüğü söylenebilir. Ona göre ney insan vücûdudur. Şârih, bu benzetmenin gerekçesini şöyle açıklar: “Ki zarûri bu 'âlem-i gurbete düşmüş ve mertebe-i ehadiyyetten tedricile nüzûl eylemiş ve nâ-çâr yine vatanına rücu'u lâzım gelmiştir.”²⁸

Son olarak ney ve neyistân sembolleri hakkında 20. yüzyıl şârihlerinden Rızâeddîn Remzî ve Ahmed Avni Konuk'un neler söylediklerine bakmak gerekirse eğer, Rızâeddîn Remzî, diğer şârihler gibi önce neyden murâd edilenin “Mesnevî-hânların kavli üzere” insan-ı kâmil olduğunu dile getirir ve ney ile insan-ı kâmil arasında çeşitli açılardan benzerlikler olduğuna dikkat çeker.²⁹ Şârih, mesnevîhânların neyistânla ilgili olarak dile getirdikleri “avâlim-i ulviyye ve avâlim-i ervâh” şeklindeki açıklamalarına katılmaz ve neyi insan-ı kâmile benzeter. Şârih söz konusu benzetmeden yıla çıkarak aşağıdaki sözlerle hem birinci beyitten hem de ikinci beytin birinci mısraından ne anlaşılması gerektiğini şöyle açıklar: “İnsân-ı kâmil evvelâ nereden cüdâ düştü? 'Avâlim-i 'ulviyyeden değil mi? Ney de tabii ki böyle olan 'avâlim-i 'ulviyyeden cüdâ düştü. İnsân-ı kâmil sâniyen nerede tevellüd ve zuhûr etti? 'Âlem-i süfliyyede, falan şehirde. Ney de aynen böyle 'âlem-i süfliyyede falan neyistânda neşv ü nemâ buldu. İnsân-ı kâmil nasıl insân-ı kâmil oldu? Mürşidi onu cem'iyet-i beşerriyeden kat'-ı 'alâka ederek ve ahlâkını tasfiye ederek makâm-ı vuslâta erdirdi değil mi? Neyde dahi aynen bu hâl vâkı'a oldu. Üstâdı onu neyistândan kat'-ı 'alâka ettirerek ve derûnunu tasfiye ederek makâm-ı 'uşşâka erdirdi. İnsân-ı kâmil el-yevm hangi cüdâlıklardan hikâyet ve şikâyet eder? Vuslât hâllerinin lezzetinden hikâyet ve iftirâk hâllerinin şiddetinden

²⁴ Allah vardı ve ondan başka hiçbir şey yoktu, o âlemlere muhtac değildir.

²⁵ Ben gizli bir hazine idim. (Hadîs-i Kudsi; Aclûni, Keşfu'l-Hafa, II, 178) (Keşif ehline göre sahih, muhaddislerle göre ise keşif yoluyla yapıldığı için hadîs değildir. Muteber hadîs kitaplarında yer almamaktadır. Yıldırım, 2000:98-99)

²⁶ Ankaravî, s.26-27

²⁷ Ankaravî, s.10

²⁸ Bursevî, s.10

²⁹ Rızâeddîn Remzî, s.27. Rızâeddîn Remzî, ney sembolünü açıkladıktan sonra ayrıntılı bir şekilde cüdâ/ayrılık kelimesi üzerinde durmuştur. Diğer şerhlerde fazla yer almadığı ve işlenmediğı için şârihin cüdâ/ayrılık ile ilgili görüşlerini buraya almayı uygun gördük.

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

şikâyet eder değil mi? İşte ney dahi aynı vuslât hâllerinden hikâyet ve aynı cüdâlıklardan şikâyet eder.³⁰

Ahmed Avni Konuk ise, ney sembolünü açıklarken, ney ile Hazret-i Pîr'in kendi vücud-ı şerîflerine işaret ettiğini belirtir ve “Zîrâ neyin içi boş olup üfleyen kimsenin nefesi andan ses çıkarır. İnsân-ı kâmilin vücûdu da neye benzer. Neyin yedi deliği, insanın yedi a'zâ-yı zâhirisine işâretidir ki beşerin fi'illeri bu 'uzuvlardan sâdır olur. İnsân-ı kâmilin ney gibi boş olan vücûdundan zâhir olan fi'iller ancak Hakk'ın tasarrufuydur. Ney ta'bîriyle zâhirî neye de işâret buyrulmuş olmak câizdir; zîrâ neyin sesi her bir sazın sesinden daha muharrik olup ve dinleyenlerin kalblerine rikkat verir. Ve ehl-i 'aşkı vecde getirir. Binâ'en 'aleyh zâhirî ney âşıkların rûhlarına kelimesiz ve lafızsız hitâplarda bulunmuş olur.”³¹ diyerek ney ile Hz. Mevlânâ dolayısıyla insan-ı kâmil arısnadki çeşitli yönlerden benzerliğe dikkat çeker. Şârih yukarıdaki sözlerde, neyi iki unsura yani Mevlânâ'nın vücûdu ile içi boş kamışa benzettikten sonra, ikinci beyitte neyistân sembolünü de yukarıdaki benzetmelere bağlı kalarak şöyle açıklar: “Bu karine ile neyistândan ve kamışlıktan murâd, cismâniyyet âlemi olmak münasibdir. Ve fi'l-hakikat bu kesâfet 'âleminde peydâ olan ecsâm-ı beşerdir. Her birisi Hakk'ın mezâhir-i esmâ vü sıfatı olup dâ'imâ onlardan bu sıfat ve esmâ-i ilâhiye-i ahkâmı zâhir olmaktadır. Şu kadar ki insan-ı kâmil bu kamışlık mesabesinde olan cismâniyyet 'âleminde, kendi vücûd-ı cismanîsinin mevhum ve yok olduğunu idrâk eder ve insan-ı nâkıs ise kendi mevhum olan varlığında ve enâniyyetinde müstağrakdır. Ve bir Hakk'ın vücûdu ve bir de benim vücûdum vardır, deyip durur.”³² Konuk'un son sözlerinde insan-ı kâmil ile insan-ı nâkıs arasındaki kıyas dikkat çekicidir. Çünkü insan-ı kâmil ile insan-ı nâkıs arasındaki bu kıyas ileride hoş-hâlân ve bed-hâlân gibi bazı unsurların açıklaması sırasında da karşımıza çıkacak ve daha ayrıntılı bir bilgiye sahip olacağız.

Sonuç olarak bu makalede sözü edilemeyen şârihlerin açıklamaları da dikkate alınacak olursa eğer, şârihlerin ney ve neyistânla ilgili benzetme ve açıklamaları maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

1. Şârihlerin büyük bir çoğunluğu neyi insan-ı kâmile, neyistânı ise âlem-i ervâha, dolayısıyla mertebe-i ahadiyyete benzetmişler ve açıklamalarını bu minval üzere yapmışlardır (Surûrî, Şem'î, Ankaravî, İsmail-i Bursevî, Rızâeddîn Remzî, Ahmed Avni Konuk).
2. Ney ve neyistân nokta ve daire olarak açıklanmıştır (Ankaravî).
3. Ney sembolü, hakikat-i Muhammedî ve Yâ-sin ile açıklanmıştır (Ankaravî, ve İsmail-i Bursevî).
4. Neyistândan ayrılış, varlığın a'yân-ı sâbite mertebesinden ayrılıp ruhlar âleminde ortaya çıkması biçiminde açıklanmıştır (Ankaravî).
5. Neyistân ve ney sembolleri şehâdet âlemi olarak açıklanmıştır (Ahmed Avni Konuk).
6. Ney, mürid/sâlike, ney-zen ise pir/insân-ı kâmile benzetilmiş ve bunlarla açıklanmıştır (Ankaravî, Rızâeddîn Remzî, Ahmed Avni Konuk.).
7. Neyin perdeleri sâlikin seyr ü sülûk esnasında geçtiği makamlarla açıklanmıştır. (Ankaravî)

³⁰ Rızâeddîn Remzî, s.27

³¹ Ahmed Avni Konuk, Mesnevî-i Şerif Şerhi, s.18

³² Konuk, s. 20

8. Ney sembolü kaleme benzetilmiş, daha doğrusu ney kelimesinin kalem anlamının da olduğuna dikkat çekilmiş ve kalem ile ruh ve aklın anlatılmak istendiği belirtilmiştir (Surûrî, Şem'î, Ankaravî, Bursevî).

9. Ney, mûsikî aleti neye, dolayısıyla neyistân da neyin vatanı olan kamışlığa benzetilmiştir (Ahmed Avni Konuk).

10. Ney, Mevlânâ'nın kendisine benzetilmiş ve onunla açıklanmıştır (Surûrî, Şem'î, Ahmed Avni Konuk).

Tablo 1. Ney ve Neyistan Sembolleriyile İlgili Açıklamalar

Şârih	Ney	Neyistan
Surûrî	Kalem, İnsan-ı kâmil, Mevlânâ;	Âlem-i ervâh
Şem'î	İnsan-ı kâmil, Kalem; Mevlânâ	Âlem-i ervâh
Ankaravî	İnsan-ı kâmil, Hakikat-i Muhammedi ve Yâ-sîn; mürid, tasavvuftaki makamlar; Kalem, Nokta	Âlem-i ervâh ; Daire; ayân-ı sâbite;
İsmail-i Bursevî	İnsan-ı kâmil;Kalem;	Âlem-i ervâh
Rızâeddin Remzî	İnsan-ı kâmil; mürid;	Âlem-i ervâh
Ahmed Avni Konuk	İnsan-ı kâmil; mürid; Mevlânâ; şehâdet âlemi, ney/kamış	Âlem-i ervâh; Kamışlık; şehâdet âlemi

2. Cüdâyihâ/Ayrılıklar

Bişnev in ney çün hikâyet mîküned

Ez cüdâyihâ şikâyet mîküned

Dinle, bu ney neler hikâyet eder, ayrılıklardan nasıl şikâyet eder.

Farsça kökenli bir kelime olan cüdâ/ayrılık ve onun çoğulu olan cüdâyihâ/ayrılıklar, gerçekte bu beytin, sonrasında ilk onsekiz beytin, sonrasında Mesnevî'nin ve en nihayetinde de insanoğlunun yaratılış serüveninin özeti mesabesinde. Ayrılığa/ayrılıklara uğrayan ney, sembolik/temsîlî bir unsur olarak bütün insanların ortak hikâyesini, dolayısıyla şikâyetini anlatmaktadır. Neyin anlattığı hikâyenin ve buna bağlı olarak hikâyenin içeriği olan şikâyetin temelinde "cüdâyihâ/ayrılıklar" bulunmaktadır. Bütün herşey söz konusu ayrılıkların sonucudur. Burada dikkat çekici nokta, hemen çoğu şerhte insanoğlunun ve neyin neden bir ayrılığa düşer olduğu konusunda herhangi bir açıklamanın getirilememiş olmasıdır. Ortada somut olan bir gerçek var, o da insanın asli vatanından, neyin de neyistandan/kamışlıktan ayrılığıdır.

