

Mesnevî'yi Okumak; Mevlânâ'yı Anlamak

Rifat OKUDAN

Arş. Gör. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Şiir, günlük dille ve üslupla ifade edilemeyecek kadar ince ve derin olan derûnî hallerin ve tasavvufî hakikatlerin ifade edilmesini sağlayan en önemli araçtır. Erken dönem zahidlerinden itibaren bu amaçla kullanılan şiir, İbn Arabî ve İbn Fârid ile birlikte VII. / XI-XII. Yüzyıllarda artık tasavvufun en ince öğretilerini ifade etmek için kullanılan mükemmel bir araç haline gelmiştir. Artık şiir Arapça tasavvufî şiirin üstadlarından sonra, Arap ve Fars dünyasında yüzyıllarca tasavvuf erbabının bir aracı olmaya devam etmiş; günümüze kadar da Arapça, Farsça, Türkçe ve diğer dillerde bu gelenek süregelmiştir. Bununla birlikte İslam Dünyasındaki mutasavvıf şairlerin görüş ve düşüncelerinin tesiri Müslüman olmayan şairlerde de görülmüş ve bu durum araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur.

Bu şairlerden biri olan Dante, sadece kutsal metinlere ve kendi şiirine ilişkin olarak değil bütün yazılar için lügavî anlam, siyasi-sosyal anlam, felsefî anlam ve özünde metafizik olan inisyatik-ezoterik anlam olmak üzere dört anlamdan bahsetmektedir. Ona göre, aynı zamanda bu farklı anlamların hiçbir şekilde birbirlerini yok etmeleri veya birbirine zıt olmaları mümkün değildir; aksine onların bir bütünü parçaları veya tek bir sentezin kurucu unsurları gibi birbirlerini tamamlamaları ve uyumlu olmaları gerekir. Hatta bu anlamlardan ezoterik karaktere sahip olan anlam bir çok yorumcunun gözünden kaçır. Halbuki bu anlam bilinmezse ya da kabul edilmeyecek olursa, diğer anlamlar ancak kısmen anlaşılabilir olacaktır. Çünkü bu derin anlam diğer anlamların aslı ve ilkesi durumundadır; diğerleri ancak buna nisbetle birbirleriyle uyumlu olabilir ve birliktelik arz ederler.¹

Dante'nin bu önerilerine yönelten asıl neden bizzat dinlediğim bir sempozyum bildirişi olmuştur: "René Guénon, *Dante ve Ortaçağ'da Dinî Sembolizm* (çev.İsmail Taşpınar, İstanbul, 2001) isimli çalışmasında Dante'nin şiirlerinde zahiri ve gizli manaya dikkatlerimizi çekmektedir. Zaten Dante, kutsal metinlere ve kendi şiirine ilişkin olarak dört anlamdan bahsetmektedir. Bir kelime, dört farklı anlamda kullanılmış olabilir diyor. Bunlar, lügavî anlam, siyasi-sosyal anlam, felsefî anlam ve ezoterik anlam. Esasen bu okuma biçimleri bizim geleneğimizde de vardır, farklı mezhep ve tarikatların ortaya çıkması bu okuma farklılıklarından kaynaklanır. Bir de

¹ Guénon, René, *Dante ve Ortaçağ'da Dinî Sembolizm*, (terc: İsmail Taşpınar,) İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 9-10.

bilhassa Türkçe'deki telmih, cinas ve mecaz gibi söz ve mana sanatları, bu okuma biçimlerini güçlendirmektedir."²

Dante'nin özellikle kendi şiirlerine, genel olarak ise kutsal metinlere ve hatta bütün yazılı kaynaklara dair bu okuma önerileri, zamanımıza kadar Doğu ve Batı düşünce ve kültür dünyasında en çok tesir etmiş olan Müslüman sufilerin başında gelen ve tesiri hala görülmeye devam eden Mevlânâ Celâleddîn Rûmî için de düşünülebilir. Öncelikle onun eserlerini ve onların en önemlisi olan *Mesnevî-i Ma'nevî*'yi zahiri anlam olan lügavî anlamıyla okurken, hiç şüphesiz bu anlamın altında bir felsefi anlamın bulunduğu; hatta hikmet dediğimiz İslam dünyasına özgü felsefi bir ilahiyat anlamının bulunduğu görülebilir. Bu anlamların yanında, yaşadığı zaman, yetiştiği siyasi-sosyal kültürün izlerinin görülebileceği; bazen bunları anlamaya yarayan, bazen de bunlarla anlaşılacak bir siyasi-sosyal anlamın varlığı inkar edilemez. Ancak, hiç şüphesiz Onu anlamak için metafizik karakterdeki ezoterik anlamı kabul ederek okumak gerekmektedir.

Mevlânâ'dan bu güne kadar yapılan *Mesnevî* şerhlerinde onun kastettiği derûnî ezoterik anlamı açıklamaya çalışmışlar ve bunu amaçlamışlardır. Ancak her şârih kendi mistik tecrübeleriyle bunu başarmaya çalışırken lügavî ve felsefi birikimleri ölçüsünde bunu yapmaya çabalamıştır.

Bazen de mistik anlamlar ihmal edilerek o sadece bir filozof olarak görülmüş ve bu şekilde anlaşılmaya çalışılmıştır. Özellikle Batı düşünce dünyasında bu metod hakim olmuştur. Bazı *Mesnevî* yorumcuları ise yaşadığı zamanın kültürünü bile sarf-ı nazar ederek ve lügavî anlamla sınırlı kalarak, son derece sathî yorumlar yapmışlar ve onu gece ve gündüz kadar asıl kastettiğinden farklı bir şekilde izah etmeye kalkışmışlardır. Halbuki onun mistik tecrübeleriyle söylediklerini farklı bir şekilde izah etmeye kalkışmışlardır. Mevlânâ okuyucuları, böyle davranmanın farklı düzlemlerdeki konuları birbirine karıştırmaktan başka bir şey olmadığını farkında bile olamamışlardır. Mevlânâ'yı ve *Mesnevî*'sini anlamanın; Dante'nin önerdiği anlamları kavrayabilmenin ve en önemlisi ezoterik-mistik anlamı eksan alabilmenin ancak Mevlânâ'nın yaşadıklarına en azından benzer duygu ve vecdlerin yaşanmasıyla anlaşılabileceğini söylemek istiyoruz. Bu anlamda Mevlânâ gibi hissetmeden *Mesnevî*'yi gerçekten anlayabilmenin mümkün olmayacağı kabul edilebilir bir gerçek olmalıdır. Nitekim Ali Nihat Tarlan'ın tespitleri bizim teorimizi destekler mahiyettedir:

*"Mevlânâ anlatılmaz. Çünkü anlaşılmaz. O sadece mümkün olduğu derecede duyulur. Onu anlatmaya çabalayanlar derece derece onun dış çizgilerine yaşayabilenlerdir."*³

Mevlânâ da, kendisini anlayanların azlığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

"Benim nefesim, âlemlerde ne ateşler yakmıştır.

Benim bu fânî sözlerimden ne bekâlar koşup zühûr etmiştir.

Kulaklar ancak benim sözlerimin dışını anlıyor.

