

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

**MEVLÂNÂ’NIN “MESNEVÎ” İSİMLİ ESERİNDE
METAFORİK ANLATIMIN METAFİZİK BOYUTU**

Doktora Tezi

**Svitlana NESTEROVA
04920804**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR**

ANKARA - 2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

**MEVLÂNÂ’NIN “MESNEVÎ” İSİMLİ ESERİNDE
METAFORİK ANLATIMIN METAFİZİK BOYUTU**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınav Tarihi

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I-IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
KISALTMALAR.....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1
1.Tezin Konusu, Varsayımları ve Önemi.....	5
2.Konu İle İlgili Türkiye’de Yapılan Bazı Önemli Çalışmalar	8
3.Tezin Kapsamı ve Yöntemi.....	10
4. Mevlânâ’nın Hayatı ve Eserleri	13
4.1.Mevlânâ’nın Hayatı.....	13
4.2.Mevlânâ’nın Eserleri.....	18
 BİRİNCİ BÖLÜM	
METAFOR VE METAFİZİK	23
1.1. Metafor Kuramı.....	23
1.1.1. Kavramsal Tanımlama.....	23
1.1.1.1. Metafor ve Metaforla İlgili Kavramlar.....	23
1.1.1.2. Düz Anlam, Yan Anlam ve Bağlam.....	26
1.1.2. Metafora Felsefede Teorik Bakış	29
1.1.3. Çağdaş Metafor Teorisinde Metafor Türleri ve İşlevleri.....	41
1.1.3.1. Metafor Türleri.....	42
1.1.3.2. Metaforun İşlevleri.....	46

1.2. Tasavvufta Metafizik ve Metaforik Söylem.....	51
1.2.1. Tasavvuf Metafiziğinin Özellikleri.....	51
1.2.1.1. Doğu ile Batı'nın Metafizik Anlayışının Karşılaştırılması.....	51
1.2.1.2. Tasavvuf Metafiziğinin Oluşumu.....	54
1.2.1.3. Mevlânâ'da Metafizik ve Birlik Öğretisi.....	63
1.2.1.4. Metafizik Bilgilerin Kavranılmasında Akl-ı Küll'ün Yeri.....	68
1.2.2. Tasavvuf Metinlerinde Metaforik ve Sembolik Dilin Kullanımı	76
1.2.2.1. Metafor ve Sembolün Fonksiyonları.....	76
1.2.2.2. Tasavvufta Metaforların ve Sembollerin Kullanımı.....	82

İKİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE METAFORİK

İFADE TEKNİKLERİNİN ANALİZİ	92
2.1. Mevlânâ'nın Başvurduğu Metaforların İrdelenmesi	92
2.1.1. Metafizik Kavramlarla İlgili Metaforlar	94
2.1.1.1. Tanrısal Alan ile İlgili Metaforlar	94
2.1.1.1.1. Deniz Metaforu.....	95
2.1.1.1.2. Nur Metaforu.....	97
2.1.1.1.3. Aşk Metaforu.....	100
2.1.1.1.4. Dost Metaforu.....	103
2.1.1.2. Zaman Olgusu ile İlgili Metaforlar	107
2.1.1.3. Ölüm Olgusu ile İlgili Metaforlar	112
2.1.2. Dünyevî Alan ile İlgili Metaforlar.....	113
2.1.2.1. Yaşamsal İlişkiler ile İlgili Metaforlar	113
2.1.2.2. Toplumsal İlişkiler ile İlgili Metaforlar.....	116

2.1.3. İnsan Benliğinin Mahiyeti ile İlgili Metaforlar.....	120
2.1.3.1. <i>Beden İle İlgili Metaforlar</i>	120
2.1.3.2. <i>Ruh ile İlgili Metaforlar</i>	123
2.1.3.2.1. <i>Ney Metaforu</i>	123
2.1.3.2.2. <i>Gönül Metaforu</i>	124
2.1.3.2.3. <i>Ayna Metaforu</i>	125
2.1.3.2.4. <i>Akıl Metaforu</i>	127
2.1.3.3. <i>Nefs ile İlgili Metaforlar</i>	130
2.1.4. Mesnevî’de Başvurulan Metaforların Yapısal Bir Yaklaşım ile Değerlendirilmesi.....	133
2.2. Mesnevî’nin Yapısında Bir Anlam Birimi Olarak Hikaye	140
2.2.1. Mevlânâ’da Hikâyecilik Üslubunun Değerlendirilmesi.....	140
2.2.2. Mesnevî’deki Alegorik Hikâyelerin Analizi.....	147
2.2.2.1. <i>Yılandının Bir Ejderhayı Bağdat’a Getirmesi Hikâyesi</i>	147
2.2.2.2. <i>Hırsızın Bir Fakîhin Sarığını Çalması Hikâyesi</i>	149
2.2.2.3. <i>Çinlilerin Rum Halkıyla Bahse Girme Hikâyesi</i>	151
2.3. Benzetmeye Dayanan Dolaylı Anlatım Teknikleri	153
2.3.1. Örneklem Tekniği	153
2.3.2. Benzetme Tekniği	158
2.3.3. Kıyas ve Taklit Teknikleri	164
2.4. Tezatlara Göre Anlatım	167

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE METAFORİK SÖYLEMİ ANLAMA

VE YORUMLAMA METODOLOJİSİ	175
3.1. Mesnevî'de Dil ve Dilsel İfadelerin Analizinde Sûret-Mânâ İlişkisi.....	175
3.1.1. Mesnevî'de Dilin Fonksiyonları ve Kullanımı.....	175
3.1.1.1. <i>Dilin Sağladığı İmkânlar ve Kullanım Alanları.....</i>	<i>177</i>
3.1.1.2. <i>Dilin Epistemolojik Kullanımı.....</i>	<i>185</i>
3.1.2. Sûret-Mânâ İlişkilerinin “Gösteren-Gösterilen” Ekseninde İncelenmesi.....	191
3.1.2.1. <i>Dilsel Yapının Öğeleri Olarak Sûret ve Mânâ.....</i>	<i>191</i>
3.1.2.2. <i>Mesnevî'de Aşkın Gösterilen Sorunsalı</i>	<i>200</i>
3.1.3. Sûret-Mânâ İlişkilerinin Örneklerle Açıklanması	204
3.1.4. “Sûret-Mânâ” İkilemesinin Çözümleme Tekniği	209
3.1.4.1. <i>Sûret-Mânâ İkilemesinin Çözümlemesinin Eğitici Rolü.....</i>	<i>209</i>
3.1.4.2. <i>Sûret-Mânâ İkileminin Çözümlemesi ve Bağlamın Rolü.....</i>	<i>215</i>
3.2. Mesnevî'de Anlatım Özellikleri ve Anlama Teknikleri	222
3.2.1. Mesnevî'de Anlatım Özellikleri ve Okuyucunun Rolü.....	222
3.2.1.1. <i>Mesnevî'de Anlatım Özellikleri.....</i>	<i>222</i>
3.2.1.2. <i>Mesnevî'yi Anlamada Okuyucunun Rolü.....</i>	<i>227</i>
3.2.2. Anlamak İçin Aşık Olmak	231
3.2.3. Anlamak için Görmek	234
3.2.4. Anlamak İçin Dinlemek	238
3.2.5. Anlamak İçin Susmak	241
SONUÇ	245
KAYNAKÇA	253

ÖZET

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde tasavvufî metafizik öğretisi metaforik biçimde ifade edilmektedir. Söz konusu eserin içerdiği derin manevî bilgilere ulaşılması, büyük ölçüde eserin dokusunu oluşturan metaforik ve sembolik dilin anlaşılabilmesine ve çözümlenmesine bağlıdır. Bu çalışmada Mesnevî'nin anlatım şekli ile felsefî içeriği arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Bu amaçla, Mesnevî'de yer alan metaforlar ile diğer dolaylı ifade biçimleri (örneklemeler, benzetmeler, kıyas, taklit vb.) analiz edilmiştir. Bunun yanında özel bir mesaj veya mecazî bir mânâyı taşıyan bazı hikâyeler alegorik içerikleri bakımından incelenmiştir. Araştırma esnasında yapısal ile göstergesel çözümlene yöntemleri ve hermeneutik yorumlama teknikleri uygulanmıştır. Analiz neticesinde tespit ettiğimiz sembol grupları arasındaki ilişkilere ve bağlantılara dayanarak, Mesnevî'de yer alan metaforlar sisteminin bir tasviri şematik şekiller halinde gösterilmiştir.

Mevlânâ Mesnevî'de mecazî dili nasıl okumak gerektiği konusunda bir takım teknikler sunmaktadır. Mevlânâ tarafından sunulan teknik, sûret ile mânâ, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkilerin çözümlenmesine dayanmaktadır. Onun önerdiği diğer teknikler arasında; dinleme ve görme gibi, çağdaş hermeneutik araştırmacılar tarafından da önemi vurgulanan yaklaşımların yanı sıra, susmak ve âşık olmak gibi Tasavvuf geleneği dışında pek yaygın olmayan teknikler de bulunmaktadır. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın, XX. Yüzyılda dilbilim alanında yapılan birçok yeni yaklaşıma önderlik yaptığı belirlenmiştir.

Mevlânâ'nın seçmiş olduğu mecazî anlatım üslubunun de Tasavvufî eğitim amacına hizmet ettiğini öne sürebiliriz. Mevlânâ'nın amacı, yalnız eseri ve içeriğini okutturmak değil, aynı zamanda okumayı öğretmek, metafizik geçekleri anlayabilen bir insan yaratmaktır.

Anahtar kelimeler: Mevlana, Tasavvuf, Metafizik, Metaforik İfade, Anlam, Anlama.

ABSTRACT

Sufi metaphysic doctrine in Rumi's poem Masnawi is expressed in a metaphorical way. Understanding of deep spiritual knowledge of this poem essentially depends on the perception of its metaphorical and symbolical languages. The present work is an assessment of the relationships between Masnawi's philosophical content and its narrative forms. For this purpose, the metaphors and other indirect expressions that come into view in Masnawi (examples, comparisons, symbols, imitations and etc.) are analyzed. Besides, some stories from Masnawi, which carries a specific message or a metaphorical meaning, are reviewed for their allegorical contents. During this study the methods of structural and semiotic analysis and hermeneutic interpretation techniques were used. Based on the relations and connections between the metaphors groups that were determined during the study, the system of Masnawi's metaphors was presented in the schematic patterns.

We have found that Rumi, who symbolically presented the Sufi doctrine in Masnawi, also offered a methodology about how to read this special text. The reading technique of a metaphorical text by Rumi is based on an analysis of the relationships between the form and meaning, or the signifier and signified. Among other techniques that proposed by Rumi, in addition to listening and seeing, which are stressed by the contemporary hermeneutic researches, there are other techniques, which not so common out of the Sufism's tradition, such as keeping silent and being in love. In this context, it is understood that Rumi became a harbinger of several new approaches in linguistics of the 20th century.

We can assert that Rumi's metaphorical style of narration serves for Sufi education. In this way, the main purpose of Rumi was not only to pursue the reading and content's acceptance of Masnawi, but at the same time to grow up a human being who can understand metaphysic realities.

Key words: Rumi, Sufism, Metaphysics, Metaphoric Expression, Meaning, Understanding.

KISALTMALAR

A.g.e.: Adı geçen eser

A.g.m.: Adı geçen makale

A.Ü.D.T.C.F.D. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi

A.Ü.İ.F.Y.: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları

Bkz.: Bakınız

b-t.: Beyit

c.: cilt

Çev.: Çeviren

Ed.: Editör

Haz.: Hazırlayan

Mad.: Madde

MEB.: Milli Eğitim Bakanlığı

Nşr.: Neşreden

p.: page

s.: sayfa

Sad.: Sadeleştiren

Yay.: Yayınları

YKY: Yapı Kredi Yayınları

ÖNSÖZ

Materyalist ve ateist düşünce tarzını özümseyen bir toplumda yetişmiş, sonra da doğruluk kriteri olarak Batı geleneğini esas alan bir felsefe eğitimi almış biri olarak, ulusumun ve genel olarak Batı uygarlığının birçok sorun ile karşı karşıya geldiğini gördüm. Bundan dolayı, felsefe alanındaki akademik çalışmalarımı, dünya ve varlığa değişik bir görüş geliştiren, fakat ülkemde hem çok az, hem de çoğu zaman yanlış olarak tanınan Doğu felsefesi üzerine yönlendirmek amacıyla Türkiye'ye geldim. Bu bağlamda, hem yüksek lisans tezimi, hem de doktora tezimi bu anlamda bana katkı sağlayacak alanlardan seçmeye özen gösterdim. Bunun bir sonucu olarak, bırakmış olduğu kültürel mirasıyla hem genel Doğu düşünce tarzını yansıtan, hem de Türk kültüründe derin bir iz bırakan Mevlânâ'nın eserlerini doktora tez konusu olarak incelemeye karar verdim.

Mevlânâ, varlık, alem, insan, bilgi ve dil gibi konulara farklı bir perspektiften yaklaşmış olup, fenomenal âlemin en değerli olgusu olan insan varlığının anlamına ve yüce değerine eserlerinde geniş yer vermektedir. Mevlânâ, yaşamın fizik ile metafizik boyutları arasında bir tür geçiş noktasını oluşturan insanın, etik ve estetik davranışlarının biçimlendirilmesiyle, rasyonel bilme tarzının, sezgisel kavramanın ve inancın sentezinden oluşan bir görüşle, kendi sınırlı tabiatını aşma imkânlarını oluşturabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca, Mevlânâ'nın yetiştiği tarihsel zemin, düşünürün çeşitli kültürlerin ortak değerleri üzerine odaklanmasına ve yapıtlarında halklar arasında anlayış, hoşgörü, karşılıklı güven ve saygının kurulma yollarının araştırmasına sebep olmuştur. Mevlânâ'nın söz konusu görüşlerinin güncelliğini koruduğunu ve onun bu görüşlerine günümüzde de ne kadar çok ihtiyaç duyulduğunu görmekteyiz.

Mevlânâ'nın şaheseri olan Mesnevî'de dile getirilen derin dinî ve felsefî konular, görünüşte basit ve sürükleyici olan mecazî bir anlatım tarzında açıklanmaktadır.

Düşünürün söz konusu üslûba başvurusu, Sûfî geleneği çerçevesinde oluşan bazı eğilimlere bağlıdır. Sûfîlerin tecrübelerinin ifadesi, mahiyeti gereği zor olduğu için, tasavvufta genellikle mecazî esas alan bir ifade üslûbu kullanılmaktadır. Bu üslûp özellikle günümüz felsefesinde merkezi yer tutan, birçok teorik ve uygulamalı araştırmaların konusunu oluşturmuştur. Dolayısıyla, tasavvufî içerikli eserlerde kullanılan dilin mahiyeti, bu eserlerde yer alan kavramların anlam çerçeveleri ve bu disiplin içerisinde geliştirilmeye çalışılan dil teorileri büyük önem arz etmektedir.

Durum böyle olunca, tasavvufî bir eser olan Mesnevî'nin doğru anlaşılması, bu söylem tarzının mahiyeti ile kullanılan terim ve sembollerin hangi anlamları taşıdığına bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda tezimizde, mecazî üslûbun kullanılmasının zorunlulukları, zorlukları ve kazanımları nedir sorusuna, Mevlânâ'nın Mesnevî'si örneğinde cevap aramaya çalıştık. Araştırmamız sonucunda, Mesnevî'deki mecazî ifade tarzları, fizik ile metafizik alanları bağlayan bir mana aktarma mekanizması olarak karşımıza çıkmıştır. Söz konusu ifade tarzı, ayrıca, yedi asır önce yazılmış bir eser olan Mesnevî'nin günümüzde de anlaşılabilirliğini sağlayarak, geçmiş ile şimdiki zaman arasında anlam transferini gerçekleştirmektedir.

Bugüne kadar Doğu'da, Batı'da ve Türkiye'de Mevlânâ'nın Mesnevî'si üzerinde yapılan birçok şerh ve araştırma, söz konusu eserin zengin bir içeriğe sahip olduğunu ortaya koymuştur. Bu bağlamda, çalışmalarım bana katkı sağlayan bütün değerli araştırmacılara içtenlikle teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca, bu çalışmanın başlangıcından itibaren gösterdiği güven ve teşvikleriyle beni cesaretlendiren tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Mustafa Aşkar'a şükranlarımı arz ediyorum. Yine öğrenimin sürecinde her fırsatta bana destek verdiği kıymetli hocalarım Doç. Dr. Erdal Cengiz, Doç. Dr. Ertuğrul Turan, Doç. Dr. Ülker Ökten'ne ve çeşitli vesilelerle

görüşlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Veli Urhan'a müteşekkirim. Ayrıca çalışmam boyunca her vesileyle yardımlarını gördüğüm herkese teşekkürü bir borç bilirim.

Svitlana NESTEROVA

Mart 2011, Ankara

GİRİŞ

Globalleşen dünyada çeşitli kültürler arasındaki temasların artması, bir yandan insanlığa daha fazla kültürel boyut ve renk kazandırılmasına imkân sunarken, pek çok anlaşmazlık veya yanlış anlaşılma durumlarının ortaya çıkmasına da yol açmaktadır. Günümüzde, Doğu ile Batı olarak adlandırılan insanlığın iki farklı gelişim modeli arasındaki hem ilgi, hem de tereddütlerle gerçekleşen etkileşim, tarafların daha çok anlayış ve toleransa sahip olmalarını gerekli kılmaktadır.¹ Bunun için, birçok farklılıklara rağmen söz konusu kültürlerin temelinde yatan ortak evrensel değerlerin ortaya çıkarılması büyük önem taşımaktadır.

Bu bağlamda, Doğu kültürü ve hikmetinin emsalsiz bir pınarı olan Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* üzerine yapılan çeşitli araştırmalar, bu büyük eserin içerdiği dinî ile felsefî görüşlerin anlaşılmasına ve tanınmasına önemli katkıda bulunmuşlardır. Söz konusu alanda yapmış olduğumuz bu inceleme ile Mevlânâ'nın *Mesnevî'si*ne farklı bir açıdan bakmayı amaçlamaktayız.

Çağdaş yorumbilim düşünürleri, bir kültürel olguya ancak kendi tarihsel perspektifinden bakılabileceğini savunmaktadırlar.² Bu bağlamda, Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* gibi yedi asır önce yazılan bir eseri, ancak bugün sahip olduğumuz entelektüel birikim ile toplumsal gereksinimler açısından değerlendirmemizin mümkün ve doğru olabileceği anlaşılmaktadır. Bu anlayıştan çıkan diğer sonuç da, özü itibarıyla sembolik olması gereken herhangi bir gerçek sanatsal eserin öneminin, zaman içerisinde sürekli gelişen insanlığın kültürel değerlerine göre değişime uğramasıdır.

¹ Jacques Derrida, *İsim Hariç*, çev. Didem Eryar, (Kabalıcı Yay., İstanbul, 2008), s. 88-89.

² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II c., çev. H. Arslan, İ.Yavuzcan, (Paradigma Yay., İstanbul, 2009), s. 50-51. Gadamer burada şöyle ifade etmektedir: “Zaman mesafesinin nesneye ilgimizin hesap dışı bırakılmasından daha fazla bir şey dile getirdiği ortadadır. O, nesnenin hakiki anlamının bütünüyle ortaya çıkmasına imkân sağlar. Fakat bir metnin veya sanat eserinin hakiki anlamının keşfi asla sonu getirilebilir bir şey değildir; o aslında sonsuza uzanan bir süreçtir.”

Zamanla güncelliğini kaybeden birçok edebî ve felsefî eserden farklı olarak, *Mesnevî*; okuyucular ile araştırmacılar tarafından yeni anlamların ortaya çıkarılmasıyla gün geçtikçe değeri artan bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır.³ *Mesnevî*'nin söz konusu özelliği ise, büyük ölçüde eserde okuyucuya sunulan manevî öğretinin evrensel ilkelerinin metaforik dil ile ifade edilmiş olmasına bağlanmaktadır.

Araştırmamızın merkezinde bulunan metaforun, aslında bugünlerde Batı ile Doğu'nun entelektüel arayışlarının ortak ilgi alanını oluşturduğu ve belki de aralarındaki anlaşmazlıkların giderilmesi için bir tür "arabulucu" olduğu söylenebilir.

Tarihin başlangıcından bugüne kadar sembolik ve metaforik kalmayı başarabilen Doğu'dan farklı olarak, Batı, metaforik ifadelere temkinli yaklaşmıştır. Batı'da metafor incelemeleri asırlar boyu edebiyatla sınırlı kalmış ve bu dilsel olay sadece poetik bir imaj ve retorik bir figürü olarak ele alınmıştır. Hatta, metaforun belirsizliği arttırdığı gerekçesiyle felsefede onun kullanılmasına olumlu bakılmamıştır. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren, sanki metafora karşı yapılan 'haksızlığın' telafisi olarak dilbilimi, felsefe, psikoloji, edebiyat ile diğer insan bilimleri alanlarında eşzamanlı olarak, araştırmalar ve disiplinler arası inceleme teknikleri geliştirilmeye başlanmıştır.

Söz konusu çalışmalar neticesinde ortaya konulan "Çağdaş Metafor Teorisi" olarak bilinen teori, günümüzde metafor kavramını, felsefe, iletişim, yorumbilim çalışmalarının merkezine yerleştirmiştir. Söz konusu teoriye göre, düşüncelerimizin ve davranışlarımızın dayanağını teşkil eden kavramsal sistemimiz, metaforik bir özelliğe sahiptir. Bu durumda, metafor sadece bir "söz figürü" olarak değil, düşünmenin hem ürünü, hem de '*sine qua non*' (olmazsa olmaz) malzemesi; kavrama ve anlama

³"Metnin kariyeri, yazarın yaşadığı sonlu/sınırlı ufuktan çıkarak kaçır. Artık metnin söylediği şey, yazarın metni yazarken, söylediği şeyden daha fazlasını ifade eder." Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, çev. G.Y.Demir, (ParadigmaYayınları, İstanbul, 2007), s. 39.

süreçlerinin ana prensibi, başka bir deyişle bir ‘düşünce figürü’ olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yapılan araştırmalarda; metaforların, gündelik dilin kavramlarının oluşturulmasında ve edebî eserlere temel sağlamanın yanında, fen ve tin bilimlerinin konseptual gelişimine kapı aralayan⁴, felsefenin ve dahası kültürlerin vizyonunu oluşturan bir fenomen olduğu ortaya çıkarılmıştır.

Söz konusu teorinin sonuçlarını ‘Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sindeki metaforik diline uyguladığımızda, düşünür tarafından kullanılan dilsel ifade ve metafor örneklerinden yola çıkarak, kendisinin dünya görüşüne ulaşma imkânı bulabileceğimizi var sayıyoruz. Bu çerçevede, metafor kuramının, metaforun akıl ile imgelemi birleştirme gücüne dayanarak, öznellik ile nesnellik, ussallık ile duygusallık arasındaki ayrımın giderilmesine yardımcı olabileceğini düşünüyoruz.

Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sini incelediğimizde, onu Tasavvuf düşünce geleneğinin en önemli ve en değerli eserlerinden biri olarak görüyoruz. Bilindiği gibi, Tasavvuf, dünyanın fizikî niteliklerinin ötesinde bir gerçekliğe işâret etmektedir ki; bu gerçeklik, Tanrı’nın varlığı ve yaratma kudretidir. Metafizik kavramının semantik analizi ‘fizik ötesine’ gönderme yapsa bile, Mevlânâ’nın eserlerindeki metafizik bilgiler her zaman ‘fiziğe’ dönük bir bilgi alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu tür bilgi arayışıyla insan; ilk önce fiziki dünyayı ve kendi yaşamını kendince anlamlandırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla metafizik bilgiler; her zaman Epistemoloji gibi teorik veya Etik gibi pratik uygulamalı olan alanlarda önemli rol oynamaktadır.

Tasavvuf ile felsefenin; özellikleri ve amaçlarına baktığımızda, farklı düşünce faaliyet alanlarını temsil ettiklerini görmekteyiz. Bu bağlamda, “Tasavvuf Felsefesi”

⁴ Bkz. Douwe Draaisma, *Bellek Metaforları*, Çev. Gürol Koca, (Metis Yayınları, İstanbul, 2007).

teriminin bile tartışmalı olduğunu kabul etmeliyiz. Bunun yanında, Tasavvufî akımların felsefe kapsamına giren metafizik ve etik alanında özgün öğretilerini geliştirerek⁵, felsefeye çok zengin ve değerli katkı yaptıkları tartışılmazdır.

Öte yandan mutasavvıflar, Tasavvufî uygulamalar süreçlerinde elde ettikleri metafizik bilgileri insan diliyle ifade edebilmek için sembolik anlatım tarzını kullanmışlardır. Sufî geleneğine bağlı kalarak Mevlânâ; *Mesnevî* isimli eserinde tanımlamalar yapmak ve metafizik bilgileri açıklamak için değişik yorumlara yol açan metaforik anlatım tarzını seçmiştir. Dolayısıyla, *Mesnevî*'de ifade edilen değerli bilgilere, ancak söz konusu ifadelerin yorumu yoluyla ulaşılabilir.

Bugüne kadar, *Mesnevî* üzerinde edebiyat, ilâhiyat ve felsefe alanlarında pek çok değerli ve kapsamlı inceleme yapılmışken, *Mesnevî*'nin mecazî anlatımı ve onun felsefî boyutu konusundaki incelemeler oldukça yeni bir araştırma alanını oluşturmaktadır. Konu ile ilgili değerli çalışmalar yapan araştırmacı Ögke'nin vurguladığı gibi, “*Ne var ki, Tasavvufî düşünce sistemi içinde tuttuğu yer ve taşıdığı öneme rağmen metaforik anlatım, günümüz Tasavvuf araştırmalarına yeterince konu olabilmeyi henüz başaramamış değildir.*”⁶

Tasavvufî görüşleri dile getirme sorunsalı hususunda önemli çalışmalara imza atan Kılıç ise, yukarıdaki görüşe katılarak, “*Edebî sanatlar içerisinde özellikle bir tanesi vardır ki sırf onun sûfî metafizikteki yerinden edebiyattaki kullanıma nasıl bir geçiş yapıldığı üzerine müstakil inceleme yapılsa sezâdır. Bu edebî sanat hiç şüphe yok ki “meczaz” veya “teşbih”tir.*”⁷

⁵ A.J.Arberry, *Tasavvuf. Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004), s. 103.

⁶ Ahmet Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, (Bizim Büro, Ankara, 2007), s. IV.

⁷ Mehmet Erol Kılıç, *Sufî ve Şiir. Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İnsan Yay., İstanbul, 2007), s. 132.

Araştırmamızda yapacağımız Mevlânâ'nın görüşlerini çağdaş batı felsefesi tarafından geliştirilmiş metodoloji ile analiz etme çabası, ilk bakışta yadırganabilir ve eleştirilebilir. Bunun yanında, hem Batılı felsefi ekollerin, hem de Tasavvuf akımlarının nihaî amacı; dünyanın ve yaşamın anlamını kavrayıp, oradaki insanın yerini ve yüce değerini ortaya çıkarmaktır. Başka bir deyişle, dünya ve insanî yaşam fenomeni, hem Felsefenin, hem de Tasavvufun ortak referans noktasıdır. Öte yandan birçok araştırmacı ve uzman, Tasavvuf ile Modern Felsefi Akımları konusunda karşılaştırmalı incelemeler yapılmasının ve bu konuda eğitim verilmesinin doğru ve faydalı olacağı kanaatindedirler.⁸ Dolayısıyla, *Mesnevî*'yi Modern Felsefe Akımları tarafından geliştirilmiş yöntemlerle incelemenin ve böylece Mevlânâ'nın görüşlerini çağdaş düşünürlerin fikirleriyle karşılaştırmamanın yararlı olacağını ve bu alandaki bir boşluğu dolduracağını düşündük.

1. Tezin Konusu, Varsayımları ve Önemi

Mevlânâ'nın *Mesnevî* isimli eserinin metafizik içeriğinin, metaforik biçimde ifade edilmesi sorunsalı veya başka bir deyişle, *anlatım şekli ile felsefî içeriği arasındaki ilişkiler, araştırmamızın konusunu oluşturmaktadır*. Dolayısıyla araştırmamızda; dil ile düşünce arasındaki ilişkiler bağlamında felsefî sorunsalı incelenmektedir.

Öte yandan, dilsel ifade ile düşünce arasındaki ilişkiler sorunsalının, pratik düzlemde birbirini tamamlayan iki farklı süreçte meydana geldiği kabul edilmektedir: Söz konusu sorun, bir taraftan *bir düşüncenin ifade edilmesinde*, diğer taraftan *bir ifadenin anlaşılması* esnasında ortaya çıkmaktadır. Genel olarak tarihî perspektiften

⁸ M.E.Kılıç, “Modern Üniversite Eğitiminde Tasavvuf”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi*, (Ensar Naşriyat, İstanbul, 2005), s. 1082.

bakıldığında, insan tininin; bir tecrübenin anlatılabilirliği sorunu ile dile getirilmiş olanın anlaşılabilirliği sorunu arasında mekik dokuduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, tezimizin konusunu oluşturan sorunsalı daha kapsamlı bir şekilde ele almak için, çalışmamızda onun her iki boyutunu yansıtmaya çalışacağız.

Buna uygun olarak, araştırmamızın bir kısmını Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde kullandığı metaforik ifade biçimlerinin analizine ayıracağız. Tasavvuf geleneği çerçevesinde Mevlânâ; *Mesnevî* isimli eserinde metafizik bilgileri açıklamak ve tanımlamalar yapmak için metaforik anlatıma başvurmuştur. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın “*İnsan, dilin altında gizlidir*” sözünü araştırmamızın anahtar cümlesi olarak kabul ederek, Mevlânâ'nın görüş ve düşüncelerinin *Mesnevî*'nin sembolik sisteminde nasıl yansıtıldığı konusu üzerinde odaklanacağız.

Çalışmamızın diğer kısmının konusu ise, *Mesnevî*'de Mevlânâ'nın sunmuş olduğu mecazî söylemi anlama ve yorumlama metodolojisi oluşturacaktır. Söz konusu metodoloji, bugüne kadar pek incelenmemiş bir husus olup, çağdaş dilbilim ve felsefenin güncel sorunsalı bakımından büyük bir önem taşımaktadır. *Mesnevî*'nin ilk 18 beyitten oluşan Dibacesinin, “*Ham pişkinin halinden anlamaz, öyle ise söz kısa kesilmelidir*”⁹ ifadesiyle bitmiş olması, Mevlânâ'nın da ‘anlaşılabilirlik’ sorununu *Mesnevî*'nin en önemli konularından biri olarak tanımladığını göstermektedir.

Araştırmamızın başlıca varsayımları arasında aşağıdaki düşünceler yer almaktadır:

- Metafizik gerçeklerin dile getirilmesinde metaforik ifadelere başvurulması zorunludur. Dolayısıyla, *Mesnevî*'de yer alan metaforlar çoğunlukla metafizik içerikli hakikatlerin tasvirlerinde kullanılmaktadır.

⁹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 18, çev. Veled İzbudak (MEB, İstanbul, 2001), s. 2.

- Yazarın *Mesnevî*'de kullandığı dilsel ifadeler, onun özgün bir bakış açısına ve düşünce sistemine ulaşmamızda başvurduğumuz önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

- Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde yer alan dil kullanımı ile ilgili bilgiler, düşünürün metaforik ifade tarzını bilinçli kullandığına işaret etmektedir. Mevlânâ'nın bu tarzı belirli bir amaca ulaşmak için kullandığını varsaymaktayız.

- *Mesnevî*'de yalnız Tasavvufî içerik değil, metaforik ifade tarzı da metafizik gerçekleri kavrama hususunda eğitici bir özellik taşımaktadır.

Yapacağımız çalışmada, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de kullandığı metaforik ifade tarzının önemini, kullanım amaçlarını ve gerekçelerini açıklamaya çalışacağız. Aynı zamanda, *Mesnevî*'nin anlaşılması sorunsalının büyük ölçüde söz konusu üslûbun çözümlenmesine bağlı olduğu için, eserin manevî içeriğine ulaşma yollarının geliştirilmesine katkıda bulunmaya çalışacağız.

Mevlânâ *Mesnevî*'de Tasavvufî eğitim amaçları doğrultusunda; Varlık, Dil, Yaşam vs. konularına özgün bir perspektiften yaklaşarak zengin ve farklı bir yorum getirmiştir. Ayrıca, dilin fonksiyonları, faydaları ve yarattığı tehlikeler hususunda geniş bilgilere yer vermiştir. Kılıç'ın vurguladığı gibi, “*Mevlânâ'nın eserleri Tasavvufî bir iç mantıkla incelendiği kadar felsefî bakış açısıyla da incelenmelidir. O bir filozof değildir ancak felsefî problemlere vakıf olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır.*”¹⁰

Bu bağlamda, çalışmada Mevlânâ'nın görüş ve düşünceleri, çağdaş felsefenin sorunsalı açısından değerlendirerek, düşünürümüzün bize miras bıraktığı zengin fikir birikiminin hâlâ güncelliğini koruduğunu göstermeye çalışacağız.

¹⁰ Cevdet Kılıç, “*Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe Ve Filozoflar*”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, sayı: 20, Mevlânâ'ya Armağan Sayısı), s. 183.

2. Konu İle İlgili Türkiye’de Yapılan Bazı Önemli Çalışmalar

Tasavvuf metinlerinde geleneksel olarak kullanılan mecaz ve diğer dolaylı anlatım tekniklerinin analizi, Tasavvuf eserlerinin içeriğine ulaşılması yolunda son derece önemli bir aşamayı teşkil edip, Türkiye’deki birçok araştırmancının konusunu oluşturmuştur.

Bunun yanında, bazı araştırmacılar, *Mesnevî*’deki sembollerin Tasavvufî arka planını göz ardı ederek, sırf edebî yönüyle bakılmasından kaygı duyduklarını dile getirmektedirler.¹¹

Kılıç, “*Sufî ve Şiir*” isimli çalışmasında, “*şiiir olgusuna metafizik düşünce mekteplerinden birisi olan sûfilik zâviyesinden bakmayı*”¹² denemektedir. Söz konusu çalışmada, sûfî söylemlerinde sıkça başvurulmuş şiirsel üsluplarından olan mecazî ve sembolik anlatıma özel bir yer veren Kılıç, Tasavvuf şiirinde kullanılan edebî ifade ve terimlerin aynı zamanda birer Tasavvufî veya felsefî kavramlar olduğu sonucuna varmaktadır.¹³

Bunun yanında Emiroğlu, “*Sûfî ve Dil, Mevlânâ Örneği*” isimli çalışmada Tasavvuftaki dil kullanımı hususunu özellikle Mevlânâ’nın eserleri kapsamında inceleyerek, mistik tecrübeyi anlama ve onu ifade etme problemini ele almaktadır.¹⁴ Sufînin kullandığı dilin mecaz ve sembol ağırlıklı olduğunu vurgulayan araştırmacı, mistiklerin kullandığı özel kelimeleri lafzî boyutla ele almadan deşifre etmek gerektiği sonucuna varmaktadır.

¹¹ Osman Nûrî Küçük, *Mevlânâ’ya göre Manevî Gelişim Benliğim Dönüşümü ve Miracı*, (İnsan Yayınları, 2009), s. 25.

¹² M.E.Kılıç, *Sufî ve Şiir. Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, s. 11.

¹³ M.E.Kılıç, a.g.e., s. 132.

¹⁴ İbrahim Emiroğlu, *Sufî ve Dil, Mevlana Örneği*, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2002), s. 141 ve devamı.

Konu ile ilgili önemli araştırmalar yapan Keklik'in "*Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe*" isimli eserinde, genel olarak Doğu ve Batı geleneklerindeki felsefi yazılarda metafor kullanımını değerlendirdiğini ve Mevlânâ'nın Mesnevîsi'nde bir dizi metafor tespit ettiğini görüyoruz.¹⁵

Bu alanda araştırma yapan Karabina; "*Mevlânâ'nın Felsefesinde Metafor Yoluyla Akıl-Ruh-Nefs Kavramlarının İzahı*"¹⁶ isimli çalışmasında, incelenme konusu olan kavramlar etrafındaki metaforik ifadelerin ve onların batı felsefe ve psikolojide kullanılan ifadelerle karşılaştırmasını yapılımtır.

Arpauş'un "*Mevlânâ'nın Dini Anlatım Metodu*" adıyla yapmış olduğu doktora çalışmasını daha sonra *Mevlânâ ve İşlâm*" isimli kitap olarak bastırmıştır. Bu kitapta, Mevlânâ tarafından kullanılan metotlar arasında yer alan temsîlî anlatımın önemi vurgulanmaktadır.¹⁷

Bu alandaki diğer bir araştırmacı olan Türker '*Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Metaforun Yeri*' adlı alıřmasında¹⁸, Mesnevî'nin biçimsel çerçevesinin ve Tasavvufî fikirlerinin anlaşılabilmesi için, metaforun anahtar rol oynadığını tespit etmektedir.

Bunun yanında, Mevlânâ tarafından kullanılan metaforların belirlenmesi, analizi ve felsefî açıdan deęerlendirilmesi¹⁹, pek çok bilimsel çalışmalarda konu edilmiştir.²⁰

¹⁵ Nihat Keklik, *Felsefede Metafor, Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklaması*, (İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakóltesi, 1990), s. 2, 12, 36, 73, 114.

¹⁶ Betül Karabina, *Mevlânâ'nın Felsefesine Metafor Yoluyla Akıl-Ruh-Nefs Kavramlarının İzahı*, (Basılmamış Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1980).

¹⁷ Sâfi Arpauş, *Mevlânâ'nın Dini Anlatım Metodu*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000. Söz konusu alışma "*Mevlânâ ve İşlâm*" isimli kitap olarak basılmıştır. Arpauş, söz konusu kitapta ayrıca şöyle demektedir: "*Mevlânâ anlaşılması güç ve mücerret kavramları, temsili anlatımlarla müşahhaslaştırmakta, zor gibi görünen birçok konuyu tahkiye metoduyla anlaşılır ve kolayca hatırlanır hale getirmektedir.*" Sâfi Arpauş, *Mevlânâ ve İşlâm*, (Vefa Yayınları, İstanbul, 2007), s. 668.

¹⁸ Mehmet Türker, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Metafor*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

¹⁹ Hasan iek, "*Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Metaforik Anlatım*", (A.Ü. İlahiyat Fakóltesi Dergisi, Ankara, 2003); Necdet Durak, "*Mesnevî'de Metaforik Anlatımlarda Kullanılan Hayvan Motifleri ve Felsefî Değerlendirmesi*", (Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu, Çanakkale 2006), s. 155-165.

Mevlânâ'nın eserlerinin dili ve anlatım üslubu ile ilgili olarak son dönemlerde yapılan çalışmaların artması ve bu alana duyulan ilgi, konunun önemini ve güncelliğini koruduğunu bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Öte yandan, Mevlânâ'nın eserlerinin ifade biçimi ile felsefî içeriği arasındaki uyumun değerlendirilmesi yeterince yapılmadığı kanaatindeyiz. Meczâî dilin kullanımının gerekçeleri ve getirdiği tehlikeler konusu birçok araştırmacı tarafından ele alınmış, ancak bu tür üslubun kullanımının kazanımlarına geniş gerektiği kadar yer verilmediğini söyleyebiliriz.

3. Tezin Kapsamı ve Yöntemi

Araştırmamızın kapsamına ve yöntemine gelince, *Mesnevî* metninin analizine başlamadan önce, **Birinci Bölümde**, felsefede metafora bakışı, tarihsel perspektifini ve özellikle XX. Yüzyılda ortaya konan 'Çağdaş Metafor Kuramı'nın geliştirmiş olduğu analiz tekniklerinin ne olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bu bağlamda, metaforun; öncelikle kültür, dil ve bilinç oluşumlarındaki rolü ve ayrıca, yaşamımıza yön veren kavramların oluşturulmasındaki işlevi incelenecektir.

²⁰Ahmet Ögke, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde "Har (Eşek)" Metaforu", (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, sayı: 18), s. 19-41; "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde "Öküz" Metaforu", (Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 9, 2008, sayı: 22), s. 9-21; "Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Avcı Metaforu", (Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi, Mevlâna Araştırmaları Dergisi, Yıl: 2007, Sayı: 1), s. 83-100; Şener Demirel, "Mesnevî'nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu", (Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik – Bildiriler, Susam yayınları, 2007), s. 149-190; İsmail Yakıt, "Mevlâna'da Sembolizm ve Ney", Ney'e Dair (Konya, 2006), s. 61- 96; Fulya Avcı Bayraktar, "Mevlânâ'da Ney Metaforu", (2. Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevihaneler Sempozyumu, 19-21 Aralık 2005, Manisa); Nûrgül Özcan, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Bir Metafor Olarak Körlük", (Dil, Yazın, Değişim Sempozyumu, Konya/Türkiye, Mayıs 2007).

Metafor Kuramının insan gelişiminin ve kültür fenomenlerinin anlaşılması hususunda birçok önemli katkıda bulunmuş olmasına rağmen, biz çalışmamızda sadece Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sindeki metaforik anlatımı üzerine yapacağımız inceleme açısından önem taşıyan tekniklerin açıklanmasıyla sınırlı kalacağız.

Metafor olgusunun teorik çerçevesini belirledikten sonra, araştırmamızda ulaşmaya düşündüğümüz hedefimizi oluşturan metafizik içerikli bilgilerin, Tasavvufun genel paradigmasıyla belirlenen özelliklerini de bu bölümde incelenmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Burada ayrıca, Tasavvufta metafizik gerçeklerin kavranılmasında önemli rol oynayan akıl kavramının içeriği de incelenecektir.

Bunun yanında, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin müstakil bir çalışma olmaktan ziyade Tasavvuf geleneğinin bir parçası olduğunu dikkate alarak, Tasavvuf metinlerinde geleneksel olan metaforik ve sembolik dilin uygulanması hususuna da ayrıca araştırmamızda yer verilecektir.

İkinci Bölümde, *Mesnevî*'de en sık kullanılan metafor ile diğer dolaylı ve sembolik anlatım şekilleri (ifade, cümle, öykü vs.), ifade ile mânâ arasındaki ilişkiler bakımından incelenecektir. Çalışmamızda, *Mesnevî*'nin Veled İzbudak tarafından yapılmış tercüme eseri esas alınacaktır. Bununla birlikte, *Mesnevî*'nin diğer Türkçe çevirilerinden faydalanacaktır. Ayrıca, yazarın özgün ifadelerini incelemek için Nicholson tarafından sistemleştirilen Farsça metne de bakılmıştır.²¹ Metin incelemesi esnasında hermeneutik yorumlama ve yapısal çözümleme yöntemleri kullanılacaktır.

²¹ Çalışmalar esnasında *Mesnevî*'nin Veled İzbudak'ın (MEB, İstanbul, 2001), Abdülbaki Gölpınarlı'nın (*Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, İnkılâp, İstanbul, 2003), Adnan Karaismailoğlu'nun (Mevlânâ, *Mesnevî*, Akçağ, Ankara, 2004) tarafından yapılan Türkçe çevirileri ele alınmış ve söz konusu eserin çeşitli şerhlerinden faydalanmıştır (Şefik Can, *Mevlânâ, Cevâhir-i Mesnevîyye*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2001; M.Mühlis Koner, *Mesnevî'nin Özü*, Tabiat, Konya, 2005; Tâhir-ül Mevlevî, *Şerh-ı Mesnevî*, (Selam Yayınları, Ahmed Sayıd Matbaası, İstanbul, 1963; Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006). Araştırmamızın konusunun özellikle Mevlânâ'nın özgün ifadeleri olduğundan dolayı paralel olarak Nicholson neşri Farsça metni ile kıyaslanma yapılmıştır (*Mesnevî-i Manevi*, Haz. Reynold Nicholson, Tahran, 2002).

Sonraki adım olarak, Mevlânâ'nın *Mesnevî'sinde* bulunan metaforik deyimler arasında bilişsel veya kavramsal (bir düşünce kalıbını oluşturan) olarak nitelendirdiğimiz metaforları bulmaya ve bu modellerin etrafında oluşan metaforik ifadeler (dilsel metafor) ile birlikte analiz etmeye çalışacağız. İncelememizin yöntemine gelince, metinden hedefe (belirli kavrama) göre arama yapmaksızın, önce tüm metinden sistematik bir şekilde metaforik anlamda kullanılmış olan ifadeleri belirleyeceğiz. İkinci adım olarak, belirlediğimiz ifadeleri, konulara ve türlere göre sınıflandırarak, elde edeceğimiz materyali semantik analizlere tabî tutacağız.

Baştan varsaydığımız gibi, metafizik kavramlar metaforik ifadelere bürünmek zorunda olduklarından dolayı, metinde en sık rastlanan metaforların konusunu oluşturmaktadırlar. Araştırmamız açısından ilk önce metafizik gerçeklerin tasvirine dair kavramların açıklamasında kullanılan metaforik ifadelerin önem taşıdığını dikkate alarak, söz konusu kavramların özellikle ifade biçimlerini, oluşturdukları çağrışım dizilerini ve Varlık tasvirine yaptığı etkilerini inceleyeceğiz. Bu şekilde Mevlânâ'nın kullanmış olduğu dilin analizinden geçerek, yazarın görüş ve değerler sistemine ulaşmaya çalışacağız. Araştırmamızın bu bölümünde, ayrıca, yapısalcı analiz tekniklerinden istifade edeceğiz.

Bunun yanında, *Mesnevî'de* kullanılmış olan alegorik dilin araştırılması çerçevesinde, Mevlânâ'nın başvurduğu hikâyecilik üslûbunun özelliklerini ve kazanımlarını değerlendireceğiz. Bu bağlamda, hikâyelerden bazıları, özel bir mesaj taşıyan bir bütün olarak ele alınarak, analize tabi tutulacaktır. Ayrıca, tezin konusu açısından önem taşıyan ve Mevlânâ'nın *Mesnevî'de* sıkça başvurduğu diğer dolaylı ifade teknikleri; örnekleme, benzetmeler, kıyas, taklit gibi ifade şekilleri belirlenerek incelenecektir.

Üçüncü Bölümde, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de sunmuş olduğu metaforik söylemi anlama ve yorumlama yöntemleri üzerinde duracağız. İlk aşamada, Mevlânâ'nın dil ve onun işlevleri konusundaki görüşleri incelenecek, onların çağdaş dil felsefesinin bazı sonuçlarıyla karşılaştırılması yapılacaktır.

Mevlânâ, *Mesnevî*'de metaforik ifade tarzını anlama tekniklerinin sunulmasının yanı sıra, metaforik üslûptan kaynaklanan bazı zorluklar ve tehlikelerin açıklamalarına yer vermektedir. Söz konusu teknikler, *Mesnevî*'nin bugüne kadar pek incelenmemiş bir yönünü oluşturmakta olup, çağdaş dilbilim ve felsefenin güncel sorunsalı bakımından büyük bir önem taşımaktadır.

Bu bağlamda, Mevlânâ tarafından 'anlamanın anahtarı' olarak tanıtılan Sûret-Mânâ ayrımının özellikleri belirlendikten sonra, söz konusu yöntemin uygulanması hususu ve getirdiği faydaları ele alınacaktır. Yazarın önerdiği Sûret-Mânâ ikilemesinin çözümleme tekniğinin hem dilsel düzlemle, hem genel yaşamsal bağlamda uygulanabilirliği hususu da ayrıca incelenecektir.

Bunu yanında, *Mesnevî*'de yer alan anlama ve yorumlama analizlerinin tespiti yapıldıktan sonra, onların özelliklerinin açıklanmasına yer verilecektir. Bu süreçte, Mevlânâ tarafından önerilen tekniklerin, hermeneutik alanda yapılan çalışmalarının sonuçlarıyla karşılaştırılması yapılacaktır.

4. Mevlânâ'nın Hayatı ve Eserleri

4.1. Mevlânâ'nın Hayatı

Hayatını “*Hamdım, piştim, yandım*”²² diye yalnız üç kelimeyle özetlemeyi başaran Mevlânâ hakkında, bugüne kadar birçok bilimsel ve edebî eser yazılmış olup, düşünürün hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgilere sahip bulunuyoruz. Bundan dolayı çalışmamızda, Mevlânâ'nın hayatı ile ilgili özet bilgiler verdikten sonra, özellikle onun Tasavvufî kişiliğinin ve düşünce sisteminin oluşturulmasını etkileyen sosyal ve kültürel olgulara yer vereceğiz.

Mevlânâ'nın, 30 Eylül 1207 yılında bugün Afganistan sınırları içerisinde yer alan Horasan yöresinde, Belh şehrinde varlıklı ve asil bir aileye mensup olarak doğduğu kabul edilmektedir. Mevlânâ'nın babası Belh şehrinin ileri gelenlerinden olan, manevî şahsiyeti ve bilgeliği dolayısıyla Sultânü'l-Ulemâ (Bilginlerin Sultanı) unvanını almış olan Hüseyin Hatibî oğlu Bahaeddin Veled'dir. Annesi ise Harzemşahlar hanedanından olduğu bilinen Mümine Hatun'dur.²³

Babası Bahaeddin Veled, yaklaşmakta olan Moğol istilası nedeniyle Belh'ten ayrılmak zorunda kalmıştır. Kesin olarak bilinmemekle birlikte, 1212- 1214 yılları arasında, Bahaeddin Veled aile fertleri ve yakın dostları ile birlikte Belh'ten ayrılmıştır²⁴. Siyasî istikrarsızlıklardan kaynaklanan bu zorunlu yolculuk, Bahaeddin Veled'in Hacca gitmesine vesile olmuştur. Hacca giderken, Bahaeddin Veled ve ailesinin ilk durağı Nişâbur olmuştur. Nişâbur şehrinde tanınmış Mutasavvıf Ferîdüddin Attar ile karşılaştıkları bilinmektedir. Mevlânâ'nın ailesi, Nişâbur'dan Bağdat'a ve daha

²² “Ömrümün mahsulü üç sözdür heman, hâim idim, pişdim ve yandım *El'Aman*”, Bkz.: B.Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F.N. Uzluk, (Konya Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Yay. 110, Konya, 2005), s. 31.

²³ B.Fürûzanfer, *a.g.e.*, s. 51-53. Fürûzanfer ayrıca şöyle ifade etmektedir: “*B.Veled ne kadar felsefeciler yolundan uzak idiyse, de Tasavvufta en yüce mertebeye yükselmiştir. Onun yüce fikirleri, idrak alanından da yüksekti*”, *a.g.e.*, s. 72.

²⁴ Ahmet Eflaki, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, (Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986), s. 96-115.

sonra Kûfe yolu ile Kâbe'ye hareket ederek dönüşte Şam'a uğramıştır. Dolayısıyla, Mevlânâ, kişiliğin oluşması için büyük önem taşıyan çocukluk ve erginlik dönemini ruhanî ve manevî bir yolculukla geçirmiş olmuştur.

Mevlânâ'nın hayatı üzerinde önemli çalışmalar yapmış olan Fûrûzanfer, “*Moğol hücumunun önünden uzaklaşmış olan Bahaeddin Veled, vatanından ayrılmış olmakla emniyet, istirahat bulacağı bir yer aradı*”²⁵ şeklinde bir değerlendirme yapmaktadır. İşte bu arayışlar doğrultusunda Bahaeddin Veled Anadolu'ya yönelerek, önce Malatya, sonra da Erzincan, Sivas, Kayseri ve Niğde yolu ile 1222 yılında Lârende'ye (Karaman) gelmiş ve ailesiyle birlikte buraya yerleşerek 7 yıl kalmıştır.

Selçuklu Devlet'in hükümdarı Sultan Alâeddin'in daveti üzerine Bahaeddin Veled 1228 yılında Karaman'dan Konya'ya gelip, burada kendisine tahsis edilen Altunapa (İplikçi) Medresesi'ne yerleşmiştir. Bahaeddin Veled'in 1231 yılında vefat etmesi üzerine, o zaman daha henüz 24 yaşında iken saygılı bir ilim ve din bilgini olmuş Mevlânâ, İplikçi Medresesi'nde vaazlar vermeye başlayıp, kısa zamanda Konya ve çevresinin ruhanî lideri konumuna gelmiştir.

Babasının vefatından sonra, babasının vasiyeti üzerine, onun öğrencilerinden Burhaneddin Muhakkık Tımrizi; Mevlânâ'ya Tasavvufî eğitim vermeye başlamıştır. Seyyid Burhaneddin, entelektüel-kitabî bilgilere teslim olmuş görünen Mevlânâ'da ilk mistik ilgiyi uyandıran kişi olmuştur. Burhaneddi, Mevlânâ ile 10 yıla yakın bir süre meşgul olmuştur.²⁶ Bu dönemde Mevlânâ'nın ayrıca; Moğol istilasından korunmak amacıyla birçok âlimin ve bilgenin sığındığı ve böylece ilmî ve manevî araştırmalar merkezi haline gelen Şam ve Halep'te de eğitim gördüğü bilinmektedir.²⁷

²⁵ B.Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 72.

²⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlana ve İnsan*, (Yeni Boyut Yayınları İstanbul, 1993), s. 13.

²⁷ B.Fûrûzanfer, *a.g.e.*, s. 79-86.

1244 yılında Mevlânâ, Şems-i Tebrizî isimli bir derviş ile karşılaşmıştır. Bu olay onun hayatında bir önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır.²⁸ O güne kadar Mevlânâ'nın gönlünde “*Tanrı aşkı saklı olup zuhur etmek için fırsatını bekliyordu*”²⁹ ve Şems, Mevlânâ'nın bu ruhanî yönünün açığa çıkarılmasına vesile olmuştur. Bu büyük Kalenderî sûfî, Mevlânâ'daki yoğun mistik mizacın önünü açarak, Kalenderiliğin dünyayı boşlayan, dünyevî her şeye tepeden bakan, insanların izaî değer hükümlerini önemsemeyen ve bunları ilahî aşka vuslat yolunda en büyük engel gören bir tavrın oluşumunu sağlamıştır. Günümüze ulaşmış olan Şems-i Tebrizî'nin sohbetlerinden meydana gelmiş olan Makâlât isimli eserinden, Şems'in derin bilgeliğinin yanı sıra etkileyici bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Cebecioğlu, “*Makâlât ile Mesnevî arasında çok sıkı bağlantılar vardır. Mesnevî'yi anlamak için, önce Makâlât'ın okunmasında yarar görüyoruz*”³⁰ diyerek, bu eserin önemini vurgulamaktadır. Şems'in kaybolması (kimi kaynaklara göre ölümü)³¹ neticesinde Mevlânâ uzun yıllar inzivaya çekilmiştir. Daha sonraki yıllarda, Selâhaddin Zerkubî ve Hüsameddin Çelebi, Şems-i Tebrizî'nin yerini doldurmaya çalışmışlardır.

Mevlânâ, hayatın sonuna kadar Konya'da yaşamış ve Mesnevî de dâhil olmak üzere önemli eserlerini burada yazmış ve 17 Aralık 1273 pazar günü Konya'da vefat etmiştir.

Mevlânâ'nın düşünce dünyasının şekillenmesinin arka planında yer alan unsurların başında, çocukluğunu geçirdiği ve bir kültür merkezi olan Belh ve civarında gelişmiş olan İslâm kültür geleneğinin güçlü olması gelmektedir. O zamanlar Belh

²⁸ A.Zerrînkûb, N.Pürcevadi, *Mevlânâ'nın Dünyası*, çev. E. Ertekin, (Birleşik Yayınevi, Ankara, 2007), s. 12-13.

²⁹ B.Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 104.

³⁰ Ethem Cebecioğlu, “*Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur'an Ayetlerine Getirdiği İşârî Yorumlar*”, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1999, cilt: XXXIX), s. 112.

³¹ A.Zerrînkûb, N.Pürcevadi, *Mevlânâ'nın Dünyası*, çev. E. Ertekin, (Birleşik Yayınevi, Ankara, 2007), s. 28.

şehri, İslâm, Hıristiyan, Zerdüşt, Budist ve Yunan düşüncelerinin kaynaştığı en önemli ilim sanat ve tarikat merkezi idi. Hanefî-Mâturidî anlayışının hakim olduğu bölgede ilmî ve felsefî tartışmaların çokça yaşandığı bir ortam olarak da Mutezilî fikirler ve Arapçaya tercüme edilen Yunan felsefesinin problemleri tartışılıyordu.³² Bazı araştırmacılar, Mevlânâ'nın, Arap, Fars (Attar ve Tebrizli Şems) ve Türk kültüründen (Orta Asya Türk topluluklarının Gök-Tanrı inancı) ve Yunan idealist felsefesinden etkilendiğini belirtmektedirler.³³

Mevlânâ'nın Tasavvufî kişiliğini ve fikirlerini biçimlendiren faktörlerin başında, mizaç yapısından ve aile çevresinden kaynaklanan hususları yanında, o dönemdeki insanların yaşadığı buhranların da rolü büyüktür. Mevlânâ, babası vasıtasıyla Kübreviyye tarikatına mensup iken, Şemseddin-i Tebrizi aracılığı ile de aşk ve cezbe yolu olan Tarik-i Şuttar ve Kalenderâne Tasavvuf telakkisini benimsemiştir.³⁴ Bunun yanında, onun Tasavvufî öğretisinde İbn Arabî'nin Tasavvufî metafizik ve mistik sisteminin yansımalarına rastlamak mümkündür. Bütün bu etkenlerin sonucu, Mevlânâ, farklı Tasavvuf telakkilerini uyumlu bir biçimde, yepyeni bir sistemle bağdaştıran bir mutasavvıf olmuştur. Onun yüksek ümmileşme iddiasında bile, yine aldığı kuvvetli tahsilin ve ince felsefî düşünce istidadının büyük rolü vardır.³⁵

Böylece, Mevlânâ tarafından geliştirilen Tasavvufî öğretisi; insanın, toplumdan uzaklaşmadan, dünyevî yaşamı terk etmeden, gerek kendi iç dünyasında, gerek onu kuşatan dünyada gerçek bir varlık olan Tanrı'yı keşfetmeyi açmamıştır. Bu öğretisi, gönlünü arındıran ve aşk yolu ile ilerleyen bir insanın, varlık birliğini duyarak, görerek

³² Cevdet Kılıç, "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar", (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, sayı: 20, Mevlânâ'ya Armağan sayısı), s. 177-178; Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik*, (Hece Yayınları, Ankara, 2004), s. 63-71.

³³ Necati M. Ablay, "Mevlânâ ve Goethe Panteizmin İki Büyük Temsilcisi", I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi Tebliğleri, (Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), s. 147.

³⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994), s. 267.

³⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, (Ülken Yay., İstanbul, 1995), s. 144.

ve olarak bulacağını öğretmektedir. “*Ya olduğun gibi görün, ya görüldüğün gibi ol*” diyen Mevlânâ, insanı kendisiyle, toplumla ve inancıyla barıştırmaya çalışmaktadır. Böylece, Gölpınarlı’nın da vurguladığı gibi, “*Mevlânâ’nın Tasavvufu mistik bir Tasavvuf değil, realist ve dinamik bir Tasavvuftur, Mevlânâ hayatıyla da buna örnek olmuştur.*”³⁶

4.2. Mevlânâ’nın Eserleri

Mevlânâ’nın, Mesnevî adlı eserinin dışında; Fihi Mafih adlı nazım tarzında yazılmış, çeşitli ders ve sohbetlerinin özetini içeren kitap; Tasavvufî ve lirik şiirlerini topladığı Divan-ı Kebir (Büyük Divan), dönemin ileri gelenlerine yazdığı 147 mektuptan oluşan Mektûbât; bir de Mecâlis-i Seb’a adında yedi vaazının toplanmasından meydana gelen eserlerini sayabiliriz.

Araştırmamızın **evrenini** oluşturan ‘Mevlânâ’nın *Mesnevî* adlı eseri, Tasavvuf öğretisi ile ilgili önemli bilgiler içeren, bunların insanın yaşam biçimine ve davranışlarına yansımalarını açıklayan bir kitap olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir.

Mesnevî (eserin orijinal tam ismi *Mesnevî-i Manevî*), Mevlânâ’nın hacim açısından en büyük ve en ünlü eseridir. Mesnevî kelimesi, sözlük anlamıyla klâsik doğu edebiyatında çok yaygın olan bir şiir formatına işaret etmektedir.³⁷ Mevlânâ’nın başyapıtı olarak kabul edilen bu esere, içeriğinden ziyade biçimsel özelliğini açıklayan bir isim koyması, bekli de eser içerisinde anlatılacak olan, şekil ile içerik, sûret ile

³⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, (İnkilap, İstanbul, 1990), s. X.

³⁷ Edebiyatta aynı vezinde ve her beydi kendi arasında ayrı ayrı kafiyeli nazım türüne Mesnevî adı verilmiştir. Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, (Akçağ Yayınlar, Ankara, 2004), s. 318.

mânâ, batın ile zahir arasındaki ayrıma, özellikle okurun dikkatini çekme isteği ile açıklanabilir.

Mesnevî Farsça dilinde yazılmış olup, 6 defterden oluşmaktadır. Bugüne kadar Türkiye’de ve yurt dışında çeşitli kütüphanelerde tespit edilen yazma nüsha sayısı 486 olup³⁸, Mevlânâ’nın vefatından 5 yıl sonra (1278) asıl nüshaya göre yazılan ve ‘Nüsha-i Kadime’ olarak adlandırılan en eski nüsha, halen Konya’da Mevlânâ Müzesi’nde muhafaza edilmektedir. Söz konusu nüshaya göre, *Mesnevî*’nin beyit sayısı 25.618 olarak hesaplanmaktadır.³⁹

Mesnevî, Mevlânâ’nın öğrencilerinin ricaları üzere, İslâm inancının ve Tasavvufun özünü açıklayan ve bir eğitim aracı olarak kullanılmak amacıyla bir ders kitabı şeklinde düzenlenmiştir.⁴⁰ Zamanla söz konusu eser, halk arasında ‘Fars Dilinde Kur’an’ olarak nitelendirilmiştir.⁴¹

Mesnevî’nin bazı özellikleri, araştırmamız bakımından önem taşımaktadır. Birinci özelliği, şiir diliyle anlatılan basit hikâyelerin Tasavvufî simgeler ihtiva ediyor olmasıdır. Anlatılan hikâyeler ilk bakışta, basit gözükmemektedir. Bunun yanında, dikkatle incelendiğinde, hikâyelerin görünen anlamlarının ötesinde, Tasavvufî hikmetler, öğütler, evren, insan, dünya, ahiret, inanç, ahlâk tasavvurları simgeler yoluyla anlatıldığı görülmektedir. Somuttan soyuta yükseltilmesi gerektiren söz konusu simgeler, insan

³⁸ Mehmet Önder ve diğerleri, *Mevlânâ Bibliyografyası*, (Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1974, c. II), s. 3-91.

³⁹ Eski yazmalarda ve basılan nüshalarda beyitlerin sayısı değişiktir. Gölpınarlı nüsha farklılıklarını da değerlendirerek *Mesnevî*’nin beyit sayısının 25 680 olduğunu tespit etmiştir. Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi I-II*, (İnkilap, İstanbul, 1990), s. 10.

⁴⁰ Mehmet Önder, *Mevlânâ Celâleddin-i Rumi*, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986), s. 90.

⁴¹ “Doç. Dr. İsa Çelik ile Söyleşi”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 2007, Mevlânâ’ya Armağan Sayısı), s. 283; Bu hususla ilgili olarak Eflaki şöyle bir rivayet aktarmaktadır: Sultan Veled’in bir dostu kendisinden Mevlânâ’nın niçin *Mesnevî*’ye Kur’an dediğini sorulması üzerine, Sultan Veled, *Mesnevî*’nin Kuran tefsiri olmasından dolayı diye cevap verir. Bunu duyan Mevlânâ oğluna kızıp “neden Kur’an olmasın? Peygamberlerin ve velilerin söz kalıpları içinde ilahi sırların nûrlarından başka bir şey yoktur. Tanrı’nın kelâmı onların temiz yüreklerinden kaynamış ve ırmak gibi olan dillerinden akmıştır.” Ahmet Eflaki, *Âriflerin Menkıbeleri*, s. 237.

zihni için bir dizi basamak hükmündedir. Bütün bunlar, beyit veya mısraların anlaşılabilmesi için yoruma başvurmayı gerekli kılmaktadır. Yazar, her hikâyenin içinde veya sonucunda, hikâyenin anlamına dair gerekli açıklamalar yapmakta veya öğütler vermektedir.

Çeşitli kaynaklardan derlenen *Mesnevî'deki* hikâyeler, *Mesnevî'de* yer almadan önce, evrensellik konusunda sınav ve elemelerden geçerek, klâsikleşmiş bir nitelik taşıyan hikâyelerdir. Bu hikâyelerin, tipik, hatta *arketipik* süjeler ve konuları barındırdığı söylenebilir.⁴²

Ancak *Mesnevî*'yi bir tür hikâyeler derlemesine indirgemek yanlıştır. Nasıl ki bir yığın tuğla, mimarın tasarımı doğrultusunda, özel harçla birbirine bağlanarak bir binayı teşkil ediyor ise, *Mesnevî'deki* hikâyeler de, Mevlânâ'nın Tasavvuf öğretisini açıklama amacına göre ve yaptığı yorumlar bağlamında değer biçilemez bir esere dönüşmektedir.

Mesnevî'deki sembolik ve mecazî söylemle örtülmüş derin manevî içerik, üzerinde yoğun bir çalışma yapılarak, ortaya çıkarılabilecek bir nitelik taşımaktadır. Tarihte zengin şerh külliyyatının oluşturulması⁴³, '*Mesnevî Okumaları*' gibi çeşitli etkinliklerin düzenlenmesi, *Mesnevî'nin* bu özelliğinin en iyi göstergesidir. *Mesnevî'ye* şerh yazan her yorumcu, kendi kültürel birikimi ve kişisel tecrübesi ile yaşadığı çağın

⁴² Selçuk Çıkla, Sibel Üst, "*Mesnevî'deki Hikâyelerin Kaynakları ve Mevlâna'nın Hikâyeler Üzerindeki Tasarrufları*", (7 İklim Dergisi, Ekim 2007), s. 91-97.

⁴³ *Mesnevî'nin* birçok Doğu ve Batı dillerine yapılmış tercümeleri yanı sıra en fazla sayıda Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca yüzlerce çeşitli şerh yazılmıştır. (Füruzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 193-194). Türkçe olarak yazılmış en önemli şerhler arasında İsmâil Ankaravî'nin (v.1631) "*Şerh-i Mesnevî'si*", (bu konuda bkz Ömer Bektaş "*Rusûhi İsmail Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*",(YLT, Selçuk Üniversitesi, 1993, doktora tezi), Bursalı İsmail Hakkı'nın "*Ruhu'l Mesnevî*" isimli eseri (İsmail Hakkı Bursevî, "*Mesnevî Şerhi*" İnsan Yayınları, İstanbul, 2005), Âbidin Paşa'nın *Mesnevî Şerhi* (bkz İsa Çelik, "*Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufi Düşünceleri*" ,Vade Yayınları, İstanbul, 2007), Ahmed Avni Konuk'un "*Mesnevî Şarihi*" (*Mesnevî-i Şerif Şerhi I-II*, Tercüme ve şerh: Ahmed Avni Konuk, Hazırlayanlar: Dr. Selçuk Eraydın- Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004-2005), Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*'ni (Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, İnkılâp, İstanbul, 1990) sayabiliriz.

oluşturduğu sorunsal açısından bu eseri yorumlayarak, *Mesnevî*'nin değişik özelliklerinin ortaya çıkarılmasına katkıda bulunmuştur.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Türk edebiyatında etkisi en çok olan eserlerin başında yer almaktadır. Bu etki, *Mesnevî*'nin yazıldığı tarihten günümüze kadar artarak devam etmektedir.⁴⁴ Araştırmacılar, Türk edebiyatında ilk tercümenin II. Murad için yapılan Mu'îni'nin '*Mesnevî-yi Muradiye*' adlı eseri olduğunu belirtmektedirler.⁴⁵

Batı'da *Mesnevî*'nin en iyi tercüme ve izahı Nicholson'un yaptığı kabul edilmektedir. Nicholson'un söz konusu eseri, *Mesnevî*'nin metin, tercüme ve şerhinden oluşan sekiz ciltten meydana gelen bir eserdir⁴⁶. Nicholson'un bu neşri *Mesnevî*'nin en sağlam metni kabul edilmiş ve özellikle Batı'da yapılan çalışmalarda daima referans olarak gösterilmiştir. Türkiye'de Nicholson'un bu eserinin yayınlanmasından sonra yapılan şerhlerde, onun bu eseri kullanılmıştır.⁴⁷ Bunun dışında *Mesnevî*'nin, hemen hemen belli başlı tüm dillerde pek çok tercüme ve şerhlerinin yapıldığı bilinmektedir.

Mevlânâ'nın öğretisi hem zaman hem de mekân bakımından varlığını arttırarak sürdürmektedir. Zamanında geniş bir coğrafyaya yayılarak, bölge ülkelerinin kültürleri üzerinde derin iz bırakmış ve 8 asır geçmesine rağmen farklı görüşleri benimseyen toplumlarda da dâhil olmak üzere etkilerini sürdürmeye devam etmektedir.⁴⁸ Shah'ın vurguladığı gibi, "*Mevlânâ tesirinin etkilerini hesaplamak zor olsa bile, onlar ara sıra birçok ekolün fikir ve eserlerinde izlenebilir.*"⁴⁹ UNESCO'nun 2007 yılını uluslar arası

⁴⁴ İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, (Pan Yayın. İstanbul, 2008), s. XI., Hasibe Nazioğlu, "*Mesnevî'nin Türkçe Maznun Tercüme ve Şerhleri*", (Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973, Haz. Mehmet Önder, Ankara, 1973), s. 275-296.

⁴⁵ Hasibe Nazioğlu, *a.g.e.*, s. 275

⁴⁶ *The Mathnawî of Jalau'ddin Rumi*, Edited from the oldest manuscripts available with critical notes, translation and commentary, Laiden: Brill, 1925-40, VIII v., (E. F. W. Gibb Memorial Series IV.)

⁴⁷ İsmail Güleç "*R.A.Nicholson'un Mesnevî tercüme ve şerhi üzerine*", (Dîvân İlmî Araştırmalar, 20, 2006/1), s. 228-229.

⁴⁸ Şaban Karaköse, *Tarih Boyunca Dünyada Mevlânâ Nefesi*, (Rağbet Yayınları, İstanbul), 2006.

⁴⁹ Idries Shah, *The Sufis*, (The Oktagon Press, London, 2001), s. 115.

Mevlânâ'yı anma yılı olarak ilan etmiş olmasını, bunun en önemli göstergesi olarak nitelendirebiliriz.⁵⁰

Mevlânâ'nın öğretisinin Türk kültürünün gelişimine katkılarının büyük olduğu hemen hemen bütün kesimler tarafından kabul edilmektedir. Mevlânâ'nın eserleri, Türk Tasavvufî edebiyatının gelişmesinde de önemli rol oynamış olup, Tasavvufî şiirin stiline, içeriğine ve tarzına büyük etkide bulunmuştur.⁵¹

⁵⁰ 33. UNESCO Genel Konferansında Mevlânâ'nın 2007 Yılında Doğumunun 800. Yıldönümünde Anılması Kararı için bkz.: <http://www.unesco.org.tr/index.php?gitid=4&gncl=20>, erişim tarihi: 10.09.2010.

⁵¹ İsmail Yakut, “*Yunus Emre’de Sembolizm*”, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2009), s. 23. Bkz.: Emine Yeniterzi, “*Klâsik Türk Edebiyatı ahlâkî Mesnevilerinde Mevlana’dan İzler*”, (Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlana ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu Bildiriler, Konya, 2007), s. 11-27.

BİRİNCİ BÖLÜM

METAFOR VE METAFİZİK

1.1. Metafor Kuramı

1.1.1. Kavramsal Tanımlama

XX. yüzyılın başlangıcından itibaren dil alanında yapılan araştırmaların sonuçları, klâsik felsefenin ana konusu olan anlam ve anlama sorunsalı; dilsel analizde anlamlandırma ve anlama sorunsalı haline dönüşmüştür. Yapılan araştırmalar, dilin; gerek öznel bilinç, gerek kültürel gelenek içeriğinin nesnelleştirilmesinde, hususi ve evrensel araç olan, komplike ve devamlı gelişen bir semiotik sistemin olduğunu ortaya koymuştur. Ancak, söz konusu sistem, dünyayı yansıtmaktan ziyade, bizim düşünme tarzımızı ve dünya tasvirimizi belirleyen bir etken olduğu da anlaşılmıştır. Söz konusu dil araştırmaları serüveninde, ifade ile anlam arasındaki ilişkilerin incelenmesinde, metafor diye adlandırılan bir dilsel olgu; birçok araştırmacının dikkatini çekerek, anlam kavramı ve anlamlandırma işlevi konusunda ışık tutabilecek nitelikte bir fenomen olarak kendini göstermiştir. Bu süreçte metafor, günümüzde bütün insanî bilimlerin merkezinde yer alan temel bir kavram konumuna gelmiştir.

1.1.1.1. Metafor ve Metaforla İlgili Kavramlar

Metafor terimi Eski Yunanca kökenli olup (μεταφορά – “başka bir yere taşıma”, “intikal”) ilk olarak belagat (retorik) sanatında bir ifade figürünün belirlenmesinde kullanılmıştır. Aristoteles, “*Poetika*”da metaforu “*değişmiş mânâyla bir kelimeyi türden soya, soydan türe veya andırıšmaya göre soydan soya taşıması*” olarak tanımlamıştır. Aristoteles’e göre, metaforun diğer bir ayırıcı özelliği “anlam transferi”dir. Bu durumda

somut bir terimin soyut bir terim için, soyut bir terimin somut bir terim için kullanılması söz konusudur.⁵²

Aristotelesci anlayışı takip eden klâsik retorikte metafor, kısaltılmış bir teşbih olarak kabul edilmektedir. Bir edebî sanat olarak metafor, aralarında benzerlik ilişkisi olan iki sözcükten birini kullanarak diğerini çağrıştırmadır. Metafor, birbirine az çok benzeyen iki nesne veya olgunun karşılaştırma veya ilgi edatları kullanılmadan yapılmış bir benzetilme veya karşılaştırılmasıdır. Bu şekilde iki farklı kavram, arasındaki benzerlik, ilgi, sebebiyet gibi ilişkilerin tespit edilmesiyle nominatif anlamda özdeş kılınmaktadır.

Metaforu bilincimizde, gerçekleri canlandıran bir tür benzetme şeklinde tanımlamak mümkündür. Genel olarak metaforik ifade, bir sözcüğün gerçek anlamlarından (temel ve yan anlamlarından) sıyrılarak, başka bir sözcüğün yerinde kullanılmasıyla meydana gelmektedir. Sözcükler cümle içerisinde ya da en azından başka sözcüklerle öbeleşerek metaforik anlam kazanırlar.⁵³

Metafor kavramının Türkçedeki karşılığına baktığımızda, ifade imkânı ile sözcük ve deyimler bakımından zengin olan Türkçede, çeşitli söz üsluplarına karşı değişik terimlerin kullanıldığını görürüz. Metaforun karşılığı olarak Türkçede “eğretileme” ve Arapça kökenden gelen “istiare” terimleri kullanılmaktadır. Türk edebiyatı ve belâğâtında metafor kapsamına girebilen kavramlar arasında mecaz, mecâz-ı mürsel, istiare, eğretileme, teşbih, teşhis, kinaye, telvihat gibi terimler ile karşılaşmaktayız.⁵⁴

Dil bilimi, edebiyat, felsefe, ilahîyat gibi bilimsel alanların kapsamındaki metafor konulu çağdaş Türkçe literatüründe, metafor kavramının karşılığında bazen

⁵² Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunali, (Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008), s. 59-68.

⁵³ Thomas O.Sloane, *Encyklopedia of Rhetoric*, (Oxford Un. Pr., 2001), p. 493-495.

⁵⁴ Tahir-ül Mevlevî, *Edebiyet Lügati*, (Enderun Kitabevi, İstanbul, 1994), s. 71, 96, 160, 169-171.

“istiare” ve ‘eğretileme’, bazen ‘mecaz’ kavramlarının kullanıldığına rastlamak mümkündür.⁵⁵

Söz konusu kavramlar içeriği bakımından farklılık göstermesine karşılık, mecaz; metafor kavramına en yakın kavram olup, yukarıda sıraladığımız hemen hemen tüm dolaylı ifade türlerini ihtiva etmektedir.⁵⁶ Meczaz, bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan sözdür.

Birçok Türk araştırmacının ‘istiare’ terimini tercih etmelerinin nedeni, Osmanlı dönemindeki dil bilimi araştırmalarına dayanan bir gelenekle açıklanabilir⁵⁷. Bunun yanında bazı görüşlere göre, istiare (eğretileme); mecazî ifadenin temel öğelerinden (benzeyen, kendisine benzetilen) sadece biri söylenerek yapılan benzetmeye denir. Bu durumda, istiareyi, kuşkusuz bir mecaz olarak kabul ettiğimizde, tüm mecazî ifadelerin istiare kapsamına alınmasının mümkün olmadığı açıktır.

Diğer yandan birçok araştırmacı ve mütercim, özellikle Batı felsefesindeki konu ile ilgili eser ve çalışmalara atıfta bulunurken, terminolojik kargaşayı önlemek amacıyla çağdaş Türkçeye yerleşmiş olan ‘metafor’ kelimesini kullanmayı tercih etmektedirler.⁵⁸

⁵⁵ Örneğin, M.S.Saruhan, *İslam Düşüncesinde “İsti’are” (Metafor)*, (Ankara, 2005); Menderes Coşkun, “*Klâsik Türk Şiirinde Mürekkep İstiare, Temsili İstiare ve Alegori*”, (Bilgi, sayı 38, Yaz /2006), s. 51-70.

⁵⁶ “*Lügade ‘Çecilip gidelen yer’ demek olan mecaz beyan tabirlerindendir. Hakikat, Meczaz, Kinaye diye üçe ayıran kelime nevilerinden ikincisidir*”. Bunun yanında istiare ‘*teşbih alakalı mecaz*’ olarak tanımlanmaktadır.’ Tahir-ül Mevlevî, *Edebiyet Lügatı*, s. 96, 71; Meczaz. “*Bir sözü, lügat manası olan tahsis edildiği gerçek anlamının dışında, bir ilgi dolayısıyla başka bir anlamla söyleme, kullanma sanatıdır. Meczazda söz ile onun işaret ettiği anlam arasındaki ilişki hakikatin dışındadır. Başlı başına bir edebi sanat olmaktan çok, mecaz başka edebi sanatların ortaya çıkmasına yardım eder. Teşbih, İstiare, mecaz-ı mürsel, kinaye, ta’riz, teşhis ve intak sözün mecazî anlamından yola çıkarak, ondan faydalanarak yapılan sanatlardır*.” Turan Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 308-309.

Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz.: M.K.Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, (Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989); Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (İstanbul, Bilimevi, 2001); Rıza Filizok, “*Anlam Analizine Giriş*”, (Ege Üniv. Ed. Fak.Yay., İzmir, 2001).

⁵⁷ Örneğin Ali Kuşçu *Risâlesi fi’l-İsî’âre*’sinde dildeki tüm dilsel (lafız) ifadeleri, hakikat ve mecaz olmak üzere iki gruba ayrılır. Meczazî ifadeler ise bundan sonra istiare ve mürsel gibi farklı türlere göre çeşitlenmektedir. Bkz. Musa Yıldız, “*Ali Kuşçu’nın Risâlesi fi’l-İsî’âre’si*”, (İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 3, 1999), s. 215-234.

⁵⁸ Bkz. Nihat Keklik, *Felsefede Metafor Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklaması*, (İstanbul Üni. Edebiyat Fak., 1990).

Bu bağlamda, araştırmamız kapsamında biz, Türk Dil Kurumu tarafından hazırlanan Türkçe Sözlükte yer alan⁵⁹ ‘metafor’ (metaforik ifadeler) terimini ve ona eş anlamlı olan ‘mecaz’ (mecazî ifadeler) terimlerini kullanacağız.

Sözcüğe mecazlı anlam yüklenmesinde iki ana yöntem vardır:

a) Benzetmelerden yararlanılarak gerçekleştirilen anlam aktarmaları, bir başka deyişle "benzetme ilgisine dayalı" mecazlar (benzetme, eğretileme, kişileştirme, kinaye, tariz, abartma);

b) Benzetme dışı ilgilerle gerçekleştirilen mecazlar (mecaz-ı mürsel), ki bu durumda sözcüğün gerçek anlamından (temel ve yan) uzaklaşıp başka bir sözcüğün yerini alması söz konusudur. Mecaz-ı Mürsel (ad aktarması, metonimi), benzetme ilgisi söz konusu olmadan, başka bazı ilgilerle, bir sözün başka bir söz yerinde kullanılmasıyla oluşturulan mecazlardır. Genellikle İç-Dış, Parça-Bütün, Neden-Sonuç, Sanatçı-Eser, Yer (yön, bölge, çağ)-İnsan gibi ilgilerden çıkarılan özelliklerine göre oluşturulur.⁶⁰

1.1.1.2. Düz Anlam, Yan Anlam ve Bağlam

Metaforik deyimlerin içeriğinin ve işleyişinin anlaşılması açısından önem taşıyan diğer terimler arasında, *düz anlam*, *yan anlam* ve *bağlam* gibi terimler de yer almaktadır.