Ney unsuru açıklanmaya çalışılırken birbirinden farklı unsurlarla olan ilgisine işaret edilmişti. Dolayısıyla eğer ayrılıkların ne olduğu sorusu cevaplandırılmak isteniyorsa, öncelikle ney ile ne/nelerin kastedildiğine bakmak ve ona göre bir yaklaşım içine girmek gerekir. Eğer dikkat edilmişse ney unsuru ile ne/nelerin anlatılmak istendiği konusunda şârihlerin hem birbirine benzeyen hem de birbirinden farklı yaklaşımları olmuştur. Kuşkusuz bu farklı okumalar hiçbir zaman yazarın niyetinin o olduğu anlamına gelmemektedir. Şurası da unutulmamalıdır ki, okuyucular/şârihler önyargı veya şüphe ile dolu iseler, okuyacakları/anlamlandıracakları metinle ilgili yanlış anlamaları da beraberinde gelecektir. Eğer okuyucu yazarın niyetini yanlış anlamışsa bunun mutlaka bir veya birden fazla nedeni olacağını unutmamak gerekir. İlk 18 beytin öznesi durumunda olan "ney" ve "ney"nin şikâyetlerini hikâye etmesine neden olan cüdâyihâ için de benzer yaklaşımları dile getirmek yerinde olur sanırım. Bu arada dikkat edilmesi gereken bir nokta da birinci beyitteki cüdâyihâ kelimesinin daha sonraki beyitlerde (örneğin üçüncü beyit), dile getirilmiş olan firâk ve iştiyâk kelimeleriyle olan anlam ilişkisidir. Çünkü cüdâyihâ/ayrılık

kelimesinin eş anlamlısı olan firâk/ayrılık ve söz konusu ayrılık sonucunda ortaya çıkan iştiyâk/arzu, istek, özlem ile aralarında belli bir anlam ilişkisinin varlığı kendisini göstermektedir.

Mustafa Surûrî Efendi, cüdâyahâ/ayrılıklar ile “gayb âleminden ayrılığı, bir başka ifadeyle “kadim dosttan uzak kalmak ve aslî vatandan ayrı düşmek” biçiminde anlıyor ve açıklamasını bu minval üzere gerçekleştiriyor. Şem’î Şem’ullah da cüdâyahâ/ayrılıklar kelimesini tıpkı Surûrî gibi, yâr-ı kadîm ve vatan-ı aslıden cüdâ ve dûr olmak biçiminde açıklamıştır. Bunların dışında herhangi bir yorum getirmemişlerdir.

İsmail-i Ankaravî, Mevlânâ'nın ney ve neyistan ile neleri kastetmiş olabileceğini uzun uzun ortaya koyduktan sonra, neyin ne tür bir ayrılıktan bahsettiği sorusunu cevaplamaya çalışır. Ona göre ney olarak tanımlanan, enbiyâ ve evliyâ yani insan-ı kâmillerin ayrılıkları ve buna bağlı olarak gerçekleştirdikleri şikâyetleri, vatan-ı aslıye duydukları özlem ile ilgilidir. Çünkü onlar bu süflî âlemin kendileri için bir engel teşkil ettiğinin farkındadırlar ve böylesi bir dünyada insan-ı kâmil noktasına gelmenin çok da kolay olmadığını farkındadırlar. Şârihe göre evliyalar arasında “cem mertebesi”nde müstağrak olmaktan daha güzel bir duygu yoktur. Çünkü bu mertebede gayrılık ortadan kalkar ünsiyet kendisini gösterir. Şurası unutulmamalıdır ki, cem mertebesinde bulunanlar insanları irşad için “fark mertebesine” gönderilirler. Geldikleri bu ortamda türlü sıkıntılar, kötülükler, gayrılıklar ve ihtilaf söz konusudur. Bir bakıma vahdeti kesrette görmüş gibi olurlar ve bu mertebeyi “cüdâlıklar/ayrılıklar” kabul edip ondan şikâyet ederler, tıpkı Hz. Peygamber'in “Keşke yaratılmasaydım, keşke annem beni doğurmasaydı” dediği gibi bir halet-i ruhiye içine girerler.

İsmail-i Bursevî de tıpkı Ankaravî gibi ilk beytin öznesi durumunda olan ney ve öncesinde “bişnev/dinle” kelimesinin ilk harfi olan “be” hafi üzerinde oldukça ayrıntılı bir biçimde durduktan, Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'ye neden “be” harfi ile başladığını anlattıktan sonra “Ma'nâ-yı beyt budur ki, işit neyden niçe şikâyet eyler ya'nî şikâyet eylemez, belki cüdâlıklardan hikâyet eyler ve 'âlem-i aslından dûr u vatanından mehcûr olduğun hem-derd olanlara yanıp söyler.” diyerek ayrılıkların vatan-ı aslıden uzak kalmaktan kaynaklandığını belirtir.

Rızâeddin Remzî, Mesnevî'nin ilk 18 beytini açıkladığı Lübb-i Mesnevî adlı şerhinde cüdâyahâ/ayrılıklar üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmuştur. O, öncelikle kendisinden önce yapılan şerhlerdeki cüdâyahâ/ayrılıklar denilerek âlem-i ervâhdan âlem-i ecsâma gelişin kastedilmesi açıklamasına karşı çıkmıştır. Çünkü bu geliş keyfi geliş değil, mecburi bir durum neticesinde gerçekleşmiştir. Şârih, Hz. Mevlânâ'nın “cüdâyahâ/ayrılıklar” biçiminde çoğul bir ifade kullanmasını belli bir nedene bağlar ve dört türlü cüdâyahâ bulunduğunu belirterek, bunları şöyle açıklar:

Birinci cüdâlıklar: 'Avâlim-i 'ulviyyeden 'âlem-i süfliyyeye doğru tabîi ve mukadder olan cüdâlıklardır ki bunlar sülûk eseriyle ve mürşid himmetiyle olmayıp belki ıztırâridir. Bu cüdâlığa herkes mahkûmdur.

İkinci cüdâlıklar: 'Avâlim-i süfliyyeden tekrar 'avâlim-i 'ulviyyeye doğru insânî ve kesbî olan cüdâlıklardır ki, bunlar seyr ü sülûk ve himmet iledir ve ihtiyâridir. Bu cüdâlığa her insân nâ'il olamaz.

Üçüncü cüdâlıklar: Yine 'avâlim-i 'ulviyyeden rücû'en seyr-i makâmât ile ber-minvâl-ı muharrir 'avâlim-i süfliyyeye nüzûldur ki bu hâl insân-ı kâmilin bekâ-billâh makâmında yeniden tevellüd ederek irşad-ibâd maksadıyla taraf-ı Bârî'den 'âlem-i nüfûs u 'avâm-ı i'zâ ve tenzîl olunması ve neyin sûrâhlarına temâs eden her parmağın hareketine ve isti'dâd-ı mûsîkîsine göre nağme-sâz olmak üzere meclis-i 'uşşâkta cevelân etmesidir.

Turkish Studies

Dördüncü cüdâlıklar: Yine 'avâlim-i süfliyyeden 'avâlim-i 'ulviyyeye iztirârî olarak ric 'at eylemekdir ki bu hâl mürşid-i kâmilin ve vefât-ı sûrî ile tebdîl-i câme-i hayât etmesi ve neyin kırılıp çürüyerek toprağa rücû ' eylesidir.

Son olarak Ahmed Avni Konuk da, cüdâyhâ/ayrılıklar unsurunu açıklarken, Ankaravî'nin şerhinde ortaya koyduğu ifadelerin bir benzerini dile getirir ve önce Hz. Mevlânâ'nın Fihi-Mafih adlı eserinin 54. Bölümünde dile getirdiği bir anektodu anlatır ve daha sonra da konuyu “vâris-i Muhammedî olan insân-ı kâmillerin ayrılıklardan şikâyetleri dahi bu kabildendir.” diyerek özetler.

Sonuç olarak cüdâyhâ/ayrılıklar ile ilgili olarak şârihlerin birçoğu (örneğin Şem'î, Ankaravî, Bursevî gibi) cüdâ kelimesini olduğu gibi kullanmış, kimileri ise (Ahmed Avni Konuk gibi) kelimenin Türkçe karşılığı olan ayrılık kelimesini kullanmıştır. Hz. Mevlânâ'nın ayrılıklar ile kastettiği şey, ikinci beyitte karşımıza çıkmaktadır: Neyistân, dolaylı olarak da “vatan-ı aslî”. Kuşkusuz özne olarak “ney”/ “insan-ı kâmil” ele alınca, ney-kamış için ayrılığın neyistan/kamışlık ve insan-ı kâmil/vatan-ı aslî olması da kaçınılmaz olacaktır. Mesele bu kadar basite ve somuta indergenince metni okuma ve anlamlandırma, bir başka ifadeyle yazarın niyetini sorgulamada herhangi bir sıkıntı gözüküyor. Ancak şairin gerçek anlamda niyetinin ne olduğunu çözebilme imkânımız olmadığına göre, yüzyıllar içinde Mesnevî okurlarının/şarihlerinin ney, neyistan, cüdâyiha vb. kelimelere yükledikleri anlamlara bakmanın belli bir ölçüde de olsa bizleri bir noktaya götürebileceğini söyleyebiliriz. Bu arada cüdâyhâ ile ilgili olarak kendisinden önceki şerhlerden de yararlandığı anlaşılan Rızâeddin Remzî'nin ayrıntılı ve aynı zamanda gerekçeli tespit ve değerlendirmelerde bulunduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Aşağıdaki tabloda şârihlerin cüdâyhâ/ayrılıklar sembolü için ortaya koymuş oldukları açıklamalar yer almaktadır:

Tablo 2. Cüdâyhâ/Ayrılıklar Sembolüyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Cüdâyhâ/Ayrılıklar
Surûrî	Âlem-i gaybdan ve vatan-ı aslıden ayrı kalmak
Şem'î	Yâr-ı kadîmden ve vatan-ı aslıden ayrı kalmak
Ankaravî	Vatan-ı aslıden ayrı kalmak
İsmail-i Bursevî	Vatan-ı aslıden uzak kalmak
Rızâeddin Remzî	Ulvî alemde süfli âleme gelme
Ahmed Avni Konuk	Vatan-ı aslıden ayrı kalmak

3. Merd/Erkek ve Zen/Kadın

K'ez neyistân tâ merâ bübrîdeend

Ez nefîrem **merd ü zen** nâlîdeend

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir

İlk 18 beyitte şârihlerin üzerinde durduğu sembolik unsurlardan biri de ikinci beyitte geçen merd ve zen kelimeleridir. Merd/erkek ve zen/kadın, şârihler tarafından genellikle merd/ruh, zen/nefs olarak nitelenmiştir. Ayrıca kimi şârihler merdi Hz. Âdem, zeni de Hz. Havva olarak açıklamaya çalışmışlardır. Aşağıda söz konusu iki kelimeyle ilgili olarak şârihlerin düşüncelerine yer verilmiştir.