*Canımdan kopup gelen feryatları kim anlayacak?"*⁴

Mesnevî başta olmak üzere Mevlânâ'yı eserlerindeki ifadelerin sadece zahirî ve lügavî anlamlarıyla humanist bir düşünür olarak tanımlamak veya arka planını göz ardı ederek, irfânî derinliğini fark etmeksizin mutlak bir aşk felsefesinden bahisle onu

² Kemikli, Bilal, "Yunus Emre'nin Dünya Tasavvuru", Çeşitli Yönleriyle Yunus Emre Paneli / 07.05.2004 - Eskişehir, s. 3. (Sayın Doç. Dr. Bilal Kemikli'ye bu bildirinin metninden istifade etmem nezaketini gösterdiğini için müteşekkirim.)

³ Tarlan, Ali Nihat, *Mevlânâ*, Hareket Yayınları, İstanbul 1974, s. 88.

⁴ Tarlan, *Mevlânâ*, s. 5.

söylediklerinden farklı tanıtmak son derece yanıltıcı olabilir. Mevlânâ, öncelikle İslam toplumunda yetişmiş, İslam ilkelerine sıkı sıkıya bağlı bir sufidir. Onu humanist olarak sınırlandırmak veya aşka aşık bir şahsiyet olarak göstermek hem onun gerçek fikirlerini, hem de onun beslendiği ulvî zenginliği yok saymaktan ibarettir; belki de onun hayranlıkla kendisinden sonrakilere aktarıp öğretmek istediği, eserlerinin oluşmasında yegane sebep sayabileceğimiz başta Şems-i Tebrizî olmak üzere Hz. Peygamber'e kadar bütün İslam büyüklerinin hayatları ve hayata bakışlarını görmemezlikten gelmektir. Bu da onun arzuladığı hedefle, bugün bazı Mevlânâ okuyucularının ona isnad ettikleri noktanın Doğu ile Batı kadar birbirinin aksi olduğunu göstermektedir. Çünkü, Seyyid Hüseyin Nasr'ın dediği gibi, kendinden önce var olan bazı felsefî ekollerde de görülen doktrinel formüller kullanması nedeniyle, onun İslâmî olmadığını ileri sürmek tümüyle saçmadır; Onu velilerden biri yapan, kendinden önceki filozoflarda da görülen bazı fikirleri değil 'Muhammedî bereket'tir, tasavvufun usul ve adabının sağladığı 'İlâhî Huzur'dur.⁵

Gerçekten Mevlânâ varlık, oluş, ahlak gibi konularda derûnî ve ezoterik fikirler ortaya koymuş bir filozof mu, İslam akidesine bağlı, marifetullahı anlatan ve öğreten bir velî midir? O, hangi dinden olursa olsun, insanları dergahına davet ettiğinde kendisine, kendi şahsî fikirlerine mi, İslâmî bir eğitim yuvası olan dergahının şahsiyet-i maneviyesinde mündemic olan İslam'a ve o eğitim yuvasının teselsülen asıl muallim ve mürebbisi olan İslam'ın Peygamber'ine mi davet etmektedir? Yaşar Nuri Öztürk'ün Mevlânâ'yı anlamak hususunda söylediği sözlerindeki gerçekçeleri bu konudaki sorulara cevap olmaktadır:

*"Mevlânâ'yı anlamak için geniş anlamda İslam'ı, özel olarak da Kur'an'ı anlamak gerekir. Bunun iki temel sebebi var: Birincisi, Mevlânâ, kültür zemini ve bilgi mirası tamamen Kur'an ve İslam olan bir mistik düşünürdür. İkincisi, Mevlânâ, imanı, aşka ve cezbesi bakımından bir Muhammedîdir."*⁶

Mesnevî'den nakledeceğimiz beyitler de onun Hz. Peygamber'e hayranlığını ve bağlılığını göstermektedir:

*"Hz. Muhammed(S.A.V.) baştan başa kulak ve gözdür. O mürebbî, biz de sanki Onun çocuklarıyız."*⁷

*"Müslümanların arasında bulun. Her an Ahmed (S.A.)'in sünnetinin hükmüne tâbi ol."*⁸

Aslında ezoterik ve inisiyatik tecrübelerin ve bunlara bağlı söylemlerin dinin zâhirinden oldukça farklı göründükleri muhakkaktır. Ancak tamamen bâtinî ve dindışı söylemlerle dinin zâhirine münakız olmayan bâtinînin birbirinden ayrı ve farklı şeyler olduğunu da unutmamak gerekir. Özellikle İslam Düşünce tarihinde bazı inisiyatik karakter gösteren söylemleri ifade edenlerin sapkınlık ve sapıklıkla ifade edilmeleri iki şekilde değerlendirilir. Bunlardan birincisi Batınî ve dindışı söylemleri ifade edenlerdir ki; bunlar gerçekten mensup olduklarını iddia ettikleri hakikatleri bozmaya ve kendileri için o hakikatleri feda etmeye yönelmiş olanlardır. İkincisi ise, yüksek hakikatlerin bilgisine henüz hazır olmayan zihinleri karışıklığa sevk edeceği endişesini oluşturan ve aynı zamanda toplumsal düzeni sarsabilecek bazı uygun olmayan ifşalara girişmiş olanlardır. Mevlânâ bu iki kısmın her ikisine de mensubiyeti iddia edilemez. Ancak

⁵ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm, İdealler Gerçekler*, (ter: Doç. Dr. Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 143.

⁶ Öztürk, Yaşar Nuri, *Mevlânâ ve İnsan*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1993, s. 64.

⁷ Mevlânâ, *Mesnevî, Nabîî Tercümesi*, c. III, s. 6.

⁸ Mevlânâ, *Mesnevî, Nabîî Tercümesi*, c. VI, s. 18.

ikinci kısımdan sayılabilecek birçok evliyâ gibi o da İslâm'ın manevî ağacının meyveleridirler,

Bu yüzden Mevlânâ'nın eserlerinin yalnızca zâhirine bakarak onu temsil ettiği dinin itikadî veya amelî hükümlerine uymayan sıfatlarla nitelendirmek, bir ağacın, kökleri kendisini besleyen toprağa dalmaksızın meyve vermesini iddia etmek olur. Çünkü manevî bir ağaç için toprak 'İlâhî Vahiy', kökler de dinî bir gelenekte her manevî tezâhürü onun kaynağına bağlayan bu doğrudan bağ olmalıdır.

Nitekim Mevnevî-i Ma'nevî'nin Mukaddime'sinde Mevlânâ, eserini tavsif ederken Kur'ân'ı tefsir etmek için yazdığını ifade etmekte ve yazılmasını ilham olarak görmektedir:

"Bu Mesnevî kitabı, visal ve yakîn surlarının çözümlenmesinde dînin asıllarının asıllarının asılları olup o, Allah'ın en büyük fıkhı, en güzel şeriatı, en açık ve kuvvetli delilidir. Onun mana nurlarının zıyası ışıklar saçan sabahlardan daha aydın, kandilikte parlayan bir kandile benzer. Ve bu Mesnevî kitabı, Mısır'ın Nil'i gibi sabırlılara su; Firavun'un soyuna ve kâfirlere hasret ve ziyandır. Nitekim Allah Azîmuşşân, 'Bir çoğunu onunla dalalete, bir çoğunu da bidayete ulaştırır. Onunla, ancak fâsık olanları dalalete sevk eder.'⁹ diye buyurmuştur.