Düz (hakikî, literal, lâfzî) anlam en genel ve basit tanımıyla bir ifadenin ilk ve temel anlamıdır. Tek kelimeyi dikkate aldığımızda, düz anlam onun sözlük değeri ve etimolojik içeriğine tekabül eder. Düz anlam daha çok dilbilimin etki alanına girer.

⁵⁹ *Türkçe Sözlük*, (TDK, Ankara, 1998), s. 1546.

⁶⁰ Seyit Kemal Karaalioğlu, *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, (İnkilap, İstanbul, 1983), s. 483. “*Mecaz-ı mürsel, sözü gerçek anlamın dışında, benzetme kastı olmaksızın başka bir anlamda, başka bir söz yerine kullanma sanatı.*” Turan Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, s. 309.

Anlambiliminde düz anlamın tanımı konusunda tartışmalar devam etmekle birlikte, düz anlamın herhangi bir anlama işinin çıkış noktası olduğu kuşku götürmez.⁶¹

Bir kelime düz anlamdan farklı olarak kullanıldığında, yan anlam (metaforik anlam) ortaya çıkar. Ancak yan anlamın ortaya çıkışı, ‘bağlam’ olarak adlandırdığımız dilsel veya dilsel olmayan şartlara bağlıdır.

Göstergebilimindeki gösterge teorisine göre⁶², gösteren (signifier) ile gösterilen (signified) arasındaki ilişki, temel anlam (denotation) ya da yan anlam (connotation) ilişkisidir. Buna göre düz anlam ‘denotatif’, yani temel anlamdır. Bazı araştırmacılar, ‘objektif anlam’, ‘lâfzî anlam’ ve ‘zihnî anlam’ olmak üzere üç temel anlam tipi olduğunu söyler. Ortaçağ yorum teorisine göre bir önermenin daima ve sadece dört anlama sahip olduğu kabul edilmekteydi: Lâfzî anlam, alegorik anlam, metaforik anlam, mistik anlam. Todorov,⁶³ aslî olarak üç anlam kodlama derecesi bulunduğu fikrindedir. En kuvvetli kodlama dilbilimsel kodlama, ikinci derece kodlama kültürel kodlama, en zayıf kodlama ise kişisel kodlamadır. Bir kelimenin dilbilimsel kodlaması sözlükteki anlamına denk düşmektedir.

Davidson’a göre düz anlam, dilbilimsel anlamdır ve bağlama (context) tâbi değildir, bütünüyle sistematiktir⁶⁴. Bu görüş, Grice’in yaptığı ‘söylenen şey’ ile ‘kastedilen şey’ arasındaki ayrıma dayanmaktadır⁶⁵. Austin’le birlikte söz edimleri (speech acts) kuramını geliştiren Searle de, bu konuda bir kriter koymuştur. Searle’e göre, eğer bir cümlenin anlamında bir yanlışlık varsa, bu cümle metaforik anlamda

⁶¹ Owen Barfield, *The Meaning of the Word ‘Literal’*, Metafor and Symbol, Edited by L.G.Knights, (Butterworths Scientific Publications, London, 1960), p. 48-63.

⁶² R. Barthes, *Göstergebilim Serüveni*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, (YKY, İstanbul, 2009), s. 54-75. Bkz. F. de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (Birey ve Toplum Yay., Ankara, 1985), s. 59-68.

⁶³ T.Todorov, *Yazın Kuramı*, Çeviren: Mehmet Rifat, Sema Rifat, (YKY, İstanbul, 2001), s. 53.

⁶⁴ Donald Davidson, “What Metaphors Mean”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Clarendon Press, Oxford, 2001), p. 257.

⁶⁵ H.P.Grice, *Utterer’s Meaning, Sentence Meaning and Word Meaning*, (Foundations of Language 4, 1968), p. 225-242.

olabilir. Ona göre, bu durumda cümleyi üç aşamalı testten geçirmemiz gerekir: ifadenin temel anlamını bulun, bulunan temel anlamı ifadenin bağlamı ile karşılaştırarak test edin. Eğer temel anlam bağlam ile uyuşmuyorsa, bağlam içinde anlamlı olacak bir metaforik anlam arayın.⁶⁶

Bu modele göre düz anlam otomatik olarak anlaşılırken; metaforik anlam ise isteğe bağlı olarak bulunur. Bütün bunlara rağmen düz anlam ile metaforik anlam arasındaki fark net değildir. Barthes'ın vurguladığı gibi, *“Gelecek kuşkusuz bir yan anlam biliminindir, çünkü toplum durmaksızın insani dilin kendisine sağladığı birinci dizgeden kalkarak ikinci anlam dizileri geliştirir”*⁶⁷

*“En yalın tümceyi temel tümce, bir olgu bağlamının varoluşunu savlar”*⁶⁸ diyen Wittgenstein da, düz anlam için ‘uzlaşma’ (convention) ölçütünü getirmiştir. Buna göre, kullanım sıklığı en fazla olan anlam düz anlamdır. Ancak, metaforik kullanım düz kullanımdan daha yaygın olabileceği için bu görüşüm geçerliliği tartışılabilir. Ayrıca ‘uzlaşma’ kavramının kendisi de, bulanık ve belirsiz bir kavramdır.⁶⁹

Wittgenstein, I. dönemindeki katı pozitivist görüşlerinden köklü bir dönüş yaparak, ideal/bilimsel dil anlayışın terk etmiş ve düşüncenin temeline “gündelik dil”i koymuştur. Artık ona göre, olgulara karşılık gelen değil de dilbilgisinin tam olarak aydınlatıldığı cümle mantık açısından doğru cümledir. II. dönem Wittgenstein’e göre, bir sözü anlamak, onun nasıl kullanıldığını bilmeye bağlıdır. Hatta bazen cümleyi el kol

⁶⁶ Searle’ün niyet ile söylem konusundaki görüşleri için bkz.: John R.Searle, *Söz Edimleri*, çev. Levent Aysever, (Ayraç Yayınları, Ankara 2005), s. 91- 123; John R.Searle, *Bilinç ve Dil*, (Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005), s. 123-305.

⁶⁷ R. Barthes, *Göstergebilim Serüveni*, s. 106.

⁶⁸ L. Wittgenstein, *Tarctatus Logico-Philosophicus*, çev. O.Aruoba, (YKY, İstanbul, 2001), s. 71.

⁶⁹ Saul A. Kripke, *Wittgenstein, Kurallar ve Özel Dil*, (Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007), s. 131-139.

hareketleri aktarır. Çünkü anlam, sözlerden jestlere, jestlerden sözlere gidip gelen yaşam biçiminden başka bir şey değildir.⁷⁰

Bir başka görüşe göre, düz anlamı tanımlamak ve onu metaforik anlamdan ayırmak için kesin bir kural yoktur. Kelimeler aslında bir ‘anlam potansiyeli demeti’ oluştururlar. Anlam olayları, kelimenin bu anlam potansiyelini harekete geçirir. Kelimelerin anlam potansiyeli kurucular demetinden oluşur ve bu kurucular birbirleriyle uyumlu olmak zorunda değildir. Metaforik kullanımda bu potansiyeldeki bazı kurucular harekete geçirilir; yani düz veya metaforik kullanım bu potansiyelin farklı kurucularla işletilmesinden oluşur.

1.1.2. Felsefede Metafora Teorik Bakış

Tarihin çeşitli evrelerinde araştırmacıların metafora karşı gösterdikleri tutum, hayranlıktan şiddetli kınamalara kadar geniş bir yelpazeyi gösterirken, metafora karşı olan ilgi, yoğunluğunu günümüzde de korumaktadır.

Metafor, Antik dönemde filozoflarının düşüncelerini ifade etmek için sıkça başvurduğu bir yöntemdir.⁷¹ Bu bağlamda, Batı felsefesinin ilerlemesi, bazı temel metaforların oluşturulması ve bu metaforların eleştirilmesi üzerinden gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle, o dönemde metafor, sözcüklerin kullanımındaki ve anlamlandırma sürecindeki anlam varyasyonlarını tasnif eden figürlerden biri olarak nitelendirilebilir.

Öte yandan, metaforun bilinen ilk tanımını yapan Aristoteles, ‘Poetika’ isimli eserinde, metaforun önemini şöyle vurgulamaktadır: “*Metaforlarda usta olmak büyük*

⁷⁰ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, translated by. G.E.M. Anscombe, (Basil Blackwell, Oxford, 1958), p. 7, 19, 43.

⁷¹ Ernst Cassirer, Antik dilinde metaforların kullanımını şöyle ifade etmektedir: “*Antik dil, özellikle dinsel amaçlar için kullanılması güç bir dil. İnsan dilinde soyut kavramları eğretilmeler olmaksızın dile getirmek olanaksızdır.*” Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Bölüm VIII. Dil, Çev. Necla Arat, (YKY, İstanbul, 1997), s. 136.

*önem taşır: çünkü sadece bunu başkasından ödünç alamayız ve bu yeti büyük istidadın belirtisi olmaktadır. Çünkü güzel metaforları yaratmak – benzerlik fark etmek demektir».*⁷²

Doğu’da ise klâsik kelimeler, fıkıh ve hikmet ilimlerinde metafor kavramının karşılığı olarak, emsal ve kıssalara başvurulduğunu görüyoruz. Ama bu kavramlar metafor kavramının birebir tam karşılığı değildir. Doğu toplumları kıssa ile anlamaya yatkın olduğu için, bu ifade tarzını eleştirme gereği duymamışlardır. Tarih boyunca eski kültür ve medeniyetlerin sıkça kullandıkları metaforik dil, İslâm düşüncesinde de kendine ayrı bir yer edinmiştir. Metaforlara Kur’an ve hadislerde rastlandığı gibi, sistemlerini bu iki ana kaynaktan aldıkları ilhamla geliştirip şekillendiren İslâm filozofları ve mutasavvıfları da metaforik anlatım yoluna başvurmuşlar ve bu türün zengin örneklerini sunmuşlardır.

Sembolizm ve içe dönüklükle karakterize edilebilen orta çağ dönemindeki Doğu ile Batı kültürel akımlarının gelişiminde, metaforik söylemin uygulanması merkezi bir yer almaktadır. Bunun yanında, Aristoteles’in tanımından yola çıkarak, konuya İslâmî bir yorum kazandıran Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi büyük Doğu düşünürleri, mecazî ifade tarzını eserlerinde kullanmakla kalmayıp, bu konuda ayrıca pek çok teorik çalışmayı ortaya koymuşlardır.

Buna göre Fârâbî, dil konusundaki çalışmalarda isim tasnifini yaparken, Mûste’ar diye bir türe yer vermektedir ki, onda Aristoteles’in metafor tanımından esinlendiğini görmek mümkündür:

“Bir şeye isti’âre yoluyla takılan isim: Herhangi bir işin veya bir şeyin zatını gösterirken ve ona tâ başlangıçtan beri sınıksız bağlanmış ilen bir başka şeyin de

⁷² Aristoteles, *Poietika. Şiir Sanatı Üzerine*, Çev., N. Kalaycı, (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005), s. 35.

*bu birinci şeyle herhangi bir ağla bağlı olması yüzünden ara sıra o ismi bu isim ikinci şeye sıkı sıkıya bağlı kalmamak suretiyle lakap olarak alması ve o ismin şeye delâlet etmesidir.”*⁷³

Fârâbî ayrıca mecazî, bir müşterek isim olarak tanımlar ve onun birçok şeye delalet ettiğini söyler.⁷⁴

Eserlerinde mecazî üslubu kullanmakla⁷⁵ tanınan İslâm düşünürü İbn Sinâ, dil konusundaki çalışmalara yeni bir boyut getirerek, tekilin belirtilmesini tümelin belirtilmesinden daha kolay bulur.⁷⁶

Bundan sonra İbn Rüşd, dil ve dilin kullanımı ile ilgili çalışmalarda, akıl yürütme çeşitlerinden kıyas, tüm dengelim ve tümevarımı yöntemlerini incelemektedir. Bu kapsamda, kıyasta yapılan benzetmelerin, ortak noktalarında gerçekleşen benzetilme ilgisi açısından, benzetilme olarak tasnif etmektedir. Bunun yanında Kitâbu’ş-Şiir’de mecazî, temsil etme ile tasvir etme olarak sınıflandırmaktadır. Ona göre, tasvir etme bir şeyin başka bir şeye teşbih edatları benzetilmesiyle meydana gelebilir. Bir şeyin temsili ise, tedbil veya isti’âre yoluyla olur.⁷⁷

Batı’da XX. yüzyılın başlarına kadar edebiyat incelemelerinde klâsik inceleme olarak adlandırılacak bakış açısı hâkimdi. Klâsik yaklaşım, metaforun düzyazının keyfini ve şiirin estetik değerini artırdığını, ancak belirsizliğe ve yanlışlığa açık bir davetiye çıkardığından dolayı; bilim ve felsefenin, dilin bu fonksiyonundan kesinlikle kaçınması gerektiğini varsaymaktadır. Buna göre metafor, olsa olsa estetik amaçlı bir süstür.

⁷³ Fârâbî, *Peri Hermenias*, çev. Mübahat Türker, (Ankara, 1990), s. 78.

⁷⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 79.

⁷⁵ *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler, İbn Sinâ, Suhreverdi, A. Gazalî, N.Razi*, derleme, çev. Derya Örs, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2004).

⁷⁶ M.Selim Saruhan, “*İslam Düşüncesinde “İsti’are”*”, s. 54. Bkz.: Dimitri Gutas, Çev. Dr. M. Cüneyt Kaya, “*İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi*”, (Muğla Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35 (2008/2), s. 159-174.

⁷⁷ M.Selim Saruhan, *a.g.e.*, s. 60.

Empirist filozoflar (J.Locke, T.Hobbes) söz konusu dil figürünü hem belirsiz hem de gereksiz sayarken ve ona karşı olumsuz tutum gösterirken; romantik felsefe geleneğinin temsilcileri (J.Herder W.Humboldt, G.Vico, F.Nietzsche) ise, metaforu düşünme ile ifadeyi mümkün kılan araç olarak görmüşlerdir.

XVIII. yüzyılda insan bilimlerinin metodolojisinin temelini atmakla ün kazanan İtalyan filozof Giambatista Vico (1668-1744), metaforun incelenmesine hayatının yirmi yılını ayırmıştır⁷⁸. O, bütün dillerde, cansız şeyleri anlatan ifadelerin büyük çoğunluğunun, insan bedeni ve bölümlerinden; ve insanî duyu ve tutkulardan çıkarılarak metafor yoluyla biçimlenmiş olmasına dikkat ederek, anlamının dünyadaki olayları insanlaştırma yoluyla oluşan dilsel ifadelere bağlı olduğunu göstermiştir.⁷⁹ Ona göre, metaforik deyimler, özellikle metafizik konuların açıklanmasında iş görmektedirler: *“Çünkü tinsel şeyleri anlamak, açıklamak ve ifade etmek için istediğimizde özellikle hayal gücümüzden yardım dileriz ve bir ressam gibi onların insanî imgelerini oluştururuz”*⁸⁰.

Metafor olayının hem teorik irdelenmesinde büyük katkısı olan, hem de eserlerinde etkili bir şekilde metaforu uygulayan Nietzsche (1844-1900), dil aracılığıyla iş gördüğü epistemolojinin sorunlarını, çok daha doğru bir biçimde, retorik sorunları olarak görülebileceklerini öne sürer.⁸¹ Nietzsche’ye göre, insanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliği metafor oluşturabilme yetisidir. Ona göre bu yeti, bir temel dürtü olarak yaşamımızı yönlendirmektedir.⁸²

⁷⁸ Marcel Danesi, *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*, (Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1993), p. 132.

⁷⁹ Giambatiista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, (Doğubatu, Ankara, 2007), s. 170-172.

⁸⁰ Giambatiista Vico, a.g.e., s. 169.

⁸¹ Bkz. Alan D. Schrift, *Dil, Metafor ve Retorik*, İnsan Bilimlerine Prolegomena, Derleme ve Çeviri: Hüsamettin Aslan, (Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002), s. 3-28; Metin Coşar, “Nietzsche Felsefesinde Dürtü Ve Metafor Kavramları”, (Felsefe Dünyası, 2001/1, Sayı 33), s. 83-90.

⁸² W.F.Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, (Ara Yay. İstanbul, 1990), s. 158.

Bütün kelimelerin; unutulmuş, katılaşıp metaforlar olduğunu söyleyen Nietzsche, hakikate ulaşmada bize yardımcı olacaklarını umduğumuz kavramların yalnızca “metaforun tortusu” olduklarına vurgu yapar. Nietzsche için metafor hiçbir zaman varlığın kendisi olamaz, ancak varlığı söze ‘taşır’. Ona göre insan, dış dünyanın bilgisini elde etmeye çalışırken ürettiği metaforlarla onu anlamlandırmaktadır. Diğer bir deyişle; bilgi metaforlarla elde edilen bir transferden başka bir şey değildir. Bilme edimi ise güncel metaforlarla yapılan bir iştir.

Ona göre, hakikat ve bilgi, yalnızca metaforik başlangıçları unutulduğunda ve metaforun bir “kavram” kılıfına büründüğünde mümkün olabilmektedir.⁸³

Bir bağlantı kurmak gibi bir metaforik zihinsel işlevin dil varlığından önce geldiğini savunan Nietzsche, dilin oluşma sürecinin birer ‘alandan alana anlam taşmaları’ olan metaforik eylemlerden oluştuğunu söylemiştir. Nietzsche, “İlkin, sinir uyarısı bir imaja transfer olur: ilk metafor. Sonra bu imaj sesle taklit edilir: ikinci metafor.” Ve bu sestten (yani sözden) kavram doğar: üçüncü metafordur”⁸⁴ diyerek dilin öz itibarıyla metaforik olduğuna dikkat çekmiştir.

Nietzsche’nin, Batı Felsefi Geleneğine karşı uyguladığı retorik eleştirisi, bir anlamda dilde dekonstrüksiyon hareketinin başlamasına zemin hazırlamıştır.⁸⁵ Özellikle XX. yüzyılın başlarından itibaren Saussure’ün sistemli olarak ortaya koyduğu dilbilim (linguistic) akımıyla birlikte birçok sahada olduğu gibi dil ve edebiyat alanında da

⁸³ “Nedir öyleyse hakikat? Devingen bir eğretilmeler, yakıştırmalar, insansallaştırmalar, kısacası bir insan ilişkileri özeti, ki, poetik ve retorik olarak yüceltilerek, çevrilip taşınarak, süslenerek, uzun kullanım sonucu bir halk için kesin, buyurucu ve bağlayıcı hale gelmiştir: Hakikatler, sanrı oldukları unutulmuş sanrılarıdır; kullanıla kullanıla güdükleşmiş ve güçsüzleşmiş eğretilmeler, tuğralarını yitirmiş sikkeler ki, şimdi, artık sikke olarak değil maden olarak hesaba katılmaktadırlar”. F.Nietzsche, “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine”, Çev. Oruç Aruoba, (Cogito, 16, Güz-1998), s. 59.

⁸⁴ A.g.m., s. 61.

⁸⁵ A.D.Schrift, *Dil, Metafor ve Retorik* isimli makalesinde Nietzsche’nin görüşlerini ve çağdaş felsefeye etkilerini irdeleyerek şöyle yazmaktadır: “Nietzsche’nin felsefi dil hakkındaki eleştirisi kesinlikle bu amaca yöneliktir; yorum faaliyeti ilahi ve dogmatik hayatı reddeden sınırlamalarından kurtarmakla Nietzsche’nin epistemolojiyi dekonstrüksiyona tabii tutması, oluşun metnini, bir sonu gelmez, pluralistik yorum oyununa açar.” A.D.Schrift, “Dil, Metafor ve Retorik”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, s. 28.

eşzamanlı bakış açıları, inceleme teknikleri ortaya çıkmıştır. Metin dilbilim, edim bilim, göstergebilim, yapısalcılık, anlatı bilimi gibi inceleme yöntemleri metaforu inceleme objesi olarak kabul edip, eşzamanlı olarak incelemeye başlamışlardır. Bunun yanında dilbilim yöntemleri geliştikçe bundan Klâsik Bilim temsilcileri de bundan etkilenecek, araştırmalarında bu yeni yöntemlerden faydalanmaya başlamışlardır.

XX. Yüzyıl dilbiliminin önderlerinden biri olan Jakobson, *Two Aspects of Language and Two Aphasic Disturbances* adlı yazısında yapmış olduğu araştırmanın sonucunda; dilde, sintagmatik ile paradigmatic diye adlandırdığı kompozisyon ile seleksiyon olmak üzere iki düzlemin olduğunu ortaya atmıştır.⁸⁶ Bu şekilde o, düşünmede, metonimi (mecaz-ı mürsel) eksenini ile metafor (mecaz) eksenini diye iki farklı düşünsel hareket türünü tespit etmiştir.⁸⁷ Seçme işlemi olarak belirttiği metaforun, alternatifler arasında yapılan bu seçme işleminin alternatiflerden birinin diğerinin yerini tutabileceği anlamına geldiğini belirtir. Jakobson, seçme ve yer değiştirmenin aynı işlemin iki yüzü olduğuna işaret eder.

İngiliz felsefeci ve dilbilimci Richards'ın *Belâgat Felsefesi* isimli eseri, metafor üzerindeki teorik çalışmalara önemli ivme kazandırarak, metaforun epistemolojik konumu konusundaki günümüzde de süren bir tartışmayı başlatmıştır. Richards, metaforu bir yardımcı araç veya süs olmaktan ziyade, dilin her yerinde bulunan bir prensip olarak görmektedir. Metafor olmaksızın dilin işlevlerini aksatacağını söyleyen Richards, insanın

⁸⁶ Roman Jakobson, *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*. Fundamentals of Language. (Mouton Publishers, 1980), p. 84. Ayrıca, bkz.: Yazının tamamı '*Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*' adlı kitabın Jakobson bölümünde *Dilbilim ve Yazınbilim*, haz. Mehmet Rifat, bölüm çev.: Ahmet Kocaman, (Yazko, 1983), s. 47-58.

⁸⁷ Roman Jakobson bu konuda şöyle bir açıklama getirmektedir: "*Birçok şiirsel özellik, yalnızca dilbiliminin değil, aynı zamanda göstergeler kuramının bütününe, başka bir deyişle, genel göstergebilimin de kapsamına girer.*" Berke Vardar, *XX. Yüzyıl Dilbilimi (Kuramcılardan Seçmeler)*, (TDK Yayınları, Ankara, 1983), s. 176.

düşünme sisteminin tabiatı itibariyle sözel değil, metaforik olduğunu öne sürmüştür. O, metaforda anlamlı içerik (tenor) ile dış yüz (vehicle) diye iki ana unsuru görmektedir⁸⁸.

Richards ayrıca metaforların analiziyle ilgili bugün de kullanılan terminolojinin oluşumuna önemli katkıda bulunmuştur. Onun diğer önemli buluşları arasında ise, etkileşim teorisinin formülleştirilmesi olmuştur. Buna göre, bir metafor kullanırken, elimizde birlikte faaliyet gösteren ve bunların etkileşimi sonucu bir anlam kazanan tek bir sözcük veya cümle tarafından desteklenen iki düşünce vardır. O, metaforu geleneksel fonksiyonu olan sözle bir imaj yaratmaktan, yeni anlamlar ortaya çıkarmaya doğru geliştirmiştir. Bunun bir delili olarak Richards, metaforun içerdiği anlamı düz anlamlı bir deyimle ifade ettiğimizde her zaman ‘anlam kaybı’ riskiyle karşı karşıya geldiğimizi söylemiştir. Böylece Richards, metaforun düşüncemizi yönlendiren ve ifade imkânını artıran bütün dillerin “her zaman var olagelmiş prensibi” olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹

Metaforun başka önemli araştırmacılarından Black, asırlar boyu kuşku uyandıran dil figürünün önemini şu ifade ile anlatmaktadır: “*Tabi ki metaforlar tehlikeli ve belki felsefede en tehlikelidir. Fakat onların kullanımını yasaklamak bilincimizin arayış ve keşif yeteneğimizi bile bile sınırlandırmak anlamına gelir.*”⁹⁰ Black, metaforları sırasıyla yerine geçme, karşılaştırma ve etkileşim olarak tasarlayan üç yorum ile tanımlamıştır. O, yerine geçme yorumuyla özellikle bilimde birçok metaforun varlığını, metaforun tam ve düz söylenemeyen şeyleri ifade edebiliyor olmasına bağlamaktadır. Buna göre, birçok hâlâ gelişmekte olan disiplinlerde, terim yerine kullanılan mecaz, bunların mecazî olmayan alternatiflerinin bulunmamasından kaynaklanır. Karşılaştırma yorumuna göre, metafor; okurun metaforun iki unsuru arasında bulup çıkarması gereken bir benzerlikten

⁸⁸ I.A.Richards, *The Philosophy of Rhetoric*. (Oxford University Press, Oxford, 1936), p. 93.

⁸⁹ I.A.Richards, a.g.e., p. 115-120.

⁹⁰ M. Black, “*Metafor*”, (М.Блэк, *Метафора*, Теория метафоры, Москва, Прогресс, 1990, с. 153-178) p. 156.

ibarettir. Etkileşim yorumunda Richards ile hemfikir olan Black, metafordaki ‘konu terimi’ ile ‘araç terimi’nin bir dizi çağrışımlarla birbirine bağlı olduğunu vurgular:

“Bilimsel bilgiden farklı olarak genel geçerli çağrışımlar sistemi gerçeği tam olarak yansıtmayabilir ve hatta hatalı bilgileri içerebilir, fakat metafor için çağrışımların doğruluğu değil, bilinçte aktive edilme hızı önem taşımaktadır.”⁹¹

Black, araştırmalarında ayrıca metaforun işleyişi açısından önem taşıyan anlam odağı (focus) ve bağlamsal çerçeve (frame) diye iki kavram tanımlamıştır. Ona göre, sürekli etkileşimde bulunan çağrışımlarla meydana gelen yeniden üretim, metaforu oluşturan iki terimin de sahip olmadığı yeni bir anlam yaratır: *“Bazı örneklerde metaforun; benzerliği ortaya çıkartmaktan ziyade benzerliği yarattığını söylemek yerinde olur.”⁹²*

Richards’ın teorisini benimseyen Barfield, Whellwright ve Nowotny metaforun sadece şiirde değil, günlük dilde de etkili araç olduğunu kabul etmektedirler. Wheelwright⁹³ *“Metafor ile Gerçeklik”* isimli çalışmasında, birincisi benzetme, diğeri ise karşılaştırma ve sentez prensiplerine göre işleyen metaforları iki gruba ayırmaktadır.

Bilimdeki kullanımı için metaforun itibarını kurtarmaya çalışan Gasset, metaforu bilimsel kavramanın bir çeşidi ve aklın vazgeçilmez aracı olarak tanımlayarak, yüksek düzey soyut kavramların içerik açısından belirlenmesinde metafordan yararlanmaktan daha etkin bir yolun bulunmadığını ifade etmiştir. Metaforları kullanırken ihtiyatlı olmak gerektiğine dikkat çeken düşünür, *“Bizim ahlâk, siyaset ile sanatımızı belirleyen dünya*

⁹¹ M. Black, a.g.m., s. 168.

⁹² M. Black, a.g.m., s. 170.

⁹³ P.I. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, (2-nd edition, Bloomington, Indiana University Press, 1962), p. 38-39, 70-91.

tasavvurumuz; bilinç hakkındaki görüşlerimize bağlıdır. Demek ki, Evrenin muazzam yapısı metaforun minik gövdesine dayanmaktadır”⁹⁴ diye vurgulamıştır.

Metaforu “dil ile mit arasındaki entelektüel bağ”⁹⁵ olarak nitelendiren Cassirer, kültürdeki sembolik formları incelerken, metaforik (mitsel ve poetik) ile diskursif-mantıksal olmak üzere iki tür farklı zihinsel faaliyet olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde, metaforun kognitif (bilişsel) fonksiyonu, sadece nesne veya konu ile ilgili görüşümüzü oluşturmakla sınırlı kalmayıp, düşünmemizin stili ve şeklini belirlemekte bir unsur olduğunu öne sürmüştür.⁹⁶ Ona göre “Dil, gerçek doğası ve özü gereği eğretilmelere dayanır. Nesneleri doğrudan doğruya betimleyemediği için, dolaylı betimleme biçimlerine, belirsiz ve iki anlamlı terimlere başvurur.”⁹⁷

Metaforik bilincin işlenmesinin önemli araştırmacılarından olan Davidson⁹⁸, metaforun özel konumuna dikkat etmesi yanında, aynı zamanda metaforun bilişsel ve yaratıcı gücünü fazlasıyla öven bazı çağdaş düşünürleri eleştirmiştir. O, Black’ı da kastederek, “Bazı yazarlar özellikle vurguluyorlar ki normal kelime kullanımından farklı olarak metafor, bir üst kavramaya götürmekte olup, şeylerin mahiyetini ortaya çıkartmaktadır”⁹⁹ diye yazmıştır. Oysa Davidson’a göre, söz konusu düşünürler, metaforun bildirdiği mesajın anlamını, onun yarattığı psikolojik etkisi ile karıştırmaktadırlar. Davidson, “Metaforun anlaşılması (tıpkı yaratması olduğu gibi) bir

⁹⁴ Ortega y Gasset, José, *Las dos grandes metáforas* (1924), en *Obras Completas*, (Madrid, Revista de Occidente), v. 2, p. 387-400.

⁹⁵ Ernst Cassirer, *Language and Myth*, Chapter 6 *The Power of Metaphor*, Translated by S.K. Langer, (Dover Publications Inc., New York, 1945), p. 84.

⁹⁶ Ernst Cassirer, *Language and Myth*, p. 83-99. Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi. Mitik Düşünme*, (Hece Yayınları, İstanbul, 2005), s. 15-53.

⁹⁷ Ernst Cassirer, “İnsan Üstüne Bir Deneme”, Bölüm VIII. Dil, Çev. Necla Arat, (YKY, İstanbul, 1997), s. 135.

⁹⁸ *Modern Philosophy of Language*, (Editet by M. Baghramian, J.M.London, 1998), p. 162-178.

⁹⁹ Donald Davidson, *What Metaphors Mean. Inquiries into Truth and Interpretation*, (Clarendon Press, Oxford, 2001), p. 245.

sanatsal çabanın eseridir: kurallara tabi olan bir şey değil”¹⁰⁰ diye belirtirken, metaforun işleyişi konusunda henüz hiç bir geçerli açıklamanın yapılmadığını söyleyerek, bu konuda daha kapsamlı araştırmaların yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir:

*“Metafor bir düş, dilin rüyasıdır (dreamwork of language). Rüya gören ile yorumlayan aynı şahıs olmadığı halde bile rüyaların yorumlanması onların işbirliğine ihtiyaç duyar. Aynı şekilde metaforların yorumlanması hem yazar hem de yorumcunun damgasını taşır.”*¹⁰¹

Diğer yandan Levi-Strauss, Geertz gibi antropologlara, Ricoeur ve Gadamer gibi hermeneutik düşünürlere göre de, metafor gibi bir zihinsel olgunun işleyişinin anlaşılması, hem genel olarak insanın kavrama yetisinin doğasına, hem de dünya görüşümüzün temellendirmesine ışık tutmaktadır. Çünkü bir kelime, bir kavram, kendi mantığına sahip olduğu gibi, yalnızca tek biçimli olarak değil, aynı zamanda değişen bağlamlara göre, dilin “temel metaforikliği” veya çokanlamlılığı denilebilen şey içinde yaratıcı bir tarzda faaliyet gösterir.¹⁰²

Eleştirel Metafor Teorisine büyük katkı yapan De Man, *Eстетik İdeoloji* adlı eserlerinde, metafor fonksiyonunun bir kelimeyi başka bir kelimeyle kaynaştırarak Hegel’ci bir sentez yaparak dilin sınırlarının genişlemesine yardımcı olan bir mecaz değil, fakat aynı zamanda düşüncemizi genişletmeyi mümkün kılan mecâzîliğin temelini oluşturduğu söylemiştir.¹⁰³ De Man, dilin baştan sona kadar troplarla (dil figürü) dolu ve

¹⁰⁰ Donald Davidson, a.g.e., s. 246.

¹⁰¹ Donald Davidson, a.g.e., s. 245.

¹⁰² H.G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, II c., s. 236; bkz. Mark Gottdiener, *Postmodern Göstergeler*, çev. Erdal Cengiz ve diğerleri, (İmge Kitabevi, Ankara, 2005), s. 39-41.

¹⁰³ Paul de Man, *Aesthetic Ideology*, (University of Minesota Pres, 2002), p.45 ; Bkz. Paul de Man, *The Epistemology of Metaphor*. (Critical Inquiry, Vol. 5, No. 1, Special Issue on Metaphor, 1978), p. 13-30.

tüm yanlış okumalarından ötürü sorumlu kılınan retorikten ibaret olduğunu vurgular.¹⁰⁴

Ona göre bu husus, genellikle edebî metinlerden farklı sayılan felsefî veya diskursîf metinlerinin okunması esnasında dikkate alınmalı, yoksa “felsefî metinlerin okunmasını edebî yorumunda önemli sayılan elementer rafinasyonlardan yoksun bırakır”¹⁰⁵.

Ricoeur “*Rule of Metaphor*” isimli çalışmasında metaforu ‘*bunun gibi*’ ve ‘*değil*’ diye iki karşıt semantik özelliğe sahip olan ‘münasebetsiz hüküm’ (impertinent predication) olarak tanımlamaktadır. Ona göre, söz konusu iki kutup arasındaki gerginlik, metaforun ‘hakikatini’ (‘truth’) meydana getirmektedir¹⁰⁶.

Ricoeur, metaforu “*edebî eserlerin idrak (cognitive) değerinin mihenk taşı*”¹⁰⁷ olarak değerlendirmektedir. Özellikle edebî eserlerde metaforun lafzi anlam ile figüratif anlamları arasındaki ilişkilendirmesini incelerken o, metaforun anlaşılma probleminin, kelime semantiğinden daha çok cümle semantiği ile alakalı olduğunu söylemektedir. Ona göre, metafor sadece bir ifade içinde anlamlı hale geldiğinden, o bir yüklem fenomenidir, anlamlandırma değil. Belirli bağlam içinde metaforik anlamda kullanılan bir kelime iki terimi gerilime sokar. Ona göre, yalnızca bu bütünlük metaforu oluşturur. Bu yüzden biz, gerçekte bir kelimenin metaforik kullanımından değil, daha ziyade metaforik ifadeden söz etmeliyiz. Metafor, metaforik ifadedeki iki terim arasındaki veya daha doğrusu, iki zıt yorum arasındaki gerilimin ürünüdür. Ricoeur’e göre “metafor, kendi başında değil, ancak bir yorumda ve yorum vasıtasıyla varolur.”¹⁰⁸

¹⁰⁴ Paul de Man ayrıca şunu vurgulamaktadır: “*Form ve anlamın yeniden kavuşup kaynaşması bizi cezp eder. Ne var ki bu cazibe aslında yanlış model ve metaforlarla desteklenen sübjektif bir zeminde ortaya çıkar.*” Paul de Man, *Okuma Alegorileri*, çev. M.Z.Çıraklı, (Paradigma, İstanbul, 2008), s. 5.

¹⁰⁵ Paul de Man, *a.g.e.*, s. 259.

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, (Routledge, London, 1997), p. 76-83.

¹⁰⁷ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, çev. G.Y.Demir, (Paradigma, İstanbul, 2007), s. 59.

¹⁰⁸ Paul Ricoeur, *a.g.e.*, s. 62-66.

Böylece, metafora ilişkin bir “gerilim teorisini” geliştiren Ricoeur, metaforun, benzerlikte temellenen basit bir çağrışımdan çok bir muammanın, başka bir deyişle, semantik uyumsuzluğunun bir çözümü olduğunu iddia eder. ‘Ölü metafor’ (‘sandalyenin ayağı’, ‘dağın eteği’ gibi) ile ‘canlı metafor’ arasındaki farkı izah ederken Ricoeur, canlı metaforun bir icad metaforu olduğunu vurgular: “...İcadın metaforları cümledeki uyumsuzluğa verilen cevaplar, ve bu cevaplar ise bir anlam genişlemesidir.”¹⁰⁹

Bunun yanında Ricoeur çalışmalarında, metaforun kesinlik ve derinlik vermek amacıyla farklı kavramların bir araya getirildiğinin söylenebileceği stereoskopik vizyonu sağladığını vurgular. Benzerlik ile benzemezliğin etkileşimi, aslında, gerçekliğin eski bir sınıflandırması ile henüz doğmuş olan yeni bir sınıflandırılması arasındaki bir çatışmaya yol açar.¹¹⁰

Bu görüşe göre, bir şeye bir başka perspektifinden bakmak aslında iki şey arasında bir benzerlik ilişkisi kurmak anlamına gelebilir. Metafor, anlamın taşınmasında farklı olarak sözcüklerinin yeni bir bağlanımda yeni bir anlam yaratması nedeniyle basit bir şekilde teşbih veya temsile indirgenemez. Bunun dışında, bir metaforu oluşturan sözcükler, tümceler ya da ifadeler arasında bir benzerlik çağrışımı veya onsuz bir aykırılık çağrışımı söz konusudur. Başka bir deyişle, metafor armoni ile paradoksu bir arada içermektedir. İşte bu benzerlik ile aykırılığın birleşiminden anlam doğar. Aykırılık çağrışımı özellikle de metafizik söyleminde kendini belli eder. Bu nedenle, metaforik ifadenin teşbih ve istiareden daha fazla bir şey olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁹ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, s. 69.

¹¹⁰ Paul Ricoeur , a.g.e., s. 74.

1.1.3. Çağdaş Metafor Teorisinde Metafor Türleri ve İşlevleri

Çağdaş Metafor Teorisi'ne büyük katkı yapan Lakoff ve Johnson isimli araştırmacılar, 1980 yılında yayınladıkları “*Metaphors We Live By*”¹¹¹ isimli eserlerinde ortaya koydukları ve “Çağdaş Metafor Teorisi” olarak bilinen teori ile günümüzde metafor kavramını, disiplinler arası uygulamalarla biliş/zihin(cognition) ve iletişim (communication) çalışmalarının merkezine yerleştirmişlerdir.

Adı geçen bilim adamları, günlük hayatımızda kullandığımız metaforların gelişigüzel olmadıklarını, aksine kendileriyle tecrübemizi kavramlaştırdığımız tutarlı sistemleri şekillendirdiklerini ileri sürmüşlerdir.¹¹² Geliştirdikleri metafor teorisine göre metafor sadece dilde değil; düşünmede ve eylemde kullandığımız kavramsal sistemimizin temelde metaforik bir doğası vardır. Başka bir deyişle, çağdaş metafor incelemeleri; metaforu bir düşünce malzemesi, insan kavrayışının bir şekli olarak ve sadece bir söz figürü değil aynı zamanda bir ‘düşünce figürü’ olarak görmektedirler.¹¹³ Ancak, metaforları basit bir dil üslubu olarak görmek hatalıdır. Düşüncelerimiz ve fiillerimize tesir eden metaforlar, zihin ve gönül sistemimizde büyük bir rol oynarlar.

Metaforun akıl ile imgelemi birleştiren gücüne dayanarak, objektivizm ile sübjektivizm arasındaki çelişkiyi aşmaya çalışan yazarlar, bu çelişkinin çözümünü hayatın tecrübe edilişinde buluyorlar. Araştırma boyunca yazarlar, sadece dil, doğruluk, anlam sorunlarına değil; gündelik tecrübenin anlamına ilişkin sorunlara da tecrübeci bir bakış açısıyla eğilmektedirler. Lakoff ve Johnson, kitaplarında yalnızca düşüncenin değil, aynı zamanda gündelik hayatımıza varoluşunu armağan eden; âşık olmak, tartışmak, vb.

¹¹¹ G.Lakoff, M.Jonson, *Metaforlar - Hayat, Anlam ve Dil*, çev. G.Y.Demir, (Paradigma, İstanbul, 2005).

¹¹² G.Lakoff, M.Jonson, *a.g.e.*, s. 67.

¹¹³ “Dil ve düşünce birbirinden ayrılmaz ve bu yüzden de bir dil hastalığı, bir düşünce hastalığının işidir.” Ernst Cassirer, “*İnsan Üstüne Bir Deneme*”, s. 135.

faaliyetlerin de kaçınılmaz olarak metaforik olduğunu göstermektedirler. Buna göre metafor sadece bir dil sorunu değil, aynı zamanda bir düşünce ve eylem sorunudur da.¹¹⁴

1.1.3.1. Metafor Türleri

Lakoff ve Johnson **kavramsal metafor** (metaforik kavram, bilişsel metafor) ile **dilsel metaforu** (metaforik ifade) birbirinden ayırmışlardır. Kavramsal metaforlar soyut fikirlerdir. Örneğin, “Vakit nakittir” bir kavramsal metafordur; yani insanlar zamanı para ile birlikte kavramlaştırmışlardır. Bu tip metaforlar, dünyayı kavrayış şeklimiz ile ilgilidir. Dilsel metaforlar ise, bu soyut fikirleri gerçekleştiren, hayata geçiren, dildeki ifadelerdir. Yazarların verdikleri örnekte, “Vaktini iyi harcamalısın” sözü, “Vakit nakittir” kavramsal metaforunun dildeki bir örneğidir; bir dilsel metafordur. Bir başka deyişle, dildeki metaforik ifadeler, metaforik kavramların yüzeydeki bildirimleridir.¹¹⁵

Metafor, karmaşık ifadeler için anlam üretmenin normal kuralları içinde ve sözlükte önceden var olmayan bir dil kullanımıdır. Ancak, bu kullanım, metafor teorisinin tanımlamaya çalıştığı bir mekanizma tarafından sözlükte yer alan bir unsur haline getirilmiş bir kullanım biçimidir. Bir ifadenin kullanımı, kendi başına metaforik değildir; sadece bir bağlama ve bir gramere bağlı olarak metaforiktir. Bir ifade, bir sözlüğe göre metaforik, bir diğerine göre hakikî anlamda olabilir. Chomsky, dilbilimsel teorisinin psikolojik bir realiteyi, bir konuşmacının edincini (competence) tanımlamayı amaçladığı görüşünü popüler hâle getirmiştir. Buna göre bağlam, psikolojik gerçek olarak kabul edilmelidir.

Lakoff ve Johnson bilişsel metaforların doğal dili anlamak için merkezî bir öneme sahip olduğunu belirtmişlerdir. Carbonel ise, bir çok metaforik ifadenin yaklaşık

¹¹⁴ G.Lakoff, M.Jonson, *Metaforlar - Hayat, Anlam ve Dil*, s. 28.

¹¹⁵ G.Lakoff, M.Jonson, a.g.e., s. 30-31.

50 tane genel metaforun örneklenmesi olduğunu ve dilbilimsel metaforları anlayanın, onları bellekte bulunan bilişsel metaforların örnekleri olarak görmek olduğunu iddia etmektedir. Metaforik ifadelerin anlamı, bu bilişsel metaforlara bağlıdır ve onlara bağlı olmaksızın anlaşılamaz. Günümüzde çağdaş metafor teorisine bağlı olarak yapılan sınıflandırmaya göre temelde üç tür metafor vardır: Kavramsal (conceptual) metafor, varlıksal (ontological) metafor, yön (orientational) metaforudur. Bazı araştırmacılar, metaforları; nominatif (adsal), imgesel (edebiyatta yer alan) ile kognitif (düşünce ve anlamaya yardımcı olan) şeklinde sınıflandırmaktadırlar.

Kavramsal metaforlar, çağdaş metafor teorisinde, dilsel metaforların karşılığı olarak, birinin diğeri vasıtasıyla anlaşıldığı iki kavram alanından oluşan metaforik kavram veya bilişsel metaforlardır. Kavramsal metaforlar dilin soyut sistemi içine yayılmış haldedir ve bu dil sistemini kullanan insanların dünyayı algılayış biçimleriyle ilişkilidir. Kavramsal metaforlar, kaynak kavram alanı ve hedef kavram alanı (target domain) olmak üzere iki kavram alanından oluşur. Hedef kavram alanı, kaynak kavram alanı vasıtasıyla anlaşılır. Kaynak kavram alanı somut nesnelere göndermede bulunan bir kavram, hedef bilgi alanı ise soyut veya fiziksel nesneleri temsil eden bir kavramdır.¹¹⁶

Örneğin, Lakoff ve Johnson'un irdeledikleri "Vakit nakittir" metaforunda kaynak bilgi alanı olan 'para' somut bir varlığı ifade eden bir kavramdır; hedef kavram alanı ise soyut bir kavram olan 'zaman'dır. Kavramsal metaforlar dilsel metaforların temelini oluşturmaktadır. "Bana biraz zaman ver" dilsel metaforunun temelinde "Vakit nakittir" kavramsal metaforu vardır. Kavramsal metaforlar insanların temel tecrübelerinin zihinde biçimlenmiş halidir. Lakoff'a göre kaynak kavram alanı ile hedef kavram alanı arasında

¹¹⁶ G.Lakoff, M.Jonson *Metaforlar - Hayat, Anlam Ve Dil*, s.30-31. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz.: J. Feldman, G.Lakoff, *Metaphor, Cognitive Models, and Language*, University of California at Berkeley, www.steverhowell.com/lakoff.pdf, erişim tarihi: 10.08.2010.

sistematik bir ilişki mevcuttur. Buna ‘aktarım’ (mapping) denir. Yani kaynak kavram alanına ait bilgiler hedef kavram alanına aktarılabilir.

Yön metaforu, kavramların birbiriyle mekânsal olarak ilişki içinde olduğu metafor türüdür. Kavramsal metafor teorisinin ana öğretisine göre, soyut kavramlar somut deneyimler ve duygular vasıtasıyla anlaşılır. Bunların içinde en güçlüsü yeryüzündeki doğrudan fiziksel yaşam deneyimlerimizdir. Lakoff ve Johnson’a göre, “*metaforik yönelimler keyfi değildir. Onların fiziksel ve kültürel tecrübemizde temeli vardır.*”¹¹⁷ Gelişimimizin ilk aşamalarından başlayarak bedenimizin dışındaki dünyayı tecrübe etmeye başlarız; dış dünyayı içimizdeki dünyadan ayırmayı öğreniriz. Yerçekimi kuvvetini ve diğer kuvvetleri, uzaklıkları, derinlikleri, dengeyi ve simetriyi öğreniriz. Soyut fikirleri kavramlaştırırken görsel tasarımları kullanırız. Bu işlem, büyük ölçüde aşağı-yukarı, içeri-dışarı, ön-arka, sıg-derin gibi mekânsal yönelimlere bağlı olan yön metaforlarının kullanımı ile gerçekleşir. Yön metaforlarında özellikle dikey boyutların kullanımı yaygındır. Bu konvensiyonel metaforun bir çok örneği hem bizi, hem de hayatımızda ilişki halinde olduğumuz diğer nesneleri etkileyen yer çekimi kuvveti nedeniyle meydana gelir. “Artış – yukarıya doğru” metaforu en yaygın olan yön metaforu örneğidir. “Moralim yükseldi” ifadesinde, ‘moral’ kavramı dikey boyutta, aşağı-yukarı yönelimi içinde anlaşılan bir kavramdır; bu nedenle ‘morali yükselmek’ ifadesi bir yön metaforu örneğidir. Bunun gibi “enflasyon düşmeye başladı” ifadesinde enflasyon, “yüksek statü” ifadesinde statü, “ateşi yükselmek” ifadesinde ateş, aşağı-yukarı yönelimi içinde kavranmaktadır.¹¹⁸

Ontolojik metafor (varlıksal metaforlar) fiziksel olmayan bir varlığı fiziksel bir varlık ya da madde, töz (substance) olarak gösteren metafordur. Söz konusu metaforlarda

¹¹⁷ G.Lakoff, M.Jonson, *Metaforlar - Hayat, Anlam ve Dil*, s 36.

¹¹⁸ G.Lakoff, M.Jonson, *a.g.e.*, s. 36-44.

bir şeyin ontolojik statüsü değişir; bir şey, başka bir şeyin anlamını taşımaya başlar. Örneğin, “Bu acıya dayanmak çok fazla sabır gerektirir ” cümlesinde, soyut ve sayılamayan bir kavram olan *sabır*, sayılabilen fiziksel bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Bir başka örnek de “Zihnim çok dolu” cümlesidir. Burada da *zihin*, sanki içinde bir şeyler bulunan maddî bir varlık olarak nitelendirilmektedir.

Varlıksal metaforlar, insanların soyut veya mânevî varlıklar hakkında konuşabilmeleri için adeta zorunlu bir nitelik taşır. Lakoff ve Johnson’un “*ontolojik metaforlar tecrübelerimize rasyonel olarak ilgilenme teşebbüsü için elzemdir*”¹¹⁹ diye açıklamada bulunmaktadır. Yukarıdaki örnek cümlelerde, *sabır* ve *zihin*, varlıksal metaforlar kullanılmaksızın ifade edilmesi mümkün görünmeyen varlıklardır. Bu nedenle varlıksal metafor dilin temellerinden biridir. Bir gerçeğin özelliklerinden hareketle başka bir gerçeği anlayıp tecrübe ederken çoğu zaman metaforlardan yararlanırız. Başka bir ifadeyle, belli kıyaslar yaparak, bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri idrak etmeye çalışırız. Bu süreç daha çok somut gerçeklerden soyut fenomenlere doğru işler. Soyut ve metafizik kavramlarla ilgili zihni bir model inşa etmek istediğimizde, maddi tecrübelerimizden yararlanarak bazı kıyas ve benzetmeler yaparız.¹²⁰

Dolayısıyla, çağdaş metafor teorisi sonuçlarından aşağıdaki fikirler, araştırmamız bakımından önem taşıyabilecek niteliktedir. İlk önce, çağdaş metafor teorisi, metaforun sadece bir söz sanatı olmadığını, dilin ve insan zihninin en temel çalışma biçimlerinden biri olduğunu gösterir. Ayrıca diller arasındaki asıl farklılıklardan birinin de doğayı, dünyayı metaforik olarak kavramlaştırma, anlaşılır kılma noktasında olduğunu görmek mümkündür.

¹¹⁹ G.Lakoff, M.Jonson, *Metaforlar - Hayat, Anlam ve Dil*, s. 50.

¹²⁰ G.Lakoff, M.Jonson, a.g.e., s. 49-58.

Metaforların, algı ve eylemleri nasıl şekillendirdiğini gösteren yazarlara göre, soyut düşünce bütünüyle olmazsa bile büyük ölçüde metaforiktir. Metaforik düşünce kaçınılmaz, hep mevcut ve çoğunlukla hep bilinç dışıdır.

Metaforun yaratılması, algılanması ve onun sayesinde meydana gelen yoğun bir şekilde bilgilerin aktarılması, mantık yasaları ve esasları sayesinde değil, aksine gerçekleşmektedir. İnsanın psikik yaşamının formel mantık yasalarına göre işleyen bilinç ile ona karşıt konumda bulunan bilinçaltı süreçlerin etkileşiminden ibaret olduğunu kabul ettiğimizde, metaforla ilgili işlemlerin bilinçaltı ile bağlantılı olduğu açıkça görülebilir.

Metaforun işleyişi mantık açısından anlaşılması imkânsız bir durumdur. Çünkü formel mantığın üç temel yasası olan, özdeşlik yasası ($A=A$), çelişki yasası (A 'nın ve A -olmayanın üst üste gelemeyecek olması) ile üçüncü halin imkânsızlığı yasasına (A ile A -olmayan arasında hiçbir üçüncü terim olamaması) da aykırı olmaktadır.

Metafor bir zıtlıklar birliği olmak gibi, ilginç niteliğe sahiptir: somut ile soyut, görsel ile sözel, sezgisel ile kavramsal, rasyonel ve psikik olanı birleştirir. Çağdaş psikolojideki araştırmalara göre, metaforun üretiminde iki farklı düşünce düzeyi yatmaktadır. Şöyle ki, biri duyusal ve algısal düzeydir (kimi araştırmacılara göre ise 'görsel imajlar düzeyi'), diğeri sözel ve semantik düzeydir. Metafor, bu iki fail arasında aracı konumundadır ve bu düzeylerden hiç birine ait değildir, semantik düşünce biçimleriyle analog (bemzetme) düşünce biçimleri arasında arabuluculuk yapar.¹²¹

1.1.3.2. Metaforun İşlevleri

Günümüze kadar yapılan araştırmalar sonucunda metaforun işlevleri ve sağladığı imkanlar arasında, aşağıdaki işlevler belirlenmiştir:

¹²¹ G.F.Beck, *The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Models of Thought*, (Current Anthropology, 19, 1978), p. 83-88 ; A.Paivio, *Psychological processes in the Comprehension of Metaphor* A.Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, (Cambridge, 1979), p . 150-171.

Adlandırma: Metaforlar, özellikle gerçekliğe karşılık bulma konusunda uygun sözcüğün bulunmaması durumları yanında, bilim terminolojisinin oluşturulması sürecinde de, dilin doğal bir mekanizması olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu süreç, sözlüğe yeni bir gösterge eklemekten ziyade, mevcut olan kelimelerin işlevsel alanını genişletmekle meydana gelir. Dolayısıyla, söz konusu adlandırma, bir yeniden anlamlandırma değildir. Bu bağlamda, mecazların, dili genişletme bakımından yaratıcı bir niteliği olduğu anlaşılabılır.

Soyut kavramların oluşturulması: İnsanların tecrübeleri sadece fiziki değildir; hissi, zihni, kültürel ve metafizik tecrübeler de vardır. Ancak fiziki tecrübelerde ortak noktalar daha çoktur. Metafizik tecrübeleri renkli olan bir insanla, fizik ötesine kapalı bir insan arasındaki ortak noktalar, maddi tecrübelerdir. Bu ortak noktalar yardımıyla, maddi gerçekler kullanılarak, manevî kavramlara belli bir mânâ verilebilir, metafizik hakikatler daha anlaşılır hale getirilebilir. “*Soyut düşünceler tasarlamak ve onları ifade etmek dilin insana sağladığı en büyük yarar*”¹²² olduğu halde, metafor, dilimizin en yarar sağlayıcı unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yönlendirme: Metafor yardımıyla oluşan kalıplar, düşünce, davranış ve eylemlerimizi biçimlendirmektedir. Metaforlarla zihni modellerimiz arasında çok yakın bir ilişki vardır. Metafor, paradigmalarımızı ve tecrübelerimizi şekillendirmekte, zihni ve duyuşsal tecrübelerimize belli bir çerçeve kazandırmaktadır. Daha sonra bu kavramlar kullanılarak başka kavramlar idrak edilmeye çalışılmakta, benzetmeler ve istiareler yardımıyla yeni zihni modeller inşa edilmektedir.

Yeni Bilginin Üretimi: Metafor, bilinenler gerçekler yardımıyla bilinmeyenleri idrak etmemizi sağlamaktadır. Bir gerçeğin özelliklerinden hareketle başka bir gerçeği

¹²² J.V.Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardal, (Multilingual, İstanbul, 2001), s. 29.

anlayıp tecrübe ederken, çoğu zaman metaforlardan yararlanırız. Bu süreç daha çok somut gerçeklerden soyut fenomenlere doğru işler. Soyut kavramlarla ilgili zihni bir model inşa etmek istediğimizde, maddi tecrübelerimizden yararlanarak bazı kıyas ve benzetmeler yaparız. Metaforlarının bilişsel yaratıcılığı; zihnimizi mevcut ve aşikâr benzerliklerin, ilişkilerin ve görüşlerin ötesine, kendi yarattıkları yeni benzerliklere, ilişkilere ve görüşlere yönlendirir. Metafor keşiftir; çünkü kelimenin tek başına daha önce taşıyamayacağı bir anlam boyutu keşfedilir, böylece hem kelimenin hem de düşüncenin anlam ufku genişler. “*O (metafor) hissi bir değerden daha fazlasına sahiptir, çünkü yeni bir enformasyon/malûmat sunar. ...Metafor bize gerçeklik hakkında yeni bir şeyler söyler.*”¹²³

Psikolojik Tesir: Metafor, açık ifadeden ziyade önemli bir tesir gücüne sahiptir. Bu yüzden de okuyucunun veya dinleyicinin tasavvur ve tahayyül imkânlarını zenginleştirir. Normal ifadedeki mânâya, psikolojik bir özellik katar. İnsan; açık, sade ve derinliği olmayan sözlerden fazla zevk almaz. Retorik figürlerinden biri olarak metafor, retorikğin genel fonksiyonunu¹²⁴, diğer bir deyişle, iknanın merkezi boyutlarından birini yansıtır. Bu konuda Jung, “*Arketipik imgeler mecazî olarak fiziksel olayların sezgisel kavramlarıdır*”¹²⁵ der.

Paradigmalarının çeşitlendirilmesi: Yeni metaforlar, tecrübelerimize farklı bir perspektiften bakmaya ve böylelikle yeni kavramların, orijinal semantik alanların oluşmasına vesile olabilir. Metaforun belirsizlikler açısından zengin olması, sonsuz çağrışımlara ve yorumlara açık olma özelliğinden kaynaklanan yaratıcı bir güçtür. M. Black’ın söylediği gibi, “*Tek taraflı anlamayı önlemek için birden fazla metafor*

¹²³ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, s. 70.

¹²⁴ Retorikğin bu fonksiyonunu Paul Ricoeur şöyle açıklamaktadır: “*Retorik dinleyiciyi kanıt veya zorlama olmadan söylem araçlarının kullanımıyla etkilenmenin aracıdır. O, muhtemel olanı daha çekici kılmayı amaçlar.*” Paul Ricoeur, *a.g.e.*, s. 64.

¹²⁵ Carl Gustav Jung, “*Analitik Psikoloji*”, çev. Ender Gürol, (Payel Yayınları, İstanbul, 1997), s. 170.

*kullanılmalıdır.*¹²⁶ Sonuçta metafor bir seçme işlemidir ve böyle olduğundan, eşyaları yeniden adlandırmak ve anlamlandırmak suretiyle “yeni dünyaları” yaratma özgürlüğünü vaat etmektedir.

İletişimsel ve Eğitsel İşlev: İlk bakışta bozuk bildirim olarak görünen metaforik deyimler, nihai amacına ancak okuyucunun (dinleyicinin) yorumu vasıtasıyla ulaşır. Bildirimin içeriği önemini korumakla birlikte, bu tür iletişimlerde ifade şeklinin algılanması ön plana çıkmaktadır. Bu özellikler metaforu bilgi açısından en dolu, kısaltılması mümkün olmayan bir ifade haline getirmektedir. Bu durumda metafor, bozuk bildirim olmaktan daha çok özel bir bildirimdir. Ortak kültür, bilgi ve değerlere sahip olmayan insanların iletişim kurmaları, birbirlerini anlamaları hiç de kolay değildir. Ortak olmayan bilgi ve tecrübeleri aydınlatacak metaforlar bulunduğu an, iletişim kolaylıkla kurulabilir. İnsanlara yeni kavramları aktarabilmek için ortak noktalardan hareket ederek, tesirli metaforlarla onların olabildiğince hislerine hitap etmek gereklidir.¹²⁷

Metafor Dil Oyunudur. Metafor çözümlemesi, dil oyununun belirli kurallara göre yapılan hakikat arayışıdır. Her oyunda olduğu gibi metafor bazı riskler içerir, ama “yeni bir anlamsal düzeye” çıkmayı da vaat eder. İnsanların davranışlarına yön verebilmek için etkili metaforlar kullanmak eskiden beri elitlerin stratejisidir. Kendi kavramlarını yaygınlaştırmak isteyenler, kendilerine özgü metaforları geliştirirler.

Araştırmamızın ilk basamağını oluşturan Çağdaş Metafor Teorisinin elde ettiği sonuçlarını şöyle sıralayabiliriz: Metaforlar temelde doğaları itibarıyla kavramsaldır; metaforik dil ikincildir. Kavramsal metaforlar gündelik tecrübeye temellenir. Soyut düşünce, bütünüyle olmasa bile büyük ölçüde metaforiktir. Metaforik düşünce kaçınılmaz, hep mevcut ve çoğunlukla hep bilinçdışıdır. Soyut kavramlar, lafzı bir

¹²⁶ M. Black, *Metafor*, s. 171.

¹²⁷ Allan G. Harrison and David f.Treagust, *Teaching and Learning with Analogies*, Metafor and Analogy an Science Education, (Springer, Dordrecht, 2006), p. 11-51.

çekirdeğe sahiptir. Ancak bu soyut kavramları, çekirdek metaforlar, genellikle birkaç boyutlu, tutarsız metaforlar genişletirler. Aksi takdirde soyut kavramlar metaforsuz eksik kalırlar.

Yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmeden anlaşıldığı gibi, mecaz sıradan yollarla söylenemeyen bir şeyi dile getirmenin olanağını sunmaktadır. Mecazların direkt veya tam olarak anlatılamayan gerçekleri ifade etmek için kullanıldıklarını göz önüne aldığımızda, dilin yetkin olmayışı nedeniyle **teolojik dilde** mecazların kullanılmasının bir zorunluluk olduğu görülecektir. Çağdaş Metafor Teorisinin önde gelen temsilcilerinden Lakoff ve Jonson'un vurguladığı gibi, "*Kültür ve dinlerin kavram sistemleri doğası itibarıyla metaforiktir. Sembolik metonimiler, gündelik tecrübelerimiz ile dinleri ve kültürleri karakterize eden tutarlı metaforik sistemler arasındaki eleştirel bağıdır*".¹²⁸ Durum böyle ise, bir dinî öğretinin geliştirdiği kavramların metaforik ve sembolik doğasını dikkate almaksızın, söz konusu öğretilerin manevî içeriğini ve değerler sistemini doğru bir şekilde anlamak mümkün değildir. Aynı zamanda, teolojik dilde kullanılan metafor ve sembollerin analizinin, bir dinî öğretinin geliştirdiği metafizik tasvirlerin açıklanmasında en doğru yol olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıda ifade edilen hususların ışığında, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde anlatılan metafizik gerçeklerin açıklanması için, yazarın kullandığı metaforik ifadelerin ve sembollerin incelenmesinde bu yöntemin uygulanabileceği sonucuna varmaktayız.

¹²⁸ G.Lakoff, M.Jonson, *Metaforlar - Hayat, Anlam ve Dil*, s. 66.

1.2. .Tasavvufta Metafizik ve Metaforik Söylem

1.2.1. Tasavvuf Metafiziğin Özellikleri

1.2.1.1. Doğu ile Batı'nın Metafizik Anlayışının Karşılaştırılması

Araştırmamızda, *Mesnevî*'nin konusunu oluşturan metafizik bilgilere Mevlânâ'nın ifadelerinin analizi yoluyla ulaşmaya çalışacağımızdan dolayı, burada Tasavvuf metafiziğinin ilke ve esaslarına yer verilecektir. Metafizik teriminin Batı Felsefesi geleneğinden kaynaklanmasından dolayı ve söz konusu terimin etrafında oluşmuş olan bazı yargı ve anlamların Tasavvufi görüşlerle kesişmediğinden, Batı ve Doğu'daki "Varlık" konusundaki görüşlerin ayırt edici yönlerini belirtme gereğini duyuyoruz.

Bir bütün olan gerçekliğe, varlığa ya da evrene ilişkin olarak genel, tutarlı ve kapsayıcı bir görüş meydana getirmeye çalışan bir bilgi alanı olan metafizik, insanın kendini ve dünyayı anlamak gibi temel ihtiyaçlarına dayanmaktadır. Metafiziğin konusunu oluşturan varlık, onun anlamı, nedenleri ve amacı, gerçeklik ile tezahürleri gibi hususlar, insanlık tarihi boyunca mitolojik, dini ve felsefi söylemle kavranılmış olsalar da, Metafizik ayrı bir disiplin olarak ilk olarak Aristoteles tarafından ele alınmıştır. Ona göre, varlığı, varlık olmak bakımından incelenen metafizik; en kapsayıcı ve bilinmesi en güç olan, en kesin, en öğretici ve kendine en fazla yeten bilgidir. Aristoteles'e göre, *"Böyle bir bilim ya yalnız Tanrı'nın sahip olabileceği veya diğerlerinden önce O'nun sahip olacağı bir bilimdir. Kuşkusuz bütün diğer bilimler, bu bilimden daha zorunludurlar; ancak hiç biri ondan daha üstün değildir"*¹²⁹

Tarihi gelişimde çeşitli evrelerden geçen metafizik anlayışı, antik çağda daha çok ontoloji, ortaçağda teoloji, klâsik dönemde ise epistemoloji ile birlikte ele

¹²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A.Arslan, Soyal Yayınlar, 1996, İstanbul, s. 85.

alınmıştır. Pozitivizm ve analitik felsefe, metafizik önermeler için kabul edilebilir bir doğrulanabilirlik ölçütü bulmanın imkânsız olduğu tezine dayanarak, metafiziğe karşı çıkmıştır. Bunun yanında gelişen felsefenin diğer akımları, metafiziğin pozitif bilimlerle kıyaslanmaz ölçüde farklı bir bilgi türü olduğunu ortaya koymuştur. Guenon, bu durumu, “*Bilgi yerine bilgi teorisini koymak modern felsefenin belki de en güzel iktidarsızlık itirafıdır*”¹³⁰ ifadesiyle açıklamıştır. Söz konusu görüşe katılan Heidegger, “...*Hiçbir ilmin kat’iyeti metafiziğin ciddiyetine ulaşamaz. Ve felsefe hiçbir zaman ilim idesinin ölçüsü ile ölçülemez*”¹³¹ diye vurgulamıştır.

Postmodern felsefe; metafizik felsefenin, ya da daha doğru bir deyişle, felsefenin metafizik iddialarının çökmesiyle birlikte, metafiziğin temelini oluşturan bütünsellik ve tümellik ilkelerinin parçalanıp çözüldüğünü; düşünce, özne, gerçeklik gibi metafiziğin ana kavramlarının da geçerliliğini kaybettiğini ilan etmiştir. Diğer yandan, postmodernizmin ortaya attığı görüşlere göre; dil, ‘meta-metin’ gibi insanı kuşatan ve gerçekliğin kavranılmasında şart koşulan ortamların metafiziksel yapıların türetilmesine imkân sağladığını görmekteyiz. Bu çerçevede, Heidegger; dilin insana ait olmadığını, tersine, insanın dile ait olduğunu öne sürerek, metafizik düşüncelerin her hangi bir dilsel faaliyetin kaçınılmaz takipçisi olduğunu belirtmiştir.

Çağdaş felsefî söylem, varlığın özüne ve anlamına ulaşmak çabası olarak görünen klâsik felsefenin, spekülâtif yapılar yaratarak insanı asıl varlıktan daha da uzaklaştırdığını göstermiştir. Klâsik felsefenin spekülâtif görüşlerinin etkisi, uygarlığımızın teknolojik gelişmeler sonucu doğa ile insan arasında ‘ikincil doğa’

¹³⁰ R.Guenon, *Doğu Metafiziği*, Metafizik Nedir? (Birey Yayınları, 2001, İstanbul), s. 100.

¹³¹ Heidegger’in şu açıklamasını burada tam olarak aktarmayı uygun görmekteyiz: “*Metafizik insanın tabiatına aittir. O, ne bir mektep felsefesinin payıdır, ne de fantastik yaratıların kanat açtığı bir alandır; o, mevcudiyetin içinde esaslı bir andır: Bizzat mevcudiyettir. Metafizik hakikat sonsuz derinliklerde yattığı içindir ki aynı sûrette derin olan bir hatanın sürekli tetikte bulunan imkân ile komşuluk eder. İşte gene bunun içindir ki hiçbir ilmin kat’iyeti metafiziğin ciddiyetine ulaşamaz. Ve felsefe hiçbir zaman ilim idesinin ölçüsü ile ölçülemez.*” M.Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çev. M.Ş.İpşiroğlu, S.K.Yetkin, (Kaknüs Yay., 1998, İstanbul), s. 55.

olarak tanımlanan araçsal bir duvar ördüğü ve böylece insanı özgürleştirmek yerine, onu daha da büyük bağıllık ve bağımlılığa sürüklediği şeklinde açıklanmaktadır. Bu durumda, Batı düşünce tarihinin mirası olan yapay kalıpları ve hatalı varsayımları çürütmeyi başarmış postmodernizm; klâsik dünya görüşünün “enkazı” üzerinde, alternatif arayışlara başlama fırsatı sunmuştur.

Bu anlamda son dönemlerde Batı’da, Doğu felsefesi ve Doğu yaşam anlayışlarına duyulan ilgi, alternatif yol arayışlarından biri olmuştur. Genel olarak, Doğu-Batı çatışması olarak meydana gelen sosyal-politik durum sadece Batı’nın hakikat iddiasının yaklaşımındaki can çekişmesi ve ‘öteki’ olarak algılanan Doğuya direnmesinden ibarettir. Öte yandan, söz konusu iki kutbun toplumsal değerleri ile yaşam biçimleri arasında fark bulunurken, en yüksek mertebede metafizik, her iki tarafının ortak bir anlayışa ulaşılacakları bir alan olarak kabul edilebilir. Çünkü metafizik, her tür ırkî, kültürel, dinî, tarihî ve teknolojik farklılıkları aşmaktadır. Guenon, bununla ilgili olarak şu görüşleri belirtmektedir:

“(Metafizik) Hakkında ifade edilebilmesi mümkün olanların dile getirilmesi ve anlatılabilmesi için metafiziğin bürünmüş olduğu dış şekiller, işte sadece bu dış şekiller, Doğu’ya veya Batı’ya ait olabilirler. Fakat şekillerin bu çeşitliği altında, her yerde ve her zaman, en azından hakiki metafiziğin bulunduğu her yerde görülen, öz ve esastır. Bunun sebebi gayet basittir: Çünkü hakikat birdir.”¹³²

Öte yandan, Batı’nın metafizik arayışları, çoğu zaman insandan bağımsız olan mutlak yapıları yaratarak insan, dünya ve Tanrısal mertebeler arasında ayırım yaptığı zamanda, Doğu düşüncesi hep varlığın birliği-bütünlüğü prensibine sadık kalmıştır.

¹³² R.Guenon, *Doğu Metafiziği*, Metafizik Nedir, s. 96.

Bunun yanında Doğu metafiziği, insanın kişisel gelişmesine ve şahsi gayret ve çabalarıyla, sınırlı tabiatını aşarak metafizik bilgilere ulaşmasına imkân tanımıştır. Guenon'un ifadesiyle, “*Şayet her fert kendi içinde tam bir varlıksa ve Leibnitz'in monadları gibi kapalı bir sistem teşkil ediyorsa metafiziğe yol bulmaya imkân yoktur.*”¹³³

Bunun yanında, Descartes'tan itibaren gelişen rasyonalizm, ortaya koyduğu metafizik sistemleri manevî ve ruhanî yanlarından arındırmaya çalışırken, Doğu ve ayrıca İslâm metafiziği ise, akıl kavramına özel bir yer vererek din ile iç içe gelişmiştir: “*İslâm metafiziği, dogmatik ve manevî bir metafiziktir: temelde inanç, tepede akıl hâkimdir.*”¹³⁴ Çünkü özellikle bu hususta metafizik ile felsefe arasındaki fark kendini belli etmektedir: Agnostik felsefe var olma hakkına sahip iken, agnostik metafizik düşünülemez.

1.2.1.2. Tasavvuf Metafiziğinin Oluşumu

İslâm'ın ruhi ve manevî boyutunu öne çıkaran dinî hayat ve düşünce biçimi olarak Tasavvuf; sonlu ve sınırlı düşünce kategorileriyle erişilemeyeceği düşünülen gerçekliğin bilincine, daha özel ve ferde mahsus bir yolla varmak olarak tanımlanabilir.

Tasavvuf söz konusu olduğunda, ortaya çıkan en büyük sorun, tanımlama güçlüğüdür. Bu güçlük, Tasavvufun bireysel yaşantı ve deneyimlere bağlı öznel niteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle her tanım, tanımlayanın ruhi ve manevî

¹³³ R.Guenon, *Doğu Metafiziği*, s. 103.

¹³⁴ H.Altıntaş, *İbni Sina Metafiziği*, (T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, Ankara), s. 3; S.H.Bolay, Aristo'nun ile Gazalî'nin metafiziklerinin arasındaki farkı şöyle değerlendirmektedir: “*Aristo, varlık problemini cevher problemine indirgemekte ve cevheri forma bağlayarak, form hakkında kesin bilgiyi sağlayacağına inandığı mantığın kavramları, yani varlığın mahiyetleri ile varlık kanunlarını özdeşleştirmektedir. Buradan da o, a priori olarak bilinen mahiyetler, mantıki sahaya ait olduğu için, âlem ve eşya hakkında açık ve kesin bir bilgiye ulaşmak istemektedir. Gazalî ise ontolojik ve teolojik sahada rasyonel ve tecrübi bilgiyi kabul etmekle birlikte, bunun sıhhatine güvenmemekte, yakını bilgiyi elde etmek için intuitionist bir yola girmektedir.*” S.H.Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (M.E.B., İstanbul, 1986), s. 299-300.

durumunu yansıtmaktan fazla bir anlam taşımaz. Örneğin, Cüneyd Bağdadî'nin Tasavvuf tanımı şöyledir: "*Tasavvuf, Allah'ın seni senden öldürmesi ve seni kendisiyle diriltmesidir*". Ebu Said Ebu'l-Hayr'a göre, "*Tasavvuf, kafanda ne varsa bırakman, elinde olanı vermen ve başına gelenden sızlanmamandır*".¹³⁵ Mutasavvıflarca, içinde bulunulan hâl ve makam gereği olarak, çeşitli biçimlerde tarif edilen Tasavvuf, ilahî kaynaklı bir hikmetin bu düşünce sistemine katılmış olanlar tarafından yeni gelenlere onu aktarma geleneği olarak tanımlanabilir.¹³⁶ Chittick'e göre, Sufiler kendilerini; Allah'ın Varlığını hem içte, hem dış dünyada algılanmasına yönelik çağrısını ciddiye alan kimseler olarak görmüşler.¹³⁷

İslâm doktrini ve teorik çerçevesinde gelişen Tasavvuf, tarihi boyunca çeşitli evrelerden geçerek gelişmiştir. En yaygın yaklaşıma göre ise Tasavvuf; zühd dönemi, Tasavvuf ve felsefi Tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi halinde başlıca üç dönemde ele alınmaktadır. Buna göre Tasavvufun kuruluş (zühd), sistemleşme (Tasavvuf ve felsefi Tasavvuf) ve tarikatlar (taklit) evrelerinden geçtiği söylenebilir.¹³⁸

Tasavvuf, teorik düzeyde *Tevhîd* ilkesine dayanmaktadır.¹³⁹ Ona göre, kendiliğinden var olan varlık birdir o da Tanrı'nın varlığıdır. Bu varlık ezelidir; çoğalma, bölünme, değişme, yenilenme kabul etmez. Ancak, Hak, zatı itibarıyla değil; sıfat ve fiilleri itibarıyla bütün sûret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla

¹³⁵ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, (Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul), s. 10-11.

¹³⁶ Hayrani Altıntaş, "*Tasavvuf*", (A.Ü. İ.F.D. C.XXXI, Ankara, 1989), s. 414

¹³⁷ W.Chittick, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2006), s. 66.

¹³⁸ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s. 35-36.

¹³⁹ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 197-199; Cebecioğlu, Tasavvuftaki Tevhid kavramını bu şekilde açıklamaktadır: Tevhid (Arapça) birleşmek demektir. Cürcanî, Allah'ın zâtını, akılla tasavvur olunan, zihni olarak hayal edilebilen herşeyden uzak tutmak, diye tarif eder. Yine ona göre, tevhîd üç şeyde olur: 1. Allah'ı rubûbiyetle tanımak, 2. Vahdaniyetle ikrar etmek, 3. Eş ve benzer olanları O'ndan nefyetmek iki çeşit tevhid vardır: 1. Kusûdî tevhîd: Sadece Allah'ı kastetmek, istemek veya Allah'ın istediğini istemek. Yani kulun ve Allah'ın iradesinin bir noktada birleşmesine kusûdî tevhîd denir. Bu, kulun iradesini Hakk'ın irâdesinde eritmesi şeklinde de tanımlanır. 2. Şuhûdî tevhîd: Salikin vecd halinde masivayı terkederek sadece Hakk'ı görmesidir. Buna, vicdanî ve zevkî tevhid de denir. Eskiden Allah'ın birliğini anlatan manzumelere Tevhîd denirdi. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Anka Yayınları, İstanbul, 2004), s. 659.

değişikliğe uğramaksızın görünür hale gelmektedir. Farklılıklar ve değişimi barındıran tüm evren ve içindeki canlı ve cansız her unsur, ancak O'nun varlığı ile ayakta durmaktadır.

Mutasavvıflar, bir Hadis-i Kutsi'de geçen ve Allah'ın dünyayı yaratma nedenini anlatan “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim...” rivayetini¹⁴⁰, kendi öğretisinin epistemolojik temeli haline getirmişlerdir. Bu görüşe göre, Tanrı kendi sıfatlarını bildirmek istediği için varlık âlemini yaratmıştır. Gerçek veya ‘mutlak’ varlık Tanrı olduğu ve etrafımızdaki dünyanın ancak bir tanrısal gücün tecellî si olduğu için, Tanrı'yı ve daha geniş anlamda metafizik âlemi anlama ve kavrayabilme çabası insan varoluşunun hem sebebi, hem de yaşamının en yüce amacı sayılmaktadır.¹⁴¹

Tasavvufun özellikleri arasında, pratiğe dayalı bir öğreti olmasının yanında, metafizik bilgilerin ise nakil yoluyla değil, keşif yoluyla elde etmesi gibi hususlar yer almaktadır: “*Mutasavvıflar, akıl ile bilginin meydana geldiğini inkâr etmiyorlarsa da, güvenilir ve sağlam bilginin ancak "keşif" yoluyla olacağını kabul ederler. Onların dilinde "Marifet" dediğimiz "bilgi" hiç bir şüphe kabul etmeyen, görülmüş, bilinmiş ve içten yaşanmış olan bir anlam taşır.*”¹⁴²

Bu bağlamda mutasavvıfların gayesi, gerçek tevhidi, entelektüel seviyeyi aşan bir pratik yolla yaşamak olacaktır. Tasavvufî anlayışa göre bu amaca ulaşmanın yolu ise; ilahî vahyin iç yüzünü (bâtın) anlamaktır. Bu da her şeyden önce, insanın kendini bu tecrübeyi yaşayabilecek bir biçimde hazırlamasını, sufî terminolojide, insanın özünü

¹⁴⁰ S. Uludağ, “Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi”, İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi, (Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005), s. 1045.

¹⁴¹ Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, (Burhaneddin Matbaası, İstanbul, 1936); “*Tanrı tanınmayı sevdiği içim kâinatı yarattı. Kâinat insan için, İnsan-ı Kâmil varlığı için yaratılmıştır. Kâinatın zâhiri manzarası kesret gösterir. Bunun altında vahdet gizlidir. Kainatta tecelli eden her güzellik ilahî güzelliğinin bir görünüşüdür. Âşık Kâinatta ulûhiyetin her tecellisini görmeli ve sevmelidir. Âşık mezacî aşktan gerçek hakiki aşkı bulur. Kalp ulûhiyetin tecelli edileceği yerdir. Akıl dünyaya ait mutadlar üzerinde yürüdüğü için mahduttur. Keşif ise aşkın verdiği bir kudrettir ve insanı hakikate eriktirir.*”

¹⁴² Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, (Kelepir Yayınevi, İstanbul, 1991), s. 69.

ve maddi olmayan gerçekliğini ifade eden “kalb” veya “gönül gözünü” açarak Tanrısal tecellî ler fark etmesini ve bu tecellî ler karşısında olumlu bir tavır almasını gerektirir: *"Mistisizm, gerçek an varlıkla birleşme ilmidir. Gerçek mistik de, sadece, Mutlak'ın ilminden söz eden değil, fakat Mutlak'a kavuşandır. Kavuşmanın delili de, bilmek değil, olmaktır. Bu halde Mistisizm her şeyden önce, pratiğe aittir."* ¹⁴³ Tasavvufî görüşlere göre, kâinatın varoluşu sebebi olan Tanrı, çeşitli tezahürleriyle kendi varlığını bildirmektedir. Dünyadaki tüm olgu ve olaylar aralarında sebep-sonuç ilişkileriyle bağlı olduğu halde, onların varoluş sebebi ancak Tanrının Varlığıyla açıklanabilir. Süfler eşyanın his ve akla göre gerçek olan Vücûduna Vücûd-ı Zilli (gölge varlık) adını verirler ki, hakiki değil hayali ve vehmi vücut demektir. Nasıl bir cismin gölgesinin gölgesi olduğu cismin varlığından başka bir Vücûdu yoksa varlıkların da Hakkın Vücûdundan başka bir Vücûdu yoktur. ¹⁴⁴

Mutasavvıfların Varlık konusundaki anlayışları, Tasavvufun gelişimi sürecine uygun olarak çeşitli evrelerden geçmiştir. İlk dönem mutasavvıfların, dünyevî işlerden uzaklaşarak kendilerini bireysel bir dinî hayata yönelttiği; son dönemde ise, cemaatin sosyal yapısının güçlendirilmesine yöneldikleri kabul edilmektedir. Bunun yanında, özellikle ‘sistemleşme dönemi’ olarak adlandırılan evrede, varlık bilgilerinin teorik bir çerçeveye şekillendirildiğini görmemiz mümkündür.