Surûrî Efendi, merd/erkekten maksad akıl; zen/kadından murâd ise nefistir, diyerek kendisinden sonra gerçekleşecek olan şerhlerdeki genel temayülü ortaya koyar. Şârihlerin büyük bir çoğunluğunun Surûrî ve Ankaravî etkisinde kaldıkları göz önüne alınırsa, bu konudaki

görüşlerin pek farklı olmayacağını belirtmek gerekir. Esasında bu tespit başta ney ve neyistân olmak üzere neredeyse bütün sembolik unsurlar için de geçerlidir, iddiasında bulunabiliriz. Örneğin Mesnevî'nin Türkçe şerhini ilk gerçekleştiren şârihlerden biri olan Şem'î Şem'ullah Efendi, birçok konuda olduğu gibi bu konuda da kesin bir ifade kullanmaz ve merd ile zenden murâdın akıl ve nefis olabileceğini belirttikten sonra Mollâ Câmî'nin "*Mevlânâ Câmî hazreti merdden murâd esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye ve zenden murâd eşyâ-ı kevnîyyedir diye ta'yîn eylemiştir.*" biçimindeki görüşlerine de yer verir.

İsmail-i Ankaravî, Surûrî ve Şem'î gibi kendisinden önceki şârihlerin yaptıkları gibi merd/akıl zen/nefis eşleşmesi üzerinde durur. Şârih merd ile akıl, zen ile de nefis ilgisine açıklık getirirken yine Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden alınan bir şiirine atıfta bulunur. Bu şiirde mealen "*Kadın ve erkeğin macerası akla geldi. Bil ki o senin nefis ve aklının bir misalidir. Nefis ve aklın sembolü olan bu kadın ve erkek, senin bedeninde her iyilik ve kötülüğün kaynağıdır.*" denilmektedir. Ankaravî bu ve benzeri sözleri/atıfları yeri geldikçe kullanarak, şerhini gerçekleştiren ne derece sağlam deliller üzerinde durduğunu göstermiştir.

Merd ve zen ile ilgili olarak farklı bir görüş İsmail-i Bursevî'ye aittir. Bursevî merd ve zeni dört farklı unsurla açıklar: Bunlar, merd, âlem-i ervâh, âlem-i tabî'iyât, âlem-i ulviyyât ve âlem-i kulûb; zen ise âlem-i ecsâm, âlem-i unsuriyyât, âlem-i süfliyyât ve âlem-i nüfûstur. Şârih merd ve zen ile ilgi kurduğu unsurların ayrıntısına girmez ve bunlardan "*kimi hakâyık-ı fâ'ile ve kimi hakâyık-ı kâbiledir.*" diyerek muğlak ifadelerle sözlerini bitirir.³³

Rızâeddîn Remzî, birçok şârihten farklı olarak merdi havâs, zeni de avâm olarak açıklar ve şöyle der: "*Merdden murâd meclis-i ünsiyyet ve rûhâniyetde bulunan havâs ve zenden murâd 'âlem-i enfes ve tabâyi'* de olan 'avâmdır."³⁴

Ahmed Avni Konuk ise ilk mısradaki neyistan unsurunu açıkladıktan sonra Erkekden murâd, hazz-ı nefsâniyyesine mağlûp olmayan kâmil ve 'ârif şahıslar ve kadından murâd dahi nefsânî hazırlarıyla ve enâniyyeti ile meşgûl nâkıs u câhil şahıslardır. Bu iki ma'nâ suretde erkek ve kadın olanların her ikisini de şâmildir. Zîrâ kâmil ü 'ârif olan kadınlar her ne kadar suretde kadın iseler de ma'nâda erkek hükmündedirler. Nitekim Rabi'atü'l-Adeviyye kuddisu sırrûhâ hazretleri bu zümredendir. Ve kezâ sûretde erkek olan nâkıs ve câhil şahıslar dahi ma'nâda kadın hükmündedirler. Nitekim Firavn'un ve Nemrûd'un ve emsâlinin cehâletleri ve sersemlikleri meydândadır.

Netice itibarıyla merd ve zen ile ilgili olarak şârihlerin üzerinde yoğunlaştıkları unsurlar, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi akıl ve nefstir. Merd ile akıl, zen ile de nefis arasında ilgi kurulmuştur. Kimi şârihler bu ilgiden yola çıkarak merd ile Hz. Âdem, zen ile de Havvâ'nın kastedilmiş olabileceğini ileri sürmüşlerdir.

³³ Bursevî, s.14

³⁴ Rızâeddîn Remzî, s.28

Tablo 3. Merd ve Zen Sembolleriyile İlgili Açıklamalar

Şârih	Merd	Zen
Surûrî	Akıl	Nefs
Şem'î	Akıl	Nefs
Ankaravî	Akıl	Nefs
İsmail-i Bursevî	Âlem-i ervâh, âlem-i tabî'iyât, âlem-i ulviyyât ve âlem-i kulûb	Âlem-i ecsâm, âlem-i unsuriyyât, âlem-i süfliyyât ve âlem-i nüfûs
Rızaeddin Remzî	Havâs	Avâm
Ahmed Avni Konuk	Hazz-ı nefsâniyyesine mağlûp olmayan kâmil ve 'ârif şahıslar	Nefsânî hazırlarıyla ve enâniyyeti ile meşgûl nâkıs u câhil şahıslar

4. Bed-hâlân/Kötü hâlliler ve Hoş-hâlân/İyi hâlliler

Men beher cem'iyyetî nâlân şüdem
Cüft-i bedhâlân ü hoşhâlân şüdem

Ben her cemiyette, her mecliste inledim durdum. Bedhâl (kötü huylu) olanlarla da, hoşhâl (iyi huylu) olanlarla da düşüp kalktım.

Mesnevî'nin beşinci beytinde yer alan bed-hâlân/kötü hâlliler ve hoş-hâlân/iyi hâlliler çoğu şerhte üzerinde durulan sembolik unsurlardandır ve diğer unsurlarda olduğu gibi, bu konuda da şerhlerde birbirine yakın ifadelerin kullanıldığı dikkat çeker. Surûrî, Şem'î ve Abdullah Efendi şerhlerinde hoş-hâlân ile müminlerin, salih kulların, bed-hâlân ile ise kâfirlerin ve ehl-i münkirin kastedildiği görülür. Ayrıca Mevlânâ'nın neden bed-hâlânı önce, hoş-hâlânı sonra kullandığı da üzerinde durulan hususlardan biridir.

Surûrî Efendi, "Bed-hâlân/kötü huylu olanlardan murâdın küfr ehlî; hoş-hâlândan murâdın da müminler ile saadet ehlî olduğunu açıklar ve sözlerine şöyle devam eder: " *Bed-hâlleri (kötü huyluları) öne attı. Zira makam; hüznü ve gönüldekini ortaya çıkarma makamıdır. Gam ve musibetten dolayı inlemektir.* " diyerek, kendisinden sonraki birçok şârihe bu ve diğer birçok konuda ilham kaynağı olmuştur.³⁵

Şem'î de Surûrî'nin açıklamalarına benzer ifadeler kullanır ve " *Bed-hâlândan murâd, ehl-i küfr ü şekâvet ve hoş-hâlândan murâd, mü'minât ve ehl-i sa'âdetdir. Bed-hâlânı takdîm eyledi, izhâr-ı hüzn mahalli olduğunun ki bed-hâlâna nisbet hüzn-i ziyâdedir ve hoş-hâlâna nisbet bed-hâlân çok olduğunun.* " der.³⁶

Hazret-i Şârih İsmail-i Ankaravî, bed-hâlânı ehl-i isyân, hoş-hâlânı ise nikû-kârân ile açıklar. Şârih bu iki unsura açıklık getirdikten sonra, Kur'ân-ı Kerîm'den iki âyete atıfta bulunarak, bu âyetlerle bed-hâlân ve hoş-hâlân için getirdiği yoruma dayanak sağlamaya çalışır. " *Ve hoş-hâlândan murâd nikû-kârân ve bed-hâlândan murâd ehl-i isyân* **وَذَكَرَ فَإِنَّ لَذَكَرِي تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ** *ve evliyâ mertebe-i ehadiyyetten tezkîr ederler ve esrâr-ı hakikiyyeyi onlara takrîr ettiler ve 'ussâf-ı bed-hâle* **فَذَكَرَ إِنْ نَفَعَتِ الدُّكْرِي** *muktezâsınca mev'izet-i nasihatî îsâr ederler ve cânib-i merhamet ü mülâyemete giderler.*"³⁷

³⁵ Surûrî, s.2

³⁶ Şem'î, vr.4b

³⁷ Ankaravî, s.32

İsmail-i Bursevî, bed-hâlân ve hoş-hâlân unsurları ile ilgili olarak, kendisinden önceki şârihlerin söylediklerinden çok farklı bir şey söylemez. Ona göre de bed-hâlândan kastedilen arzu ve isteklerine uyan kişi; hoş-hâlândan kastedilen ise zühd ve takva sahibi kişilerdir. Şârih bed-hâlânın hoş-hâlândan önce söylenmesini, hemen hemen bütün şârihler gibi, bu tip kişilerin çokluğuna bağlamıştır.