Ve bu güzel kitap, gönüllerin şifası, hüznünlerin gidericisi ve Kur'ân-ı Kerîm'i açıklayıcıdır. Rubânî rızıkların bolluğuna, ahlakın güzelleşmesine sebep olur. Ancak âlemlerin Rabb'imın ilhamıyla, hayır sabibi kâtiplerin elleriyle yazılmıştır. Temiz kişilerden başkasının el değdirmesine mânî olunup, yani içindeki ilâhî surların inceliklerini ve gerçeklerini inkarları sebebiyle, onlar bundan men olunurlar. Mesnevî, âlemlerin Rabb'i tarafından indirilmek hasebiyle onun önünden ve arkasından batıl, yol bulamaz. Zira Allah Azîmuşşân, koruyup, gözeticidir. O, en iyi koruyan ve merhametlilerin en merhametlisidir. Bu Mesnevî için nice güzel lakaplar daha vardır ki, onları da yüce Tanrı takmıştır.

Allah Azîmuşşân'ın maddî ve manevî rahmetine muhtaç bu zayıf kul, Belh'li Hüseyin oğlu Muhammed oğlu Muhammed'dir. (Allah Mesnevî'sini kabul buyursun...)¹⁰

Tasavvufun kuruluş safhasında, muhtelif ayetler üzerine yapılan ve genellikle şifahi yolla nakledilen tefsirlerde, başlangıçta yalnız bazı ayelerin iç manaları aranırken, gittikçe her ayetten nice manalar çıkarma yoluna gidilmiş ve Kur'ân'ın manasının nihayetsiz olduğu hükmü hakim hale gelmiştir. Bunun sonucunda, Kur'ân'da herşeyin mevcud olduğuna hükmedilmiştir. Nitekim Sehl b. Abdullah Tüsterî, "De ki: Rabbimin kelimelerini yazmak için deniz mürekkep olsa, Rabbimin kelimeleri tükenmeden deniz tükenir. Bunun bir mislini daha getirmiş olsak (yine Rabbimin kelimeleri tükenmez)"¹¹, ayetinin tefsirinde "eğer kul, Kur'an'ın her harfine bir mana verse, yine Allah'ın o harfte bulunan ilminin sonuna varmış olamaz. Çünkü Kur'an, Allah'ın kelamıdır. Kelam Allah'ın sıfatıdır. Nasıl Allah'ın sonu yoksa, kelamın da sonu yoktur. Ancak Allah, vekillerinin kalblerine ne kadarını açmışsa o kadarını anlayabilirler. Allah'ın kelamı yaratılmış değildir, yaratılanların anlayış ve akılları onun sonunu bulamaz," demektedir¹². Mevlânâ'nın Mesnevî'si de dikkatle bakıldığında, onun söylemek istediklerini ayet, hadis ve halk deyimlerine bağlayarak, kimi zaman bunları tefsir ederek, şerh ederek eserini kuvvetlendirmiştir. Bilinen

⁹ Bakara, 2: 26.

¹⁰ Mevlânâ, Celâleddin, "Önsöz Tercümesi", Mesnevî, Nahfî Tercümesi, haz: Prof. Dr. Amil Çelebioğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1967, c. I, ss. 6-7.

¹¹ Kehf, 18:109.

¹² Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyetî'l-Kübrâ, Mısır 1329, s. 59-60; Serrâc, Ebû Nasr Tûsî, el-Luma', tah: Dr. Abdulhalim Mahmud, Taha Abdalbaki Sürûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadise, Mısır 1380/1960, s. 107.

Kur'ân tefsiri formlarında görülmesi de bir çok ayeti işarı olarak tefsir etmiştir. Çünkü aynı zamanda “*evlîyânın şîri tamamen Kur'ân tefsiridir.*”¹³ Diğer bütün eserleri gibi Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si de Kur'ân-ı Kerîm'in tam bir aynası ve şerhidir. Mevlânâ bütün kıssalarında ve hikmet pırıltılarında mutlaka bir ayete ve hadise dayanmış, onlardan hareket ederek söylemiştir.

Bütün bunlarla birlikte, Mevlânâ'nın bütün eserleri gibi, en son ve mükemmel eseri olan *Mesnevî* de aynı zamanda bir edebiyat şaheseridir. Bir duygu veya düşüncenin sözden faydalanmak suretiyle heyecan ve hayranlık uyandıracak şekilde ifadesi olan, nazım veya nesir türünde yazılmış bir edebiyat eseri; üç unsurun o eserin sanatkarı tarafından birşeyler ortaya koymanın cazibesi içinde meydana geldiği özel bir terkiptir. İşte, terkip halindeki bu eser, muhteva, yapı ve dil unsurlarından teşekkül etmektedir. Muhteva, yapı ve dil üçlüsünün terkiplenip bir bütün halini almasında ihtiyaç duyulan sentez, eserin vazgeçilmez unsuru olan üslupta kendini gösterir. Şair veya yazarın, eserini teşkil eden –yukarıdaki unsurlar başta olmak üzere- her türlü unsuru, kendine has ve tamamen orijinal bir tarzda, belli bir terkibe kavuşturmasındaki tavır ve yöntem, üslubunu oluşturur.¹⁴ Her sanatkarın kendine has üslubu olmasının yanı sıra, inceleme ve eleştiride (: en-nakd) esas olabilecek, eserlerin muhteva, yapı ve dil unsurlarından hareketle, üslubun tarif ve tasnifini yapmak gerekmektedir.

Üslup, hangi eserde olursa olsun, yazarının gizli kalmış maksadlarını ve nefsindeki kapalı kalmış özellikleri yansıtır gösteren bir aynadır. Kelamdan kastedilen gayeye en yaklaşıncı ve işitilenleri daha tesirli bir surette maksada ulaştırıcı; telif edilmiş lafızlardaki manalar demek olan farklı üslupların, üslup tahlilinden önce bilinmesi gerekir. Şair veya edibin; düşüncesini, duygusunu, tefekkürünü, hissettiklerini, hayal ettiklerini kendine has bir ifade tarzıyla anlatması için, sözlü veya yazılı cümlelerinin bütününe ayıncı keyfiyet kazandıran özelliklerin tümüne üslup denilir. Bu da onun, maksadını anlatabilmek ve söylediğine özellik katabilmek için dille ilgili kural ve imkanları kendine has ölçülerle kullanılışıdır.¹⁵

Sanat, onu var edecek olan malzemenin işlenmesiyle ortaya çıkar. Bu yüzden sanat; sanatkarın, elindeki malzemeyi zekâ, beceri, gayret ve sabııyla yenmesi; duygu, düşünce ve hayallerinin ifadesi haline dönüştürebilmesidir. Edebiyat da, bir dil sanatı olarak, sanatkar olan yazarın, dil malzemesini işleyebilmesi, eserini duygu, düşünce, hayal ve müşâhedelerinin en güzel ifadesi kılabilmesidir. Bu da ciddî bir dil kültürü ve zevk-i selimi gerekli kılmaktadır. Yazar, büyük bir duyarlılıkla, zihnindeki manayı veya ruhundaki duyguyu en iyi ifade edebilecek kelimeyi seçebilmeli; seçtiği kelimeleri cümle içinde en uygun biçimde yerleştirebilmelidir.