Bu aşamada Tasavvufun, salt anlamdaki sufî anlayıştan farklı olarak, teorik temellendirmelerle felsefî formasyona yaklaşmaya başladığını söyleyebiliriz. Bu süreçte Vahdet-i Vücûd¹⁴⁵ olarak adlandırılan Tasavvufî metafizik anlayışı ortaya çıkmıştır. Bayraktar, Tasavvuf metafiziğinin söz konusu oluşumunu şu şekilde anlatmaktadır:

¹⁴³ Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, (A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1975), s. 6.

¹⁴⁴ Ertuğrul, İ.Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn-i Arabî*, Haz. Mustafa Kara, (İstanbul, 1991), s. 45.

¹⁴⁵ Tasavvuf felsefesinde Vahdet-i Vücûd’un, tanrı tarafından yaratılmış her şeyin onunla aynı özden olduğunu, yaratılmış varlıkların Tanrı’nın çokluk halindeki yansımaları olduğunu, yaratılışın Tanrı’nın

"Bilhassa 9. Yüzyıldan itibaren Hallac ve Cüneyd ile başlayıp İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ ile zirveye ulaşan ve esas konusu varlık ve bilgi teorisinden başka bir şey olmayan teorik ve düşüncevi Tasavvuf ki, çoğu zaman Vahdetü'l-Vücûd olarak anılır, metafizik veya ontolojiden başka bir şey değildir. Öte yandan bu mutasavvıfların zaten İslâm filozofları başta olmak üzere ve onlar vasıtasıyla özellikle Yeni Eflatuncu felsefeden etkilenmiş oldukları da açık bir gerçektir. Özellikle, varlık konusunda anti-akılcılığa rağmen, filozoflarda bile olmayan bir mantıklılık vardır. Bu yönüyle Tasavvuf bir İslâm Felsefesi sayılabilir."¹⁴⁶

Felsefi anlamda varlık üzerine yapılan tartışmalar İslâmiyet'in doğuşundan çok sonra, özellikle Yunan felsefesiyle olan temaslar sonucunda ortaya çıkmıştır.¹⁴⁷ İslâm coğrafyasında özgün bir epistemoloji ve terminoloji geliştiren kalamcılar, filozoflar ve sufiler varlık konusunda kimi zaman birbirine yaklaşan, kimi zaman da sert tartışmalara varıracak denli farklılaşan görüşler öne sürmüşlerdir. Bu ortamda geliştirilmiş olan Vahdet-i Vücûd öğretisinde, Hristiyanlık, yeni Plâtonculuk ve Budizm'in etkisi bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir.¹⁴⁸ Bu inanca göre, her şeyde Tanrı'nın kudretini, kuvvetini lutrunu, tek sözüyle varlığını, birliğini, sıfatlarının tecellî sini görmek her şeyin onun varlığıyla kaaım olduğu, fakat bütün varlıkların onun ezeli ve ebedî varlığına nazaran bir gölgeden, bir seraptan başka bir şey olmadığı kabul edilmektedir.¹⁴⁹

Vahdet-i Vücûd, esas konusu Varlık ve Bilgi teorisinden ibaret olan, teorik ve düşüncevi bir Tasavvuf sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵⁰ Ancak, söz konusu

özünden kaynaklanan bir sudûr olduğunu iddia edilmiştir. M.Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, (Elis Yayınları, Ankara, 2003), s. 368.

¹⁴⁶ Mehmet Bayraktar, "İslam Felsefesine Giriş", (A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1988), s. 6.

¹⁴⁷ R.A.Nicholson, *Tasavvufun Menşesi problemi*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004), s. 50.

¹⁴⁸ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (Ötüken, İstanbul, 1994), s. 64-74.

¹⁴⁹ Abdülkâî Gölpinarlı, *Tasavvuf*, (Milenyum Yayınları, İstanbul, 2000), s. 66.

¹⁵⁰ Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, (Muradiye Yayınları, Ankara, 1993), s. 142.

öğreti, felsefî düşüncenin sonucu olmaktan ziyade sufilerin Tasavvufî tecrübeleri esnasında sezgisel olarak idrak ettikleri bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁵¹.

İbn Arabî tarafından sistemleştirilen Vahdet-i Vücûd¹⁵² öğretisi, Allah'ın mutlak bir varlık olduğu ilkesine dayanır. Bu şekilde Sufî Tevhid nazariyesi ve mutasavvıfların evren ile ilgili görüşleri sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. İbn Arabî'ye göre, varlık daire teşkil etmektedir. Bu dairenin merkezi Allah'tır. Varolan varlık (Vücûd) birdir ve bu da Allah'ın varlığıdır. Bu varlık zorunlu (vâcib) ve öncesizdir (kadim, ezeli). Başında ilk akıl vardır. Metafizik açıdan hakikat, nihai anlamda bir ve tektir. Kozmolojik açıdan ise; duyulur dünyaya kadar uzanan varlıkları değişik varlık tabakalarından, sufilerin deyişiyle birçok "ilahî tecellî"den oluştuğundan dolayı esasta bir bütün teşkil ederler.¹⁵³

Vahdet-i Vücûd'culara göre, "*Hak, kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan Vücûd-ı Makzdır (mutlak varlık). O, mukabilinde çokluk düşünüleemeyen gerçek birlikte Bir'dir.*"¹⁵⁴ Mutlak varlık, varlıklar dünyasına nisbetle bir ayna gibidir, anlaşılır ve duyulur tüm nesneler onda görünür; diğer bir ifadeyle Allah zatı ile değil ama fiil ve sıfatları ile tüm varlıklarda, mutlaklık özelliğini yitirmeksizin ve kesinlikle hiç bir değişime uğramadan görünür. Bu nedenle varlıklar da onun aynasıdır. Tüm evren,

¹⁵¹ R.A.Nicholson, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁵² İbn Arabî'nin kendisinin söz konusu terimi kullandığı bilinmektedir: "*İki zıddı birleştirdiğin rahmetinin yardımıyla Sen'den Sen'i n varlığının birliğini (vahdet vücûd ile) bana kavratacak bir sentezde ayrılığını birleştirmeni diliyorum*" İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Evrâdi'l-Usbû*, İstanbul, 1299, s.16; aktaran Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar'ın "*Davût el-Kayserî*", (Kurtuba, İstanbul, 2009), s. 66. Konu ile ilgili ayrıca, Muhammed ihsan Oğuz, *Vahdet-i Vücûd*, (Oğuz Yayınları, İstanbul, 1995), s. 117- 161; Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara, 1993), s. 131-146.

¹⁵³ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, (Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul), s. 497-499. Bkz. Halil İbrahim Şimşek, "*İsmail Fenni Ertuğrul'un İbnü'l-Arabî Ve Vahdet-İ Vücud Savunması*", (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 2008, Sayı: 21), s. 199-212; Necdet Tosun "*İmâm-I Rabbânî'ye Göre Vahdet-İ Vücûd Ve Vahdet-İ Şuhûd*", (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, Sayı: 23), s. 181-192.

¹⁵⁴ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004), s. 90.

Allah'ın varlığı nedeniyle var olur. Öyleyse evren Allah'ın dış biçimi (zahiri); Allah da evrenin özü, gerçekliğidir (batını).

Allah'ın varlığı, mutlak varlık olması bakımından bilinemez. Bilinebilecek olan şey, varlık ile var olan biçimlerdir. İbn Arabî'nin öğrencisi olan Konevî, insanın mutlak varlığı olan Hakkı kavraması imkânsızlığını şöyle açıklamaktadır: “*Çünkü Vücûd birdir ve ...kendisinden farklı oluşu itibariyle kendi dışındaki bir şey ile idrak edilemez.*”¹⁵⁵ Başka bir yerde söz konusu düşünür bu fikri şöyle ifade etmektedir: “*Hakkın zati mutlaklığını, hiçbir isim, hiçbir resim, hüküm belirleyemez veya hiçbir vasıf onu sınırlayamaz. O, görme ile kavranamaz, akledilemez ve belirli durumda münhasır değildir.*”¹⁵⁶

Konevî; bizim ancak nesnelerin sıfat ve arazlarını bilebileceğimizi, onların hakikatini ise, yalnız Allah'ın öğrettiği kadar bilebileceğimizi söylemektedir. Ona göre, insan tarafından idrak edilen şey, “*Birliği itibariyle değil, çokluğu itibariyle idrak edilir. Buna göre insanın oluşu cihetinden, içinde çokluk bulunmayan bir şeyi idrak etmesi mümkün değildir.*”¹⁵⁷

Bu noktada vurgulamamız gerekir ki, Vahdet-i Vücûd; Panteizmde gibi tek hakikatin parçalandığını ve sadece içkinliğini savunmadığı gibi, materyalist panteizmde veya monizmde olduğu gibi ilk ilke ile evrendeki her şey arasında maddi bir bütünlüğü tasavvur etmemektedir.¹⁵⁸

İbn Arabî'nin geliştirmiş olduğu metafizik sisteminin başka önemli özelliği, insan varlığına özel bir statü tanınmasıdır. Yaradılışı Allah'ın tecellî leri şeklinde izah eden İbn Arabî; hakikat tecellî sinin maddelerde en aşağı derecede bulunduğunu,

¹⁵⁵ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004), s. 22.

¹⁵⁶ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, s. 20.

¹⁵⁷ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 26.

¹⁵⁸ F. Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Ankara, çev. E.Cebecioğlu, (Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı, Ankara, 1994), s. 51-67.

Allah'ın tecellî lerinin en üst aşamasının ise İnsân-ı Kâmil'in olduğunu öne sürmüştür. Âlemin varoluşunun sebebi Allah'ın bilinmeyi irade etmesiyle açıklandığı için, bu görev âlemde Allah'ı hakkıyla bilecek, tanıyacak olan İnsan-ı Kâmil'e verilmektedir.¹⁵⁹

Bu durumda kâinatın varoluş gayesi, İslâm Tasavvufunun ontolojik tasviri olan “Vahdet-i Vücûd'u, İnsân-ı Kâmil denilen olgun kişi tarafından kavranabilmesidir. Bu durum ise, Tasavvuf ontolojisinin epistemoloji ile iç içe geldiğini göstermekte ve ‘bilme’, ‘anlama’, ‘akıl’ gibi kavramlara ontolojik bir statü tanımaktadır.

Bunun yanında vurgulamamız gerekir ki, Tasavvuftaki İnsan-ı Kâmil doktrini, Yunan felsefesinden kaynaklanan, insanı merkezî öge olarak konumlandırmasıyla başlayan ve hümanizm olarak şekillenen öğretilerden çok farklıdır. Nicholson'un vurguladığı gibi: “İslâm'da tüm şeylerin ölçüsü insan değil, Tanrı'dır. İslâm'da bugüne kadar hümanizm olarak adlandırdığımız ve bireyselliğin değerini ve yeterliliğini kasteden şey yer almamıştır.”¹⁶⁰ Dolayısıyla, Tasavvufta İnsan-ı Kâmil kavramı bağlanımda, insanın tanrısal doğasıyla ilişkili olduğu, ancak Varlığı belirleyen bir unsur olmadığı açıklanmaktadır. Aynı zamanda, Hristiyan Felsefi geleneğindeki Tanrı'nın kişiliği kavramı ile İslâm'daki Allah'ın zatı kavramı arasında çok farklılık bulunduğu bilinmektedir. Hristiyan düşünürlerin Tanrı'nın kişiliğini bir takım insanî vasıflarla betimlenmesini ve Tanrı ile bir tür etkileşimin ve diyalogun kurulmasını iddia etmeleri yanında¹⁶¹, İslâm'da Allah hakkında insanî terimlerle betimlemenin şirk olduğu kabul edilmektedir.

¹⁵⁹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 88-89.

¹⁶⁰ Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, (Ashraf Printing Press, Lahore-Pakistan, 1998), p. 100-101.

¹⁶¹ Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002), s. 104-115.

Vahdet-i Vücûd anlayışına yöneltilen eleştiriler ışığında, Tasavvuf metafiziğinde İslâm doktrinine ters düşmeyen daha ılımlı bir görüş geliştirilmiştir. Vahdet-i Şuhûd¹⁶² olarak adlandırılan bu görüş, varlık birliği öğretisinin karşısında “görülenlerin birliğini” savunuyordu.

Bu anlayışı geliştiren mutasavvıflardan biri olan İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî’ye göre, Vahdet-i vücûd ile Vahdet-i Şuhûd arasındaki temel farklılıklar şunlardır:

1. Vahdet-i Vücûd, Allah ile âlemin, asıl ile gölgenin birliği ve ayniyeti esasına dayanır. Vahdet-i Şuhûd ise gölgeyi asıldan, âlemi Allah’tan farklı kabul ettiği için gayrilik esasına dayanır.

2. Vahdet-i Vücûda göre, eşyânın hakikatleri ilâhî isim ve sıfatlardır. Vahdet-i Şuhûda göre, eşyânın hakikatleri isim ve sıfatların zıtları olan âdemlerdir (yokluklardır). İsim ve sıfatların gölgeleri ölüm aynalarında yansır ve âlem oluşur. Örneğin, Kudret’in gölgesi, zıddı olan, ‘acz’ aynasında yansır ve âleme âit (mümkün) kudret oluşur.

3. Vahdet-i Vücûda göre, doğru olan varlık telakkîsi varlığı bir olarak algılamaktır. Vahdet-i Şuhûda göre ise, vahdet-i Şuhûd, Vahdet-i Vücûddan daha üstündür. Ancak o da son nokta değildir. Yaratıcı ve yaratılmışı ayrı ayrı görmek olan abdiyyet makâmı ulaşılabilecek en üstün mertebedir.¹⁶³

İbn Arabî’nin Tasavvuf metafiziğinin daha sonraki gelişimine yaptığı diğer önemli bir katkı ise, Aşk kavramını temellendirmesi olmuştur. O, ilahî sevgiyi var

¹⁶² Vahdet-i Şuhûd (görmenin birliği) Tasavvuf felsefesinde her şeyi Tanrı ve Tanrı’nın tecellileri olarak görmesi, ondan başkasını görmemesi halidir. M.Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 368; Vahdet-i Şuhûd: Arapça, görmenin birliği demektir. Kulun cem ve vecd durumunda, masivanın yokolması ile, her yerde sadece Bir’i görmesi. Bu durumda kul, her yerde Allah’ın tecellisini görür, müşahade eder. Bu şekilde müşahadesinde birliğe ulaşır. Ancak vecd hali geçtikten sonra, kendisinin farkına varan kul, Hak ile halkı ayrı görür. Kendinden geçme halinde kuldun bir takım şatahat ifadeleri zuhur edebilir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 628.

¹⁶³ Necdet Tosun, “İmâm-ı Rabbânî’ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2, 2009, sayı: 23), s. 189-190.

oluşun özü olarak kabul eder ve varlığın özünün ‘aşk’ olduğunu söyler. Yine ona göre, “Âlemde muhabbete nisbeti olmayan hiçbir hareket yoktur. Âlemin hareketi de kemâle yönelik bir muhabbettir.”¹⁶⁴

Tasavvuf metafiziğinin diğer ayırt edici özellikleri arasında; Sufinin, zatı ve fiili ile her yerde varolan Tanrı’yı kendi iç dünyasında aramasıdır. Bu anlayış aynı zamanda, sufinin kendi gönlünde bulduğu yaratıcısına karşı - sorumluluk, ödev, mutlak hâkim ve otoriteye karşı boyun eğiş gibi, korku ve saygıya dayalı anlayış yerine, - sevgiye dayalı duygusal bir zeminde yer bulmuştur.¹⁶⁵ Altıntaş’ın ifadesiyle:

“Tasavvuf, bir mânâda deneysel bir bilim ve insanın kendi ruhunu incelemesi yöntemidir; bu yönden o, her zaman bulunması gerekli elemanlar olarak bir öğreti (doctrine), bu doktrinin öğretimi (veya süluk) ve pek tabii olarak manevî bir yöntemi bünyesinde bulundurur. Doktrin ulaşılmak istenen, bilginin sembolik olarak önceden bildirilmesi biçimidir ve meydana çıkması anında bu bilginin bir meyvesidir.”¹⁶⁶

1.2.1.3. Mevlânâ’da Metafizik ve Birlik Öğretisi

Mevlânâ’nın düşünce dünyasının şekillenmesinde, özellikle Feridüddin-i Attar, Hakim Senayî, İbn Arabî, Sadrüddin-i Konevî, Şems-i Tebrizî gibi şair ve mütefekkirlerin büyük etkileri olmuştur. Bunun yanında, Eski Yunan ve Hint Felsefesinin de, bazı konular bakımından Mevlânâ’yı etkilediği bilinmektedir.

Bazı araştırmacılar, Mevlânâ’da Vahdet-i Vücut anlayışının, İbn Arabî’nin öğrencisi ve manevî oğlu Sadreddin Konevî’nin etkisiyle şekillendiğini öne

¹⁶⁴ Toshihiko İzutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, (Anka Yay., İstanbul, s. 2002), s. 192.

¹⁶⁵ W.Chittick, *Tasavvuf*, s. 143,

¹⁶⁶ Hayrani Altıntaş, “Tasavvuf”, (A.Ü. İ.F. Yay. C.XXXI, Ankara, 1989), s. 414.

sürmektedirler.¹⁶⁷ Çünkü Mevlânâ'nın, Konya'da aynı dönemde yaşayan Sadreddin Konevî ile görüştükleri çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir. Ancak, birçok araştırmacı, Mevlânâ'nın İbnü'l-Arabî'nin teosofisinin izinde olmadığını, hem yöntem hem de muhteva bakımından ayrıldığını söylemektedir.¹⁶⁸

Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve diğer eserlerinde Vahdet-i Vücûd hakkında teorik açıklamalar bulunmamasına rağmen, söz konusu görüşü dolaylı yünden ifade eden ve bu anlama gelebilecek görüşlere yer verildiği söylenebilir. Bununla birlikte, Vahdet-i Vücûd anlayışının İbn Arabî'de ilim ve marifet, Mevlânâ'da ise daha çok bir aşk ve muhabbet meselesi şeklinde tezâhür ettiğini söylemek mümkündür.

Mevlânâ, tevhid anlayışının bir uzantısı olarak evrende her şeyde bir birlik ve vahdet görmektedir. *Mesnevî* kitabını 'birlik dükkânı' olarak nitelendiren Mevlânâ'nın vahdeti, algısal bir birlik halini yansıtır. Diğer varlıkların mevcudiyetini ve gerçekliğini yok saymayan Mevlânâ, varolan her şeyin esasen bir ve birlik olduğunu her vesileyle dile getirmektedir. Tanrı'nın dışında başka bir varlığın olmadığını Mevlânâ şu ifadeler ile dile getirmektedir: "*Varlığımız sensin, biz yoklarız. Fânî sûretlerde kendini gösteren Vücûd-ı mutlak sensin.*"¹⁶⁹

Mevlânâ tevhidi ele alırken, Hakk'ın birliğinin ispatından ziyade, insanın meseleye nasıl baktığı, bakması gerektiği, bu bakışı elde etmek için geçireceği evreler ve eylemler bakımından bu konuyu değerlendirir. Ona göre tevhid, bireyin iç dünyasında algı ikileminden kurtulmasında kendini gösterir. İnsanın içsel dönüşümünü gerektiren tevhid olgusunu kavramak ve yaşamak için Mevlânâ, dünyada görünen çokluktan kurtulmayı önermektedir. Mevlânâ şöyle der:

¹⁶⁷ A. Schimmel, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, çev. Senail Özkan, (Ötüken, İstanbul, 2007), s. 85.

¹⁶⁸ Mehmet Aydın, "*Mihiddin-i Arabî ve Hz. Mevlânâ Yaklaşımı*", *Mevlânâ ve Sufizm*, (Nüve Yayınları, Konya, 2007), s. 152-160.

¹⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, b-t 685-88, s. 55.

“Allah’ı bir bilmeyi öğrenmek nedir? Kendini birin önünde yakmaktır. Gündüz gibi parlamak istersen gece gibi olan varlığını yak. Varlığını, o varlık lütfedenin varlığında, bakırın eskirde olduğu gibi, erit. İki elle ‘ben’ ve ‘bize’ yapıştın. Bütün bu harâplık iki varlıktandır.”¹⁷⁰

Dolayısıyla, Mevlânâ’ya göre Birlik, bilinen ve inkâr edilen bir bilgi meselesi olarak, salt epistemolojinin konusu olmanın ötesinde, müşahade edilen ve iç tecrübe verileriyle desteklenen bir bilinç halidir.

Mevlânâ’nın birlik anlayışı temelde gerçek varlık ve hakiki sebep olarak sadece Hakk’ın görünmesinde yatmaktadır. Dünya’daki tüm şeylerin ve olayların tek varlık sebebi olduğunu düşünürümüz şu alegorik ifadelerle anlatmaktadır: *”Yüz tane kitap olsa hepsi de bir baptan ibarettir. Yüz tarafta da bir tek mihraba dönülür. Bu yolların hepsi de tek bir eve çıkar. Bu binlerce başak, bir tek tohumdan meydana gelmiştir.”¹⁷¹*

Bu bağlamda, görünüşte farklılık gösteren olayların arkasında tek sebep olan Allah’ı görebilmek için, “doğru gözlü” ve bilgili olmak gerekir. Mevlânâ bunu şöyle ifade eder: *“Bir şaşıya, “Ay birdir” dersin sana “Bu, ikidir; bir oluşunda şüphe vardır der.”¹⁷²* Mevlânâ’nın Birliği kavrama yönteminin açıklamasında sürekli ‘dünyayı gözlemleyerek kavramaya’ ve ‘görmeye’ vurgu yapması, bazı araştırmacılar tarafından, Mevlânâ’daki Vahdet anlayışının daha çok Vahdet-i Şühûd, yani görmede birlik yaklaşımının bir tezahürü olarak yorumlanmaktadır.¹⁷³

Mevlânâ Tasavvufî gelenekte kulun her türlü kayıttan kurtularak hakikate ulaşması olarak algılanan fenâ makamını, bu birliği idrak ettiren basamak kabul etmektedir. Bu düşüncesini Mevlânâ bir rubaisinde şu şekilde dile getirmektedir: *“Kul*

¹⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3008-3011 s. 134.

¹⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3667-3668, s. 290.

¹⁷² Mevlânâ, *Mesnevî II*, b.3637, s. 279

¹⁷³ Ali Yıldırım, *“Mevlânâ’nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi”*, (Erdem Dergisi, sayı: 50, 2008), s. 224.

*varlığından mutlak olarak yok olmadıkça, O'nun katında birlik gerçekleşemez. Birlik hulûl değildir, senin yok olmandır. Yoksa saçma sözlerle, olmayacak işlerle batıl Hak olmaz.*¹⁷⁴

Mevlânâ, tevhid görüşü içinde, meseleyi tek prensiple îzah etme ve çokluk ile birliği bağdaştırabilme konusunda bir takım zorluklardan bahsetmektedir. Her şey Hakk'ın tecellî si ise iyi ile kötü, güzel ile çirkin nasıl aynı birlikte ele alınacaktır? Cevap olarak da farklılığın görünüşte olduğunu ve bunun için hiçbir zaman aslın bir olmasına engel olmadığını ifade ederek; tek bir daldan kırmızı ve beyaz güllerin diken ve yaprakların çıkması örneğiyle bu fikri desteklemektedir.¹⁷⁵

Dünyanın sürekli olarak yenilendiğini ve hareket halinde olduğu için biz onu akıp giden bir olaylar zinciri olarak görürüz. Mevlânâ bu konuda, rüzgâr gibi bir etkenin, birden fazla farklı harekete sebep verebileceğini örnek göstermektedir: “*İkilik teferruatıdır, asıl birdir. Bir sarayda rüzgâr esse, halının ucunu kaldırır: kilimleri hareket ettirir, çer-çöpü havaya uçurur, havuzun suyunu, halka halka dalgalar haline getirir, ağaçları, dalları ve yaprakları oynatır. Bütün bunlar farklı hallerdir, fakat esas bakımından birdirler. Çünkü hepsinin hareketi rüzgârdan kaynaklanmaktadır.*”¹⁷⁶ Söz konusu olayları bağlantılı ve anlamlı görebilmemiz için, onlara kuşatıcı bir bakışla bakmamız gerekmektedir.

Mevlânâ'nın Varlık konusundaki görüşünde araştırmamız için önem taşıyan unsur ise, düşünürün görünen dünyayı bir ‘sûret’ olarak tanımlanması ve onun asıl varlık sebebi olan Tanrı veya mânânın, bir işareti olduğu olgusudur. Mevlânâ, görünüşteki teferruatını kaldırmak için söz konusu sûreti aşmak gerektiğini şu ifadelerle

¹⁷⁴ Mevlânâ, *Rubâîler*, çeviren Nuri Gençosman, (M.E.B., İstanbul, 1988), s. 83.

¹⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2811, s. 226.

¹⁷⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, Çeviren Meliha Ülker Tarıkahya, (Maarif Basımevi, İstanbul, 1958), s. 35-36.

belirtmektedir: “*Mânâ ayağını tut (ona meylet), sûret serkeştir. Serkeş sûreti eziyetle eritip mahfeyle ki onun altında define gibi olan vahdeti göresin.*”¹⁷⁷

Dünyada gördüğümüz teferruat ve farklılığın, her şey ve hepimiz için ortak ve bir olan esastan ayrılma sonucunda meydana geldiğini savunan Mevlânâ, farklılığı bir tür “ayrılık” olarak tanımlar. Aynı şekilde *Mesnevî* şarkısının açılışını yapan “ney”; kamışlıktan kesildiğinden, anavatan olan “bütünden” ayrılıp parça haline geldiğinden dolayı şikâyet etmektedir.¹⁷⁸ Buna göre, Allah’ın tecellî lerinin çok olmasına rağmen, hepsi öz itibarıyla birdir: “*Bir yerde on tane çırağ bulundurulursa görünüşte her biri, öbüründen ayırdır. Nuruna yüz çevirirsen şüphesiz ki birinin nurunu öbürlerinden ayırt etmeye imkân yoktur.*”¹⁷⁹

Mevlânâ, algılayıştaki ikilemenin insanın öznel bakış açısından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Buna göre, bir özne olarak “ben”, etrafındaki dünya, diğer nesneler ve hatta kendi Vücûdu ile kendisi arasında kesin ayırım yaparak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Mevlânâ bu sabitleşmiş gözlemlene noktasını bırakıp, ruhun hapisanesi olan ve yalnızlık lanetini yayan ‘Ben’ı silerek ve ondan uzaklaşarak ‘O’na olan hareketle varlık ile bütünleşme fikrini savunmaktadır: “*Kendi kendinle huzur tavlasını oynamak için bu “ben” ve “biz”i vücûda getirdin. Bu suretle “ben” ve “sen”ler umumiyetle bir can haline gelirler, sonunda da sevgiliye muğstarak olurlar.*”¹⁸⁰

Mevlânâ aşkı, işte böyle bir bütünlemeye götüren yol olarak takdim eder. Vahdet-i Vücûd anlayışında kabul edilen varlığın Allah’tan derece derece yayılması neticesindeki zuhuru ve sonuçta yine O’na döneceği fikri, Mevlânâ’da merkezi bir yer teşkil etmektedir. Ona göre, birlik sırrı ancak yaşanan bir haldir. Duyularla zekânın,

¹⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 683-684, s. 54.

¹⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1-4, s. 1.

¹⁷⁹ Mevlana, *Mesnevî I*, b-t 679-680, s. 54.

¹⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1786-1787, s. 143.

ilmin ve felsefenin sunduğu bilgi, birliği tanımaktan acizdir. Bunların hepsi eşyayı böler, çokluk içinde gösterir. Akıl birliği mahveder, çokluğu canlandırır. Hakikat olan birlik, aşkın eseridir. Kendisi de bir Aşk olan Tanrı'nın ilk yarattığı kendi aşkından olan Aşk'tır. Bu aşkın açılımı metafizik ve fizik varlıkları meydana getirir.¹⁸¹

Aşk içinde sevenle sevilen birleşir, bir ve aynı şey olur. Aşk içinde sen-ben ayrımı ortadan kalkar, bu ayrılık anlaşılmaz olur. Böylece, aşk bilinen ile bilen arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmak sûretiyle, Varlığın Bir olduğu tecrübesini edinmeye imkân tanımaktadır.

1.2.2.4. Metafizik Bilgilerin Kavranılmasında Akl-ı Küll'ün Yeri

Tasavvufun metafizik alan ile ilgili arayışları, kaydedilebilen ve nakledilebilen bilgi elde etmekten ziyade, daha çok metafizik gerçeklerin ne olduğunun bilincine varma ve idrak etme haline ulaşılmasına yönelik olmaktadır. Başka bir deyişle, aranan şey bilgi değil, bilme durumudur. Mutasavvıflara göre, söz konusu bilme durumunun gerçekleşmesi; insan tabiatında bir potansiyel olarak saklı olan ve insanın iradî çabaları ve gayreti ile ulaşabileceği bazı zihinsel yeteneklerine bağlıdır. İşte, keşif yoluyla metafizik gerçekliklere ulaşılmasını sağlayan söz konusu aklın özelliklerinin incelenmesi, araştırmamız için önem taşımaktadır.

Tasavvufta metafizik bilgilerin ortaya çıkmasını sağlayan ve *akıl* olarak adlandırılan bir bilgi edinme yetisi ile felsefedeki geleneksel akıl kavramı arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Antik felsefenin ortaya attığı “*logos*” kavramı veya modernite ile birlikte gelişip günümüze gelen “*ratio*” kavramlarından farklı olarak, Tasavvuftaki akıl kavramı çoğu zaman duygu, sezgi, secde halindeki tecrübe, gönül ve

¹⁸¹ İsmail Yakıt, “*Mevlana'da Aşk Metafiziği*”, (Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlana ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu Bildiriler, Konya, 2007), s. 38.

aşk yoluyla edinilen bilgileri de kapsar. Tasavvufun epistemolojisi, rasyonel ve dogmatik felsefelerden ve düşünce tarzlarından farklıdır. Guenon'un vurguladığı gibi, “İlim, aklî, nazarî, daima dolaylı ve akis yoluyla elde eden bir bilgidir. Metafizik ise akıl-üstü bilgidir, sezgiye dayanır ki bu var olmaksızın metafizik var olmaz.”¹⁸² Böylece, rasyonalistler akla ağırlık vermelerine karşın, mistisizm ve Tasavvuf vahye ve bunun bir devamı olarak gördüğü keşfe ve ilhama ağırlık vermektedirler.¹⁸³

İslâm Felsefesinde, analitik kavrama yöntemleriyle işlenen aklın yanında, bir de akıl-üstü olan sezgisel algılamalardan faydalanan bir metafizik akıl bulunmaktadır. Yunan felsefesinde ve ayrıca Aristoteles'te, yaratıcı kudretten fa'âl, yani aktif bir kuvvetin doğduğu fikri etkisiyle, İslâm Felsefesinde Akl-ı küll kavramı gelişmiştir.¹⁸⁴ Ona göre, akıl; "külli" (Akl-ı küll) ve "cüz'i" (Akl-ı Cüzi) olarak iki kategoride ele alınmaktadır. Külli aklın, her şeyi ortaya koyan, bulan, meydana getiren bir güç olduğu kabul edilmektedir. Ferde ait sınırlı olan cüz-i aklın aksine, külli akıl, Tanrı'nın kudretinden ilk olarak ortaya çıkan akıl,¹⁸⁵ yaratıcı kudretin bizatihi kendisinde görülmesidir. Filozoflar 'Akl-ı küll'i yaratıcı kudretin aktif tecellî si olarak ele alırken, mutasavvıflar onu 'İnsân-ı Kâmil'in her türlü kayıttan âzâd olmuş akli olarak görürler. Örneğin, Farabî'ye göre, külli akıl sadece dış âlemdeki fertlerde “araz” olarak değil, aynı zamanda zihinde de gerçek bir “cevher” olarak mevcuttur. İnsan 'Akl-ı küll'ü 'şey'lerden soyutlar; lakin külli'nin bu soyutlamadan önce de bir Vücûdu vardır. Gölpınarlı, İbrahim Hakki'nın Akl-ı küll anlayışını şöyle açıklamaktadır: “*Mutlak Varlıktan ilk zuhur eden aktif küdrete Hükema tüm akıl anlamına bu adı verirler.*

¹⁸² R.Guenon, *Doğu Metafiziği*, s. 102.

¹⁸³ Süleyman Uludağ, “Hz. Mevlânâ'da Akıl, nakil, Vahiy İlişkisi”, www.semazen.net, erişim tarihi 15.01.2011.

¹⁸⁴ A.Gölpınarlı, *Tasavvuf*, (Milenyum Yayınları, İstanbul, 2000), s. 68; M.Türker-Küyel, “Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretisi”, (A.Ü.D.T.C.F.D., Ankara, 1969), s. 129-131.

¹⁸⁵ E.Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 45.

*Onlara göre birden ancak bir zuhur eder. Alk-ı evvel. Cevher-i evvel de denen bu aktif kudrette.”*¹⁸⁶ Bolay’ın ifadesiyle ise: “*Küllî Akıl, aklın ontolojik cephesidir*”.¹⁸⁷

Buna uygun olarak, Tasavvufta; cüz’î akıl, insanların tecrübe yoluyla dünyevî işler konusunda bilgi edinmelerini sağlayan beşerî bir akıldır. Küllî akıl, fizik ötesi âlemdendir ve insana metafizik bilgiyi verendir. İnsanoğlu, cüz’î aklıyla geçimini sağlar; diğer aklıyla ise metafizik âlemlerinde dolaşır ve onunla ilâhî bilgilerden beslenir.

Mevlânâ, küllî ve cüz’î aklın fonksiyonları arasındaki farklılıklara *Mesnevî*’de geniş yer vermektedir. Söz konusu ayrımı detaylı olarak incelemek için, aşağıda; Mevlânâ’nın görüşlerine başvuracağız.

Tasavvuf geleneği çerçevesinde Mevlânâ, *Mesnevî*’de akıl ile ilgili konulara geniş yer ayırmaktadır. Mevlânâ, diğer sûfiler gibi bazı teolojik ve metafizik alanlarda akli yetkisiz görmektedir. Ama onun bu görüşü dîni meselelerin belli bir kısmıyla sınırlıdır. Dünyevî ve sosyal alanla ise o aklın önemli bir işlevi bulunduğunun altını çizer. Fakat dünyevî ve maddî alanda geniş ölçüde hür ve serbest olan akıl, dinî ve ilahî konularda hüküm verme ve yorum yapma konumunda değildir. İlk sûfilerden itibaren tarih boyunca bu tutumu bütün mutasavvıflarda gözlemlemek mümkündür.¹⁸⁸

Dolayısıyla, *Mesnevî*’de geçen akıl kavramının içeriği net ve kesin değildir ve ilk incelendiğinde bir biriyle çelişkili ifadelerle tanımlandığı izlenimi bırakmaktadır. Bunun nedeni de Tasavvuf geleneği çerçevesinde Mevlânâ’nın, kaynak ve uygulama alanlarına göre çeşitlenen aklın çok farklı yanını ayrıntılı olarak ele almasıdır. Bundan dolayı, aynı eserde, akla hem övgü, hem de eleştiri bulmak mümkündür.

¹⁸⁶ A.Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şehri*, (İnkilâp, İstanbul, 1990), s. 205.

¹⁸⁷ S.H.Bolay, “*Mevlânâ’da Akıl Anlayışı*”, *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, (haz. V.Genç, MEB, İstanbul, 1997), s. 54.

¹⁸⁸ A.g.m., s. 54.

Genel olarak Mevlânâ'da akıl, insanın sahip olacağı en yüce manevî değerdir. Yukarıda işaret edildiği gibi, iki boyutlu olarak değerlendirilen akıl, dinin ve metafizik değerlerin kendisine emanet edildiği en yüce manevî yetenektir. Mevlânâ'ya göre, akıl; insanın düşünmesini, bilmesini, davranışlarına belirli bir tutum kazandırmasını, iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış birbirinden ayırmasını sağlayan bir yetidir. Mevlânâ'nın ifadesiyle: *“Bir şeyi kavramak, anlamak, hıfz etmek ve hatırlamak, aklın işidir... akıl bunların derecesini yüceltir.”*¹⁸⁹

Mevlânâ akıllı, insan olmanın temel vasfı olarak tanımlamaktadır. Ona göre akıl yetisi, insanı diğer varlıklara göre çok ayrıcalıklı duruma koyar: *“Akıl, kendini renk, renk, çeşit, çeşit gösterir, ama peri gibi o sûretlerden fersahlarca uzaktır. Hatta peri de nedir ki? Melekten bile üstündür.”*¹⁹⁰ Ancak, Mevlânâ'ya göre, insanın manevî değerleri arama dürtüsü olmadıkça, bu yeti insanı yüceltmekten ziyade, onun daha da aşağı seviyelere düşmesine vesile olabilir. Mevlânâ, manevî amaçların dışında akıl vasıtasıyla elde edilen bilgilerin de değersiz ve hatta zararlı olduğunu vurgulamaktadır: *“Fakat sen sinek kanatlısın da onun için aşağılarda uçuyorsun. Gerçi aklın, seni yüceliklere çekmekte; ama taklit kuşun aşağılıklarda yayılmakta. Taklitten doğan bilgi canımızın vebalidir, iğretidir. Bizse o bizim malımızdır diye oturup kalmışız. Bu çeşit akıldansa cahil olmak daha iyi.. deliliğe vurmak daha yeğ!”*¹⁹¹

Mevlânâ, akıllı; “küllî” ve “cüz’î” olarak iki yanıla ele alarak incelemektedir. Mevlânâ'ya göre cüz’î akıl, yaşam tecrübesiyle ve eğitimle kazanılan bilgi yekûnunun kullanılmasından sorumlu bir yetidir. Bu akıl, eksik ve öğrenmeye muhtaçtır. Öte yandan Küllî akıl, insanın Tanrısal özünün bir belirtisi olup, bilgi almaya değil, bilgiyi keşif yoluyla üretmeye muktedirdir. Düşünürümüze göre cüz’î akıl insanın ferdî aklını

¹⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2292, s. 185.

¹⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2324-2325, s. 178.

¹⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2325-2328, s. 179.

nitelendirmekte ve yetkinliğini küllî akıldan almaktadır. Mevlânâ, bu iki tür aklın arasındaki farklılığı şu şekilde açıklamaktadır:

“Akıl, iki akıldır: Birincisi kazanılan akıldır... sen onu mektepte çocuk nasıl öğrenirse öyle öğrenirsin. Kitaptan, üstattan, düşünceden, anıştan, mânâlardan, güzel ve dokunulmadık bilgilerden. Aklın artar, başkalarından daha fazla akıllı olursun... fakat bu ezberlemekle de ağırlaşır, sıkılırsın! Geze dolaşa âdeta bir ezberleme levhası kesilirsin... halbuki bunlardan geçen Levhimahfuz olur! Öbür akıl, Allah vergisidir... onun kaynağı candadır. Gönülden bilgi ırmağı coştı mu ne kokar, ne eskir, ne de sararır!”¹⁹²

Anlaşıldığı gibi, insanın sahip olduğu rasyonel analitik düşünme yeteneğini Mevlânâ, cüz’î akıl olarak adlandırmaktadır. Mevlânâ için söz konusu rasyonel bilgi önemlidir. Hatta rasyonel akıl olmaksızın, metafizik gerçeklere bizi yaklaştıracak başka bir yol bulunmaktadır.¹⁹³ Ama tek başına rasyonel bilgi yeterli değildir. Çünkü metafizik gerçeklikler, bizim rasyonel kalıplarımızın çok ötesindedir: *“Cüz’î akıl, bir şeyden hüküm çıkaracak akıl değildir. O, ancak fen sahibinden fenni kabul eder, öğrenmeye muhtaçtır. Bu akıl, öğrenmeye ve anlamaya kabiliyetlidir. Ama vahiy sahibi ona öğretir.”*¹⁹⁴

Böylece, düşünürümüze göre birlik-bütünlük tümevarımla kavranabilecek bir şey değildir. Ona göre, parçadan giderek tüme varılamaz. Çünkü bütünlük bilgisi, salt

¹⁹² Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1960-1965, s. 159.

¹⁹³ *“Aklın seni padişahın kapısında getirinceye kadar iyidir. Aranır ve istenir. Fakat kapıya geldiğin zaman sen onu boş. Çünkü o artık senin işin zararlıdır: yolunu keser, ona ulaşınca kendini bırak. Artık senin nedenle, niçinle işin kalmamıştır.”* Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 149.

¹⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1295-1296, s. 106.

unsurlarının basit toplamı değildir.¹⁹⁵ Mevlânâ, hakikati kavrama metodolojisini aşağıdaki örnekle anlatmaktadır:

*“Gölge avlayan avcıya benzedi. Hiç gölge ona sermaye olur mu? Adam kuşun gölgesini sımsıkı tutmuş. Kuş da ağacın dalında ona şaşmakta ve.” Bu akılsız adam neye seviniyor?” demekte... İşte sana bâtil, iste sana çürümüş sebep! Eğer cüzü külle muttasıldır, ayrılmaz dersin diken ye, gül isteme. Diken de gülden ayrılmaz. Cüz’ü kül’e ancak bir yüzden bağlıdır.*¹⁹⁶

Mevlânâ, diğer mutasavvıflar gibi, cüz’i akıl yerine küllî aklın önemini vurgular. Ona göre, bütün âlem küllî aklın yansımasından ibarettir. O, bütün âlemin sûretidir, yeryüzünde görülen her şey ise onun gölgesidir. İnsanın özellikle bu akla yönelimi, düşünürümüze göre, yeni yeteneklerimizin ortaya çıkarılmasının yanı sıra, dünyevî yaşamın güzellik ve faydalarının kapısını bize açacaktır: *“Bütün âlem, akli küllün sûretidir... bütün insanların babası odur.. Birisi akli külle karşı küfranını artırırsa bütün âlem ona köpek görünür. Bu babayla uzlaş, asiliği bırak da su ve toprak, sana altın döşeme görünsün. Bununla uzlaşırsan içinde bulunduğun hal ve zaman, âdeta kıyamet kesilir... gözünün önünde gök de değişir yer de!”*¹⁹⁷

Mevlânâ, küllî akla götüren yolun yitirilmesinin insanın hakikati bütün boyutlarıyla keşfetme imkânını kaybetmesine yol açacağını hatırlatır: *“Cüz, külden*

¹⁹⁵ Fîhi Mâfîh’inde Mevlânâ, bir padişahın oğlu hakkında bir hikâye anlatmaktadır. Şöyle ki, çocuk son derece aptal olduğu halde bilginler topluluğunda eğitim görmüş. Çocuğu imtihan etmek için, padişah avucuna bir yüzük sakladı ve orada ne var olduğunu sordu. Çocuk, “Elindeki yuvarlak, sarı, içi boş bir şeydir.” Padişah: “Alâmetleri doğru verdin, o zaman ne olduğuna da hükmet” deyince, çocuk: “Kalbur olması lazım.” dedi. Padişah: “Akli hayretler içinde bırakan, bu kadar alâmeti, bilgi ve tahsil sayesinde söyledin, fakat kalburun avuca sığmayacağına nasıl akıl erdiremedin!” dedi.” Bu hikâye ile Mevlânâ, analiz (ayrıntıya ayırtma) yoluyla elde edilmiş bilgilerin kısıtlı olduğunu ve şeylerin mahiyetine ancak kapsayıcı (sentez) bilgilerinin gerçeği yansıtabileceğine dikkat etmektedir. Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 23.

¹⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2808-2812, s. 226.

¹⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3259-3262, s. 261.

ayrıldı mı bir işe yaramaz. Tenden bir uzuv kesildi mi o uzuv, murdar olur. Tekrar aslına ulaşmazsa ölür kalır, candan haberi bile olmaz.”¹⁹⁸

Aklı, insana verilmiş bir kılavuz olarak gören Mevlânâ, metafizik gerçeklerin kavranılmasından sorumlu olan küllî aklı, peygamberin aklı olarak tanımlamaktadır. Mevlânâ, nebîlerin ve velîlerin sahip olduğu bu manevî yeti karşısında, cüz’i aklın yetersizliğine işâret etmektedir. Sırf rasyonel bilgilere başvuran kişileri ise düşünür bu şekilde uyarmaktadır: *“Bu bakış, bu akıl, adama ancak baş dönmesi verir... bırak görüşü artık da bekle bakalım! Söz söylemeden yücelik aramayın... bekleyen kişiye dinlemek söylemekten yeğdir. Belletme mevkii de bir nevi şehvettir ve her çeşit şehvet, yolda puttur.*”¹⁹⁹

Bunun yanında insanın küllî akla bağlandığı, duyu bağlantısından ve nefsanî arzulardan kurtulduğu ölçüde cüzi aklın sahip olduğu eksiklikleri aşma imkânı potansiyel olarak barındırmaktadır. Mevlânâ bunu şu şekilde anlatmaktadır: *“Akıl cüzi gâh üstündür, gâh baş aşağı, Akıl Külli ise bütün hâdiselerden kurtulmuştur, emindir. Akılla hüneri sat da hayreti satın al.*”²⁰⁰

Mevlânâ, cüz’i aklın sağladığı faydayı, şimşegin verdiği aydınlıkla kıyaslamaktadır. Cüz’î aklın etkisi göz kamaştırıcı olup, kısa süreli ve geçici bir aydınlatmayı sağlamaktadır. Dolayısıyla, bu tür bilgi, insanın hayatı boyunca yol göstericisi olamaz: *“Cüz-i akıl, şimsek ve aydınlık gibidir... şimşegin verdiği aydınlıkla vahye erişebilir misin hiç? Şimşegin ışığı yol göstermeye yaramaz... o ağla diye buluta bir emirdir! Bizim akıl şimşegimiz de ağlamak içindir... yokluğun, varlık iştiyakı ile ağlamasına yarar.*”²⁰¹

¹⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1936-1937, s.157.

¹⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3315-3317, s. 266.

²⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1145-1146, s. 92.

²⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3319-3321, s. 266.

Şu halde Mevlânâ'ya göre, insanın cüz'i akli vasıtasıyla metafizik hakikatleri anlaması mümkün değildir. Külli akla kıyasla kabuk olarak nitelendirilen ferdi akıl, metafizik sahada etkin olma yeterliliğine sahip değildir. *“Kabuktan ibaret olan akıl, bir işi yüzlerce delille ancak anlayabilir. Fakat Akl-ı Kül, doğru olduğunu bilmediği yola adımını atar mı hiç?”*²⁰²

Mevlânâ'ya göre, insanın daha güvenli ve devamlı bir nûra ihtiyacı vardır. Bu nûr ise külli aklın sağladığı bilgidir. İnsanlar, külli akıldan esinlenerek metafizik konularda bilgi sahibi olabilirler: *“Akıl, defterleri baştanbaşa karalar durur. Aklın aklıysa bütün âlemi ayla doldurur, nûrlandırır. O, karadan da kurtulmuştur, aktan da. Onun ayının nûru, gönüle de yayılmıştır, sana da.”*²⁰³

Bunun yanında, ‘Allah’ın vergisi’ olarak nitelendirilen küllî akıl, insanların gösterdikleri sanatsal yeteneklerinin kaynağı olmaktadır: *“Bütün sanatlar, şüphe yok ki önce vahiyden meydana gelir, fakat sonra akıl, onların üstüne bazı şeyler katar!”*²⁰⁴

Mevlânâ'ya göre, küllî akla ulaşmanın yolu ilâhî aşktır. Bundan dolayı aşk, metafizik âlemin bilgisinin tecrübe edileceği yegâne bir vasıta olarak tanımlanmaktadır.

Yukarıdaki bölümlerde, metaforları yaratma yetisinin, dilsel olmaktan ziyade düşünme süreçlerinden kaynaklandığını gösterdik. Bunun yanında, nesneler ile olaylar arasında kısmî benzerlikler bulma ve kıyaslama yapabilmek için, bütünleyici bir yaklaşımın uygulamasının şart olduğunu vurguladık. Varsayımımıza göre, özellik ve sıfatları asıl nesnelerden soyutlayıp başka ilişkiye intikal ederek bir metafor yaratabilecek nitelikte olan akıl, çeşitlilikte birlik ve farklılıklarda özdeşliği gören, gerek fiziki gerek fizik ötesi konu ve olaylar arasında içsel bağlaşılmayı kurabilen bir akıl

²⁰² Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 2530, s. 205.

²⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 2531-2532, s. 206.

²⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1297, s. 107.

olmalıdır. Bu açıdan *Mesnevî*'de anlatılan, tüm varlık bilgisini içeren yaratıcı bir gücü temsil eden 'Akl-ı küll', metaforik deyimlerin oluşma süreçlerinin incelenmesine ışık tutabilecek bir nitelik taşımaktadır.

1.2.2. Tasavvuf Metinlerinde Metaforik ve Sembolik Dilin Kullanımı

1.2.2.1. Metafor ve Sembolün Fonksiyonları

Araştırmamızın konusunu oluşturan, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde metafizik içeriğin metaforik tarzda ifade edilmesi olgusu, aslında Tasavvuf geleneğine has olan sembol kullanma pratiğine dayanmaktadır. Böylece, *Mesnevî*'deki bu anlatımın altında yatan nedenleri anlayabilmek için İslâm edebiyatının karakteristiğini oluşturan mecâzî ifade tarzını bilmek ve tahlillerde bulunmak gerektiği kanısındayız.²⁰⁵

Tasavvufî eserlerin ayırt edici özelliklerinden birisi, belki birincisi, hakikatlerin "mecaz elbisesi altında"²⁰⁶ ifadesidir. Mecazî söylemler, duyularla algılanamayacak metafizik konuların açıklanmasına yardım eder: Varlık, yaradılış, Tanrısal öz, sonsuzluk, yok oluş, ölümsüzlük gibi kavramlar, dolaylı yoldan, dünyevî tecrübelerimize ait terimlere dayanarak açıklanmaya çalışılmaktadır.

Bir algının, duygunun, duygulanmanın, hayalin, düşün ve benzeri bilinç hallerinin; öznel bilgi veya yaşanan bir tecrübe niteliğinin kazanabilmesi için, onun, diğer koşulların yanı sıra bir de belirli kavramsal çerçeve ile ifade edebilmesi gerekmektedir.²⁰⁷ Başka bir deyişle, yaşadıklarımız dil ile sınırlı olmamakla birlikte, aktarılabilir bilgi hale geldiğinde mutlaka bir vasıtaya gerek duyulmaktadır.

²⁰⁵ Y.Şafak, "*Mesnevî*'deki Hikâye Üslûbuna Dair", www.semazen.net, erişim tarihi: 10.10.10.

²⁰⁶ Y.Şafak, "*Tasavvufî Şiirde Mecâzî Anlatım*", www.semazen.net, erişim tarihi: 10.11.2010.

²⁰⁷ "Tecrübe hakkında söylemesi gereken ilk ve en önemli şey – hiçbir tecrübenin vasıtasız olmayacağıdır. Yorumdan bağımsız saf bir tecrübe yoktur". Daha geniş bilgi için Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, (Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006), s. 23.

İnsanın, kendini metafizik alanlara yönlendirmesi, sadece sembollerin aracılığıyla olur: “Semboller, İlahî hakikatlerin nakil vasıtalarıdır; bunlar, varlığın yüksek hallerinden kaynaklanırlar ve bu bizi bu hallere taşıyarak dönüştürürler.”²⁰⁸

Dolayısıyla, Tasavvufî metinlerin içeriğinin anlaşılması, büyük ölçüde söz konusu sembolik söylemin yorumuna bağlı olmaktadır. Tasavvuf pratiği de tamamıyla sembollerin anlaşılması yoluyla ilerleyen bir süreçtir.

Tasavvufî eserlerin sembolik ve mecazî içeriğinin analizini yapan Fransız araştırmacı Corbin, söz konusu metinlerdeki sembol (simge) ile mecazlar arasındaki farkı vurgulayarak, mecazın açıklayıcı, sembolün ise temsil edici fonksiyonlarının olduğunu ileri sürmüştür.²⁰⁹ Bu anlamda mecazlar bilişsel (cognitif) işlevi yerine getirirken, sembollerin daha çok ontolojik statü tanımak için kullanıldığını söyleyebiliriz.

Ricoeur’e göre, dinsel simge; söylemin bağımsız bir ürünü olan metafordan bütünüyle farklıdır. Simgeler sözlü olduğu kadar görsel olarak da betimlenebilir. Görsellik olarak imgeler düşüncelere yakın durmaktadır, metaforlar ise henüz simgelerden ayırt edilemeyen dilsel ifadelerdir. Ona göre, simgeler değişmez olsalardı, metaforlar her zaman yeniden yaratılırdı.²¹⁰

²⁰⁸ Lale Bahtiyar, *Sufî: Tasavvufî Arayışın Dışavurumu*, çev. Mehmet Temelli, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2006), s. 33.

²⁰⁹ “Güncel anlamıyla *istiare*, aslında fevkalade anlaşılabilir olanı bir başka tarzda söylemekten ibarettir; mantığın (örneğin, adalet, adalet, cürüm gibi) genel kavramlarının yerine, rol ve anlamlarını ‘temsil ettikleri’ kavramlarla aynı belirginlik düzeyinde olan ‘*istiare*’li figürleri konulur. Buna karşın bir simge ‘temsil etmez’; o başka bir şeyin karşılığıdır, o büründüğü ve sayesinde başka bir şeyi simgeleştirdiği görünümün üstünde olan bir bilinç ve gerçeklik düzeyine tek ulaşma vasıtasıdır.” H. Corbin, *Sembolik Hikâyeler*, s. 116.

²¹⁰ Paul Ricoeur, metafor ile sembollerin işsel bağlantılarını incelenirken, onlara has olan bazı farklı özelliklerin/fonksiyonların var olduğunu vurgulamaktadır: “*Sembol, semantik yüzeyin tekrar semantik olamayan yüzeye atıfta bulunması ölçüsünde iki boyutlu bir fenomendir. Sembol, metaforun sınırlı olmadığı şekilde sınırlıdır. Sembollerin kökleri vardır. Semboller bizi gücün belirsiz tecrübesine sokar. Metafor tam da sembollerin linguistik düzeyidir.*” Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, s. 82.

Temsilî anlatımın en önemli formlarından birisi olan sembol; temsilcilik işlevini genelde uzlaşım prensibine uygun olarak yerine getirmektedir (örnek olarak trafik sinyalleri, siyasi simgeler vb. gösterebiliriz). Oysa metafor, ikon, amblem gibi diğer dolaylı ifade çeşitleri, sembolden farklı olarak, benzeşim veya alâka unsurlarına dayanarak bir kavramdan başka bir kavrama gönderme yapmaktadırlar.

Bunun yanında, bazı araştırmacılar, sembol ile mecaz arasındaki farkı şu şekilde açıklıyorlar: Mecaz, çoğunlukla aynı dilsel yapının iki boyutunu bir araya getirdiği halde, sembol dilsel boyutla dilsel olmayan boyutu bir araya getirir.²¹¹

Metafor ile sembolün işlevsel özelliklerine göre farklı olduklarına işaret eden bir çok araştırmacılara göre, metafizik alanına ilişkin kavramların oluşturulmasında ve dinî değerlerin ifade edilmesinde ikisi de önemli yere sahiptirler. Gadamer bu bağlamda, *“Alegori ve sembol kavramları farklı alanlara aitseler de yalnızca ortak yapıları – bir şeyi başka bir şey vasıtasıyla temsil etme - dolayısıyla değil, ana uygulamalarını dinî alanda buldukları için de birbiriyle yakından ilişkilidirler”*²¹² diye ifade etmektedir.

Yukarıdaki bölümlerde metaforun tanımını yaparak, onun işlevsel özelliklerinin açıklanmasına geniş yer verdiğimizden dolayı; burada, metaforla türevsel yakınlıkta bulunmakla birlikte, birtakım farklılıklarla karakterize edilebilen sembol teriminin betimlenmesine ihtiyaç duymaktayız.²¹³

Simge, kendisiyle doğal ve doğrudan ilişkisi olmayan başka bir düşünceyi, nesneyi ya da kavramı göstermek yoluyla belli bir anlam taşıyan; görülmez bir

²¹¹ Ahmet Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, s. 58.

²¹² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, I c., çev. H.Arslan, İ.Yavuzcan, (Paradigma, İstanbul, 2008), s. 100.

²¹³ Simgenin Latince karşılığı olan "symbolum" sözcüğünün Grekçe'deki kökeni, συν- (sin) yani "birlikte" ve βολή (voli) yani "atış" köklerinden türemiş olup, anlamı "birlikte atmak" anlamına gelen σύμβολον (simvolon) sözcüğü ya da "bir araya getirmek, birleştirmek, birlikte tartışmak, birlikte birleştirmek, bütün haline getirmek, bir arada toparlayıp bağlamak, birbiriyle karşılaştırmak, açıklamak" ” anlamlarına gelen "syn" ve "ballein" sözcüklerinden oluşan sumbalein (symballein) fiilinden türetilmiş symbolon sözcüğüdür.

gerçekliği zihinde canlandıran, kendisinden başka bir şeyi yansıtarak veya temsil ederek anlaşılabilir kılan bir göstergedir.²¹⁴

Semboller; fikirleri, kavramları ya da soyut şeyleri göstermeye yarayan işaretlerdir. İnsan ürünü olan bir nesne (varlık), kendi anlamının dışında başka bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şeyin yerine geçiyorsa, bu bir sembol sayılır. Sembol, anlam taşıyan bir temsildir, bir tasvirdir. Sembol, örtülü benzeşim yardımıyla, çağrıştırdığı mevcut bulunmayanlarla, daha doğrusu soyut olanlarla birlikte tüm realiteyi belirtmek için kullanılır. Sembol böylece, mevcut bulunmayanın ve ne algılanabilir, ne de kavranabilir olanın bir temsili, bir tasviri durumuna gelmektedir. Böylelikle, tüm sembolik sistemlerin, soyut fikirleri ve kavramları ifade etmeye çalıştığı söylenebilir.

Simgeleştirme edimi, dil ve düşüncenin gelişiminin ilk basamağını oluşturmuştur.²¹⁵ Yaşamını sürdürebilmek için doğayı gözlemlemek ve olgulara tepki vermek zorunda olan ilkel insanlar, sebep-sonuç ilişkilerinin farkına vararak, bazı olguları işaret olarak algılamaya başlamışlardır. Örneğin, bulutların yoğunlaşmasının yağacak olan yağmurun bir işareti olarak algılamışlardır. İşaret, yorumlamayı gerektirir; bilincimizi, gözle görünenden gözle görünmeyene doğru götürür. Aslında bir tür işaret olan simge, her zaman temsil ya da ima ettiği şeyle simge arasında zihinsel yoldan kurduğumuz, nesnel bir temelde oluşturulabilen veya nedensiz ve sözleşmeye dayalı

²¹⁴ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002), s. 1302.

²¹⁵ Jung, imgelerin gündelik tecrübenin kolektif hafızasındaki psişik kalıntıları (arketip) olarak değerlendirir ve onların dil ve kavramlarının oluşturulmasının olmazsa olmaz bir aşamayı teşkil ettiğini vurgular. *“İlkel imge, ya da başka bir deyişle arketip, tarih boyunca sık sık yinelenen ve yaratıcı fantezinin kendini serbestçe ifade ettiği her yerde beliren bir figürdür – bu bir cin de olabilir, insan varlığı da, süreç de olabilir. Demek ki aslında mitolojik bir figürdür. Bu imgeleri daha yakından inceleyecek olursak, bunların atalarımızın sayısız tipik yaşantılarına biçim verdiğini görüyoruz. Bunlar aynı tip sayısız yaşantının psişik kalıntılarıdır. Ancak, mitolojik figürlerin kendi de, yaratıcı fantezinin ürünleridir ve kavram diline çevrilmeleri gerekir. Sadece bu dilin başlangıcı vardır, ancak gerekli kavramlar yaratıldı mı bir kez, ilkel imgelerin kökünde yatan bilinçdışı süreçlerin soyut ve bilimsel anlamını bize verir.”* Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol, (Payel Yayınları, İstanbul, 1997), s. 323.

olarak bir ilişkiyi çağrıştırmaktadır. Simgenin işlevi, halen var olmayan veya duyularımızla algılanamayan bir şeyi düşünce olarak zihnimizde canlandırmaktır.²¹⁶

Öte yandan, bir belirtiye göre sürecin devamını, bir işarete göre bir şeyin tamamını kavrayabilme yetisi, dil dizeyinde mecaz-ı mürsel diye bir dil figürünün işleyiş prensibinin temelini oluşturmuştur. Bilimcimizdeki zihinsel bütünleştirme edimi ise, metaforik ifadelerde dilsel olarak bir şekil bulmuştur. Birçok araştırmacı, yukarıda tanımlanan iki dolaylı ifade türünün temelinde benzetilme ile çağrışım diye iki farklı düşünme ilkesinin yattığını vurgulamaktadır.²¹⁷

Aslında, görülen varlığın arkasında onu meydana getiren veya onun nihai amacı olan bir üstün varlığını arama hamlesi; mitsel ve arkasından dini ve metafizik düşüncelerin doğmasına zemin hazırlamıştır. İnsan, var olduğunu keşfettiği veya gerekli gördüğü bir olguyu kavramlaştırır ve somut bir varlığa (ses, imaj, şekil) bağlar. Bu şekilde sembol, içerdiği anlama bağlı olan işitsel ya da görsel öğeye indirgenmiş bulunmaktadır. Her ne kadar bir sembolde görünenden yola çıkılıyorsa da, her sembol, görüneni değil, görünmeyen bir hakikati içerir.²¹⁸

Sembolde, temsil eden ile temsil edilen bütünüyle bir birlerinin yerine geçemezler. Aksi takdirde sembol kendi mahiyetini yitireceği gibi, onun aksettirme durumunda olduğu gerçek de gizlenmiş olur.

²¹⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır, (Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006), s.144-152. “Yerlilere bu çizim veya resimlerin amacı, söz konusu hayvanı üretmek ya da görüntüsünü sunmak değil, yalnızca onun varlığını belirtmek, resmi görececek kişinin kesin bir şekilde hayvanın kimliğini tespit ederek, onu kafasında canlandırılmasını sağlayabilmektir”, a.g.e. s. 149. “Sembol aslında konuşmayı doğurduğu takdirde, düşünmeyi doğurur. Metafor, sembollerin dile yakın bu boyutunu ortaya çıkaracak turnusol kâğıdıdır.” Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, s. 72.

²¹⁷ Edward Quinn, *Literary Terms, Collins Dictionary*, (Harper Collins Publishers, Glasgow, 2004), p. 200-201, 204.

²¹⁸ “Dilin belirsizliği ve çokanlamlılığı ona fonksiyonu yerine getirme imkânı sağlar. Bilinmeyene, hem ifade edilemez olan şeyi ifade etmemize imkan veren sembolik dil aracılığıyla hem de sözel özdeşleştirme yoluyla ulaşırım. Bu simyanın bir sonucu olarak, birçok denemeden sonra, saf altın külçesi ortaya çıkar. Bu, bütünüyle beklenmedik bir şeydir ve neredeyse mucizedir. Belirsizlikler ve yanlış anlamalar ağı içindeki metaforlar, benzeştirmeler, kıyaslar ve mitler arasında uzlaşma boy verir.” Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, (Paradigma, İstanbul, 1998), s. 37.

Semboller, apaçık olmayan âlemin yapısını, maddî tecrübe düzeyinde gösterirler. Böyle olmakla beraber onlar nesnel gerçekliği ortadan kaldırmaz; ama ona farklı bir boyut kazandırarak farklı varoluş düzeyleri olan ilâhî, beşerî ve kozmik âlemler arasında akıl üstü ilişkiler kurarlar. Özellikle dînî semboller, sadece insan aklına değil, her yönüyle bütün bir insânî varlığa hitap etmektedir. Dolayısıyla sembolizm, bütüncül bilincin, insan olarak kendini keşfeden ve âlemdeki yerinin bilincine ulaşan insanın bir verisidir.²¹⁹

Sembol, arasında doğal bir ilişki bulunmayan farklı bir nesneyi temsil eder. Düşünceyi, sözü, davranışı, eşyayı sembolleştiren, kaynağını toplumun kültür öğelerinden alan ve seçilen sembole kişi tarafından yüklenen anlamdır. “*Her şey sembolik sistemlerin bir anlam deposu oluşturduğunu bize gösteriyor. Sembolik sistemlerin metaforik potansiyeli halen dile getirmeyi bekleyen bir anlamlar deposudur.*”²²⁰ Sembol öznesine yüklenen anlam, sembolün nesnesini çağrıştırır. Nesnenin kavranması ise bilgi ve deneyim gerektirir.

Çağdaş kültür felsefesi, insanoğlunu; genel olarak sembolleri yaratan ve semboller üretimi sürecinde ve ürettiği ölçüde gelişen bir yaratık olarak tanımlıyor.²²¹ Bu görüşe göre; dil ve din dâhil olmak üzere bugüne kadar geliştirilmiş olan kültür ve tekniğin yekûnu olarak gelenek; simge ve semboller sisteminden başka bir şey değildir.

Bir gelenek, ona bağlı olan insanların süreklilik ve devamlılığını koruyan bir düzendir. Sembol, her kültürel geleneğin önemli bir bilgi muhafaza mekanizmasıdır. Sembol; geçmişin elçisidir, içerdği hem yakınlık hem de yabancılık unsurlarıyla temsil ettiği şeye bir yandan güven, diğer yandan da çekicilik kazandırmaktadır.

²¹⁹ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yay., Ankara, 1991), s. 107.

²²⁰ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, s. 86.

²²¹ Kültür felsefesini geliştirenlerden Alman filozofu Ernst Cassirer, insanın, çevresinde yönünü bulabilmek için sürekli sembollere ihtiyaç duyduğunu ileri sunmuştur. Cassirer, semboller olmaksızın ne kendi kendimizi, ne de çevremizi saran dünyayı anlayabileceğimizi ya da tanımlayabileceğimizi söylemektedir. Bkz.: Ernst Cassirer, *Sembolik Formlar Felsefesi, Mitik Düşünme*, s. 15-53.

Dolayısıyla, Tasavvufta kullanılan mecaz ve sembollerin taşıdığı anlam ve bilgileri anlamak için, Tasavvufun ve dâhil olduğu geleneğin birikimine vakıf olmak şarttır. Ricoeur'ün vurguladığı gibi: “*Sembolleri anlamaya çabalarken karşımızda yalnızca sembol değil, onu üreten bireyin bütünü bulunmaktadır. Onun kültürel geçmişini de ele almalıyız. Bu süreç sırasında kendi eğitimimizdeki bir yığın boşluk da doldurulmuş olur.*”²²² Başka bir deyişle, geleneğin özünü oluşturan değerlerin somut taşıyıcısı olan sembol, gene de ancak bu geleneğe dâhil veya aşına olan kişi tarafından anlaşılabilir.

1.2.2.2. Tasavvufta Metafor ve Sembollerin Uygulanması

İslâm medeniyeti geleneğinde Kur'an'ın merkezî bir yer teşkil ettiği; Kur'an'ın anlatımında sembolik tarzın kullanıldığını dikkate alacak olursak, İslâm kültüründe sembolizmin önemli bir yeri olduğunu görürüz.²²³ Kur'an, Hadis ve İslâm kültürünün diğer bütün kaynaklarında sembole dayalı ifade tarzını yansıtan birçok örneğe rastlamak mümkündür. İslâm Tasavvufu ve felsefesi pek çok noktada sembolizme başvurmuştur. Yapılan analogiler, teşbihler, kıyaslar ve metaforların hepsi, bu alandaki sembolik düşünce geleneğinin birer tezahürleridir.²²⁴

Bilindiği gibi, tüm dinî ve kültürel olgular sembolik bir öze sahiptir. Diğer mistik öğretilerde olduğu gibi, Tasavvufta kullanılan sembollerin ayırt edici özelliği ise, insana metafizik alanı anlama ve kavrama olanağı sunmuş olmasıdır. Sûfiler genel

²²² Carl G. Jung, *İnsan ve Sembolleri*, Çev. Ali Nihat Babaoğlu, (Okuyan-US Yayınları, İstanbul, 2007), s. 92

²²³ Sadık Kılıç, *İslaâm'da Sembolik Dil*, (Kılıç Yayınları, Ankara, 1991), s. 7-25, 217-233.

²²⁴ İsmail Yakut, “*İslam Düşüncesi ve Sembolizm*”, “*Yunus Emre'de Sembolizm*”, s. 21. Yakut ayrıca şöyle yazmaktadır: “*Müteşabih ayetler sembolik yorumlara müsait bir görünüm arz ederken, bazı ayet ve hatta sureler doğrudan doğruya sembolizmin kendisi olmaktadır.*” A.g.e. s. 19.

olarak tecrübelerini ifade ederken metafiziğin en uygun ifade aracı olan sembollere sıkça başvurmuşlar ve açık ifadeler yerine bu sembollerin işaretiyle yetinmişlerdir.

Metafizik görüşlerin ifadesinde yer alan semboller, evrensel hakikatlerin, evrendeki ilke ve yasaların keşfinde birer araç olup, genellikle doğal örneklerle dayanmaktadırlar: *“Dinlerde kullanılan her mefhum esas itibariyle bir semboldür, çünkü insanın yarattığı ve bunun için maddi dünyaya ait olan kelimelerle büsbütün ruhanî bir hakikati ifade etmeye çalışılmaktadır.”*²²⁵

Tasavvuf’un ayırma tâbi tuttuğu, zahir ve bâtın bilgi alanları arasında, sembol ve mecazlar aracılığıyla ilişkiler kurulmakta ve böylece Tasavvuf metafiziğinde sembolik bir birlik ve bütünlük oluşturulmaktadır. Söz konusu ‘birleştirici süreç’ sembolde gerçekleşmektedir. Corbin’in vurguladığı gibi *“zahir ve bâtın ‘birleşim’lerini gerektirirler, her birinin diğerini tanıma işareti olması nedeniyle, ikisi birbirinden ayrılamaz.”*²²⁶ Bu şekilde diğer parça ile birlikte ‘Bütün’ü simgelenerek sembol oluşur. Her sembol bir bütünün, büyük bir işaretin bir parçasını içerir. Sembol böylelikle bir bütünleştirme ve uyum sağlama mekanizması olarak karşımıza çıkmaktadır.²²⁷

Tasavvuf geleneği; evrensel dini sembollerin yanında kendine has semboller dizisi geliştirmiştir. Mimari, müzik ve hat sanatlarının yanı sıra, özellikle araştırmamızın konusu bakımından önem taşıyan dilsel semboller, çoğunlukla Kur’an, Hadis ve Doğu Mitolojisinden alınmıştır. Bundan sonra, mutasavvıflar tarafından,

²²⁵ Annemarie Schimmel, *“Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”*, *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, çev. S.Özkan, (Kıkambar Kitapçılığı, İstanbul, 2002), s. 86.

²²⁶ H.Corbin, *Sembolik Hikayeler*, s. 118.

²²⁷ F.W.Dillistone, *“The Function of Symbols in Religious Experience”*, *Metafor and Symbol*, Edited by L.G.Knights, (Butterworts Scientific Publications, London, 1960), p. 104-113. Dini sembollerin uzlaştırmacı fonksiyonu ile ilgili adı geçen araştırmacı şöyle yazmaktadır: *“Ateş fikri hem ısıtma hem de tasfiye; Kurban fikri hem yok edilme, hem de canlandırılma; Su hem sel basması, hem de yenilenmesi, Haç hem yargılanması, hem de korunmasıdır aynı zamanda. Onlar, aşk ile kin, hayat ile ölüm, güç ile acizlik, ümit ile umutsuzluk, başlangıç ile son arasındaki çatışmaların büyük uzlaşma sembolleridir. Bu tür semboller karşısında insan birden kendi yaşamı ile dünyasının yaşamı arasında hakiki anlamda nihai uzlaşmanın gerçekleşebileceğini görür.”* A.g.e., s. 113.

onlara özel anlamlar yüklenilmiştir. Bunun yanında, söz konusu semboller dizisi, Tasavvufî öğretisinin doğuşuna denk gelen dönemde gelişmekte olan Arap ve İran romantik edebiyatlarının tesirine maruz kalmıştır. Bu sebeple, birçok Tasavvufî eser, anılan edebî akımların tarzını, sembollerini ve alegorilerini benimsemek durumunda kalmıştır.²²⁸

Sembol geliştiren mutasavvıfların en meşhurları arasında; eserlerini Arap Dilinde yazanlardan Cüneyd-i Bağdadî, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansur ve İbnü'l-Fârız; Fars Dilinde yazanlardan da Feridüddin Attar ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî yer almaktadırlar.²²⁹

Belki de Tasavvufun herkes tarafından anlaşılamamasının ve anlaşılamadığı için de Tasavvufa karşı bazı kimselerin karşı çıkmasının nedeni, mevcut ıstılahların ve sembollerin herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmıyor olmasıdır. Son yıllarda Tasavvufa yönelik artan ilgi ile birlikte; bu akımın terminolojisinin ve sembollerinin anlamlarını geniş kitlelere ulaştırılması için yapılan girişimlerin ve bilimsel çalışmaların arttığını görmekteyiz.²³⁰ Öte yandan, bir hâl ilmi olan Tasavvufun kullandığı bu kavramların tamamının, mevcut konuşma diliyle açıklanıp izah edilmesi mümkün değildir.²³¹

Sûfiler, çoğu zaman yanlış anlaşılma tehlikesine karşı, gizli tutmak istedikleri sırları saklamak için sembollerini kullanmışlar ve Tasavvufî tecrübeyi yorumlamak için

²²⁸ A.J.Arberry, *Tasavvuf. Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, s. 103-115.

²²⁹ Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf / İslâm'da Mânevi Hayat*, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal (İz Yayıncılık, İstanbul, 2009), s. 211-214.

²³⁰ Sunay Yılmaz'ın "*İsmail Hakkı Bursevi'nin Muhammediyye Şerhinin II.Cildinde Geçen Tasavvufî İstılah ve Semboller*" isimli Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul, 1993; Hümeysra Hamzaoglu, "*Muhyiddin İbnu'l Arabi 'nin Ez-zhairu'l-Alak fî şerhi Tercumani'l-Eşvak adli eserinde İlahi Aşk Sembolizması*", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul, 2003.

²³¹ Bu konuda, Nicholson şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: "*Suflerin şiirlerinin, vecd halinin etkisiyle meydana geldiğini ve gerçekte Vehbi olarak gelen bilgiye benzediğini kabul ediyoruz. Sembolik bir formda sunulan bu şiirlerin ahenk ve melodisi, sufi şairin hissettiği vecd halinin, okuyucuya intikal etmesini sağlar... Tasavvuf şiirini araştıran kimse, her en kadar aşırılığa kaçıkmişsa da mecazî anlamlara yüklenen tevil usulünü inkâr etmemelidir.*" R.A.Nicholson, *Tasavvufun Menşesi Problemi*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004), s. 103.

uygun bir yol olarak görülen sembolik üslûbu benimsemişlerdir.²³² Örneğin, Kuşeyrî, Tasavvufun mahiyetini ve tarihini araştıran ünlü Risâlesi'nde, sufilerin bu tür muğlâk terminolojiye başvurma nedenlerini aşağıdaki şekilde açıklamaktadır:

*“Sûfiler zümresi de aralarında birtakım tâbir ve terimler kullanmaktadır. Maksudı, kendilerine has (ruhî ve sırrî) mânaları birbirine anlatmak ve açıklamaktır, kendi yollarına yabancı olanlardan bu mânaları gizlemek ve saklı tutmaktır. Sûfiler, ehli olmayanla arasında yayılmasından kıskançlık duydukları sırları yabancılardan saklı tutmak için, kendilerinden olmayanlara mânası müphem ve anlaşılmaz görünen ıstılahlar kullanmayı özellikle tercih etmişler.”*²³³

Sûfiler semboller ile teorik ve pratik bilgi arasında bağ kurmak; maddeden mânâyâ, zâhirden bâtına, somuttan soyuta, kutsal olmayandan kutsala geçişi sağlamak; ortak duygu, düşünce, davranış modeli oluşturmak ve bunları ifade etmek; sûfî kimliğini paylaşmak gibi amaçlarla yararlanır.²³⁴ Araştırmacılar²³⁵, Klâsik Tasavvuf Edebiyatını baştanbaşa saran bu mecazların ve sembollerin kullanma gerekçeleri arasında aşağıda sıraladığımız nedenlerin bulunduğunu söylemektedirler:

1- Tasavvuf yolunda elde ettikleri özel bilgilerin, bu tür anlayışa karşı olanlardan gizlenmesidir. *“Mutasavvıflar kendi aralarında bir dil geliştirmiş ve bu dil ile birbirine hitap etmişlerdir. Tasavvuftaki sırların yanlış anlaşılması veya sırların fâş edilmemesi için bunu gerekli görmüşlerdir.”*²³⁶

²³² “Mânâ âleminde seyreden bir âşık söylemeye cesaret edemediği, yahut söylemek istemediği, fakat işfa etmekten de kendini alıkoyamadığı duygularını ancak başka varlıklara söyletebilir, dolaylı yoldan ifade edebilir.” Yakup Şafak, *Tasavvufî Şiirde Mecâzî Anlatım*, www.semazen.net, erişim tarihi 10.11.2010.

²³³ Kuşeyrî, *İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. S.Uludağ, (Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003), s. 147.

²³⁴ Bahar Akpınar, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevî ve Rubâiyyat'ında Meyve ve Üzüm Sembolleri,” (Bilgi, Sayı: 32, 2005), s. 146.

²³⁵ Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, s. 141; “Dr. Safî Arpaguş ile bir Röportaj”, (Yüzakı Dergisi, Aralık (34)); Ahmet Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, s. 98.

²³⁶ E. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 515.

2- Yüksek hakikatleri anlama ve taşıma noktasında kabiliyeti olmayan kimselerin akıl ve idrak sürçmesi yaşamaması için gizlenmesidir. Mevlânâ'nın deyişiyle: *“Ham, pişkinin halinden anlamaz, öyle ise söz kısa kesilmelidir vesselâm.”*²³⁷

3- Bunların dışında böyle remiz ve sembollerle örülmüş bir dile başvurulması; dilin imkânlarının dar ve sınırlı oluşudur. İfade etmek istediği şey özü itibarıyla duygulardan farklı olduğu için sembolik bir dil kullanması kaçınılmazdır. Bu yoldan semboller, Tanrı'nın hem aşkınlığını hem de içkinliği yansıtır, bular hem yaratılışın evrensel yönüne, hem de geleneğin özel yönüne göndermede bulunurlar.

4- Sembolik dil, açıklamaya dayanan diğer ifade tarzlarına göre, daha etkileyici bir anlatım tarzıdır. Sembolik anlatım; hayal ve vicdan aracılığıyla akla ulaşırken etkisi daha derin olur. Bununla birlikte sembol, teorik bilginin basit-sade örneklerle aktarımı dolayısıyla, nesnenin pratik yoldan anlaşılmasını da sağlar. Bu bakımdan Sûfî kültüründe sembol ayrıca eğitim amaçlı da kullanılmıştır.

Sûfî kültürünün bir boyutunu oluşturan Dinî-Tasavvufî edebiyatta sembol; hem inancın soyut kısmı olan imânı, hem de inanç çevresinde gelişen duygular, düşünceler ve davranışlar bütünü temsil eder. Bu bağlamda Ernst, Sûfî şiirinin, yalnız ilhamla oluşan bir bireysel söyleyiş biçimi olmadığını, *“az ya da çok karmaşık kurallar, kafiye ve metrin yanında, konu ile yakınlıkta bulunulmasını gerektiren, karmaşık sembolik yorum veya şifre ile oluşturulmuş komplike ve bilinçli edebî eser”* olduğunu söylenir.²³⁸

Bir semboller sistemi olan Tasavvuf temelinde gelişen edebî gelenek²³⁹ de, mutasavvıfların konuyla ilgili duygu ve düşüncelerini daha çok teşbih ve temsillerle dile

²³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 18, s. 2.

²³⁸ Carl W. Ernst, *The Shambala Guide to Sufism*, (Shambala, Boston&london, 1997), p. 149.

²³⁹ *“Osmanlı şiiri tamamen sözdizimsel veya anlamsal bir yapıda olan bağlantılar görmek ister... Söz konusu olan, en geniş anlamıyla benzerliğin ifadeleri daha derinlikteki bir benzerliği barındırabilecek âşikâr kelime benzerlikleri... Osmanlı eliti tarafından yaygın bir biçimde kabul gören – temelde İbn Arabî'nin eserlerine dayanan - vahdet el-vücut felsefesinin evreni açıklamanın bir tarzı olarak benzerliğe*

getirmelerinden dolayı, bir mecaz ve remiz-sembol edebiyatı olarak gelişmiştir. Bunun sonucu olarak, “*Sûfî şairler, günlük dilin sığ ve dar imkânları yanında aktarmak istedikleri yüce mânâyâ şiirsel dilin daha fazla imkân sağlamasından dolayı tercihen şiire yönelmişler.*”²⁴⁰ Tasavvufî şiir, edebî yapı itibariyle, alegorik ifade tarzının kullanılmasını öngörmekte ve sembollerin kullanılmasına vesile teşkil etmekteydi.