Rızâeddin Remzî, 'Ben her meclisde nâle-sâzım, ahvâli gerek hoş ve gerek fenâ kimselere tesâdüf etdim ise onlara eş oldum.' Biçiminde tercüme ettiği beyte getirdiği şerhte kısaca 'Cem'iyetden murâd 'avâlimdir. Hoş-hâlân 'avâlim-i 'ulviyye ve bed- hâlân 'avâlim-i süfliyyedir.' der ve daha sonra da ayrıntılı bir biçimde bed-hâlân ve hoş-hâlân ile ilgili tespit ve değerlendirmelerde bulunur. Şârih, neyin ağzından ben vuslat meclisinden ayrı düştükten sonra süflî âlemde bazı zaman bed-hâlânla bazı zaman da hoş-hâlân ile beraber olduğunu, daha doğrusu hoş-hâlân ile birlikte olup neyden çıkan aşk nağmeleriyle mütelevviz olduğunu; bed-hâlânların ise söz konusu zevkten mahrum olduklarını belirtir. '*Hakikaten insân-ı kâmil ki, her 'âlemde seyrân ederek onlar ile imtizâc etmiştir. Dâimâ te'sîr-i 'aşk-ı ilâhî ile nâtık olarak neşr-i hakâyık etmekte bulunmuştur. Böyle zâtlar için hoş-hâl ile bed-hâlân olan birdir. Daha doğrusu ne hoş hâl vardır ne bed hâl. Hoş-hâllilik ve bed-hâllilik bulunulan 'âlemin te'sîridir ki zâhirde öyle görünür.*'

Ahmed Avni Konuk, kötü hâlli ve iyi hâlli unsurlarının yer aldığı beyti "*Ben her cem'iyetde nâle edici oldum. Kötü hâlliler ile iyi hâllilerin eşi oldum.*" biçiminde tercüme ettikten sonra, kötü hâllilerin Hak'tan ve durumlarının sonundan habersiz olan nefsanî ve cismânî kişiler olduğunu; iyi hâllilerin ise Hak'kı bilip durumlarının sonunu idrâk eden kişiler olduğu açıklar. Beytin açıklanması sırasında üzerinde durulan bir konu da neden kötü hâllilerin iyi hâllilerden önce söylenmiş olmasıyla ilgilidir. Ahmed Avni Konuk bu konuda Kur'ân-ı Kerim Asr Suresi 2-3. âyetlerde dile getirilen "İnsân mutlak bir hüsrânda, ancak îmân edip sâlih 'amellerde bulunanlar başka, ya'ni insân cinsi elbette hüsrân ve ziyân içindedir. Ancak îmân edenler ve iyi 'amel yapanlar müstesnâdır." atıfta bulunarak şu tespitte bulunur: Bu dünyaya gelen insanoğlu öncelikle gafftedir ve nefesine uymadadır. Daha sonra ezelf hidayet sahibi peygamberler ve onların varisleri olan insan-ı kâmillerin davet ve nasihatları ile iyi hâl sahibi olurlar. Bundan dolayı Hz. Mevlânâ da önce kötü hâllileri daha sonra da iyi hâllileri zikretmiştir.

Sonuç itibariyle Hz. Mevlânâ'nın bu beyitte dile getirdiği, çeşitli meclislerde bed-hâlân ve hoş-hâlân ile beraber oldum ifadesi şârihler tarafından farklı biçimlerde ele alınıp şerh edilmiş ve karşımıza aşağıdaki tablo çıkmıştır:

Tablo 4. Bed-hâlân ve Hoş-hâlân Sembolleriyile İlgili Açıklamalar

Şârih	Bed-hâlân	Hoş-hâlân
Surûrî	Küfr ehli	Müminler
Şem'î	Ehl-i küfr ü şekâvet	Mü'minât ve ehl-i sa'âdet
Ankaravî	Ehl-i isyân	Nikû-kârân
İsmail-i Bursevî	Ehl-i şehvet ü hevâ	Ehl-i zühd ü takvâ
Rızâeddin Remzî	'Avâlim-i süfliyye	Avâlim-i 'ulviyye
Ahmed Avni Konuk	Hak'dan ve hâllerinin sonundan gâfil olan nefsanî ve cismânî kimselerdir.	Hak'dan âgâh ve hâllerinin sonunu idrâk eden kimselerdir

5. Cân/rûh ve Ten/Beden

Ten zi cân ü cân zi ten mestûr nîst
Lîk kes râ dîd-i cân destûr nîst

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

Beden ruhdan, ruh bedenden gizli değildir. Lâkin herkesin rûhu görmesine ruhsat yoktur.

Sekizinci beyitte geçen cân/rûh ve ten, özellikle cân/ruh, şerhlerde üzerinde sıkça durulan ikili sembolik unsurlardandır. Daha önceki sembolik unsurların açıklamalarında ney, aslı vatanından ayrılan ruha ve daha sonra da süflî âlemdeki insan bedenine benzetilmişti. Yani neyin hikâyesi kendi içinde iki farklı unsurla bir arada anılmıştı. Cân/ruh ve ten kelimeleri açıklanırken birçok şârihin Kur'ân-ı Kerim İsrâ suresinin “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir.” mealindeki 85. âyet-i kerîmesine atıfta buldukları görülmüştür. Bu beyitle dolayısıyla cân/ruh ve ten ile ilgili olarak şerhlerde tespit edilen bir başka ortak nokta ise, Yahudilerin Hz. Peygamber'in peygamber olup olmadığını anlamak için O'na Zû'l-karneyn, Ashâb-ı Kehf ve rûh hakkında soru sormalarıyla ilgilidir.

Surûî Efendi, cân ve ten unsurları hakkında birtakım bilgiler verdikten sonra, “hülâsa ruh, âlem-i emrendir. Ve âlem-i emr şudur: Kemiyyet, miktar ve alan orada yoktur. Ama ruhun varlığı, beden hareketinden dolayı zahiridir. Şu halde enbiyanın ve evliyanın ruhu, onların bedeni gibi kimseye gizli değildir. Onların hâli, başkalarının halinden gizli değildir. Ama inkârcıların ruhu görmesi ve onların halini müşahede etmesi imkanı yoktur.”³⁸ diyerek kendisinden sonraki hemen bütün şârihlerin de ittifakla üzerinde durdukları gibi ruhun insanlar için bir sır olduğuna dikkat çeker.

Şem'î Şem'ullâh, ten ve cân sembollerinin yer aldığı sekizinci beyti “Ten cânndan ve cân tenden mestûr değildir, Lâkin cânı görmeğe kimseye icâzet yoktur.” biçiminde tercüme ettikten sonra “Hz. Mevlânâ'nın Mesnevî'nin terkiibini tene, içinde gizli olan sırları da cânna benzettiğini; ancak bu sırları kimsenin anlamasının mümkün olamayacağını belirtir.

İsmail-i Ankaravî, ten ve cân sembolleriyle ilgili açıklamasına söz konusu iki unsurun sembol/temsili yoluyla tarif edildiğini belirterek ve sonra da bu konuda Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerif ile aralarında Cüneyd-i Bağdadî ve Sadreddin-i Konevî gibi evliyanın sözlerine yer vererek başlar. Bu noktada Yahudilerin Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olup olmadığını anlamak için ona yönelttikleri üç soru ve cevaplarına yer verir. Söz konusu üç sorudan biri “cân/ruh” ile ilgilidir. Ancak Hz. Peygamber bu soruya cevap vermeden önce kendisine gelen bir vahiy (İsrâ, 17:85; De ki ruh Rabbimin emrindedir/katındadır) ile ruh hakkında kendisinin bile bir şey bilmediğini, cân/ruhun sadece ve sadece Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğunu dile getirir. Şârih bu anekdotlardan sonra ruhun ism-i Hayy'ın perteve ve tecellisi bir nûr-ı ilâhî olduğunu belirtir.

İsmail-i Bursevi, ten ve cân sembollerini oldukça uzun sayılabilecek açıklamalarla ortaya koyar. Bu bağlamda söz konusu unsurları ilk olarak ney ve neyden çıkan sese benzetir ve şöyle der. *Beyt-i Mesnevî'de nâyı tene ve âvâzı yüzünden zâhir olan sırrı cânna teşbîh vardır.* Şârih, daha sonra ten ile cân arasındaki ilişkiyi tenin cânın nikabı/örtüsü ve onun görüneni olarak değerlendirir ve *Âyîneye nikâbı perde olmadığı gibi cânna dahi perde değildir. Velakin kimse için cânı görmeliğe icâzet yoktur. Zîrâ cân latîfdir ve latîfe havâss-ı zâhire ile rû'yet ta'alluk etmez.* diyerek birçok şârihin üzerinde durduğu konuya atıfta bulunur.

Rızâeddin Remzî, Hz. Mevlânâ'nın asıl gayesinin ruh ile cismin birbirlerinden ayrı ve gayrı olmadıklarını, bunu anlamak için de basiret gözüyle bakmak gerektiğini anlatmaya çalıştığını söyler. Sözlerinin devamında ruhu baş gözüyle görmenin mümkün olamayacağını, bunu isteyenlerin önüne “len-terani/beni göremezsin” perdesinin çekileceğini belirtir. Dikkat edilirse eğer, şârih cân/ruh ve ten/cisim ile ilgili olarak bu unsurların sembolik anlamda neye karşılık geldiği konusuna girmemekte, sadece ruh ile cismin birbirinden ayrı düşünülemez varlıklar olduğunu belirtmektedir.

³⁸ Surûî, s.3

Son olarak cân ve ten sembolleri konusunda Ahmed Avni Konuk'un neler söylediğine bakmak gerekirse eğer, öncelikle şârihin söylediklerinin kendisinden öncekilerden, örneğin Rızâeddin Remzî'den çok da farklı olmadığını, bununla birlikte konuyu açıklamaya çalışırken başta Mevlânâ ve Mesnevîsi olmak üzere, İbn-i Arabî'nin çeşitli eserleri ile Aziz Nesefî'nin risalelerinden faydalandığını, bunlardan edindiği sonucu aktarmaya çalıştığını belirtmek gerekir. Şârihin söz konusu eserlerden çıkardığı sonuca göre ruh Hakk'ın Hayat sıfatının yine Hakk'ın gerçek varlığının her mertebeye inişinde, her mertebenin kabiliyetine göre kendisini göstermesinden başka bir şey değildir. Onlara göre insanın cisminde rûh-ı cemâdi rûh-ı nebâtî, rûh-ı hayvânî ve rûh-ı insânînin bir arada bulunur ve yine Onlara göre rûh cismin hâricinde kâ'im olabilen birşey değildir. Konuk, kendisinden önceki birçok şârih gibi Kur'ân-ı Kerîm'de rûh hakkında ifade edilmiş olan **قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**³⁹ "Ey resulüm, de ki rûh Rabbimin emrinden ve şe'nindedir." âyet-i kerimesine de atıfta bulunur ve "Cismin bir şe'n olan cân ve cânın cisme ta'rife sığmayan bir ittisâlî vardır. Birbirlerinden örtülmüş değildirler. Fakat rûhun zâtını ve cevherini his gözüyle görmek için hiçbir kimseye izin verilmemiştir." diyerek cân/ruh ve ten/cism arasında tarifi mümkün olmayan bir ilginin olduğunu bunu anlama ve görme konusunda hiç kimseye izin verilmediğini belirtir.

Tablo 5. Cân ve Ten Sembolleriyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Cân	Ten
Surûrî	Sır	-
Şem'î	Mesnevînin içindeki gizli sırlar	Mesnevînin terkihi
Ankaravî	İsm-i Hayy'ın pertevi ve tecellisi	-
İsmail-i Bursevî	Sesi ile ortaya ortaya çıkan sırlar	Nây
Rızâeddin Remzî	Birbirlerinden ayrı düşünülemez varlıklar	
Ahmed Avni Konuk	Hakk'ın Hayat sıfatı	Gerçek varlığın mertebeleri

6.Âteş

Âteşest in bang-i nây ü nîst bâd

Her ki in âteş nedâred nîst bâd

Şu neyin sesi âteştir; havâ değildir. Her kimde bu âteş yoksa, o kimse yok olsun.