Mesnevî gibi, edebî üslupla yazılan bir eserin, okuyucuyu sarıveren derinliği, zenginliği, ahengi ve güzelliği, dil unsurlarının en üst derecede kullanılması ile elde edilebilir. Böyle bir eser, ilk kelimedenden son kelimeye kadar, kullanılmış bütün dil unsurlarının meydana getirdiği bir terkiptir. Böyle bir metinden bir kelimeyi çıkarmak veya yerini değiştirmek şeklindeki herhangi bir müdahale, bütünün terkinde gizli olan güzellik ve ahengin bir anda bozulması ve yok olmasına neden olacaktır.¹⁶

¹³ Sultan Veled, *İbtidânâme*, terc. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1976, s. 66.

¹⁴ Çeçişli, İsmail, “*Edebiyat Dili/Edebî Dil*”, *Türk Yurdu*, Şubat-Mart 2001, c. XXI, Sayı: 162-163, s. 116-117.

¹⁵ Tâhîru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, haz.: Kemal Edib Kürkçüoğlu, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, s. 177-178.

¹⁶ Çeçişli, “*Edebiyat Dili/Edebî Dil*”, s. 120.

Lafız ve manada güzellik, edebî üslubun en bariz sıfatı ve onu diğerlerinden en açık şekilde ayıran özelliğidir. Çünkü bu üslupta parlak bir hayal, ince bir tasvir, konu olan şeyler arasında uzak benzerlik yönlerinin tekrarı, manalara hissedilmiş olanın elbisesini giydirmek ve duyularla hissedilmiş olanı mânevî surette açıklamak, izhar etmek gibi güzellikler vardır.¹⁷

Hakikatin hangi yönü ümit ve endişemiz için ya da arzu ve irademiz, fiil ve icraatımız için önemli görünüyorsa, bir isim ile belirlemek suretiyle bir mefhumu dönüştür. Başka bir deyişle, bu mefhumun, dile ait özel bir vurgu ile sabit hale getirilmesindeki kalıp, isim dediğimiz şeydir. Aslında, biçimsiz olan mevcudiyet yumağı üzerine insan aklı sınırsız çizgiler çekmiş, onu küçüklü büyüklü kısım ve parçalara ayırmıştır. Bu şekilde hakikat alemi, dile ve mefhumu ait şekillenmenin damgasını yemiştir. Kelimeler ve bunların temsil ettiği manalar, birçok tecridden meydana gelen kompleks bir düzen oluştururlar. Nesnelere oluşan tabii dünya, kendine ait tecrid ve bölümleriyle, nizam ve intizam içinde ve bütünüyle düzenli olarak göz önündedir. Yapılanın, son derece basit olarak bu düzenli alemi algılamak, zihinlerde, tabiattaki kısımlar adedince mefhum oluşturmak, bunlara isim vermek ve bu şekilde kelime hazinesini meydana getirmek olduğu sanılır. Halbuki, kelime dağarcığı halinde hazır bir sistem, her zaman kendimizden önceki atalarımızdan miras olarak mevcuttur ve biz bunu çocukluğumuzda anadilimiz olarak öğrenirken özümüzeriz.¹⁸

İşte ilimlerin, felsefenin, onlardaki belâğatin ve dilin dayandığı ilk ve en temel nokta isimdir. Tıpkı Kur'an'da denildiği gibi; “*Ve (Allah) Adem'e bütün isimleri öğretti.*”¹⁹ Tabii olarak, insanlar kelimelerle düşünürler. Dolayısıyla kelimeyle ifade edilmemiş bir şey, insan için hiç bir zaman var olmamış demektir. Zihnî ve hissî olan bütün her şey, ancak kelimeler içine sıkıştırılınca, yani kendilerine bir isim verilince gerçeklik kazanırlar. Aslında her kelime, başlangıçta düşünmek için vaz' edilmiş olmasa da, sarf edilen her kelimenin sihirli bir gücü vardır. Çünkü her hangi bir şeyin ismi bilinmiyorsa, onu kavramak imkansız olmaktadır. Sanki isim, o şeyin mahiyetinin bir parçası olmuş ve ona karışmış gibidir. Herhangi bir şeyin ismi, onun mahiyetinden ayrılmayan bir varlık olarak görülebilir. Bu durumda isim, sanki bir işaret ve sembol değildir.²⁰

Varoluşun ilk anda algılanan hakikati ne olursa olsun, bizim fikrî faaliyetimize varoluş, asıl ve tabii şekli ile değil, daha çok kelime dağarcığımızda kayıtlı bulunanlar yolu ile ulaşmaktadır. Bu semboller, sadece bir taklitten ibaret ya da aslı hakikatin sadece bir kopyası olmadığı gibi, hakikatin biçimleri ile tam bir uygunluk halinde de değildir. Bunlar daha çok, bizim fikrî faaliyetimizin eseri olan biçimlerdir; herhangi bir şeyin bizim zihnî idrakimize konu olabilecek hakikî bir nesne haline gelmesi, sadece bu biçimler aracılığı ile gerçekleşmektedir.

Her toplumun ve hatta her sosyal topluluğun kısım ve birim tecridinde kendine has bir yolu vardır. En önemlisi, bundan dolayı söz konusu kısım ve birimlerin ilgili topluma ve topluluğa has oldukları değil, kendi aralarında bir sistem oluşturduklarıdır. Bunlar son derece kompleks ama oldukça düzenli bir bütün teşkil ederler. Bir araya

¹⁷ Hâşimî, *Cenâbiru'l-Belağa*, s. 44.

¹⁸ Izutsu, Toshihito, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul tarihsiz, s. 27-28.

¹⁹ Bakara, 2:31.

²⁰ Üçok, Necip, *Genel Dilbilim (Lengüistik)*, A.Ü.D.T.C.F.Y., Sakarya Basımevi, Ankara 1947, s. 31.

gelişleri ve birbirleriyle alakalarının belirleniş tarzı, kısımların kendi tabiatları kadar sözü edilen topluma ve sosyal topluluğa da hastır. İşte her toplumun kendine has olan kelime dağarcığı bu bütündür. Her dil, hakîkatin şartlı bir tahlilidir. Çünkü dil, tabiatı farklı bir biçimde böler. Aynı tür sıradan bir tecrübe bile, genellikle farklı diller ve o farklı diller içinde yer alan farklı topluluklar tarafından farklı şekilde kısımlandırılmaktadır. Böylece her dilin kendi kelime hazinesi oluşur. Özetle ifade ettiklerimizin neticesinde, “her kelime hazinesi, yabut işaretler sistemi” diyor Toshihiko Izutsu, “ham deneyim malzemesini anlamlı, tefsir edilmiş bir dünya haline getiren belli bir dünya görüşünü temsil ve ıbtiva eder.”²¹