Ancak, Tasavvufî edebiyat metinlerinin sorunsalı, oradaki yoğun sembolizmden ziyade, sufîlerin seçmiş oldukları sembollerin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Sûfî şairlerin divanlarında hemen hiçbir lirik şiir yoktur ki, onda sevgilinin kaşından, gözünden, boyundan, saçından söz edilmesin; şaraptan, sarhoşluktan, meyhaneden dem vurulmasın; putlardan, kiliseden, tapınaktan söz edilmesin. Araştırmacılar; sufîlerin metafizik gerçekleri açıklamak için neden bu tarz terimleri seçtikleri sorusunu farklı şekilde yanıtlamaktadırlar. Nicholson, “*Sufîlerin bu tarz beşerî (şevahi) sembolleri niçin kullandıkları sorulursa, cevap, sufi şairlerin tanımladığı coşkunluk ve vecd hallerini şiirden daha iyi tabir edecek başka bir yol bulamadıkları için*”²⁴¹ diye bir açıklama getirmektedir. Bunun yanında Bahtiyar ise, “*Bu mecazî tecrübeler âlemi İslâm öncesi geleneklerden alınan imgeler vasıtasıyla şiirde ifade edildi: Şarap, saki, meyhane... Sufî şairler bu kelimeleri aldılar ve manevî bir hermeneutik yoluyla bunları metafiziksel-psikolojik bir seviyede yorumladılar*”²⁴² diye söyleyerek, bunun nedenini Tasavvufun, içinde geliştiği tarihsel ve kültürel geleneğe bağlamaktadır.

tutkun olduğu son derece açıktır... Şiirdeki bu arayış benzerliğe dayalı bir kozmik sistem arayışıyla sık sık örtüşür ve dil bu kozmik sisteminin bir parçasıdır»Walter Feldman, “Osmanlı Gazelinin Yapısı İçin Müzikal Bir Model”, Mehmet Kalpaklı (derleyen) *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, (Yapı Kredi Yayınları, 1999), s. 350.

²⁴⁰ Mehmet Erol Kılıç, *Sufî ve Şiir*, s. 74.

²⁴¹ R.A.Nicholson, *Tasavvufun Menşesi Problemi*, s. 98.

²⁴² Lale Bahtiyar, *Sufî: Tasavvufî Arayışın Dışavurumu*, s. 125. Bahtiyar şöyle bir açıklama getirmektedir: “*Bu şairane imgelerin sadece basit istiareler olmadığını da belirtilmelidir (eğer istiareyi Aristocu anlamında ‘benzetmenin gözlemlenmesine dayanan bir aktarım’ olarak tanımlarsak). Söz konusu olan, fevkalade bir tecrübenin salike zuhur etmesi ve sonra da salikin onu istiare yoluyla tasviri değildir. Aksiye rüyet veya hayalin kendisi bir istiaresidir ve bu yüzden tarif etmek üzere olduğumuz terimler gerçekten*

Dolayısıyla dini tecrübenin bir şekilde ifade etmesi bakımından bir avantaj sağlayan semboller, aynı zamanda anlaşılma esnasında bazı zorlukları ve tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Sûfilerin kullandıkları sembolleri anlayıp yorumlama konusunda dikkatli ve hassas olunmadığında kastedilenin dışında anlamlar çıkarılması kaçınılmaz olmaktadır.

Yukarıda açıklanan nedenlerden ötürü, dolaylı ifadelerle dile getirilen Tasavvufî eserlerdeki sembol ve terimlerin yanlış anlaşılmasını önlemek için birçok mutasavvıf, söz konusu mecazî ifadelerini netleştirmeye çalışmış ve bir tür lügat derleme çabası göstermişlerdir. Ancak, özellikle başlangıçta, sûfî şairler, içlerinde yanlış anlaşılma korkusunu hep duymuşlar ve şiirlerindeki şarabın, dinen yasaklanan şarap olmadığını; kendilerinin şehevî arzular peşinde koşmadıklarını çeşitli vesilelerle dile getirme ihtiyacını hissetmişlerdir.²⁴³

Hemen bütün önde gelen mutasavvıflar tarafından, Tasavvuf dilini ve hususi terminolojisini netleştirmek için çaba gösterilmiştir.²⁴⁴ Tasavvufun gelişiminin ilk döneminde, es-Sarrafi, el-Lama isimli eserinde²⁴⁵; Kuşeyrî, ünlü ‘Tasavvufa Dair Risale’sinde’ Tasavvuf ilminde geçen ifadeler ve terminolojiye ayrı bir bölüm ayırmışlardır.²⁴⁶ Tasavvufun gelişimine çok büyük katkısı olan, Gazali’nin en önemli eserlerinden, “İhyâu ‘Ulûmi’-d-Din” isimli kitabında, dil kullanımı yanında dinî ve Tasavvufî terminoloji hakkında önemli bilgilere yer verilmiştir.²⁴⁷

semboldür, çünkü sufiler tarafından kullanılan ifadeler sadece sufinin içinde hakikat gördüğü hissedilir sûretlerdir.”

²⁴³ Y.Şafak, *Tasavvufî Şiirde Mecâzî Anlatım*, www.semazen.net, erişim tarihi: 10.09.2010.

²⁴⁴ Mustafa Aşkar, “*Tasavvuf Tarihi Literatürü*” isimli çalışmada Tasavvuf ıstılahlarını aydınlatan 20 başlıca eseri irdelemekle birlikte, bu tür çalışmaların sayısının oldukça fazla olduğunu ve ayrıca ele alınan bazı eserlerin doğru anlaşılabilmesi için müstakil çalışmaların yapıldığını bildirmektedir. Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2006), s. 319-322.

²⁴⁵ Abdülhalim Yüce, “*Sarrac ve el-Lüma Adli Eseri*”, *Klâsik Tasavvuf Kaynakları*, editör Ali Çınar, (Sûf Yayınları, Ankara, 2003), s. 29-49.

²⁴⁶ Kuşeyrî, *Tasavvufa Dair Kuşeyrî Risalesi*, s. 148-183.

²⁴⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Din*, c.3. s. 244-365, Söz konusu bölüm ayrı bir kitap olarak basılmıştır: Gazâlî, *Dil Belası*, çev. M.H.Öner, (Semerkand Yayınları, İstanbul, 2007).

Bunun yanında, Mutasavvıflar tarafından Tasavvufî şiirsel sembollerin açıklanmasına yönelik çeşitli kılavuzlar hazırlanmıştır. Örneğin, XI. yüzyılında Muhsin Faid Kashani tarafından yazılan *Risala-yi Mişvak* isimli eserde, Tasavvufî literatürde kullanılan bazı sembollerin manevî içeriği açıklanmaktadır. Yazar, örneğin, Tasavvufî şiirde geçen ‘ebru’ (kaş) kelimesinin ‘Tanrı’nın Zatını gizleyen sıfatlar’ anlamında; ‘ruh’ (yanak) kelimesinin ise ‘tanrısal güzelliğinin merhamet özellikleriyle açıklanması’ amacıyla kullanıldığı konusunda açıklama getirmektedir.²⁴⁸

Günümüzde İranlı mutasavvıf ve araştırmacı Nûrbahş tarafından 16 ciltlik “*Sufi Symbolizm*” isimli ansiklopedinin hazırlanması²⁴⁹, konunun hâlâ güncelliğini kaybetmediğini göstermektedir.

Tasavvuf metinlerinde mecazî dilin kullanımı, metinlerin menşei olan ülkelerin halkı tarafından tereddütle karşılandığında ve bazı yanlış anlaşılmalara yol açtığında bile, bu sorun XIX. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan şarkiyat çalışmaları sayesinde Tasavvuf eserleriyle tanışma fırsatı bulan Avrupa ve Amerika’daki okuyucular için daha büyük boyuta ulaşmaktadır. Ernst, özellikle sanatsal yönü bakımından Batı’da popüler kültür tarafından benimsenmiş olan Tasavvufî şiirlerin anlamının çoğu zaman çarpıtıldığını vurgulamaktadır.²⁵⁰

Bu bağlamda, örnek olarak, Tasavvufta sembol özelliğini taşıyan ve ayrıca Mevlânâ’nın *Mesnevî’sinde* sıkça geçen birkaç kavramın Tasavvufî içeriğini açıklamanın faydalı olacağını düşünmekteyiz:

²⁴⁸ A.J.Arberry, *Tasavvuf. Müsülman Mistiklere Toplu Bakış*, s. 111.

²⁴⁹ “*Sufi Symbolism*” (Farhang-i Nûrbakhsh), in 16 volumes, Khaniqah Nimatullahi Publications, London (1990 onwards), tanıtıcı bilgilere <http://www.nimatullahi.org/knp/symbolism> adresinden ulaşılabilir.

²⁵⁰ Carl W. Ernst, *The Shambala Guide to Sufism*, p. 147-148.

Nûr (Işık) – Evrensel bir metafizik sembolü olmakla birlikte, Tasavvufta “Allah’ın ez-Zahir ismi ile tecellî sini”²⁵¹ temsil eder. Öte yandan, ‘zuhura işaret eden’ olarak nûr ‘bilgi kapılarının anahtarı’²⁵² rolünü üstlenmektedir. Nûr’un bilişsel fonksiyonunu Gazalî şöyle ifade etmektedir: “*Hakikatlerin keşfini bu nûrdan beklemek gerekir*” .

Yolculuk (Seyr ü sülûk) İnsanın manevî gelişiminin ve yaşamının sembolüdür. Tasavvufî gelenekte en yaygın sembollerden birisidir. İbn Sînâ’nın “Hayy İbn Yakzân” risalesinin kahramanı, kendisini şöyle tanımlamaktadır: “*Mesleğim seyahat etmektir, bütün hallerini bilinip anlayıncaya dek dünyanın çevresini dolaşmaktır, yüzüm babama dönüktür, babam ise Yekzândır.*” Aynı şekilde Ş. Sühreverdi’ nin Ruhun Yolculuğu anlama gelen ‘Kıssatu’l-Gurbetu’l-Garbiye’ isimli hikâyede alegorik ifade tarzında insan hayatının geçmesi gereken yol ve duraksamalardan ibaret olduğundan bahsedilmektedir.²⁵³

Kâfdağı – Tasavvufî kozmolojik sembol olarak, âlemin yenilenmesine, kâinatın gençleşmesine imada bulunur. Bütün Kâinatın kaynağı, ancak ilahî sonsuzlukta sadece bir noktadır.²⁵⁴ Tasavvuf erbabına göre, ‘Kaf’ Kur’ân’a işaretir ki bu da, Tanrı’nın tüm isimlerinin zuhur yeri olan ve bu mazhariyeti bilen ve bildiren İnsan-ı Kâmil’dir.²⁵⁵ Tamamıyla sembolik bir destan olan Attar’ın “Mantık al-Tayr” isimli Tasavvufî metinde, Simurg’u (o da Allah’ın zuhur ve taayyünün sembolü) bulabilmek için Kaf Dağı’na yolculuk yapan kuşların (sâlikler) serüveni anlatılmaktadır. *‘Hiç şüphe yok ki..*

²⁵¹ E. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 488.

²⁵² *Metinlerde Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Redaksiyon Zafer Erginli, (Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006), s. 778.

²⁵³ *Hayy İbn Yakzân (İbn Sînâ) ve Şerhi*, çeviren D.Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, s. 118

²⁵⁴ Lale Bahtiyar, *Sufi: Tasavvufî Arayışın Dışavurumu*, s. 36.

²⁵⁵ E. Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 314.

*bir dağ var ki ona Kâfdağı denir; Onun ardınca bizim padişahımız var, Adı 'Simurg'dur... kuşların padişahı odur, O, bize yakındır da biz ondan uzağız.'*²⁵⁶

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi; mutasavvıfların ifadelerinde kullanılan semboller, gündelik yaşamlarındakinden çok farklı olarak, hatta farklı algılama ile bilinç düzeylerine ait olan gösterilenlere atıfta bulunmaktadır.

Sonuç olarak, Tasavvuf'ta geleneksel olarak uygulanan sembolik dilin birden fazla işlevinin bulunduğu söylenebilir. Sembol ve mecazların, bazen anlamı gizlemek, bazen de anlamı açıklayarak anlatımı güçlendirmek, bazen ise eğitimi kolaylaştırmak ve estetik etkiyi pekiştirmek için kullanıldığını görmekteyiz.

Ancak, araştırmamızın konusu bakımından önem taşıyan işlev şudur: Sembol ve mecazlar; metafizik gerçeklerin kavranılması ve açıklanmasında önemli rol oynayarak, aynı zamanda, Sufî'nin zahir ve bâtın alanları arasında ilişkilerin kurulmasında bir tür 'köprü' görevi üstlenmektedirler. Bunun yanında Tasavvufî sembol, sadece bir araçtır ve kendiliğinden herhangi bir değere sahip değildir. Çünkü Sûfî'nin gayesi **edebiyat** değil, **ebediyyettir**.

İKİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE METAFORİK İFADE

²⁵⁶ Ferideddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, çev. A.Gölpınarlı, (MEB, İstanbul, 1990), s. 56. "Atar, kuşların dili, Maşuku ilahinin huzuruna varmak için duydukları özlem, seyr-süluktan başka bir şey olmayan sefere çıkarken karşılaştıkları zorluklar ve nihayet amaca ulaşmaları hakkında yazan ilk kişi değildir. Yaklaşık iki asır önce İbn Sînâ Risaletut-Tayr'ı yazmış, Onu Ebu Hamid Muhammed Gazallı, az bilinen eserleri arasında yer alan bir risale ile takip etmiştir. Fakat Attar'ın esersi, seleflerin eserlerinden faydalanmakta beraber, bambaşka bir tabiata sahiptir. İbn Sina, Ruhun semavi ailesine geri dönmesine imkan tanıyan zihni müşahedeyle ve Gazalî ilahi rahmet ve sevgiye muhtaç hakikat avcısının zorluk ve çaresizliğiyle ilgilenirken, atar Vahdet konusundaki muazzam manevi ve mistik tecrübeye ilgilenir." Ayrıca Bkz.: S.H.Nasr, "Kuşların Vahdete Uçuşu, Attar'ın Mantıku't-Tayr'ı, Üzerine Düşünceler", çev. D.Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, s. 118.

TEKNİKLERİNİN ANALİZİ

2.1. Mevlânâ'nın Başvurduğu Metaforların İrdelenmesi

Gerçek sanatsal yaratıcılık, elimizde bulunan belki de mükemmel olmayan araçlarla, hacimli ve anlaşılması zor olan konuları açıklamada, varlığımızın görünen ile görünmeyen özelliklerinin anlaşılabilirliğinin artırılmasında kendini gösterir. Mevlânâ birçok dinî ve felsefî içerikli konuyu açıklarken, günlük hayatımızdan alınan olay ve alışagelmış eşya ve işlemlerin tasvirlerini, başarılı anlatım ve etkileme aracına dönüştürmektedir. Düşünür, bunu yaparken çok sık *mecaz*, *teşbih* ve *istiare* gibi edebî sanatlardan yararlanmaktadır.

Çoğu zaman peş peşe gelen imajlar zincirinden oluşan anlatım, büyüleyici bir tesir yaratıp, okuyucuyu farklı ilişkiler ve bağlara göre biçimlendiren dünya tasviri ile karşı karşıya getirmektedir. Yazarın niyeti, okuyucuyu, Heidegger'in ifadesiyle 'raydan çıkartmak', doğru istikamete yönlendirip, yarattığı metaforlar vasıtasıyla davranışlarını değiştirmektir.

Mesnevî'deki metafor ve sembolik ifadeleri analize tabi tutarken, onların çoğunun Mevlânâ'nın, dehasal yaratıcılığının birer ürünü olmadığını unutmamamız gerekir. Mevlânâ'nın dili; Tasavvuf metinlerinde sembol kullanma geleneği ile Fars dilinin tarihsel oluşumunda biriken kültürel tabakalardan beslenmiştir. Bunun yanında, Mevlânâ'nın mecaza ve sembole başvurma pratiği, onun yakın çevresine ve özellikle Şems-i Tebrizî'nin etkisine bağlanabilir. "*Mecaz – hakikatin köprüsü, hakikat de mecazî n köprüsüdür*"²⁵⁷ prensibini öğreten Şems, kuşkusuz Mevlânâ'nın yaratıcılığını yalnız kişiliğiyle değil, bilgeliğiyle uyandıran bir şahıs olmuştur.

²⁵⁷ Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, çev. Mehnet Nûri Gençosman, (Ayaç Yayınları, İstanbul, 2006), s. 322.

Dolayısıyla, *Mesnevî’de* hem Tasavvuf geleneğinden gelen sembolik ifadelerin bulunduğunu, hem de yazarın bizatihi kendisine ait orijinal mecazî ifadelerin yer aldığını söyleyebiliriz. Bu iki ifade grubunu birbirinden ayırmaksızın, onların tek bir sembolik sistemin birer unsuru olduğunu var sayarak, *Mesnevî’de* geçen tüm mecazî ifadeleri analize tabi tutmanın daha doğru olacağını düşünmekteyiz.

Mevlânâ, *Mesnevî’deki* bilgi aktarımında, zengin bir metafor sistemi oluşturmuştur. Bu süreçte o, pek çok canlı-cansız varlığı sembolleştirmiştir. Eserlerinde, hayvanlar, bitkiler ve meyveler, değerli taş ve madenler; coğrafi öğeler, gök cisimleri, insan eliyle yapılan mekânlar, gündelik yaşamda yararlanılan araç ve gereçler farklı bağlamlarda yeniden anlamlandırılmıştır. Doğum, çocukluk, yetişkinlik, ölüm gibi geçiş dönemleri; psikolojik haller, insan eylemleri ve sıfatları, manevî olgunlaşma aşamalarına ve varlık birliği düşüncesine işâret eden sözler olarak kullanılmıştır.²⁵⁸

Mesnevî’deki yoğun sembolizm, bir yandan söz konusu eserin edebî şekline bağlanabilir. Başka bir deyişle, eserin şiirsel üslûbu, dil figürlerinin kullanımını gerektirdiği varsayımında bulunulabilir. Bunun yanında, Mevlânâ’nın nesir tarzında yazdığı ve tamamıyla didaktik bir eser olan *Fihi Mafihî’nde*, yazarın benzer mecaz ve benzetmeden faydalandığını görmekteyiz. Dolayısıyla, *Mesnevî* metindeki sembolizm, *Mesnevî’nin* şiirsel üslubunun değil, Mevlânâ’nın Tasavvufî söyleminin kendisine borçlu olduğunu söyleyebiliriz.

Mesnevî’de tespit ettiğimiz metaforik ifadeler, konu ve uygulama alanına göre aşağıda açıklanan üç gruba ayırabileceğini öngörerek, incelenmemizin bu tasnif çerçevesinde yapılmasının yararlı olacağını düşünüyoruz:

²⁵⁸ Bahar Akpınar, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin *Mesnevî* ve *Rubâiyyat’ında* Meyve ve Üzüm Sembolleri”, s. 158.

1- Yaşama dair fenomenlerin anlamlandırılması rolünü üstlenen metafizik kavramların (Tanrı, Aşk, Zaman, Ölüm vb.) açıklanmasında kullanılan metaforlar;

2- Toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine dair soyut değerlerin oluşturulmasında kullanılan metaforlar (Dostluk, Dünyadaki Yaşam, Mal-Mülk, Devlet vb.);

3- Benliğin mahiyetine ve gelişimine dair kavramlarla ilgili metaforlar (Ruh, Beden, Gönül vb.).

Mesnevî'nin baştan sona kadar metaforik bir eser olduğundan dolayı ve metaforik ifadelerin tespiti sürecinde elde ettiğimiz tüm materyale tezimizde yer vermek mümkün olmadığı için, biz Mevlânâ'nın sistematik olarak başvurduğu tasvirlerin tipik örneklerine yer vereceğiz.

2.1.1. Metafizik Kavramlarla İlgili Metaforlar

2.1.1.1. Tanrısal Alan ile İlgili Metaforlar

Genel olarak İslâm inancına göre, Tanrı sûreti olmayan saf bir “mânâ” olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, *Mesnevî'de* Tanrı konusunda herhangi bir betimleme ve tasvirlerle rastlamak mümkün değildir.

Diğer yandan, yazar; Tanrının mahiyeti hakkında bilgi vermeye çalıştığında Tasavvufta metafizik hakikati açıklamak için geleneksel olarak kullanılan ve artık birer sembol haline gelen bazı mecazdan faydalanıp, söz konusu kavramlar etrafında oluşmuş olan çağrışımsal çerçeveyi daha da genişletmeyi başarmıştır. Söz konusu sembollerin arasında; Allah'ın ölçülmezliğini simgeleyen “Deniz”, Allah'ın birliğini ve bilgilerin kaynağı olduğunu simgeleyen “Nûr”, Allahın bilgisine ulaşma yolu olarak “Aşk” ve aşk kelimesi etrafında oluşan bir dizi kavram (sevgili, dost) yer almaktadır.

2.1.1.1.1. Deniz Metaforu

Hemen hemen tüm mistik öğretilerin varlık tasvirlerinde su, pınar, deniz imgelere rastlamak mümkündür.²⁵⁹ Genel olarak Tasavvuf literatüründe ‘Deniz’ mutlak varlık olan Allah’ı, onun sonsuz sıfat ve zat makamını, vahdeti ve küllî varlık âlemini temsil eder.²⁶⁰ Araştırmacılar, Mevlânâ’nın Mesnevî’de özellikle nihaî metafizik gerçeklik ifade etme konusunda ‘su’ sembolünden faydalandığını tespit etmişlerdir.²⁶¹ Mesnevî’de söz konusu semboller arasında en sıkça Deniz (Derya) rastlanmaktadır.

Örneğin, Allah’ın sebeplerin sebebi olduğunu vurgulamak için Mevlânâ, tüm nehir ve derelerin denize aktığı bilgisine dayanarak şöyle bir alegorik imaj kurmaktadır: *“El üstünde el var... nereye kadar bu. Ta son erişilecek menzile, ta Allah’a kadar! Çünkü o, öyle bir denizdir ki ne dibi var, ne kıyısı! Bütün denizler, ona karşı sele benzer.”*²⁶² Başka bir yerde düşünürümüz aynı metaforik ifadeyi okuyucuyu Tanrı arayışına yönlendirmek için kullanmaktadır: *“Ey gönül sen küllî bir ayna ara. Denize git, ırmaktan iş bitmez!”*²⁶³

Mevlânâ, Tanrı’ya ilişkin bazı vasıfları anlatmak için ‘Deniz’ sembolünün potansiyelini tam olarak kullanmaya çalışmaktadır. Örneğin, insanî aklın yüce değerlerini kavramaya aciz olduğunu, dünyevî yaşamından kaynaklanan sınırlılığını aşmak gerektiğini Mevlânâ, şöyle bir mecazî söylem ile ifade etmektedir: *“Ey cana*

²⁵⁹ Annemarie Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzünüzdeki İşaretleri, İslam’a Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli, (Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2004), s. 26-27.

²⁶⁰ “Tasavvuf ehli, varlığın bir olduğunu, çokluğun/ kesretin görünürde kaldığını anlatmak için daha ziyade deniz simgesini kullanmıştır. Vahdet, deniz; kainat, eşya ise bu denizin dalgalarından ibarettir. Dalgalar, denizden ayrı olmayıp, denizin görünüşüdürler; mutlar varlığın kainattaki görünen tecellileridir.” Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, (Bireşik Kitapevi, Ankara, 2007), s. 292.

²⁶¹ T.Tavakolli, A. Zahabi, “*Analyzing of Symbolikal Aspects of “Water” in Maulana’s Poems*”, (Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu, Çanakkale; Rumi Yayınları, Konya, 2006), s. 155–165.

²⁶² Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 967-968, s. 78.

²⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 97, s. 8.

bucak olan beden, yeter artık! Deniz, bir mataraya ne kadar sığabilir ki?”²⁶⁴
Mesnevî’nin başka bir yerinde de benzer bir çağrışımsal bağlantıya rastlamaktayız: “Hiç
deniz, bir kaba sığar mı? Aslanı bir kuzu kapıp götürebilir mi? Perde ardındaysan
perdeden çık da o şaşılacak padişahlığı gör.”²⁶⁵

Deniz sembolü ayrıca Tanrı’nın tenhalığı ve birliğini anlatmak için elverişli olmaktadır. Bazı örneklerde doğrudan atıfta bulunarak, bazı örneklerde ise sadece ima yoluna başvuran Mevlânâ, söz konusu mecazın etrafında ustaca kurulan bağlam sayesinde, konunun okuyucu tarafından doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır:

“Deniz birdir. Eşi, ortağı yoktur. İncisi, balığı da dalgasından başka bir şey
değildir. Ona eş, ortak olsun... Buna imkân yoktur. Böyle şey, o denizden, o
denizin pak dalgasından uzaktır. Denizde ikilik ve ıstırap yoktur.”²⁶⁶

Yukarıdaki tasvirden Tanrı’nın, ayrıca her şeyi kapsayan, her şeye sebep olan ve var olma imkânı sağlayan bir güç olduğu anlaşılmaktadır. Tanrı’nın birliğine ve tekliğine zıt görünen çeşitlilik ve çokluk, sadece Tanrının tecellî sinde ortaya çıkarak çelişkili gözükmemektedir. Bunun için Mevlânâ: *“Denizin bu zıt görünüşlerini, bu sayısız tecellî lerini, keyfiyetsiz olarak gör. Denizin varlığına keyfiyet nasıl sığar?”²⁶⁷* demektedir.

Mesnevî anlatımında “Deniz-Tanrı” çağrışımsal bağına dayanarak kurulmuş sayısız ifadeler bulunduğu göre, bu benzeşimin bir ‘kavramsal metafor’ olduğu sonucuna varabiliriz. Metinde, söz konusu metaforun etrafında oluşturulan bağlantılı metaforlar da bu iddiayı desteklemektedir. Örneğin, Mevlânâ, Tanrı’yı denize benzettiğinde, bedeni gemiye, ruhu kaptana benzeterek çeşitli mecazî tasvirleri

²⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4583, s. 365.

²⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 4196-4197, s. 341.

²⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 2030-2031, s. 162.

²⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1623, s. 130.

resmetmektedir: “Biz, gemilere benziyoruz. Aydın denizin içindeyiz de gözlerimiz görmüyor, birbirimize çarpıp duruyoruz. Ey ten gemisine binmiş, uykuya dalmış adam, denizi gördün ama asıl denizin denizine bak!”²⁶⁸

Buna uygun olarak Mevlânâ, manevî gelişiminde insanlara yol gösteren velilerin Nuh’un gemisine benzer olduklarını söyleyerek, anlatımda ‘veli-kaptan’ metaforundan faydalanmaktadır: “Her veliyi Nuh ve kaptan bil, bu halkın sohbetini de tûfan say.”²⁶⁹

Başka bir yerde Mevlânâ, insanı denizde yüzme kabiliyetine sahip olan kaza benzetmektedir. Bedeni, kaz civcivine dadılık yapan tavuk ile kıyaslayan düşünür, beden dadısının nasihatlerine kulak vermeden, gönlündeki ‘denize’ olan meylini dinlemeyi tavsiye etmektedir: “Dadiyı karada bırak, yürü, kazlar gibi mânâ denizine koş, dal o denize. ... Sen kazsın. Karada yaşarsın, denizde de. Kümes hayvanları gibi kokuşuk kümesli bir hayvan değilsin ya.”²⁷⁰

2.1.1.1.2. Nûr Metaforu

Nûr (ışık, nûru saçan cisimler vb.) hemen hemen tüm din ve inançlarda metafizik alanı tasvir etmek amacıyla kullanılan ve zamanda sembolleştirilen bir metafor.²⁷¹ Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde çeşitli türevleriyle geçen nûr kelimesi, zamanla İslâm düşünce tarihinde bazı dînî ve felsefî akımlara mensup düşünürlerin belli kanaatlerini temellendirmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Tasavvuf anlayışına göre, “Allah’ın ez-Zahir ismi ile tecellî sine Nûr denir. Nûr, kâinattaki sûretlerde ortaya çıkan vücuttur”.²⁷² Sufiler böylece Nûr sembolüyle, kapalıyı açan şeyi kastederler.²⁷³

²⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1273-1274, s. 102.

²⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 2225, s. 177.

²⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3770, 3772, s. 289.

²⁷¹ “Bazı dinlerde ay ve güneş Tanrı’dır ve Tanrı’nın gözleridir. Yahut tanrı ışıktır.” Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2005), s. 319.

²⁷² E.Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 488.

Tasavvufun ilk çıktığı dönemden itibaren Nûr kavramı, üzerinde en tartışılan kavramlardan birisi olup aynı zamanda en kullanılan semboller arasında yer almaktadır.²⁷⁴ Mutasavvıflar, Allah'ın, kalb gözüyle görülmesinden bahsedince, bundan, O'nun, kalbe ait olan yakîn nûruyla görülmesini anlamışlardır. Onlara göre bu nûr, Allah'ın kulun kalbine yerleştirdiği ilâhî nûrdan bir parıltıdır.

Mevlânâ *Mesnevî*'de metafizik hakikatler hakkında bilgi sunarken veya Tanrı'ya atıfta bulunurken, çoğu zaman Nûr sembolüne başvurmaktadır. Söz konusu sembol, çoğu zaman Tevhid ilkesinin anlatımında kullanılmaktadır. Örneğin, Mevlânâ “*Bu kandille fitil başka, fakat nûru başka nûr değil, hep o âlemden*”²⁷⁵ diyerek, ışıgı saçan şey ile ışığın sebebi arasındaki farka vurgu yapmaktadır. Başka bir yerde ise düşünür nur metaforu vasıtasıyla tevhidi şöyle açıklamaktadır: “*Sûrete bakarsan gözüün ikidir. Sen onun nuruna bak ki o birdir. Bir adam, gözüün nuruna bakarsa iki gözüün nuru, birbirinden ayırt edilemez.*”²⁷⁶

Tasavvufî anlayış çerçevesinde Mevlânâ; nurun, ışığın yaratıcı bir kaynak, bir tür Tanrısal enerji olduğunu söylemektedir: “*Nice kerem güneşi nur saçtı da bulut ve deniz, cömertlik öğrendi. Suya ve toprağa zatının ışığı vurdu da o sebeple yeryüzü, tane ve tohum kabul eder oldu.*”²⁷⁷

²⁷³ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004), s. 563.

²⁷⁴ Kur'an ve Hadislerin yorumlarıyla konuyu geliştiren Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr'un yanı sıra Gazâlî ve İbn Arabî'nin tartışmalara değerli katkı yaptıkları malumdur. Özellikle Sühreverdî tarafından ortaya konulan İşrâkî görüşlerinin özünde “nûr felsefesinin” yattığını söylemek mümkündür. Şark kökünden türetilen İşrak kelimesi ise, sözlükte “güneşin doğuşu sırasındaki ışıma, aydınlanma, parlama, tan avarışı” gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamında işrak, epistemolojik açıdan akıl yürütmeye veya bir bilgi vasıtasına gerek kalmadan bilginin doğrudan içe doğması, iç aydınlanma, keşf ve zevke (manevî tecrübe) dayanan bilgi için kullanılır. Ontolojik açıdan işrak, aklî nûrların tecellisi sonucunda varlığın zuhûr edip gerçeklik kazanmasıdır. Aynı zamanda işrak, arınan insan nefsinin, ilâhî nûrların tecellisiyle aydınlanıp kemale ermesi şeklinde ahlakî anlamda da kullanılır. Bkz.: Salih Çift, *İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı*, (U.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004), s. 139-157.

²⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1255, s. 101.

²⁷⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 675-676, s. 54.

²⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 502-503, s. 41.

Başka bir yerde Mevlânâ, insan bedeninin ve onun organlarının ancak bir araç olduklarını, onların istidatlarının sebebinin ise metafizik düzeyde bulunduğunu, bu çok etkileyici mecazî ifade ile anlatmaktadır. “*Duygu gözü attır, binici Hak nûru. Binici olmadıkça at, zaten ise yaramaz ki.*”²⁷⁸

Aynı zamanda Mevlânâ *Mesnevî*’de nûr kavramıyla sıkı ilişkili olan Güneş²⁷⁹ metaforuna sıkça başvurmaktadır. Kuşkusuz, Tanrı’nın varlığına ilişkin tartışmalara bir argüman olarak Mevlânâ şöyle ikna edici bir cümle eklemektedir: “*Güneşin Vücûduna delil, yine güneştir. Sana delil lâzımsa güneşten yüz çevirme.*”²⁸⁰

Tanrı’nın bir simgesi olarak güneş, hem cemal, hem de celal yanlarıyla kendini gösterir; dünyayı aydınlatır ve meyveleri olgunlaştırır, fakat biraz daha yakın olsa, ateşiyle her şeyi yok edecektir: “*Bu âlemi aydınlatan güneş, bir parçacık yaklaştı mı, her şey yandı gitti.*”²⁸¹ Schimmel’e göre, Mevlânâ bu ifadeyle, “çıplak güneşe” bakmamaları konusunda müritlerini uyarır.²⁸²

Bunun yanında, güneşi mânâya, sûreti ise gölgeye benzeterek, Tanrı’nın sûretinin olmama özelliği ile ilgili bir tasvir resmetmektedir: “*Sûret gölgedir, mâna güneş. Gölgesiz ı ışık, yıkık yerlerdedir. Çünkü orada tuğla üstünde tuğla kalmaz. Ayın ışı ığına çirkin bir gölge yoktur.*”²⁸³ Başka bir yerde, aynı sembolik diziye başvurarak da sûretin (gölgenin) yüce hakikat ile bir arada bulunamayacağını anlatmaktadır: “*Sen bir gölgesin, güneşe âşıksın.... Şems geldi, elbette gölge derhal yok olur!*”²⁸⁴

²⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1286, s. 98.

²⁷⁹ Güneş, tasavvufi sembolizmde hakiki sevgili olan Allah’ı, hiçbir şeye muhtaç olmayan vahdet, zat-ı ahadiyet ve İlâhi Tecellilerden hasıl olan nûrları temsil eder. Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s. 297.

²⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 116, s. 10.

²⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 141, s. 11.

²⁸² Annemarie Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzünüzdeki İşaretleri, İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*, s. 36.

²⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4747, s. 378.

²⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4623, s. 379.

2.1.1.1.3. Aşk Metaforu

Tasavvufta varlığın en esaslı ve aynı zamanda da en gizemli sebebi, Tanrı'ya götüren yol olarak Aşk²⁸⁵ kabul edilmektedir.

Aşk kavramı Mevlânâ'nın anlatımında, merkezî bir yer tutup, çok geniş anlam ve uygulama alanına sahip bulunmaktadır. Aşkın, ahlâk alanında en doğru tutum, epistemoloji alanında en doğru yöntem olduğunu belirten Mevlânâ, Tanrı'nın sırrı ve insanî yaşamın mahiyetini çoğu zaman aşka bağlı terimlerle tanımlamaktadır. Onun için aşk, başka bir nesneye yönelik en derin anlama ve aynı zamanda hissedebilme biçimi ve nihai noktada kişinin kendini unutturma, kendinden vazgeçme yoluyla maşukla özdeşleşmesidir. Bu anlamda aşkın, sevginin kendisinin de bir tür “yaşanan metafor” olduğu anlaşılmaktadır.

Mevlânâ'nın aşkla ilgili kullanılan mecazî söylemleri arasında, Aşkın bir tür araç-gereç olduğuna işâret eden bazı ifadeler mevcuttur ki onların vasıtasıyla Mevlânâ özellikle aşkın epistemolojik işlevlerini açıklamaktadır. Örneğin, “*Aşk, Tanrı sırlarının usturlâbıdır,*”²⁸⁶ benzetmesinden anlaşıldığı gibi, insanın metafizik hakikatleri kavraması için yetersiz kalan akla ilaveten, aşkın sahip olduğu imkânlarla başvurusu zorunludur. Bir sonraki örnekte insanı kuşa benzeten düşünür, aşkın rolünü şu mecazî söylemle açıklamaktadır “*Kimin Aşka meyli yoksa o kanatsız bir kuş gibidir, vah ona!*”²⁸⁷

²⁸⁵ Tasavvufda, İmam-ı Gazalî'nin marifet, şer'i hükümler ve ahlaki kaidelere uyarak Allahü tealanın rızasına kavuşulacağı anlayışına ilave olarak aşk ve vecde önem veren bir anlayışı yaymaya çalıştı. Yazmış olduğu Sevanih-ul Uşşak adlı Farsça eserinde bu anlayışı işledi. Hakim Senai, Ruzbehan-ı Bakli, Attar, Fahreddin-i Iraki gibi zatlar üzerinde tesirli oldu. bkz. A.Drozdo, “*The Sufi Teaching of Love in Classical Persian Literature*”, (St.Petersburg Journal of Oriental Studies, v.6, St.Petersburg Centre for Oriental Studies, 1994), p. 174-192.

²⁸⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 110, s.9. Fîhi Mâfih'inde Mevlânâ başka bir benzetme dizisini kurmaktadır: “*İnsan, Tanrı'nın usturlabıdır. Ancak usturlabdan anlayan bir müneccim lâzımdır*”. Mevlânâ, Fîhi Mâfih, s. 13.

²⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 31, s. 3.

Ancak, aşkın tanımı için dilin yetersiz olduğunu söyleyen Mevlânâ, çoğunlukla bu kavramı “derya” veya “deniz” gibi metaforik ifadelerle dile getirmektedir: “*Aşk, söze sığmaz. Aşk, bir denizdir ki dibi görünmez. Denizin katralarını saymaya imkân yoktur. Yedi deniz de aşk denizinin önünde küçücük bir göl kalır.*”²⁸⁸

Mevlânâ’nın hem Allah hem de Aşk kavramlarına ilişkin anlatımlarında ‘derya-deniz’ metaforundan faydalanması da dikkat çekicidir. Mesnevî’de ‘Aşk-Deniz’ ve ‘Allah-Deniz’ kavramsal sayabildiğimiz metaforların yarattığı sembolik yapıya uygun olarak türemiş dilsel metaforlar ile metaforik ifadelerle karşılaşmaktayız.

Söz konusu ‘Deniz’in mahiyetine gelince, Mevlânâ; aşkı yokluk âlemine ulaşmada içine ‘dalınması’ gereken bir hal olarak görür. Ancak yoklukta; bağımlılıklardan, aklî hatalardan ve bedensel ihtiyaçlardan temizlenebilen kişi, yüce hakikate ulaşabilmektedir: “*Aşk çalgıcısı, semâ vaktinde şunu çalar: Kulluk bir bağdır, efendilik baş ağrısı! Şu halde aşk nedir? Yokluk deryası! Aklın ayağı, orada kırıktır! Kulluk da malûm sultanlık da... âşıklık bu iki perdeden gizli!*”²⁸⁹

Mevlânâ tarafından aşk ile ilgili olarak diğer sıkça kullanılan sembol ise Ateş’tir. Mevlânâ, “*Aşk ateşidir ki neyin içine düşmüştür, aşk coşkunluğudur ki şarabın içine düşmüştür*”²⁹⁰ bir de “*Bu neyin sesi ateştir, hava değil; kimde bu ateş yoksa yok olsun!*”²⁹¹ ifadeleriyle birçok araştırmacının görüşüne göre, İnsan-ı Kâmil’i sembolize eden ‘ney’in şarkısının bir tür ateş olan aşktan kaynaklandığını söyler. Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi, aşk; insanın yaşamsal dürtüsü, yaşamın devinimi ve sebebi olmaktadır. Konu ile ilgili olarak düşünür, ayrıca şunları söylemektedir:

²⁸⁸ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2731-2732, s. 223. Bu hususta, eski Bagdadi sofi Sumnun al- Muhhib şöyle demekteydi: “Herhangi bir şey hakkında bir beyanat vermekisterseniz, size bu şeyden daha hafif ve ince vasıta lazımdır. Aşktan daha hafif ve daha ince bir şey bulunmadığından, aşktan bahsedemezsiniz – çünkü söz bile maddi dünyaya aittir ve aşktan kalın”. Annemarie Schimmel, *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, çev. S.Özkan, (Kıkambar Kitapçılığı, İstanbul, 2002), s. 86.

²⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4722-4724, s. 387.

²⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 10, s. 1.

²⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 9, s. 1.

*“Aşk olmasaydı, varlık nereden olurdu? Ekmek nasıl olur da gelir senin Vücûduna katılırdı? Ekmek varlığa katıldı neden? aşktan, istekten. Yoksa ekmeğin can olmasına yol var mı? Aşk, ölü olan ekmeği can haline getirmede, fani olan canı ebedileştirmede.”*²⁹²

‘Aşk-Ateş’ eksenindeki çağrışım dizisi ise, dikkatimizi aşkın başka bir özelliğine çevirmektedir. Buna göre ‘yakıcı’ aşkın dönüştürücü etkisi, mutlaka bir şeyin yıkımına, harcanmasına yol açar: *“Aşktan başka ne varsa her şeyi aşk yer, yutar, iki âlem de aşk kuşun gagası önünde bir taneden ibarettir. Bir tane, hiç, kuşu yiyebilir mi? Samanlık, hiç atı otlatılabilir mi?”*²⁹³ Bu benzetmeden, aşkın Mevlânâ’nın anlayışında yaşamın sadece sebebi değil, nihai amacı da olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda, Mevlânâ; Aşk kavramının, yalnız insanın aklı ve dilini değil, dinini de aşan bir fenomen olduğunu aşağıdaki ifadelerinde belirtmektedir:

*“Aşk, iki âleme de yabancısıdır; aşkta yetmiş iki türlü divanelik var! Aşk, pek gizlidir ama şaşkınlığı meydanda... Padişahların canları bile ona hasret çekmektedir. Aşk dini, aşk mezhebi, yetmiş iki şeriatta da dışarıdır. Padişahların tahtları, aşka karşı alelâde bir tahta parçasından ibarettir.”*²⁹⁴

Dinin esaslarını aşk kategorileri ve sembolleriyle betimleyen Mevlânâ, dinin öz itibarıyla mantık işi olmadığını gerekçe olarak göstermektedir: *“Din işinin künhünü anlamaya imkân yoktur. Ona ancak hayran olunur.”* Ancak, bu tür hayranlığın sırf bir duygusallık veya bilinçsizlik olmadığı, ‘sevgili’ diye bir sembolik remiz ile işaretlenen yüce hakikate yönelişi olduğu anlaşılmaktadır: *“Fakat din işinde hayrete düşen,*

²⁹² Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2012-2014, s. 165.

²⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2726-2727, s. 223.

²⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4719-4721, s. 387.

*arkasını ona çevirmiş ondan haberi olmayan bir hayran değil, sevgiliye dalmış, onun yüzünden sarhoş olmuş, kendisinden geçmiş bir hayrandır.”*²⁹⁵

Böylece Tasavvufî Aşk bizi ‘sevgili’ arayışına itmektedir. Şimdi ise “*Yol sevgiliden ibarettir*”²⁹⁶ diyen Mevlânâ’nın, ‘sevgili’(‘dost’) kavramına hangi mecazî anlamları yüklediğini incelemek yararlı olacaktır.

2.1.1.1.4. Dost Metaforu

Tasavvufî anlamda dost hakiki sevgili olan Allah’ı sembolize eder.²⁹⁷ Dost kelimesi sözlük anlamıyla sevgili, sevilen, arkadaş olana işaret eder. Tasavvuf edebiyatında Tanrı’ya ‘sevgili’, ‘maşuk’ sembolleriyle atıfta bulunulması gelenek olmuştur. Dolayısıyla, ‘dost’ sembolünün Tasavvufî sembolizmin diğer metafizik kavramı olan Aşk’la yakından alakalı olduğu açıktır.

Mevlânâ, “*Can aynası ancak sevgilinin yüzüdür. O sevgilinin yüzü ki, o diyardan*”²⁹⁸ diyerek, ‘sevgili’ sembolü ile kimi kastettiğini okuyucuya göstermek istemektedir. ‘Sevgili’nin ötekiliğinden bahseden Mevlânâ, aynı zamanda kişisel çabalarla, yönelimlerle ona az da olsa yaklaşmak mümkün olduğunu söylemektedir: “*Kendine gel, kendine... bu sırdan pek bahsetme; önce bir sıçra, kendine mahrem bir dost iste!*”²⁹⁹

Mevlânâ’ya göre, insanın iyilik ile kötülük konusundaki bilgisi ancak “sevgili” denilen manevî rehber aracılığıyla elde edilebilir. Sadece o, yolunu aydınlatarak insanın

²⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 313, s. 25.

²⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1591, s. 127.

²⁹⁷ Kaplan Üstüner, *Divan Şiirinde Tasavvuf*, s. 302.

²⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 96, s. 8.

²⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4730, s. 387.

hareket istikametini belirlemektedir: “Sevgilimin nûru önde, artta olmadıkça ben nasıl önü, sonu idrak edebilirim?”³⁰⁰

Bunun yanında, düşünürümüze göre, dost sadece yoldaş, yönlendirici işaret değil, aynı zamanda yolun güvenliğini sağlayan, koruyan bir güçtür: “Dost, yolda arkadır, sığınaktır. İyice bakarsan görürsün ki yol sevgiliden ibarettir. Dostlara, sevdiklere ulaştın mı sus, otur. O halkaya kendini yüzük taşı yapmaya kalkışma.”³⁰¹

Aşağıda vereceğiniz dost kavramına ilişkin bir mecazî ifade, yarattığı çağrışımlar ve anlamlar dizisiyle ayrıca dikkat edilmesi gereken bir konudur: “Ey avcı, dost senin gözündür. Onu çerçöpten arı tut. Sakın dil süpürgesiyle ona toz kondurma. Göze tozu toprağı hediye götürme.”³⁰² Bu ifadenin analizini yaptığımızda Mevlânâ’nın önemli tespitlerine ulaşabileceğimizi söyleyebiliriz.

İlk önce, okuyucuya ‘avcı’ kelimesiyle hitap etmesi dikkat çekicidir. Muhakkak ki Mevlânâ burada insanın bir şeyi bulma güdüsünün etkisinde bulunduğu vurgu yaparak, söylemin bir sonraki kısmına zemin hazırlamaktadır. İşte bu zeminde Mevlânâ, dost (Tanrı’nın) ve özellikle avcıya (arayan insan) yol ve hedefini görmesini sağlayan göz kavramı arasındaki benzeşiminden yararlanmaktadır. Başka bir deyişle, insana Tanrı’dan daha güvenilir rehber yoktur. Bir sonraki ifadeler daha da çarpıcıdır: “Dil süpürgesi’, burada boş sözlerle Tanrı’ya dokunma, hakkında konuşmayı simgelerken, “toz, toprak” da muhtemelen dünyevî değerleri temsil etmektedir.

Düşünürümüz, çeşitli tecellî leriyle kendi varlığını belli eden, merhameti ve yardımlarıyla insana olan sevgisini kanıtlayan Tanrı’yı inkâr edenleri “İnsan, dostu görmeyince kör olsun, daha iyi”³⁰³ ifadesiyle şiddetle kınamaktadır.

³⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 32, s. 3.

³⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1591-1592, s. 127.

³⁰² Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 28-29, s. 3.

³⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1407, s. 113.

Bunun yanında, Mesnevî’de dost sembolünün başka referanslarla da kullanıldığını görmek mümkündür. Bazı ifadelerden anlaşıldığı gibi, Mevlânâ dost kavramını ayrıca *Kâmil Pîr*’e göndermede bulunmak için kullanmaktadır. Metafizik boyutlara ulaşılmasında halvet ve tecridi şart koştan birçok mistik öğretilerden farklı olarak, Tasavvufta, manevî gelişim (sülûk) yoluna giren kişi (sâlik) mutlaka bu yolda bir üstadın denetimi altında ve onun yönlendirmesiyle ilerlemelidir. Bu özellik pek çok yönden önemlidir. Çünkü bu şekilde yaygınlaştırılan Tasavvuf öğretisinin belirli ilke ve esaslar çerçevesinde kalması sağlanmaktadır. Diğer yandan sâlik, hataya ve tehlikeli hale düşmesinden korunmaktadır. Dolayısıyla, Kâmil Pîr³⁰⁴ olarak isimlendirilen söz konusu kişilerin bulunması, Tasavvuf yoluna giren kişi için büyük önem taşımaktadır. Bunu kastederek Mevlânâ, manevî gelişim yolunun “*ayak izleri ile dolu*”³⁰⁵, başka bir deyişle, bir gelenek olduğunu vurgulayarak, dost olan kişinin ise mutlaka insanın yükselmesine yardımcı olacak birinin olduğunu söylemektedir: “*Yol, nasıl yoldur? Gidenlerin ayak izleri ile dopdolu bir yol. Dost nasıl dosttur? Rey ve tedbir bakımından merdivene benzeyen, seni akli ile her an irşat edip yücelten dost.*”³⁰⁶

Diğer yandan dostu tanımak ve dostu dost olmayanlardan ayırabilmek için Mevlânâ bize bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Türkçedeki, “Dost kara günde belli olur” deyimine uyarak Mevlânâ, zorluk ve darlığın insanın en iyi deneticisi olduğunu söylemektedir. “*Dost altın gibidir. Belâ da ateşe benzer. Halis altın, ateş içinde saf bir hale gelir*”³⁰⁷

Dostluk ve dost gibi insan ilişkilerine dair soyut kavramların anlaşılabilmesi için ‘yapı metaforuna’ (merdiven) başvuran Mevlânâ, dost olmayanları somut ve cansız

³⁰⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 502.

³⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 510, s. 43

³⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 510-511, s. 43

³⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1460, s. 112

nesne olan ‘yıkık köprü’ye benzetmektedir: *“Vefasızlara gitme. Onlar; iyi dinle, yıkık köprüdür. Bilgisiz biri oraya ayak basarsa köprü de yıkılır, ayağı da kırılır.”*³⁰⁸ Buna benzer bir şekilde, dost olmaya layık olmayan kişiler için Mevlânâ, şöyle bir tabir kullanmaktadır: *“Akli tam olmayan, akıllı kişinin yanında taş, kerpice benzer. Ekmek isteğine düşen, eşekten farksızdır. Onunla konuşup görüşmek rahipliğin ta kendisidir.”*³⁰⁹

Bu tür insanlardan sakınmayı tavsiye eden Mevlânâ, akılsız, bilgisiz olan kimsenin yoldaş olamayacağını vurgulanmaktadır: *“Akla düşman olan yoldaş, yoldaş değildir. O, bir fırsat arar ki elbiseni alıp götürsün.”*³¹⁰ Başka bir yerde Mevlânâ, *“Ahmağın özü kabahatinden beter olur. Cahilin özü her ilmin zehridir”*³¹¹ diye ifade etmektedir.

Bunun yanında, manevî eğilimi ve değeri olmayan kimseleri karakterize ederken Mevlânâ bazen hayvan dünyasına atıflar yapmaktadır:

*“Aslandan ve erkek ejderhadan az kaç da âşinalarından, akrabalarından daha fazla sakın. Onlar, seninle buluşup ömrünü ziyân ederler. Onları anma, gayb âleminden elde ettiğin mahsulü bitirir. Susuz eşek gibi her birinin hayali, beden kabından düşünce şerbetini emer, sömürür. O kovucuların hayali, âb-ı hayattan elde ettiğin çiğ tanesini emiverir.”*³¹²

Mevlânâ’nın dost kavramıyla ilgili olarak kullandığı metaforik ifadeler üzerinde yapmış olduğumuz inceleme, dostun aynı amaç doğrultusunda ilerleyen (‘yoldaş’), yol gösterici (ışık), yükselten, entelektüel ve ruhanî gelişimini teşvik eden (‘düşünceler merdiveni’), güvenilir (‘sığınak’) gibi vasıflara sahip olması gerektiğine işâret

³⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2842-2843, s. 218.

³⁰⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 484-485, s. 41.

³¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 503, s. 43.

³¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1160, s. 94.

³¹² Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 2226-2229, s. 177.

etmektedir. Bunun yanında Mevlânâ, dost olmayanları, ilerlemeyi engelleyen ve güvenilmez (‘yıkık köprü’, ‘taş’) olarak nitelendirmektedir.

2.1.1.2. Zaman Olgusu ile İlgili Metaforlar

Tasavvufta tanrı-zaman-insan ilişkisi temel bir sorun teşkil etmektedir. Sufiliğin anlamı da bu ilişkilerinin kurulmasında ve anlaşılmasında gizlidir.³¹³ Dolayısıyla, sufiliğin mahiyetinin anlaşılması bakımından, zaman kavramı etrafındaki dilsel ifadelerin incelenmesi önem taşımaktadır.

Mevlânâ *Mesnevî’de* zaman kavramına sıkça başvurmaktadır ve ona önemli yer vermektedir. Ancak, Tasavvuf öğretisinin genel çerçevesine uygun olarak, söz konusu kavram, bir tür ‘töz’, tek başına ele alınan bir ‘sav’ veya Kant’ın epistemolojik yorumunda olduğu gibi her tür tecrübenin ve bilginin şartı değil, daha çok insanî yaşamın perspektifinden bakılarak incelenen bir konudur. Tasavvuf anlayışına göre, zaman (“el-Vakt”), bir fizikî veya ontolojik olgudan ziyade psikolojik bir gerçekliktir.³¹⁴ Vakit - sufînin şimdiki zamanda içinde bulunduğu hal, sürekli değişime uğrayan bilinç ile duygulara odaklanmasıdır. Bu ifade ile sufîler, insanın vaktinin kendisine hâkim olan bir şey olduğunu kastederek, sufînin, geçmiş ve gelecek ile değil, daima şimdiki zamanla ilgilendiğini belirtmektedirler.³¹⁵

³¹³ Suleyman Uludağ, “*Tasavvufun Dili-2, Manevi Haller*”, (Mavi Yayıncılık İstanbul, 2007), s.46.

³¹⁴ Burada Tasavvuftaki zaman kavramı Bergson’un geliştirdiği kavramı ile yakınlık göstermektedir. Bergson’a göre, zaman insan bilincinin bir oluşumu ve yaratıcı gelişimidir. Bu nedenle insan bilincinin dışında değil, gelişim süreci içindedir. İnsan bilinci ise belleğin oluşturduğu ayrı bir varlıktır. Belleğin kökeni de geçmişin şimdiki sürede uzamasıdır. Bellek bu özelliği yüzünden, durağan değildir; geçmişten bugüne doğru uzayan kesintisiz bir akıştır. Henri Bergson, *Madde ve Bellek*, Çev.: Işık Ergüden, (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007), s 56-72.

³¹⁵ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 588-589. Kâşânî, halî “*gayret ve çalışma olmaksızın kalbe gelen sevinç, hüznün, gam veya rahatlık... gibi şeyler*” olarak tanımlamaktadır. Bunun yanında ‘makam’ kişinin gayretiyle ulaşılan bir bilinç durumu. “*Hal, başkalaştığı için hal, makam ise sürekliliği nedeniyle böyle isimlendirilmiştir.*” A.g.e., s.199-200.

Mevlânâ'nın zaman kavramına ilişkin metaforik deyimlerinin analizinde, ilginç bir olguyla karşılaşmaktadır. Lakoff ve Johnson'un araştırmalardan anlaşıldığı gibi, günümüzde çağdaş değerler sistemine uyum içerisinde bulunan 'Vakit-Nakittir' metaforu sayesinde, insanlar zamanı para kavramı ile birlikte algılamaktadırlar. Bu konseptten anlaşıldığı gibi, insanlar, zamanı kullanımlarına sunulan, harcanacak bir kaynak olarak algılamaktadırlar.³¹⁶ Günümüz Türkçe'sinde zamanın para kategorileriyle kavranılmasıyla ilgili bir çok ifade bulunmaktadır: zaman harcamak, zamandan tasarruf etmek, zaman kazanmak, zamanını alma (vermek), zaman kaybetmek, zaman öldürmek vb. Ancak hem 'vakit nakittir' konsepti, hem de yukarıda verdiğimiz örnekler, Mevlânâ'nın geliştirdiği zaman anlayışına katî bir şekilde ters düşmektedir.

Mesnevî'deki kavramsal metaforlara dayanarak üretilen çeşitli ifadelerin (dilsel metaforlarının) analizi ise, Mevlânâ'nın zamanı farklı şekilde kavradığını göstermektedir.³¹⁷ Yaşamın en temel şartı ve çoğu zaman insan ömrü ile özdeş olduğu kabul edilen zaman kavramı, Mevlânâ tarafından da bir kaynak ve bir malzeme olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda, insan yaşamını örterek şekillendiren zaman, bazı ifadelerle kumaş veya giysiye benzetilmektedir.

Öte yandan, harcanması gereken pasif bir kaynak olmaktan ziyade vakit, ettirgen, oldurgan, biçimlendiren bir güç olarak tanımlanmaktadır. Mevlânâ'nın yorumunda zaman, insan ömrünü sınırlayan, kısıtlayan bir faktördür. Bu bağlamda Mevlânâ'nın anlayışındaki zaman kavramını en iyi şekilde betimleyen ve kapsayan

³¹⁶ G.Lakoff, M.Jonson, *Metaforlar - Hayat, Anlam ve Dil*, s. 30-31.

³¹⁷ Bazı dil alanındaki araştırmalar(*Sapir-Whorf hypothesis*), farklı dilde konuşan topluluklarının kültüründe oluşan zaman-mekan kavrayışların farklı olduğunu tespit ederek temelini dilsel izafiyet kuramı oluşturur, yani dillerde sıklıkla oluşan yakın kavramlar arasındaki anlam farklılıkları, sadece o diller için geçerlidir. Bkz. B. L. Whorf, *Language, thought and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Ed. John B. Carroll, (New York- Wiley, 1956).

ifade ‘vakit kılıçtır’³¹⁸ ifadesidir. Bu ifadenin kavramsal bir metafor niteliğini taşıdığını kabul edebiliriz: “Çabuk ol çünkü vakit keskin bir kılıçtır.”³¹⁹ Buna uygun olarak, Mesnevî’de bu kavramsal metaforla bağlantılı dilsel metaforlara da rastlamaktayız: “Ömrünün atlasını, ay makasıyla gurur terzisi kesip parça parça ediyor. Sense yıldızım, hep beni güldürseydi, hep kutlu olsaydı der, bunu istersin.”³²⁰ Başka bir yerde ise, Mevlânâ, benzer bir ifade kullanmaktadır:

“Hor ve zalim bir arkadaş olan şu felek, senin gibi yüz binlerce kişinin yüz suyunu döktü. Herkesin terzisi olan felek, yüz yaşındaki ham bebeklerin elbiselerini yırtar, diker!”³²¹

Mevlânâ’nın ‘Zaman’ kavramına ilişkin kullandığı “kumaş”, ‘elbise’ gibi metaforik ifadeleri tespit ettiğimiz için, yukarıda incelenmiş olduğumuz Aşk kavramına dair olan şu cümleyi: “Bir Aşk yüzünden elbisesi yırtılan, hırstan, ayıptan adamakıllı temizlendi”³²² şu şekilde yorumlayabiliriz: Ömrünü aşka harcayan insan, hırstan, ayıptan temizlendi.³²³ Bu tasvirleri yorumlayarak, düşünürün; vaktin, insan hayatının dış yüzeyini şekillendiren bir etken veya üzerinde hayat nakışına yer açan bir tür doku olduğunu bize göstermeye çalıştığını söylebiliriz.

³¹⁸ ‘Vakit Kılıçtır’ deyiimi Tasavvuf literatüründe uzun geleneğe dayalı bir konsepttir. Kâşânî, es-Sumenî’nin şöyle bir şiir nakletmektedir: “Dün geçmiştir, geçen geri dönmeyecektir; Yarına gelince: onda neyin bulunduğunu bilemezsin. Artık hâlini Hakkı rıza edecek şeylerle donat, Çünkü vakit keskin bir kılıçtır”, Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 588-589; Kuşeyrî ayrıca şöyle bir açıklama getirmektedir: “Sufilerin tekrarladıkları sözlerinden biri de ‘Vakit kılıçtır’ cümlesi. Yani, kılıç kesici olduğu gibi, vakit de Hakk’ın kul üzerindeki takdiri ve hükmü hususunda tesirini derhal gösterir, kılıç gibi atar” – diye açıklamada bulunmaktadır. Zamanın ziyan edici özeliği konusunda Kuşeyrî başka bir deyiimi aktarmaktadır: “Üstad Ebu Ali Dekkak’ın şunu söylediğini duydum: “Vakit bir törpüdür, seni aşındırır, fakat yok etmez, yani vakit törpüsü yok etse tamamıyla ortada kaldırsa mahvolduğun an kurtulmuş olurdu, lâkin vakit törpüsü her an senden bir parça almakla ve seni tamamen yok etmemektedir.” *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 148-149.

³¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 132, s. 11.

³²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1720-1721, s. 138.

³²¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1713-1714, s. 137.

³²² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 22, s. 2.

³²³ Âbidin Paşa, “Elbisenin aşktan yırtılması” tabirini şöyle yorumlamaktadır: “Birincisi: ahlak elbiseye benzetilmiştir. İlahî aşka nail olanların kötü ahlakı yırtılıp mahvolacağından hırs ve ayıptan kurtulmuş olur.” Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2007), s. 68.

Mevlânâ'nın yorumunda kişisel zaman veya ömür, doğumla başlayan ve sonu belirsiz olan geleceğe uzanan bir yol şeklinde değil, ölüme doğru hızla yaklaşarak tükenen bir imkan olarak gözüküyor. Buradan anlaşıldığı gibi, Mevlânâ'ya göre, insan ömrünün değerini belirleyen olay doğum değil, ölümdür: “*Yolcu, kendine gel, kendine... vakit geçti, ömür güneşi kuyuya doğruldu. Bu iki günceğinizde olsun, kuvvetin varken kocalığını Hak yoluna sarf et!*”³²⁴

Aynı zamanda düşünür, *Mesnevî'nin* birçok yerinde zamana karşı uzamsal bir özelliğe işaret eden ‘dar’ sıfatını kullanmaktadır: “*Vakit dardır, fırsat geçmekte.*”³²⁵ Söz konusu sıfatla birlikte zaman; bir tür kalıp, bir tür geçit veya mekân kavramlarını çağrıştırmaktadır. Başka bir deyişle, Mevlânâ zamanı uzunluk ölçüsü birimiyle değil, hacim ölçüsü birim ile ifade etmeyi yeğlemektedir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi Mevlânâ, zaman, anlatım ve anlama kabiliyetleri gibi soyut kavramları, hacimle ilgili terimlerle ifade ederek okuyucuya çarpıcı gerçekleri sunmaktadır: “*Gün dar. hâlbuki bu söz, o kadar geniş ki bütün bir ömür bile ona az gelir! Bu daracık çukurlarda mızrak oyununa girişmek, bu oyunu oynayanları utandırır! Vakit dar... fakat oğul, halkın hatırı ve anlayışı da vakitten yüz kere daha dar!*”³²⁶

Mevlânâ ayrıca, zamanla meydana gelen değişikliklerin tersine çevrilmez olduğunu söyler. Zamanın, parada olduğu gibi, kullanım alanlarının bulunmadığını ifade eder. Örneğin, zamanın iadesinin, ‘bankada’ muhafaza edilmesinin, kredi olarak verilmesinin, borç olarak alınmasının ve bir değişim aracı olarak kullanılmasının imkânı olmadığı açıktır.³²⁷

³²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1265-1266, s. 97

³²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 51, s. 8.

³²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1485-1487, s. 121.

³²⁷ Öte yandan, “*nakit vakittir*” metaforu orta çağ Tasavvufi dilinde ve tasvirlerinde bulunduğu işaret eden ifadeler mevcuttur. Örneğin Gazâlî'nin söyleminde vaktin bir sermaye olduğuna dair mecazlar yer almaktadır: “*Kişinin en değerli sermayesi vakitleridir. Bunları boş yere harcar ve ahiret için sevab*

*“Hiçbir ayna yoktur ki ayna olduktan sonra tekrar demir haline gelsin. Hiçbir ekmek yoktur ki tekrar harmandaki buğday sekline dönsün. Hiçbir üzüm tekrar dönüp koruk olmaz. Hiçbir olmuş meyve tekrar turfanda haline gelmez.”*³²⁸

Zaman kavramının önemi, Tasavvufta yaygın olan “sofi”yi ‘vaktin oğlu’³²⁹ tanımlamasında kendini göstermektedir. Mevlânâ diğer mutasavvıflar gibi, vakit sözüyle insan üzerinde galip ve hâkim olan hali kasteder. Bu durumda vakit, hâl ile aynı anlama gelerek, şu anki hale, dolayısıyla şimdiki zamana tekabül etmektedir.³³⁰

Ona göre vakit; dünyevî yaşamın bir yanı olarak sufi’ye var olma imkânı sağlasa da, dünyaya ait diğer şeyler gibi aşması gereken bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Böylece gerçek sufi, tüm yardımcı ara hallerini geride bırakarak, kendini asıl amaca doğru yöneltmelidir:

*“Saf sofi, “İbn-al vakit”tir ama vaktin babasıymış gibi vakti adamakıllı avucunun içine almıştır. Bu çeşit sofi, tamamıyla ululuk sahibi Allah’ın nûruna gark olmuştur. Kimsenin oğlu değildir o... vakitlerden de kurtulmuştur, hallerden de!”*³³¹

Buna göre, "zaman" bilinci derinleşince, "zamansızlık" denilen sonsuzluk bilincine ulaşılır. Yani, aklın zamanlılığı, kalbin veya ruhun zaman üstülüğü durumuna dönüşür ve zaman'ın üstünde bir tek ân kalır. Söz konusu durum Tasavvufta, “ölmeden önce ölmek” olarak nitelendirilmektedir.

hazırlamazsa, ana sermayeyi iflas ettirmiş olur” diye söylemektedir. Gazâlî, “İhyâu ‘Ulûmi’-d-Din”, “Lisanın Afetleri”, c. 3, s. 256.

³²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1317-1318, s. 100

³²⁹ Kuşeyrî bu ifadeyi şu şekilde açıklamaktadır: “Sufiler, Sufi ibnu’l-vakittir’ derler. Bununla, sufinin her vakit içinde o vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle derhal meşgul olur, o vakait içinde kendisinden istenen görevi yerine getirir, mânasını kasteder.” Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 148.

³³⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili-2, Manevi Haller*, s. 36-37.

³³¹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1433-1434, s. 116.

2.1.1.3. Ölüm Olgusu ile İlgili Metaforlar

Mesnevî'deki ölüme dair ifadelerin analizinden anlaşılacağı gibi, Mevlânâ için ölüm olgusu olumsuz nitelik taşımamaktadır. Dünya'da bir bedende yaşamının ruhlar için tıpkı hapisane olduğunu söyleyen düşünür, buna uygun bir biçimde, ölümü sonsuz hayata açılış kapısı olarak görmektedir. Onun için ölüm, Tanrı'nın katına çıkmak demektir ve bu anlamda ölüm, dünyevî yaşamın süresinde sarf ettiğimiz çabalarımızın anlamını oryaya çıkartan bir mertebedir: *“Bir haylidir can çekiştin ama hâlâ perde arkasındasın. Çünkü bir türlü ölemedin; hâlbuki ölüm, asıldı. Ölmedikçe can çekişmen, sona ermez. Merdiven tamamlanmadıkça dama çıkamazsın.”*³³²

Bu fikri pekleştirmek amacıyla Mevlânâ aşağıdaki bir metafordan yararlanmaktadır: *“Herkes güzellik şirinlik davasındadır ama şirinliklere mihenk taşı ölümdür!”*³³³ Mevlânâ'nın bu tasvirinden anlaşıldığı gibi o ölümü, yaşamın neticesi ve başarısının ölçüsü olarak görmektedir.

Bunun yanında, ölümü tasvir ederken Mevlânâ, hemen hemen tüm dünya kültürlerinde yaygın olan gece ve uyku sembollerinden faydalanmaktadır. Mevlânâ'nın *“Uyku ölümün kardeşidir”*³³⁴ ifadesinden anlaşılacağı gibi, ölümü uykuya özdeş değil, ama ona yakın bir kavram olarak betimlemektedir: *“Bu âlem oyun yeridir, ölüm de gece”*³³⁵

Başka bir yerde ise sağlık ile yaşamı ‘zıtların ahengi’ olarak gören Mevlânâ, ölümü de söz konusu uyumun bozulmasına bağlamaktadır: *“Sağlık, zıtların sulhudur; aralarında savaşın başlamasını da ölüm bil!”*³³⁶

³³² Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 723-724, s. 61.

³³³ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1674, s. 137.

³³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 400, s. 32.

³³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2600, s. 199.

³³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1293, s. 104.

Genel olarak ölüm olgusuna olumlu ve ümit verici tasvirlerle yaklaşan ve ölümle insanın gerçek özgürlüğüne kavuşacağını söyleyen Mevlânâ, yine de metindeki bir dizi ifade ve tasvirlerde bu kavramın olumsuz çağrışımları ele almakta olduğunu söyleyebiliriz.³³⁷

2.1.2. Dünyevî Alan ile İlgili Metaforlar

2.1.2.1. Yaşamsal İlişkiler ile İlgili Metaforlar

Araştırmamız boyunca beklentilerimizin aksine, *Mesnevî*'de metafizik soyut kavramlardan ziyade dünya ile ilgili metaforik ifadelere daha çok yer verildiğini tespit ettik. Bunun nedeni, Mevlânâ'nın okuyucuya, fiziki anlamda alışagelmış, bilinen olay ve şeylerin manevî boyutunu göstermek istemesi olduğu söylenebilir. İlk önce eğitsel nitelik taşıyan *Mesnevî*, toplumdaki geçerli olan değer hiyerarşisini yeniden biçimlendirmeyi amaçlamaktadır.

Tasavvufun genel çizgisine sadık kalarak Mevlânâ, dünyanın tehlikeli ve insanı şaşırtıcı yanlarına dikkat çeker.³³⁸

Genellikle, başvurduğu metaforlarla Mevlânâ, dünyayı olumsuz yönleriyle karakterize ederek insanın gönlünü fiziki dünyadan manevî dünyaya çekmeye çalışmaktadır. Düşünür, dünyanın aldatıcı, bağlayıcı, vefasız vs. olduğunu aşağıdaki metaforik ifadelerle göstermektedir: "*Ey emin kişi! Dünya çürük bir cevizdir. Onu pek sinama, uzaktan bak.*"³³⁹ Bu metaforla Mevlânâ, dünyanın görünüşünün çetin, sağlam

³³⁷ Örneğin, "ölüm zehri" (*Mesnevî VI*, b-t 651, s. 54), "kara ölüm" (*Mesnevî I*, b-t 1895, s. 151), "ölüm derttir" (*Mesnevî VI*, b-t 323, s. 29; b-t 4291, s. 341), vb.

³³⁸ Gazâlî, de yapıtlarında bir dizi benzetmelerden faydalanmaktadır: "*Dünya, şekli kötü, sûreti çirkin bir kadına benzer ki, yüzüne perde örtüp güzel elbiseler giyer*", "*dünya isteklisi deniz suyundan içene benzer, ne kadar, içerse, o kadar susar*", "*o, gölgeye benzer ki sürekli senden kaçmaktadır.*" İmam Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, (Çelik Yayınları, İstanbul), s. 69-70.

³³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3471, s. 274.

(ceviz), içeriğinin ise geleceği vaat etmeyen, bozuk, illetli (çürük) olduğuna işâret etmektedir.

Tasavvuf öğretisinin ilkelerine uygun olarak, insanın kurtulması gereken istek-zevk dürtüsü, Mevlânâ'ya göre dünyanın eksenini oluşturmaktadır. Bu eksen etrafındaki çağrışımlara dayanarak, Mevlânâ okuyucuya bir dizi öğüt vermektedir: *“Dünyanın lütfetmesi ve yaltaklanması, hoş bir lokmadır, ama az ye. Çünkü ateşten bir lokmadır! Ateş gizlidir, zevki meydanda. Dumanı sonunda meydana çıkar.”*³⁴⁰ Bu örnekte, Mevlânâ, insanın tat hislerine bağlı tecrübesine dayanarak, dünyanın özelliklerini anlatmaya çalışmaktadır. Aynı benzetme düzleminde kalarak o, *“Bu dünya tuzaktır yemi de arzu. Tuzaktan kaç, çabuk yüz çevir”*³⁴¹ diyerek, başka bir metaforik ifade kullanmaktadır.

Sonraki örnekte, ifadeyi daha da katılaştırarak, düşünür; *“Bu dünya zindandır, biz de zindandaki mahpuslarız. Zindanı del, kendini kurtar!”*³⁴² diye bir nasihatte bulunmaktadır. Mevlânâ, görünüşü çekici olsa da fiilen insanın özgürlüğünü kısıtlayan, onu kendi amaçları doğrultusunda kullanarak köleleştiren dünyadan çekinmeyi, bu mecazî ifadelerle tavsiyede bulunmaktadır: *“Boynunu, dünyanın şu altın boyunduruğundan çabuk kurtar.”*³⁴³

Yukarıda incelediğimiz örneklerden anlaşıldığı gibi, Mevlânâ'nın kullandığı kavramlar arasında mantıklı bir bağlantı bulunmaktadır:

Dünya: hoş lokma ↔ tuzak ↔ zindan.

³⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1855, s. 148.

³⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî, VI*, b-t 378, s. 33.

³⁴² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 982, s. 79.

³⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1641, s. 131.

Genellikle ‘sahte değer’³⁴⁴ diye olumsuz anlamda kullanılan ‘altın’, ‘para’ gibi kavramlar ise ‘Dünya - çarşıdır’ kavramsal metaforu etrafında oluşturulan ifadelerde kullanılmaktadır: *“Bu dünya pazarında sermaye altındır. Orada da aşk ve iki ıslak göz. Kim eli boş pazara giderse ömrü geçer, tamamıyla ham ve eli boş olarak geri döner”*³⁴⁵. Dolayısıyla, aşkla, heyecanla, özlemle insanın gönlünde oluşan hâli ve manevî yükselişi asıl değer olarak gören Mevlânâ, altının değerli olsa sadece bir metal olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, ham insan tıpkı çocuk gibi, kendi uydurduğu yalana inanmaktadır: *“Taş altın seklinde görünür! Oyun zamanı çocuklarda kızışırılar... o taş topaç kırıklarını altın ve mal görürler ya. Fakat Allah ârifleri kimyager olmuşlardır da onlara madenler bile değersiz görünür artık!”*³⁴⁶

Bu örnekte gördüğünüz gibi, Mevlânâ; bu dünyadaki yaşamı tasvir ederken onu çoğu zaman göreceli kurallara göre işleyen oyuna; insanları ise tecrübeli ve basiretli olmayan çocuklara benzetmektedir.

*“Duymadın mı, “Dünya ancak bir oyundan ibarettir” denmiştir. Sense oyuna daldın, elbiseni yele verdin, şimdi korkuya düştün... Ömrün yarısı, sevgili isteğiyle geçti, yarısı düşmanların derdiyle. O, cüppeyi aldı götürdü, bu, külâhı. Biz de küçücük çocuklar gibi oyuna daldık”*³⁴⁷

Başka bir örnekte Mevlânâ, bu dünyada hırsla kazanmaya çalıştığınız şeylerin aslında değersiz olduğunu söyleyerek, yaşamımızı bir tür çocuk oyununa benzetmektedir:

³⁴⁴ Mevlânâ, para ve altının bir değer taşımadığını şu örnekle açıklamaktadır: *“Çocuklar saksıları kırar, o kırık parçalara altın adını takar eteklerine koyarlar. Oyun oynarken o parçalara altın adını taktın ya... artık ne vakit altın desen çocuğun aklına saksı kırıkları gelir. Fakat erlerin kastettikleri altın ne o altındır, ne bu altın. Onlar üstüne, Allah’ın adı basılmış hakiki altını kastederler. O altın, ne kesata uğrar, ne ziyana... ebedi ve daimidir.”* Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4360-4363, s. 357.

³⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 839-840, s. 70.

³⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 675-677, s. 55.

³⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 457, 460-461, s. 39.

“Çocuklar, dükkâncılık oynarlar ya.. fakat zaman geçirmeden başka, ellerine bir şey girmez. Gece gelip çatar, çocuk evine aç döner, Öbür çocuklar giderler, tek basına kalakalır. Bu âlem oyun yeridir, ölüm de gece. Geri döner gidersin, fakat kese bomboş, sen de yorgun argın!”³⁴⁸

2.1.2.2. Toplumsal İlişkiler ile İlgili Metaforlar

Dünya ve ayrıca toplumsal düzene yönelik değerlere ilişkin açıklamalarda Mevlânâ, özellikle Devlet, Mal, Mülk ile Makam kavramlarının üzerinde durmaktadır. Ona göre, insanların söz konusu olgulara meyli, onları doğru yoldan saptırarak onların manevî gelişimini engellemektedir.

Mevlânâ, dünyanın güvenilmez ve tehlikeli olduğunu ‘Büyücü’ metaforuyla ifade ederek *“Dünya büyücüsü pek ilginç bir karıdır... onun büyü ipini çözmek herkesin ayağının harcı değil!”³⁴⁹* diyerek, bir uyarıda bulunmaktadır. Aynı sembolü kullanarak o, Devletin de insanlara buna benzer bir etkide bulunduğunu: *“Devlet gözü, tam bir büyü yapmada; ruh Mansur oldu, Enel Hak diye bağırmada. Tilki bir eşeği baştan çıkarırsa ki çıkarsın. Sen eşek olma da gam yeme.”³⁵⁰* Bu durumda Mevlânâ, kullandığı ‘büyücü’ metaforu vasıtasıyla, Devlet ile siyasetin işleyişinde; sahtecilik, yapmacılık, kendi amaçları doğrultusunda gerçeği saptırma gibi işlevlerin de bulunduğunu ima etmektedir.

‘İnsan-Devlet’ ilişkilerini ‘Sığır-Kasap’ terimleriyle açıklayan Mevlânâ, Devlet diye bir kurumun insanı nesneleştirdiğini, insan yaşamının yüce değerini hiçe sayarak bir ‘yem’ olarak kullandığını aşağıdaki etkileyici anlatımla dile getirmektedir:

³⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2598-2600, s. 199.

³⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3196, s. 256.

³⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2536-2537, s. 208.

“Sığır kasapların ne yapacağını bilseydi hiç onların peşine düşer, dükkâna gider miydi? Yâhut ellerinden kepek yer miydi?... yâhut da onların yüze gülücüğüne aldanır onlara süt verir miydi? Hatta ot yese bile, neden beslendiğini bilseydi hiç o otu hazmedebilir miydi?”³⁵¹

Benzer bir şekilde Mevlânâ, insanı Dünya tarafından avlanan balık ile benzetmektedir: *“Dünya, seni de balık gibi oltasına takmıştır.”³⁵²*

Ayrıca, bir kelime oyunu, aslında Arapça kökenli ‘devlet’ kelimesinde Farsçadaki etimolojik özelliklerine vurgu yaparak, devlet kelimesinde ‘dev’ (Farsça ‘koşmak’ fiili) ile ‘let’ (Farsça ‘dayak’) hecelerinin de bulunduğuna dikkat çekmektedir:

“Şu halde âlemin direği gafletten ibarettir...devlet nedir? Dev yani koş kelimesiyle let yani dayak kelimesinden meydana gelme bir kelime! Önce koş... koş da sonunda dayak ye! Bu yıkık yerde devlet sahibine eşekçesine ölümden başka hiçbir şey yok!”³⁵³

Buna göre benzer bir şekilde Mevlânâ, bu dünyadaki yaşamın güvencesi ve başarı ölçüsü sayılan, sosyal statüyü belirleyen mal, mülk, makam gibi vasıflarının tehlikeli niteliklerini ortaya koymaktadır. Düşünürümüz, ‘hırsın gıdası olan’ mal ve mevkii; ‘yılan’, ‘ejderha’, ‘ateş’ metaforlarıyla betimlemektedir: *“Mal, yılanıdır... onda zehirler var. Halkın mal sahibini büyük sayması, ona secde etmesiye ejderhadır âdeta.”³⁵⁴* Başka bir yerde, Mevlânâ; söz konusu benzetmeye başvurarak metaforu daha da genişletmektedir: *“Mal yılanı benzer mevki ise ejderhadır. Tanrı erlerinin gölgesi bu ikisine de zümrüttür. Yılanın o zümrüitten gözü kamaşır, kör olur; yolcu da kurtulur.”³⁵⁵*

³⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1327-1329, s. 109.

³⁵² Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3199, s. 256.

³⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1330-1332, s. 109.

³⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 782, s. 62.

³⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1951-1952, s. 160.