Mesnevî'nin dokuzuncu ve onuncu beyitlerinde geçen ateş kelimesi köken itibariyle Farsça'dır ve Türkçe'deki od kelimesinin eş anlamlısıdır. Temel özelliği, yakmak, aydınlatmak ve ısıtmak olan ateş kelimesinin çok önemli bir işlevi de temizlemektir. Özellikle "ney" unsuru bağlamında düşünüldüğü zaman, ney/kamışın içinin yakılarak boşaltılması esasında onun temizlenmesi anlamına gelmektedir. Yani bir anlamda "dezenfekte" edici bir özelliğe sahiptir.⁴⁰ Kimi şârihler tarafından vurgulanan bu konu Surûrî, "Her kimde bu ateş yoksa, o kimse yok olsun." Her kimin bu ateşi yoksa fani olması gerekir. Ta ki yokluk ve fena bu ateşin meydana gelme sebebi olsun. Hz. Mevlânâ, neyin sesi âteştir deyince, bundan sonra o ateşin ne ateşi olduğunu ifade eder. "Aşk ateşidir ki neyin içine düşmüştür." Yani bu ateş, **يحبهم و يحبونه** hükümüne **فاحببت ان اعرف**⁴² gereğince neyin içinde Allah'ın gayb âleminde ilâhî aşk ateşi

³⁹ İsrâ, 17.85

⁴⁰ Ateşin sahip olduğu özellikler hakkında daha fazla bilgi için Gaston Bachelard, Ateşin Tin Çözümlemesi, Öteki Yayınları, Ankara, 1995.

⁴¹ Onlar Allah'ı sever, Allah da onları sever. (Mâide, 5.54)

⁴² Bilinmeyi istedim. (Hadîs-i Kudsi; Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, C. II, 178)

Turkish Studies

vardır. Yani kâmil insanın gönlünün içine düşer. Onun ıstırabı ondandır. Bil ki aşk âteşinin coşkunluğu, ona hamr denilen bir cezbedir.

Şem’î Şem’ullâh, doğrudan olmasa da dolaylı bir biçimde âteş ile neyin kastedildiğini açıklamıştır. ‘*Bu neyin sesi ateştir, yel değildir*’, diyerek mısrayı tercüme eden şârih, daha sonra neyin insan-ı kâmilî sembolize ettiği düşüncesinden yola çıkarak neyden çıkanses/ateşi insan-ı kâmilin ağzından çıkan kelimelere benzeter. Daha sonra da ilâhî irade çerçevesinde insan-ı kâmilin dilinden dökülen sözleri eğer muhatabı anlamazsa onun vücudunu yakar, yok eder, der.

İsmail-i Ankaravî, âteş unsurunu açıklarken Surûrî ve Şem’î gibi ney ile insan-ı kâmil ilişkisinden hareketle neyden çıkan sesi içi mâsivâdan temizlenmiş ve ilahî nefesle dolu olan insan-ı kâmilin ağzından çıkan sözlere benzeter ve ‘*her kim ki kâmil ü mekammel olan evliyanın ateşe benzeyen sözlerini tutmazsa fenâ olsun, yok olsun.*’ der. Ankaravî daha sonraki beyitte geçen âteş kelimesini açıklarken, bu âteş ilâhî aşktır, dedikten sonra bu âteş derûnunu mâsivâdan temizlemiş insanların kalplerinde yer alır, biçiminde bir tespitte bulunur.

İsmail-i Bursevî, beyitle ilgili açıklamasına aşk kelimesi ile başlar ve ‘aşk muhabbetin aşırısına denir’, dedikten sonra aşkın zâtın sifata meylinden dolayı kalpte meydana geldiğini, daha sonra da bütün vücudu kapladığını belirtir. Şârih açıklamasını Hallac Mansur’un bir uzvu kesildiği zaman bütün uzvunun Allah Allah dediğine dair rivayete telmihte bulunarak sürdürür. Bursevî’nin âteş unsuruna getirdiği açıklama yukarıdaki açıklamaların devamı niteliğindedir. Şârih cezbenin öncesini muhabbet, sonrasını aşk olarak tarif eder ve bundan dolayı nûr-ı muhabbet ve nâr-ı aşk derler, nûr ve nârın ikisi bir hakikatdir. Velâkin nûrun zuhûru müstmend olsa nâr denir. Pes nâr nûrdan teferrü’ etmiştir, Havvâ’nın Âdem üzerine ‘aleyhüme’s-selâm teferrü’ü gibi. Onunçün nâr müennes u nûr müzekker olmuştur. Bundan fehm olundu ki nâr nûrun bâtınıdır. Sıfat ziyâdeliğiyle zâhir olmuştur. ‘Aşk dahi mahabbetin bâtınıdır ki keyfiyyet-i zâidin hasebiyle ‘aşk denilmiştir. Ve ‘aşk fenâ bulsa (38) mahabbet-i zâtiye kalır ki rûhun sıfatıdır. Velâkin fenâ-i ‘aşktan sonra olan mahabbet Allah Te’âlâyâ ve mukaddem olan ‘abda muzâfdır. Onunçün ol mertebenin sahibine habîbu’llâh denildi. Zîrâ makâm-ı mahbûbiyet ki kurb-ı ferâ’iz mertebesidir. Makâm-ı ‘aşkın fevkındadır ki kurb-ı nevâfil mertebesidir. Ve ol halet ki Fahr-i ‘Âlem (s.a.v.) âhir ömründe anunla terakkî bulmuştur.

Rızaeddin Remzî, “*Bu nâyın sadâsı âteşdir hevâ değildir. Her kim âteşi anlamazsa yok olsun.*” biçiminde tercüme ettiği beyitte geçen âteşten maksadın ilâhî aşkın tesiri olduğunu, tasavvuf ehlinin de bunu cezbe olarak kabul ettiğini belirtir. Şârihe göre söz konusu âteşin yani ilahî aşkın özelliği masivâyı/dünyevî arzu ve istekleri yakmasıdır. Kuşkusuz neyden çıkan sesin bir nefes veya ses olmadığına altını çizen Rızaeddin Remzî, nasıl ki âteşte yakma özelliği varsa, neyden sadada da tesir etmek, yakmak özelliği vardır. Daha önceki şârihler ney ile insan-ı kâmil arasında ilgi kurmuş ve neyden çıkan ses ile insan-ı kâmilin ağzından dökülen kelimeler arasındaki benzerliği vurgulamışlardı. Benzer vurgu Rızaeddin Remzî tarafından da yapılmış ve “*mürşid-i kâmilin lisânında sudûr eden kelimâtü lâf ü güzâf zannetmeyin ki o kelimâtın her biri âteş-i ‘aşk-ı ilâhîden münteşir birer şerâre-i pür-nûrdur. Düşükleri kalbde gubâr-ı mâ-sivâyâ bakarak, tecelliyât-ı nûriyyeye sebep olur. Duygudan mahrûm olan ya’ni insân-ı kâmilin kelimât-ı hakâyık-nisârından haz duymayan تم بكم عسى⁴³ sırrına hedef olmuş biçâregândır.*” denilmiştir.

Ahmed Avni Konuk âteş unsurunun şerhinde âteşten muradın ilâhî aşk olduğunu dile getirdikten sonra, bu beytin Mesnevî’nin dördüncü beytiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini belirterek ‘*Kendi aslından uzak düşen her bir kimse evvelki vuslat zamanını ister; çünkü kendi aslının ‘aşkıdır ve bu ‘aşk insân-ı kâmilde gâyet şiddetle zâhir olduğundandır. Onun sözleri de başdan başa bu şiddetli ‘aşkın âteşidir, ve halka kendisini ‘âlim gösterip hürmetlerini kazanmak*

⁴³ Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler. (Bakara, 2.18)

için kitâplardan ezberlenip, nefsin hevâsından sâdır olan sözler değildir. İlhâm ve vahy-i ilâhîdir. Onun bu ilhâmı olan sözleri kalbinde kendi aslına ulaşmak 'aşkı olan kimseleri vecde getirir. Fakat bu 'aşkdan boş ve kendisinin benliğinde müstagrak olan kimselere bu âteşin te'siri olmaz.' der.

Tablo 6. Âteş Sembolüyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Ateş
Surûrî	İlâhî aşkla dolu neyin sesi
Şem'î	Neyin sesi
Ankaravî	Neyin sesi ve insan-ı kâmilin sözleri
İsmail-i Bursevî	İlâhî aşk
Rızâeddin Remzî	Neyden çıkan ses, ilâhî aşk
Ahmed Avni Konuk	İlâhî aşk

7. Perde

Ney harîf-i herki ez yârî bürîd

Perdehâyeş perdehây-i mâ dürîd

Ney, yârinden ayrılmış olanın arkadaşıdır. Onun makam perdeleri, bizim nûrânî ve zulmânî perdelerimizi -yânî, vuslata mânî olan perdelerimizi- yırtmıştır.

Tasavvufta Hak ile kulu arasındaki engel, âşıkı maşukundan ayıran hususlar (Uludağ, 1991:383) anlamına gelen perde/hicâb hakkında şârihlerin farklı açıklamaları söz konusudur. Örneğin, Surûrî "pîrin ve tâlibin hem-fikir olmasıyla, sâlikin gözünden örtünün kalkması olan sülûk mertebelerine işaret edilmiştir. Yahut dünya işleri sebebiyle, örtü ve perdenin içinde olan kişinin perdesini (engelini) neyin perdesi ve sesi yırtar ve onun perdesinin kaldırır."⁴⁴ diyerek perdeyi bir yönüyle mâsiva, bir yönüyle de seyr ü sülûk mertebeleri biçiminde açıklarken, Şem'î ise, perdeleri nefsânî ve zulmânî diye iki guruba ayırır ve bu perdelerin irşâd, riyâzet ü mücâhede ile ortadan kalkması sonucu sâlikin ruh-i kudsiyye makamına erişmesinin mümkün olabileceğini belirtir.⁴⁵

Ankaravî, ikinci mısradaki geçen iki perde kelimesini iki farklı anlamda değerlendirmiştir. Ona göre 'perdehâyî'deki perdeler makâmât-ı evliyâ, perdehâ-yı mâ'daki perdeler ise sâlikin zulmânî ve nefsânî perdeleridir. Ayrıca ilk perdeyi açıklarken "onun için ki ilm-i mûsikide ve ıstılâh-ı mutribânda sürûd eyledikleri makâmâta perde ta'bîr ederler. Nitekim makâm-ı rast ve makâm-ı irâka perde-i râst ve perde-i irâkî derler." diyerek mûsikideki perdeler de atıfta bulunur.⁴⁶

İsmail-i Bursevî perde kelimesinin anlamı üzerinde durduktan sonra Sûdî'nin Hâfız Dîvân'ı şerhine atıfta bulunur ve Sûdî'nin perde kelimesiyle ilgili olarak, daha çok musikî terimi eksenli görüşlerine yer verir ve şöyle der: Neyin perde ve nağmeleri bizim perdelerimizi yırttı. Yani zühd ü takvâ ve arz u namus u vakar perdelerini aradan kaldırdı."⁴⁷ Bursevî ayrıca, hicâb-ı zulmânî ve hicâb-ı nûrânî şeklinde iki tür perdeden bahsederek Hakk'a hicâb olan bu perdelerin ney sayesinde yırtıldığını belirtir.