Öncelikle, dile ait malzemenin kullanılmasında; edebi türün, çevrenin, dilin kazandığı zenginliklerin ve hitap sanatlarının dikkate alınması ve değerlendirilmesi gerekir. Metin incelenirken asıl gaye ise, metinde dil malzemesinin nasıl kullanıldığı, bu malzemeye ait farklı unsurlar arasındaki ilişkilerin ne olduğu ve niçin kullanıldığını cevaplamaktır. Nazım veya nesir, herhangi bir metinde karşılaştığımız bütün unsurları gramer kitaplarından ve lügatlardan hareketle izah edemeyiz. Ayrıca herhangi bir dil unsurunun veya kaidenin metin içinde kazandığı değeri iyi anlayabilmek için dilbilimin dışına çıkmaya ihtiyaç vardır. En azından metnin tamamını ve varlık sebebini dikkate almak gerekir. Bu da, metni meydana getiren dil malzemesinin, söz konusu metin içerisinde yüklendikleri, kazandıkları görevleri ve muhatabda uyandırdığı tesirleri dikkate almak demektir. Bununla beraber metinde yer alan malzemenin karşılıklı münasebeti de unutulmamalıdır.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Mevlânâ'nın birçok ibaresini, talebeleri ve izinden giden tabilerinin şerhlerini okumadan anlamının imkansız olduğu ortaya çıkar. Ancak bununla birlikte Mevlânâ, herşeyden önce eserlerini halkın da kendi ilim ve irfan seviyesine göre mahrum kalmayacağı bir üslup ve dille kaleme almıştır. Çoğunlukla Farsça yazılmış olan risalelerde halka ulaşabilmek için dayandığı hususlardan biri de, mecâzî ifadeler kullanarak teşbih ve temsiller getirmesidir. Çünkü böyle bir üslup şekli, mücerred meseleleri müşahhas misallerle anlatmayı mümkün kılmaktadır.²² İşte bu sebeple, bir çok hikmet ehli gibi, o da düşüncelerini ve tasavvufi mesleğini halka ulaşmak için yazdığı risalelerinde mecâz ve istiârelerle dile getirmiştir.

Bunların yanı sıra Mevlânâ'nın üslubunun en bariz özelliklerden bazıları tekrarların, müradiflerin (: eş anlamlılar) ve darb-ı mesellerin (: atasözleri ve vecizeler) kullanılması, konunun gerektirdiği duruma göre kelimelerin seçilmesi şeklinde sıralanabilir. Bu arada, ihbardan istifhama, taaccubdan istihkara kadar bütün tabir çeşitlerinin birbirini takip etmesi, kelamın duruş yerlerinin yeteri kadar açık ve belirgin olması güzelliği artıran faktörlerdir.

Mevlânâ, eserlerinde fikir ve hayale geniş yer vermiş, ruhî duygularda derinleşmiş, dolayısıyla ilham ve vâridâta dayanmışsa da, ince bir felsefî metod ve düzgün bir ilmî tahlili esas almıştır. Hiç şüphesiz O, kendisinden sonra takip edilen bir tasavvufî yol sahibi ve ekol oluşturmuş bir sufüdür. Fakat, tahlil yöntemi olan akıl metodunu ihmal etmeksizin, tabirlerinde, hayal üslubuna dayanan duygusal tasvir, sembol ve işaret metodunu esas almıştır. Çünkü, zevkle teyid edilmeden idrak edilmesi akla imkansız olduğu kadar; sembolik olarak ifadelendirilmeksizin de sırlarının açıklanması dil için

²¹ Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ablakî Kavramlar*, s. 30.

²² Keklik, Nihat, “Mevlana'da Metafor Yohyla Felsefe”, *Felsefe Arşivi*, Sayı: XXVI, E.F.B., İstanbul 1987, s. 25, 30.

mümkün olmayan meselelere girmiştir. Ona göre akıl, yalnız başına yakine ve nefsin onunla mutmain olacağı hakikate ulaşmaya yararlı değildir.

“Akıllılığı bırak da hayrete itibar et; akıllılık zaman, hayranlıksa nazardır!

Aklı Mustafa(S.A)’nın yolunda kurban edip ‘Allah bana yeter’le iktifa et.’²³

Dilin de, ulaşıldıktan sonra o hakikatin tabir edilmesine tek başına bir faydası olmaz.

“Söz, manayı tamamen ifade edemez. Marifet, dilin tutulmasına sebep olur.

Söz, hesapta usturlab gibidir. Onun göğü, güneşi anlaması kabil mi?

Bilhassa o göğü. Zira onun yanında bu gök bir damla, o güneşin yanında bu güneş, bir zerre gibidir.’²⁴

Ebü Tâlib Mekki’nin, Sehl Tusterî’den naklettiği ilmin çeşitleri hakkındaki sözleri özetlemektedir:

“Alimimiz Ebû Mubammed Sehl (b. Abdillab Tusterî) rahimehullahu Teâlâ demiştir ki:

‘Alimin üç ilmi vardır. Zabir ehlüne yaydığı ilm-i zabir, ehlinden başkasına izhar edilmesi caiz olmayan ilm-i batın ve Allah’la alim arasında sır olan ilim ki; işte o ne zabir ehlüne, ne de batın ehlüne izhar edilmeyen imanın hakikatidir.’²⁵

Görüldüğü gibi Mekki, naklettiği ilim çeşitlerinden üçüncüsünü anlatılmayan hakikat olarak değerlendirirken, Mevlânâ’nın, dilin hakikatin tabir edilmesine faydasız oluşu hakkında söylediklerine yakın manalar ifade etmiştir. Nitekim o, bazı sembolik sözlerinden sonra şunları söylemektedir:

“Bu bahisler, buraya kadar söylenebilir. Bundan sonra olanları gizlemek gerek!

Yüz binlerce defa söyleden de, dinlesen de faydasızdır, âşikâr olmaz.

At ve eyer, deniz kıyısına kadar işe yarar. Sonraki bineğin tahtadan olması gerekir.

Tabtadan binek, karadakilere faydasızdır ama denizdekilere rehber olur.

Bu sükkât da sırrın tahta bineğidir. Denizdekilere sükkât telkinidir.

Seni usandıran her sükkât, o tarafta atılan aşk naralarıdır.

Sen, hayretle, ‘Acaba niçin susuyor?’ dersin. Oysa ‘Acaba senin kulağın nerde, duymuyor musun?’ demektedir.

‘Ben nâradan sağır oldum, o ise bâhaber’ der. Kulağı gayet iyi işitenler bile bu sesi duyamazlar.

Bir kişi rüyasında nâralar atar, binlerce mevzudan, sözden bahseder.

Ama yanında oturan bundan habersizdir. Ve asıl habersiz olan kişi, yıkıda ve sağırdır.

Tabtadan bineğini karan kimseyle o, balık gibi deryaya garak olur.

Ne sükkât ehli, ne söz sahibi olur. Onun halini tamamen anlatacak söz yoktur.

Bu ikiden değildir, her ikisindedir. Bu ne garib! Bunu şerh etmek de edebden dışarıdır.