Mevlânâ'ya göre, en büyük tehlike mal ve mülkte değil, ama insanı onlara yönlendiren dürtü olan hırsıdır: *“Hırs ejderhadır küçücük bir şey değil.”*³⁵⁶ Düşünür, insanî hırsın, üstünlük ve iktidar istencinin başta söz konusu duyguları besleyen insana zarar vereceğini anlatırken, çarpıcı alegorik tasvirlerle başvurmuştur:

*“Çünkü saltanat kısırdır, onun oğlu yoktur. Ateş gibi kimseyle dostluğu olamaz. Kimi bulursa yakar, yırtar. Kimseyi bulamazsa kendi kendisini yer. Hiç ol da onun dışından kurtul. O katı yürekli den merhameti az um!”*³⁵⁷

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi, Mevlânâ'nın ‘ejderha’, ‘ateş’ sembollerine başvurmasının nedeni, mal ile mülkün insanı yıpratıcı, tüketen bir özelliğe sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Düşünür'e göre, insan, en değerli kaynak olan zamanı, mal ile mülk uğruna harcamaktadır. Bu metaforik eksene paralel olarak Mevlânâ, ‘mevki ile mal’ı hırsıza, yol kesiciye, yolcunun ayağını zedeleyen çöpe benzetmektedir:

*“O çöp nedir? Mevki ve mal sevdası. Ey kararsız kişi, mal çöpten ibarettir. Ama boğazındaysa Abıhayatı içirmez. Malını, düzenbaz bir düşman çalacak olsa bir yol keseni, başka bir yol kesen dolandırmış demektir.”*³⁵⁸

Dolayısıyla Mevlânâ; toplumda yaygın olan kanaatin aksine, malın kaybedilmesini bir ziyan değil, aslında bir kurtuluş olarak görmektedir. Bu fikri Mevlânâ ayrıca “Yılandının Yılanının Çalınma” hikâyesinde anlatmaktadır.³⁵⁹ Söz konusu hikâyede, malı sembolize eden yılan, hırsız tarafından sahibinden çalınmaktadır. Bu duruma ilkin üzülen yılan, yılanın hırsız ısırp öldürdüğünü öğrenince, ne kadar büyük bir tehlikeden kurtulduğunun farkına varır.

³⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 120, s. 14.

³⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 529-531, s. 47.

³⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 132-134, s. 10-11. Mevlânâ'nın *Fihî Mâfih*'inde buna benzer “*Alem bir köpüktür*” diye bir metafor geçmektedir. Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, s. 13.

³⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 135-140, s. 11.

Mevlânâ'nın anlatımında 'mal – yol kesen' metaforunun yanında mantıksal çıkarım niteliğinde bir de 'fakirlik –güvenlik' ikilemesi bulunmaktadır:

"Yol kesen, asla bir yoksulu dövüp vurmaz.. Kurt ölü kurdu kat' iyen ısırılmaz!

Hızır, gemiyi kötü kişilerin ellerinden kurtarabilmek için deldi, kırdı. Mademki kırık gemi kurtuluyor, sen de kırıl! Emniyet, yoksulluktur, yürü, yoksul ol!"³⁶⁰

Mevlânâ'nın 'mülk-mevki' konusundaki incelediğimiz bir takım metaforları, insanın söz konusu varlıklardan kaçınması gerektiğine işâret etmektedir. 'Yaşam-yol' konseptine uygun olarak, Mevlânâ, 'mal-mülk'ün insanın manevî gelişimi ile şahsiyetin teşekkülü süreçlerinde kesinlikle 'yoldaş olmadığını' vurgulamaktadır: *"Mal, mülk, devlet ve altın, canına yoldaş olmaz. Sen altın ver de görüşünün kuvvetlenmesi için sürme al!"³⁶¹* Peki, söz konusu yolda insan kiminle birlikte yürümelidir? Yukarıda incelemiş olduğumuz bir dizi negatif yoruma tabi tutulan olgular yanında, Mevlânâ 'yoldaş' olarak sembolik tarzda nitelediği dost kavramını ele almaktadır. Aynı zamanda, dostluk, hırsın bir karşıtlığı olarak nitelendirilmektedir: *"Bir sofranın çevresine yüz tane adam oturur, yer. Fakat baş olmak isteyen iki adam dünyaya sığamaz."³⁶²*

Bunun için Mevlânâ, mânâyâ ulaşabilmek için insanı sürekli kendini temizlemeye, olgunlaşmaya, yükselmeye çağırmaktadır. Dikkate değer ki, bir mistik öğretisi olarak Tasavvuf, Sufî'ye yeni üstün vasıflara sahip olup sıradan insanlara göre daha üstün bir konuma geleceği yolu gösterirken, aynı zamanda bu dönüşümün sadece bir Sufî'ye değil, toplum için de yararlı olmak gerektiğini vurgulamaktadır. Doğru mistisizmde olduğu gibi Hristiyanlıkta da, dünyevî yaşam geçici sayıldığından toplumsal ilişkiler önemsizdir; dinî dönüşümün gayesi ise kişisel kurtuluş sayılmaktadır. Oysa Mevlânâ'nın sunduğu Tasavvuf görüşüne göre, bencilce içe

³⁶⁰ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2755-2757, s. 221-222.

³⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 672, s. 55.

³⁶² Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 526, s. 46.

kapanıklıkla ve dünyadan basit kaçışla değil, irade ve etik davranışlarla olgunlaşarak, toplum içinde ve toplum³⁶³ için yaşanmalıdır. Bu bağlamda Mevlânâ, “*Bir bülbül buradan uçup gitti, dönüp yine geri geldi. Bu mânâları anlamak için doğanlaştı. Bu doğanın konağı, padişahın kolu olsun; bu kapı, halka ebediyen açık kalsın*”³⁶⁴ diye söylemektedir.

2.1.3. İnsan Benliğinin Mahiyeti ile İlgili Metaforlar

2.1.3.1. Beden ile İlgili Metaforlar

İnsan varlığının anlamını ve özünü mânâ-sûret ilişkilerinden yola çıkarak açıklamaya çalışan Mevlânâ, insanın *gönlünü* mânâ olarak görür, *bedeni* ise sûret olarak görmektir. Yazar, insan varlığının söz konusu özelliklerinin tasvirlerine *Mesnevî*’de önemli yer ayırmaktadır.

Bu kavramlara bağlı olan metaforlara gelince, beden konusundaki değerlendirmelerde onlar genellikle olumsuz nitelik taşımaktadır. Örneğin Mevlânâ, bedene şöyle seslenmektedir:

*“Ey aksine gidişli ve ters düşünceli beden! Yüz binlerce hürü esir etmişsin. Bir zamancağz şu hileyi, düzeni bırak da ölümden önce birkaç solukluk zaman da hür yaşa. Sana eşek gibi, hürlükte yol yoksa kova gibi ancak kuyunun içine dalar çıkarsın.”*³⁶⁵

³⁶³ Mevlevilerin dönüşlerindeki sol el avucu yukarıya, sağ el avucu aşağıya yönelik tutmalarındaki hikmet “Hakk’tan alıp, halka dağıtmalarıdır.” Veren el; para, taşınır ve taşınmaz mal, hizmet, zaman, yardımlaşma ve dayanışma için bedenini ortaya koyar ve kendini bu uğurda vakfetmiş görür. Veren el Allah’ın sınavına tabi tutulduğunu bilir, Yaratandan dolayı yaratılmışları sever ve sevgisinin bedeli olarak da sürekli verir de verir. Verme duygusunun kaynağı sağlam bir inanç sahibi olmaktır. Ne mutlu ki bu dünyada “veren el” olup da Cennet’in o güzel nimetlerinden yararlanabilen bahtiyar müminlere. Ayrıca Bkz. Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlana ve Mevlevilik*, (Hece Yayınları, Ankara, 2006), s. 146-148; Mehmet Aydın, *Hiz. Mevlânâ’nın Hümanizminin Boyutları*, (İnsan Hakları, Hoşgörü ve Mevlânâ Sempozyumu, Konya, 1994), s. 65-67.

³⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 8-9, s. 1.

³⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4443-4445, s. 353-354.

Genel olarak bedeni, canı barındıran bir tür küp, zarf olarak tasvir eden Mevlânâ, insanın bedenî imkânlarının sınırlı olduğu halde sınırsız ruhanî gelişimlere açık olan gönlün, bedene sığmadığının da altını çizmektedir: “*Ey cana bucak olan beden, yeter artık! Deniz, bir mataraya ne kadar sığabilir ki?*”³⁶⁶ Başka bir örnekte, söz konusu uyumsuzluğunu şu ifade ile açıklamaktadır: “*Denizi bir testiye dökersen ne alır? Bir günün kısmetini...*”³⁶⁷

Bunun yanında Mevlânâ, bedenın canın hizmetinde ve yönetiminde bulunduğunu ifade eder: “*Can, karıncaya benzer, beden de bir buğday tanesine.*”³⁶⁸ Başka bir yerde ise, düşünür, canın bedenın hareketini belirlediğini şu ifadeyle açıklamaktadır: “*Bedeni her yana çeken nedir? Bakıştır.*”³⁶⁹ Dolayısıyla, kullanılan imajlarda Mevlânâ, bedeni genellikle pasif olan madde ile nesnelere benzetip, canı devingen ve ettirgen olarak sembolize etmektedir: “*Ruh su gibidir, bu bedenler ırmağa benzerler. Padişahın can suyu tatlıysa bütün ırmaklar tatlı suyla dolar.*”³⁷⁰

Mevlânâ insanın, ancak beden ile canın bir araya gelmesiyle hayat bulduğunu söyler ve bu ikililiğini çakmak metaforuyla açıklamaktadır. Ona göre, taş ile demir olan beden ve ruh, varlığının anlamını ancak alevlerde bulmaktadır:

“*İnsanın bedeni ile ruhu taşla demire benzer. Fakat bu taşla demir, sıfat ve eser bakımından bir çakmaktır. Ateş, taşla demirden doğar... doğar da bu iki babaya kahırlar yağdırır! Ateş, bedene ait bir sıfattır... fakat bedeni kahreder, alevler çıkarır!*”³⁷¹

³⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4583, s. 365.

³⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 20, s. 2.

³⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 2955, s. 233.

³⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 2994, s. 237.

³⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 72, s. 10.

³⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3760-3762, s. 301.

Bunun yanında, birleşimiyle hayata imkân veren ten ile canın doğalarında temel bir farkın yattığını söyleyen Mevlânâ, onların tabiatlarına ilişkin aşağıdaki metaforik tasvirlerde bulunmaktadır:

“Tenin meyli, yeşilliğe, akarsuya... çünkü aslı ondan. Canın meyli ise diriliğe, diriye. Çünkü aslı Lâmekânın canı! Can, hikmete, bilgilere... ten, bağa, bahçeye, üzüme meyleder. Can, yücelmeye, yükselmeye can atar; ten, kazanca, ota, yiyeceğe, içeceğe!”³⁷²

Bir yandan Mevlânâ, bedenın cana hizmet ettiğini vurgulayarak, bedenın canı besleyen bir kaynak olduğunu ifade etmekte ve *“Bu beden, ruha bir otağdır”³⁷³* diye bir metafor dile getirmektedir.

Bununla birlikte, ten ile can arasında bağlantı varsa, onlar aşılması ve kaldırılması gereken bir bağıdır: *“Beden, insanı besleme hususunda anaya benzer ama sana yüz düşmandan daha düşmandır.”³⁷⁴* Bunların birbirinden ayrılmasının kolay olmayacağı konusunda uyarıda bulunan Mevlânâ, *“Ten, kuvvetli bir bağıdır. Yeniyi istiyorsan, eskiden soyun!”³⁷⁵* diye uyarıda bulunmaktadır.

Bedenin, manayı içeren bir sûret olduğunu, farklı metaforlar vasıtasıyla gösteren Mevlânâ, ayrıca ten-mektup metaforundan faydalanmaktadır: *“Fakat ten mektubunu açmayı kolay sanma. Yoksa herkes gönül sırrını apaçık görürdü!”³⁷⁶*

³⁷² Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4436-4439, s. 363.

³⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 455, s. 35.

³⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1404, s. 113.

³⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1270, s. 97.

³⁷⁶ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1567 s. 128.

2.1.3.2. Ruh ile İlgili Metaforlar

2.1.3.2.1. Ney Metaforu

Mesnevî'nin insan üzerinde ve insan için yazılan bir eser olması nedeniyle, insan ile ilgili tasvirler önemli yer tutmaktadır. Mevlânâ'nın İnsan figürü ile yarattığı en büyüleyici metafor, kuşkusuz, *Mesnevî'nin* “açılışını yapan” ney metaforudur. Araştırmacıların Mevlânâ'nın Ney sembolünün hangi anlamlara geldiği konusunda çok farklı görüşler ortaya atmış olmalarına karşılık³⁷⁷, söz konusu sembolün, öncelikle arif kişiyi veya İnsan-ı Kâmil'i³⁷⁸ simgelediği geniş olarak kabul edilmektedir.

Bu görüşe göre, Birliği simgeleyen ‘kamışlıktan’ kesilerek yapılan ney, her nefeste ayrı düştüğü vatanını özlemektedir. Mükemmel insan, tıpkı ney gibi, içini temizleyerek, sesini geliştirerek, insanlığa asıl vatanından haber vermek üzere söze başlar. İnsanın arındırıcı aşk ateşiyle yanarak yaşamak zorunda olduğunu vurgulayan Mevlânâ, söz konusu ateşin insanın özel statüsüne tanıklık ettiğini söylemektedir: “*Bu neyin sesi ateştir, hava değil; kimde bu ateş yoksa yok olsun!*”³⁷⁹

³⁷⁷ “Ney sembolüne gelince, gerek Mevlâna ve gerekse Mevlevî şârihlerin ona pek çok yorumlar getirdiğini görüyoruz. Her biri kendi içinde tutarlı gözükken bu açıklamaları genel bir tasnife tabi tuttuğumuzda onları, Âlet, İnsan, Gönül ve Mesnevî olmak üzere dört ana başlık altında toplamamız mümkündür. Âlet olarak yorumlanan ney, musiki âleti ve yazı âleti olarak ele alınmıştır. Ney'in insan olarak yapılan açılım ve yorumlarında üç ana nokta hâkim durumdadır. Bunlar: insan-ı kâmil, mü'min ve âşık kavramıyla yapılan yorumlardır. İnsan-ı kâmil'le peygamberleri-özellikle Hz.Âdem ve Hz. Muhammed, mürşidi ve hatta Mevlâna'nın kendisi kastedilmektedir. Ney sembolü, ayrıca gönül ve Mesnevî olarak da yorumlanmıştır.” İsmail Yakıt, *Mevlâna'da Sembolizm ve Ney*, www.semazen.net, erişim tarihi: 10.09.2010; ayrıca bkz.: Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, s. 71-77, Tarih-ül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, s. 49-55.

³⁷⁸ İnsan-ı Kâmil teriminin ortaya konulması ve söz konusu fikrin temellendirilmesi Muhyiddin Arabi'ye bağlanmaktadır. Murtaza Mutahhari, *İnsan-ı Kâmil*, çev.: İsmail Bendiderya, (İstanbul, 1999), s. 29-33; İnsan-ı Kâmil fikrinin İslâm Düşüncesinde farklı biçimlerde yorumlanmaktadır. Kimi düşünürlere göre, İnsan-ı Kâmil insanın ulaşması gereken olgunluk halidir, kimilere göre İlahî İsimler (Esmâ)'in ilk zuhura çıkış sebebi olması sebebiyle esas mertebelerini tümüyle kendisinde toplayan insan (Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002), s. 186), Allah'ın bütün isim ve sıfatları kendisinde müşahade edilen, vahiy ve ilhâm gibi her türlü bilginin kaynağı olan Hakikat-ı Muhammediyye, Simurg, Bahr-i Muhîr olarak adlandırılan bir varlıktır. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 315; Bazı mutasavvıflara göre İnsan-ı Kâmil, bizim bildiğimiz mânâda, bir sûretle var olan ve “beşer” adını alan insan değil, âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu olan bir ilk örnektir (prototip). Bkz.: İsmail Erdoğan, “İslâm Düşüncesi'nde “Kâmil Tabiat/Tıbâu't-Tâmm” Fikri”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 17, 2006), s. 121-149.

³⁷⁹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 9, s. 1.

2.1.3.2.2. Gönül Metaforu

Gönül kavramı, birçok din ve felsefî sistemlerde merkezi bir yer tutmakla birlikte, kapsamlı olduğu kadar açık olmayan tanımlarla ifade edilmektedir. Mevlânâ'nın Tasavvuf öğretisinde gönül; sevgi, istek, düşünce, anma, hatır gibi bilinçli edimlerin kaynağı olduğu kadar; eğilim, arzu, heyecan gibi duyguların da bulunduğu yerdir. Gönül, katî bir şekilde akla ters düşmemekle beraber, rasyonel kavramlarla değil, daha çok duygusal ve ruhanî tarzda algılanan benliğin hareket noktasını temsil etmektedir.

Mevlânâ'nın *Mesnevî* anlatımındaki gönül kavramına ilişkin metaforlarına bakıldığında, düşünürün; gönlü, insanın benliğini ihtiva eden bir kapalı mekân olarak tasvir ettiğini görmekteyiz. Dikkat edecek olursak, 'insanın mânâsını' oluşturan gönül gibi soyut bir kavramın açıklanmasında Mevlânâ, uzamsal metaforlara başvurmaktadır. Onun için 'gönül – evdir', ki *Mesnevî*'de sıkça başvurulan bu ifade, kavramsal metafor niteliği taşımaktadır. Mevlânâ, "*Gönül evine bak! Gamla tozlandı mı süpürgeci olmaksızın tevbeyle süpürülür, arınır*"³⁸⁰demektedir. Bunun yanında, düşünürümüze göre, Allah'a yönelimleriyle içinde metafizik hakikatleri barındırabilen gönül, aynı zamanda varlık evi olmaktadır: "*Benim gözüme ululuk sahibi Allah'ın sürmesiyle sürmelenmiştir. Varlık evidir, hayal evi değil.*"³⁸¹

Söz konusu metaforun kavramsal çerçevede, dilsel metaforların bulunduğunu da görmekteyiz. Örneğin, gönül bir ev olduğuna göre, gönlün içerisine girmek için mutlaka bir 'açık pencereye' ihtiyaç olacaktır. Aşağıdaki satırlardan anlaşıldığı gibi, 'gönül–ev' ikilemesine, 'konuşma-pencere' metaforu da eşlik etmektedir: "*Dertli adamın teredditle dolu, dumanlarla dolu bir gönül evi vardır. Derdini dinlersen o eve bir*

³⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 480, s. 39.

³⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 108, s. 9.

pencere açmış olursun.”³⁸² Başka bir yerde de benzer bir ifadeye rastlamaktayız: *“Hakla bâtil arasını ayırt eden aydınlık, gönülden gönle açılmış olan pencereden parladı.*”³⁸³

İnsanların arasında ruhanî bir birliğin oluşturabileceğini Mevlânâ aşağıdaki mecazî söylem ile açıklamaktadır:

“Gönlünde o suçu affetme denizi dalgalanmaya başladı...zaten gönülden gönüle pencere vardır! Gönülden gönüle pencere olduğu muhakkak. İki gönül, iki ten gibi birbirinden ayrı ve uzak kalamaz. İki kandilin yağ konan kapları birbirine bitişik değildir ama ışıkları katışmış birleşmiştir”³⁸⁴

Mevlânâ, kendi Tasavvuf görüşüne uygun olarak, mecazî bir imaj kurarken onu metafizik gerçekliğe atıfta bulunmak için kullanır. İncelediğimiz örnekte bir ev olarak tasvir edilen gönül, mutlaka Tanrı sevgisinin barınağı olmak durumundadır:

“Gönül evi bomboş, cennet gibi nasıl ki orada da (cennette) fakr ve ihtiyaç yoktur adeta. Orada yalnız Tanrı sevgisi var. Onun vuslatı hayalinden başka hiç kimsecikler yok. Ben evi, iyi kötü, her şeyden sildim, süpürdüm. Evim, tek Tanrı’nın sevgisiyle dolu.”³⁸⁵

Mevlânâ’nın gönül kavramı ile ilgili kullandığı metaforlardan anlaşılacağı gibi, gönül; insanda İlahi tabiatın izlerinin ortaya çıkabilecek bir manevî merkez olarak karşımıza çıkmaktadır. Gönül, insanın canını, hayatını barındırabilen bir makam, bir ev olarak tasvir edildiğinden, yukarıda ele almış olduğumuz ‘kap’ ve ‘testi’ metaforlarıyla benzerlik arz etmektedir.

³⁸² Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 485, s. 39.

³⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2462, s. 189.

³⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4390-4392, s. 359.

³⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2802-2804, s. 229.

2.1.3.2.3. Ayna Metaforu

Tasavvufî eserlerde ayna, İlahî nuru yansıtabilen bir nesne olarak sıkça başvurulmuş bir semboldür. Tasavvufa göre, saf kalp Tanrı'nın bir aynası ise, kalpleri kötü davranış ve düşüncelerinden tam anlamıyla arınmış ve kemale ermiş olanlar, Tanrı'nın cemalinin aracısı olabilirler.³⁸⁶ Mevlânâ'nın, gönül kavramına ilişkin metaforlar arasında, ayrıca, Ayna kavramına özel bir yer verdiğini görmekteyiz. Ayna sembolü, Tasavvuf ile diğer dinî ve mistik öğretilerin literatüründe oldukça yaygındır. Tasavvufta ayna, sevgilinin görüldüğü, kendini gösterdiği yerdir. Tüm âlem, âlemdeki eşyanın, yaratılmışın her biri, insan, insan-ı kâmil, mümin, insanın gönlü, kalbi Allah Teâlâ'nın mazharıdır; görüldüğü yerdir; yani aynadır. Ayna bütün bunların benzetilenidir; sembolüdür.³⁸⁷

Mevlânâ, Tasavvuf geleneğindeki ayna metaforunun yorumu çerçevesinde kalarak, söz konusunu sembolü istenen ve ulaşılması gereken bir bilinç halini tanımlamak için kullanmaktadır. Çağrışımlar ile yan anlamlar açısından zengin olan söz konusu sembol, gerçeği yansıtabilmek için cilalanması gereken metal olarak düşünüldüğünde, büyük çaba ve irade ile temizlenen gönül simgelemektedir.

Mevlânâ'ya göre, söz konusu gönül temizliği, iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırt edebilmemiz için gereken bir şarttır: “*Gönül aynası sâf olmalı ki orada çirkin surâtı güzel surattan ayırt edebilsin.*”³⁸⁸

Bununla birlikte Mevlânâ; insanın etrafındaki dünya konusunda bir değerlendirmenin iç kriterler ve değerlerine göre yapıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla,

³⁸⁶ Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*, s. 59.

³⁸⁷ “*Mistisizmin özünü ifade etmeye en uygunu ve aynı zamanda temelinde irfânî (gnostik) veya akli özelliğe sahip olanı ayna simgesidir. Ayna manevi tefekkürün en dolaysız simgesidir; çünkü öznenin ve nesnenin birliğini temsil eder.*” Titus Burckhard, “*Aklın Aynası*”, *Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy, (İnsan Yay. İstanbul, 1997), s.127; Ayrıca Bkz. Z.Güler, “*Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü*”, (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 1, Elazığ – 2004), s. 103-121

³⁸⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2063, s. 157.

Mevlânâ, içimizi önyargı ve hıstan temizlemekle, daha gerçekçi bir anlayışa sahip olabileceğimizi söylemektedir: “*Suda bir sûret görürsen o, dışarıda bulunan şeyin aksidir yiğidim. Fakat suyun pislikten arınması için beden ırmağını temizlemek, arıtmak şarttır.*”³⁸⁹ Mevlânâ’ya göre en doğru görüş, varlıkta sûret ile mânânın farkını kavramayı sağlayan görüştür ki buna ancak içi temiz insanlar ulaşılabilirler: “*Gönül aynası saf ve pak bir hale gelince sudan, topraktan hariç sûretler görürsün. Nakşı da müşahede edersin, nakkaşı da. Devlet yaygısını da, onu döşeyeni de.*”³⁹⁰

Yukarıda incelediğimiz ‘gönül-ev’ metaforunda olduğu gibi, ‘gönül-ayna’ metaforu da metafizik hakikate göndermede bulunmak için kullanılmaktadır. Şöyle ki, söz konusu gönül aynası, ancak ‘sevgilinin’ yüzünü yansıtmak sûretiyle varlığına anlam katar: “*Can yüzünün aynasıysa çok pahalı, çok değerlidir. Can aynası ancak sevgilinin yüzüdür. O sevgilinin yüzü ki, o diyardan. Dedim ki: Ey gönül sen küllî bir ayna ara. Denize git, ırmaktan iş bitmez!*”³⁹¹

2.1.3.2.4. Akıl Metaforu

Mesnevî’de ‘Akıl’ kavramına geniş yer ayıran Mevlânâ, onun, gerek dünyevî meselelerin çözümlenmesinde, gerekse insanın kendi nefsanî eğilimlerinin bastırılmasında önemli rolünü belirtir.³⁹² Bununla birlikte, Mevlânâ; metafizik sahada aklın ortaya koyduğu çözümün yetersizliğini savunur ve aklın ancak inançla birlikte insana yol gösterici olacağını söyler: “*...kendine akli ve dini kılavuz et.*”³⁹³ Söz konusu

³⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2807-2808, s. 229-230.

³⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 73-74, s. 6.

³⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 95-97, s. 8.

³⁹² Mevlânâ aklın belirleyici rolünü şöyle vurgular: “*...Sen akıldan ibaretsin; başka neyin varsa ancak akli örter, gizler... Kendini kaybetme de saçma sapan şeylerle uğraşma!*” *Mesnevî IV*, b-t 3611, s. 288.

³⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 465, s. 38.

görüşlerin ışığında, düşünür, Mesnevî'nin okuyucusuna aklın tabiatına, işlevlerine ve sınırlarına dair çarpıcı metaforik tasvirleri sunmaktadır.

İnsanî aklın, insan kişiliğinin oluşturulmasında en etkili araç olduğunu söyleyen Mevlânâ, aklın işlevlerini açıklamak için bir *Mesnevî'nin* bir yerinde bir dizi metafor sunmaktadır: Aklı önce mekaniksel bir ekleme (demirden bağ), sonra mekâna (sahne), sonra hemen çeşitli görevliye, sonra da hayvana benzetmektedir. Böyle bir imajlar kaleydoskopu, aklın çok fonksiyonlu bir araç olduğunu kavramamıza yardımcı olmaktadır:

*Tabiat, düşmandan hıncını çıkartmak ister ama akıl, nefse demirden bir bağıdır;
Gelir, onu kötülükten men eder, geri çeker... akıl, onun iyi ve kötü hareketlerine
adeta bir sahnedir. İmana mensup akıl adil bir sahneye benzer... gönül şehrinin
bekçisidir, hâkimidir. Kedi gibi akı uyanıktır onun... hırsız, fare gibi delikte
kalakalır!”³⁹⁴*

İnsanî aklın olumlu ve yararlı niteliklerini vurgularken, Mevlânâ; metafizik alanda aklın yetkinliğinin sona erdiğini belirtmektedir. Söz konusu durumu daha açık hale getirmek için düşünür, genelde olumsuz anlamla kullandığı “eşek” metaforuna başvurmaktadır: “*Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı. Aşkı, âşıklığı yine Aşk şerh etti.*”³⁹⁵

Genellikle, yarattığı tasvirlerle Mevlânâ, aklın araçsallığını, fonksiyonel sınırlılığını göstermeye çalışmaktadır. Örneğin, aşağıda analizini yapacağımız kısa bir parçada Mevlânâ, “akıl-sopa” metaforuna dayanarak, insanoğlunun yaradılışından günümüze kadar olan dönemde, aklın nasıl kullanıldığına dair çarpıcı açıklamalar getirmektedir:

³⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1684-1689, s. 161.

³⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 115, s. 10.

“Çakıl üstüne baş aşağı düşmemek için körün ayağı sopadır sopa. Her ne kadar körler sopa ile yol görmüşlerdir ama yine gözlükler sayesinde. Bu sopa nedir? Kıyaslar, deliller. O sopayı onlara kim verdi? Gören Allah! Sopa, mademki savaş ve kavga âletidir; ey kör, o sopayı kır, paramparça et! O size sopa verdi de öyle meydana çıktınız. Sonra da kızgınlıkla o sopayı yine ona vurdunuz. Ey körler güruhu! Ne istesiniz, ne yapıyorsunuz? Aranıza bir gören kişi alın! Sen de sana sopa verenin eteğini tut.”³⁹⁶

Bu parçadan anlaşıldığı gibi, Mevlânâ; rasyonel aklın bir tür sopa olduğunu vurgulayarak, bu sopanın ileri görüşlü olmayan “kör” insanoğlunun ilerlemesini daha kolay ve güvenli yapmak üzere verildiğini anlatmaktadır. Mantıkla donatılmış olan aklın, Tanrı tarafından insana verilen bir armağan olduğunu vurgulayarak, Mevlânâ; insanoğlunun gelişmesinde yine de aklın başlıca rol oynamadığına dikkat çekmektedir. Metaforik tasviri daha da geliştirerek Mevlânâ; insanın, aklını kendi nefsanî yırtıcı arzularına hizmet eden bir araca dönüştürdüğünden üzüntü duymaktadır. Mevlânâ, aklın insan varlığının ontolojik şartı olduğunu vurgulayarak, akıl ile Tanrı’nın varlığına karşı delil geliştirmeyi çalışan insanı kınamaktadır.

Başka örnekte akı bu dünyada değerli metal olan altına benzeterek Mevlânâ, altının olduğu kadar aklın değerinin de göreceli olduğunu vurgulamak için şöyle bir metaforik tasvirde bulunmaktadır: *“Toprağı bile halis altın olan bir yere hediye olarak altın götürmek aptallıktır dediler. Ey Tanrı’ya akı hediye götüren, akıl orada, yoldaki topraktan da aşağıdır”³⁹⁷*

³⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2126-2140, s. 170-171.

³⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 567-568. s. 47.

2.1.3.3. Nefs ile İlgili Metaforlar

İnsanın nefsi özelliklerini vurgulamak ve onların yenilmesini ve giderilmesini teşvik etmek için Mevlânâ çarpıcı metaforları kullanmaktadır. Mevlânâ, insanın nefsanî istek ve arzularına saplanıp kalmaması gerektiğine işâret ederek, nefis kavramını tanımlarken genellikle hayvan dünyasındaki imajlardan yararlanmaktadır. Birçok araştırmacı, bu metodun büyük bir pedagojik etkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır.³⁹⁸

*“Senin nefsin de bir ejderhadır.”*³⁹⁹ diyerek Mevlânâ, kullanacağı imajların genel çerçevesini çizerek, havyan motiflerine başvurduğunda genellikle nefsin yırtıcı, yok edici, vefasız özelliklerine dikkat çekmek için uygun bir sembol seçmektedir.

*“Şüphe yok ki kötü bir arkadaş olan nefis, yırtıcı bir kurttur. Sen ona bak, ne diye her arkadaşına bahane bulup duruyorsun? Sapıklık âleminde her kele bir külâh vardır. Çirkin kâfir ve işi gücü pislikten ibaret nefis diyorum ya.”*⁴⁰⁰

Mevlânâ, *Mesnevî*’nin birçok yerinde, çoğunlukla olumsuz nitelikleriyle tanınan ve hor görülen köpek imajına başvurmaktadır: *“Sen de kendine gel, köpek nefsinı diriltmeyi isteme. Çünkü o nice zamandır senin düşmanındır.”*⁴⁰¹ Diğer yandan, nefsin sınırlılığını göstermek ve onu küçümsemek için yazar onu fare gibi küçük yaratıklara benzetmektedir. *“Fare gibi nefis, ancak lokma ufalar. Allah fareye de miktarınca akıl vermiştir.”*⁴⁰² Buna benzer bir şekilde Mevlânâ, *Mesnevî*’nin çeşitli bölümlerinde nefis ile ilgili; eşek, öküz, fare gibi benzetmelerden faydalanmaktadır⁴⁰³:

³⁹⁸ Nejdet Durak, “*Mesnevî’de Metaforik Anlatımlarda Kullanılan Hayvan Motifleri ve Felsefî Değerlendirmesi*”, (Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri, Çanakkale, 2006), s. 155–165.

³⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1053, s. 84.

⁴⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4856-4857, s. 386.

⁴⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 474, s. 37.

⁴⁰² Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3273, s. 251.

⁴⁰³ Nefsin değişik hayvanlarla kıyaslaması Tasavvuf literatüründe yaygındır. Örneğin, Attar’ın ‘Kuşların Dili’ eserinde şöyle ifadelerle karşılaşmaktayız: “Gönül bu ülkenin tek binicisidir.. bu köpek nefis de gece

Nefsin olumsuz yanlarına bu şekilde okuyucunun dikkatini çeken Mevlânâ, insanın elinde ayrıca nefsanî duyguları dizginleştirecek bir etkenin bulunduğunu söylemektedir. Ona göre, bu görevi üstlenecek etken akıldır.

Mevlânâ *Mesnevî*'de Akıl-Duygu ayrımı çerçevesinde Akıl-Nefs dikotomisini ortaya koyarak, insanı erdem yoluyla Tanrı'ya yaklaştırmaya yardımcı olabilen aklını, insanın hayvani tabiatını temsil eden nefsi yenme işinde etkili bir araç olarak görmektedir.⁴⁰⁴

Bunu yaparken, Mevlânâ; nefsanî duyguların yenilmesinin ancak, onların tespit edilmesiyle ve kavranılmasıyla başlanabileceğini belirtmektedir. Mevlânâ'nın bu stratejisinin haklılığını, günümüz psikanaliz akınıını geliştiren başlıca isimlerden Jung'un fikirleriyle desteklemek mümkündür. Çağdaş dünyanın bunalımını, insanın kendi nefsi dürtülerine hâkim olmadığına bağlayan Jung, “*Kendini ve kendinin bütün uğraşlarında bilinçdışında taşıdığı o karanlığı bile görmeyen nasıl doğru görür?*”⁴⁰⁵ diye belirtmektedir.

Mevlânâ, aklın mantıklı çalışmasını engelleyen bazı faktörlere dikkat çekerken, onu çoğunlukla nefisle karşılaştırır: “...Akıl, şehvetin zıddıdır... şehveti dokuyan akla akıl deme. Şehvete mağlup olana vehim de... vehim, halis akıllar altınının kalpidir.”⁴⁰⁶

gündü onun nedimi, onun dalkavuşudur!” “Nefsim benim eşeğim oldu mu üstüne binmişim... eşek nefis, senin üstünde, bense nefsin üstündeyim!” Ferideddin Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 164-165; Mevlânâ'nın *Mesnevî*sinde eşek metaforu ile ilgili ayrıntılı araştırma Ahmet Ögke tarafından yapılmıştır : *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde “Har (Eşek)” Metaforu*, (Tasavvuf , İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, sayı: 18), s. 19-41.

⁴⁰⁴ Çağdaş psikoloji biliminin en önemli isimlerinden K.G.Jung, ‘nefs’ kavramının, insanın psişik hayatının önemli bir bölümünü en iyi şekilde karakterize ettiğini söyler ve Doğu'nun bu konuda uzun zamandan beri yeterinde bilgi kaynaklarına sahip olduğunu vurgular. Jung şöyle der: “İnsandan söz ettiğimiz zaman, onun tanımlanamayacak bölümünü ancak simgesel olarak ifade edilebilecek dille anlatılamayacak toplamını söylemek istiyoruz. ‘Nefs’ kelimesini insanın bütününi anlatmak için, bilinçli ve bilinçdışı varlığının son toplamını anlatmak için kullanıyorum. Bu terimi Doğu felsefesinden aldım, öyle bir felsefe ki tanrılar insansı olmaktan çıktığında bile ortaya çıkan bu sorunlarıyla yüzlerce yıl uğramıştır.” Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 298.

⁴⁰⁵ Carl Gustav Jung, *a.g.e.*, s. 299.

⁴⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2302, s. 186.

Akıl, nefsin girdabına düşerse, sâlim bir şekilde işlevini yerine getiremeyeceği gibi, sahibini hayvan derecesine kadar düşürüp, rezil de edebilir.

*“Nefsini öldür de âlemi dirilt. Nefis, efendisini öldürmüştür; sen, onu kendine kul, köle yap! Kendine gel, öküzü dâva eden senin nefsendir; kendisini efendi yerine koymuştur, ululuk taslamaktadır. Öküzü öldüren de aklındır.”*⁴⁰⁷

Mevlânâ, akıl ve nefis karşılaştırmasına Mesnevî’de sıkça yer verir: *“Ana nefistir...Baba da cömert akıl. Akla uyan önce daralır ama sonunda yüzlerce genişliğe uğrar.”*⁴⁰⁸ *“Nefsini kadın bil, hattâ kadından da beter. Çünkü kadın cüzüdü, nefsinse şerrin küllü! Nefsinle meşveret edersen o aşağılığın dediğine uyma, aksini yap.”*⁴⁰⁹

Görüldüğü gibi bu anlatımlar, aklın doğru kullanılamaması, nefsanî istek ve arzuların esiri olması durumunda insanın bir akıl varlığı olmanın ötesinde bir beden varlığı olarak tanımlanması sonucunu doğuracaktır. Mevlânâ, bu durumda kalan insanlara atıfta bulunarak, bunların akıllarını doğru kullanmadıklarını ve arzularının esiri olduklarını anlatmaktadır.

Mevlânâ, insanın hakikati elde etmesinde en büyük engel olarak insanın nefsanî arzularına saplanıp kalmasını göstermektedir. Bu nedenle akıl ve nefis arasında sürekli bir mücadele bulunmaktadır. İnsanın aklı, bu mücadeledeki yerine göre bir değer kazanmaktadır. Söz konusu mücadelede mağlup olan akıl, Mevlânâ tarafından yerilmektedir. Mevlânâ; nefsinin esiri olmuş aklı, Tanrı ve metafizik değerlerden insanı uzaklaştıran, bundan dolayı cezalandırılacak bir unsur olarak görmektedir.

⁴⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 2504-2407, s. 203-204.

⁴⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1437, s. 116.

⁴⁰⁹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2272-2273, s. 174.

2.1.4. Mesnevî’de Başvurulan Metaforların Yapısalcı Bir Yaklaşımla Değerlendirilmesi

Yukarıda yapmış olduğumuz incelemenin neticesinde, *Mesnevî’de* tespit ettiğimiz metaforik ifadeler arasında en sık kullanılanları ayırıp, onların göndermede bulundukları referans alanlarına göre farklı gruplara ayırdık. Çağdaş Metafor Kuramı çerçevesinde geliştirilen bazı analiz taktikleri uygulama yoluyla, söz konusu metaforlar arasında kavramsal (düşünce kalıbını oluşturan) ve dilsel (kavramsal metaforlar etrafında oluşan) metaforları belirledik. Böylece, Mevlânâ’nın kullanmış olduğu sembol ve metaforların, baştan ayırmış olduğumuz farklı gruplar kapsamında belirli imaj dizleri oluşturduğunu tespit ettik. Şöyle ki,

1. Metafizik alana atıf yapan metaforlar:

Tanrı (Aşk -Nûr- Deniz), Zaman (Yol- Kılıç- Doku);

2. Dünyevî alana atıf yapan metaforlar:

Dünya (Zindan – Çarşı – Oyun Yeri - Büyücü);

3. İnsana atıf yapan metaforik tasvirler:

Bedensel Boyut (Gemi, Kap, Testi, Zindan, Tuzak)

Ruhanî Boyut (Göz, Ayna, Ev, Ney),

Akıl (Sopa, Korumacı, Altın, Baba),

Nefs (Ejderha, Kurt, Köpek, Fare, Öküz, Ana).

Tasavvufun temel ilkesi olan Vahdet’i göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu sembollerin tek olan Varlık tasvirinin farklı bir unsuru olduğu açıktır. ⁴¹⁰ Bu

⁴¹⁰ «Osmanlı şiiri tamamen sözdizimsel veya anlamsal bir yapıda olan bağlantılar görmek ister... Söz konusu olan, en geniş anlamıyla benzerliğin ifadeleri daha derinliktesi bir benzerliği barındırabilecek âşikâr kelime benzerlikleri... Osmanlı eliti tarafından yaygın bir biçimde kabul gören – temelde İbn Arabî’nin eserlerine dayanan - vahdet el-vücut felsefesinin evreni açıklamanın bir tarzı olarak benzerliğe tutkun olduğu son derece açıktır... Şiirdeki bu arayış benzerliğe dayalı bir kozmik sistem arayışıyla sık sık örtüşür ve dil bu kozmik sisteminin bir parçasıdır.” Walter Feldman, “Osmanlı Gazelinin Yapısı İçin

durum, sembollerin analizinde, özellikle sistem yaklaşımın önemini öne süren yapısalcılık⁴¹¹ tarafından geliştirilen yöntemlerin uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Söylemlerin çözümlenmesinde yapısal analizin uygulanmasını geliştiren Lévi-Strauss, insanların, doğa güçlerini ve yaşam koşullarını simgesel biçimler altında ifade ettiklerini ve söz konusu simgelerin bir takım karşıtlıkları (kültür/doğa, yaşam/ölüm vb.) oluşturduklarını öne sürmüştür. Ona göre, “*Mit, her biri kendi içinde ki bir ilişkiye dayanan ayrı ayrı birimlerinden değil, tersine, bu birimleri bir araya getiren ilişki kümelerinden oluşmaktadır.*”⁴¹² Lévi-Strauss, yapısal çözümlemenin söylemlere uygulaması yoluyla, insan düşüncesinin temel biçimlerine ulaşabileceğimizi söylemektedir.⁴¹³

Yukarıda belirlediğimiz sembol dizilerine uygulamış olduğumuz yapısalcı analiz neticesinde, farklı alanlara ait metaforların arasında içsel bağlantıların bulunduğunu tespit ettik. Buna göre, fizikî ile metafizik alanlar arasında bir tür geçit oluşturan insan tasvirlerinin, fiziki ve metafizik alanlarda bulunan sembollere karşılık geldiğini gördük. Bu şekilde, analiz esnasında, sembollerin bir takım kavram çiftleri oluşturduklarını tespit ettik. Örneğin, Mevlânâ’nın Tanrı’ya yapılan atıflarda kullanılan Deniz (Su, Akım vb.) sembolünün, insan tasvirlerinde kullanılan Kap (Kaptan, Gemi, testi vb.) sembolüyle ilişkili olduğunu gördük.

Bu analiz esnasında tespit ettiğimiz ilişkilere ve bağlantılara dayanarak, Mevlânâ’nın söyleminde İnsan alanı ile Tanrısal alan arasında kurulan sembolik

Müzikal Bir Model”, Mehmet Kalpaklı (derleyen) *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, (Yapı Kredi Yayınları, 1999), s. 350.

⁴¹¹ Lévi-Strauss, geliştirmiş olduğu yapısalcılığın sistemli bir yaklaşıma dayandığını söyler: “*Geleneksel dilbilimin de, geleneksel toplumbilimin de yanlışlığı öğeler arasındaki bağlantılar üzerinde değil, yalnızca öğeler üzerinde durmak*” olmuştur diyerek geleneksel yöntemleri eleştirir. Oysa yapılması gereken Saussure’ün yaptığı gibi dili bir bağlantılar sistemi, yani bir yapı olarak görmek, öğeler arasındaki bağlantıları aramaktır.” Claude Lévi-Strauss, *Yaban Düşünce*, (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004), s. 13-14.

⁴¹² Claude Levi-Strauss, *Mitlerin Yapısı*, (Felsefe Arkivi, Sayı: 19, ayrı basım, Ankara, 1975), s. 159.

⁴¹³ Tahsin Yücel, *Yapısalcılık*, (İstanbul, Can Yayınları, 2005), s. 91-95.

ilişkileri bir şemada göstermeye çalıştık (Bkz. Şekil 1). Aynı kavramsal çatı altında bulunan metaforları tek daireye koymayı uygun gördüğümüz için Şekil 1’de, böylece Tanrısal alana ait üç sembol grubu ve onlara karşılık gelen üç insanî sembol grubunu gösterdik.

Bununla birlikte, *Mesnevî’de*, metafizik gerçeklere atıflarda en çok başvurulmuş semboller arasında bulunan aşk kavramının kendisinin de nesnel özelliklerine sahip olmadığı için, *Mesnevî’de* Deniz, Nûr, Ateş vb. sembollerle betimlendiğini görmekteyiz. Bu durumda, Aşk’ı, tanrısal alanı tamamıyla kapsayan bir güç olarak simgeleştirmeyi uygun bulduk.

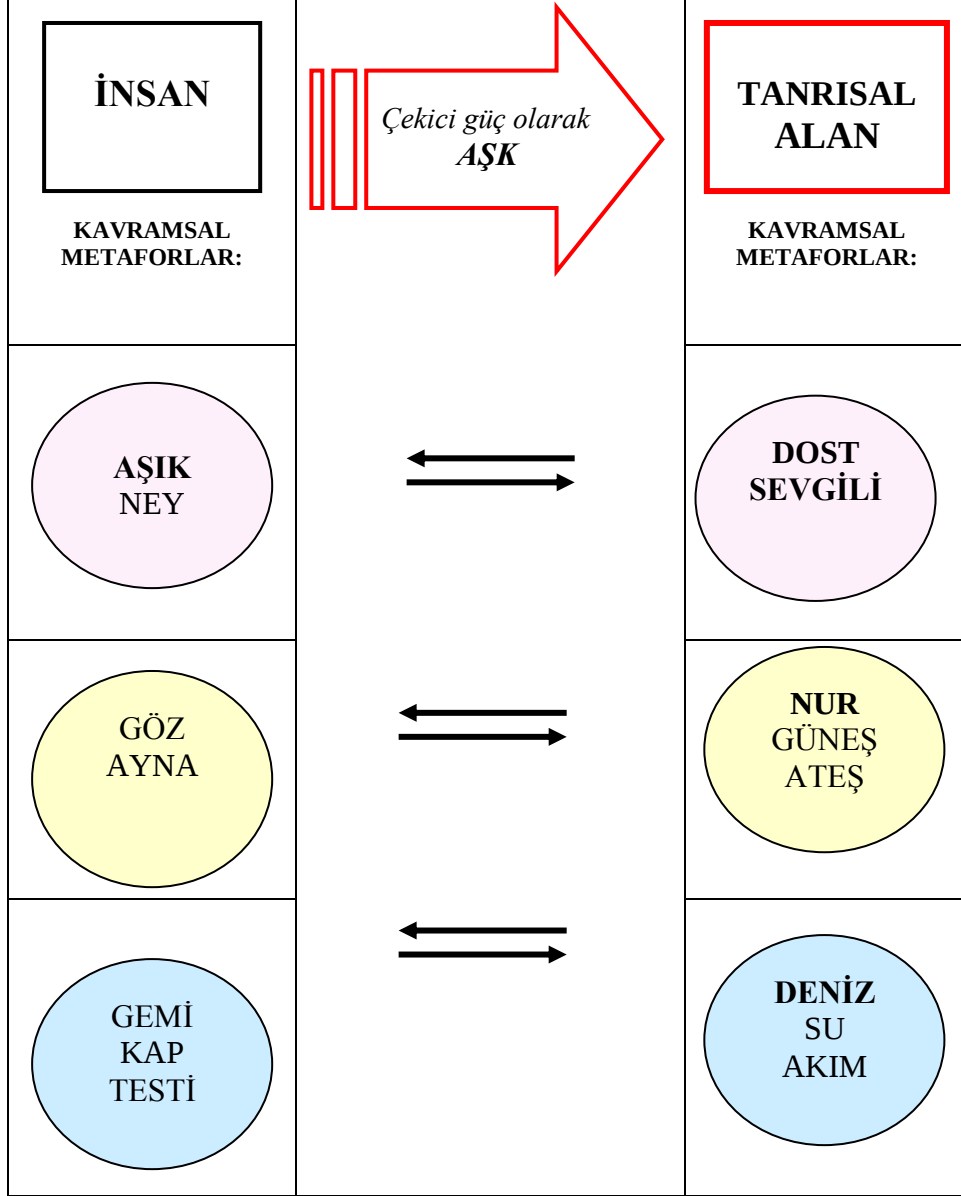
Benzer bir tarzda, Dünyevî ile İnsanî alanlardaki semboller arasında ilişkileri belirleyerek, onları da bir şema içinde gösterdik (Bkz. Şekil 2). Şekil 2’de gösterdiğimiz kavramsal metaforların yanında, aynı zamanda aralarında bağlantı mevcut olan dilsel metafor gruplarının bulunduğunu tespit ettik. Söz konusu dilsel metaforlar, *Mesnevî’de*, insan ile dünya arasındaki etkileşimi yansıtmada görevli olduğu anlaşılmaktadır. Genellikle dilsel metaforlarla simgeleştirilen insanın Dünya’ya karşı eğilimleri Nefs kavramıyla açıklandığı için, Nefs kavramını ayrı bir biçim’de gösterdik.

Şekillerden anlaşılacağı gibi, insan kavramı, hem fizikî, hem de metafizik alanların birer ayağını teşkil etmektedir. Bu iki şekil tek bir semboller tablosuna birleştirdiğimizde, bu tasvirde insan kavramının, fiziki ve metafizik alanlar arasında bir tür geçit oluşturduğunu göreceğiz. Ama aynı zamanda, Mevlânâ’nın insan konusunda yarattığı imaj grupları arasında mevcut olan çelişkiyi tespit etmemiz mümkündür. Bu ise, Mevlânâ’ya göre, insanın hem dünyevî, hem de Tanrısal özellikleri barındıran, çift tabiatlı bir yaratık olduğuna işaret etmektedir. Ontolojik olarak insan bir yanıyla ilahî ve metafizik değerlerin taşıyıcısı iken, diğer yanıyla, fiziki bir varlık olarak canlılar

dünyasının, duyulur âlemin, oluş ve bozuluşun içerisine dâhil olmaktadır. Mevlânâ, insanın sahip olduğu bu iki boyutu, aralarında sürekli bir mücadelenin bulunduğu bir alan olarak betimlemektedir.

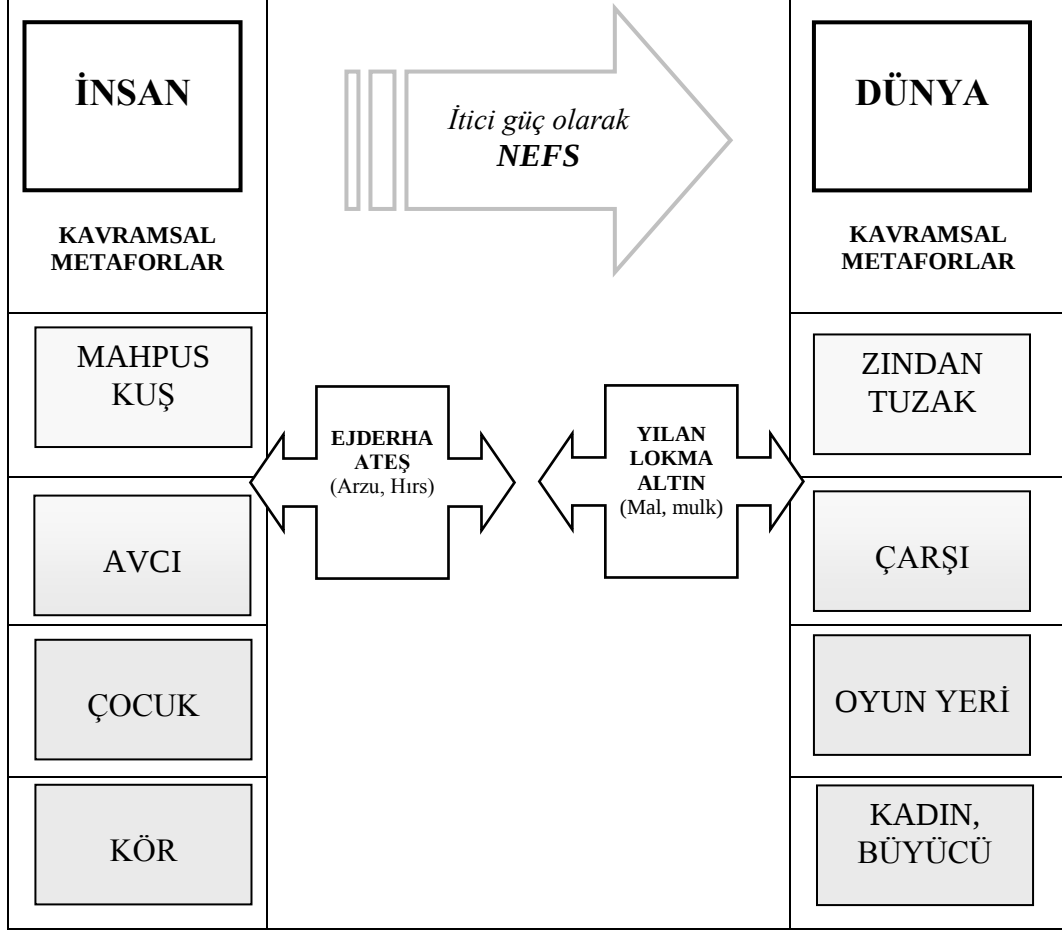
MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE BAŞLICA METAFOR SİSTEMİ

1 - METAFİZİK ALAN



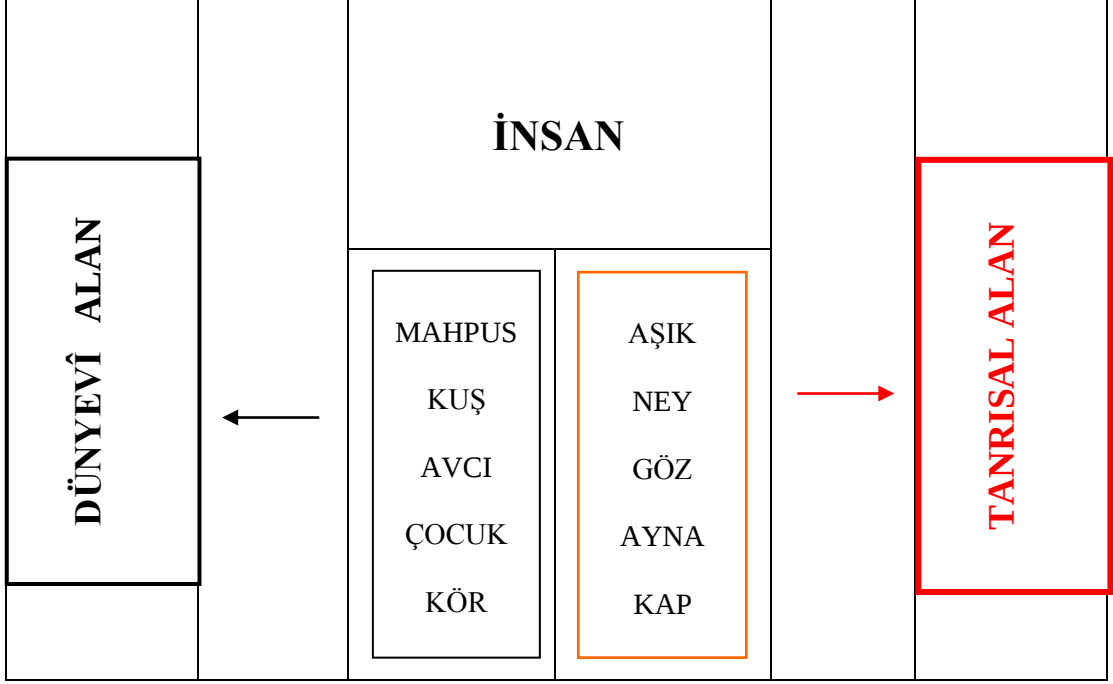
ŞEKİL 1: Bu şekil Mevlana'nın kullanmış olduğu metaforların analizi sonucunda tarafımızdan düzenlenmiştir.

2 - DÜNYEVÎ ALAN



ŞEKİL 2: Bu şekil Mevlana'nın kullanmış olduğu metaforların analizi sonucunda tarafımızdan düzenlenmiştir.

3 - İNSANÎ TABİATIN İKİLEMİ



ŞEKİL 3: Bu şekil Mevlana'nın kullanmış olduğu metaforların analizi sonucunda tarafımızdan düzenlenmiştir.

2.2. Mesnevî'nin Yapısında Bir Anlam Birimi Olarak Hikâye

2.2.1. Mevlânâ'da Hikâyecilik Üslubunun Değerlendirilmesi

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi hikâyeler dizisi şeklinde sunması, tesadüfî bir olay değildir. Çevresindekilere yol gösteren ve tavsiyelerde bulunan Mevlânâ'nın, hikâyelerle örülmüş bir üslubu tercih etmesinin önemli gerekçeleri vardır.⁴¹⁴ Günümüzde, anlamın ancak bir hikâye, bir anlatı (narrative)⁴¹⁵ şeklinde algılanabileceğini ve yorumlanabileceğini iddia eden yapısalcı ve postmodernist düşünürlerin vardığı sonuca⁴¹⁶, sanki asırlar önce vâkıf olan Mevlânâ, özellikle bu tarzı seçmiştir. Çünkü öncelikle hikâye ve temsil, insanoğlunun merakını uyandırır; bu sayede konular, okuyucu ve dinleyicinin zihninde daha kolay kalır.⁴¹⁷

Bu tür üslup Mevlânâ'dan önce de mutasavvıflar tarafından sıkça uygulanmıştır.⁴¹⁸ Örneğin, Mevlânâ'nın *Mesnevî* için bir tür örnek olarak aldığı öne sürülen, Ferideddin Attar'ın meşhur “Mantık Al-Tayr” (Kuşların Dili) eseri de, bu tür

⁴¹⁴ A.Karaismailoğlu, “*Mesnevî Hikâyelerinde Şekil ve İçerik*”, (Nüsha Dergisi, Sayı 18, 2005), s. 130.

⁴¹⁵ Narativ, hikâyede olaylar dizisinin organizasyonudur. Jhon Peck, Martin Coyle, *Literary Terms and Criticism*, (Palgrave, New York, 2002), p. 121-122.

⁴¹⁶ Levi-Strauss, mitlerin özünü ifade biçiminde değil, olay ve kahramanlarının arasında kurulan ilişkilerde, başka bir deyişle, hikaye yapısında buluyordu: “*Mitin tözü ne üslûpta, ne de anlatılış biçimde ne de gramer yapısında saklıdır, tözü taşıyan mitin anlattığı hikayedir*” Claude Levi-Strauss, *Mitlerin Yapısı*, s.158. Levi-Strauss aynı yerde şöyle devam etmektedir: “*Mit de dildir, ama çok yüksek düzeyde işgören bir dil; bunu belki şöyle açıklayabiliriz: anlam başlangıçta bağlı olduğu dilsel temelden kurtulmaktadır.*” Ayrıca bkz.: Ronald Barthes, *Göstergibilim Serüveni*, s. 160-167. Barthes burada şöyle ifade etmektedir: “*Öyküleme düzeyinin ötesinde, dünya başlar, yani öğeleri yalnızca anlatıla değil ama başka bir tözün (Tarihsel olgular, belirlemeler, davranışlar vb.) birimleri olan farklı dizgeler (toplumsal, iktisadi, ideolojik dizgeler) başlar.*”

⁴¹⁷ Y.Şafak, “*Mesnevî'deki Hikâye Üslûbuna Dair*”, www.semazen.net, erişim tarihi: 15.10.2010.

⁴¹⁸ Gönül Ayan, “*Mesnevî ve Kısa Hikayecilik*” 5. Milli Mevlânâ Kongresi, Bildiriler, 3-4 Mayıs 1991, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya. Adı geçen kaynakta bu husus şöyle anlatılmaktadır: “*İran Edebiyatının büyük şairlerinden biri olup, Farsça Tasavvufî Mesnevî tarzının kurucusu ve Attâr ile Mevlânâ'nın mübeşşiri olan Hakim Sena'yi (1072 -1131); hayatı menkıbeleşmiş ve Mevlânâ'daki feyzi ilk keşfeden, Mahtûku't-tayr ve Esrâr-nâme gibi eserleriyle Türk edebiyatında müessir olan Attâr (1119 -1193); İran'ın büyük şâir ve edibi, Mevlânâ'nın çağdaşı olup Gülistan ve Bustân adlı eserleriyle sadece Doğu'da değil, Batı'da da etkili olan Sa'dî-İ Şîrâzî (1213 -1292) Kur'ân-ı Kerîm'deki bu muazzam üslubu ve tekniği bir ölçüde kavramış ve benimsemiş sanatçılardır.*”

anlatım tarzında yazılmıştır.⁴¹⁹ *Mesnevî’de* geçen birçok hikâye ayrıca, halk arasında yaygın olan peri masalına benzer özellikler taşıdığı söylenebilir.⁴²⁰

Bilindiği gibi, *Mesnevî’de* geçen hikâye ve fıkraların büyük bir çoğunluğu Mevlânâ’ya ait olmayıp; Kur’ân, Hadis, Arap ve Fars Dilinde yazılan edebî eserler, Musevî ve Hıristiyan dinî kaynakları ile Doğu folklorundan alınarak derlenmiştir.⁴²¹ Mesnevî hikâyeleri üzerinde önemli araştırmalar yapan Fûrûzanfer, söz konusu yapıtta yer alan 275 hikâyeden 264’nün kaynağını bulmayı başarmıştır.⁴²²

Mesnevî’nin anlatım üslubu üzerinde kapsamlı araştırmada bulunan Emiroğlu; Mevlânâ’nın aşk hikâyelerine, efsanelere, mesellere, Arapça ve Farsça manzum parçalara, meşhur mutasavvıfların ve büyüklerin sözlerine, ârifâne nükte ve hikâyelere, halkın inanç ve törelerine sıkça başvurarak konuyu sadeleştirmek, ona açıklık ve akıcılık kazandırmak için başvurduğunu söylemektedir.⁴²³

Öte yandan Mevlânâ; öğüt vermek, açıklanan konuyu örneklemek veya en etkileyici şekilde sunmak için ödünç alınan hikâyelerin ancak kompozisyonunu, kahraman özelliklerini ve olayların kurgusunu kullanmıştır. Lewis, *Mesnevî’de*

⁴¹⁹ Ferideddin Attar, *Mantık al-Tayr*, (MEB, İstanbul, 1990), s. X. Bu konu hakkında, Eseri Türkçe’ye tercüme eden A.Gölpınarlı kitabın önsözünde, Mevlânâ ile Attar’ın hikayecilik üslupları arasındaki farkı şöyle anlatmaktadır: “(Attar’ın) Hikayeleri, birkaç tanesi müstesna, umumiyle kısadır. Hatta bazen üç beş beyitle biter, ondan sonraki beyitler, Attar’ın bu hikâye münasebetiyle yürüttüğü fikirlerdir. Bu bakımdan eser, Mesnevî’ye hiç benzemez. Mevlânâ, bir hikayeden başka bir hikayeye, ondan diğer bir hikayeye, o hikayeden de başka bir hikayeye atlar... ve nihayet ilk hikayeye döner. Hikaye anlatırken birdenbire sözü alır, kendi ruhi haletleri adeta kanlı göz yaşlarıyla tespite başlar. Şüphe yok ki bu, Mevlânâ’nın hudutsuz heyecanına sonsuz tedai kabiliyetine delalet eder. Bunları, hele Mesnevî’deki harikulade şiir parçalarını “Mantık al-Tayr”da bulamayız”.

⁴²⁰ Rus biçimbilimcilerinin başlıca isim olan V.Propp’e göre gerçeklik masallarda dolaylı olarak yansır. Yazar, “Bir ekin, bir din yok olup gider: içerikleriye masala dönüşür” diye bir tahminde bulunmaktadır. V.Propp, *Masalın Biçimbilimi*, çev.: M.Rifat, S. Rifat, (B/F/S Yayınları, İstanbul, 1985). s. 111.

⁴²¹ Selcuk Çıkal, Sibel Üst, “*Mesnevî’deki Hikâyelerin Kaynakları ve Mevlânâ’nın Hikâyeler Üzerindeki Tasarrufları*”, (Yedi İklim Dergisi, Sayı 911, 2007).

⁴²² F.N.Uzluk, tercüme ettiği B.Fürûzanfer’in *Mevlânâ Celâleddin* (M.E.B., İstanbul, 1986) eserine önsözünde, B.Fürûzanfer’in Mevlânâ üzerindeki çalışmalarını değerlendirirken, araştırmacının eserde ayrıca 710 değişik konun anlattığını tespit ettiğini belirtmektedir. s. X.

⁴²³ İ.Emiroğlu, “*Mevlânâ’nın Üslubu, Metodu ve Edebiyatımızdaki Yeri*”, www.semazen.net, erişim tarihi: 15.09.2010.

kullanılan hikâyelerin çoğunun kültürel geleneğin mirasına ait olmasına rağmen tamamıyla Mevlânâ'nın anlatım maksadı doğrultusunda kullanıldığını vurgulamaktadır:

*“Rumi'nin çoğunlukla Arapça ve Farsça kaynaklardan gelen hikâyelerin ancak genel çerçevesini aldığını ve onları kendince yorumladığını hatırlamalıyız. Rumi'ye ilişkin kaynak ve etkileri izlemesinde Nicholson'un “Mistik Anlamın Hikâyeleri” isimli eserinde yaptığı ‘o çok şey ödünç aldı, ama az borçlandı; ele aldığı her şeyi kendi eseri haline dönüştürüyordu’ vurgusu çok önemlidir.”*⁴²⁴

Böylece, apayrı tuğlalardan bina inşa edildiği gibi, *Mesnevî*'de aynı yöntem uygulanmış olup, ilk bakıştan bağımsız olan hikâyelerden *Mesnevî*'nin örgülü yapısı oluşturulmuştur. Farklı kaynaklardan derlenen hikâyelerden oluşan *Mesnevî*, eklektik ve çelişkili olmaktan uzak, tutarlı ve parçalanamaz bir bütünlük olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²⁵ Mevlânâ zaten *Mesnevî* birçok yerinde, mânâyı içeren bir kap olan hikâyeleri, sadece Tasavvufi bilgileri açıklamak amacıyla kullandığını açıkça dile getirmektedir: “*Mâna denizine susamışsan Mesnevî adasından o denize bir ark aç. O arki o derece aç ki her an Mesnevîyi, ancak ve ancak mâna denizi göresin.*”⁴²⁶

Mesnevî'de geçen hikâyeler tek tek ele alındığında, ancak kompozisyonla belirlenmiş olan sınırlı anlamları ifade edebilmektedir. Öte yandan, eserin nihai amacına hizmet eden hikâyeler, *Mesnevî*'nin bağlamında kendi sınırlı içeriklerini aşmakta ve artık başka bir gerçekliliğin açıklanmasında birer araç olmaktadır. Düşünür, eserin asıl konusunu ve istisnasız tüm hikâyelerde aranacak mesajını şu sözlerle vurgulamaktadır:

⁴²⁴ F.D.Levis, *Rumi Past and Present, East and West*, (Oneworld, Oxford, 2008), p. 287.

⁴²⁵ Özellikle Batılı şarkiyatçılar, *Mesnevî*'yi başta ‘rastgele seçilmiş hikâye ve konuların düzensiz koleksiyonu olarak gördüklerini’, ancak sonra yapının ‘aksine, belirli plana sahip olduğunu’ keşfettiklerini açıklamaktadırlar. Bkz.: Julian Baldick, *Mystical Islam, An Introduction to Sufism*, (Tauris Parke Paperbacks, London&New York, 2000), p. 90.

⁴²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 67-68, s. 8.

*“Her dükkânın ayrı bir sanatı, ayrı bir kârı vardır. Mesnevî de yokluk dükkânıdır oğul. Kunduracı dükkânında güzel deriler bulunur. Herhangi bir tahta parçası görürse bil ki kundura kalıbıdır. Kumaş satanlarda kumaşlar, ipekliler bulunur, demir olsa olsa arşın olarak vardır. Mesnevîmiz vahdet dükkânıdır. Orada birden başka ne görürsen puttur.”*⁴²⁷

Başka bir yerde Mevlânâ, *Mesnevî*’nin metafizik içeriğinin önemini vurgulamaya çalışarak, yapıt üzerine yapılabilecek farklı yorumların, doğru anlamaya henüz hazır olmayan okuyucuların kusurlarından meydana gelebileceğini söylemektedir:

*“Orada Tanrı’dan başka ne görürsem benim malım değildir, benden bir şey isteyen yoksulun malıdır. Suda bir hurma fidanı yahut hurmanın kırılıp eğilmiş, yeni aya dönmüş dalı görününce o akis, dışarıdaki fidanın, dışarıdaki dalın aksidir.”*⁴²⁸

Hikâyelerin bağlantılı ve birbirinden ayrılmaz olduğu, anlatım üslubundan anlaşılmaktadır. Şöyle ki, bir hikâye içinde bir kaç hikâye vardır ki, onlar da içlerinde bazı ayrı konuları barındırmaktadırlar. Bunlardan bazıları kısa, bazıları uzun olup, birçok önemli konuyu ve başka hikâyeleri de kuşatacak şekilde anlatılmıştır. Emiroğlu’nun vurguladığı gibi, *“Mesnevî”de bir olay anlatılırken, yer yer araya başka hikâye veya olaylar da girmekte daha sonra ise tekrar önceki olayın anlatımına dönülmektedir.*⁴²⁹ Mevlânâ da anlatılanların birbiriyle bağlantılı olduğuna okuyucunun dikkatini çekmektedir: *“Yine hikâyeye geldik; zaten ne zaman hikâyeden*

⁴²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1525-1528, s. 123.

⁴²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2801-2803, s. 229.

⁴²⁹ İ.Emiroğlu, “*Mevlânâ’nın Üslubu, Metodu ve Edebiyatımızdaki Yeri*”, www.semazen.net, erişim tarihi: 15.09.2010.

ayrıldık ki?’⁴³⁰ diyerek bu görüşünü güçlendirmektedir. Böylece *Mesnevî’nin* yapısı bir Rus oyuncak ‘matruşkaya’ benzetilebilir.⁴³¹ Bu açıdan *Mesnevî*, baştan sona kadar onun başlangıçtaki hikâyesi olan ‘ney şarkısı’nın açılımı sayılabilir. Gölpinarlı, *Mesnevî’nin* çevirisindeki önsözünde *Mesnevî’nin* yapısını şöyle betimlemektedir:

“İlk hikâye yarıda bırakılıp başka bir bahse, o bahse uyan bir başka hikâyeye geçiliyor, o hikâye bitmeden araya bir ruhi tahlil, derken başka bir hikâye, daha başka diğer bir hikâye giriyor, neden sonra ilk hikâyeye dönülüyor. Bu sûretle bir hikâyeye birkaç kere döndüğü, fakat dönüşte bitiremeyip başka başka bahislere daldığı ve ilk sözü, ilk hikâyeyi neden sonra bitirdiği var.”⁴³²

Mevlânâ’nın bu tür tekniğe başvurması, okuyucuyu ayrıca ele alınan hikâyelerin kurgusundan uzaklaştırarak, hikâyenin gidişatına değil, ancak hikâye vasıtasıyla anlatılan mânâyı okuyucunun dikkatini çekmek istemekle açıklanabilir. Okuyucunun mânâyı aramaksızın sırf hikâyecilik üslubuna kapılarak kitaba yönelmesine şiddetle karşı çıkan Mevlânâ, sanki medya tüketicisi haline gelmiş çağdaş insan için yapılan önemli bir çağırıda bulunmaktadır:

“Ey masal, hikâye olmuş, varlıktan geçmiş adam, masalı ne zamana kadar deneyeceksin? Senden daha ziyade gülünecek masal yok. Yıkık kabrinin başına git de bir güzelce dur. Ey bilgisizlik ve şüphe mezarına düşmüş kişi, feleğin lâtifesini, masalını niceye bir arayacaksın?”⁴³³

Kullandığı üslubun çekiciliğinden doğan bazı tehlikelerin farkında olan Mevlânâ, insanların bu tür alışkanlıklara düşmelerinden kaygılanmaktadır: “Sen gece gündüz

⁴³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1509, s. 121.

⁴³¹ Matruška, (Rusça: Матрёшка, telaffuz: [matröška]) Bir oyuncak bebek türüdür. Ahşap el yapımı olan bebekler ortasından açıldığında başka bir bebek çıkar, onu açtığınızda yine başka bir bebek çıkar. Tek anne figürünün içerisinde iç içe yerleştirilmiş beş veya yedi bebekten oluşur.

⁴³² Mevlânâ, *Mesnevî I*, Çeviren V.İzbudak, (M.E.B., İstanbul, 1991), A.Gölpinarlı’nın önsözü, s. D.

⁴³³ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1709-1711, s. 137.

hikâye arar durursun.”⁴³⁴ Bu eğilimlerin nedenini nefsanî duyguların etkisine bağlayan düşünür, insanların kendi kusurlarıyla mücadele etmeleri gerekirken, başkalarının kusurlarını araştırarak, kendi ‘egolarını’ memnun ettiğini anlatmaktadır: “*Senin hâlimden bahsettiler mi canın sıkılır, başkasından bahsettiler mi sana masal gelir. Lâkin nefis seni ne de harap etmiş... bu arkadaşın da seni hikâyelerle uzaklara atmakta!*”⁴³⁵

Başka bir yerde düşünür şöyle söylemektedir:

*“Biz neye bu derecede söze daldık? Hikâye söyleyelim derken hikâye olduk gitti. Ben yokum zaten ağlayıp, ağlayıp sızlayarak masal oldum gitti... Bu sûretle secde edenler arasına katılayım, onlarla beraber yuvarlanayım bari. İş bilen, söz anlayan adama bu söz, hikâye değil. Hâlimi anlatıyorum ben, sevgilinin huzurundayım ben!”*⁴³⁶

Mevlânâ’nın bu görüşlerinden anlaşılacağı gibi, hikâye; *Mesnevî*’nin bir unsurunu oluşturmakla birlikte, anlatım maksadından kopartılarak tek başına ele alındığında, faydalı olmaktan ziyade zarar vermektedir. Kendi kendisine, “*Mesnevî*’yi kısa ve gönlün istediği bir şekilde düz. Macerayı özlü ve kısa anlat.”⁴³⁷ diyerek düşünür, kullandığı hikâyelerin sadece ve sadece mânâyı okuyucuya ulaştırmada görevli olduğunu vurgulamaktadır.

Yukarıda anlatılan hususların ışığında, *Mesnevî*’yi ayrı ayrı hikâyelere ayırmak, parçalamak, *Mesnevî*’den seçmeler derlemek gibi son dönemde moda haline gelmiş yaygın uygulamaların doğru olmadığını düşünüyoruz. *Mesnevî*’den bir kelimeyi bile değiştirmek veya çağdaş etik normları açısından müstehcen sayılan kısımları çıkartmak büyük bir hata olacaktır. *Mesnevî* bir bütündür, yüzlerce

⁴³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1796, s. 144.

⁴³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 973-974, s. 78

⁴³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1147-1149, s. 92.

⁴³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 525, s. 45.

hikâyenin anlamlarından oluşan parçalanamaz bir bütündür. Zaten, onun hem içerdiği mesaj, hem oluşturduğu şekil, bir bütünlüğü temsil etmektedir. Emiroğlu'nun da vurguladığı gibi, “*Mevlânâ'nın sohbet, şiir, nesir ve mektuplarında, bilgi ve düşünce yönünden bir bütünlük hemen göze çarpar.*”⁴³⁸

Mesnevî'nin birbirinin yerine geçen, gece ve gündüzler gibi hikâye zincirlerinden oluşan yapısını, insan yaşamının akışına benzetmek mümkündür: “*Ormanlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa yine Mesnevî'nin biteceğini umma. Toprak oldukça ve kerpiç dökücü, toprağı karıp dört sopadan meydana gelen kalıba döktükçe bu kitabın şiiri de uzar gider.*”⁴³⁹

Bu durumda *Mesnevî*'nin yorumlanması esnasında, birbirleriyle içten bağlantılı olmasına karşın, ayrı bir incelemeye tâbi tutulması gereken farklı araştırma alanlarını belirlemek mümkündür:

- 1) Hikâye zincirinden oluşan bir bütün olarak *Mesnevî*'nin metni ve onun yapısı;
- 2) Tüm anlatım boyunca ifade edilmeye çalışılan mesaj
(‘gösterilen’ olarak Tasavvufî bilgi);
- 3) Tek tek ele alınan hikâye ve fıkraların içeriği;
- 4) Eserin ana mesajı (Tasavvufî bilgi) bağlamında hikâyelerin anlamı. Bu aşamada *Mesnevî*'de geçen bir hikâyenin anlamını, yani bu hikâyeden alınması gereken dersi *Mesnevî*'nin bütününde ve Mevlânâ'nın bakış tarzında arayıp bulmak gerekmektedir.⁴⁴⁰

⁴³⁸ İ.Emiroğlu, “*Mevlânâ'nın Üslûbu, Metodu ve Edebiyatımızdaki Yer*”, www.semazen.net, erişim tarihi 14.09.2010.

⁴³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 2248-2249, s. 178.

⁴⁴⁰ Yapısökümcü edebiyat teorilerine göre, bir edebi metin üç ayrı seviyede okunmalıdır. Birinci seviyede okuyucu edebî metnin içindedir ve onu oluşturan unsurları anlamaya çalışmaktadır, ikinci seviyede okuyucu, edebî metnin dışındadır ve eseri okurken ona kendi tecrübesini de katmakta, ya da onu kendi tecrübesinin ışığında anlamakta veya yorumlamaktadır. Üçüncü seviyede edebî metin, aynı geleneği oluşturan eserlerle öz ve biçim bakımından mukayese edilmektedir. Sevim Kantarcıoğlu, *Edebiyat Akımları, Platon'dan Derrida'ya*, (Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009), s. 300.

Bir yandan, *Mesnevî*'yi kavramak için ayrı hikâyelerin incelenmesi yolundan geçmek zorundayız. Öte yandan, ayrıca ele alınan hikâyelere atfedildiği anlam, ancak tüm yapıtın amacı açısından anlaşılabilir. *Mesnevî*'nin hem bir bütün olarak ele almaksızın anlaşılabilirliği olgusu, hermeneutik düşünürleri tarafından “*hermeneutik daire*”⁴⁴¹ olarak adlandırılan bir okuma pratiğine başvurmamızı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla, bütün ile parça arasındaki ilişkilere dayanan söz konusu yorumlama yöntemini kullanarak, *Mesnevî*'deki hikâyeleri, *Mesnevî*'nin ana konusu bağlamında tek tek yorumlayarak, yapıtın içeriğine ulaşmak mümkün olacağını söyleyebiliriz. *Mesnevî*'de bir anlam birimi olduğunu varsaydığımız bazı hikâyelerin analizini yapmak yerinde olacağını düşünüyoruz.

2.2.2. Mesnevî'deki Alegorik Hikâyelerin Analizi

2.2.2.1. Yılandının Bir Ejderhayı Bağdat'a Getirmesi Hikâyesi

Mesnevî'nin III. Kitabında yer alan⁴⁴² adı geçen hikâyenin, *Mesnevî*'nin genel bağlamında hangi anlamlara referansta bulunduğunu incelemeye çalışacağız. Hikâyede, bir yılandının, kendine geçim sağlamak amacıyla dağlara yılan avlamak üzere çıktığı, orada kış mevsiminde donmuş ve ölü gibi duran iri bir yılan bulduğu, halkı hayretlere düşürmek için onu Bağdat'a getirdiği anlatılmaktadır. Anlatıma göre, Bağdat'a geldiğinde yılandı; acayip görülmemiş bir ejderhayı getirdiğini duyurup, meraklı halkın toplanması bekliyor. Binlerce kişinin gelmesine karşın, yılandı ‘tüm halk gelsin da

⁴⁴¹ Hermeneutik yorumlama yöntemi olan *hermeneutik daire*, özellikle Heidegger ve Gadamer tarafından geliştirilmiş olup, bütün ile parça arasındaki ilişkilere dayanmaktadır. Gadamer'e göre, bir metni anlamaya çalışan kişi, incelemeye başlar başlamaz, hemen onun anlamı hakkında bir ön-görüş oluşturmaktadır. Bu ilk anlayışın ortaya çıkması, büyük ölçüde, bizim bu metinde bulmak istediğimize beklentilerimize bağlıdır. Ancak, müteakiben okumalarla birlikte bu ilk anlayış sürekli düzeltilip tamamlanmalıdır. Ona göre, metin içindeki anlamın açığa çıkartılması, ön-taslağını hazırlaması ve sonraki metni anlama girişimlerimizle sürekli düzeltilmesinden ibarettir. H.G.Gadamer, *Hakikat ve Yöntem, II Cilt*, s. 3-5, 43.

⁴⁴² Mevlânâ, *Mesnevî III*, s. 79-85.

elime çok para geçsin' düşüncesiyle, beklemeye devam eder. O sırada, halı ile örtülen ejderha, Irak'ın sıcak güneşinin etkisiyle canlanarak, kendisini bağlayan ipleri kopartarak, başta yılanlı olmak üzere binlerce kişinin ölümüne sebep olur.

Söz konusu hikâyenin kendisinin, kurgusu itibariyle öğretici olduğu anlaşılmaktadır. Tek başına bile ele alındığında, hikâye; insanın bilgisizliğinden ve doğa güçlerine karşı saygısızca davranması nedeniyle, başına çeşitli sorunların gelmesine sebep verebileceği yorumuna tabi tutulabilir. Bu sembolik hikâyenin hikmetinin, hatta insanın; atomu parçalaması, genler üzerinde oynaması gibi yapmaya kalkıştığı bazı işlerin, önlenemeyen zararlı sonuçlara yol açabileceği konusunda bir uyarı niteliğini taşıdığını söyleyebiliriz.

Ancak, Mevlânâ'nın bu hikâyeyi hangi amaçla kullandığını ve hikâyedeki sembollerle hangi anlamlara göndermede bulunduğunu anlayabilmemiz için, söz konusu hikâyenin öncesinde ve sonrasında anlatılan konuların bağlamını ve genel olarak Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de anlatmaya çalıştığı mesajını göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.