⁴⁴ Surûrî, s.

⁴⁵ Şem'î, vr.5a

⁴⁶ Ankaravî, s.38

⁴⁷ Bursevî, s.41

Rızâeddîn Remzî, önce perde kelimesinden ney'i kastettiğini açıklamıştır. Şârihe göre, İnsanın bu dünyanın lezzetinden ayrı kalması sonucunda ney mesabesinde olan insan-ı kâmilin ona yâr olacağını belirttiikten sonra, neyin perdelerinin yedi adet olduğunu, bu yedi adet perdenin mürşidin sahip olduğu makamât-ı seb'aya işaret ettiğini söyler ve devamında da şu sözlerle perde kelimesine açıklık getirir: *"Dünyâya gelen bir insân için evvel-emirde en sevgili olan şey dünyâ ve mâfihâdır. Yani bulunduğu hâne ile etrafındaki ebeveyn ve akâribi ve yediği ve içtiği şeylerdir. İşte mısra'-ı evveldeki yârdan murâd bunlardır. Şu hâlde bir mürîd yârinden ayrılırsa ya'ni lezâiz-i dünyeviyyeyi terk ederse ona ney yani mürşid-i kâmil yâr-i vefâdâr olur ve o nâyın perdeleri ki yedi 'adettir. Mürşid-i kâmilin hâiz olduğu makamât-ı seb'aya işârettir. İşte mürşidin menzil-i vuslattan rücu'an 'avdetinde taraf-ı Bâriden kendisine ilbâs edilmiş olan esmâ ve sîfât perdeleri mürîdin etvâr-ı seb'adan imrârına ve gözünün ve basîretinin ve 'akl u ferâsetinin ve kalb ve rûh ve sırrının perdelerinin ref' edilmesine sebep olur. Bu sûrette mürîd kendini görür ve "men 'arefe" sırrını bilir."*⁴⁸

Ahmed Avni Konuk, perde sembolünün açıklamasına önce yâr kelimesi üzerinde durarak başlar ve kişinin yâr olarak kesret âlemindeki kadın, evlat, mal, mülk, makamı sevip saymasını dile getirir. Daha sonra perdeler unsuruna geçen şârih, bu kelime ile murad edilenin Yegâh, 'Aşîrân, 'Irâk, Râst, Dügâh, Segâh ve Çârgâh isimlerinde olan yedi perde olduğunu; insân-ı kâmil sûretinde nefis açısından nefis-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i mutma'inne, nefis-i râziye, nefis-i marziye ve nefis-i sâfiye isimlerinde yedi mertebe ve rûhâniyet ve letâif cihetinden dahi kalb, rûh, sır, hafî, ahfa, nefis, cemî'-i cesed isimlerindeki yedi letâif olduğunu dile getirerek bunlarla perdeler arasında ilişki kurar.

Tablo 7. Perde Sembolüyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Perde
Surûrî	Mâsivâ, seyr ü sülûk mertebeleri
Şem'î	Nefsânî ve zulmânî makamlar
Ankaravî	Makâmât-ı evliyâ ve sâlikin zulmanî ve nefsanî perdeleri
İsmail-i Bursevî	Hicâb-ı zulmânî ve hicâb-ı nûrânî
Rızâeddin Remzî	Neyin perdeleri ve mürşidin makamât-ı seb'ası
Ahmed Avni Konuk	Yedi musikî makamı ve nefsin yedi mertebesi

8. Zehr ve Tiryâk

Hem çü ney zehrî vü tiryâkî ki dîd

Hem çü ney dem sâz ü müştâkî ki dîd

Ney gibi hem zehir, hem panzehir; hem demsâz, hem müştâk bir şeyi kim görmüştür

Mevlânâ'nın üslûbunun bir göstergesi olsa gerek, anlamca birbirine zıt iki unsuru bir arada kullanırken, genellikle olumsuz anlam taşıyan kelimeyi önce, olumlu anlam taşıyan kelimeyi de sonra kullanmıştır. Dahası şârihler de Mevlânâ'nın neden böyle bir kullanıma başvurduğu konusunda açıklamalarda bulunma gereğini hissetmişlerdir ki zehr ve tiryâk kelimeleri de bu özelliكتedir. Şârihlerin büyük bir çoğunluğu zehr ve tiryâk kelimelerini açıklarken hem ney hem de insan-ı kâmil ile ilgi kurmaya çalışmışlardır. Bu nedenle birçok şârihin farklı ifadelerle de olsa benzer düşünceleri ortaya koyduklarını söyleyebiliriz.

⁴⁸ Remzi, s. 30

Surûrî, zehr ve tiryâk unsurlarını açıklarken, ney unsurundan hareket eder ve şöyle der: Kavuşma arzusuyla dolu olanlar ve cemal sıfatının tecellisinin sarhoşu olanların şevkini ve zevkini, sarhoşluğunu ve hâlini neyin perdeleri makamları arttırır. Ayrılık zehrinden kurtarır ve visale ulaştırır. Yârdan yüz çeviren ve ağyara yönelenler; onlara ayrılık ve inat sebebi olur. Hülâsa yönelmiş olana yakınlık sebebi; yüz çevirene uzaklık sebebidir. Şüphesiz ney bazılarına zehir nispetinde, bazılarına panzehir nispetindedir.

16. yüzyılın önemli şair ve şârihlerinden biri olan Şem'î Şem'ullah, zehr ve tiryâk kelimelerini münkir ve mürid ve muhibb şeklinde açıklar. Ancak bu açıklamasını “ney” ya da “insan-ı kâmil” sembolü üzerinden gerçekleştirir. Ona göre ney, dolayısıyla insan-ı kâmil, tıpkı Surûrî'nin belirttiği gibi, bir yönüyle zehr, bir yönüyle de tiryâk, yani panzehirdir⁴⁹.

Ankaravî, zehr ve tiryâk kelimelerini açıklarken söz konusu iki kelimenin istiare yoluyla kahr ve mihr kelimelerini çağrıştırdığını belirtir ve şöyle der: Bu beyt-i şerîfde zehr kahrden ve tiryâk mihrden isti'aredir. Takdîr-i kelâm derûnu mâ-sivâdan hâlî olan mürşid-i 'âlî gibi kahr u lutf sâhibi kim görmüştür. Ya'ni bunlar gibi zehr u tiryâk ma'deni kimse görmemiştir. Zîrâ mürşid halîfe-i Hak'dır ve halîfe-i kâmil oldur ki müstahlefin vücûb-ı Zâtiden mâ'adâ her ne kadar sıfat-ı müttekâbile ve semâ-ı mütezâdesi var ise onunla muttasıf ola.

İsmail-i Bursevî, zehr ve tiryâk kelimelerinin gramer ve anlamları ile ilgili bilgi verdikten sonra neyin hem zehir hem de tiryâk olmasını açıklar. Şârihe göre neyin zehr olması erbâb-ı tabî'at ve nefse göredir ki şehvet ü hevâya mukâranetle mühlikdir ve tiryâk olduğu ashâb-ı kalb u rûh u sırâ göredir ki 'aşk u mahabbet ü ünse mücâveretle muslihdir.

Rızâeddin Remzî, beyti 'ney gibi zehir ve panzehiri kim gördü? Ney gibi refik ve müştâkı kim gördü?' biçiminde tercüme ettikten sonra kısa bir şekilde de olsa '*ney gibi mürşid dahi 'anâsırdan mahlûk bir insân iken mezâhim-i dünyeviyye ve mücâhede-i nefsiyye zehrini nûş etmiş ve muahharen tecellî-i hakâyık ve ma'rifet-i dekâyık tiryâkine de nâ'il olmuştur. Binâ'en 'aleyh mürşid gibi kazâ vü kader ve hayr u şer esrârına vâkıf olan kim vardır? sû'âlini îrâddan maksad, tiryâk u zehr ya'ni hayr u şer esrârını bilen ancak mürşidlerdir, öğrenmek ister isen onlara mürâca'ât et, demektir.*' diyerek Hz. Mevlânâ'nın zehr ile şer, tiryâk ile de hayrı kastettiğini belirtir.

Ahmed Avni Konuk, ise yukarıdaki açıklamalara göre “ney” unsurunu kullanmadan, zehr ve tiryâkı insan-ı kâmil olarak açıklar ve duruma göre hem zehir hem de tiryâk olduğunu belirtir.⁵⁰

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, şârihlerin çoğu ney/insan-ı kâmil ile zehr ve tiryâk arasında ilgi kurmuşlar ve neyin duruma göre hem zehir hem de tiryâk olduğunu belirtmişlerdir. Gerçekte ilk 18 beytin merkezinde yer alan ney/insan-ı kâmil, bir beyitte hem kötü hâllilerle hem de iyi hâllilerle birlikte olmuştu. Bu nedenle, bu beyitte de duruma göre zehr, duruma göre de tiryâk olmasını normal karşılamak gerekir. Hatta son beyitte puhte ve hâm kelimelerinin anlamlandırılmasında neyin yine anahtar kelime görevi gördüğü ve şârihlerin, bir şekilde neye atıfta bulunarak söz konusu iki unsuru açıkladıkları görülmüştür.

⁴⁹ Şem'î, vr. 5a

⁵⁰ Konuk, s. 32.

Tablo 8. Zehir ve Tiryâk Sembolleriyile İlgili Açıklamalar

Şârih	Zehir	Tiryâk
Surûrî	Ayrılık	Visâl/kavuşma
Şem'î	Münkir	Mümin ve muhib
Ankaravî	Kahr	Mihr
İsmail-i Bursevî	Şehvet ve hevâ	Aşk ve muhabbet
Rızaeddin Remzî	Şer	Hayr
Ahmed Avni Konuk	İnsan-ı kâmil	İnsan-ı kâmil

9. Mâhî/balık

Herki cüz mâhî zi âbeş sîr şüd

Herki bîrûzîst rûzeş dîr şüd

Balıktan başkası onun suyuna kandı. Nasipsiz olanın da rızkı gecikti.