Bu misal de pek hafif ve zayıf oldu ama anlayıp hissetmede bundan güzeli de bulunmaz.’²⁶

Başlangıçtan itibaren sufilerin ve filozoflardan bir kısmının bilgiyi, biri akıl ve duyularla elde edilen zahiri, diğeri keşf ve ilhamla elde edilen hakiki bilgi olmak üzere iki kısma ayırdıkları bilinmektedir. Aslında keşf, bilgi kaynağı olduğu kadar, aynı zamanda anlama ve idrak etme yöntemidir de. İfadeye ve ibareye dayalı anlama, lafızmana, asıl-fer’ ilişkisi üzerine kurulurken; irfana ve ilhama dayalı anlama yöntemi, zahir-batın, ruh-ceset ve akıl-kalb ilişkisi üzerinde durmuştur. Bu ikinci metoda göre anlama tazmine dayanır. Bu durumda, lafzın, ibaresinin ötesinde ve derinliklerinde saklı ve gizlenmiş asıl mana olan mazmunu bulunmaya çalışılır. Bu bulma da, yine keşfe ve ilhama dayanır. Hads ve keşfin meydana gelebilmesi için, mutlak olanla

²³ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. IV, s. 55.

²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. II, s. 110.

²⁵ Mekki, *Kütü’l-Kulüb*, c. II, s. 90.

²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. VI, ss. 173-174.

aramızdaki bütün varlık perdelerinin kalkması gerekir. Lafız da mazmunu örten perdelerden biridir.

Meselâ, *Mesnevî*'de kullandığı 'şarap' kelimesinden, insanların iştret için içtikleri şarabın anlaşılmasını istediği sözlerinde Mevlânâ, söz ve mazmunu konusuna da açıklama getirmektedir:

"Senin içtiğin o şarap, haramdır. Biz, belal olan şaraptan başka bir şarap içmiyoruz. Çalış, gayret et, yokluktan varlığa eriş, Hak şarabıyla sarboş ol.

.....

Söz itibarıyla her ikisi de aynı isimdir ama, bu Hasan'dan o Hasan ne kadar uzaktır.

Gerçi söze dair bir şüphe var ama, âsumân nerede, ip nerede?

Sözdeki iştirak sende, bendedir. Kafirle, mü'minin birliği ten yönündendir.

Tenler, ağzı kapalı testi gibidir, ama testinin içinde ne var, ona bak!

O beden testisi, âb-ı hayatla, bu beden testisi ise, ölüm zehriyle dolu.

İçini görürsen uyanık, dışa bakarsan sapıksın.

Söz, bir beden gibidir. Söz içindeki mana da candır.

Ten gözü daima teni, can gözüyse aydın canı görür.

Mesnevî'nin sözlerinin süretine bakarsan bu, süret ehlini sapıtır; mana ehliniyse hidayete erdirir.

Kur'ân'da, 'Bu Kur'ân, bazılarıyı hidayete ulaştırır, bazılarıyı sapıklığa düşürür.'

bıyurulmuştur.

Allab, Allab! Arifin şarap dediği, onun yanında yok olan bir şey değildir o!

Sen şeytanın şarabını anlayacak olursan, Hak şarabını nasıl anlayabilirsin?'²⁷

Genel olarak bakıldığında; ifade ettiği mana için, lafzın da bir sembol olduğu düşünüldüğü zaman, ibarenin dar kalıplarından sıyrılmak için ortaya çıkmış gibi görülen sembolik ifade metodunun, insanlıkla beraber var olduğu anlaşılabilir. Şu kadar ki; geçen zaman içinde lafızların manalarla ilgileri çoğalmış, bir lafız, değişik yorumlarla birçok manaları ihtiva eder hale gelmiştir. Bunun zorunlu bir sonucu olarak, zikredilenin hangi manayı iltizam ettiğini bulmak kaçınılmaz olmuştur. Böylece, yazılan ve ifade edilen bir manaya pek çok ibareler karşılık gelebilecekken, maksadın ehil olandan başkasına ulaşmaması için, gizli sembollerle, her ilim ve sanat dalına işaret eden, ayrı istihlâlar ortaya çıkmıştır. Ancak, gizlilik amacı bir yana, çoğu zaman mücerred hakikatleri izah edebilmek amacıyla ortaya çıktıkları da söylenebilir. İnsanın bazı hakikatleri sembollerle ifade etme gereksinimini, onun tabiatıyla izah etmek mümkündür. İnsan, tabiatı gereği, sembol kullanmaktan veya bir hakikati sembolleştirmekten kendini kurtaramaz. Bir felsefeci ise, mücerred hakikatlerin tam anlamıyla açıklanamamasından dolayı sembolle ifade etme yolunu seçtiğini söyleyecektir. Çünkü makrokozmetik ve mikrokozmetik alemler birbirlerini örtüşerek sembolleştirmektedirler. Semboller de, bir taraftan bilinçaltındaki gizli kalmış olanları açığa çıkarırken, diğer taraftan zihni ve hayali şekillerin temsillerini vermektedirler.²⁸

Nitekim Mevlânâ, *Mesnevî*'yi ilhamla gelen ilâhî bilgiler ve hikmetler kitabı olarak vasıflandıktan sonra şöyle söylemektedir:

"..Bu makamda hikmetlerden murat, Mesnevî kitabının hâvi olduğu İlahî bilgilerdir ki onlar, düşman ve bigâneneden gizlenmek, abbâb ve âşinâlara işaret edilip anlatılmak için misaller, hikâyeler, darb-ı meseller ve kinâyeler süretinde vârid olmuştur. Hüseyin-i

²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. VI, s. 25.

²⁸ Yakıt, İsmail, "Yunus Emre'de Sembolizm ve Üniversal Değerler, ("Çaktım Erik Dalına..." ve Şerhlerinin İncelenmesi)", *Yunus Emre Sempozyumu (Bildiriler)*, 2-5 Mayıs 1988, Milli Kütüphane-ANKARA, haz. Suzan Gürelli, Milli Kütüphane Yayınları, Ankara 1990, s. 146-147.

*Hârezmî(K.S.), Mesnevî-i Şerîf'in birinci cildinin, şeriat malumatını, ikinci cildinin tarikat adabını ve üçüncü cildinin hakikat sırlarını ihtiva ettiğini tasrib ve işaret eylemiştir.*²⁹

Sözlerinin devamında şunları eklemektedir: "Bu yüce hikmetler, peygamberlerin delillerinden olup onlarsa Allah u Azîmuşşân'ın ariflere mahsus İlahî sırlarından, saltanat ve kudretine vukuftan haber verir..."³⁰

Bütün bu açıklamaların yanı sıra, büyük İslam hakimlerini, ifadelerinde kullandıkları üsluplarının benzerliğini ileri sürerek Hristiyanlığa veya Mecusiliğe doğru çekmeğe çalışmak, hiç şüphesiz büyük bir hatadır. Maalesef oryantalistlerden bir kısmı, bazen kendilerini bu eğilimden kurtaramamışlardır.³¹ Nar ile nur arasındaki fark kadar, bu iki meşreb arasında da fark vardır. Bunlar arasındaki büyük farkı ve ölçünün ne olduğunu *Nefehât* sahibi Abdurrahman Câmî şu veciz beytiyle açıklamaktadır:

*"Yunan felsefesi, nefis ve bevadan mülbem haberlerdir. İman ehlinin hikmeti ise, Peygamber'in emirleridir."*³²

Mevlânâ'nın hikmetinin temelini oluşturan irfan ekolünde; eserlerinin gerçekten ve tam anlamıyla anlaşılabilmesi, ancak onun gibi olmakla mümkündür. Yani, tevîl ve anlayış onunla özdeşleşmeye bağlıdır; metinlerin şerh ve izahı, ancak ruhun inşirahıyla tamamen doğru olabilir. Metinden çıkarılacak mana, mecâz değil, hakîkattir. Bu durumda, lafız ve lafızla ifade ettiğimiz ibare, fikrin ve fikirde anlatılmak istenilen asıl mananın mecâzıdır. Metnin zahiri ise, görünen anlamdır, beyandır.