Söz konusu hikâyenin *Mesnevî*'deki yerine baktığımızda, onun, başka bir hikâye olan "Musa ile Firavunun Hikâyesi" içinde yer aldığını, "Yılanlı Hikâyesi"ndeki anlatımın konusu olan ejderhanın, Musa'nın ejderhaya dönüşebilen Asa sembolünün bir açılımı olduğunu görmekteyiz. Dikkate değer diğer husus ise, "Yılanlı Hikâyesi"nin anlatımının hemen hemen yüz beyitlik (976-1066 b.) bir bölümü kapsadığı halde, sırf hikâyenin kurgusunu açıklayan olayların anlatımına ayrılan beyitler sayısının 30 civarında olmasıdır. Hikâyenin başında Mevlânâ, "*Arama, yolda en iyi bir kılavuzdur*"⁴⁴³ diyerek bu konudaki öğütlere yer vererek, sonra, yılanının

⁴⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 979, s. 79.

motivasyonunu yorumlayarak, “İnsan, geçim için, rahatlık için yılan arar, gamdan kurtulmak için gam yiyip durur”⁴⁴⁴ konusundaki düşüncelerini okuyucu ile paylaşmaktadır. Neticede, düşünür, “cansız” saydığımız şeylerin aslında donmuş olduğuna dikkatimizi çekerek hikâyenin ana konusu olan Ejderha sembolünün açıklanmasına geçmektedir. Mevlânâ’nın yorumunda, ejderha, insan nefsinin sembolik göstergesidir: “*Senin nefsin de bir ejderhadır.*”⁴⁴⁵ Bu bağlamda düşünür, nefsanî eğilimleri hafife alarak onların gelişmesine fırsat verilmemesi konusunda bizi uyarmaktadır: “*Ejderhayı ayrılık karı içinde tut, sakın onu Irak güneşinin altına getirme.*”⁴⁴⁶ Mevlânâ, “*Sen ona zahmet, eziyet vermeden uslu, rahat ve vefakâr bir halde tutmayı mı umuyorsun?*”⁴⁴⁷ diye sorarak, nefsin ancak bilinçli ve kararlı bir takım uygulamayla yatıştırılabileceğini söylemektedir. Mevlânâ’nın yorumunda, ancak Musa gibi birisinin elinde nefis (ejderha), mucizeler yaratan bir Asa’ya dönüşebilir.

Dolayısıyla, *Mesnevî*’nin bağlamına ve amacına göre yorumlanan “Yılanlı Hikâyesi”, nefsanî duyguları bastırma yoluyla, manevî olgunluğa ulaşmaya rehberlik eden bir hikâyeye dönüşmektedir.

2.2.2.2. Hırsızın Bir Fakîhin Sarığını Çalması Hikâyesi

Hikâyenin kurgusuna göre, bir fakîh, bez parçalarını toplamış ve sarığının içine yerleştirmiştir. Bu suretle kavuğunun büyük ve iri görünmesini, halkın kendisine önem vermesini ve mescide gelince başköşeye geçirilmesini istiyordu. “*Elbiselerden parçalar almış, onlarla sarığını büyütmüştü. Sarığının dışı, cennet elbiselerine*

⁴⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 994, s. 80.

⁴⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1053, s. 84.

⁴⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1057, s. 85.

⁴⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1064, s. 85

benzemekteydi...”⁴⁴⁸ Hırsızın biri de dar bir yolda her türlü hileye başvurup bir şeyler yapmak üzere bekliyordu. Fakîh, o yola sapınca, hırsız hemen başından kavuğunu kaparak kaçmaya başladı. O sırada, fakîh arkasından hırsıza: “Oğul, sarığı çöz de öyle götür!” diye bağıırıyordu.

Bu hikâye, ilk bakışla, şöhet hırsına yenik düşen fakîhi ve hırsızın yaptığı işi kınamaktadır. Ancak, söz konusu hikâyeyi, içinde bulunduğu Mesnevi’nin bağlamına göre değerdendirđimizde, yukarıda açıkladığımız anlamlardan farklı sonuçların bulunduğu söyleyebiliriz.

İlk önce söz konusu hikâye, “Kölenin ücret azlığından şikâyet ederek padişaha mektup yazması hikâyesi”nin içinde yer almaktadır. Mevlânâ, bu hikâyedeki kölenin, davranışını ve padişaha yazdığı mektubun içeriğini “padişaha layık olmadığı” söyleyerek eleştirmektedir. Mevlânâ bu eleştiriyi, Mesnevi’nin kırmızıçizgisi olan mânâ-suret ayrımı çerçevesinde yapmaktadır. Burada, mektubun içeriğinin manadan yoksun ve değersiz olduğunu göstermek için Mevlânâ, önce mektubu, içeriğini bilmediğimiz bir çuvala benzetmektedir: “*Asıl içine bak... çuvalda acı, tatlı ne var, bir gör de taşımaya değerse taşı! Yoksa çuvalındaki taşları boşalt... kendini bu saçma işten, bu âr olan yükten kurtar gitsin!*”⁴⁴⁹ Bunun devamında, görünüş ile içerik arasındaki uyumsuzluğu anlatmak için Mevlânâ, yukarıda ele almış olduğumuz fakîh fıkrasına baş vurmaktadır. Dolayısıyla, fakîh hikâyesinin anlatım maksadı, suret ile mana arasındaki ilişkilerin değerdendirilmesidir.

Bunun yanında, hikâyenin devamında Mevlânâ, mana-suret ayrımının teorik düzleminden pratik alanında geçerek, hikâyenin konusunu oluşturan sarık simgesini, “sarık-dünya” metaforu çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır. Mevlânâ’ya göre,

⁴⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1580 s. 129.

⁴⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1575-1576, s. 129.

dünyevî yaşam hikâyesindeki sarığa benzemektedir; görünüşte görkemlidir, ancak içi itibariyle değersizdir. Hikâyedeki fakîh, hırsıza şöyle bir nasihatte bulunmaktadır: “*Dünya da böyledir işte... bir hoşça açılır saçılır ama vefasızlığını da bağıra bağıra söyler!*”⁴⁵⁰ Dolayısıyla, hikâyedeki fakîh, olumsuz bir karakter olmaktan ziyade; dünyadan vefa umanlar ve tamahta bulunanlara hal diliyle dünyanın vefasızlığını söyleyerek, nasihat eden bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.2.3. Çinlilerin Rum Halkıyla Bahse Girme Hikâyesi

Hikâyede, Rum Halkı ile Çinlilerin ressamlıktaki ustalıkları konusunda bahse girdikleri anlatılmaktadır.⁴⁵¹ Hikâyenin kurgusuna göre, Padişah, “*Sizi imtihan edeceğim; bakalım hanginiz davasında haklı*”⁴⁵² diyerek, bahis taraflarına kapıları karşı karşıya olan iki odayı vererek her türlü istedikleri malzemeleri sağladı. Çinli ressamlar yüz türlü boya istediler, Rum ressamları ise, “*Pas gidermekte ne resim yarar, ne boya*”⁴⁵³ diyerek odanın duvarını cilalamayı başladılar.

Her iki taraf yaptığı iş ile övünerek, işlerini bitirmişlerdir. Padişah, ilkin Çinli ressamların yaptığı resimleri değerlendirmek üzere odanın içerisine girip, odadaki resimleri gördü. Hepsi hayret edilecek kadar fevkalâde güzel şeylerdi. Ondan sonra Rum ressamların odasına gitti. Bir Rum ressam, karşı odayı görmeye mâni olan perdeyi kaldırdı. “*Öbür odada Çin ressamlarının yapmış oldukları resimlerle nakışlar, bu*

⁴⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1593, s. 129.

⁴⁵¹ Schimmel, Mevlana’nın bu hikâyeyi Nizâmî’nin *İskendername*’sinden aktardığını belirtmektedir. Bkz.: Annemarie Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzünüzdeki İşaretleri, İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*, s. 60.

⁴⁵² Mevlana, *Mesnevî I*, b-t 3468, s. 277.

⁴⁵³ Mevlana, *Mesnevî I*, b-t 3474, s. 278.

odanın cilâlanmış duvarına vurdu. Orada ne varsa burada daha iyi göründü; resimlerin aksi, âdeta göz alıyordu.”⁴⁵⁴

Mevlânâ’nın bu hikâye ile anlatmak istediğini anlayabilmek için, yazarın yorumlarına başvurulmak gerekir. Söz konusu hikâyeye başlamadan önce, Mevlânâ’nın, farklı ilimlerin mahiyetleri ve faydaları konusunda düşüncelerini dile getirdiğini görmekteyiz. Ona göre, “*Gönle uran, adamı gönül ehli yapan ilim; insana fayda verir. Yalnız tene esir eden, insana mal olmayan ilim yükten ibarettir.*”⁴⁵⁵ Bu bağlamda, Mevlânâ, ressamın hikâyesinin “*gizli ilme dair bir misal*” olarak anlatılacağını vurgulamaktadır. Hikâye sonunda düşünür şöyle bir açıklama yapmaktadır: “*Oğul. Rum ressamları, sofilerdir. Onların ezberlenecek dersleri kitapları yoktur.*”⁴⁵⁶ Bu şekilde Mevlânâ, önemi olan ilmin, kitaplardan öğrenilemeyeceğini, nakledilemeyeceğini, hikâyede anlatıldığı gibi, türlü türlü boya ile nakış edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre, asıl ilim, insanın gönlünden dışa vuran ilimdir. Ancak bu ilme vakıf olabilmek için, insan gönlünü arındırarak, onu ayna hâline getirmelidir. Mevlânâ’ya göre, akla, mantığa sığmayan varlığın hakikati, ayna gibi temiz ve pürüzsüz insan gönlünde yansıyabilir. Bu bağlamda Mevlânâ şöyle demektedir:

*“O aynanın saflığı, berraklığı gönlün vasfıdır. Gönle hadsiz hesapsız suretler aksedebilir. Gaybın suretsiz ve hudutsuz sureti, Musa’nın gönül aynasında parlamış, koynuna sokup çıkardığı elde görünmüştür. O suret göğe, arsa, ferse, denizlere, ta en yüce gökten, denizin dibindeki balığa kadar hiçbir şeye sığmaz.”*⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ Mevlana, *Mesnevî I*, b-t 3480-3482, s. 278.

⁴⁵⁵ Mevlana, *Mesnevî I*, b-t 3447, s. 276.

⁴⁵⁶ Mevlana, *Mesnevî I*, b-t 3483, s. 278.

⁴⁵⁷ Mevlana, *Mesnevî I*, b-t 3485-3486, s. 278-279.

Yazarın yorumlarını ve açıklamalarını dikkate alarak, incelemiş olduğumuz hikâyenin içerdiği mesajın, gönül ilmi olan Tasavvuf'un değeri ve faydalarının açıklamasından ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Hikâyede dikkate değer başka bir husus ise, sofilerin milliyetini ve uyruğunu vurgulamaksızın; 'Rum halkı', başka bir deyişle 'Anadolu halkı'⁴⁵⁸ olarak simgelenmesinin yanında, onların rakiplerinin ise milli özelliklerine göre Çinli olarak gösterilmesidir. Burada Mevlânâ, Mesnevî'nin başka yerlerinde yaptığı gibi, ırkına ve uyruğuna göre ayırım yapmaksızın tüm insanların "gönül ilmine" vakıf olabileceklerini söylemektedir.

2.3. Benzetmeye Dayanan Dolaylı Anlatım Teknikleri

*"Bu örneğin sonu gelmez, sözü kısa kes. Yürü, istidat elde etmeye çalış."*⁴⁵⁹

2.3.1. Örnekleme Tekniği

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de örnekleme ve benzetme tekniklerine sıkça başvurduğunu görmekteyiz. Mevlânâ, bazı bilgilerin benzeşme (analoji) ilkesi çerçevesinde aktarılabileceğine dikkat çekerek: "*Onun için senin halini ancak, başkalarının hallerini anarak remiz ve kinayeyle söylerim*"⁴⁶⁰ demektedir. Kullandığı örnekler, genellikle bir soyut kavramı veya Tasavvuf öğretisi kapsamındaki bir fikri açıklamak için, ele alınan somut nesnelerden veya herkesçe pratikte yaşanabilecek olaylardan alınmaktadır. Düşünürün amacı, metafizik hakikatler konusundaki bilgiyi anlaşılır şekilde okuyucuya sunmaktır. Bundan dolayı o, *Mesnevî* anlatımında

⁴⁵⁸ Mevlana'nın yaşadığı dönemde Rum kelimesi, Anadolu karşılığı olarak kullanılmaktadır. Mevlana'nın kendisine verilen Rumî lakabı, Anadolu'nun Mevlana'sı kastedilerek verilmiştir. Bkz.: Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 50.

⁴⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4436, s. 353.

⁴⁶⁰ Mevlânâ, *Mesnevî, VI*, b-t 191, s. 17

örneklerin “canlandırıcı” ve önemli rolünü vurgulayarak, “*Mesnevî’yi yayılmış bir mera haline getir, örneklerinin sûretlerine can ver!*”⁴⁶¹ diye söylemektedir.

Ona göre, dünyevî alanda hem ortada bulunan bir gerçeklik, hem de açıklanması en güç olan sırların tasviri için örnek bulunabilir: “*Zaten cihanda güneş gibi misli bulunmaz bir şey yoktur. Baki olan can güneşi öyle bir güneştir ki, asla gurub etmez. Güneş, gerçi tektir, fakat onun mislini tasvir etmek mümkündür.*”⁴⁶² Bununla birlikte unutulmaması gerekir ki, metafizik bilgiler, örnek ve teşbih yardımıyla açıklanamaz. Örnekler yalnız birer yön ve yol göstericisi olup, halkın az da olsa hakikate yaklaştırılmasına yardımcı olurlar.⁴⁶³

Mevlânâ’ya göre, metafizik âleme dair bilgilerinin, bu konuda yeterli bilgi birikimine sahip olmayan insanlara açıklanmasında, örneklere başvurulması zorunlu görünmektedir. Çünkü Mevlânâ’nın ifadesiyle, “*Tasvire, hayale kapılan, bizim zatımızı misalsiz, tasvirsiz anlayamaz.*”⁴⁶⁴ Ona göre, gerçek yaratıcılık yalnız Tanrı’ya mahsus olduğu için, bilgileri örnekleme yoluyla elde etme zorunluluğu, insan tabiatının sınırlı olmasıyla açıklanabilir. İnsan, sanatta olduğu gibi bilimde de örneğe dayanmak zorundadır: “*Tanrı, yarattığını eşsiz, örneksiz yaratır; üstada tâbi değildir. Herkes ona dayanır; onun dayanacağı bir varlık yoktur. Ondan başka bütün mahlûkat; hem sanatında, hem sözünde üstada tâbidir, örneğe muhtaçtır.*”⁴⁶⁵

⁴⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 184, s. 17.

⁴⁶² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 119-120, s. 10.

⁴⁶³ Gazalî, *Lisanın Afetleri* isimli bölümde, gerçeği süsleyerek veya gereksiz bir şekilde övgü ve hayranlık katarak durumu saptıran dili eleştirmekte ve “çünkü sözdeki gaye, maksadı anlatmaktır. Bunun fazlası uydurma ve yapmacık hareketler oldukları için mezmumdurlar” diye söylemektedir. Gazalî, *İhyâü ‘Ulûmi’-d-Din, Lisanın Afetleri*, c. 3, s. 274. Öte yandan, kendisi eserlerinde, mecaz ile örneklemeden bolca faydalanarak, şöyle bir uyarıda bulunmaktadır: “İlmi, söz ve misallerden alan kimseleri sürçmeleri de çok olur. Biz bu durumu her ne kadar bir misal ile irad etmişsek de o misal, durumu bütün açıklığı ile ortaya koymuş değildir.” Gazalî, *İhyâü ‘Ulûmi’-d-Din*, c. 4, s. 304.

⁴⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1717 s. 131

⁴⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1630-1631 s. 131.

Diğer yandan Mevlânâ, metafizik gerçeklerin kavranılmasında, örnek vasıtasıyla amaca ulaşılmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü bu tür gerçekler, tanım itibariyle, tecrübe edebileceğimiz dünyadaki olaylarla ilgisi ve kıyası olmayan gerçeklerdir. Bunun yanında, örnekleme bulunmak; bizim çaba ve arayışlarımızın istikametinin belirlenmesine yardımcı olur: “*Her yıldızın yücelerde bir evi vardır; ama bizim yıldızımız, hiçbir eve sığmaz. Yeri, yurdu yakan şey nasıl olur da mekâna sığar? Haddi olmayan nur nasıl olur da hadde girer? Fakat sevdalı ve bir zayıf kişi anlasın diye örnek verir, bu sûretle tasvir ederler.*”⁴⁶⁶

Öte yandan, Mevlânâ, örnek vermek için, konuşanın konu ile ilgili bilgi sahibi olması gerektiğini belirterek, özellikle metafizik alan ile ilgili gerçekler söz konusu olduğunda, böyle bir kıyasın ancak sır sahibi tarafından yapılabileceğini vurgulamaktadır:

“*Herkes, misâl getiremez, hele bu misâl, Allah işine ait olursa. Bu misalleri düzüp koşmak, o tertemiz tapıya affetmeye kalkışmak sizin haddiniz mi, Misal getirmek, Allah’ın, bir de onun gizli ve aşikâr bilgisine bir delil olan kişinin hakkıdır.*”⁴⁶⁷

Yukarıda belirtilen amaçlara uygun olarak kullanılan örneklerin içeriğinin geçerliliği ve doğruluğu konusunda Mevlânâ, deyim yerindeyse, bir tür “Epistemolojik Makyavelciliği” savunarak, “*Bir misal, ister doğru olsun, ister yanlış... doğrulukları aydınlatın da*”⁴⁶⁸ demektedir. Diğer yandan Mevlânâ, herhangi bir örneğin kısıtlı bir bilgi, basitleştirilmiş bir anlayış içerdiğinden dolayı, zaten hiç bir zaman tam olarak doğru olmayacağını söylemektedir. Bu konuda düşünür, okuyucuyu şöyle uyarmaktadır: “*Bu söz de noksandır, bu sözün de bir neticesi yoktur. Noksan olmayan söz o tarafa,*

⁴⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 115-117, s. 11.

⁴⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 2785-2786, s. 226.

⁴⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1046, s. 80.

hakikat âlemine ait olan sözdür. Fakat sana söylense hemencecik o misale yapışır, o sûreti hakikat sanırsın a yiğidim! ”⁴⁶⁹

Mevlânâ örnekleme üslubuna başvurduğunda, aynı zamanda okuyucuya söz konusu örnek ve benzetmeleri yorumlama ve anlama metodolojisine başvurmaktadır. O, özellikle kullandığı örneklerin, gerçeklikle eşdeğer olmadığını, ancak bir işâret, bir ikaz, hakikate yaklaşma yolu olduğunu vurgulamaktadır: “*O şey, örnektir, onun misli değil. Bu örneği de donmuş kalmış akıl, bunu anlasın diye getirirler.*”⁴⁷⁰

Aynı zamanda benzerlik esasına göre bulunan örneklerin çoğu, genelde tasvir edilen kavramın, bir veya birkaç özelliğini tasvir ettiğinden, kavramın tüm özünü ve mahiyetini kapsamayabileceğinden endişelenmektedir: “*Sıfatlarla perdelenmiş olan kişi, ancak sıfat görür. Zatı kaybeden kişidir ki sıfatlarda kalır.*”⁴⁷¹

Mevlânâ, Yüce Tanrı’nın “*rahmet eserleriyle rahmet meyveleri meydanda*” olsalar bile, “*onun mahiyetini ondan başka kim bilebilir?*” –sorusunu sorduğunda, cevap olarak yine de bu gerçeğe ancak örneklerle yaklaşabileceğimizin altını çizmektedir: “*Kemal vasıflarının mahiyetleri, yalnız eser ve misalleriyle bilinir. Bundan başka bir tarzda kimsecikler bilemez.*”⁴⁷²

Mevlânâ, bir şeyi misal ve taklitle bilmekle o şeyin hakikatini bilmek arasındaki farkı, örneklerin gereksinimi ve aynı zamanda onların sınırlılığı konusunda yine de güzel bir örnekle açıklamaktadır. Şöyle ki, bir çocuğa cinsel ilişkinin mahiyetini anlatmak gerektiğinde ne yaparsınız diye sorulduğunda, o, bu durumda, anlatılması gereken şeyin çocuğun âşına olduğu şeye benzetilmesinden başka bir yolun bulunmadığını savunur. Böylece, çiftleşmenin lezzetini çocuğun tecrübe ettiği helvanın

⁴⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1277-1279, s. 103.

⁴⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 118, s. 11.

⁴⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2812, s. 216.

⁴⁷² Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 3636, s. 296.

tadına benzetilebilir. Ancak, Mevlânâ, bu tür benzetmenin zayıflığının açık olduğunu vurgular: “*Fakat ey taklide yapışmış adam, çiftleşmedeki lezzet, helvadaki lezzete benzer mi? O nerede, bu nerede?*”⁴⁷³

Böylece, düşünüre göre, çocuk, işin mahiyetini ve özünü bilmese bile misalle yaklaşık olarak anlayabilir. Ancak, böyle bir ön-anlayışın oluşturulması, tam olarak anlamaya denk değildir: “*Bu misalden sonra ben, bunu biliyorum desen yanlış olmaz, doğrudur... fakat bilmiyorum desen sözün yine yalan ve uydurma olmaz.*”⁴⁷⁴

Örnekleme yoluyla anlatımın, gerçekleri tam olarak ifade etme yerine, ancak bir imadan ibaret olduğunu vurgulayan Mevlânâ, “*Bu söz, onun misli değildir, bir misaldir ancak. Eski harfler, yeni mânâyı ifade edemez ki*”⁴⁷⁵ diye bunu dile getirmektedir. O metafizik konusundaki örnekleri, “*Bu hayvani canın misalidir... Rabbani canın değil!*”⁴⁷⁶ diye karakterize ederek, aşındaki çarpıcı açıklamalarda bulunmaktadır:

“*Bu söz nûrun misalidir, misli değil... sana doğru yolu gösterir, düşmanın da yolunu vurur! O münkir, o kötü huylu, örümcek gibi kokmuş ağlar kurar... Tükürüğü ile nûra perde gerer; fakat kendi anlayış gözünü kör eder. Atın boynunu tutarsa murat alır, maksadına erişir... fakat ayağını yakalarsa tekme yer! Gemsiz ve serkeş ata pek yaklaşma... kendine akli ve dini kılavuz et, onlara uy vesselâm! Bu azmini sakın hor görme, ehemmiyetsiz sanma... bu yolda sabır lazım, çekilecek mihnetlere tahammül gerek!*”⁴⁷⁷

Bununla birlikte, Mevlânâ; okuyucuyla metni yorumlama ve doğru anlama konusunda bilgisini paylaşıırken, söz konusu yöntemle etrafındaki dünyaya ve olaylara da bakmaya davet etmektedir. Çünkü onun Tasavvufî anlayışına uygun olarak, dünyada

⁴⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 3637-3638, s. 296.

⁴⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 3641, s. 296.

⁴⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1155, s. 93.

⁴⁷⁶ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 456, s. 37.

⁴⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 461-465, s. 38. Fîhi Mâfih’te ayrıca şöyle bir açıklama’da bulunmaktadır: “*Sen ne söylersen misaldir. Mesel değildir. Misal başka, mesel başkadır.*” Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, s. 217.

bulunan her şey başka bir dünyaya atıfta bulunduğundan dolayı etrafımızda gördüğümüz her şey bir tür metin olarak yorumlanmalıdır:

“Münkirin delili, ancak ve ancak şudur: Ben şu görünen yurttan başka bir şey görmüyorum! Hiç düşünmez ki nerede bir görünen şey varsa o, gizli hikmetleri haber vermededir. Her görünen şeyin faydası, faydanın ilaçlarda gizli olusu gibi o şeyin içinde gizlidir.”⁴⁷⁸

Açık ve gizli işâret ve alâmetleri okumayı öğrenmesinin en üst aşamasının, insanın kendisinde bir manevî değer ve Tanrısal unsur bulup kendini tanıması olarak kabul edilmektedir. Düşünre göre, tüm dinlerin ve Tanrı elçilerinin görevi, insanın kendinde bulunan cevheri keşfedip, hakikati bulmasına yönlendirmektir:

“Ayran içinde yağ nasıl gizliyse, doğruluk cevherinde yalan da gizlidir. O yalanın, su fâni tendir... doğrun da Allaha mensup olan can! Yıllardır şu ten ayranı meydandadır da can yağı onda fâni ve değersiz bir hale gelmiştir. Nihayet Allah, bir elçi kulunu, ayranı yayığa koyup döven birisini gönderir de, Bende bir ben gizli olduğunu bileyim diye sıfatla hünerle o yayığı döver.”⁴⁷⁹

2.3.2. Benzetme Tekniği

Anlamanın özdeşlik ve farklılık esaslarına göre kurulan ilişkilerinden ibaret olduğunu kabul ettiğimizde, Mevlânâ'nın uyguladığı örnekleme ve benzetme (analoji, benzeşim)⁴⁸⁰ tekniklerinin önemli bilişsel (cognitiv) özelliği ortaya çıkmaktadır.⁴⁸¹

Aslında, “benzetme ontolojisinden” “benzetme” eyleminin doğması, belki de bütün

⁴⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2878-2880, s. 231.

⁴⁷⁹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3030-3034, s. 243.

⁴⁸⁰ *Analoji (benzeşim)*: Genel görünüşünde bir birine benzemeyen ve aynı kavram altına konamayan şeyler arasındaki az ya da çok uzaktan benzerlik. Mesela, insanın kolunun kuşun kanadına, sinir sisteminin de telgraf ağlarına benzetilmesi gibi. Bkz. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 32.

⁴⁸¹ Benzetme ediminin aydınlatıcı fonksiyonu şu şekilde açıklanmaktadır: “Dil vasıtasıyla, birbirinden bütünüyle farklı iki farklı nesneyi kavrayabilirim. Onları bir araya getirerek, aralarında bir benzerlik ilişkisi, hatta bir aynılık ilişkisi kurabilirim. Bu yolla, bu farklı, bilinmeyen nesneyi, benzerliği vasıtasıyla tanımaya başlarım. O, dil aracılığıyla kendisini iyi bildiğim bu öteki nesneye yaklaştırdığım için, benim için anlaşılabilir hale gelir. Bu hayrete düşürücü ve mantıksal bakımdan saçma bir süreçtir. Bu, apaçık bir biçimde, savunulamaz bir süreçtir fakat aydınlatıcıdır.” Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, (Paradigma, İstanbul, 1998), s. 37.

sanatların kaynağı olma özelliğini bize göstermektedir.⁴⁸² Mevlânâ, olaylar arasında bir benzerlik bulunmasında onlardaki ontolojik bir birliğin belirtisini görür: “İki kişi birbiriyle uzlaştı, birbirine sataştı mı, hiç şüphe yok, aralarında bir kadr-i müşterek vardır. Kuş ancak kendi cinsinden olan kuşlarla uçar.”⁴⁸³

Varolan her şeyin birliğini ve bütünlüğünü anlatmaya çalışılan bir eser olan Mesnevî’de, nesneler ile yaşamsal süreçler arasında benzerliği bulma gayesi yanı sıra, insanın bizatihi kendisinin etrafındaki dünya ile iç içe bağlantılı olduğuna dair sayısızca örnek ve işâret verilmektedir. Örneğin, doğanın mevsimsel değişimini (“Cihan; gâh sabredip gâh şükrettikçe bağlar, bahçeler, gâh giyinir, gâh çırpıplak kalır”), gök cisimlerinin hareketlerini (“Güneş, ateş renginde doğmuşken diğer bir saatte bas aşağı batar; Göklerde pırıldayan yıldızlar; zaman zaman ihtiraka uğrarlar”), bazı maddelerin hal ve durumlarını (“Ruhla eş olan hava bile kaza baş gösterince veba kesilir, ufunetlenir, Ruhun kız kardeşi olan lâtif su, bir gölcükte sarı, acı ve bulanık bir hale gelir”) tarif ederken, düşünür; insanı bu süreçleri kendinde bulmaya ve anlamaya çağırmaktadır: “Ey külliyyat ile karışmış olan, ey insan! Basit cisimlerin halini de kendinden kıyas et!”⁴⁸⁴

Mesnevî’de bunun gibi sayısızca benzetmelere rastlamaktayız. Örneğin, âşık padişahın hikâyesinde Mevlânâ, padişahın halini anlatmak için değişik benzetmelere başvurmuştur: “Birisinin eşeği varmış, fakat palanı yokmuş. Palanı ele geçirmiş, bu sefer eşeği kurt kapmış. Birisinin ibriği varmış, fakat suyu elde edememiş. Suyu bulunca

⁴⁸² M.E.Kılıç, *Sufî ve Şiir*, s. 132. Kılıç, W.Feldman’ın *Osmanlı Gazelinin Yapısı İçin Müzikal bir Model* isimli çalışmasından şu ifadeyi artarmaktadır: “Osmanlı şiiri tamamen sözdizimsel veya anlamsal bir yapıda olan bağlantılar görmek ister. Söz konusu olan, en geniş anlamıyla benzerliğin ifadeleridir, daha derinlerdeki bir benzerliği barındırabilecek aşık kelime benzerlikleri... Osmanlı eliti tarafından yaygın bir biçimde kabul gören - temelde İbn Arabî’nin eserlerine dayanan vahdet el-vücut felsefesinin, evreni açıklamanın bir tarzı olarak benzerliğe dayalı bir kozmik sistem arayışıyla sık sık örtüşür ve dil bu kozmik sisteminin bir parçasıdır.”

⁴⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2101-2102, s. 160.

⁴⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1277-1289, s. 103.

da ibrik kırılmış!’⁴⁸⁵ Aynı hikâyenin devamında da kuyumcu, kendi halini dünyanın talihsiz olaylarıyla kıyaslamaktadır: “Ben o ahuyum ki göbeğimin miskinden dolayı bu avcı, benim sâf kanımı dökmüştür. Ah, ben o sahra tilkisiyim ki postum için beni tuzağa düşürüp tuttular, basımı kestiler. Ah, ben o filim ki dişimi elde etmek için filci benim kanımı döktü.”⁴⁸⁶

Mesnevî’de geçen en çarpıcı ve açıklayıcı benzetmelerden birkaç örneği burada göstermek ve bunların analizini yapmak gerektiğini düşünmekteyiz. Aşağıdaki parçada Mevlânâ, manevî yükseliş yolu olan aşkın ve ona eşlik eden üzüntüsünün anlamını ve amaçlarını bir benzetme dizisiyle açıklamaktadır:

“Aşk davaya benzer, cefa çekmek de şahide. Şahidin yoksa davayı kazanamazsın ki! Kadı, senden şahit isterse incinme. Yılanı öp ki hazineyi elde edesin! Zaten o cefa sana değildir ki ey oğul sendeki kötü huyadır. Sopayla kilime vuran, kilimi dövmez, tozlarını silker! Kızıp atı döven, hakikatte atı dövmez, aksak yürüyüşünü döver. Bu yürüyüşü bıraksın da iyi yürüsün, rahvanlaşsın der. Üzüm suyunu şarap olsun diye hapis edersin ya...”⁴⁸⁷

Görüldüğü gibi, Mevlânâ, bir soyut kavram olan ‘aşkın etkisi’ni resimlemek için, toplumsal hayat sürecinde rastladığımız bazı prosedürlerin sonuçlarına ve onların anlamlarına atıfta bulunmaktadır. Mevlânâ, aralarında pek benzerlik bulunmayan, muhakeme süreci, temizlik ve at terbiyesi gibi işlemlerle kıyas yaparak, aşkın mahiyetini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mesnevî’de, en sık rastlanan benzetmeler arasında, insan gönlünü bir mekân, ev veya aynaya benzeten tasvirler yer almaktadır. Söz konusu benzetmeler, gramer açısından metafor özelliği taşımamakla birlikte, yukarıdaki bölümlerde incelemiş olduğumuz kavramsal metaforlar etrafındaki çağrışımlar çerçevesinde bulunan ifadeleri

⁴⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 41-42, s. 4.

⁴⁸⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 209-211, s. 17.

⁴⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4009-4014, s. 328.

teşkil etmektedirler. Bu çerçevede, Mevlânâ, manevî olgunlaşma yolunu temizleme sürecine benzetmektedir:

*“Gam fikri, neşe yolunu vurursa gam yeme. O, hakikatte başka neşeler hazırlamadadır. O, hayrın aslından yeni bir sevinç, yeni bir neşe gelsin diye evi, başkalarından sıkıca süpürür. Gönül dalındaki sararmış, kurumuş yaprakları ayırtır, daldan yeni ve yeşil yapraklar bitmesine yardım eder.”*⁴⁸⁸

Benzer bir şekilde başka bir yerde Mevlânâ, dert ve üzüntünün, gönül için arındırıcı olduğunu anlatmak için değişik benzetmelere başvurmaktadır:

*“Yazan kişi önce yazı yazacağı tahtayı yıkar, temizler; sonra ona harfleri yazar. Allah da önce gönlü kan eder, hor hakir gözyaşıyla yıkar, sonra o gönle sırları kaydeder. Yıkamakla, o levhayı bir defter yapmak istediklerini bilmek, anlamak gerek. Bir evin temelini atacakları vakit oradaki eski ve evvelki yapıyı yıkarlar. Sonunda arı duru su çıkarmak için önce yerden toprak çıkarırlar.”*⁴⁸⁹

Başka bir yerde Mevlânâ, insanın manevî olgunlaşmasını doğuma benzeterek, söz konusu süreçte birçok ortak hususun bulunduğunu ve sancılara dayanılması, işin ehli olan bir kişinin yardımına başvurulması, belirli zamansal süreye ihtiyacı olması gibi birçok şartın yerine getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır:

*“Anaları doğum ağrısı tutmasa çocuk dogmaya hiçbir yol bulamaz. Bu emanet gönüldedir, gönül de gebe. Bu nasihatlerse ebeye benzer. Ebe “Kadının ağrısı yok, ağrı lâzım, ağrı çocuğa yoldur” der.”*⁴⁹⁰

Aynı zamanda, amaca ulaşmak için kişinin ancak yapabildiği kadar çaba sarf etmek yeterli olmayabileceği konusunda okuyucuyu uyaran Mevlânâ; aşağıdaki parçada, gönlünün dünyevî bağılıklardan kurtulmasını ölüme benzetip, söz konusu iç temizlenmesinin merdivene çıkma işine benzeyen ve mutlaka tamamlanması gereken bir süreç olduğunu belirtmektedir: *“Merdiven tamamlanmadıkça dama çıkamazsın. Yüz*

⁴⁸⁸ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 3678-3680, s. 300.

⁴⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1827-1831, s. 140.

⁴⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2518-2521, s. 193.

ayak merdivenin iki basamağı noksan olsa dama çıkmak isteyen çıkamaz, dama nâmahrem kesilir. Yüz kulaç ipin bir kulacı eksik olsa kovaya kuyu suyunun dolmasına imkân yoktur.”⁴⁹¹

Mevlânâ, insanları manevî arayış yoluna çekmek için bazen zorlamaya başvurmak gerektiğini anlatırken, okul çağındaki çocuklara uygulanan zorlama örneğine başvurur: “Çocukları da zorla mektebe götürürsün ya... çünkü onların gözleri kördür, faydalarını görmezler. Ama mektebin faydasını anladılar mı koşa koşa giderler, içleri açılır, neşe duyarlar. Çocuk mektebe kıvrana, kıvrana gider. Çalışmasına karşılık hiçbir şey görmemiştir ki!”⁴⁹²

Mevlânâ, yaşamın akıcılığını ve devamlılığını aşağıdaki su ve ateş benzetmeleri vasıtasıyla daha anlaşılır hale getirmektedir.

“Ömür su gibi yeniden yeniye akıp gider. Fakat cesette bir daimîlik gösterir. Elinde hızlı hızlı oynattığın uçu ateşli bir sopa nasıl upuzun ve tek bir ateş hattı gibi görünürse ömür de pek çabuk akıp geçtiğinden daimî bir şekilde görünür. Ateşli çöpü sallasan ateş gözüne upuzun görünür. Bu ömür uzunluğunu da Allah’ın tez tez halk etmesindendir.”⁴⁹³

Yukarıdaki bölümde Mevlânâ’nın, insanın mal ile mülke olan bağlılığını göstermek için çarpıcı metaforları kullandığını göstermiştik. Bunun yanında düşünür, söz konusu eğilimlerin olumsuz yanlarının açıklanmasında, ayrıca çeşitli benzetmelere başvurmaktadır:

“Eşeğin yarasına bir bez bağlasan da o bez, yaraya yapışsa, sonra onu çekip çıkarmak istesen eşek derhal, acıdan çifte atmaya kalkışır. Ne mutlu o adama ki böyle bir işe girişmedi. Hele eşeğin elli tane yarası olsa, her yarasının başında,

⁴⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 724-726, s. 61.

⁴⁹² Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4585-4587, s. 376.

⁴⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1145-1148, s. 92-93.

yaraya yapışmış bir bez bulunsa artık var sen kıyas et! Mal mülk, bez gibidir, bu hırs ise yara. Kimin hırsı fazla ise yarası fazladır.”⁴⁹⁴

Genellikle, yaptığı benzetmelerde Mevlânâ, cansız varlıklara ruh vermekten ziyade; soyut kavram, ilişki biçimi, gözle görünmeyen özellik veya ruhsal durumları nesnel örneklerle gözle görünür hâle getirmektedir. Örneğin, aşağıdaki satırlarda düşünür, Devlet yönetim sistemini birbirine bağlı olan havuz ile su borularına benzetmektedir:

“Padişah bir havuza benzer. Maiyetini de lüleler gibi bil. Su, göllere lülelerden akar. Lülelerden akan suların hepsi, tertemiz bir havuzdan geldiği için her lüle, zevkli ve tatlı su akıtır. Eğer havuzdaki su tuzlu ve pis olursa her lüleden aynı su akar. Çünkü her lüle havuza muttasıldır.”⁴⁹⁵

Başka bir yerde Mevlânâ, yine benzer bir ifadede bulunur: *“Padişah bir candır ama ordu onunla doludur. Ruh su gibidir, bu bedenler ırmağa benzerler. Padişahın can suyu tatlıysa bütün ırmaklar tatlı suyla dolar.*”⁴⁹⁶

Dünyadaki hareket ve davranışların da ancak düşünce ve irade ile meydana gelebildiğini, bedenine ise “sûretin sûreti” olduğunu göstermek için Mevlânâ insan bedenine şöyle ilginç bir benzetme yapmaktadır: *“Şu beden de bayraktaki aslana benzer... düşünce onu her an oynatır durur! Doğudan gelen düşünce sabah yelidir... batıdan gelen ufunetli cenup yeli!*”⁴⁹⁷

Anlatım esnasında Mevlânâ’nın simge haline gelmiş çeşitli hayvan figürlerine başvurması da yaygındır. *“İstekler uyumuş köpeklerle benzer. Onlardaki hayır ve şer de gizlidir.*”⁴⁹⁸ Buna benzer başka bir örnekte düşünür, hem hayvan hem de bitki

⁴⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1150-1153, s. 95-96.

⁴⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2821-2824, s. 227. Mevlânâ’nın söz konusu görüşler, çağdaş yönetim biliminin bazı yaklaşımlarıyla örtüşmektedir. Bkz. Burhan Aykaç, *Yönetim Bilimi*, (Nobel Yay., Ankara, 2007), s. 179-184.

⁴⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 71-72, s. 10.

⁴⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3054-3055, s. 245.

⁴⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 626, s. 54.

imajlarından faydalanmaktadır: “Şeyh aslana benzer, gönülleri ormana. Şeyh, ümit ve korku gibi gönüllere girer, yürür. Cihan esrarı ona gizli değildir.”⁴⁹⁹

Bunun yanında, Mesnevî’nin birçok yerinde ağaç ile diğer bitkilere benzetmelere rastlamak mümkündür: “İnsan bir ağaca benzer, ahdi de ağacın köküne. Kökün iyileşmesine, sağlamlaşmasına çalışmak gerek. Bozuk düzen ahit, çürümüş köktür.”⁵⁰⁰ Başka bir yerde düşünür, insanın dünyanın gayesi olduğunu vurgulamak için, onu ağaç ile değil, meyvesine benzetmektedir: “Ey ulular, bu cihan bir ağaca benzer; biz de bu âlemdeki yarı ham, yarı olmuş meyveler gibiyiz. Ham meyveler, daha iyice yapışmıştır, oradan kolay kolay kopmazlar. Çünkü ham meyve köşke, saraya lâyük değildir ki.”⁵⁰¹

2.3.3. Kıyas ve Taklit Teknikleri

Mevlânâ, bilişsel amaçla kullanılan benzetmelerin yanında, ayrıca kıyasa başvurur. ⁵⁰² Kıyas, iki kavram arasında benzerlik bulma işlevi açısından benzetmeye yakın özelliklere sahip olup, aynı zamanda bu kavramları karşılaştırıp farklılıklarını tespit etmeyi öngörmektedir. Bu anlamda Mevlânâ, “Ey gevher tanıyan kişi, bir hikâye dinle de meydanda ve apaçık olan şeyi kıyastan fark et”⁵⁰³ diye çağırıda bulunmaktadır.

Mevlânâ’nın söz konusu üslûba sıkça başvurmasına rağmen, kendisi bu yoldan elde edilen ön-bilgilerin güvenilir olmadığını söylemektedir. Ona göre, kıyasla elde edilen bilgilerin nihai hakikat olarak sanılması araştırmacı için tehlike oluşturmaktadır.

⁴⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3216-3217, s. 246.

⁵⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1166-1167, s. 96-97.

⁵⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1293-1294, s. 104.

⁵⁰² Vurgulanmaya değer ki, İslam hukukunda kıyasın bir delil ve hukuk esaslarından biri olduğu konusunda ittifaka varılmıştır. İ.Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Diyanet İşleri Basın Yayın Müdürlüğü, Ankara, 2005), s. 379.

⁵⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 111, s. 9.

Düşünürümüz bu tür bilgileri ‘zan’ olarak adlandırıp, insan bilgisinin büyük ölçüde zandan ibaret olduğunu vurgulamaktadır: “*Tanrı kuşundan bir ötüş duyunca ders beller gibi yalnız zâhirini beller, hatırında tutarsın. Sonra da kendinden kıyaslar yapar, hayalin ta kendisini hakikat sanırsın.*”⁵⁰⁴

Sağırın hasta komşusuna hatır sormaya gidişi hikâyesinde, algılama ve dolayısıyla anlama kabiliyeti kısıtlı olan sağırın, hasta insanın sorulacak sorularına olası cevaplarını bildiğini varsayarak ziyarete gider ve zor duruma düşer. Hikâyenin sonunda, “*Sağır, eşekliğinden tamamı ile aksini sandı, ziyanın ta kendisi olan o işi kâr zannetti.*”⁵⁰⁵ Hasta ise, “*Bu, bizim canımıza düşmanmış, onun cefa madeni olduğunu bilmiyormuşuz*”⁵⁰⁶ diye bir sonuca varmaktadır.

Hikâyeden anlaşıldığı gibi, varlığı kavramak için yetenekli veya ehil olmayan insanın bildiklerinin hakikate denk gelmesi imkânsızdır. “*O sağır adamın seçtiği kıyas yüzünden on yıllık konuşma hiç olup gitti.*”⁵⁰⁷ Bunun gibi durumlarda Mevlânâ, “*başkalarını kendi aynanda görme*”⁵⁰⁸ diye uyarıda bulunur ve iddiada bulunmanın sorumluluk gerektirdiğini vurgulayıp “*Yaktığınız ateşlerden korkun*”⁵⁰⁹ diye söylemektedir.

Dolayısıyla, özellikle metafizik bilgilere basit kıyas yoluyla varılmasının mümkün olmadığı konusunda Mevlânâ şöyle demektedir: “*Gökyüzü ahvalini yeryüzüne kıyas ettiler, fakat bu kıyas, doğru değil... Arada büyük bir fark var!*”⁵¹⁰

Mevlânâ, metafizik hususların dile getirilmesinde, kıyasa başvurulmasında karşılaştırma kriterlerinin ve ölçü biriminin önemini öne çıkartmaktadır. “*Güzelim, bil*

⁵⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3407-3408, s. 272-273.

⁵⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3376, s. 270.

⁵⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3377, s. 270.

⁵⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3393, s. 271.

⁵⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1984, s. 163.

⁵⁰⁹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3389, s. 271.

⁵¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3425, s. 274.

ki emir âleminde cihet yoktur... artık emir sahibi olan Tanrı, elbette büsbütün cihetten münezzehdir.”⁵¹¹

“Çünkü ruhta ne ulaşma vardır, ne ayrılma... Fakat zan, ayrılık ve birlikten gayri bir şey düşünemez”⁵¹² diyen Mevlânâ, benzerliklerin ve farklılıkların kıyasla ortaya çıkartılması mümkün olsa bile, sırf karşılaştırma yoluyla “Birlik” bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığını söylemektedir.

“Fakat bu birliği kıyas yoluyla bilemezsin. Kulluk et ey kendini bilmez, saçma sapan söylenme. Senin mâna sandığın sûrettir, eğretidir. Sen kendince övünüp seviniyorsun! Mâna odur ki seni senden alır; sûretten müstağni kalır. Seni kör ve sağır eden, insanı, sûrete bir kat daha âşık eyleyen, mâna olamaz. Köre nasip olan, ancak gam arttıran hayallerdir. Gözün nasibi bu fâni hayallerden ibarettir.”⁵¹³

Mevlânâ’ya göre, zandan farklı olan bu tür bilgi bambaşka bir çaba ve yetenekleri gerektirir:

“Sen, yoklukta bir inci bulamadıysan gayri orada ne diye inci arıyorsun? Zan, yıllarca kendi ayağıyla koşsa burnunun direğinden ileriye geçemez. Burnuna gayptan bir koku gelmedikçe, söyle... burnunun ucundan başka bir şey görebilir misin?”⁵¹⁴

Henüz böyle bir anlama kabiliyetine sahip olmayan insanlar için Mevlânâ, “Bu gür suyu görmüyorsan bari körler gibi gel de testini suya daldır. Bu ırmakta su var, bunu duydun ya... köre, taklitle iş yapmak gerek!”⁵¹⁵ diye tavsiyede bulunmaktadır. Mevlânâ, manevî olgunlaşma yoluna girmek için öncülerini takip etmek ne kadar doğru olsa da, elde ettikleri bilgilerini anlamadan, yaşamadan tekrarlamak ve taklit etmenin

⁵¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3693, s. 295.

⁵¹² Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3696, s. 295.

⁵¹³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 718-722, s. 55.

⁵¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3770-3772, s. 300.

⁵¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4303-4004, s. 352.

anlamsız olduğunu söyler. Bu durumda o, kendi halini kendi kurtuluşunu düşün, ama ağlarken samimi ol taklit etme diye bir nasihatte bulunmaktadır: “*Ey başkalarına ağlayan göz, gel, bir müddetçik otur da kendine ağla! Dal, ağlayan buluttan yeşerir, tazeleşir. Çünkü mum, ağlamakla daha aydın bir hale gelir.*”⁵¹⁶

Taklidin afeti ayrıca, bir tekkeye misafir olarak uğrayan bir fakirin hikâyesinde anlatılmaktadır. Şöyle ki, kendisinden daha fakir olan tekkeçiler akşam yemeği için misafirin eşeğini satıp, yemekten sonra coşup “eşek gitti” şarkısıyla sema etmeye başladılar. Misafir de, taklit ederek, onlara katıldı. Sabah geldiğinde eşeğin gerçekten gittiğini gören sufi çok şaşırır. “*Onları taklit ettim, bu taklit beni ele verdi. O taklide iki yüz kere lânet olsun! Hele böyle ekmek için yüzü suyu döken saçma adamları taklide!*”⁵¹⁷ Bu durumda taklidi “her iyiliğin afeti” olarak tanımlayan Mevlânâ bu tür kendini aldatma yolunun insanı hiçbir yere ulaştıramayacağı, zaman kaybindan başka bir şeye yaramayacağı sonucuna varmaktadır.

2.4. Tezatlara Göre Anlatım

Doğal olayların temelinde yer alan zıtlaşma ilkesi, Mevlânâ’nın öğretisinde ve ayrıca *Mesnevî*’de⁵¹⁸ önemli yer tutmaktadır.

Bir yandan karşıtların ontolojik önemini vurgulayan Mevlânâ, dünyada zıtlaşma ve ikilemin varlıkların devamı için zorunlu olduğunu söylemektedir: “*Tanrı, bir halden*

⁵¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 479-480, s. 37.

⁵¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 563-564, s. 43.

⁵¹⁸ İsmail Ankaravî bizatihi Mesnevî kelimesinin bu düşüncüyü çağrıştırdığını ileri sürmektedir. Ankaravî’ye göre Mevlânâ’nın Farsça eserine “bir şeyi ikiye katlamak, çift yapmak” anlamlarına gelen Mesnevî adını vermesi, onun öncelikle kitabın ikili beyitler halindeki nazım şekline dayanarak bir isimlendirmede bulunduğunu göstermektedir. Ancak eserin adının şeklinin yanı sıra mânasına da işaret ettiğini, birbiriyle müteakib ilâhî isimlerin mazharları olmaları itibarıyla şehâdet âlemindeki bütün varlıkların (sûret-mâna, varlık-yokluk, gayb-şehâdet, ı ışık-karanlık gibi) çift çift veya ikili zıtlar halinde zuhur ettiğini, Mesnevî’nin bütün çift ve zıt varlıkların hallerine dair bir kitap olmasından dolayı Mevlânâ’nın esere bu adı verdiğini de belirtmiştir. Semih Ceyhan, “*İsmail Rûsûhî Ankaravî’nin Mesnevî Tahkiki: Mesnevî’deki Mânâya Metodolojik Bir Yaklaşım*”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, sayı: 20, Mevlânâ’ya Armağan Sayısı), s. 117-142.

*bir hale döndürme esnasında her şeyi zıddıyla meydana çıkararak seni halden hale döndürür durur... Bir kanatlı kuş katiyen uçamaz, âcizdir.”*⁵¹⁹

Mevlânâ, mekân ve zamana bağlı olan dünyamızın deviniminin, söz konusu karşıtlıkların etkileşiminden doğduğunu söylemektedir. Bu hususta Mevlânâ, hayatın zıtların ahengi olduğunu, zıtların dengesi üzerine kurulduğunu belirtmektedir. Tezatların nihai bir şekilde kaldırılması ise, Mevlânâ’ya göre, Tanrısal mertebenin bir özelliğidir:

*“Bu yok olma, bitme, zıddın zıddını yok etmesinden ileri gelir. Zıt olmadı mı ebedilikten başka bir şey olamaz. O eşsiz, örneksiz Allah, cennetten zıddı giderdi.”*⁵²⁰

Mevlânâ’nın eserlerini Friedrich Rückert’in tercümesinden okuduğunu ve etkilendiğini söyleyen Hegel, belki de Mevlânâ’nın zıtların ahengi fikrinden ilham alarak diyalektik yöntem öğretisini ortaya koymuştur⁵²¹. Mevlânâ da bu dünyanın zıtların sentezinden ibaret olduğunu söyler. Zıtlar sürekli yeni sentezler halinde çoğalırlar ve çatışmalarda yok olmaktadır. *“Zıtlar, zıtlardan zuhur etmekte. Allah, kalpte ki süveydada daimi bir nûr yarattı. Peygamberin savaşı sulha sebep oldu. Bu âhir zamandaki sulh o savaş yüzündendir.”*⁵²²

Ancak Hegel’de akıl aşamasında, Tin’in açılma sürecinde gerçekleşen zıtlar sentezi, Mevlânâ’da aşk yolu ile Tanrı’ya yaklaşımda görülür. Mevlânâ, dünyanın ve bizim her an yok olduğumuzu; bunu fark edemediğimizi ancak ilâhi nefesin bizi diri tuttuğunu söyler: *“Bizim savaşımız da hakikatte bizden değildir. Sulhumuz da. Her*

⁵¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1552, 1554, s. 119.

⁵²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 57-58, s. 7.

⁵²¹ Hegel, *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi*’nin “*Tin Felsefesi*” adlı 3. Cildinde, Mevlana’nın mistik öğretisine övgüde bulunmaktadır (Г.В.Ф.Гегель. *Энциклопедия философских наук*, т. 3. *Философия духа, Мысль*, Москва, 1977, с. 400, 467).

⁵²² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3865, s. 308.

halimiz, Allah'ın iki parmağı arasındadır. Tabiat, iş ve söz bakımından cüzüleri arasındaki savaş, pek korkunç bir savaştır.”⁵²³

Mevlânâ'nın bu görüşünde, hem Antik felsefenin⁵²⁴ hem de uzak doğu veya zerdüştizmin⁵²⁵ etkilerinin izini görmek mümkündür. Ama etkilerden ziyade, farklı dönemlerde değişik kültürlerde sembolik dışa vurumu ifade eden, “Zıtlıklar Ahengi” olarak adlandırılan bu evrensel ilkenin, Mevlânâ tarafından tekrarlandığını görmekteyiz.

Yukarıdaki parçada gösterildiği gibi, dünyanın, süregelen zıtların çatışmasına dâhil edildiğini anlatan Mevlânâ, söz konusu diyalektik etkileşimi açıklamak için birçok yerde ‘savaş’ benzetmesinden faydalanmaktadır: “*Renklerin asılları, renksizliktir... Savaşların aslı, barışlardır.*”⁵²⁶ Başka bir yerde düşünür benzer bir ifadede bulunmaktadır: “*Sağlık, zıtların sulhudur; aralarında savaşın başlamasını da ölüm bil!*”⁵²⁷

Mevlânâ'ya göre, insan hayatı da bu tür birbirine zıt hareketlere direniş göstermesinde anlamını bulur:

“*Toprağa nice tohum ekim. İnsan da toprağın bir tozundan ibaretti, onu ben yükselttim. Yine bir hamle et de kendine topraklığı sıfat edin, alçal. Ben de seni*

⁵²³ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 45-46, s. 6.

⁵²⁴ Karşıt doğal tözlerin kökensel varoluşu öğretisi ilk kez Anaksimandros'ta ortaya çıkar. Karşıtlık, genel bir kuvvet olarak, hem Püthagoras'ta hem de Heraklitos'ta önemli rol oynar. Heraklitos'ya, ayrıca karşıtların özsel birliğini *logos* terimiyle belirtmektedir. Parmenides'in duyum teorisi, bir karşıtlar kümesindeki tek bir karşıtın aşırılığına dayanır. Platon ve Aristoteles için, bir karşıttan diğerine geçiş Genesis (gelişim) teorisinin kilit taşıdır. Fransis E.Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (Paradigma, İstanbul, 2004), s. 96. Herakleitos'a göre, “Varlık hiçbirşeydir, Oluş herşeydir.” Bütün Oluş'un temeli, zıtların birliği ve mücadelesidir. Mücadele, her şeyin babasıdır. Bu, “sürekli oluş”u, “sürekli değişme”yi zarûî kılar. Sabit ve değişmez olan hiçbir şey yoktur. Her şey kendi zıddını da mündemiçtir ve onunla sürekli mücadele halindedir. Bu mücadeleden yeni bir başka şey hasıl olmakta ve fakat o da varlık kazanır-kazanmaz yine kendi zatında mündemiç olan zıddı ile mücadeleye girişmekte ve bu süreç, böylece ilânihaye devam etmektedir. Bu, bütün Mükevvenât'ta cârî olan, evrensel, genel-geçerli olan, Âlem'in noksansız bir şekilde tâbî olduğu, onu idare eden, “Zıtların Birliği ve Mücadelesi Kanunu”dur. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev: Suad Y. Baydur, (Sosyal Yay., İstanbul, 1984), s. 48-50.

⁵²⁵ Zerdüştcülük, iyi ve kötü arasındaki kavga dinin kosmolojisine de yansıtıldığı ve ışıkla karanlık arasındaki bir savaşla sembolize edildiği bir din. İnsan ruhu ise, işte bu iki gücün çatışma alanıdır. Ahmet Cevizli, *Felsefe Sözlüğü*, (Paradigma, İstanbul, 2002), s. 1143.

⁵²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 57-59, s. 7.

⁵²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1293, s. 104.

bütün beylere emir yapayım. Su, yukardan aşağıya, akar da sonra aşağıdan yukarıya akar. Buğday, yukarıdan aşağıya, yerin dibine gider de ondan sonra yerden baş çıkarıp yükselir. Her meyvenin tohumu yerden biter de ondan sonra yerden baş verir.”⁵²⁸

Bununla birlikte Mevlânâ, herhangi bir anlamının da ancak karşıtların dikkate alındığında mümkün olabileceğini vurgulayarak, zıt kavramların epistemolojik önemini altını çizmektedir. “Her şeyi, zıddıyla anla!”⁵²⁹ diyen Mevlânâ, olguların algılanması ve kavranılmasının benzerlik-farklılık ilişkilerine dayandığını ileri sürmektedir:

*“Tanrı; bu zıddiyetle gönül hoşluğu meydana gelsin, her şey iyice anlaşılсын diye hastalığı ve kederi yarattı. Şu halde gizli olan şeyler, zıddıyla meydana çıkar. Hakkın zıddı olmadığından gizlidir. “Evvelâ nûra bakılır, sonra renge. Çünkü beyaz ve zenci, birbirine zıt olduğu için meydana çıkar. Sen nûru, zıddıyla bildin. Zıt, zıddı meydana çıkarır, gösterir.”*⁵³⁰

Mevlânâ’nın, herhangi bir oluşumun karşıtlıklar ahengi üzerine kurulduğu konusundaki fikrinin, daha sonra bu konuda araştırma yapan bazı Batı’lı bilim adamlarının savlarıyla paralellik gösterdiğini söyleyebiliriz. Örneğin, felsefe ve genel olarak tüm insanî bilimlerin metodolojisi için devrim niteliğindeki buluşlarıyla tanınan yapısalcılık; insanın düşünme süreçlerinde, dil ile toplumsal ilişkilerinin temelinde ikili karşıtların (binary opposition) yattığını ortaya koymuştur. Yapısal dilbilimin kurucusu Saussure, dilde ayrılıklar dışında başka bir şey olmadığını⁵³¹ öne sürmüştür. Levi-Strauss ise, dil ve kültürün karşıtlıklar (oppositions) ile bağlantı (correlations) yoluyla

⁵²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 455-459, s. 36.

⁵²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1865, s. 149.

⁵³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1130-1134, s. 91.

⁵³¹ “Dilde yalnız ayrılıklar vardır. Ama işbu kadarla bitmez: Bir ayrılık genellikle salt nitelikli öğeler gerektirir, bu türlü öğeler arasında ortaya çıkar; oysa dilde yalnızca salt nitelikli öğelerden yoksun ayrılıklar vardır... Anlamına da, seslerine hiç dokunmadan, komşu öğelerden birinin değişime uğramasıyla bir ögenin değerce değişebilmesi bunu tanıtılır.” Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çeviren: Berke Vardar, (TDK Yayınları, Ankara, 1976), s. 112.

oluşturduğunu⁵³² söylemiştir. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın; alfabedeki harflerin; farklılıklarından oluşan bir birlik olduğu konusundaki fikri, dikkat çekicidir:

*“Bir yüzden baştan ayağa kadar hepsi birse de yine muhtelif harflerde birbirlerine benzerlik yoktur. Harfler; bir yüzden birbirlerine zıt, bir yüzden birbirleriyle bir, bir yüzden faydasız ve alaydan ibaret, bir yüzden tamamı ile faydalı ve ciddîdir.”*⁵³³

Mesnevî'de yansıtıldığı gibi Mevlânâ, söz konusu gerçekleri hem kavramış bulunmaktadır, hem de ayrıntılı olarak irdelemektedir. Mevlânâ, bir şeyi tanımak için ayırt etme, onun farklılıklarını ve özelliklerini ortaya koyma gereğini öne sürmektedir. Bunun yanında, anlamak için bir şeyin dünya içerisindeki ilişkilerini bulmak gerekir. Dolayısıyla anlama, analiz ile sentezi bir araya getiren işlem olarak karşımıza çıkmaktadır: *“Çünkü her şey, zıddı ile meydana çıkar. Bembeyaz kazanın beyazlığı üstünde o kara iş berbat bir şekilde kendini gösterir.”*⁵³⁴

Zıtların çatışması ve birliği fikri ise, özellikle bazı dinî meseleler açısından hassas olan iyilik ile kötülük üzerinde yapılan tartışmalarda kısmî göreceliğe yol açmaktadır. *“Her şey hak demek ahmaklıktır, fakat her şey bâtil diyen de sakîdir”*⁵³⁵ diyen Mevlânâ'ya göre, kötülük ile iyiliğin ontolojik açıdan birbirinden ayrı düşünülmesi, bizi yanlış sonuca götürür ve tevhid ilkesine aykırı düşer. Diğer yandan Tanrı'nın kötülük yaratma meselesindeki mantıksal uyumsuzluğunu Mevlânâ, yine de görecelik tutumuyla çözmüş olmaktadır. Çünkü insanların kötülük olarak adlandırdıkları şey, Tanrı nezdinde yine de insanın faydasına yol açacak bir imtihan veya ödevlerden ibarettir. Mevlânâ bu fikri aşağıdaki örneklerle desteklemektedir:

⁵³² К.Леві-Строс, *Структурна антропология*, (Київ, Основи, 2000), с. 69. (C.Levi-Strauss, *Antropologie Srtucturale*).

⁵³³ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2915-2916, s. 234.

⁵³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3373, s. 259.

⁵³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2942, s. 225.

*“Terzi kumaşı paramparça eder... bir kimse çıkıp da o sanatını bilen terziye, Bu canım atlası neden bu hale getirdin... neden kestini; ben kesik kumaşı ne yapayım der mi? Her eski yapıyı yaparlar, yenilerlerken eski yapıyı yıkmazlar mı? Marangoz, demirci ve kasap da bunun gibi yıkıp yakıp harap etmezler mi? O halileyi, belileyi dövmek, onları adeta telef etmek, bedeninin yapılmasıdır. Buğdayı değirmende ezmeseydin ondan ekmek yapabilir miydin.. bizim soframızı bezeyebilir miydi?”*⁵³⁶

Bu yaklaşıma göre, dünyada kötülüğün bulunması Tanrı’nın hem kudretinin, hem de hikmetinin bir göstergesidir. Bu meseleyi Mevlânâ şöyle bir örnekle açıklamaktadır: *“Ressam iki türlü resim yapar: Güzellerin resimleriyle, çirkin resimleri”*.⁵³⁷ Mevlana’ya göre, her iki türlü resim de ressamın üstatlığının eseridir. Bu, ressamın çirkinliğine delil olamaz, bilâkis üstatlığına delildir: *“Eğer çirkinin resmini yapmayı bilmezse ressam, nakıştır. İşte bu yüzden Allah hem kâfirin yaratıcısıdır, hem müminin. Bu yüzden küfür de Allah’lığına şahittir, iman da. İkisi de ona secde eder.”*⁵³⁸ Başka bir yerde Mevlânâ, zıtların birbirini gerektirdiğini şöyle ifade etmektedir: *“Doğru olmasaydı yalan olur muydu hiç? O yalan, doğrudan nûrlanır. Doğru ümidiyle eğriyi de alırlar. Zehri şekerle dökerler de öyle içerler. Güzeli ve tatlı buğday olmasaydı, buğday gösterip arpa satan ne yapardı?”*⁵³⁹

Burada metafizik hakikatlerin öğrenilmesi ve kavranılması için önemli bir sonuca varıyoruz: Hakkın Zıddı olmadığından dolayı o bilinmez, gizlidir: *“Hak birdir, ona benzeyen ve insanı yanıltan çok zıtlar vardır. Mukallit, o zıddı tanıyamaz, bu yüzden Hakk’ı da tanımaz.”*⁵⁴⁰

Tezatların birliği ve oradaki çelişkilerin göreceliği iddiası, aynı zamanda *Mesnevî’de* yazarın sıkça başvurduğu paradoksal ifadelerinin kullanımına teorik zemin

⁵³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2348-2353, s. 190.

⁵³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2537, s. 195.

⁵³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2542-2543, s. 195.

⁵³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2930-2932, s. 225.

⁵⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî V*, s. 330.

hazırlamaktadır. Vecd halinde dile getirilen ifadelerden farklı olarak, Mevlânâ'nın kullandığı paradoksal ifadeler, ağırlıklı olarak bilinçli kurulan dikkat çekici ve düşündürücü, birer muamma gibi çözülmesini gerektiren ifadelerdir. Kılıç'ın da vurguladığı gibi, “*Bu çelişkiler veya parodoksal ifadeler, düşüncenin ilerlemesinin ifadesidir*”⁵⁴¹. Bir söylemde çelişkili bir yanın olması, insanın şu veya bu fikri pasif olarak algılamasını engeller. Tersine, bu fikrin doğru veya yanlış olması hakkındaki bir hükmün oluşturulabilmesi için kişi; kendi kişisel tecrübesine, hislerine ve entelektüel birikimine dayanarak bir kanaat oluşturmak zorundadır.⁵⁴²

Tasavvuf anlayışını benimseyen Mevlânâ'ya göre, varlık âleminde gözlemlediğimiz zıtlıklar, Allah'ın hikmetini tefekkür etme noktasında hep ibret verici şeyler ve olaylar olarak telakki edilmiştir. Bu anlayışa göre zıtlıklar, sıradan akla, mantığa aykırı görünen; ancak, hakikatte böyle bir aykırılık ve çelişkiden öte bir uyum ve ayniliğin görüldüğü durum ve şeylerdir. Tasavvuf düşüncesindeki bu zıtlık, batı düşüncesindeki kaos ve uyumsuzluk anlamlarına gelen zıtlıktan tamamen farklı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵⁴³

Bunun yanında, Mevlânâ'nın eserlerinde, bir dil tekniği olarak bilinçli bir şekilde dile getirilmiş paradoksal ifadeler yanında, başka tür çelişkili ifadelerle de rastlamak mümkündür. Onlar, mantıklı bir biçimde kurulu olmayan vecd halindeki ifadelerdir. Mevlânâ kendisi de, metafizik gerçeklere yaklaşımında hissettiği coşku ve heyecan nedeniyle, bu ifadeleri kullanırken mantık kurallarına uyamayacağını

⁵⁴¹ M.E.Kılıç, *Sûfi ve Dil*, s. 145. Bu çalışmada, Mevlânâ'nın kullandığı paradoksal ifadelerle başvurma gerekçeleri, onların mantığı ve onları yorumlama teknikleri ayrıca ele alınmaktadır ve metindeki bu tür ifadelerinin tespiti ve konulara göre sınıflandırılması yapılmıştır. Bkz.: a.g.e., s. 138-152.

⁵⁴² “*Aşkınlık ile içkinliğin taleplerini dengelemeye yönelik Sufi Çabalar onların paradokslara, yani ince hakikatleri çelişmezlik ilkesini göz ardı ederek dile getiren ifadelerle niçin özellikle düşkün olduklarını da izah etmektedir bu çabalar, rasyonel kafanın, her şeyin izah edilip kavranabileceği kırılmasına da yardımcı olmaktadır*”, William Chittick, *Tasavvuf, Kısa Bir Görüş*, s. 93.

⁵⁴³ Ali Yıldırım, “*Mevlânâ'nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi*”, (Erdem Dergisi, sayı: 50, 2008), s. 232.

söylemektedir: “Âşık, başını verince akıl kalır mı gayrı? Her şey helâk bulur, yalnız onun hakikati kalır. Onun hakikatine karşı var da yok olur, yok da. Yoklukta varlık... bu, pek acayip bir şey! Bu makamda akıllar elden çıkar, kalem buraya vardı mı kırılır, bir şey yazamaz olur!”⁵⁴⁴

Ernst, vecd halinde dile getirilen ifadelerin yorumlanmasını, ancak bu tür tecrübeye ve bilgelik derecesine sahip olan kişilerce yapılabileceğini, aksi takdirde yanlış anlaşılmasından başka herhangi bir sonuca varılamayacağını vurgulamaktadır.⁵⁴⁵

Bu bağlamda Schimmel, Mevlânâ'nın eserlerinde yer alan sembolik ifadelerinin analize tabi tutulamayacağını belirtmektedir: “Mevlânâ'nın; Allah'ı, onun faaliyet ve icraatını tasvir etmek üzere kullandığı bütün bu çeşitli sembolleri ve mecazlar, felsefi denemeler ve en içli fikirler, vecd halindeki uzun nidaları dogmatik görüşler olarak telakki ve analiz edilemez.”⁵⁴⁶ Mevlânâ'nın gazel ve rubailerini için bu sözün geçerli olduğunu kabul edecek olsak bile, tamamıyla didaktik ve eğitsel amaçlarla yazılan *Mesnevî* için bu değerlendirmenin tam isabetli olmayacağı kanaatindeyiz. Gölpınarlı ise, söz konusu durumu şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Divân-ı Kebîr'deki şiirler, İlahi aşkın, insani heyecanın, tarifi imkânsız bir vecdin ifadeleri... Mesnevî ta'limi bir eserdir, ancak yer yer Divân-ı Kebîr'deki coşkunluğu, aşkı, vecdi, heyecanı aynı tarzda terennüm eder... Onun özünü sözünden, bir sözünü başka bir sözünden ayırt etmeye imkân yok.”⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4661-4663, s. 382.

⁵⁴⁵ Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, (State University of New York Press, Albany, 1985) p. 24-25.

⁵⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Mevlânâ Celâleddin Rumi*, çev. S. Özkan, (Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2005), s. 99. Öte yandan Annemarie Schimmel, Mevlânâ'nın büyüleyici “*lirik şiirlerinin büyük bir bölümünü ani bir ilhamdan doğduğunu*” öne sürmektedir. A.g.e., s. 60.

⁵⁴⁷ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, (İnkilap, İstanbul, 1990), s. XI.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'SİNDE METAFORİK SÖYLEMİ ANLAMA VE YORUMLAMA METODOLOJİSİ

3.1. Mesnevî'de Dil ve Dilsel İfadelerin Analizinde Sûret-Mânâ İlişkisi

3.1.1. Mesnevî'de Dilin Fonksiyonları ve Kullanımı

Mevlânâ'nın dili üzerine birçok inceleme yapılmış olmasına karşılık, Mevlânâ'nın *dil hakkındaki* tespit ve değerlendirmelerinin önemi bugüne kadar gerekli ilgiyi görmediği söylenebilir. Oysa bize göre, düşünürümüzün söz konusu açıklamaları, onun yapıtlarını anlamak isteyenler için anahtar görevi üstlenmekle birlikte, günümüz felsefesinin merkezinde⁵⁴⁸ bulunan “Dil Felsefesi” araştırmaları ışığında da ayrıca bir değer taşımaktadır.

Şarkiyatçı Arberry'nin deyimiyle, “*lirik şiirsel anlatımın emsalsiz zirvesine*” ulaşan Mevlânâ, kuşkusuz büyük bir dil ustası olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevlânâ'nın Tasavvufî öğretisinin özünü içeren *Mesnevî'nin* günden güne artan popülaritesi de, önemli ölçüde yazarın kullandığı çekici ve etkileyici söylem tarzından kaynaklanmaktadır. Bu başarının nedeni, Mevlânâ'nın kişiliğinde, başka bir deyişle onun bilgeliği ve sahip olduğu dehasal yaratıcı imgelem gücünde aranabilir.⁵⁴⁹ Öte yandan, Mevlânâ'nın gösterdiği dil hâkimiyeti, yalnız yeteneklerine bağlı kalmaksızın, düşünürün dilin yapısı, işleyişi, işlevleri, tehlikeli ve avantajlı özellikleri konusundaki bilgilere sahip olduğunu ve dili ihtiyatlı ve bilinçli olarak kullandığını göstermektedir.

⁵⁴⁸ “Bugün tüm felsefî soruşturma alanlarının kesiştiği bir alan var: Dil alanı.” Paul Ricouer, *Yoruma dair: Freud ve Felsefe*, çev. Nemciye Alpay, (Metis Yayınları, İstanbul, 2006), s. 17.

⁵⁴⁹ Bahar Akpınar, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevî ve Rubâiyyat'ında Meyve ve Üzüm Sembolleri”, s. 146. Bahar makalesinde şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Gerek geleneksel, gerek özgün metaforlar, Mevlâna'nın evrensel düşüncelerinin; dünyevî ve Tasavvufî bilgi birikiminin; derin iç dünyasının; güçlü estetik algı, dil hâkimiyeti ve hitâp yeteneğine dayanan sanatçı kimliğinde kaynaklanmaktadır.”

Mevlânâ'nın dil konusundaki fikirlerinin analizine başlamadan önce Tasavvufun ve genel olarak diğer tüm mistik öğretilerin bir ayırt edici özelliğine vurgu yapmak gerekir. Şöyle ki, bu öğreti, asıl bilginin söz ile değil, ancak gönül ile dolaysız olarak kavranabileceğini iddia etmektedir.⁵⁵⁰ Tanrısal bilgilerin iştiraki aşk vasıtasıyla araştırma yolu olarak tanımlanan Tasavvuf, akıldan ziyade duyguya, sezgiye ve 'hal' denilen özel tecrübeye dayanır. Marifet yolunda ilerleme sûretiyle farklı bir algılama seviyesine yükselen Sufî, mantığa ve dile ihtiyaç duymazken metafizik bilgilere dolaysız olarak ulaşılabilceğini söylemektedir.⁵⁵¹

Böylece mutasavvıflar için dil; toplumsal iletişim ve dünyevî bilgilerin eğitim aracı olmasında, bir de geleneklerin muhafaza edilmesinde büyük bir öneme sahip olup; Mukaddes Kitapların ve vahiylerin dili olarak kutsallığını korumakla birlikte, ontolojik ve gnoseolojik araştırmalarda yeterliğini ve mutlakîyetini kaybetmektedir. Bu konuda ilk dönem mutasavvıflardan Adbülkadir Geylani, "*Tasavvuf hâldir, söz değildir, söz ile ele geçmez*" derken; Ebu Yezid Bestâmî ise "*Siz ölü bilgileri ölülerden alıyorsunuz; ama ben bilgiyi ölmez Yaşayan'dan alıyorum*"⁵⁵² diye ifade etmiştir.

Söz konusu yaklaşım, dil üzerine eleştirel analizlerin yapılmasına imkân verdiği gibi, çoğu zaman dili hor görmelerine sebep olmuştur. Tasavvufta dil, insanı gereksiz yerde meşgul eden ve asıl bilgileri "perdeleyen" bir hicap olarak tanımlandığından dolayı insan gelişiminde önemli ama yine de aşılması gereken bir aşama sayılmaktadır. İşte bundan dolayı Mevlânâ, dil olmaksızın doğrudan hakikate dokunma özlemini şu

⁵⁵⁰ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 116.

⁵⁵¹ Gazalî bunu şöyle açıklamaktadır: "*Allahu Teâlâ'yı, sıfat ve ef'alini, göklerin melekûtunu, mülkünün sırlarını bilmensin riyasetten de daha zevkli olmasının mânâsı ise, ancak marifet mertebesine yükselip o zevke varanlar içindir. Bunu kalp ve basiret sahibi olmayanlara anlatmak mümkün değildir. Zira bu kuvvetin merkezi kalptir.*" Gazalî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Cilt - 4, s. 559.

⁵⁵² William Chittick, *Tasavvuf. Kısa bir Görüş*, s. 92.

alegorik cümle ile ifade etmektedir: “*Perdeyi kaldır ve açıkça söyle ki ben, güzelle gömlekli olarak yatmam*”⁵⁵³.

Ayrıca, ‘*Âdemoğlu dilinin altında gizlidir*’⁵⁵⁴ ve ‘*İnsan konuşan bir hayvandır*’⁵⁵⁵ ifadeleriyle Mevlânâ; dilin, insan varlığını belirleyici bir etken olduğunu belirtmektedir. Ona göre dil; varlık değil, bir araçtır. Tek başına bir değer taşımamakla birlikte dil; insanın dünyayı anlamasında ve kendini ifade etmesinde vazgeçilmez ve çok değerli bir vasıta olmaktadır.

Mevlânâ’nın dil konusundaki görüşünün özü şöyle ifade edilebilir: Bu dünyada insan olabilmek ve dünya bilgilerini elde etmek için dil kullanımı zorunludur; ancak metafizik değerlerin kavranması konusunda dil aciz kalır. Dolayısıyla, insanın manevî gelişimi, dili özümseydikten sonra, dilin sınırlarını aşmak sûretiyle gerçekleşmektedir. Mevlânâ’nın metaforik tasvirinde “hakikate perde olan dil”, aynı zamanda insanın “gönlüne bir pencere olmaktadır”. Bundan dolayı, Mevlânâ’nın dil hakkındaki görüşlerinde, hem övücü, hem de eleştirici ifadelere rastlamak mümkündür: “*Ey dil, sen hem bitmez tükenmez bir hazinesin; hem dermanı olmayan bir dertsin! Hem kuşlara çalınan ıslık, yapılan hilesin; hem yalnızlık ve ayrılık zamanının enisisin!*”⁵⁵⁶

3.1.1.1. Dilin Sağladığı İmkânlar ve Kullanım Alanları

Dilin faydalarına gelince Mevlânâ, dünyadaki nesneleri ve olayları kavramamızda, toplumda iletişim sağlanmasında ve gelenek süresince bilgilerin

⁵⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 138, s. 11. Başka bir yerde de aynı fikri şu sözleriyle ifade etmektedir: “*Mânası gizli kapalı, yahut başka olan bu çeşit lâflar, ne vakte kadar sürecektir? Yanıp yakılmak isterim ben, yanıp yakılmak.*” Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1762, s. 135.

⁵⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 845, s. 65.

⁵⁵⁵ Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, s. 56.

⁵⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1702-1703, s. 136. Gazalî de dilin benzer bir tanımını vermektedir: “*Dilin kendisi küçük olmakla beraber gerek taat ve gerek isyânı büyüktür. Cirmi küçük, fakat cürmü büyüktür. Zira kulun küfür ve şehadeti ancak dilindeki ifadesinden anlaşılır. Küfür, isyanın, iman taatın son haddidir... İlmin şamil olduğu her şeyi dil ifade eder.*” Gazalî, *İhyâu ‘Ulûmi ‘d-Dîn*, c. 3, s. 245.

nakledilmesinde dilin önemli bir işlevi olduğunu belirtmektedir.⁵⁵⁷ Mevlânâ için dil; söz, duygu, düşünce ve isteklerimizi iletmede bir vasıtaadır. Bir başka ifade ile dil, içimizdeki düşünceleri dışa vurmada bir araçtır.⁵⁵⁸

Mevlânâ, “*Bu dil, can kapısına perdedir. Bir rüzgâr esti de kapıyı kaldırdı mı evin içinde ne varsa görürüz*”⁵⁵⁹ der. Ona göre insanlar gözlerinde görünür, sözlerinden anlaşılır. Karşınızdaki insanın kişiliği, bilgi birikimi, tecrübesi, tutumu ve niyeti, onun dilsel ifadelerinden anlaşılabilir. Burada, dil konusundaki Saussurecu ayrımı⁵⁶⁰ dikkate alırsak, yukarıdaki örnekte Mevlânâ’nın dil’ sözcüğünü daha çok ‘söz’, ‘söz edimi’, ‘konuşma’ anlamında kullandığını görürüz. Mevlânâ’nın dil için ana metafor olarak kullanılan ‘perde’ kavramının bize anlattığı gibi, dil kendisi tarafsız ve genel olmakla birlikte, özellikle konuşma eyleminde insanın öznelliğine açılma imkânı tanımaktadır.

Buna benzer bir şekilde, dilin ‘örtücü’ özelliğini hedef alan bir mecazî ifadede Mevlânâ; dili tencerenin kapağına benzetmektedir: “*Yahut da dil, tencerenin kapağına benzer. Oynadı, açıldı mı içinde ne yemek var, anlarsın...*” Ancak dinleyenin, bu tür analizi yapabilmesi için kendisinin de belirli bir bilgi donanımına sahip olması gerekmektedir: “*Aklı keskin adam, tencerede tatlı yemek mi var, sirkeli ve ekşi aş mı? Dumanından anlar.*”⁵⁶¹ Mevlânâ’ya göre, dil vasıtasıyla muhatap kişi; ifade edilen konunun dışında ayrıca söz konusu bilgiyi aktaran kişi hakkında da kanaat oluşturma

⁵⁵⁷ Söz konusu hususlar, iletişim alanında yapılan çağdaş araştırmaların sonuçlarıyla de örtüşmektedir. Bkz.: Aysel Aziz, *İletişime Giriş*, (Hiperlink Yayınları, İstanbul, 2010), s. 67-68.

⁵⁵⁸ İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Dil. Mevlânâ Örneği*, s. 33. Ricoeur’ün benzer bir ifadesi dikkat çekicidir: “*Dil bir dışavurumdur; bir içsel ruhani hareketinin, başka bir deyişle psişik olana noetik olana dönüşmesidir. Dışavurum ve iletilebilirlik bir ve aynı şeydir, çünkü onlar hayatımızın bir unsurunun söylemin Logosuna bu girişimden başka bir şey değildir. Orada en az bir an da olsa söylemin müşterek ışığı hayatın tenhalığını doldurur.*” Paul Ricoeur, “*Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*”, s. 26.