Mâhî/balık, şârihlerin üzerinde ittifakla durdukları ve birbirine yakın açıklamalar getirdikleri unsurlardan biridir. Şârihler bu unsuru açıklarken, çoğunlukla üç çeşit insan topluluğundan bahsetmişler ve açıklamalarını bu çerçevede yapmışlardır. Açıklama ve örneklerde öne çıkan husus, mâhînin ârif ve âşık olduğu, sürekli bir şekilde ilâhî aşk susuzluğunu taşımakta olduğudur. Şerhlerde dikkat çeken bir nokta, mâhî/balık sembolü açıklanırken kimi şârihlerin (Surûrî, Ankaravî, Abdullah Efendi) Mu'âz-ı Râzî ile Bâyezid-i Bistâmî arasında geçen olaya benzer şiirler ve sözlerle atıfta bulunmuş olmalarıdır.

Surûrî Efendi beyti “Balıktan başkası onun suyuna kandı. Nasipsiz olanın da rızkı gecikti.” biçiminde açıkladıktan sonra bu mısradaki geçen ‘onun’ sözünde ilk taifeye işaret olduğunu, balık sözüyle ikinci taifeye işaret yapıldığını, ve ikinci mısranın da üçünü taifeye işaret edildiğini belirttikten sonra sözlerini şöyle devam ettirir: ‘Yani aç ve boş olan kişinin, günü gecikir ve uzar. Zira kendine uzun ömür tasavvur eder. Tövbe ve ibadette gecikir ve eksik yapar. O halde tükenmez arzu ve tövbenin ertelenmesi nasipsizlik sebebidir. Veya aşktan nasipsiz olan kişi, karanlık ve gamın içindedir. Onun rızkı ebedî gecikir.’

Şem'î Efendi, tıpkı Surûrî gibi hakikat sırlarına talip olanları üç taifeye ayırır ve söz konusu taifeleri şöyle anlatır: “Evveli şunlardır ki, bir cür‘adan mest ü medhûş ve bir cezbeden lâ-ya’kıl u bî-hûş olurlar. Bu tâ’ife makbûl olan tâ’ifeye nisbet dîn-ı himmetlerdir. Zîrâ ednâ pâyede kalmışdır. Tâ’ife-i sâniye şunlardır ki, farazâ deryâ-yı nûş eylerler. Hergiz reyân olmazlar belki dâim ‘atâşnırlardır. Bu tâ’ife mahabbet-i İlâhîye sebebi ile bir hâlete vusûl bulmuşlardır. Cemâl-i cânân-ı ezelînin müşâhedesinden gayrıya ser-fürû edip müteselli olmazlar. Mâhî ile tâ’ife-i sâniyeye ve her ki cüz mâhî ile tâ’ife-i evveliye işâret eyler.”⁵¹ diyerek açıklar.

Hem bu açıklamada, hem de aşağıdaki açıklamalarda mâhî durumunda olan insan-ı kâmillerin ilâhî aşkı kana kana içtikleri hâlde kanmadıkları vurgulanmıştır. Deryadan kasıt, kuşkusuz ilâhî aşktır. İlâhî aşkın tadına varan kişi, hiçbir zaman için doymak bilmez ve sürekli bu hakikat deryasının susuzluğunu yaşar.

İsmail-i Ankaravî de kendisinden önceki şârihler gibi üç çeşit insanın varlığına dikkat çeker ve söz konusu insanları şöyle açıklar: *Nev’-i evvel, şol mâhiyân-ı deryâ-yı mahabbet-i Hak*

⁵¹ Şem'î, vr.5b

ve gavvâsân-ı bihâr-ı envâr-ı mutlakdır. Derler ki mâhî misâl-i âb-ı zülâl-ı vasla sîr olmayıp ⁵²هل من مزيد na'rasın ururlar. Eger hezâr-deryâyı nûş etse belki nice bin merâtib-i makâmâtı geçip gitseler yine reyyân olmazlar ve taleb ü iştiyâkı elden komazlar. Nev'-i sâni şol kâni'ân-ı âb-ı vuslat ve kâ'idân-ı kûy-ı tarikatdırlar ki nîm-cür'adan sekrân ve yek-küzedden reyyân olurlar. Ve nev'-i sâlis bu kıssadan bî-hisse vü bu rûzîden bî-behre ve pür-gussa kalırlar. Evvelki tâ'ifenin misâli Bâyezîd gibi, ikinci tâ'ifenin misâli Mu'âz-ı Râzî gibi, üçüncü tâ'ifenin (43) misâli sâ'ir ehl-i lu'bu bâzi gibidir.

İsmail-i Bursevî, beytin açıklamasına 'âşıkı mâhîye ve feyzi âba benzeterek başlamıştır. Mâhî/balığın hayatı su ile kâim olduğu gibi âşıkın dahi sebatı Hakk'ın feyzi iledir. Ma'nâ-yı mısra'-ı evvel budur ki her kim ki mâhîden gayrıdır, ya'ni hâkîdir âbdan tok oldu ve birkaç cür'a ile kanıp aza kanâ'at geldi ve belki iksâr ile helâk-ı ârıza olup fenâ buldu. Mâhî ise yedi deryâyı nûş etse kanmak gelmedi. Ve harâret çigeri tebrîde çâre bulmadı. Bunda işâret vardır ki sîr-i illa'llâha nihâyet yoktur. Onunçün mâhiyân-ı bahr-ı 'aşk olanlar feyz-i Hakk'a ebedi sîr olmazlar ve tecellî-i ilâhiye nihâyet bulmazlar.

Rızâeddin Remzî, beyti 'Balık olmayanlar suya elbet kanarlar. Rızksız olanların günü ise geç olur.' biçiminde tercüme ettikten sonra balıktan maksadın aşk deryasına dalmış meczublar olduğunu belirtir. Şârihe göre "Balıklar yalnız suda yaşamak hâssasına mâlikdir. Sudan çıkarıldıkları anda helâk olurlar. Meczûbun meyânında bir kısım müstagrakîn vardır ki onları Cenâb-ı Hak deryâ-yı 'aşkından pûyân olmak için yaratmıştır."

Ahmed Avni Konuk'a göre, beyitte balık, balığın gayrı ve rızksız olmak üzere üç sınıfın hâline işâret söz konusudur. Ona göre "balıktan murâd, rûhları ma'nâ deryâsında yüzen zâtlardır ki bunlar ehl-i 'aşkırlar."⁵³

Yukarıya alınan ve alınamayan hemen bütün şerhlerde mâhî/balık ile ilgili açıklamalarda üç türlü insanın varlığına dikkat çekilmiş; mâhî/balığın bu taife içinde ilâhî aşka doymak bilmeyen sınıfın üyesi olduğu belirtilmiştir.

Tablo 9. Mâhi/Balık Sembolüyle İlgili Açıklamalar

Şârih	Mâhî/balık
Surûrî	Üç çeşit taife
Şem'î	Hakikat sırlarına talip olan üç taife
Ankaravî	Hakikat sırlarına talip olan üç taife
İsmail-i Bursevî	Âşık
Rızâeddin Remzî	Aşk deryasına dalmış meczûblar
Ahmed Avni Konuk	Ehl-i aşk

10. Puhte ve Hâm

Der neyâbed hâl-i puhte hiç hâm
Pes sühan kûtâh bâyed ve's-selâm

Ham ervâh olanlar, pişkin ve yetişkin zevâtın hâlinden anlamazlar. O halde sözü kısa kesmek gerekir vesselâm.

⁵² Daha yok mu? (Kaf, 50.30)

⁵³ Ahmed Avni Konuk, s.34

Mesnevî'nin ilk 18 beytinin son iki zıt sembolik unsurları olan puhte ve hâm, çoğu şerhte sıfat durumunda kullanılmışlardır. Puhte/pişmiş/olgun, daha çok insan-ı kâmil tavsif edilirken; hâm pişmemiş, olgunlaşmamış, bu dünyevî arzu ve isteklerinin esiri olmuş, bu konuda herhangi bir gayret içine girmemiş kişilerin tavsifinde kullanılmıştır. Şârihlerin büyük bir kısmı, kişinin hamlıktan kurtulması için mücâhede ve riyazete meyletmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Eğer kişi bu hususta ciddî bir çaba içine girerse, nefsini mâsivâdan uzaklaştırmaya çalışırsa, sonuçta ilâhî aşk ateşinin etkisiyle pişip, olgunlaşıp, insan-ı kâmil noktasına gelebileceği görüşünü dile getirmişlerdir.

Surûfî, ham kelimesini açıklarken örnek olarak önce kör bir kişiyi verir ve “Nitekim kör kişi, renklerin karşılığını ve güzel yüzlerin lefafetini, anlatma yoluyla anlayamaz.” dedikten sonra, puhte/pişmişten murâdı da, kişinin riyazet ve mücahede ile olgunlaşmış olması ve hamlığının gitmiş olması” şeklinde açıklar.⁵⁴

Şem'î'ye göre puhteden murâd, riyâzet ü mücâhede sebebi ile mahabbet-i mâsivâdan halâs bulup esrâr-ı ilâhiyyeye muttali' olan kişidir. Hâmdan murâd da huzûz-ı cismânî ve kuyûd-ı nefsanîden pâk ve 'ârî olmayan kimsedir.⁵⁵

Ankaravî, puhte kelimesi ile kemâle erenleri, ham kelimesi ile de nâkıs/eksik olanları anlatmıştır. Ona göre kemâle erenlerin yani olgunların durumu henüz olmamış, eksik olan kişilerin anlaması mümkün olamaz. Şârih ayrıca puhte/kâmil kelimesini kâmilin vahdeti kesrette, kesreti ise vahdette gören kişi olarak açıklamıştır.

İsmail-i Bursevî, beytin tercümesini “puhte olanların hâlini hiç hâm olan bilmez ve idrâk edemez. Pes bu bâbda söz kıssa gerekdir.” biçiminde yaptıktan sonra kısaca kişiliğini riyazet nuruyla aydınlatan ve nefsinin de mücahede potasında eritmeyenlerin ehl-i kâmilin hâlini anlayamayacaklarını, bunların da ehl-i noksan kişiler olduklarını belirtir.

Rızâeddin Remzî, beytin çevirisini “pişmişlerin hâlini hâm olanlar anlayamaz, binâen'aleyh kelâmı kısaltmak lâzım gelir ve's-selâm” biçiminde yaptıktan sonra beyitteki iki sembolik unsurla ilgili olarak puhte âteş-i 'aşk ile galeyân ederek pişmiş olan ehl-i sülûk, hâm henüz ahvâl-i sülûka vakıf olmayan tecrübesiz müdde'ilerdir, ifadelerini kullanır. Kuşkusuz şârihin açıklamalarında öne çıkan sülûk ehli olan ile sülûk ehli olmayan, gerçekte kâmil insan ile nâkıs insanı karşılamaktadır.