"Eğer mecaz ehli imtihan olsa onlar soğan gibi kat kat ve fena kokuludurlar.

*Fakat her katı birbirinden daba boş. Doğrularsa güzel ve hoşurlar."*³³

"Nabîciler 'Zeyd, Amr'ı dövdü' derler. Birisi, 'Bu karga, döğüş niçin?'

Amr'ın bir suçu var mı ki ham Zeyd, yok yere bir köle gibi ona vuruyor?' dedi.

Ona dediler ki, 'Bu söz mana içindir. Maksat buğdaydır, kap sanma.

Zeyd ve Amr i'rab mevzuudur. Onu yalana hamletmek olmaz.'

O yine dedi ki, 'Ben onu bunu bilmem, Amr'a bu bile, bu zulum neden? Zeyd onu niçin suçsuz yere dövdü?'

Nabîciler, çaresiz alayla cevap vererek, 'Zavallı Amr bir vâv-ı zâid çalmıştı.

Zeyd bunu öğrendi. Ve onu cezalandırdı. Çünkü haddini aşmıştı. Haddini bildirmek gerekti' dediler.

*O zaman, 'Şimdi candan kabul ettim' dedi. Eğri anlayışıyla doğru, eğri görünür."*³⁴

"Hiç söylenmemiş güzel bir nükte arz olursa senin anlayışına o, zevksiz ve kaba gelir.

Söylenene, 'Bunu çok işittim, eskidir. Varsa başkasını söyle' dersin.

Yine duyulmamış güzel bir söz söylense, yarın ondan da boşlanmazsın.

İllet, giderilip ondan kurtulunca, söylenen her eski söz, yepyeni olur.

*O eski asmadan yeni yapraklar, yüzlerce salkımlar meydana gelir."*³⁵

"Sende, perdesiz nurları kabule kabiliyet yoksa, bari nurun gizlendiği hikmet sözlerini dinle.

*Böylece o hicapsız gözli nura canın kabiliyet kazanır, perdesiz onu görürsün."*³⁶

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. III, s. Önsöz/3.

³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. III, s. Önsöz/3.

³¹ Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, ter: Cemal Aydın, Pınar Yayınları, ikinci baskı, İstanbul 1991, s. 41.

³² Yetkin, Saffet Kemalüddin, "Muhyid-din-i Arabî ve Tasavvuf", İ.F.D. M.E.B., İstanbul 1952, s. 28.

³³ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. II, s. 106.

³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. II, s. 132-133.

³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. III, s. 102.

³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. III, s. 49.

Mevlânâ'yı okurken onun mecaz ve istiarelerini anlayabilmek veya remz ve kinayelerine göre onu okumak lüğavî ve siyasi-sosyal okumayla pek tabi ki kısmen mümkündür. Onun remzlerini çözümleyerek okumak, genel olarak yapılan okuma zincirinin sadece ilk ikisini sağlayabilir: Mecazlarındaki alakaları, remzlerindeki anlam bağlantılarını çözebilmek ancak literal olarak lafızlarının lüğavî anlamlarını bilebilmek ve o lafızlara, onun döneminde verilen siyasi-sosyal olayların etkileriyle verilmiş yeni anlamlarla ilişkilendirebilmekle mümkündür.

Fakat Mevlânâ'yı felsefi anlamda okumak için, sûfî bir mütefekkirin, bir hakîmin hikmet pınarlarından su içebilmek ve o tadı alabilmek gerekir. Belki de Mevlânâ, bu sebeple bazı yerlerde söylemek istediği halde bazı şeyleri söylememiş ve bunları gizlemiş olmalıdır. Söylediklerini okurken bunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Her hangi bir sûfî için ise zevkî ve şuhûdî halleri, tasavvufî hikmetleri anlamış olarak onun mecazlarını ve remzlerini okumak, genel olarak onun sülûkunda yaşadıklarını lafızla ifade edilmiş olarak gösterecek ve henüz hissedemediklerine şahid olmasını sağlayabilecek bir rehber olacaktır. Belki de bu nedenle Mevlânâ için Câmî, 'Peygamber değil ama kitabı var' ifadesini kullanmış, bir Mevlânâ araştırmacısı da *Mesnevî*'si için Farsça Kur'ân tefsiri nitelemesinde bulunmuştur.³⁷ *Mesnevî* hakkındaki bu görüşler, bir sûfinin Kur'ân'dan anladığı işârî manaları, onda Kur'ân'dan daha açık ve tafsilli olarak izah edilmiş bulması gibi anlayıştan kaynaklanmış olmalıdır.

Mevlânâ'nın Şems-i Tebrîzî ile olan dostluğu ve arkadaşlığıyla birlikte onunla özdeşleşmesinden itibaren Mevlânâ'yı okumak ise, genel bir tasavvufî rehberliğin ötesinde öğretileriyle sülûku izah eden bir Mevlânâ ortaya koymaktadır. Bu izahları arasında özellikle Şems gibi bir dosta, bir pire ihtiyaç olduğunu şu sözleriyle anlatmaktadır:

*"Muradı ekmek olan kimse, cansız bir şey gibidir. Onunla düşüp kalkmak inzivanın ta kendisidir!
Eşek gibi onun akli fikri hep ottadır. Ondan geç, yoksa hünersiz kalırsın.
Çünkü Hakk'dan gayri her şey mahv olur. Her gelecek bir müddet sonra gelir, her olacak olur.
Yalnız Bâkî olan gerçek O'dur başka her şey helak olur. O'ndan başka her mülk, o mülk sahibinin aksidir.
Gerçi gölge, dalın aksidir ama kimse o gölgeden istifade edemez.
Gölgeyi bırak da dal, aslımı ara. Sebep ten geç, müsebbibe var.
Cismanî dostun yüzü, ölüme yönelmiştir. Şom sohbettir, onu terk etmek gerek.....
Sen dost olursan sayısız dostun olur. Sen dost olmazsan, dostsuz, yardımsız kalırsın.
Şeytan kurttur. Sen de Yusuf gibisin. Yakub'un eteğini hiç bırakmaksızın tut.
Koyun, tek başına sürüden ayrıldımıydı kurt için o an fırsat hasıl olmuş olur.
Sünnet ve cemaati terk eden bu cihanda kendine kasdeder.
Sünnet yoldur, cemaat de arkadaş. Arkadaşsız yola çıkarsan işin zor olur.
Sünnet yolu cemaatle iyidir. At, atlar içindeyken daha uyanıktır.
Fakat her sapığı sen, arkadaş bilme. Uyanıyan gafilleri uyanık sanma.
Sana yardım edebilecek, seninle hemedert olabilecek ve Hak talibi olan öyle bir yoldaş iste.....
Canla oynayanların yolunda çok tehlikeler vardır. Bu yol, namerdlerin harcı değildir.
Bu yoldaki korku, eleğin, unu kepekten ayırması gibi insanlar için bir imtibandır.
Yol nedir? Pek çok ayak izlerinin olduğu yerdir. Dost ise, tedbir merdiveniyle seni yüceltendir."³⁸*

³⁷ Nicholson, Reynold A., *İslam Stifileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1978, s. 21.