⁵⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 846, s. 65.

⁵⁶⁰ Saussure, dil (langue) ile söz (parole) arasında ayrım yapmaktadır. Dil, bir dilsel göstergeler sistemine verilen addır. Söz ise dilin somut kullanımı, yani dilin belirli bir konuşucu tarafından belirli bir andaki uygulanmasıdır. Bu sayısız söz’ler bir dil sistemine uyarlar. O halde somut ve bireysel olan söz’ün arkasında, onu belirleyen soyut ve toplumsal bir sistem (yapı), dil vardır. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 39-41. Ayrıca bkz.: Ronald Barthes, *Göstergibilim Serüveni*, s. 35-54.

⁵⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4897-4898, s. 390.

imkânını bulmaktadır. Bunun yanında, konuşma eylemi, aktarılan bilgilerin niteliği konusunda bilgi edinmemize yardımcı olmaktadır: “*Hattâ söz, yalan bile olsa sözdeki koku, onun doğru yahut yalan olduğunu haber verir.*”⁵⁶²

Mevlânâ, insanın niyetini ve mahiyetini, onun davranış ve ifadelerine göre değerlendirmeyi önererek “*İş ve söz, iç’in tanıklarındır. Bu ikisine bak da iç’in nasıl anla*”⁵⁶³ der. Düşünürümüzün sunduğu “*sözünden insanın ruhuna ulaşma*” yöntemi, sanki ancak XX. yüzyılda bilimselliğini kanıtlanmış olan psikanalizin metodolojisine ışık tutar bir mahiyet taşımaktadır: “*Sırrın, onun içine giremiyorsa hastanın sidiğine bak. İşle söz, hastaların sidiğine benzer, beden doktoruna bu bir delildir. Halbuki ruh doktoru, canına girer de can yolundan imanına kadar varır.*”⁵⁶⁴

Dilin diğer önemli işlevi, düşüncelerimizi şekillendirmede ve açığa vurmada gerçekleşmektedir. Buna göre, dil vasıtasıyla ve dil sayesinde insanlar maddi ve manevî tecrübelerini mânâlı birimler halinde tasnif ederler. Mevlânâ’ya göre, dil olmadıkça gördüğümüz ve hissettiğimiz şeylerin anlamını kavramamız mümkün değildir: “*Harf ve ses vasıtası olmadıkça söz güneşinin pırıltısı da peyda olmaz. Her zaman varsa da o latif, görünmez buyrulduğu veçhile, görünmesi için kesafet lazımdır.*”⁵⁶⁵

Mevlânâ’ya göre, dil; görünen dünyayı anlamlı kılması yanında, insanlara manevîyat hakkında betimleyici bilgi verme ve onları yönlendirmede yararlı olmaktadır. Varlığının yüce mânâsını doğrudan anlama kabiliyeti insanlara doğuştan verilmediğinden dolayı⁵⁶⁶, onlar mânâyâ yaklaşabilmek için başta dil ile yapılan

⁵⁶² Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4892, s. 389.

⁵⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 236, s. 23.

⁵⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 237-238, s. 23.

⁵⁶⁵ Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, s. 255.

⁵⁶⁶ Mevlânâ bunu şöyle ifade etmektedir: “*Senin duygu kulağın harfleri anlayabilirse de bil ki gaybı duyan kulağın sağırdır.*” *Mesnevî I*, b-t 3395, s. 272.

açıklamalara başvurmak zorundadırlar: “*Her gönül, gizli vahyi duyup işitseydi âlemde harf ve sese ne lüzum kalırdı?*”⁵⁶⁷

Mevlânâ’ya göre dil, metafizik hakikati arayışımızda bize ima ve işaretleriyle kılavuzluk eder. Mevlânâ mânâyı elmaya benzeterek Tanrı’nın bu meyveyi yapraklara benzeyen harfler içinde gizlediğini söylemektedir. Buna göre, insanın yapabileceği şey, hakikat kokusunu alıp arayışa düşmektir: “*Bu ses, harf ve dedikodu ağaçlığı arasında elmadan ancak bir koku alınabilir. Bari sen de bu kokuyu aklına iyice çek, bu kokuyu iyice al da seni kulağından tutup asla kadar götürsün.*”⁵⁶⁸

Başka bir açıklamada Mevlânâ, dilin “*sır köşkünün kapısının sesi*”⁵⁶⁹ olduğunu söylemektedir. Bu müthiş mecazî ifadeden anlaşıldığı gibi, dil bize metafizik gerçekleri açacak bir vasıta değildir, o sadece o kapıya kadar bizi götürmeye yardımcı olabilir. Meczâî tasvire devam eden Mevlânâ, ‘kapısının sesi’ olan dilin, hakikatin açıklanabileceğinin bir işareti olduğu gibi, hep gizli kalacağının da işareti olmaktadır: “*Bu ses kapının açılmasından mı geliyor kapının kapanmasından mı? Buna dikkat et. Kapı sesi duyulur kapı görünmez.*”⁵⁷⁰ Her halükarda Mevlânâ, dil aracılığıyla almış olduğunuz bilgileri değerlendirmemizi tavsiye etmektedir. Ona göre, insan; hakikat kapısından uzak olsa da, onun sesini duymalıdır.

Gördüğünüz gibi, Mevlânâ’ya göre “söz, meramı ve maksadı ileten anahtar olduğu gibi, bazen de anlamı kapatan bir kilit niteliğindedir”.⁵⁷¹ Mevlânâ, dilin açıklayıcı veya yol gösterici olma gibi olumlu niteliklerinin bulunmasının yanında, dilin yarattığı çok sayıda tehlikenin de bulunduğunu söylemektedir. Özellikle, varlığın sırrı

⁵⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2978-2979, s. 239.

⁵⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 85-86, s. 9.

⁵⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3482, s. 275. Fîhi Mâfîh’inde Mevlânâ ayrıca şöyle bir açıklama yapmaktadır: “*Söz hakikat’in gölgesi ve fer’idir. Mademki gölge çeker. O halde hakikat, daha iyi bir tarzda cezbeder.*” Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 8-9.

⁵⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3482-3483, s. 275.

⁵⁷¹ İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil. Mevlânâ Örneği*, s. 33.

bilgisi söz konusu olduğunda dil, durumu açıklamaktan ziyade yanıltıcı bir özellik taşımaktadır: “*Buna ait âlemde bir söz yoktur... gizlidir, gizlidir gizli!... Söz, gerçi bir bakımdan mânâyı açar ama on bakımdan da örter, gizler!*”⁵⁷² Dil kendi kendini aşmaya muktedir olmadığından dolayı, bu sırrı dil vasıtasıyla anlatmaya kalkıştığımızda, varlık bilgisi yerine, tekrar dilin varlığına dönmeye mahkûm olmaktadır. Mevlânâ bu durumu aşağıdaki çarpıcı alegorilerle açıklamaktadır:

“*Keşke varlığın bir dili olsaydı da varlardan perdeyi kaldırsa, hakikati anlatsaydı!
Ey varlık nefesi, ona ait ne söylersen bil ki onun üstüne bir perde daha örttün.
Onu anlamanın âfeti, sözdür, haldir; kanı kanla yıkamanın imkânı yok!*”⁵⁷³

Dolayısıyla, dil ile yapılan her ifade, gerçeklere bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Söz işarettir, yön göstericisi, bir tabeladır. Ama hiçbir zaman söz gösterilen ile aynı bir şey değildir: “*Gönül cevherdir... söz söylemekse araz. Bu yüzden araz, âriyettir, maksat cevherdir.*”⁵⁷⁴ Düşünürümüze göre, her ismin arkasında mutlaka bir mânâ, bir kavram bulunmalıdır. Kelime, o kavrama göndermede bulunma işlevini görür ve bunun dışında her hangi bir değer taşımamaktadır. “*Hakikati olmayan bir adı hiç gördün mü; yahut Kâf ve Lâm harflerinden gül topladın mı? Mademki ismi okudun; var, müsemmayı da ara. Ayı gökte bil dere de değil!*”⁵⁷⁵

Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığı gibi, Mevlânâ, bir sözcüğün “temsil” işlevini üstenmesine karşı çıkıyor. Başka bir deyişle, Mevlânâ, dilin gerçeğin yerini tutuyormuş gibi izlenim uyandırma özelliğini sakıncalı bulduğu için, bir sözcüğün ilgin kavramın sadece bir göstergesi veya belirtisi olduğuna dikkat çekmektedir. O, dil ile geçeklik (Varlık, Hakikat) arasındaki devasa farkı vurgulayarak, dilin, varlığın ancak küçük bir

⁵⁷² Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2968, 2973, s. 238.

⁵⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 4725-4727, s. 387.

⁵⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1761, s. 135.

⁵⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3456-3457, s. 276.

kısmını kapsayabildiğini ifade etmektedir.⁵⁷⁶ “Dilden, sınıklıktan arınan göze... söylenen nakledile gelen sözden görülen, bilinen hakikate yüz binlerce yıllık yol var desem yine de az söylemiş olurum!”⁵⁷⁷

Mevlânâ’ya göre, sûretin kıymeti, işâret ettiği özden kaynaklanır. Sûret kendi başına bir değer taşımaz. Bundan dolayı düşünürümüz, sırf dilin güzelliğini ortaya çıkaran şiirsel veya retorik söylemlerden, başka bir deyişle, dilin kendi kendine atıfta bulunduğu durumlardan sakınmayı önermektedir: “Gönül istemeden ağza gelen lâtif sözler, külhandaki yeşilliğe benzer dostlar. Uzaktan bak, geç. Yavrum onlar yemeye kokmaya değmez.”⁵⁷⁸ Kendisi parlak bir üslupla düşüncelerini dile getiren ve ifadeleri yüksek sanatsal seviyeye ulaştıran Mevlânâ, yazıların estetik yanının ikincil öneme sahip olduğunu belirtmektedir. O, yazının estetik özelliği, yazının amacı haline geldiğinde, bir değer taşımaktan ziyade zarar verdiğini söyler: “Yazının tarzı hoş ama içinde mânâ kıt. Sözler, yazılar, tuzaklara benzer. Tatlı sözler, bizim ömrümüzün kumudur. İçinde su kaynayan kum pek az bulunur; yürü, onu ara!”⁵⁷⁹

Mevlânâ’ya göre, insanın ameli mânâyâ ulaşmaktır. Mânâ ise asıl değer ve güzellik olduğundan dolayı dilsel süslemelere ihtiyaç duymaz. Mânânın bizlerden gizlenmesinin nedeni, ona layık bir söz bulamadığımızdan değil; dille açıklanamaz olan bir şey için inatla söz aramamızdandır. Düşünürümüz, mânânın söylemin içinde değil, üstünde bulunduğunu vurgulayarak, onun ta kendisi üzerinde odaklaşmamız gerektiğini şu güzel beyitlerle açıklamaktadır:

“Ben kafiye düşünürüm; sevgilim bana der ki: “Yüzümden başka hiçbir şey düşünme! Ey benim kafiye düşünenim! Rahatça otur, benim yanımda devlet

⁵⁷⁶ J. C. Bürgel, “Mevlânâ’nın Dil ve Şiir Hakkında Birkaç Önemli Beyti”, Mevlânâ ve Yaşama Sevinci, (Haz.: Feyzi Halıcı, Konya Turizm Derneği, Ankara, 1978), s. 219.

⁵⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 512, s. 42.

⁵⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2840, s. 218.

⁵⁷⁹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1061-1062, s. 86.

kafiyesi sensin. Harf ne oluyor ki sen onu düşünesin! Harf nedir? Üzümlüğün çitten duvarı.! Harfî, sesi, sözü birbirine vurup parçalayayım da seninle bu üçü de olmaksızın konuşayım!”⁵⁸⁰

Bununla birlikte, Mevlânâ, dilin faydasız olabilmesinin yanı sıra onun ayrıca zararlı olabileceğini de vurgulamaktadır: “*Bu dil, çakmak taşıyla çakmak demiri gibidir. Dilden çıkan da ateşe benzer. Mânâsız yere gâh hikâye yoluyla, gâh laf olsun diye çakmak taşıyla çakmak demirini birbirine vurma!*”⁵⁸¹ Diğer yandan Mevlânâ, dili önemsemeyerek onun tamamıyla faydasız olduğunu söyleyenlerin karşısında dilin savunmasını yapmaktadır. Ona göre, sözün itibarı, onun söyleme maksadına bağlıdır:

“Sen şimdi sözün itibarı yoktur demekle bu söz ile aksini söylemiş oluyorsun. Çünkü mademki sözün değeri yoktur, bizim bu söz muteber değildir, sözünü duyduğumuz zaman sen bunu söylemiyor musun? Söz, amel ağacının meyvasıdır. Çünkü o amelden doğar.”⁵⁸²

Bu şekilde dilin önemini vurgulamakla birlikte Mevlânâ, dilin; “Varlığı”, “Aşkî”, tüm “mânâların mânâsı” olan Tanrı’yı ve onun vasıfları hakkındaki bilgileri vermeye yetkin olmadığını belirtmektedir. Dil, çağrışımlarla ve kıyaslarla işlediğinden dolayı, dünyayı aşan gerçeklere gelince çaresiz kalıyor. Mevlânâ’ya göre, bu acizlik, bizim duyu ve algılama kapasitemizin sınırlı olmasından ve metafizik gerçekleri sınıflayabilecek bir ölçünün elimizde bulunmamasından kaynaklanmaktadır⁵⁸³. Çünkü yeni bir şey anlamak için, onu dünya hakkındaki bilgi sistemimize dâhil edip onu

⁵⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1727-1730, s. 138.

⁵⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1593-1594, s. 128.

⁵⁸² Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, s.100

⁵⁸³ Dikkate değer ki, Yunan felsefesinin köşe taşı olan “Akıl-Dil” (logos) kavramının başlangıçtaki anlamları arasında ‘oran’, ‘ölçü’ gibi karşılıklar bulunmaktaydı: “Logos: konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, oran. Düşüncesinde sözcüğün ilk kez büyük bir rol oynadığı Heraklitos, Logos’u ‘oran, proportion’ kullanarak, evrenin temelinde yatan düzenleniş ilkesi olarak tanıtmaktadır. Platon de Logos terimi çok çeşitli biçimlerde kulanda, ayrıca Logos Muthos (mit) tan ayırtarak logosu, doğru, hakiki, analitik bir açıklama olarak gördü.” Fransis E.Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 209-210.

oradaki mantıksal bağlar sistemi içinde yerleştirmemiz gerekmektedir. Oysa nitelikleri kavrayamadığımız ve dolayısıyla bağlantı kuramadığımız bir şey bizim için anlaşılmazdır.

“Fakat söz dar, mâna ise pek geniş! Söz mânaya daima kifayetsiz. Bunun için Peygamber ‘Tanrı’yi bilen dili tutulur” dedi. Söz, hesapta usturlaba benzer. Usturlap, göğü güneşi ne kadar bilebilir ki? Hele bu gök olursa... bu öyle bir gök ki, gökyüzü, buna nispetle bir katre. Bu güneş, o güneşe nispetle bir zerre!”⁵⁸⁴

Buna benzer bir şekilde Mevlânâ, dilin Allah’ın bir tezahürü olan Aşk’ı betimlemesinde yetersiz kaldığına dikkat çekmektedir: *“Aşk şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim... asıl Aşka gelince o sözlerden mahcup olurum.”*⁵⁸⁵ Mevlânâ’ya göre, dil ne kadar gerçeğe yaklaştığı izlenimi bıraksa da, bu tür kavramları tümüyle açıklayamaz: *“Dilin tefsiri gerçi pek aydınlatıcıdır, fakat dile düşmeyen Aşk daha aydındır. Çünkü kalem, yazmada koşup durmaktadır, ama Aşk bahsine gelince; çatlar, âciz kalır.”*⁵⁸⁶

Ancak Mevlânâ’nın Tasavvufî görüşüne göre, insan; dili aşan bir varlık olduğu için, dilin sınırlılığı insanın metafizik arayışına engel olmamaktadır. Tanrı bilgisine ulaşılması, insanî varoluşun nedenini ve gayesini oluşturduğu için Mevlânâ, bizi ebedi arayışa teşvik eder: *“Biz sırları açığa vururuz... İşimiz budur bizim! Bu gizli şeyleri pusudan çıkarır dururuz!”*⁵⁸⁷

Mevlânâ, ilahî bilgilerin kaynağının zaten insanın gönlünde mevcut olduğunu söylemektedir: *“Gönülde de o ebediyet yurdu olan cennetin diriliği var... fakat ne fayda,*

⁵⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3012-3014, s. 231.

⁵⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 112, s. 9.

⁵⁸⁶ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 113-114, s. 9.

⁵⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1014, s. 83.

*dilime gelmiyor ki, söyleyemiyorum ki!*⁵⁸⁸ Buna rağmen insan söz söylemekten kaçınmamalıdır, vazgeçmemelidir:

*“Sen, gülün sözünü terk etme... Söyleyedur! Bu söz pek büyük bir kimyadır. Bir bakır senin sözünden nefret eder, kaçmaya kalkışırsa yine sen kimyayı ondan esirgeme! Büyücü nefesi şimdi, bu söze uymadıysa sözün, belki sonunda ona tesir eder, bir fayda verir.”*⁵⁸⁹

3.1.1.2. Dilin Epistemolojik Kullanımı

Devesini Arayan Kişinin Hikâyesinde⁵⁹⁰ Mevlânâ; genel olarak dil vasıtasıyla yapılan araştırma yöntemini ve esaslarını ele almaktadır. Hikâyede bir adam, değişik insanlardan, kendisinden kaçan devesini görüp görmediklerini sorar. Muhataplar; gördükleri bir deveyi farklı şekillerde tanımlamakta ve adamı farklı yönlerle yönlendirmektedirler. Durumu yorumlarken Mevlânâ, bir şeyi bulabilmek için onun özellik ve sıfatlarını bilmemiz gerektiğini söylemektedir. Çağımızın hermeneutikçi düşünürlerin de savundukları gibi Mevlânâ, bir araştırmanın başlangıcında, aradığımız şeyin hakkında bir ön bilgiye sahip olmak gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁹¹ *“Meselâ bir deven olsa da kaybetsen, araştırmaya koyulsan bulunca, senin deven olduğunu nasıl bilmezsin?”*⁵⁹² Metafizik içerikli bilgilerin elde edilmesinde, bir ‘ön bilgi’ koşulunun öngörülmesi, ancak insanın doğuştan bu tür bilgilere bir şekilde sahip olduğunun

⁵⁸⁸ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 482, s. 39.

⁵⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2025-2029, s. 164.

⁵⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2911-2924, s. 223-224.

⁵⁹¹ Heidegger’in, “ön-varsayımlarına” dayanan “ön-anlama” modeli üzerine Gadamer; anlamının şartı olarak nitelendirilen “önyargı” kavramını geliştirmektedir. H.G.Gadamer, *Hakikat ve Yöntem, II Cilt*, s. 6-9; İslâm yorum biliminde Gazalî da bu konuda şöyle demektedir: “Aramak, aranan şey’i bilmek ve ona gidebilmekle mümkündür.” Gazalî, *İhyâü Ulûmi’ d-Din*, c. 4, s. 206.

⁵⁹² Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2911, s. 223.

varsayımıyla mümkün olur. Buradaki Mevlânâ'nın fikirlerinde, Platon felsefesinin etkisinin izini görmek mümkündür.⁵⁹³

Bununla birlikte Mevlânâ, söz konusu “ön bilgilerin” dilde ifade ediliyor olmasına dikkat çekmektedir. Ancak, dilin; doğası itibarıyla, belirsizlik ve muğlâklıkla örtüştüğünden dolayı, onun vasıtasıyla bir gerçekliği betimlemeye çalıştığımızda yanılığa düşmemiz mümkündür. Mevlânâ, farklı bilimsel alanlarda faaliyet gösteren araştırmacılar arasında mevcut ihtilaflarını örnek göstererek, terminoloji konusundaki uzlaşmanın önemini altını çizmektedir. Ona göre araştırmacılar; hakikati açıklama esnasında, kullandıkları yöntemlere uygun terimleri seçme eğilimindedirler: “*Filozof onu başka bir çeşitte anlatır. Mübahase eden, onun sözünü cerh eder. Başka biri her ikisini de kınar. Bir başkası da riya ile can çekişir.*”⁵⁹⁴ Böylece düşünür, dilin ilk önce bir iletişim aracı olması gerekirken, dilin insanları uzlaştırmak yerine çoğu zaman gerçeği çarpıtarak anlaşmazlıklara yol açtığından kaygılanmaktadır.

İnsanların varlığı kavrama çabalarının neticesinde çıkan dilsel açıklamaların farklılığı ve çeşitliliği sorununun, Mevlânâ; “Karanlık Odadaki Fil” hikâyesinde çok gösterişli bir alegori ile dile getirmektedir.⁵⁹⁵ Hikâyede, Hintlilerin karanlık bir ahıra bir fil getirip halka göstermek istedikleri, ancak mekân kapkaranlık olduğu için insanlar hayvanı gözle görerek değil, eliyle dokunarak incelenmek zorunda kaldıkları anlatılmaktadır. Ancak, herkes ‘elinin uzanabildiği’ kadarıyla bir alan incelediğinden dolayı, herkes fil hakkında farklı kanaatlere sahip oldu. “Birisi eline hortumunu geçirdi, “*Fil bir oluğa benzer*“ dedi. Başka birinin eline kulağı geçti, “*Fil bir yelpazeye*

⁵⁹³ Mevlana'da Eflatunculuk etkileri diğer araştırmacılar tarafından da tespit edilmiştir: “*Halbuki asıl var olan âlem, Tanrı bilgisinde sabit olan "ilmî sûretler"dir, fakat bu âlem de var olduğu halde yok gibi görünür. İşte bunun için adem, yani yokluk, varlığa bir ayna olmuştur. Hakiki varlık, o aynada tecelli eder. Şüphe yok ki bütün bu inanış, Eflâtun'un "İde" yani misal âleminden meydana gelmiştir.*” Mesnevî III, 1025. beyitin V.İzbudak'ın notu.

⁵⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2924-2925, s. 224.

⁵⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1259-1273, s. 101-102.

benziyor” dedi”⁵⁹⁶. Mevlânâ’ya göre bu tür ihtilafların ortaya çıkması, bakış açılarının değişikliği, bilgilerin kısmî ve sınırlı olmasına bağlanabilir. “Onların sözleri, görüşleri yüzünden birbirine aykırı oldu. Birisi dal dedi, öbürü elif. Herkesin elinde bir mum olsaydı sözlerindeki aykırılık kalmazdı.” Böylece, Mevlânâ’ya göre herhangi bir olgunun incelenmesi ‘Varlığın Birliği’ anlayışından yola çıkarak yapılmalıdır. Başka bir deyişle, söz konusu olguyu, meydana getiren nedenleri ve amaçları, onun varlığına ilişkin tüm ilgi ve bağlantıların toplamını hesaba katarak incelemeliyiz.

“Denizi gören göz başka, köpüğü gören göz başka. Köpüğü bırak da denizin gözüyle bak sen. Köpükler, gece gündüz denizden meydana gelir, onları deniz harekete getirir. Fakat sen ne şaşılacak şey, köpüğü görüyorsun da denizi göremiyorsun!..”⁵⁹⁷

Mevlânâ’nın söz konusu alegorisi, her faaliyet alanında ‘uzmanlaşma’ eğilimini sürdüren çağdaş insanlığın durumunu yansıtmaktadır. Bir bütün olarak *İnsanı* iyileştirmek için değil, farklı organların tedavisi üzerinde yoğunlaşarak gelişen modern tıp; bir birey olarak *İnsanı* yetiştirmek için değil; toplumsal yaşamda aralarında ortak bir dil bulunmayan uzmanlar yetiştirmeye çalışan eğitim; dünyada barışı ve huzuru sağlamak yerine, ulusların çıkarları doğrultusunda dünyada bölünmüşlüğe yol açan uluslararası politikaların döneminde yaşamaktayız.

Söz konusu durumu tespit eden Mevlânâ, “*Hattâ yetmiş iki milletin her biri öbürlerinin halinden bihaberdir... hepsi de şüphe içinde kalmıştır*”⁵⁹⁸ diyerek iletişim sürecinde yaşanan sorunlara dikkatimizi çekmektedir. Dil gibi iletişim ve bilgi paylaşım imkânına sahip olan insanların çoğu zaman birbirini anlamakta başarısız olduklarına vurgu yapan Mevlânâ; insanın ‘konuşmayan’ varlıkları ve olayları anlayabilmesinden

⁵⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1262-1263, s. 102.

⁵⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1270-1271, s. 102.

⁵⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1498, s. 121.

kuşku duymaktadır: “*Konuşan, söz söyleyen iki kişi bile birbirinin halinden haberdar olmazsa duvarla kapı, nasıl birbirini anlar, duyar?*”⁵⁹⁹

Öte yandan Mevlânâ’ya göre, devletlerarası, mesleki veya kişisel olsun her tür iletişim süreçlerinde yaşanan kopukluktan sadece dilsel ifadeler ve dil bilgisi sorumlu tutulmaz. Hatta ortak dilin bulunması çoğu zaman anlamak için yeterli olmayabilir: “*Aynı dili konuşma, hısımlık ve bağlılıktır. İnsan yabancılarla kalırsa mahpusa benzer. Nice Hintli, nice Türk vardır ki diledirler. Nice iki Türk de vardır ki birbirlerine yabancı gibidirler.*”⁶⁰⁰ Mevlânâ, insanların ancak ortak niyet ve değerleri üzerinde odaklaştıkları zaman anlamaya varabileceklerini söylemektedir: “*Şu halde mahremlik dili, bambaşka bir dildir. Gönül birliği dil birliğinden daha iyidir. Gönülden sözsüz, işaretli, yazısız yüz binlerce tercüman zuhur eder.*”⁶⁰¹

Bu bağlamda, Mevlânâ; dilsel ile kültürel farklılıkların sadece mânâ (kavram) düzeyinde kaldırılabilceğini, insanların da ancak mânâyâ vardıkları zaman ortak anlayışa ulaşılacaklarını düşünmektedir:

“*Bir yerde on tane çırağ bulundurulursa görünüşte her biri, öbüründen ayrıdır. Nûruna yüz çevirirsen şüphesiz ki birinin nûrunu öbürlerinden ayırt etmeye imkân yoktur. Yüz tane elma, yüz tane de ayva saysan her biri ayrı ayrıdır. Onları sıkarsan yüz kalmaz, hepsi bir olur.*”⁶⁰²

İsim ve sıfatların çokluğu ve değişikliği olgusunun çelişkilere yol açmadığını, hepsinin özünde tek ve bir varlığa delalet ettiği için uyumlu ve birbirini tamamlayıcı olduklarını söyleyen Mevlânâ, her tür dilsel ve terimsel zorlukların mânâ-sûret ayrımı

⁵⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1499, s. 121.

⁶⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1205-1206, s. 97. Fihi Mâfih’inde Mevlânâ ayrıca şöyle açıklama yapmaktadır “*Söz bahanedir. Bir insanı diğer bir insana doğru çeken şey söz değil, ikisinde mevcut olan ruhi birlikten bir parçadır.*” Mevlânâ, *Fihi Mâfih*, s. 89.

⁶⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1207, s. 97.

⁶⁰² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 678-681, s. 54

yönteminin uygulanması yoluyla çözülebileceğini anlatmaktadır. Mevlânâ'nın verdiği örnekle, aynı bir kişi birinin oğlu olduğu halde başkası için baba olabilir, kime düşman olur kime dosttur: “*Bir tek adam olduğu halde bak, yüz binlerce adı var. Bir vasfını bilen öbüründen âmâdır, öbür vasfını bilmeyebilir.*”⁶⁰³ Ama aslında tüm bu isimler aynı mânâyâ (referansa) işaret ettiklerinden dolayı mânâ aşamasında uzlaşmaktadırlar.

Hakikat veya varlık bilgisi arayışının veya çağdaş bir terim ile epistemolojinin, dil düzleminde yapıyor olması, “Varlığın”; dilinde saklı veya dil ile sınırlı olduğu yanlışlığına bizi düşürmemelidir. Dilsel işaretleri olan isim ve sıfatlar, birer sûrettir ve bizi hakikate götürecek birer yön ve yol işareti görevini yerine getirmektedirler.

Bu noktada, Mevlânâ'nın dilin birer dil bilgi kategorileri olan adlar ve sıfatlar arasında, sıfatlara daha önemli bilişsel fonksiyon atfettiği dikkat çekicidir. Buna göre, isimler uzlaşım ile kullanıma getirilen ve değişiklik gösteren işaretler oldukları halde, sıfatlar bir şeyin mahiyetini, özünü, özellik ve vasıfları konusunda bize bilgi sunmaktadırlar: “*Addan geç, sıfatına bak da sıfatlar, seni zata ulaştırırsın.*”⁶⁰⁴ Mevlânâ bunu ayrıca şöyle açıklar:

“*Kalemler sûreti övmezler. Kitaplara da adamın sûretine ait vasıflar değil, “âlim, adalet sahibi” gibi zatına ait vasıflar yazılır. Bilgi ve adalet sahibi... Hep mânâdır, onları önde, artta... bir yerde bulamazsın, Zata ait sıfatlar Lâmekân elinden cana şûle vermektedir, can güneşi, göklere sığamaz” dedi.*”⁶⁰⁵

Dilbilim araştırmaları, dilin, doğası itibarıyla toplumsal iletişim sürecinde geliştiğini göstermektedir: “*Dil bir gösterge dizgesidir. Gösterge olabilmesi için hiç*

⁶⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3676, s.282. Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*'te ayrıca şunu söylemektedir: “*Bunun için maksat mânâdır. Bu mânâyı başka bir sûrette söylemek mümkündür.*” Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, s. 113.

⁶⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3679, s. 282.

⁶⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1024-1026, s. 83.

*değilse iki kişi arasında bir anlaşma bulunması gerekiyor.”*⁶⁰⁶ Mevlânâ’nın ne kadar bilgili olursan ol, muhatabın anladığı kadar bilgilisin anlayışından çıkan sonuç da bize bilginin toplumsal bir boyuta sahip olduğunu gösterir. Mevlânâ, ayrıca dil ile bilginin ancak toplumsal etkileşimde oluşabileceğini söylemektedir:

*“Dal, kendiliğinden ses verir mi hiç? Ey inanılır adam, o ses, başkasının sesinin aksidir. Senin sözün de onun gibi işte; başkalarının sesinin aksi. Bütün işin gücün hep böyle aksine ve aykırı. Kızgınlığın da başkalarının aksine, zevkin de.”*⁶⁰⁷

Mevlânâ’ya göre, sûretler olarak adlandırdığımız şeyler, kendilerini asla temsil etmezler. Sûreti tek bir olguya indirgemek; içeriği sınırlayarak sabitleştirmek, söz konusu içeriğe özerk bir var oluş atfetmek ve nesnel gerçekliği devre dışı bırakmak demek olacaktır. Platon’un “İdeler Dünyası” varlığına ilişkin iddiası⁶⁰⁸ belki de böyle bir yanılgıdan kaynaklanmaktadır. Dil vasıtasıyla anlama ve anlamlandırmaya yönelik zihinsel işlemlerin özellikleri sayesinde zihnimizde böyle bir “Dünya” oluşturulabilir. Söz konusu “Dünya”nın içimizde yaşamasının bir sakıncası olmazsa bile, bizim bu sanal dünyayı gerçek zannederek içinde yaşamaya başlama eğilimimiz, belki çağdaş insanlığın en büyük trajedisidir.

⁶⁰⁶ J.V.Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardal, Multilingual, İstanbul, 2001, s. 15.

⁶⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4660-4662, s. 371.

⁶⁰⁸ Söz konusu öğretisi, Platon’un özellikle *Timaios* (Sosyal Yayınlar Çeviren: Lütfi Ay, Erol Güney, İstanbul, 2001) ile *Parmenides* (İmge Kitabevi Yayıncılık / Felsefe Dizisi, Çev.: Saffet Babür, İstanbul, 1996) isimli diyaloglarda açıklanmaktadır.

3.1.2 “Sûret-Mânâ” İlişkilerinin “Gösteren-Gösterilen” Ekseninde İncelenmesi

3.1.2.1. Dilsel Yapının Öğeleri Olarak Sûret ve Mânâ

Tasavvuf; diğer İslâmî ilimler arasında kendine özgü metotları olan bir ilim haline gelmesini, büyük ölçüde ‘zâhir-bâtın’⁶⁰⁹ kavramlarının üzerinde yapılan ayırma borçludur.⁶¹⁰ Mistisizm ‘görünen’ ile ‘görünmeyen’, ‘zahiri-bâtını’ veya kabuk ve öz olmak üzere iki türlü realitenin varlığını kabul eder.⁶¹¹ Mevlânâ, Tasavvuftaki söz konusu eğilim çerçevesinde ‘zâhir-bâtın’ kavramlarının bir türevi olarak “sûret ve mânâ” kavramlarının incelenmesi üzerinde durmaktadır.

Mevlânâ, sûret ve mânâyı herkesin bildiği anlamlarıyla bir şeyin dış şekli ve özü olarak ele alır: “Sûreti dışarıdadır, mânası içerde. Candan sevilen sevgilinin hakikati, kan gibi damarların içindedir.”⁶¹² Aynı zamanda Mevlânâ, *Mesnevî*’de sûret ve mânâ ayrımını, insanın fizikî ile manevî boyutlarından, dildeki söz-kavram, cümle-düşünce ikilemesine kadar uzanan farklı alanların analizinde uygulamaktadır.

Mevlânâ’ya göre sûret, var olana giden yoldaki bir durak olarak, varlığı algılamamıza imkân tanıyan yapıcı bir unsur teşkil etmektedir. Görünmeyenin bir göstergesi olarak sûret, etrafında taşıdığı çeşitli çağrışımlarla birlikte mânâyâ ulaşılmasına yol açmakta ve bu anlamda büyük önem taşımaktadır:

“Hiçbir kâseci yoktur ki kâseyi ancak kâse olmak için yapsın da içine yemek konmak için yapmasın! Hiçbir hattat yoktur ki özene bezene yazdığı yazıyı yalnız

⁶⁰⁹ “Zahir ilmi ile bâtin ilmi arasındaki en önemli fark, birincisi biri metni dinlemekten veya okumaktan, veya okunan metin üzerinde düşünüp taşınmaktan, veya kutsal metinleri esas alıp istidlalde bulunmaktan, kıyaslar yapmaktan ve alık yürütmekten hâsıl olan aklî, fikrî bilgiler ve malumattan ibaret iken, ikincinin buna ek olarak nefis mücadelesini, riyazeti, ameli, taatı, ve ibadeti esas almasıdır.” Süleyman Uludağ, “Başlangıçtan günümüze Tasavvufta Usûl Meselesi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi*, (Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005), s.1048.

⁶¹⁰ Osman Nûri Kuçuk, *Fihî Ma Fih Ekseninde Mevlânâ’nın Tasavvufî Görüşleri*, (Rumi Yayınları, Konya, 2006), s.107.

⁶¹¹ Erol Güngör, *İslam Tasavvufun Meseleleri*, s. 116.

⁶¹² Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4400, s. 350.

yazısını, yazısının güzelliğini göstermek için yazsın da okumak için yazmasın.

Görünen sûret gayp âlemindeki sûrete delâlet eder, o da başka bir gayp sûretinden vücut bulmuştur.”⁶¹³

Mevlânâ, sûretin varolma nedenini ve amacını ancak mânâyı belirgin hale getirmekten ibaret olduğunu vurgulayıp, insanı sûrete kapılmadan mânâyı aramaya çağırmaktadır: “*Kardeş, kıssa bir ölçeğe benzer, mânâ içindeki taneye. Akıllı kişi taneyi alır, ölçek var mı, yok mu? Ona bakmaz.*”⁶¹⁴ Bunun yanında Mevlânâ, sûretin de önemli rolünü vurgulamaktadır. Çünkü sûret olmadan mânâyı ulaşmak zordur: “*Bir güruhu, elbisesi tanıtır. Onu o libasla görünce avamdan derler.*”⁶¹⁵

Mevlânâ’nın, bir ifadede sûret-mânâ şeklinde yaptığı ayrım, çağdaş dilbilim ve yapısalcıların göstergedeki gösteren ile gösterilen ikilemiyle paralel olduğu göze çarpmaktadır. Saussure’ün yapmış olduğu ünlü tanıma göre, gösterge; “gösteren” olarak adlandırılan bir akustik veya grafik öge (anamlı sesler ya da işaretler) ve “gösterilen” olarak adlandırılan, bir kavram veya düşüncenin ikilemesinden ibarettir.⁶¹⁶

Bu bağlamda, Mevlânâ’nın aşağıdaki ifadesi söz konusu ilişkiyi çok benzer bir şekilde betimlemiş olup⁶¹⁷, ayrıca adlandırma ve anlamlandırma sürecinde düşüncenin (kavramlaştırmanın) öncül rolünü vurgulamaktadır: “*Sûretle mânâyı; aslanla orman yahut ses ve sözle düşünce gibi bil! Bu söz, bu ses; düşünceden meydana geldi.*”⁶¹⁸

⁶¹³ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2885-2887, s.231- 232.

⁶¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3622-3623, s. 278.

⁶¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1474, s. 113.

⁶¹⁶ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 61. Ayrıca bkz.: R.Barthes, *Göstergebilim Serüveni*, s. 54-66; Mark Gottdiener, *Postmodern Göstergeler*, çev. Erdal Cengiz ve diğerleri, (İmge Kitabevi, Ankara, 2005), s. 17-19.

⁶¹⁷ Aslında Aristoteles de *Organon*’da, “*Sesin çıkardığı ifadeler ruh hallerinin işaretleridir. Yazılmış kelimeler: sesin çıkardığı kelimelerin işaretleridir*” diye söylemekteydi. Aristoteles, *Organon II Önerme*, çev. H. R. Atademir, (MEB, Ankara, 1947), s. 3.

⁶¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1136-1137, s. 92

Saussure, her göstergeye bir birlik gözüyle bakmakta ve “gösteren ile gösterilenin aynı sayfanın iki ayrı yüzü”⁶¹⁹ şeklinde betimlemektedir. Gösterenin bu çift yüzlü birliği tarihsel ve kültürel gelenek tarafından belirlenmektedir.

Buna benzer bir tarzda Mevlânâ, mânânın belirleyici rolünü vurgulamakla birlikte, göstergiyi tek bir oluşum olarak ele almakta, sûret ile mânâyı onun yapısının ayrılmaz dış-iç unsurları olarak görmektedir: “*Deriden maksat nedir? Renk renk lâflar... su üstündeki, durmalarına imkân olmayan menevişler gibi. Bu söz deri gibidir, mâna onun içi; bu söz, ceset gibidir, mâna, can.*”⁶²⁰ Aynı şekilde Mevlânâ; sûret ve mânâ kavramlarını karşılaştırırken, onların birbirine zıt ve çelişir mahiyette değil, birbirinin tamamlayıcısı olarak izah ederek, yarattıkları etkide birleştiğini söylemektedir: “*Vekil ile vekil edeni iki sanırsan (bu) hatadır, iyi bir şey değil. Sen sûrete taptıkça ikidir. Sûretten kurtulana göre ise birdir. Sûrete bakarsan gözün ikidir. Sen onun nûruna bak ki o birdir.*”⁶²¹

Mevlânâ, mânâ ile sûretin birbirini tamamlayıcısı olduğunu söylerken, mânâdan mahrum bırakılmış yazı ve sözün hiçbir yararı olmayacağını belirtmektedir: “*Mânâsız söz, su üstüne yazılan yazıdır. Ondan vefa umarsan iki elini ısırarak dönersin.*”⁶²²

“*Sûreti hep Heyula’nın makbulü bil!*”⁶²³ diyen Mevlânâ, sûret ve mânâ arasında zorunlu bir bağ olduğunu, biri ve öteki olmaksızın tam olarak bizim için anlaşılabilir olduğunu söylemektedir. İnsanlar için sûretsiz mânâ ulaşılamaz, mânâsız sûret ise

⁶¹⁹ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 105.

⁶²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1097-1098, s. 89.

⁶²¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 673-675, s. 54

⁶²² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1000, s. 89.

⁶²³ Mevlânâ, *Rubailer I-II*, çev. Nûri Gençosman, (M.E.B., İstanbul, 1988), s. 244.

değersiz olmaktadır. Nihai amacımız mânâ ve öz olsa bile, ona sûret olmaksızın ulaşmak mümkün değildir.⁶²⁴

Mevlânâ'nın konu ile ilgili olarak dile getirilen görüşleri, XX. yüzyılda ortaya çıkan gösterge kuramı etrafındaki tartışmalar ışığında, oldukça basiretli görünmektedir. Örneğin, gösteren ile gösterilen arasındaki bağların keyfi ve rastgele oldukları konusunda, Saussure tarafından öne sürülen ve “gösterenin nedensizliği”⁶²⁵ olarak adlandırılan iddia, ondan sonraki dilbilimciler tarafından eleştirilmiştir. Özellikle Emile Benveniste, kelime ile kavramın (gösteren ile gösterilenin) ikilemesindeki bağlantıların keyfi olmadığını öne sürmüştür. Ona göre, keyfilik varsa, o da kelime ile temsil ettiği nesne, dil ile dış gerçeklik, başka bir deyişle, adlandırma ediminde kendini göstermektedir.⁶²⁶

Mevlânâ'nın da, mânâ ile sûret analizinde söz konusu kavramların varlık veya nesnel gerçeklik ile ilişkilerine değinmekte olduğunu ve Benveniste'in görüşüne yakın bir anlayışı benimsediğini görmekteyiz.⁶²⁷ Mevlânâ, “*Fakat o maaninin cisimle ne*

⁶²⁴ Mevlânâ'nın bu fikirleri, oğlu ve tarikat kurucusu Sultan Veled'in öğretisinde de izlenebilir: “*Sûretler, mânâdan haber verirler ve onu anlatırlar. Herkes mânâyı kavrayamaz ve güzelliğini göremez. Sûreti ancak sûret görür; can için can lazım. Sûret ehlinin mânâ âlemine inanması ve ondan biraz haberdar olması için mânâyı sûrete getirmek lazım.*” Sultan Veled, *Maârif*, çev. Meliha Ülker Tanıkâhya, (Ataç Yayınları, İstanbul, 2009), s. 85.

⁶²⁵ “Göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir. Göstergeyi bir gösterenin bir gösterilene bağlanmasından doğan bu tün olarak gördüğümüzden şöyle diyebiliriz: Dil göstergesi nedensizdir.” Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, s. 61. Ayrıca bkz.: Mark Gottdiener, *Postmodern Göstergeler*, s. 20-21.

⁶²⁶ Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları*, Çev. E.Öztokat, (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995), s. 90-96.

⁶²⁷ Söz ile kavram ilişkileri konusundaki tartışmaların sonuçları ile ilgili olarak J.V.Vendryes şunu belirtmektedir: “*Son araştırmalar, kelimenin düşünceyi nasıl çözümleyip nesnel kıldığını, kavramı nasıl belirlediğini, onu hem akıl hem de toplum düzeyine nasıl aktardığını göstermiş ve dil göstergelerinin nedensizliğini savunanları haklı çıkararak yüzyıllardır sürüp giden bir tartışmayı sona erdirmiştir.*” J.V.Vendryes, *Dil ve Düşünce*, s. 52.

alâkası var? Eşyanın adlarıyla, anlayışın ne münasebeti var?”⁶²⁸ diye bir soruyla söz konusu problemi tartışmaya açmaktadır.⁶²⁹

Fransız postmodern düşünür Derrida da, Saussurecû dilbilimi eleştirirken, gösterenin ipucu/iz (trace) olarak gösteren-gösterilen ilişkilerini tamamladığını söyler. Ona göre, “*Gösterge, anlamın kendisiyle özdeş değildir. Bağlamdan bağlama değişir.*”⁶³⁰

Mevlânâ kelime ile nesne arasındaki ilişkilerin rastgele olduğunu, farklı dillerde aynı nesne ile kavramı temsil eden sesli işâretlerin (kelimelerinin) farklılık göstermesine dikkat çekerek doğrulamaktadır. Mevlânâ, *Mesnevî*’de söz konusu sorunu birbirlerinin dediğini anlamayan dört kişinin üzüm için kavgaya tutuşmaları hikâyesinde ele almaktadır.⁶³¹

Üzüm almak diye aynı arzuyu paylaşan ama farklı dillerde konuşan insanlar, söz konusu meyveyi değişik şekilde adlandırdıklarından dolayı anlaşmazlığa düşmektedirler. “*Sizin sözünüz yüz türlüdür, eseriye ancak savaş ve kızgınlıktan ibaret*”⁶³² diye hikâyesini yorumlayan Mevlânâ, bu tür ihtilafların insanın ancak eksik, tek taraflı bilgilerle donatılmış olmasından kaynaklandığını ve mânâyâ ulaşmak sûretiyle ortadan kaldırabildiğini söylemektedir. Kavramsal seviyede bahsettikleri şeyin aynı olduğuna işâret eden Mevlânâ, “*Üzümlerin sûretleri kardeştir. Fakat sıktın mı tek bir üzüm suyu olur*”⁶³³ diye ifade etmektedir.

⁶²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3291, s. 252.

⁶²⁹ Söz konusu sorun, diğer mutasavvıflar tarafından da ele alınmıştır. Örneğin, sözcük değil, ama anlam üzerinde vurgusuyla Gazalî sözcük ile nesne arasında bir karşılıklık bulunduğunu, dolayısıyla dilin dünyanın aynası olduğunu öne süren ‘sözcüklerin tek anlamlılığı’ fikrini desteklememektedir. Ona göre, nesnelerin hem öznedenden bağımsız olarak ‘dışarıda’, hem ‘zihinlerde’, hem de dillerde varlığı bulunur. Hakan Gündoğdu, “*Gazâlî’nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış*”, (İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. 13, sayı 3-4, 2000), s. 413.

⁶³⁰ Ebide Sözen, *Söylem*, (Paradigma, İstanbul, 1999), s. 56.

⁶³¹ Mevlânâ, *Mesnevî II*, s. 283-286

⁶³² Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3693, s. 285.

⁶³³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3717, s. 286.

Ad ile nesne arasındaki ilişkiyi irdelerken Mevlânâ, eşseslilik (homonymy) veya başka bir deyişle, aynı ismin aynı anda farklı kavramları temsil etmesi sorununa değinmektedir. Mevlânâ, ismin göreceli ve yanıltıcı olduğu apaçık olarak gördüğümüz bunun gibi durumlara dikkatimizi çekmektedir. Mevlânâ, “Söze gelince ikisi de birdir ama hakikatte bu Hasan’la o Hasan arasında fark çoktur. Arada söze ait bir şüphe var ama gökyüzü nerede, ip nerede? Sözdeki birlik, daima yol vurur”⁶³⁴ diye ifade etmektedir.

Mevlânâ, sûretten bahsederken çoğu zaman dilin temel anlamlı birimi olan kelimeyi ele almaktadır ki, kelime bir nesne veya olayı işaret etmektedir. Öte yandan, her dilin genel gramer yapısına uygun şekilde dizilen kelimelerden oluşan cümleler ise düşüncelerimiz için birer sûret oluşturmaktadırlar.⁶³⁵ Söyleyebiliriz ki, sûret ile mânâ, gösteren ile gösterilen ikilemeleri, aslında dilbilim seviyesine indirgenen gerçeklik ile düşünme arasındaki ilişkiler problemini temsil etmektedir.

Düşünce ile ifadenin birer mânâ ile sûret olduğunu söyleyen Mevlânâ, bilincimizin durmadan, çoğu zaman sûrete bürünme hızına yetişmeyen çeşitli düşünceleriyle meşgul olduğunu söylemektedir: “Aklına her an yeniden yeniye el dokunmamış düşünceler gelmektedir.” Ona göre, düşünme eğilimi insanın tabiatından gelen ve dile önsel bir edimdir.⁶³⁶ Mevlânâ, fikirlerimizi dilsel ‘sûrete’ bürünmüş düşünme sürecinin birer ürünü olarak görmektedir.⁶³⁷ Düşünceler görünmez ve

⁶³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 647-649, s. 54.

⁶³⁵ “Kelimeler – nedensiz göstergeler. Onları yorumlamak için tek yol, dilin sistemi içinde birbiriyle kurdukları yapısal ilişkileri ortaya çıkartmaktır.” “Göstergelerle sayısız değişik cümle kurabiliriz. Her göstergenin anlamı yoktur, ama her cümlemin anlamı vardır ve bu anlam düşünceyle yakından bağlantılıdır” J.V.Vendryes, *Dil ve Düşünce*, s. 40, 53.

⁶³⁶ Bu konuda *Fîhi Mâfih*’te Mevlânâ ayrıca şunu söylüyor: “İş” düşüncelerin elindedir ve sûretler düşüncelere bağlı, onların aletleridir. Bunlar düşünce olmaksızın bir işe yaramazlar, cemadat sayılırlar.” Mevlânâ, *Fîhi Mâfih*, s. 77.

⁶³⁷ Günümüzde dilbilimciler de benzer fikrini benimsiyorlar: “Düşünce dile dayanarak, daha doğrusu dilde vücut bularak görevini yapabilir. Dil, basit bir araç değil, düşüncenin ortağıdır. İnsan beynindeki

algılanmaz olduğu halde ifadeler “ırmağın üzerindeki çerçöp” gibi onlara tanıklık ederler:

*“Düşünce ırmağın yüzü de güzel ve sevimsiz çerçöpten halî değil. Bu kadar suyun üstünde görünen kabuklar, gayp bağı meyvelerinin kabuklarıdır. Âbıhayatın akısını görmüyorsan ırmağın üstündeki dalların, yaprakların, çerçöpün akısına bak.”*⁶³⁸

Buna benzer gözlemlmeleri postmodernizmin temsilcisi Derrida'nın dil anlayışında da görmekteyiz.⁶³⁹ Derrida için, sözcük ile şey ya da düşünce gerçekte asla bir ve tek olamazlar. Gösterenler ile gösterilenler sürekli olarak yeni birleşimler içinde, ya birbirlerinden koparlar, ya da bir araya gelirler. Ona göre anlam, hiçbir zaman kendisine özdeş değildir, çünkü gösterge asla birbirinin aynı olmayan apayrı bağlamlarda geçer. Anlam, bağlamdan bağlama geçtiğinde asla aynı kalmaz, çünkü gösterilen dolaşıma sokulduğu çeşitli gösteren zincirlerince değiştirilecektir. Derrida'nın fikirlerini Mevlânâ'nın ifadesiyle desteklemek mümkündür: *“Bilgiden düşünce dalgası zuhura gelince mâna, söz ve sestten bir sûret düzdü. Sözden bir şekil doğdu, yine öldü. Dalga kendini yine denize ilettil. Sûret sûretsizlikten çıktı, yine sûretsizliğe döndü.”*⁶⁴⁰

Bu bağlamda Mevlânâ, konuşma ile düşünme süreçlerinin işlenmesi konusunda ilginç gözlemlerde bulunur. Konuşma ile düşünme edimini ayrıştıran Mevlânâ şöyle bir görüş öne sürmektedir: İnsan, bir mânâyı ifade ederken konuştuğu dili düşünemez; harfi ve mânayı bir anda ihata edemez ve ne söylediğini kontrol ettiğinde de mânâyı kaçıır.

“Söz söyleyen kimse, ya harfleri görür yahut mânayı. Bir anda her ikisini birden nasıl görebilir? İnsan, konuşurken mânayı düşünür, onu kastederse harflerden

kelimeler nesnelerin imgeleriyle birlikte doğmuşlar. Bu durum ‘gösteren’ (signifiant) ile ‘gösterilen’ (signifié) arasındaki köklü özdeşliği tanıtlamaya yeter.” J.V.Vendryes, *Dil ve Düşünce*, s. 21.

⁶³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3296-3299, s. 252-253.

⁶³⁹ J.Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, cev. Tülin Akşin, (AFA Yayınları, İstanbul, 1994), s. 32-36.

⁶⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1139-1141, s. 92.

*gafildir. Hiçbir göz, bir anda hem önünü, hem ardını göremez. Şunu iyice bil!
Önünü gördüğün zaman ardını nasıl görebilirsin?’’⁶⁴¹*

Mevlânâ'nın tespiti, günümüz araştırmacılarının vardıkları sonuçlarıyla çarpıcı benzerlik göstermektedir. Yapısalcı Lévi-Strauss “*Antropologie Structurale*” adlı kitabında şöyle yazmaktadır: “*Lengüistik eylemlerin hemen hemen hepsi bilinçaltı düşünme aşamasında yapılmaktadır. Konuşurken, dilin sintaksisi ve morfolojik kurallarını düşünmüyoruz.*”⁶⁴² Hermeneutikçi Gadamer'e göre, dil yalnızca anlamının kesintiye uğradığında ya da başka problem haline geldiğinde bir araştırma konusuna dönüşür. Ona göre, “*Yalnızca istisnai durumlarda insan konuşmakta olduğu dilin bilinicindedir.*”⁶⁴³ Sadece yabancı bir dilde ifade ettiğimizde ya da belli bir mesele üzerinde konuşabilmek için yeterli kavramsal birikime sahip olmadığımızda, dilin bizatihi kendisinin sorunlu olduğu gerçeği ile yüz yüze geliriz. Anadilimizi kullandığımız zaman, dilin kendisinin farkına varmak, Gadamer'e göre büyük bir soyutlama başarısıdır.

Düşüncenin dilde bir cümle şeklinde ifade edildiğini yukarıda söyledik. Bu bağlamda, cümlelerin gramatik yapısı ile anlamsal içeriğini de sûret-mânâ ekseninde inceleyen Mevlânâ, çoğu zaman gramerlere uygunluk ve mantikî tutarlılık gibi şartların yerine getirilmesinin gerçeği yansıtmak için yetersiz olduğuna dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle, cümlelerin gramer açısından doğruluğu, ifade edilen fikrin doğruluğunu garanti etmemektedir.

Bu şekilde Mevlânâ dilsel/mantıksak doğruluk ile ontolojik hakikat kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Düşünürümüz bunu mizah üslubuyla anlattığı bir Nahivci

⁶⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1483-1485, s. 119.

⁶⁴² К.Леві-Стросс, *Структурна Антропология*, Київ, Основи, 2000, с. 58 (C.Levi-Strauss, *Antropologie Srtucturale*).

⁶⁴³ H.G. Gadamer, *İnsan ve Dil, İnsan Bilimlerine Prolegomena - Dil, Gelenek ve Yorum*, s. 69.

fıkrasında göstermektedir: “*Nahivcilerden biri “Zeyd, Amr’ı dövdü” diye bir misal getirmiş. Dinleyen “Suçu yokken neye dövmüş? Amr’ın ne suçu varmış ki o çiğ Zeyd, onu köleler gibi suçsuz dövüyor?” der.*”⁶⁴⁴

Örnekteki saf dinleyenin öfkesine bir yandan hak veren Mevlânâ, bir gösterge sistemi olarak işleyen dilin insanı etkileyebilen, fevkalade inandırıcı sahte bir gerçeklik yaratma kabiliyeti konusunda bizi uyarmaktadır. Bu şekilde Mevlânâ, cümleleri de birer sûret olarak görür ve okuyucuyu onların içeriğini sürekli analiz etmeye, mânâ çıkartmaya davet eder. Yukarıdaki fıkranın Nahivcisinin sesiyle Mevlânâ, “*Bu, mânâ ölçeğinden ibaret. Sen buğdayı almaya bak, ölçeğe lüzum yok. Zeyd’le Amr, irap için kullanılan misallerde geçer, onlar yalan olsa bile sen irabı düzeltmeye çalış!*”⁶⁴⁵ diye çağrıda bulunmaktadır.

Bir göstergede ifade ile mânânın içsel bağlantılarla örtülmüş olduğunu gösteren Mevlânâ, aynı zamanda hiçbir varlıksal olguya karşılık olmayan, sadece dilsel ‘sûretten’ ibaret veya mânâyâ değil, başka bir sûrete gönderme yapan ifadelerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Aynı zamanda Mevlânâ; dile getirilen hususların doğruluğunu ve anlamını, ancak söylemin amacı ve bağlamı açısından değerlendirmek gerektiğini vurgulamaktadır. Aşağıdaki örnekte, bir cümleyi gramer ve olgusal gerçeklik gibi iki farklı bağlam açısından analiz eden Mevlânâ, bu şekilde birbirine zıt olan iki farklı yoruma ulaşabileceğimizi söylemektedir:

“Zeyd öldü desek bu cümlede Zeyd faildir ama hakikatte fail değildir, elinden bir şey gelmez ki! Nahiv bakımından faildir... yoksa hakikatte mefuldür, ölüm onu

⁶⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3629-3630, s. 279.

⁶⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3631-3632, s. 279.

öldürüverir. Nerede Zeyd'in failliği? Öyle mahvolur ki bütün faillikler, ondan uzak kalır."⁶⁴⁶

Mevlânâ, insanların çoğu zaman, ifadeleri sadece lâfzî, başka bir deyişle, basit 'sûretsel' anlamla ele aldıklarını ve aslında bu ifadenin atfettiği mânâyâ ulaşamadıklarını, başka benzer bir örnekle açıklamaktadır: "*Birisi "Burası satrançta ruh hanesi" demiş. Bu sözü duyan "O, evi nereden elde etmiş?" Satın mı almış, yoksa mirasa mı konmuş?" diye sormuş. Bu konuda düşünürümüz "Ne mutlu mâna anlayana!"*"⁶⁴⁷ der.

Buna benzer bir şekilde Foucault, Magritte'in ünlü "*Bu Bir Pipo Değildir*"⁶⁴⁸ isimli resim çalışmasını değerlendirirken, simge-gerçeklik, yazı-dil, söz-anlam ilişkilerinde özdeşleştirme eğilimini eleştirir ve sanki Mevlânâ'nın yedi asır önce yaptığı uyarıları tekrarlayarak, okuyucusunda bir farkındalık uyandırmaya çalışır.

3.1.2.2. Mesnevî'de Aşkın Gösterilen Sorunsalı

Gördüğümüz gibi, dilsel ifadelerin analizlerinde Mevlânâ, okuyucuyu cümle semantiği ile sınırlı kalmadan cümlenin anlamını bir 'asıl mânâ' olarak adlandırılan bağlama göre araştırmaya yönlendirmektedir. Bu kılavuza göre, bir Tasavvuf metafiziği kitabı olarak Mesnevî'nin her beyidi, Varlığın Birliği anlayışı çerçevesinde okuyucuyu asıl ve salt mânâ olan Allah'a yönlendirmektedir.⁶⁴⁹ *Mesnevî'deki* tüm hikâyeler ve ifadeler ancak bu prensibin zemininde anlaşılır ve hepsi de nihayetinde Tanrı'nın

⁶⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 3683-3684, s. 301.

⁶⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3627-3628, s. 279.

⁶⁴⁸ M. Foucault, *Bu Bir Pipo Değildir*, (İstanbul, YKY, 1995), s. 12.

⁶⁴⁹ Tasavvufî görüşlere göre, kâinatın varoluşu sebebi olan Tanrı, çeşitli tezahürleriyle kendi varlığını bildirmektedir. Dünyadaki tüm olgu ve olaylar arasında sebep-sonuç ilişkileri var olduğu halde, onların varoluş sebebi ancak Tanrının Varlığıyla açıklanabilir. Sufiler eşyânın his ve akla göre gerçek olan vücuduna Vücut-ı Zilli (gölge varlık) adını vermişlerdir ki, hakiki değil hayali ve vehmi vücut anlamına gelmektedir. "*Nasıl bir cismin gölgesinin: gölgesi olduğu cismin varlığından başka bir vücudu yoksa, varlıkların da Hakkın vücudundan başka bir vücudu yoktur.*" Ertuğrul, İ.Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbn-i Arabi*, (Hazırlayan Mustafa Kara, İstanbul 1991), s. 53.

varlığına tanıklık ederler. Bundan dolayı Mevlânâ okuyucuyu baştan uyarmaktadır: “*Mesnevî*’miz vahdet dükkânıdır. Orada birden başka ne görürsen puttur.”⁶⁵⁰ Mevlânâ, mânânın (anlamın) söylemin dışında bulunduğunu; mânânın, sûrete bürünme yetisi yoluyla asla tüketilemeyeceğini; mânânın, anlama yetisine göre önsel olduğunu söylemektedir. Kuşkusuz, tüm bu özellikler en yüce varlık olan Tanrı’ya yapılan atıflardır.

Anlamlandırma sürecinde referans sorunu olarak karşımıza çıkan söz konusu meselede, Mevlânâ ile çağdaş dil araştırmacıların fikirlerinde paralellik tespit etmek mümkündür. Örneğin, Ricoeur de anlamlandırma sürecinde dilin kendisini aşarak metafizik boyuta ulaşmaya çalıştığını göstermektedir:

“*Dil sisteminde, mesela bir sözlükte, hiçbir referans problemi yoktur; göstergeler yalnızca sistem dâhilindeki diğer göstergelere atıfta bulunur. Ancak, dil cümleyle kendi dışına yönelir. Mânâ söyleminde, içkin ve ideal mânâda objektifken, referans dilin kendisini aşma hareketini ifade eder.*”⁶⁵¹

Bu bağlamda postmodern düşünce, dildeki tüm göstergelerin başka göstergeler vasıtasıyla açıklanabildiğini belirtirken, dilde tüm öğeleri kuşatabilecek kapasitede olan ve anlamlandırmanın son mertebesini oluşturan ‘Aşkın gösterilen’ (transcendental signified) diye bir göstergenin bulunduğu öne sürmektedir. Söz konusu terimi öneren Derrida, “aşkın gösterileni, “özünden ötürü, kendisinden başka hiçbir gösterene gönderme yapmayacak, göstergeler zincirinden arta kalacak ve belli bir noktada, artık kendisi gösteren olarak işlev yapmayacak olan ‘transendental gösterilen’”⁶⁵² olarak tanımlamaktadır. Aşkın gösterilen olmadığı sürece bizzat gösterge kavramını reddetmemiz gerektiğini vurgulayan Derrida, Batı metafiziğini eleştirmek, Batı

⁶⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1528, s. 123.

⁶⁵¹ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, s. 27.

⁶⁵² Jacques Derrida, *Göstergibilim ve Gramatoloji*, çev. Tülin Akşın, (AFA, İstanbul, 1994), s. 35.

metafiziğini tanımlayan felsefenin yapısını dağıtmak için Heideggerci düşüncede yer alan ‘bulunuş’ (presence) kavramını aşkın gösterilen olarak belirler.⁶⁵³

Ancak, postmodern düşünürler bu “aşkın gösterilen”in içeriğini doldurmakla zorluk çekerken veya onu ‘boş alan ilan edip’ insanlığı ümitsizliğe doğru sürükleyen bir anlayış benimsemektedirler.⁶⁵⁴ Onlara göre, anlam; göstergeler dizgesi dışında duran ve dilde ele geçirilmesi umulan aşkın bir şey olmaktan çıkıp; gösteren ile gösterilenin sürekli birbiriyle değiş-tokuşu, sonsuz bir süreç içinde birbirine dönüşüp durmaları, birbirinden kopup hep yeni bir bileşenlere girmeleri hareketi içinde üretilen bir şey haline gelir.

Söz konusu felsefi akımın “aşkın gösterileni” yakalama çabasının başarısızlığının sebebi de belki onun artık dilsel ve mantıksal araçlarla ifade edilmezliğinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu araçlar kendi “kısır döngüsünün” dışına çıkamazlar. Bu bağlamda Mevlânâ, en üst mertebe metafizik gerçekliklerinin söz ile ifade edilemeyeceğini belirtmektedir:

*“Mademki sûretler kuldur, Tanrı’ya sûret deme. Onu sûret sanma, onu bir şeye benzetmeye kalkışma. Yalvar yakar kendini yok etmeye savaş. Çünkü düşünceden sûretlerden başka bir şey meydana gelmez.”*⁶⁵⁵

Dolayısıyla, niteliksel olarak başka bir tür kavrama ve algılama yetisine sahip olmadan evvel, biz “aşkın gösterilen”i hep inanç yetki alanında bırakmak zorunda kalacağız. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*’nde “*inanca bir yer açabilmek için bilmeyi bir*

⁶⁵³ Ebide Sözen, *Söylem, Paradigma*, İstanbul, 1999, s. 56.

⁶⁵⁴ “İşte bu düşünce uğrağı, yapı kavramının sabit bir merkez veya mevcudiyet kavramı dışında düşünülmesini gerektiren Derrida’cı kopma noktasını oluşturur: “Bu, dilin tümel sorunsalı istila ettiği an idi; bir merkezin veya kökenin yokluğunda, her şeyin söylem haline geldiği, yani merkezi gösterilen’in, kökensel veya transcendental gösterilen’in, bir ayrımlar dizgesi dışında asla mutlak olarak mevcut olmadığı bir dizge haline geldiği andı. Transcendental gösterilenin yokluğu, anlamlamanın alanını ve oyununu sınırsızca genişletir”. Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, (YKY, İstanbul, 2008), s. 227.

⁶⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3748-3749, s. 296.

yana bırakmak zorunda"⁶⁵⁶ kaldığını yazıyordu. Burada Kant'ın inanca bir lütuf olarak gösterdiği jest, dilin 'son referansı' arayışında bir zorunluluğa işaret etmektedir. Çağdaş bilimin ve seküler felsefenin inanca karşı gösterdiği olumsuz tavrı göz önünde bulundurduğumuzda, söz konusu "aşkın gösterilen"in muğlâklığını korumaya veya 'boş' gözükmeye devam edeceğini tahmin etmemiz mümkündür.

Öte yandan, Tasavvuf tarafından sunulan program, bir yandan insanın, yeni kognitif niteliklerini geliştirebileceğini iddia ederken, diğer yandan da 'sûreti aşarak', başka bir deyişle, göstergelerin analiziyle, dünyanın sembolik mahiyeti konusunda bilincin uyandırılmasıyla, gerçeklik hakkında daha sağlam bilgilerin elde edilebileceğini göstermektedir. En azından Tasavvuf, diğer mistik öğretiler gibi, bizi kendimiz yarattığımız 'sûret' ile – sembol, metafor ve alegori gibi dilsel araçlarla – mevcut olan sûretleri sökmeye ve bu yöntemle anlamı yakalamaya davet etmektedir. Ricoeur'ün söylediği gibi:

*"Mistiklerin özel tecrübe sürecinde ulaşmak istediği ve şu veya bu şekilde dile getirilmek teşebbüslerinin sebebi olan nihai hakikat ne kadar açık ve kuşatıcı ise, o kadar belirsiz. Açık ve tasvir edici referansın silinişi, dünyadaki varlığımızın doğrudan tasvir edici tarzda söylenemeyen, ancak yalnızca metaforik ve sembolik ifadeler sayesinde ima edilebilen boyutlarına atıfta bulunma gücünü serbest bırakır."*⁶⁵⁷

Sonuç olarak, Mevlânâ'nın sunduğu sûret-mânâ ayırımına dayanan yorumlama yönteminin, herhangi bir söylemin son referansı olan Tanrı'ya atıfta bulunmayı amaçladığını söyleyebiliriz. Postmodernistlerin ortaya koydukları 'aşkın gösterilen'

⁶⁵⁶ Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, (Remzi Kitapevi, İstanbul), 1984, s. 64. Kant'ın bu deyiminin çeşitli çevirilerinin farklı yorumlara yol açtığı bilinmektedir. Söz konusu kaynakta bu deyim şu şekilde tercüme edilmiştir: 'İşte bunu içindir ki inanca yer sağlamak amacıyla bilgiyi yıkmak zorunda kaldım. Bundan başka, Metafizik hakkındaki dogmatizm, yani Katkısız Aklın bir Eleştirisi'nden geçmeksizin bu bilimde ilerlendiği önyargısı, ahlaka saldıran her türlü inançsızlığın – inançsızlık da her zaman dogmatiktir – gerçek kaynağıdır.'

⁶⁵⁷ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, s. 48.

kavramı, dil ile yapılan anlamlandırma sürecini tamamlanmaktan sorumlu tutulsa da, tanımlanmaya müsaade etmediği için sorunlu gözükmektedir. Oysa Mevlânâ'nın sunmuş olduğu Tasavvufî metafizik tablosu, rasyonel düşünme ile sezgiye, bilgi ile inanca yer ayırdığı için, daha tutarlı ve tamamlanmış olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.1.3. “Sûret-Mânâ” İlişkilerinin Örneklerle Açıklanması

‘Mânâ-sûret’ ikilemesinin varlığının yapısını yansıtan bir prensip olduğunu kabul eden Mevlânâ, okuyucunun bu konudaki ayırt etme yeteneğini geliştirmek için *Mesnevî*'de bunu çeşitli açıklayıcı örnek, teşbih ve metaforlar ile göstermektedir. Söz konusu mecazî söylemlerin sundukları kognitif potansiyelin, araştırmamız için ayrı bir değer taşıdığını düşünüyoruz.

Açıklamalarında Mevlânâ, ‘Mânâ-sûret’ ilişkilerinin farklı boyutlarını ele almaktadır. Şöyle ki, söz konusu ikileme; yapı (iç-dış), nedensellik (sebe-sonuç, ettirgen-edilgen), devingenlik (devingen-sabit), canlılık (can-beden) gibi özellikleri açısından değerlendirilip anlatılmaktadır.

Söz konusu ilişkileri açıklamak için Mevlânâ'nın en sıkça başvurduğu imajlar arasında kap (kâse, kadeh, testi) kavramı bulunmaktadır. Düşünürümüz, “*Her insanın sûreti, bir kâseye benzer. Göz de sûretinin mânasına ait bir duygu âletidir*”⁶⁵⁸ diye vurgulayarak, bu benzetme ile sûretin mânâyı içeren, barındıran, ikame eden bir unsur olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Örneğin, aşağıdaki satırlarda Mevlânâ “sûret-kadeh” metaforunun vermiş olduğu çağrışımsal bağlantılarından faydalananarak, bu süreçte de mânânın “sarhoş edici” özelliğini belirtmiş olmaktadır:

⁶⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1090, s. 83.

“Bu sûret kadehlerinden pek sarhoş olma ki put yapıcı ve puta tapıcı olmayasın. Sûret kadehlerinden geç onlara kapılma. Şarap kadehtedir ama kadehten meydana gelmemiştir ki. Ağzını şarabı verene aç. Şarap geldikten sonra kadeh eksik olmaz.”⁶⁵⁹

Bunun yanında Mevlânâ, birçok örnekte mânânın önselliğini, sûretin mânâ sayesinde ve sadece mânâ için görüldüğünü anlatmaktadır. Sûret yaratılmış, ikincil ve onu meydana getiren sebeple asla aynı şey değildir. Mevlânâ’ya göre, sûret ile mânâ öz itibariyle varlığın farklı boyutlarını yansıttıkları için, aralarında bir benzerlik de aranmaz: *“Sûret sûreti olmayandan meydana gelir.... Fakat hiçbir eser yapan esere benzer mi?”⁶⁶⁰* Durumu açıklamak için Mevlânâ yine de bir ‘örnek bulabilmeyi’ başarmaktadır:

Feryat ve fîgan zarara benzer mi hiç? Feryadın sûreti vardır, zarar sûretsizdir. Zarara uğrayanlar, kendi ellerini dişler dururlar, fakat zararın eli yoktur. Ey delil isteyen, bu örnek yakışır bir örnek değil, ama anlayışı az olan için ancak bu örneği bulabildim.”⁶⁶¹

Mevlânâ için sûretin taşıdığı kıymet, var edilen ile var eden arasındaki ilişkiyi; nakış ve nakkaş arasındaki ilişki ölçeğinde örneklemiş olmaktadır. Böyle bakıldığında, nakış ile nakkaş arasındaki ilişki, eser ve müellif, yaratan ve yaratılan halkalarına kadar genişlemektedir. Her nakışta, nakkaşa bir yol vardır. Aslı olan nakış değil, nakkaştır.

“Bil ki zâhiri sûret yok olur, fakat mâna âlemi ebedîdir, kalır. Testinin sûretiyle ne vakte dek oynayıp duracaksın? Testinin nakşından geç, ırmağa, suya yürü.

⁶⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3707-3709, s. 293.

⁶⁶⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3712, s. 294.

⁶⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3718-3719, s. 294.

Sûretini gördün ama mânadan gafilsin. Akıllıysan sedeften bir inci seç, çıkar.”⁶⁶²

Sûretin mânâyı sınırlayıcı ve bundan dolayı da yanıltıcı olduğuna dikkat çekmek için düşünür, *Mesnevî’nin* birçok yerinde sûreti hapishaneye veya tuzağa benzetmektedir. Mânâ çevik ve değişken olduğu halde kelimeler, toplumsal iletişimde anlaşılabilmesi için mümkün olduğu kadar sabit bir anlama sahip olmak zorundadırlar. Bu durumda, mânânın ancak bir kısmını yansıtabilen söz, mânânın kapsamını daraltmış ya da bastırmış olmaktadır. Aynı şekilde düşüncelerin anlatımında kullandığımız gramer ile cümle yapısı gibi araçlar, mânâyı çoğu zaman sınırlamaktadır: “*Mânayı şiire sıkıştırmaya çalışmak, hapsolmakla müsavi, ondan gayrı bir şey değil. Şiirde mâna, sapan gibi...istenen yere gitmesine imkân yok.*”⁶⁶³

Mânânın yaratıcı, hükmedici özelliklerini açıklayan Mevlânâ aynı zamanda çeşitli örneklerle onun devingenliğini belirtmektedir: “*Söz yuva gibidir, mâna kus gibi. Cisim ırmak gibidir, ruh akıp giden su gibi.*”⁶⁶⁴ Buna göre sûret, sabit ve pasif bir tabiata sahiptir: “*Sûret, cansız şeye, taş a benzer... Can, karıncaya benzer, beden de bir buğday tanesine.*”⁶⁶⁵

Bize göre, mânâyı devingenlik ile ilgili terimlerle açıkladığında Mevlânâ, onun değişkenliğinden daha çok sürekliliğini, bitmezliğini, sonsuzluğunu vurgulamak ister. Ona göre, çeşitli sûretlerin durmadan meydana gelmesi ve kaybolmasının nedeni de mânânın bu faal doğasıyla açıklanmaktadır: “*Eğer su, yerden yere gitmiyorsa, eğer su*

⁶⁶² Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1020-1022, s. 78.

⁶⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1528, s. 123.

⁶⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3292, s. 252.

⁶⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 2954, 2955, s. 233.

akıp durmuyorsa üstündeki yeniden, yeniye görünen çerçöp nedir ki? Senin çerçöpün de fikrî sûretlerindir.”⁶⁶⁶

Mevlânâ, sûret-mânâ ilişkilerini irdelerken de ayrıca söz-mânâ ile beden-ruh’un benzetilmesinden faydalanmaktadır. O, insanın ikili doğasını şöyle betimlemektedir: *“İnsanların sûretleriyle mânaları da iste böyledir. Dışarıdan adam görünürler, içerden melûn Şeytan! Ey Âd gibi eğri adam, sen rüzgârın tesiriyle dalın vurduğu davula benziyorsun.*”⁶⁶⁷

Mevlânâ, insan varlığının en değerli ve en aranan unsuru olan onun manevî boyutunu oluşturan özelliklerin, onun ruhu, gönlü, canı olduğunu vurgulayarak; canlı insan ile onun resmi arasındaki farkı örnek olarak göstermektedir: *“Duvar üstüne yapılan insan resmi de insana benzer. Bak, sûret bakımından nesi eksik? O parlak resmin yalnız canı noksan. Yürü, o nadir bulunur cevheri ara.*”⁶⁶⁸ Ona göre, toplumsal yaşamın temelini oluşturan insanlar arasındaki iletişimde, biz ilk önce insanların manevî özelliklerini göz önünde tutmalıyız.

İnsan varlığını da sûret-mânâ ikilemesi açısından değerlendirirken Mevlânâ insanın mânâsını, hayatının değerini onun yaptıklarında, hal ve hareketlerinde görmektedir: *“Namussuzun sûretini, adını bırak... lâkaptan addan kaç, mânaya yürü! Onu halinden işinden sor... onu halinde isinde ara!*”⁶⁶⁹ Başka bir örnekte düşünürümüz, benzer bir şekilde insanı onun gayesine göre değerlendirmeyi ve bu şekilde mânâyâ ulaşmaya öğretmektedir: *“Sûrette kalırsan putperestsin. Her şeyin sûretini bırak,*

⁶⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3294, s. 252.

⁶⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3158, s. 242.

⁶⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1020-1021, s. 82.

⁶⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 1285, s. 106.

mânaya bak. Hacca gidersen hac yoldaşı ara. Ama ha Hintli olmuş, ha Türk, ha Arap. Onun sekline rengine bakma; azmine ve maksadına bak.”⁶⁷⁰

İnsanın bedeninin kaçınılmaz bir şekilde yok olacağını hatırlatan düşünür, mânâ halinde hayat bulan ‘can’ların hep şekil bulacağını söyleyerek ruhun ölümsüzlüğünü anlatmaktadır: “*Zâhiri beden, nihayet gideceği yere gidecek. Fakat mâna, ebediyen neşeli bir sûrette yaşayacak.*”⁶⁷¹

Mevlânâ ‘mânâ-sûret’ ikililiğinin yaygınlığını vurgulamak için, çoğu zaman tek bir metafor veya teşbihten yararlanmaktan ziyade, çok boyutlu metaforik dizi oluşturmaktadır. Örneğin, baştan sûreti bedene, bedeni ise bir testiye benzeterek Mevlânâ; insanın tıpkı testi gibi kötü düşüncelerle dolu olabileceğini anlatmaktadır: “*Bedenler, ağızları kapalı testilere benzerler. Her testide ne var? Sen ona bak. O beden testisi, âbıhayatla doludur, bu beden testisi ölüm zehriyle. İçindekine bakarsan padişahsın, dışına bakarsan yolunu azıttın gitti...*” Ve hemen bir sonraki cümlede düşünürümüz beden ile söz arasındaki paralelliği kurup, sözdeki mânâyı ancak tabiatı açısından uyumlu olan can vasıtasıyla ulaşılabileceğini söylemektedir: *Söz, bil ki şu bedene benzer, mânâsı da içindeki candır. Baş gözü, daima bedeni görür, can gözü ise, hünerli canı.*”⁶⁷²

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı gibi, Tasavvuf metafiziğinde görünen varlığın belirleyici özelliği olarak tanımlanan sûret-mânâ ayrımı, Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinde çok gösterişli bir şekilde açıklanmaktadır. Bununla birlikte, Mevlânâ’nın amacı okuyucuyu söz konusu olguyu tespit etmeyi öğretmekten ziyade, “sûret-mânâ” ikileminin analiziyle mânâyı ulaşmayı teşvik etmektedir.

⁶⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2893-2895, s. 232.

⁶⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4873, s. 388.

⁶⁷² Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 650-654, s. 54.

3.1.4. Sûret-Mânâ İkilemesinin Çözümleme Tekniği

3.1.4.1. Sûret-Mânâ” İkilemesinin Çözümlemesinin Eğitici Rolü

Tasavvuf, sûretin ötesine geçme ve hakikate varılması doğrultusunda bir yol haritası sunmaktadır. İnsanı insan yapan belirleyici özelliklerden bir tanesi akıldır. İnsanda aklî faaliyetlerin dilsel düzeyde yapıyor olması, dilsel ifadelerdeki “sûretlerin” analizinin önemini daha da arttırmaktadır. Bu bağlamda, tıpkı “negatif teoloji”nin veya Türkçedeki ‘çivi çiviye söker’ deyimindeki mantığıyla, Mevlânâ dildeki anlam belirsizliğini ve aldatıcılığını, dilin en ‘güvenilmez’ ve muğlâk üslubu sayılan metaforik ifadeler vasıtasıyla gidermeyi çalıştığını göstermeye çalışacağız.

Mevlânâ, Tasavvufî bilgi ve yaşama hikmetini geniş kitlelere ulaştırmak amacıyla yazılan *Mesnevî* için cazip ve etkileyici, ancak anlaşılması güç olan bir anlatım tarzını seçmiştir. Eserin her beydi, zengin fikir birikimiyle ve anlatım üslubuyla okuyucuyu hayran bırakan ayrı bir ders, ayrı bir mesaj içerir. Ancak söz konusu mesaj; çoğu zaman olay kurgusu, mecaz, sembol gibi dolaylı ifadelere bürünmüş bir şekil arz etmektedir.⁶⁷³

Birçok araştırmacı, *Mesnevî’nin* ihtivası üzerine odaklaşırken, söz konusu yapıtın ifade tarzının kazanımlarına yeteri kadar önem vermemiştir. Bu tür bir değerlendirmeye gerekçe olarak, Mevlânâ’nın bizzat kendisi; şiirden, figüratif dilden hoşnutsuzluk duyduğuna dair yaptığı açıklamaları gösterilmektedir.