Ahmed Avni Konuk, puhte, pişmiş ve olmuş demek olup, bundan murâd, hür ve bâliğ olan insân-ı kâmidir. Hâm, çiğ ve olmamış demektir. Bundan murâd dahi insân-ı nâkısdır. Dedikten sonra konuya açıklık getirmek amacıyla Aziz Nesevî'nin konuyla ilgili Bülûğ ve Hürriyet” adlı eserine atıfta bulunur. Söz konusu atıfta kâmil/olgun olma ile hür olma arasındaki benzerliğe dikkat çeker ve Arapların meyve hür oldu atasözü ile olgunlaşmayı kasdettiğini dile getirdikten sonra sözlerini şöyle bitirir: *Binâ'en'aleyh insân-ı kâmil kendilerinin mebd'e'i olan pişmiş ve olmuş bir meyvesi olur. Ve onun gayrısı olan insânlar dahi henüz hâm bir meyve hâlinde bulunur. Hâm meyve olmuş meyvenin hâline yabancı olduğundan insân-ı kâmilin hâlin söz ile insân-ı nâkıs anlatmak kâbil değildir. Böyle olunca bu bahisteki sözü kısa kesmek lâzım gelir ve's-selâm.*

⁵⁴ Surûfî, s.11

⁵⁵ Şem'î, vr.5b

Tablo 10. Puhte ve Ham Sembolleriyile İlgili Açıklamalar

Şârih	Puhte/Olgun	Ham/Olmamış
Surûrî	Riyazet ve mücahede ile olgun	Eksik kişi
Şem'i	Nefsânî arzularından arınmışlar	Mâsivâ endişesinde olanlar
Ankaravî	Kemâle erenler	Nâkıs olanlar
İsmail-i Bursevî	Ehl-i kâmil	Ehl-i noksan
Rızaeddin Remzi	Sülûk ehli olan kâmil insan	Sülûk ehli olmayan nâkıs
Ahmed Avni Konuk	Hür ve balığ olan insan-ı kâmil	İnsan-ı nâkıs

Sonuç itibariyle sembolü ve bununla ilgili bir terim olan sembolik dili, hemen bütün dinlerde, edebiyatlarda, dolayısıyla sanatlarda sık bir biçimde başvurulan yöntem olarak kabul edebiliriz. Sembol ile belli noktalarda benzerlikler taşıyan alegori, istiare/eğretileme ve metafor gibi terimler, sanatçıların duygu ve düşüncelerini daha yoğun ve daha estetik bir mahiyette ortaya koymalarına imkân tanır. Hz. Mevlânâ sembolik dil ile ilk başlarda mensubu olduğu İslâm dininin namaz, hac, oruç ve zekat gibi ibadetleri ile bu dinin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de kullanılan müteşabih ayetlerde karşılaşmıştır. Daha sonra okuduğu ve etkisinde kaldığı İbn-i Arabî ve Feridüddin Attar gibi şahsiyetlerin eserlerindeki kullanımlarla, sembolik dili üslubunun vazgeçilmez bir boyutu hâline getirmiş; söz konusu üslubu başta Mesnevî olmak üzere Divan-ı Kebir ve diğer eserlerinde de yoğun bir biçimde kullanmaktan geri durmamıştır. Özellikle Mesnevî'de sembolik dille hayat bulmuş onlarca hikâyeye hem Hz. Mevlânâ'yı hem de eserini yüzyıllar boyunca dünyanın dört bir tarafında canlı tutmuştur. Mesnevî'deki hikâyelerin en dikkate değer olanı, hem Hz. Mevlânâ'nın kendi kaleminden çıkmış olması hem de Mesnevî'nin özü sayılması itibariyle manevî bir değere sahip olan "Neyin hikâyesi"dir. Mesnevî'nin ilk 18 beytinde dile getirilen "neyin hikâyesi" 15. yüzyıldan itibaren Türkçe, Farsça, Arapça, Urduca ve İngilizce gibi birbirinden farklı dillerde tercüme ve şerh edilmiştir. Söz konusu beyitlerde özellikle "ney, neyistan" gibi unsurlar başta olmak üzere birçok unsur şârihler tarafından yorumlanmaya çalışılmış Hz. Mevlânâ'nın bu sembolik unsurlarla neyi ya da neleri kastetmiş olabileceği üzerinde durmuşlardır.

Bu arada son olarak şu tespitte bulunmak yerinde olur sanırım: Ney, neyistan ve diğer unsurların birbirinden farklı okumalara imkân tanıyacak bir anlam zenginliğine sahip olduğunu; bununla birlikte bu anlam zenginliğinin edebî bir terimle ifade edilebilmesi hususunun başlı başına bir sorun özelliği taşıdığını belirtmek gerekir. Hatta her bir terimin taşıdığı anlam boyutunun ney ve neyistan gibi unsurları ifade edebilmede kendilerince kabul edilebilir özelliklere sahip olması karşımıza apayrı bir büyük sorunu çıkarmaktadır. Yani ney, neyistan, merd, zen vb. unsurlar kişinin ona yüklediği anlam dünyasına göre (anlam yüklemesini yapan bunu ister bilinçli yapsın isterse bilinçsiz) her bir edebî terimle ifade edilebilecek bir niteliğe sahiptir. Örneğin asırlar boyunca yüzlerce hatta binlerce kişinin "ney" unsuru üzerinde ısrarla durmalarının arkasında belki de söz konusu unsurların taşıdıkları bu birbirinden farklı ve şaşırtıcı anlam katmanlarının payı vardır, diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- ATASAĞUN, Galip, İlahî Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık Ve İslâm'da) Dinî Semboller, Konya, 2002
- BAŞTÜRK, Orhan; Surûrî'nin Mesnevî Şerhi (Tanıtım-İndeks-Tenkitli Metin v.1b-40a) (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Konya, 1997).
- BEKTAŞ, Ömer; Rusûhî İsmâ'îl Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Fars Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı Konya, 1993).
- BİLGEGİL, Kaya; Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat) Enderun Kitabevi, İstanbul, 1980
- BOZGÖZ, Faruk; Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2000
- BURCKHARDT, Titus; Aklın Aynası, Çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- ÇAKMAKLIOĞLU, Mustafa; Muhyiddin İbnü'l-Arabi'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı, Ankara, 2005
- ÇELEBİOĞLU, Âmil; "Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beytinin Manzum Tercümesi", Türk Edebiyatı, 1990, S.195.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil; "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beytiyle İlgili Düşünceler", Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, Millî Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul 1998.
- DEMİREL, Şener; "Mesnevî'nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu, Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik, 14-16 Aralık 2006, Konya.
- DEMİREL, Şener; Dinle Neyden, Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Türkçe Şerhleri, İkinci Baskı, Manas Yayınları, Elazığ 2009,
- DEMİREL, Şener; "Eş-Şeyh Rızaeddîn Remzî er-Rifâî'nin Tasavvuf Dergisi'ndeki Mesnevî Şerhi", Tasavvuf Dergisi, S.14., Ocak-Haziran 2005.
- DEVELLİOĞLU, Ferit; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Yayına haz. Aydın Sami Günayçal, Ankara, 1982.
- DİLÇİN, Cem; Yeni Tarama Sözlüğü, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1983.
- ESED, Muhammed; Kur'an'da Sembolizm ve Alegori, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir C.III, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları İstanbul, 1996
- DURAND, Gilbert, Sembolik İmgelem, Trc. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki; Fîhi Mâ-Fîh, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1959.
- HAMİDULLAH, Muhammed, "İslâm'da Sembolik Anlatım", Trc. Sadık Kılıç, İstanbul, 1995.
- HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisi, Ankara, 2005.
- <http://www.kuranakademisi.com/dinlerde-sembolik-dilt288.html?s=2a67ef9b6c5b1b546ace2c88f5d0be5d&camp;>

Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 7/3, Summer, 2012

- http://www.ozemre.com/index.php?option=com_content&task=view&id=58&Itemid=57
- İsmâîl Hakkı Bursevî; Rûhu'l-Mesnevî I-II, Matba-i Âmîre İstanbul, H.1287/M.1870.
- İsmâîl Hakkı Bursevî; Ruhü'l-Mesnevî, Haz. İsmail Güleç, İnsan Yay. İstanbul, 2004.
- İsmâîl-i Ankaravî; Mecmu'atü'l-Letâif ve Metmûrâtü'l-Me'ârif: Şerhü'l-Mesnevî, İstanbul, H.1289/M.1872.
- KONUK, Ahmed Avni; Mesnevi Şerhi, Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Nr. 4740.
- KILIÇ, Sadık, İslâm'da Sembolik Dil, İstanbul 1995.
- KILIÇ, Sadık, Kur'an Sembolizmi (Renklerin Ve Şekillerin Dünyası), Ankara, 1991.
- LAKOFF, George-Johnson, Mark; Metaforlar, Hayat, Anlam ve Dil, Terc.Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yay. İstanbul, 2005.
- MAHMÛD, Zeki Necîb, İbni Arabî'de Sembolizm, İbni Arabî Anısına (Makaleler) Çev.Tahir Uluç. İnsan Yayınları, Ankara, 2002
- Mustafa Şem'î Şem'ullah Efendi, Şerh-i Mesnevî, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi No. 334.
- Nasr, İnsan ve Tabiat, trc. Nabi Avcı, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982
- ÖZÜNLÜ, Ünsal, Edebiyatta Dil kullanımları, Multilingual, İstanbul, 2001.
- Rûhu'l-Mesnevî, İsmâîl Hakkı Bursevî, Haz. Dr. İsmail Güleç, İnsan Yay. İstanbul, 2004.
- SAGLAM, Bahaeddin, Kur'an'ın Evrenselliği ve Kur'an Sembollerinin Dili, İstanbul, 1997.
- Suyutî, Celalu'd-din Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyutî es-Safî'î, (V. 911/1505), el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an, (I-II C.), Matbaat-i Mustafa el-Babî el-Halebî, III. Baskı, Mısır, 1951 (1370)
- Şeyh Rızaeddîn Remzî er-Rifâî; Lübb-i Mesnevî, Tasavvuf Dergisi 27, 28, 29, 30, 31. sayılar İstanbul, H.1327/M. 1911.
- TDK Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1986
- TILLICH, Paul; İmanın Dinamikleri, Çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000: 45
- UĞUR, Nizamettin, Anlambilim, Sözcüğün Anlam Açılımı, Ege Matbaacılık, Ankara, 2003
- ULUÇ, Tahir, İbn Arabî'de Mistik Sembolizm, TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 151-190.2009
- VARDAR, Berke; Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 1998
- YAKIT, İsmail, Yunus Emre'de Sembolizm-Çıktım Erik Dalına, 2002
- YAVUZ, Ömer Faruk, Kur'an'da Sembolik Dil, 2006
- YILDIRIM, Ahmet; Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, Türkiye diyanet Vakfı Yay. Ankara, 2000.