³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. VI, s. 18-19.

“Pîr kişiden başka bir üstad, bir başbuğ olmasın. Ama bu, yaş bakımından pîrlük, ihtiyarlık değil, ariflik cebetinden pîrliktir. O karanlığa tapan kişi, pîre elini verdiği zaman aydınlığı görür. Teslim olmanın şartı, işi uzatmamaktır. Sapıklık içinde koşup durmanın bir faydası yoktur. Bundan böyle ben esir yolunu istemem. Yani ben bir pîr isterim, pîr, pîr! Pîr, göğün merdivenidir. Ok, yayın lütfıyla havalanır.”³⁹

Ayrıca, *Mesnevî*'nin dibacelerinde asıl maksadının hakikat bilgisini vermek ve ehil olanlara sülûku göstermek ve anlatmak olduğuna işaret etmiştir. Bunların da seyr u sülûksuz olamayacağını; seyr u sülûkun ise bir üstadın gözetiminde tamamlanabileceğini söylemektedir:

“Hüseyn-i Hârezmî(K.S.), Mesnevî-i Şerîf'in birinci cildinin, şeriat malumatını, ikinci cildinin tarikat adabını ve üçüncü cildinin hakikat sırlarını ihtiva ettiğini tasrih ve işaret eylemiştir.. Bu yüce hikmetler, peygamberlerin delillerinden olup, Allah u Azîmüşşân'ın ariflere mahsus İlahî sırlarından, saltanat ve kudretine vukuftan haber verir..”⁴⁰ “Ey hakikat talibi! Bil ve âgâh ol ki şeriat yol gösteren bir mum gibidir. Fakat mumu ele almakla yola çıkılmış ve bir iş yapılmış olmaz. Ama yola koyulunca, o yolda seyr u sülûkun, tarikattır. Sonra maksada ulaşıncı o da bakıktır.. Şeriat, bir üstadın veya bir kitaptan kimyâ öğrenmek mesabesindedir. Tarikat, kimyevî ilaçları imalle bakırı altın yapmaktır. Hakikatse, bakırın halis altın olmasıdır.. İnsan bu hayattan fent olunca şeriat ve tarikat da ondan kesilir.. Öyle ise, şimdi şeriat ilimden, tarikat amelden ve hakikat de Hakîk'a ulaşmaktan ibaret olmuş olur. Onun için her kim Rabb'ine kavuşmayı arzı ederse salih bir amel işlesin ve Rabb'ine ettiği ibadete hiç kimseyi ortak etmesin.”⁴¹”⁴²

İşte bütün buraya kadar anlattıklarımıza binaen; Mevlânâ'yı lügavî okuyuşla, *sıradan insanın anladığı anlamın*, şâiri yaşadığı dönemin sosyal olaylarıyla ilişkilendirerek okunduğunda *siyasi ve sosyal anlama* dönüştüğü görülecektir. Her şâir kendi döneminin insanıdır ve bir sosyal tarih metni yazmasa da döneminin tanığı olarak, sosyal durumdan ve siyasi olaylardan bağımsız ve kayıtsız değildir. Nitekim Mevlânâ'yı anlama konusunda açıklamalarda bulunurken *Mesnevî* mütercimi Nicholson şöyle söylemektedir:

“Mesnevî her ne kadar her zaman açık bir kitap değilse de, dinler tarihi, ahlak, değişik kültürler, folklor ve hikayelerden boşlananlara; ilahiyata, felsefeye, tıbbı, astrolojiye ve diğer Ortaçağ bilim dallarına ilgi duyanlara; insan tabiatına, Doğu şiiri ve hayatına düşkün olanlara açık bir kitaptır.”⁴³

Mevlânâ'yı lügavî ve siyasi-sosyal bakışla okuma biçimleri zahiri okumadır. Ama onun kelimelerini, mısralarla ördüğü anlam dünyasını, sadece bu şekilde okuyarak analiz etmek, onu bir alana hapsedmektir. Nitekim biraz daha derinlemesine okunduğunda ondaki varlık, bilgi ve ahlak anlayışının izlerini görebiliriz. Satır araları okunduğunda, onun dünyanın görünen gerçekliğinden öte hakikatine ilişkin sorular sorduğu; sonra bu sorulara sistematik bir düşünce dizgesiyle cevaplar verdiği kendiliğinden fark edilecektir. Bu *felsefî anlam* nedeniyle belki ona filozof nitelemesi bir kısım yanlış anlaşılmalara da beraberinde getirir, ama eskilerin tabiriyle “fazıl ve hakîm”

³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. VI, s. 154.

⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. III, s. Önsöz/3.

⁴¹ Kehf, 18:110.

⁴² Mevlânâ, *Mesnevî, Nahîfî Tercümesi*, c. V, s. Önsöz/1.

⁴³ Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, terc. Bekir Demirkol, İbrahim Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 71.

olduğunda şüphe yoktur. Yine de döneminin sufi mütefekkirleriyle karşılaştırdığımızda Sadreddin Konevi'de bilgi nazariyesi, Konevi'nin üstadı İbn Arabî'de metafizik iken Mevlânâ'nın öğretisinin kaynağının aşk olduğunu görebiliriz.

Okuyuşumuzu biraz daha derinleştirip onun Şems elinden geleneksel hikmet yolunun öğretilerini aldığını ve irfânî açıdan aydınlandığını da göz önünde bulundurduğumuzda, dizelerindeki *mistik ve ezoterik anlam* da görmüş olacağız. İşte onu farklı ve evrensel kılan da budur; bu dört anlamla onun kelimeleri hem daralır hem genişler. Netice itibarıyla; sathi bakan dar, derin bakan derin görür!

Şu cümleler, onu anlamak konusunda çalışmamızda anlattıklarımızı özetleyecektir:

*"Mevlânâ'yı illiyet kanunları içinde tetkik ettiğimiz zaman, O'nu anlamamız kolaylaşmaktadır. Dil, akıl ve mantık kanunlarının sadece muteber olduğu aklın arizânî fonksiyonunun dışında, bu kanunların hiçbir değeri olmadığı o metafizik alemde yalnız aklın, şakûlî temasını kabul edersek, Mevlânâ'yı anlamamız çok güçtür. Bu itibarla Mevlânâ için yapılan her türlü araştırma ve tefsir, onu bize layıkıyla tanıtamaz, ancak araştırma yapanın elinde Mevlânâ'dan tarîbî bir tarîbten başka bir şey kalmaz. Halbuki Mevlânâ'nın idrak ettiği aklın Allah'a yöneltilmiş şakûlî temasında, aynı duyuş ve sezîşle, Allah'a manevî ve şâkûlî bir temasaya başlayan insan, Mevlânâ ile aynı yolda buluşur ve ancak o zaman o, Mevlânâ'yı kavramış sayılır."*⁴⁴

⁴⁴ Özdemir, Ömer, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Beşeriyet", *Mevlânâ Güldestesi*, Turizm Derneği, Konya 1964, s. 76.