⁶⁷³ İbn Arabî’ye göre, “Peygamberlerin dili, Zâhir dildir ve hitaplarının genel olması için bu dille konuşur ve duyan- bilen insanın anlayışını esas alırlar. Dolayısıyla peygamberler yalnızca geneli dikkate alırlar; çünkü onlar anlayış sahiplerinin seviyesini bilir... Peygamberleri nebiler ve vârisleri, âlemde ve ümmetleri içinde böyle insanlar bulunduğunu bildiği için (bilgilerini) ifade ederken zahir dilini esas almışlar. Zâhir dili, seçkinlerin ve sıradan insanların ortak olduğu dildir. Seçkin o dilden sıradan insan anladığının yanı sıra, seçkin adını almasını geçerli kılacak şekilde faha fazlasını anlar ve bu ilave bilgisiyle avamdan ayırır.” İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2008), s. 225.

Ancak, Mevlânâ'nın yazmış olduğu şiirlerin sayı bakımından çok olmasını ve yarattığı büyüleyici etkisini⁶⁷⁴ göz önünde bulundurduğumuzda, şairin şu ifadelerinin çelişkili olduğu izlenimi bırakmaktadır. Ernst'e göre, Mevlânâ tarafından şiire karşı yaptığı eleştiri ve şiir yazamama çağrısı lafzi anlamda ele alındığında, kesinlikle Mevlânâ'nın kendi tavsiyesine uymadığı söylenebilir. Ernst, “*Daha da açık bir biçimde, İran edebiyatı uzmanı Fatemeh Keşavarz'ın son zamanda gösterdiği gibi, Rumi; söz konusu retorik araçları vasıtasıyla, dilin gücü ile hakikatle karşılaşmanın ifade edilemezliği arasındaki uçurumu vurgulamak istedi*”⁶⁷⁵ diye vurgulamaktadır.

Dolayısıyla Mevlânâ'nın dile yaptığı eleştiri teorik düzeyde kalmaksızın, aynı zamanda etkileyici bir pratik uygulamayla desteklenmiştir: Mevlânâ, dilin kullanım potansiyelini, ifade ve etki gücünü dünya edebiyatı tarihinde pek görülmemiş seviyeye çıkartmıştır ve dil o düzeydeyken bile, dilin acizliğini ve yetersizliğini beyan etmiştir. Bu şekilde gerçekleştirilen bir eleştiriye hem itiraz hem de muvafakatin ifadesi yalnız sukut olur.

Mevlânâ'nın bu yöntem ile anlatmak istediğini şöyle özetleyebiliriz: Dünyevî olayları betimleme konusundaki başarısızlık, dile suç isnat etmeksizin ancak bazı insanların şahsi yeteneksizlikleriyle açıklanabilir. Çünkü dil, görüneni anlatma fonksiyonunu fevkalade bir şekilde yerine getiren bir araçtır. Bunun yanında, dünya ötesine uzanan metafizik gerçekleri anlatmada dil acizdir.⁶⁷⁶ Bu anlamda Mevlânâ, “*Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı*” diyen Wittgenstein'in görüşüne yaklaşmaktadır. Fakat söz konusu dilin yetersizliği veya acizliği, insanın kusurlu veya

⁶⁷⁴ Seyyid Hüseyin Nasr'a Mevlânâ'nın şiiri ve üslubunu şöyle tanımlamaktadır: “dizelerinin güzelliği, tıpkı, kutsallığın samimi ilanı için, “varoluşçu” şartın gereği olan bir mabedin güzelliği gibidir”. Seyyid Hüseyin Nasr, “*Mevlânâ ve Tasavvuf Gelenegi*”, Çev. Ethem Cebecioğlu, (İlim ve Sanat, Sayı: 38, Mayıs 1995), s. 54.

⁶⁷⁵ Carl W. Ernst, *The Shambala Guide to Sufism*, p. 166-167.

⁶⁷⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O.Aruoba ,(YKY, İstanbul, 2001), s. 9.

sınırlı bir varlık olduğunun göstergesi olamaz. “*Dilin sınırları, dünyanın sınırlarını imler*”⁶⁷⁷ diyen analitik felsefecilerinden farklı olarak Mevlânâ; dilin sınırlarıyla insanî yaşamın sınırlarını çizmemektedir. Çünkü ona göre, insan; dili aşan bir varlıktır. Bütün insanlarda harf ve sesin ötesinde bir şey vardır. Bu fikri Mevlânâ, resim (sûret, gösterge) ile canlı insan arasındaki farkı anlatan bir örnekle ifade etmektedir:

“*O huri gibi güzel resimler söyle dursun, kalkar, yarı kör bir kocakarıya karşı cilvelenirsin. O kocakarıda olan ve resimlerde olmayan nedir ki seni o resimlerden tutup çeker? Sen söylemezsin ama ben söyleyeyim: Akıldır, duygudur, anlayıştır, tedbirdir, candır.*”⁶⁷⁸

İnsan, sûretlere (veya çağdaş deyimiyle göstergelere) mânâ atfetmeye muktedir olan bir yaratıktır ve böyle olduğundan, dile boyun eğmek veya dilden kurtulmak yerine, dili kontrol altında tutmalıdır. Bu ise, dili kullanımda farkındalık ve bilinçlilik uyandırılmasıyla mümkündür.

Yukarıdaki tespitler, Mevlânâ’nın dilden, şiirden, mecazdan, teşbihten yakınlıkla neden *Mesnevî*’de bu tür ifade tarzını tercih ettiği sorusunun cevabını bulmak için bize bazı ipuçları verebilir.

İlk önce Mevlânâ’nın mecazî ifade tarzını ‘kolay anlaşılın’ diye seçtiği konusunda yaygın görüşlere karşı bazı itirazlarımızın olduğunu belirtmek isteriz. Şöyle ki, olumlu niteliklerin yanı sıra mecazlar; söylemi anlama sürecine bir takım zorlukları ve ayrıca yanlış anlaşılma tehlikesini de getirmektedir. Ama edebî ve dini içerikli bir eser için yanlış anlaşılma, hiç anlaşılmamaktan daha üzücü ve tehlikeli bir durum değil mi? Hallac’ın ‘Ene’l-Hak’ haykırışı⁶⁷⁹ sadece bir metafor idi, ancak hayatı pahasına dile

⁶⁷⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.6, s. 31.

⁶⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 143-145, s. 13.

⁶⁷⁹ “Hallâc’ın bu ifadesi *et-Tavasın adli kitabında yer almaktadır, Hallacın bu sözü, aslında mezhebini da özetlemektedir. Hallâc, riyazet ve diğer Tasavvufî etkinliklerin ansana ilahi sûreti olduğu gibi*

getirilmiş bir metafordur. Tasavvuf tarihinde bunun gibi bir dizi örnek bulmak mümkündür.⁶⁸⁰ Hatta bugünlerde *Mesnevî*'deki bazı hikâyelerdeki açıklamalar üzerinde tartışmaların sürmesi bu görüşü desteklemektedir.⁶⁸¹

Dolayısıyla bu tür tehlikeli yol seçerken *Mevlânâ*'nın bir amacı ve beklentisinin olduğunu söylemek mümkündür. Yanlış anlaşılma tehlikesinin farkında olduğu için düşünür, *Mesnevî*'nin anlatımı boyunca, eseri nasıl okumak gerektiği konusunda ayrıntılı bilgi ve yöntemler sunmaktadır. O ısrarla; ifade, mânâ, dil üzerinde değerlendirmeler yaparak, mecazî sûretten mânâ çıkartma konusundaki yönlendirmelerde bulunmaktadır. Mevlânâ tarafından sunulan söz konusu metodoloji; dil bilimi, yorum bilimi, epistemoloji gibi birçok araştırma alanlarında uygulanabilecek çok önemli değerlendirmeler içermektedir.

Bu baştan sona kadar sembolik olan eseri pasif bir 'tüketici mantığıyla' okumaya başlayan kimse, hemen ilk sayfalarda simgesel ağırlığından, hikâye süjelerinin bitmezliği ve lâfzî karışıklığından dolayı ilgisini kaybeder. Çünkü mecazın anlaşılması; okuyucuyu, kendi tecrübesini, bilgi birikimini, isyanını veya hayranlılığı belirtmeye ve bu yoldan kitapla birlikte yaşamayı zorluyor. Böylece, kitabın kurgusu ve oradaki mecazları, ancak anlatılan olgu ve olayları 'varlığın birliği' ilkesine göre

gösterebileceğine inanmaktadır.” Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklinin Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 240; Al-Hallac, *Kitab et-Tavasın*, Massignon, I. La Passion d'al-Hosayn İbn Mansour al-Halaj, *Martyr Mystique de l'Islam*, Vol. 2. Paris, 1922, p. 889. “Ona götüren yol yok, delil yok, akıl bunu kavrayamaz, insan tarafından kullanılan betimlemeler ona karşı uygulanamaz”. (Мариэтта Степанянц, Суфизм: мистическое мировосприятие, Мир востока, (Москва, «Восточная литература» РАН, 2005). Marietta Stepanyants, *Doğu Dünyası, Sufizm: Mistik Hal*, s. 69.

⁶⁸⁰ Ethem Cebecioğlu, Tasavvufî gerçekleri dile getirme sorunsalı üzerine şöyle yazmaktadır: “*Aşk, vecd ve cezbe hallerinin terennümleri olan şathiâne ifadeleri, aslî ve tecrübî bağlamından çıkartarak, literal bağlamda, lafzın zahiriyle yorumlanmaya çalışmanın nasıl derin ihtilaflar ve kötü sonuçlar doğurduğuna tarihte şahit olmaktayız.*” Ethem Cebecioğlu, “*Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru, Metodik Bir Deneme*, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı 17, 2007), s. 7-27.

⁶⁸¹ “*Bununla birlikte Mesnevî'nin bütün konuları ve anlattıkları baştanbaşa tenkit üstü ve her çeşit hata ve kusurlarından arınmış değildir. Pek çok bozuk düşünceli, sapık inançlı kişiler, sakat anlayışlı Tasavvufçular ve uçarı nefsanîyetçiler ara sıra ondan yanlış yolda faydalanmışlar, bazı notalarını ele alarak istismar etmişlerdir.*” Ebu'l-Hasan En-Nedvî, *Hz.Mevlânâ*, çeviri Yusuf Karaca, (Kayihan Yayınları, İstanbul 2007), s. 92.

değerlendirmek süreciyle kurulan kişisel yorumla gerçek anlama ulaşabiliriz. Ricoeur, “Herhangi bir sembolizmin fonksiyonunu yerine getirmesi için asgarî bir düzeyde bir hermenoytiğe ihtiyaç vardır” diyerek bu konuyu açıklarken, başka bir yerde “sembol yorumu, daha geniş bir anlamda düşünmeyi gerektirir”⁶⁸² diye vurgulamaktadır. Bu tür kişisel yorumlarla elde edilen anlam, nakledilenden ziyade keşfedilen niteliktedir. Dolayısıyla, yorumlama yoluyla elde edilen anlam, ‘benimsenmiş’ bilgi olmaktadır.

Okuyucuya mecazı anlama tekniğini sunarken o; sadece *Mesnevî*’yi değil, etrafımızdaki dünyayı, hayatımızdaki ilişki ve olayları de anlamayı öğretmektedir. Başka bir deyişle, yalnız *Mesnevî*’nin içeriğinin değil, yazarın seçmiş olduğu mecazî anlatım üslubunun de, Tasavvufî eğitim amacına hizmet ettiğini öne sürebiliriz.

Bilindiği gibi, Tasavvufun gayesi, insanın manevî gelişiminin sağlanması ve mükemmel insan olarak tasvir edilen İnsanı-Kâmil’in gerçekleştirilmesidir. Bu amaç doğrultusunda, bir sufiden takip etmesi istenilen uygulamalar arasında, dünyaya farklı bir bakışın oluşturulması da yer almaktadır. Shah’ın vurguladığı gibi, *Tasavvufu öğrenen, eşyaları başka yoldan görmeye yönelik alıştırma yaparak gelişiyor.*”⁶⁸³

Bu bağlamda, *Mesnevî*’nin okuyucusu; okuduğu hikâyelerin asıl mesajlarını araştırmak, metaforları yorumlama yoluyla anlamların yeni açılımını yapmak gibi prosedürlerinden geçmeye yönlendirilmektedir. *Mesnevî*’nin hemen hemen her yerinde, metafor, teşbih, sembol ve alegori ile karşılaştığımızı dikkate alacak olursak, *Mesnevî*’nin okunmasının, metodik bir “anlam çıkartma” dersine dönüştüğünü görebiliriz. Mevlana bu yöntemi şöyle açıklamaktadır: “*Mesnevi*’nin sözlerindeki sûret

⁶⁸² Paul Ricoeur, “Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım”, s. 82. “Bir yorumun başlangıcını içermeyen simge yoktur; birini düş gördüğü, peygamberlik ettiği, veya şiir söylediği yerde başka bir kişi yoruma kalkar. Yorum, organik olarak simgesel düşünceye ve onun çift anlamlılığına aittir.” Paul Ricoeur, *Yoruma dair: Freud ve Felsefe*, çev. Nemciye Alpay, (Metis Yayınları, İstanbul, 2006), s. 30.

⁶⁸³ Idries Shah, *The Sufis*, p. 125.

de sûrete kapıları azdırır, yolunu kaybettirir, mana'ya bakan kişiye de yol gösterir, doğru yolu buldurur."⁶⁸⁴

Bu bağlamda, *Mesnevî*'nin insan için 'olgunlaşma kılavuzu' olması bakımından söz konusu eseri inceleyen Küçük, hakikat arayışı anlamındaki seyr ü süluk'un, insanın; fiziki ile ruhanî tabiatının, mânâ ile sûret arasındaki gelip gidişlerinden ibaret olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁸⁵

Oldukça hacimli bir eser olan *Mesnevî*'nin her beyidini düşünerek okuyan, kitabın sonuna doğru, muhakkak ki bu okuma tekniğinin etkisinde kalacaktır. Ricoeur, "*Eser kendi muhataplarını yaratır*"⁶⁸⁶ der. İşte Mevlânâ'nın amacı da, yalnız eseri ve içeriğini okutturmak değil, aynı zamanda okumayı öğretmek, okumayı ve anlamayı bilen bir insan yaratmaktır.

Mevlânâ, dünyadan kopmadan dünyevî bağlardan kurtulmak; dili kullanmaktan vazgeçmeden, dilin yarattığı tehlikelerinden sakınmayı öğreterek, insanı eğitimle özgürleştirmeyi amaçlamaktadır. Burada vurgulamamız gerekir ki, söz konusu özgürlük, günümüz felsefesinin gündeminde bulunan özgürlük kavramından farklı olup, Tasavvufî ve daha geniş anlamda İslâmî değerler sistemine uyan bir özgürlük anlayışıdır. Varoluşçu felsefeciler için özgürlük; insanın, evrendeki kendi hiçliği ve yaşamın anlamsızlığı kavramak yoluyla bir 'ben'lik oluşturma ve "*kendi eylemlerini seçmeye yetkin ve bir bakıma kendi kaderinin yazarı*"⁶⁸⁷ olan kişi olabilme durumudur.

⁶⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 655, s. 55.

⁶⁸⁵ "İnsanın sûret varlığının mânâsından izler taşıması nedeniyle, Mevlânâ'ya göre insanın fiziksel ve manevi gelişimi arasında benzerlik bulunmaktadır. İnsan, bu hususları doğru yorumlayabilirse, manevi gelişimine dair önemli ipuçları elde edebilir." Osman Nûri Küçük, *Mevlânâ'ya göre Manevi Gelişim Benliğin Dönüşümü ve Miracı*, s. 774.

⁶⁸⁶ Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, s. 41.

⁶⁸⁷ Sabri Büyükdüvenci, *Varoluşçuluk ve Eğitim*, (Ankara, 2001), s. 68-69. Büyükdüvenci, varoluşçuların bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "*Varoluşçuların ilgi konusu Tanrı, soyut düşünceler, doğa yasaları ya da bunların bilgisi değil, insansal durumdur; tüm zamanlarda aynı kalan insan varoluşunun belirli özelliklerinin bilgisidir. İnsansal durumun temel özellikleri ise ontolojik zorunluluklardır ve "endişe" yaşantıları yolu ile bize kendini göstermektedir. İnsanı eyleme geçiren*

Bunun yanında, postmodern düşünürler; bir “özne” olarak insanın ve dolayısıyla onun özgürlüğünün, kültürel ve ideolojik yapılarının baskın etkisiyle ‘yok olduğunu’ ileri sürmüşlerdir.⁶⁸⁸ Bunun yanında Mevlânâ’nın söyleminde, özgürlük; insanın kendi varlığını daha üstün bir varlık arayışı uğuruna adanması ve bu yoldan kendi sınırlı varlığını aşabilme imkânıdır. Ona göre, insan benliğini belirlemesiyle değil, Tanrı’ya olan yönelimle benlikten kurtulmasıyla özgür olur: “*Kendini unuttun mu, seni anarlar. Kul oldun mu, azat ederler.*”⁶⁸⁹ Ancak söz konusu kulluk, düşünürün sûret olarak nitelendirdiği her tür dünyevî değerlere ve toplumsal yapılandırmalara hizmette bulunma anlamında değil, âlemin ve evrenin varoluş amacına kulluk etme anlamında kullanılmaktadır.

3.1.4.2. Sûret-Mânâ İkileminin Çözümlemesi ve Bağlamın Rolü

Metaforik ifadede, tanım itibariyle, anlamın kalıcı bir gösterenden geçici bir gösterene kayması veya Mevlânâ’nın diliyle mânânın bir sûretten başka bir sûrete geçmesi meydana gelmektedir. Mânâ-sûret ilişkisinin analizi açısından, bu geçiş sürecinde mânânın sûretten koparılma imkânının bulunması, bir an olsa bile bağımsız olabilmesi, sûreti değiştirip seçmesidir. Bir dizi metaforik imajları yaratarak Mevlânâ, mânânın herhangi bir sûret üzerindeki üstünlüğünü, sûrete indirgenmezliğini okuyucuya çarpıcı bir şekilde göstermeyi başarabilmekte ve okuyucuyu mânâyı onun saf haliyle yakalamaya yönlendirmektedir: “*Sûretler için bu kadar elem çekme. Sûret baş ağrısı*

bilinçli özgür seçimleridir. İnsan, hayvansal dürtülerle değil, kendi kararlarıyla kendini oluşturmaktadır.“ A.g.e., s. 98-99.

⁶⁸⁸ Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan, (Ebabil Yayınları, Ankara, 2006), s. 298; Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 236.

⁶⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 3076, s. 250.

olmaksızın mânâyı elde et.”⁶⁹⁰ Söz konusu süreci, aşağıda yapacağımız bir analiz ile açıklamaya çalışacağız.

Anlamlandırma süreci, gösteren ile gösterilen (işâret ile kavram) arasındaki ilişkilerle sınırlı kalmayıp, yaşamsal bir bağlama dâhil edilmiş nesnel gerçekliği de kapsamaktadır. Çünkü bir nesnenin veya olayın anlamı, ancak etrafındaki bağlantılar zemininde belli olur. Zaten, Tasavvufçu dünya görüşüne göre, “ilim, irtibat kurmak demektir, ayrılmış gibi duran nesneler arasında alâkayı bulabilmektir”.⁶⁹¹ Bir olguyu anlamak demek, o olguyu bildiğimiz birtakım başka şeylerle karşılaştırıp ilişkilendirmek demektir.

*“Hiçbir bağlantı yoktur ki yalnız o bağ için bağlansın... o bağlantı, bir ticaret elde etmek, bir kâr kazanmak içindir. Dikkat edersen görürsün ki hiçbir münkirin inkârı, sırf inkâr için değildir... Hasedinden düşmanı kahretmek yahut üstün olmayı dilemek, kendini göstermek içindir. O üstünlük isteği de başka bir tamahladır... hâsılı mânalar olmadıkça sûretlerin bir lezzeti olamaz!”*⁶⁹²

Mevlânâ, gösterilenin, ancak genel varlık veya vahdet bağlamında incelendiğinde doğru bir gösterene bizi ulaştırabileceğini söylemektedir. Mânâya varılmasının, ancak sûretini vahdet zemininde kritik bir bakış açısıyla incelendiğinde mümkün olduğunu söyleyen düşünür, “*Mâna ayağını tut (ona meylet), sûret serkeştir. Serkeş sûreti, eziyetle eritip mahfeyle ki onun altında defîne gibi olan vahdeti göresin*”⁶⁹³ diye yol göstermektedir.

⁶⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 4064, s. 330.

⁶⁹¹ Kılıç, *Sufî ve Şiir*, s. 135.

⁶⁹² Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 2990-2993, s. 240.

⁶⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 682-683, s. 54

Bu durumda, sûret ile mânâ arasındaki ilişkileri, aşağıdaki şekilde gösterebiliriz:



Şekil - 4

Metaforik anlatım, zaten yukarıdaki şemanın uygulamasının en uygun örneğini oluşturmaktadır. Metaforik anlatım tarzı, söyleme karşı kritik davranışı zorunlu kılıp, ifadelerin hem yaşam tecrübemize, hem de metin içindeki uyumsallığa göre bir tür geçerlilik testinden geçirilmesini gerektirmektedir.

Metafor veya mecaz, gösteren ile gösterilen ekseninde bir anlam kayması olarak tanımlanır ki, bu süreçte gösterenin gösteren mevkiinde bir değişiklik meydana gelmektedir. Bu değişimin, psikolojik stres yaratma etkisine sahip olmanın yanı sıra, okuyucuyu veya dinleyiciyi de sürekli bağlam ile ifade arasındaki bağlantı kurmayı zorlamaktadır. Böylece, paradoksal ifadelere başvurma yönteminin, okuyucuyu uyarmak, pasif bilgi tüketiminden bilinçli algılamaya yönlendirmek amacıyla uygulandığını yaygın bir biçimde görmekteyiz.

Mesnevî’den bir örnek alarak aşağıdaki cümleyi inceleyelim:

“Mal, yılanıdır... onda zehirler var. Halkın mal sahibini büyük sayması, ona secde etmesiye ejderhadır âdeta.”⁶⁹⁴

‘Mal yılanıdır’ önermesinin algılanmasında, tecrübe bağlamımızın ilk tepkisi, “Mal yılan değildir. İkisi farklı bağımsız kavramdır. Malda zehir yoktur” şeklinde olacaktır.

⁶⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 782, s. 62.

Yazarın söylemek istediğini anlamak için atılan ikinci adım ise, yılan ve zehre has ve bu bağlamda uygulanabilecek olan bir özelliğini soyutlayıp özneye yüklediğimizde, “Mal tehlikelidir” ifadesine ulaşmaktayız.

Tekrar bu önermeyi gözden geçirdiğimizde, bu ifadenin de kullanım alanını sınırlamak zorunda kalacağımızı görürüz. Çünkü malın; tehlikeli olmayıp, genellikle toplumsal yaşamda insana güvence, prestij ve yarar sağladığını bilmekteyiz.

Dolayısıyla, ifadeyi *Mesnevî’nin* amacı açısından değerlendirip, bu bağlamda malın ancak ‘*insanın manevî gelişimi*’ için tehlikeli ve öldürücü olabileceği sonucuna varıyoruz. Önermenin asıl konusu olan “insanın manevî gelişimi” ibaresi, metinde geçmemekle birlikte, okuyucu; yönlendirici bağlamlar sayesinde asıl mânâyâ ulaşabilmektedir. Diğer yandan, metaforik anlatımın sağladığı açıklayıcı etki, yazarın kavramlar arasında keşfedilen içsel münasebetlerin ortaya çıkartılmasıyla mümkün olmaktadır. Bu münasebetlerin gösterilmesi de *Mesnevî’nin* gayesine uygundur.

“*Ad ve sûret, halkın akıllarına tuzaktır*”⁶⁹⁵ diyen Mevlânâ, belki de bilinçli bir tür ‘Tasavvufî yapı bozuculuk’ yöntemini kullanarak’ mecazî anlatıma başvurmaktadır. Bu nedenle de o, *Mesnevî’nin* üslubunun zorluğundan bahsetmektedir: “*Mesnevî’nin sözlerindeki sûret de sûrete kapılanı azdırır, yolunu kaybettirir, mânâyâ bakan kişiye de yol gösterir, doğru yolu buldurur.*”⁶⁹⁶

Dolayısıyla, Mevlânâ’nın uyguladığı metaforik anlatımda metafizik mânâ (gösterilen) sûretin bağlam ile arasındaki etkileşime bağlı olup, fiziki dünyayı hesaba katılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu ise soyut gösterileni kavraması esnasında okuyucunun yaşama bağlı kalmasını sağlamaktadır. Böylece, genel anlamda varlık ve

⁶⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1473, s. 113

⁶⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 655, s. 55.

onun birliği, *Mesnevî'nin* hem konusu olup, hem de anlatımın görünmez, ama hissedilen bağlamını oluşturmaktadır.

Mesnevî'nin metaforik anlatım tarzı yorumlamayı icap ettirdiği durumda düşünmeyi; düşünmeyi icap ettirdiği durumda da okuyucunun kişi olarak “var olmasını” zorunlu kılar. Mevlânâ'ya göre, mânâ veya anlam, metin içinde hazır bulunan ve bağımsız bir varlığa ve değere sahip olan bir şey değildir. Anlam, ancak insanın kişisel anlama çabasıyla okuma esnasında her zaman tekrar inşa edilebilir. Yalnız insanda anlam yaratma yetisinin bulunduğuna dikkat çeken Mevlânâ, bu durumu “Sofradaki Ekmek” örneğiyle anlatmaktadır:

*“Ekmek, sofrada durduğu müddetçe cansızdır. Fakat insan vücudunda neşeli ruh kesilir. Sofranın ortasında duran o ekmeğin can olması imkânsızdır. Fakat can, sel sebil suyu ile o olmayacak şeyi yapar, ekmeği ruh haline getirir.”*⁶⁹⁷

Bu konuda Mevlânâ'nın, Heidegger, Gadamer ve Ricoeur gibi hermeneutik düşünürlerin dile getirdikleri bazı fikirlere öncüllük ettiğini görmekteyiz. Adı geçen düşünürler, anlamanın ancak ‘şimdi ve burada’ yapılan kişisel bir yorum olarak meydana gelebileceğini söylemektedirler. Gadamer'e göre, “*Her anlama yorumlamadır ve her yorumlama nesnenin kelimelerde dile gelmesine ve fakat aynı zamanda yorumcunun kendi diline gelmesine imkân sağlayan dil ortamında gerçekleşir.*”⁶⁹⁸ Heidegger'e göre, anlam (Sinn); anlamanın yorumlayıcı ifşası içinde dile getirilir ve her yorumlayıcı eylemle, kendimizi bir araya getirdiğimiz ‘Varlığa’ katılımlar bütünlüğüne atıfta bulunur.⁶⁹⁹

Mevlânâ'nın sunduğu bu tür aktif yorumlama, düşünme ve algılanma derecesini gerektiren bir okuma programı, çağdaş felsefede “radikal bir okuma faaliyeti” olarak

⁶⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1474-1475, s. 118.

⁶⁹⁸ H.G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II*, s. 177.

⁶⁹⁹ M. Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, s. 32.

tanımlanan yapısöküm (deconstruction) tekniklerine benzerlik göstermektedir.⁷⁰⁰ Söz konusu felsefi akımının temsilcilerine göre: “*Dökonstruktif eleştiri, metinlerin metaforik yapısıyla ilgilenir... Bir ebedi yorum ve okuma biçimi olarak dökontruksyon hem tersyüz etmeyi, hem de müdahale etmeyi gerektirir.*”⁷⁰¹

Yapısökümcüler için, gelenek tarafından belirlenen kalıplarından kurtularak sözün gerçek anlamına ulaşmak için, göstergenin (sözün) yapısını bozmak gerekmektedir. Bir yapıyı bozmak için, göstergenin içini boşaltmak ve yeni bir metinsel-kültürel bağlamda onun içini doldurmak, yapısökümcülüğün temelidir. Derrida, bir yapıyı bozmak için, bir “gösterge”nin özünü biçimine, yani sözlük anlamına indirgemek, sonra onu yeni bir bağlamda tecrübenin denetiminden geçirmek gerekir, demektir.⁷⁰²

Hem Mevlânâ, hem de yapısökümcüler için kelime oyunu olarak mecaz, gerçeği değiştiremez ve temsil edemez. Ancak o, gerçeğe ulaşmak için bir düşünsel hamle yapmamızı teşvik eder, baskın olan bakış açıların hâkimiyetini ve doğruluk iddialarını sarsmak için bir vesile olup, dünyamızı yeniden anlamlandırarak daha anlamlı, daha manevî, daha değerli kılmamızı sağlamaktadır. Ricouer’ün ifadesiyle, “*Anlamın belirsizliği ve dilin çok anlamlılığı yaratıcılığa kaynaklık eder.*”⁷⁰³ Dolayısıyla, *Mesnevî’nin* okunmasını, bir çeşit “mânâ kovalamasına” dönüştüren Mevlânâ’nın

⁷⁰⁰ Derrida yazma eyleminde bu tip yaklaşımları teşhis etmeye yönelik yapısökümü (déconstruction) olarak adlandırdığı yöntemi geliştirdi. Yapısökümü ikili karşıtlıklar gibi sözmerkezli paradigmaları ortaya çıkarmaya çalışır ve varlığın olanaklılığının herhangi bir bağlamsal dil içinde sabit bir oyunda olduğunu ve öznenin/nesnenin bir iz bırakarak sürekli başka bir şeye dönüştüğünü gösterir. Yapıyı bileşenlerine ayırmaya dayalı bu yaklaşım Derrida’ya metafiziği kökten eleştirmiş filozofların bile başvurduğu, metafizik varsayım ve ön kabulleri açığa çıkarma olanağı verir. Bu yöntemin temel hedeflerinden biri de Derrida’nın “logos egemenliği” ya da “sözmerkezcilik” adını verdiği yapısal eğilimin eleştirisidir. Bkz.: Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 219-226; Stuart Sim, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, s. 5-6.

⁷⁰¹ “*Madem ki metaforlar hakikate indirgenemez, o halde metaforlar hakikatin değil, metinlerin birer parçası olarak görülmektedir.*” Ebide Sözen, *Söylem*, s. 62-63.

⁷⁰² Sevim Kantarcıoğlu, *Edebiyat Akımları, Platon’dan Derrida’ya*, s. 294.

⁷⁰³ “*Anlam belirsizdir; bu nedenli dilimi daima iyi düzenlemeliyim ve işittiğim sözleri yeniden yorumlamaya çalışmalıyım... Bütün dil, az ya da çok, çözülmesi gereken bir muammadır, bu, mümkün çok sayıda anlamı bulunan bir metnin yorumlanmasında benzer.*” Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 36.

amacı, okuyucuyu dil dolambacından çıkartarak, “ilk ve son referans” olan Tanrı’ya yönlendirmektir.

Sonuç olarak, Mevlânâ’nın uyguladığı metaforik ifade tarzının ve önerdiği çözümleme tekniklerinin, insanın yaşam koşullarını oluşturan dünyevî alanlar ile metafizik alanlar arasında bir tür bağlantı kurmak için kullandığını görmekteyiz. Mevlânâ için dil, insanlığın kültürel gelişiminde insanın içinde bulunduğu nesnel gerçeklik ile iletişim kurma ve dünyayı algılama aracı olmaktadır ve kuşkusuz insan varlığı için değeri tartışılmaz bir unsurdur. Ancak, Mevlânâ’ya göre dil aynı zamanda insan ile varlık arasında bulunmakta olup, varlığı insandan gizlemektedir. Bunun için düşünür, varlığı perdeleyen bu dilsel örtüyü kaldırmayı öğretmektedir. Sûret-mânâ ayırımına dayanan söz konusu teknik, yalnız dilsel ifadelerinin analiziyle sınırlı kalmaksızın, insanı kuşatan yaşamsal bağlamına da uygulanabilmektedir. Günümüzde gelişen postmodern eleştirilerin de, benzer bir şekilde, yalnızca metin çözümlemesiyle sınırlı kalmayarak, gündelik yaşamı yapılandıran gösterim biçimlerini de sorgulamaya çalıştığını izlemekteyiz.⁷⁰⁴

⁷⁰⁴ Mark Gottdiener, *Postmodern Göstergeler*, s. 55.

3.2. Mesnevî’de Anlatım Özellikleri ve Anlama Teknikleri

“Araştır kapalı sözü anlayış gücüyle
ve sonra onu toparla gerisin geriye...”⁷⁰⁵

3.2.1. Mesnevî’de Anlatım Özellikleri ve Okuyucunun Rolü

3.2.1.1. Mesnevî’de Anlatım Özellikleri

Bir yapıtın anlamını, yazarın niyetini kestirmekle yola çıkarak bulabileceğini öne süren hermeneutikçilere⁷⁰⁶ sanki cevap veriyormuş gibi Mevlânâ; *Mesnevî*’yi’ neden ve niçin yazdığını hem girişte, hem de metnin çeşitli yerlerinde açıklamaktadır. Mevlânâ, bizzat kendisinin vurguladığı gibi “*Ruhların cilâsı olan Mesnevî*’yi⁷⁰⁷ insanların manevî gelişiminin kılavuzu olarak sunmaktadır. Bu bağlamda, *Mesnevî*’deki anlatım özellikleriyle ilgili bilgiler, anlamamanın anahtarı rolünü oynamaktadır.

Anlamak için doğru okumayı bilmek gerektiğini vurgulayan Mevlânâ; *Mesnevî* okuyucusuna “*Ey doğru okuyup doğru anlayan!*”⁷⁰⁸ şeklinde hitap eder. Ancak okunması kolay olmayan *Mesnevî*’nin anlaşılması ve insanların ondan istifade edebilmesi için Mevlânâ, okumayla ilgili olarak şöyle demektedir: “*Ayağı yalın olan dikenlikte nasıl yürür? Dura, dura. Düşüne, düşün, ihtiyatla adım ata ata!*”⁷⁰⁹

“*Bu cihan tamamıyla fânidir; aradığını sebatlı, kararlı âlemde ara! Sûretin sıfırdan ibarettir; dilediğini mâna âleminde dile!*”⁷¹⁰ diye çağrıda bulunan Mevlânâ; ilk önce sûret ile mânânın ayrımını ifadelerin analizinde uygulamayı önermektedir. Başka bir deyişle, Mevlânâ; okuyucunun *Mesnevî*’deki dil ve ifade sûretlerini aşıp asıl

⁷⁰⁵ İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 20.

⁷⁰⁶ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, (Paradigma, İstanbul, 1999), s. 107.

⁷⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 6, s.1.

⁷⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1476, s.118.

⁷⁰⁹ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 835, s. 67.

⁷¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2239-2240, s. 179.

mânâlara ulaşma çalışmasını; yaşamsal alanda doğru yola girmesi için önemli bir başlangıç ve etkili alıştırma olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla, Mevlânâ'nın anlatım üslubundan uzaklaştıkça Mevlânâ'nın öngördüğü hedefinden sapmak tehlikesiyle karşı karşıya gelmekteyiz. Bu nedenle kitap, deyim yerindeyse, Mevlânâ'nın önerdiği “yönetmeliğe” uyarak okunmalıdır.

Mevlânâ *Mesnevî* söyleminde hususi Tasavvufî terminolojiyi kullanmaktan kaçınır. Bunun nedeni de daha geniş bir kitleye hitap etmek niyetinden doğmaktadır. Yazılı bir metin, bilinmeyen bir okura ve nasıl okuması gerektiğini bilene ve bilmeyene hitap eder. Muhatabın bu şekilde evrenselleştirilmesi, Mevlânâ'nın ancak yapıtın dilinin yüksek evrensellik aşamasına getirilmesiyle birlikte başarılı bir projeye dönüşür. Metnin anlamı, okuyan kişinin anlama kabiliyetine göre kendini belli ettiği için, yapıtın içsel polisemantiği (çokanlamlılığı) farklı anlamlandırılarak okumalara yol açar.⁷¹¹

Mesnevî'nin söz konusu çok anlam gösterme potansiyeli, kuşkusuz onun metaforik söylem tarzından kaynaklanmaktadır. Metafor ve semboller objektif olmakla birlikte, içerikleri bakımından büyük bir sübjektiviteye sahiptir. İnsanlar kavrayış, anlayış, zihinsel yapı, idrak ve bilgi birikimi bakımından farklı farklı olduklarından dolayı, bir sembolün anlamını idrak etme dereceleri de, doğal olarak, farklıdır. Dolayısıyla, mecaz ve sembol, gerçeği ifşa etmekle birlikte, onun bir kısmını örtmektedir. Mevlânâ, bu ifade tarzını kullandığı için “*Bu sözler alelâde halkın aklına göre söylendi... geri kalanı ise gizlenmiştir!*”⁷¹² der.

Sembolik ifade sabit kaldığı halde, değişik insanlar onu o anda bulundukları bilgi düzeylerine göre anlarlar. Bunun yanında aynı kişi bile, farklı zamanda aynı ifadeyi farklı şekilde anlayabilir. Başka bir deyişle, insan geliştikçe, o sembolün yüksek

⁷¹¹ Postmodern anlayışa göre, metnin anlamını yazar değil, okuyucu belirler: “*Birden çok okuyucu olduğu için, metnin birden çok anlamı vardır.*” Ebide Sözen, *Söylem*, s. 53.

⁷¹² Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3286, s. 263.

anlamalarının da farkına varmaktadır. Mevlânâ, mecazî söylemi aşama aşama anlamak gerektiğini vurgular:

*“Mecaz ehlinin çalışıp çabalamasını araştırsan görürsün ki soğan gibi kat, kattır. Fakat her katı, öbüründen daha içsiz, daha boş. Hâlbuki doğruların her işi öbüründen daha iyi, daha yerindedir.”*⁷¹³

Bu yöneme bilinçli başvurduğu için sonuçlarını önceden öngören Mevlânâ, *Mesnevî’nin* birçok yerinde bu tür söylemin kullanma gerekçesini göstermektedir. Düşünür, *“Halka, kendi aklınız miktarınca değil, onların akılları miktarınca söz söyleyin...”*⁷¹⁴ diyerek, okuyucunun bazı gerçekleri anlamaya hazır olmadığından dolayı, mânâyı ancak onun anlayabileceği şekilde ifade ettiğini söylemektedir. Konuya vakıf olmayan okuyucuyu küçük çocuğa benzeten Mevlânâ, *“Baba, küçük çocuğuna onun dilince ‘Ti, ti’ der, aklı, âlemi ölçüp biçse bile! ... Henüz söz bilmez cahile bir şeyler öğretmek için kendi dilini terk etmek, onun dilince konuşmak gerek.”*⁷¹⁵ diyerek bu konuyu açıklamaktadır.

Mevlânâ, *Mesnevî’nin* konusu olan yüce bilgilerin bu tür ifade tarzına asla uygun olmadığını bildiğini belirtmektedir. Ama anlatmak istediği mânâyı aslında hiçbir ifadenin, hiçbir sözün doğru ve tam olarak yansıtamayacağını tekrarlayan Mevlânâ, bilgiyi az da olsa muhataba ulaşılabilmek için bu ifadelere başvurduğunu belirtmektedir:

“Söylenenler, hikâyenin sûretinden ibarettir, sûreti anlayabileceklerin anlayışına, onların tasavvur aynalarına göre söylenmiştir. Bu hikâyenin haki

⁷¹³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2900-2901, s. 222.

⁷¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, s. 208.

⁷¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3315, 3317, s. 252

katındaki mukaddesliğe iner de söylemeye kalkışırsam utancımdan baş da kaybolur, sakal da, kalem de. Akıllı olana bir işâret yeter.”⁷¹⁶

Buna göre, *Mesnevî* bir tür psikoloji ve olgunluk testi gibi, içerdiği bilgileri sunmasıyla birlikte, okuyucunun anlama kabiliyetini de açığa çıkarmaktadır. İnsanların hangi konulara dikkat ettiği, hangi mânâyı çıkarttığı, *Mesnevî* aynasında ne gördükleri konusundaki sorumluluk böylece okurlara yüklenmektedir.⁷¹⁷

Bu taktikle Mevlânâ *Mesnevî*’yi eleştirenlere de önceden cevap vermiş olmaktadır: “*Aşağılık kişiler, her söz söyleyeni hor hakir bir hale getirirler. Sözü yüceyse, değerliyse bile o sözün kaderini düşürürler. Çünkü söz, dinleyene göre söylenir; terzi kaftanı adamın boyuna göre biçer*”⁷¹⁸. Mevlânâ’nın bu ifadelerinin ışığında, bazen özellikle kitle iletişim araçlarında gündeme taşınan *Mesnevî*’de müstehcen hikâyelerin yer aldığı ile ilgili haberler, bu haberleri yazanların söz konusu yapıtı anlamak şöyle dursun dikkatle okumadıklarını göstermekte ve kendilerini ele vermektedir.⁷¹⁹

Mevlânâ, “*Bu söyledigim sözler, ancak anlatmak için söylenmiş zaruri sözlerdir*”⁷²⁰ der. Böyle bir yaklaşım *Mesnevî*’ söyleminin kendi estetik ve retorik hedefleriyle kendine dönük bir eser değil, sadece ve sadece tasavvufî bilgileri içeren ahlâki bir etkileşim aracı olarak tasarlandığını göstermektedir.⁷²¹ Mevlânâ, kötü görünmekten ziyade etkisiz olmasından kaygılanarak muhatabı kazanmak için onun

⁷¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî V*, s. 156.

⁷¹⁷ “Bazı kimselerin bakışlarını onun sözlerinin sadece zahiri mânâsına bakarak sınırlandıklarından asıl anlatmak istediğine inatla yöneltmediklerinden şikayet edilir... Ama bu kusur *Mesnevî*’nin değil, Bizimdir.” Ebu’l-Hasan En-Nevdî, *Hizmeti Mevlânâ*, s. 94.

⁷¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1240-1241, s. 101. Fihî Mâfih’inde Mevlânâ, şöyle bir örnek vermektedir: “*Dinleyen, hamur yoğurmanın önündeki un gibidir. Söz de suya benzer. Una kendisine elverişli olacak ölçüde su katarlar.*” “*Söz, dinleyenin anlayışı nispetinde gelir. O, hikmeti çekmedikçe, hikmet de çıkmaz.*” Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, s. 150.

⁷¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1423-1424, s. 118.

⁷²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 311, s. 25.

⁷²¹ Searle, söz etmenin amacını şöyle açıklamaktadır: “*Bir şey anlatmak istediğimizde yöneldiğimiz etki, dinleyen kişinin bu şeyi anlamasıdır.*” John R.Searle, *Söz Edimleri*, s. 120.

diliyle konuşmak gerektiğini vurgular: “*Mademki meclisteki dinleyenler aşağılık kişiler, aşağılık söz söylemeden başka çare yok.*”⁷²²

Mevlânâ’nın kendisinin de bu tür anlatım tarzından memnun olmadığını, bu tür ifadelerle, örneklerle ve hikâyeciliğe başvurmaktan rahatsız olduğunu ve yanlış anlaşılmalardan yakındığını görmek mümkündür: “*Bu söylediğin sözler yok mu? Senin anlayışın miktarı ancak... öldüm iyi ve doğru anlayışın hasretinden!*”⁷²³ Çoğu zaman, yazar söylemek istediğinin okuyucu tarafından anlaşılamayacağından kendi sözünü kesmek zorunda kalmaktadır: “*Hayır hayır... söylemeyeceğim, çünkü henüz hamsın sen. Daha ilkbahardasın, Temmuzı görmedin bile!*”⁷²⁴ Böylece sûfî, bir aydın sorumluluğuyla, sosyo-kültürel yapıyı göz önde bulundurarak, halkın huzuru bozulur endişesiyle sükûtu tercih eder.⁷²⁵ “*Sen, kendi zayıflığınla bana bakma.. sana gece çağı ama o gece, bana kuşluk vakti... Seninle oturan ben değilim, benim gölgem. Mertebem, düşüncelerden üstün.*”⁷²⁶

Sûret-mânâ ikilemesinden yola çıkarak metnin yorumlanmasını yapmayı öneren Mevlânâ, anlatımın dış tabakasını oluşturan edebî şeklini dikkatle incelemeyi, ancak yine de ondaki asıl mesajını yakalamayı öğretmektedir: “*Şimdi hikâyenin zahirini dinle, fakat taneyi samandan ayır ha!*”⁷²⁷

⁷²² Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1242, s. 102.

⁷²³ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 2098, s. 170.

⁷²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1292, s. 104

⁷²⁵ İ.Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, s. 222.

⁷²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 3552, 3556, s. 273.

⁷²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 202, s. 16.

3.2.1.2. Mesnevî'yi Anlamada Okuyucunun Rolü

Yapıtın ilk beyitinde “Dinle!” çağrısıyla okuyucu ile diyaloga giren Mevlânâ, anlatımın çeşitli yerlerde okuyucuya yönelttiği soru, çağrı ve uyarı yoluyla kendisiyle kalıcı temas kurup canlı sohbet havasını yaratmayı başarmıştır. Bu şekilde okuyucunun samimiyetini ve güvenini kazanmaya çalışan Mevlânâ, *Mesnevî'nin* anlatımı boyunca metafizik bilgileri sunarken, okuyucunun figürünü ve durumunu göz önünde bulundurmaktadır. Bu şekilde olunca, Mesnevî'nin okuyucuya yönelik yazılmış bir kitap olduğu anlaşılmaktadır.⁷²⁸ Aynı zamanda, Mevlânâ; yapıtın protagonist (eksen karakter) rolünü üstlenmekle birlikte, anlatım boyunca okuyucuya bilgi sunarken, anlattığı olaylarla ilgili olarak kendi kişisel görüşünü, tavrını, duygularını ifade etmekten çekinmez. Bu yöntemle Mevlânâ, *Mesnevî'nin* eğitici amaçları doğrultusunda, okurun tutumu ve kişiliğini oluşturmayı teşvik etmektedir.

Mevlânâ'ya göre, dünyayı anlayabilmek için insan ilk önce kendisinin bu dünyadaki konumunu ve durumunu anlamak zorundadır. Çünkü benlik, herhangi bir epistemolojik hareketin çıkış noktasıdır.⁷²⁹ İnsanı, genel İslâmî Paradigmaya uygun bir biçimde “*yaratılmışların en şereflisi*” olarak gören Mevlânâ, yine de nefis ile mücadele edip çaba göstermeksizin doğru anlayışa ulaşmanın mümkün olmadığını söylemektedir.

⁷²⁸ “Diğer Tasavvufi eserler olduğu gibi Mesnevî, dinleyicinin içinde bulunduğu şartlarına uygun olarak etkisini değiştirebilir. O; fıkraları, masalları, diyalogları, önceki Hocalara atıfları bir de ekstatik yöntemleri - sufi'nin mesajının anlamını çoklu etkileriyle açığa vurduran imaja dayalı bir dağıtım yönteminin olağanüstü örneğini içermektedir.” İdris Shah, *The Sufis*, p. 117.

⁷²⁹ Fûrûzanfer bu hususu şöyle ifade etmektedir: “Aşıkârdır ki, uluların sözlerinin mahiyetini anlamak, sırlarını idrak etmek, onların fesahatlerinin derecesini ölçmek, yalnızca şiir zevkine sahip olmak, edebiyatın lafza ait tekniğini bilmekle, sathi bir inceleme ve araştırma ile müyesser olmaz. Belki bu yolun esas şartı, cana aşına olmakla mümkündür. Bir kimse kendi ruhunu manevî latifelerle bezemedikçe, onların sözlerinin inceliğini, anlatışlarının yüceliğini anlayamaz, başarı elde edemez.” Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 219.

*“Bunu böyle bilirim ben, ancak o çarıkla posttan ibaretim. Onun için Peygamber bunu anlattı, dedi ki: Kim kendisini bilirse Tanrısını bilir. Çarığın menidir, kanın post. Hocam bundan ötesi hep onun ihsanı.”*⁷³⁰

Kendi konumunu abartan kişinin durumunu ve düştüğü yanılgıyı açıklamak için Mevlânâ, *“Sineğin gevşek tevilinin değersizliği”* hikâyesindeki örneğe başvurmaktadır. Hikâyede, bir sinek eşek sidiği birikintisindeki saman çöpünün üstüne binip kendini gemi kaptanı zannederek *“Ben, deniz ve gemi hikâyesini okumuş, bir zaman bunu düşünmüştüm. İşte şu deniz, şu gemi, ben de ehliyetli, rey ve tedbir sahibi bir kaptanın”*⁷³¹ dediği anlatılmaktadır. Bu örnekle Mevlânâ, algılama gücü kapasitesi sınırlı bir varlık olan insanın, sadece bazı fen bilgileriyle donatıldığında, tıpkı hikâyedeki sinek gibi, üzücü yanılgılara düşebileceğini göstermektedir: *“Deniz üstünde salını sürüp durmaktaydı. O kadarçık bir su ona haddinden fazla göründü. O sidik, sineğe göre hudutsuzdu.”*⁷³²

Mevlânâ’ya göre, insanın kendi benliği ve nefsanî hisler üzerine odaklanması veya başka bir deyişle “benmerkezci” olması, onun anlama kapasitesini sınırlandırmaktadır. Ona göre, mağrur bir insanın hâli *“o tuhaf sineğe benzer ki o kendini bir adam sanırdı”*. Bir yandan Mevlânâ, hakikate ulaşmada, başarıyı doğuştan gelen bir takım vasıflara bağlamaktadır: *“Sinekte, onu olduğu gibi göreceğ göz nerede? Onun âlemi kendi görüşüne göre olur. Gözü, bu kadardır, denizi de ona göre!”*⁷³³

Ama aynı zamanda düşünür, söz konusu kusurların insanın gayreti ve nefsinin terbiye etmesiyle giderilebileceğini vurgulamaktadır. ‘Benliği’ de bir çeşit sûret olarak gören Mevlânâ, insanın asıl ‘Zat’ ve ‘Mânâ’ olan Tanrıya yönelmesiyle, kendi kişisel

⁷³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2113-2115, s. 174.

⁷³¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1083, s. 88

⁷³² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1085-1086, s. 88.

⁷³³ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1087-1088, s. 88.

sınırlılığını aşabileceğini söylemektedir: “*Addan ve harften geçmek istersen hemencecik kendini tamamı ile kendinden arıt.*”⁷³⁴

Tasavvufta geleneksel olarak kullanılan “gaiplik hali”, “yok oluş” gibi sembolik ifadeler, bağlamdan anlaşıldığı gibi, fizikî ölümden ziyade manevî anlamda yeni bir doğuşa hazırlık sürecini betimlemektedir. Bundan dolayı Mevlânâ, *Mesnevî’nin* birçok yerinde, kendini temizlemek, nefsini yenmek, “ölmek”, “yok olmak” gibi yerine getirilmesi zorunlu olan şartlardan bahsetmektedir. “*Başın ırmağın dibinde oldukça renge bakabilir misin? Suyun rengine bakmak için dipten çıktın mı? Güzel bir halıyı bırakmış, köhne bir kilimi almış olursun.*”⁷³⁵ Burada belirtildiği gibi, asıl anlama ulaşabilmek için Mevlânâ; toplumsal etkileşimde ve eğitimde edinilen yanlış görüş ve yargılardan kurtulmak gerektiğine dikkat çekmektedir.

Düşünür, tekrar mânâ-sûret, ruh-beden arasında paralellik kurarak, kendi sûretini kırıp, kendini bir anlamda “yok etme” çağrısında bulunmaktadır. Gönlünü temizlemek, nefsini yenmek gibi *Mesnevî* boyunca dile getirilen ifadeler, çağdaş psikanaliz terminolojisiyle, kendi ‘Ego’suna hâkim olmak şeklinde değerlendirilebilir. Burada düşünür, ayrıca herhangi bir anlamının, kendini anlamaktan başladığını ve kendini değiştirme yoluyla, varlığı kavrayabilme yeteneğimizi pekiştirebileceğimizi söylemektedir: “*Dostlar, sûretten geçerseniz her yer sizin için cennettir. Gül bahçesi içinde gül bahçesidir. Sûretini kırdın, yaktın mı her şeyin sûretini kırdın demektir.*”⁷³⁶

Ancak, sıradan insanın sûrete başvurmadan anlamının gayesi olan mânâyı elde edemeyeceğini vurgulayan Mevlânâ, böyle bir şeyin ancak kendini ‘benliğinden’ arındıranlar için mümkün olduğunu düşünmektedir: “*Sûret gölgedir, mâna güneş.*

⁷³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 3458, s. 276.

⁷³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 2814-815, s. 216.

⁷³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 578-579, s. 46.

Gölgesiz ışık, yıkık yerlerdedir. Çünkü orada tuğla üstünde tuğla kalmaz. Ayın ışığına çirkin bir gölge yoktur.”⁷³⁷

Mevlânâ, bilgi edinme yolunda konuya vakıf olan insanlardan yardım istemesini önemektedir: “*Ey sûrete tapan! Yürü, mânâyı elde etmeye çalış! Çünkü mâna sûret tenine kanattır. Mâna ehliyle düş, kalk ki hem atâ ve ihsan elde edesin, hem de fena olasın.*”⁷³⁸

Mevlânâ, *Mesnevî*’de saklı mesajın kolay anlaşılacak, açıkta bulunan bir şey olmadığını söyler. Ona göre, *Mesnevî*’yi okumak, çözümlemeye, yorumlamaya, başka bir deyişle, gayretli gönül çalışmalarıyla alakalı bir süreçtir:

*“Sanır mısın ki Mesnevî sözlerini okuyasın da ucuzca, bedavaca duyasın, anlayasın! Yahut hikmet sözleri ve gizli sırlar, kolayca kulağına girsın ağzına gelsin! Duyarsın, duyarısın ama sana masal gibi gelir... dışyüzünü duyarısın, iç yüzünü değil! Bir güzel, başına, yüzüne çarşafını örtmüş, senden yüzünü gizlemiş!”*⁷³⁹

Almamanın ancak çabalar sonucunda meydana gelebileceğini, kendi benliğini arandırma yoluyla, konuyu inceleme, araştırma; bilgilerin pekiştirilmesi sûretiyle meydana gelebildiğini söyleyen Mevlânâ, insanın mânâya ulaşmak için gayretli ve kararlı olması gerektiğine dikkat çeker: “*Arayan ister yavaş gitsin, ister hızlı, nihayet aradığını bulur. İki elini de aramadan çekme. Arama, yolda en iyi bir kılavuzdur.*”⁷⁴⁰

“*Mâna kapısını döversen açarlar*”⁷⁴¹- diyen Mevlânâ, aynı zamanda mânâya rasyonel akıl yürütme metoduyla ulaşılamayacağını söylemektedir. Ona göre, varlık bilgisinin kavranması konusunda akıl tek başına acizdir: “*Fikir kanadını terk et ki seni*

⁷³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4747, s. 378.

⁷³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 710-711, s. 56.

⁷³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 3459-3462, s. 277.

⁷⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 978, s. 79.

⁷⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2870, s. 230.

*iri bir doğan haline getirsinler. Fikir kanadı, çamurlara bulanmıştır, ağırdır. Sen toprak yemeğe alışmışsın; onun için toprak, sana can gibi geliyor.”*⁷⁴²

3.2.2. Anlamak İçin Âşık Olmak

Aklın yetersizliğinden şikâyet eden Tasavvufî düşünce, mantık ile diğer rasyonel kavrama yöntemlerinin önemini ret etmeden, onların zahiri dünyayı bilmeye yaradığını kabul eder. Bunun yanında o, değişmez varlığın hakikatine bizi götüren yolun aşk olduğunu söyler.⁷⁴³ Böylece akıl ve aşk birbirini tamamlayan iki farklı bilgiye ulaşma yolu olarak tanımlanmaktadır. Burada “aşk” olarak adlandırılan sezgisel kavrama gücü, anlamadan ziyade daha çok keşfe yol açmaktadır. Dolayısıyla, metafizik gerçeklere ancak bu ‘özel hali’ içindeyken ulaşılabileceği var sayılmaktadır.

Tasavvufta, aşk’ın hem ontolojik⁷⁴⁴ hem de epistemolojik önemine dikkat çekilmektedir.⁷⁴⁵ İbn Arabî, “*Bil ki sevgi makamı çok önemli bir makamdır. Gene bil ki, sevgi varoluşun aslıdır*”⁷⁴⁶ demektedir.

Bu bağlamda Mevlânâ, akıl ve aşkı, insanların metafizik bilgiyi kazanmalarında son derece önemli olan iki temel kavram olarak tanımlamaktadır. Fakat akıl, son tahlilde metafizik sahada yetersiz kalabilmekte, bundan dolayı hakikati idrak etmede yerini aşka

⁷⁴² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2870, s. 230.

⁷⁴³ Erol Güngör, *İslam Tasavvufun Meseleleri*, s. 119.

⁷⁴⁴ Tasavvufta etkisi olan antik felsefede, insani duygu olan aşkı kosmolojik bir güç düzenine yükseltmesi eğilimi mevcuttur. Bu Empedokles’e özellikle açık olan bir işleyiştir. Ve bir filozofun eros konusunda yapmış olduğu en geniş incelemelerden biri olan Platon’un ‘Şölen’ diyalogunda da aynı yaklaşım mevcuttur. Fransis E.Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 116.

⁷⁴⁵ İbn Arabî, Tasavvufta büyük önem atfedilen ‘Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim’ hadisini yorumlarken, alemin yaratılması sebebinin âştan başka bir şey olmadığını iddia etmektedir: “*Alemin yokluktan varlığa hareketi, onu var edenin bunu istemesinden kaynaklanmış bir harekettir...o halde varlık, yetkinleşmiş oldu ve alemin hareketi yetkinliğe ulaşma sevgisinden kaynaklandı.*” İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 223-224.

⁷⁴⁶ İbn Arabî, *İlahi Aşk*, çev. Mahmut Kanık, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2006), s. 26.

bırakmaktadır: “*Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı. Aşkı, âşıklığı yine Aşk şerh etti.*”⁷⁴⁷

Eserlerinde aşk kavramının pek çok tanımını yapan Mevlânâ; aşkı, metafizik hakikatin kazanılmasında biricik bilgi kaynağı olarak göstermektedir.⁷⁴⁸ Genellikle, felsefede subjektivizmin aşırı hali ve bilgi için güvenilir referans kaynağı olarak gösterilen aşk; Mevlânâ için insanın tüm manevî güçlerinin konu üzerine odaklanmasını, tam açıklık ile tam bir teslimiyet gerektiren çok özel bir tutumdur.⁷⁴⁹ Aşığın, maşuk karşısında yok olma gayesi, aslında subjektivizmden kurtulma ihtiyacı olarak gözükmektedir.

*“Aşkın beşle, altıyla işi yoktur. Onun maksadı, ancak sevgilinin kendisini çekmesidir. Belki bundan sonra bir izin gelir de söylenmesi lâzım olan sırlar söylenir. Bu ince ve gizli kinayelerden daha açık, daha anlayışlı bir tarzda anlatılır. Sır, ancak sırrı bilenle eşittir. Sır, onu inkâr eden kişinin kulağına söylenmez.”*⁷⁵⁰

Mevlânâ’ya göre, aklın görevi, metafizik bilginin kapısını açmaktır. Ancak içeriye aşk ile girilir. “*Susar da bir bardaktan su bile içersiniz suyun içinde Tanrıya bakmaktasınız. Fakat âşık olmayan suya bakar da suyun içinde kendi yüzünü görür ey*

⁷⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 115, s. 10.

⁷⁴⁸ Mutasavvıfların aşka öğretici ve keşfedeci bir güç attettikleri bilinen bir olgudur. Kuşeyri Risalesi’nde şöyle bir İbn Ata’nın şöyle bir ifadesini aktarmaktadır: “*Muhabbet, kalplere dikilen fidanlardır, aklın ölçüsünde meyve verir. Aşk, âşikin kabiliyeti ve istidadı nispetinde semere verir, aşk fidan, akıl bu fidanın dikildiği topraktır.*” Kuşeyri Risalesi, s. 408.

⁷⁴⁹ “*Filozoflar ve bilim adamlarının kendilerince bilimsel bilginin izafiliğine dair söylenmiş olan her şey bu sezginin bu suretle gözardı edilmesinden ileri gelir. İzafî olan önceden mevcut olan kavramlar vasıtasıyla elde edilen sembolik bilgidir. Bu bilgi sabit olandan hareketli olana ailerler ve kendisini hareket edenin içine yerleştirilen ve şeylerin gerçek hayatına intibak eden, onu benimseyen sezgisel bilgi değildir. Bu sezgi mutlaka ulaşır.*” “Sezgisel felsefe, bilim ve metafiziğin çokça arzulanan birlikteliğini gerçekleştirecektir.” Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş, Metafizik Nedir?* çev. Ahmet Aydoğan, (Birey Yayınevi, İstanbul, 2001), s. 43

⁷⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4-8, s. 3.

gözü açık er! Ama âşıkın sûreti, Tanrı'da fani olursa söyle bakalım, suda kimin sûretini görür? “⁷⁵¹

Metafizik bilgilerin anlaşılması için âşık olma halinin şart olduğunu söyleyen Mevlânâ, bir âşığın gördüğünün bir başkası tarafından görülmesi mümkün olmadığını “Halifenin Leylâ’yı Görmesi” hikâyesinde anlatmaktadır. Şöyle ki; Halife, Mecnun’un ölecesine sevdiği ve aşkından kendini kaybettiği Leylâ’yı gördüğünde, onu sıradan bulur, başka güzellerden daha güzel olmadığını söyler. Ona cevaben Leylâ, “*Sus, çünkü sen Mecnun değilsin*” diye cevap verir: “*Uyanık olan daha ziyade uykudadır. Onun uyanıklığı uykusundan beterdir. Canımız Hak ile uyanık olmazsa uyanıklık, bizim için iki dağ arasındaki boğaz ve geçit gibidir.*”⁷⁵²

Mevlânâ, “*Aşk Allah’ın sırlarının usturlabıdır*” der. Ona göre âşıklık böyle bir hâl ki, insana âşık olduğu şeyin dışında olan her şeyi unutturur, önemini siler. Daha da önemlisi, âşıklık insana kendisini unutturmasını sağlar ki, özellikle bu tür ‘yok oluş’, ‘kendinden vazgeçme’ durumu konu üzerinde yoğun bir şekilde odaklaşmasını sağlar. Dolayısıyla, ancak aşkın bir cazibe gücü bizi aradığımız bilgiye ulaştırabilmektedir. Mevlânâ, söz konusu arayışın kararlı ve içten olmak zorunda olduğunu ve amaca ulaşınca dek süreceğini şu şekilde ifade etmektedir: “*Sevgiliyi öyle bir arayayım ki onu aramaya lüzum olmadığını bilinceye kadar bu aramadan vazgeçmeyeyim.*”⁷⁵³

⁷⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 3643-3645, s. 288.

⁷⁵² Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 408-410, s. 33.

⁷⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4177, s. 331.

3.2.3. Anlamak İçin Görmek

Tasavvufî anlayışa göre varlığın, asıl varlık olan Allah'ın bir tecellî si⁷⁵⁴ halinde ortaya çıkması bakımından, görme yetisine (şehadete, şuhûda)⁷⁵⁵ epistemolojik bir görev düşmektedir. Burada, etrafındaki dünyayı görsel olarak algılama, alınan verilerinin aynı zamanda şuhud edenin (şahid⁷⁵⁶) kalbinden geçirilmesi, iç düşünce yoluyla görülenin tecrübeye dönüştürülmesidir. Mevlânâ'nın rubailerinden birinde: *“Git! Gözlerini kapa ki gönlün göz gibi olsun. O gözden sana başka bir âlem görünsün!”*⁷⁵⁷ denilmektedir. Dolayısıyla, ‘görme’; düşünme ve anlama ile yakından alakalı olduğu var sayılmaktadır.

Mevlânâ'nın öğretisinde; yazı, olay veya durumu anlama ve yorumlama esnasında görme işlevine büyük önem verilmektedir. Düşünür; çoğu zaman ‘görme’ ve ‘anlama’ edimlerinin birbirinden koparılamaz, hatta eşdeğer oluşunu kabul etmektedir. Mevlânâ, görmenin insan için en verimli ve güvenilir bilgi kaynağı olduğunu vurgular: *“Gözün bir an içinde gördüğünü dil, yıllarca söylese anlatamaz.”*⁷⁵⁸

Eşyayı ve olayları çok boyutlu görme ve okuma yöntemlerini okuyucuya sunan Mevlânâ için ‘göz’, mânâ dünyasına açılan bir penceredir: *“İnsan gözden ibarettir. Geri kalanı bir deridir. Göz de, dostu gören göze derler. İnsan, dostu görmeyince kör olsun, daha iyi.”*⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili-2, Manevi Haller*, s. 143-154.

⁷⁵⁵ Şehadet terimi Tasavvufta Allah'ı ayne'l-yakîn olarak mahlûkatta görmek anlamında kullanılmaktadır E.Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 601; *“Şuhud terimi (müşahede, görmek, idrak) müşâhede ve beraber iç ve dış kuvvetlerin bir arada birleştiği idrak anlamında da kullanılır. Öz konusu kuvvetlerin bir olmasını temin eden şeyin müşahede edilenin katından gelen nûr olduğunu belirtmiştik; bu nûr onların karanlıklarını giderir ve yerlerini alır. Böylelikle kişi Hakkın nûruyla görür.”* Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 316.

⁷⁵⁶ Şâhid: gören, şâhid olan, şehadet eden demektir. Salikin kalbinde hazır ve mevcut olan, kalbi işgal ettiği düşünceye denir. E.Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 591.

⁷⁵⁷ Mevlânâ, *Mevlânâ'nın Rubailer I-II*, s. 111.

⁷⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1994, s. 162.

⁷⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1406-1407, s. 113.

Göz insana dünyayı nasıl sunuyorsa, nasıl bilgilerin kazanılmasına vasıta oluyorsa, aynı şekilde insanı ele verir ve onun meyline, iç dünyasına işâret eder. Bu konuda Mevlânâ, “İnsan gözdür, öte yanı deriden, etten başka bir şey değil. Gözü, neyi görürse değeri o kadardır insanın”⁷⁶⁰ der.

Bir yandan Mevlânâ’nın, görsel imajları, yani sûretleri algılamakta görevli organ olan göze, bu kadar değer vermesi ve hatta anlamada ona öncül rol ayırması şaşırtıcı gelebilir. Ancak Mevlânâ’nın bahsettiği göz, veri elde etmekte yararlı bir enstrüman olmaktan ziyade, insanın yargılarını (bildikleri, okudukları) her an sıkı denetime tutup doğrulamak⁷⁶¹ ve bu yoldan hakikate, mânâyâ ulaşmak için önemli bir araçtır. Mevlânâ’nın söylediği gibi, “Her insanın sûreti, bir kâseye benzer. Göz de sûretinin mânâsına ait bir duygu âletidir.”⁷⁶²

Mevlânâ ayrıca, gözün görme yeteneğini veya başka bir deyişle, “görüşümüzün nesnelliğini” yargılardan korumak gerektiğini belirtmektedir. Etkileyici mecazî söylemle dili, ‘toz konduran süpürgeye’ benzeten düşünür, bakışımızın saydamlığını korumamıza davet eder: “Ey avcı, dost senin gözündür. Onu çerçöpten arı tut. Sakın dil süpürgesiyle ona toz kondurma. Göze tozu toprağı hediye götürme.”⁷⁶³

Dolayısıyla Mevlânâ için göz, ancak mânâyâ ulaşılma sürecinde bir önem taşımaktadır: “Göz odur ki bir sığınak görsün.”⁷⁶⁴ Durum farklı olunca da, Mevlânâ “Dağı görmüşler de dağdaki madeni görmemişlerdir”⁷⁶⁵ diyerek insanların bilgisizliğinden ve âcizliğinden şikâyet etmektedir:

⁷⁶⁰ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 812, s. 68.

⁷⁶¹ Türkçede bu amaçla ‘gözden geçirmek’ fiili kullanılmaktadır.

⁷⁶² Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 1090, s. 83.

⁷⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 28-29, s. 3.

⁷⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2026, s. 161.

⁷⁶⁵ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 2050, s. 163.

*“Duygu gözü şu geçip gidici sûretlere düşmüş, donup kalmıştır. Sen, o sûreti geçip gidici görürsün ama hakikatte geçip gitmez o. Bu ikilik şaşı gözün görüşüdür. Yoksa evvel, âhirdir, âhir de evvel.”*⁷⁶⁶

‘Göz’ ve ‘görme’nin epistemolojik önemi üzerinde durduğumuzda, bunların Tasavvuf literatürünün merkezinde yer alan ‘nûr’ kavramı ile sıkı ilişkili olduğunu dikkate almamız gerekir. Mevlânâ bu çerçevede Nûr’un, görme kabiliyetimizin olmazsa olmaz bir şart olduğunu söylemektedir. Nûr, kendini gösterme maksadı gütmeyiz, ancak onun sayesinde biz dünyayı görme imkânını buluyoruz. *“Kırmızı, yeşil ve sarı... bu üç renkten önce ziyayı görmezsen bunları nasıl görürsün? Fakat senin akılın renkler içinde kaybolduğundan dolayı o renkler senin nûrunu görmene engel oldu.”* Düşünürümüze göre, ancak gece karanlığında, başka bir deyişle Nûr’un yokluğunda biz onun varlığını fark edip kavrayabilmekteyiz. Harici nûr dünyamızı aydınlatmayınca biz onu göremeyiz, ancak içimizdeki hayal gücü ile aklımızda canlandırabiliriz. Mevlânâ hayalin ise içimizden çıkan nûrla aydınlandığını söylemektedir: *“İç renkleri ise yüce nûrların aksiyle görünür. Gözünün nûrunun nûru da gönüldür. Göz nûru gönüllerin nûrundan meydana gelir.”*⁷⁶⁷ Gördüğümüz gibi, Mevlânâ için göz; hem nûru algılayan ve kavrayan organ olmakta, hem insanın kendisine ait ‘gönül nûrunu’ saçan bir kaynak olmaktadır.

Bazı Avrupalı mistikler gibi solipsizme⁷⁶⁸ ve öznel idealizme düşmekten uzak olan Mevlânâ, dış ve ona göre “sûretlerden ibaret” dünyanın varlığını inkâr etmemektedir. Mevlânâ tarafından sürekli eleştirilen ve ‘fanî’ olarak betimlenen dünya,

⁷⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 818, s. 68.

⁷⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1125-1126, s. 91.

⁷⁶⁸ Solipsizm (tekbencilik) varlık bilgisinde, kişinin kendi ben’i dışında, kendi bilincinin öğeleri dışında hiç ibr şey olmadığını savunan görüştür. Bkz.: Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002), s. 1406; Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, (Oxford University Press., Oxford, 2005), p. 883.

Vahdet öğretisine göre yine de insanı kuşatan ve insanî yaşamın bir parçası ve imkânı olan dünyadır. O, Allah'ın Varlığının bir delili, doğru okunması ve anlaşılması gereken bir işârettir:

*“Yıldızların içinde ay nasıl görünürse başkaları arasında Tanrı da öyle görünür. Fakat iki parmağını iki gözünün üstüne koy: bir şey görebilir misin? İnsaf et! Sen görmeden de dünya yok değildir. Kusur, ancak şom, nefsin parmağında. Kendine gel! Gözünden parmağını kaldır da ne istiyorsan gör.”*⁷⁶⁹

Görmek edimiyle yakından alakalı bir Tasavvufî sembol vardır, o da hicaptır. Tasavvuf düşüncesi, hakikî anlayışın kalbin yüzünü karartan hicapların kaldırılması olduğunu kabul etmektedir. Tasavvufa göre, Allah asla bir perde olmaksızın tecellî etmez. İnsan ile Tanrı arasındaki en son perde de bizatihi insanın kendi vücududur. Bu itibarla hangi âlemde olursa olsun tecellîler bir perde arkasındandır. Tabîî cisimler, maddî eşya en kalın perdeleri düzeyinde görmeye engel bir perde olurken, yine fizikî olarak görmemize engel olan karanlık, bu bilinç düzeyinde görünür olmaktadır. Hakikati itibarıyla Nur, asla görülemez iken, bizatihi kâinâtın kendisinden başka bir şey olmayan hicap insan tarafından görülebilir. Diğer taraftan “hicap” perde ve engel olduğu gibi Hakk’a götüren tek yoldur. Dolayısıyla insanı Allah’tan ayıran fakat aynı zamanda onu Allah’a götüren her şey “hicâb”tır. Bu durumda ‘peçenin açılması’ keşf sözcüğüyle aynı anlama gelmektedir.⁷⁷⁰

⁷⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1400-1403, s. 112.

⁷⁷⁰ William Chittick, *Tasavvuf Kısa bir Görüş*, s. 277-278.

3.2.4 Anlamak İçin Dinlemek

Tasavvufta sesli anlatım ve sesli okuma, eğitim maksadıyla kullanılan bir usuldür. Diğer yandan seslenme ve dinleme Tasavvuf pratiğinde geniş olarak uygulanan “sema”⁷⁷¹ ritüellerinin özünü oluşturmaktadır.

Mevlânâ eserine *işit, dinle (bişnev)* çağrısıyla başlayarak, en başta dinlemeye özel bir statü kazandırmaktadır. Böylece düşünür, okuma esnasında gerçekleşen anlama sürecinde dinleme edimine ve dinleme yetisine büyük önem atfetmektedir.

Dinlemeyi, *Mesnevî*’yi okumasında bir uygulanabilen bir hermeneutik yöntem olarak ele aldığımızda, okumayı da bir tür “göz yoluyla dinleme” olarak betimleyebiliriz.⁷⁷² Çünkü *Mesnevî*’nin anlatım tarzı, her satırda sadece Mevlânâ’nın sözünü değil, bizatihi Mevlânâ’nın sesini de duymamıza imkân tanımaktadır. Shah’ın söylediği gibi, “*Bu kitap başka bir boyuttan, onun (Mevlânâ’nın) en derin içtenliğine uyan bir boyuttan sufiye veya başka bir kimseye hitap eder.*”⁷⁷³

Bilgi edinilmesinde dinlemenin rolünü göstermek için Mevlânâ, insanın bu dünyaya ancak dinleme yetisiyle donatılmış olarak geldiğine dikkat çekmektedir. Ona

⁷⁷¹ Arapça, dinleme, işitme, anlamına bir kelime. Dinlenen ilahinin veya bir müziğin etkisiyle coşup dönme. Semâ’nın pek çok çeşidi vardır. Genel anlamıyla semâ, Hak’tan gelen ve insanları Hak’a çağıran bir mesajdır. Onu iyi niyetle dinleyen, hedefine ulaşır. Tasavvufi terim olara “es-Sema” intibah, uyanıklık olarak betimlenmektedir. Bkz.: Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 304; Mevlevilikte sema, Tasavvufi müzik eşliğinde dervişlerin dönme hareketleriyle yapılan özel bir tören olarak günümüze geldi. Bkz. Fuat Yöndemli, *Mevlevilikte Sema ve Musiki*, (Nüve Yayınları, İstanbul, 2008); Talat Sait Hamran, Metin And, *Mevlana Celaleddin Rumi and The Whirling Dervishes*, (Dost Yayınları, İstanbul, 1983), p. 33-39; İsmail Yakut ise semâyı şöyle tanımlamaktadır: “Sema, kelime olarak işitmek, duymak demektir. Ancak istilâhî olarak anlamak idrak etmek demektir. Buradan hareketle ilahî emri işiten ve idrak eden kişinin yaptığı eyleme de denmiştir. Bu husus, Mevlâna düşünceğinde aynı adı alan dönüşün adıdır. Sema, Mevlâna’ya göre, derin felsefî ve psikolojik anlamları ifâde eden bir sembolden başka bir şey değildir.” İsmail Yakıt, “Mevlâna’da Sembolizm ve Ney”, www.semazen.net, erişim tarihi: 15.09.2010.

⁷⁷² Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*’nde dinlenmenin üstün görevini bu sözlerle açıklamaktadır: “Kulaktan” sonra azanın muteberi olan göz bile yalnız bazı sınırlı maddî varlıkları görebilir. “İşitme” ise manevî olanları, makûlat (akulla algılanan bilgileri) ve daha birçok sonsuz hikmetleri işitir”... “Dilin ifade ettiklerini anlamak için işitmeye ve idrake kabiliyeti olan kulak lazımdır. Yoksa el ve ayakta her ne kadar güç varsa da lisandan gelen sözü el ve ayak tabiatıyla işitemez. Buna bağlı olarak arifi anlayacak kimse iddialardan vazgeçmiş ve kendini tıpkı bir kulak gibi sadece dinlemeye hasretmiş olanlardır.” Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2007), s. 35

⁷⁷³ Idries Shah, *The Sufis*, p. 118.

göre konuşma; daha sonra, iletişim sürecinde insanlardan öğrenildiği için, dinlemeye göre ikincil ve dolaylı bir yetenek olmaktadır. “Çocuk önce, süt emme kabiliyetinde doğar, bir müddet susar ve tamamı ile kulak kesilir. Lâkırdı söylemeyi öğreninceye kadar bir zaman dudağını yumması, söz söylememesi gerekir” diye hatırlatan Mevlânâ, dinlemeyi ‘edinilen bilginin’ kapısı olarak tanımlayarak, dinleme aşamasından geçmeden söz söylemenin doğru olmadığını vurgulamak ister: “Anadan sağır doğan ise hiç dinlemediği için dilsiz olur; nasıl dile gelsin? Çünkü söz söylemek için önce dinlemek gerektir. Söze, kulak verme yolundan gir.”⁷⁷⁴

Çocuğun zihni temizdir, boştur, yeni hakikatlerin algılanması için müsaittir. Dolayısıyla, Mevlânâ’ya göre; varlığımız hakkında daha derin bilgilere ulaşmak için, içimizi temizlemeliyiz. Dinleme veya metni okuma sırasında, anlamaya çalışan kişi, hem incelediği konu ile ilgili bütün önceden edinmiş olduğu bilgileri, hem de konuya ilişkin bizatihi kendi kanaatlerini bir yana bırakmalıdır: “Bu akli terk et de hakikî akla ulaş. Bu kulağı tıkla da hakikî kulak kesil!”⁷⁷⁵

Anlamak için dinleyicinin veya okuyucunun, konuşmada veya metnin içinde yer alan fikirlere “açık olması ve kulak vermesi” gerekir. Dolayısıyla, Mevlânâ’nın talep ettiği ‘için temizlenmesi’ şartının yerine getirilmesi, muhakkak dinleyebilme yeteneğimizin geliştirilmesiyle yan yana gelmelidir. “Ey bülbül, bana karsı sözü kes de kulak kesil! Her ikisi de, yani hal de, söz de, tertemiz iki güzele benzer. Vuslat sırrına iki âdil şahittir bunlar.”⁷⁷⁶

Mevlânâ, anlama ve bilgi edinme esnasında görme yeteneğine önem verdiği kadar dinlemeye de değer vermektedir. Ona göre, insanın olgunlaşma sürecinde (seyri sulûk) söz konusu yetenekleri, konuşma yetisinden daha önemli rol oynamaktadır: “Söz

⁷⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî I*, b-t 1623-1627, s. 130.

⁷⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 1291, s. 104.

⁷⁷⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1816, s. 145.

söylemem, mânâsız çan çan etmem, ağzından anlayışını alıp götürür. Kulak kuma benzer, anlayışını içiverir!”⁷⁷⁷

Mevlânâ, anlamada başrolü oynayan dinleyebilme yetimizin kulak aracılığıyla gerçekleştiğine, ancak anlama kabiliyetinin başka, tanrısal bir kaynaktan beslendiğini vurgulamaktadır. Ona göre bizim duyup anlama yetimiz, Tanrı’nın varlığına delalet etmektedir:

“Kulak boşluğunda da çekici bir yel vardır. Söyleyenin yalan olsun doğru olsun sözlerini duyar anlar. O küçücük kemikteki yel nasıl bir yeldir ki söz söyleyenin harfini, sesini alıyor? Kemikle yel ancak bir vesileden ibarettir. İki âlemde de Allah’tan başka kimse yoktur.”⁷⁷⁸

Yukarıda bahsedildiği gibi, Mevlânâ herhangi bir bilginin ancak iletişimde değer kazandığını belirterek muhatabın anlayış kabiliyetine büyük önem vermektedir. Mesnevî’nin birçok yerinde muhatabın seviyesizliğinden şikâyet eden Mevlânâ; aynı zamanda, bir yapıtın anlaşılmasında dinleyicinin yapıcı rolünü de belirtmektedir:

“Birisinin sözü güzelse dinleyicidir. Öğretmenin heyecanı ve işe iyi sarılması, çocuğun tesiriyledir. Yirmi dört şubeden çalgı çalan bir çalgıcıya, dinleyen olmadı mı çalgısı bir yük olur.”⁷⁷⁹

Mevlânâ’nın dinlemenin önemi konusundaki fikirleri, Gadamer ile Heidegger gibi düşünürlerin ‘hermeneutik anlama’ dedikleri süreçte dinlemenin öncelikli rolü konusundaki tezleriyle örtüşmektedir. Gadamer de dinlemenin öneminin altını çizerek, *“Dilin gerçek varlığı işittiğimizde - söylenen her şeyi işittiğimizde - onu kendimize mal etmemizde ikamet eder”⁷⁸⁰* diye söylemektedir. Heidegger ise, dinlemenin ontolojik

⁷⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî III*, b-t 2102, s. 162.

⁷⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1021-1023, s. 84.

⁷⁷⁹ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 1656-1657, s. 133.

⁷⁸⁰ H.G. Gadamer, *“İnsan ve Dil”*, *İnsan Bilimlerine Prolegomena - Dil, Gelenek ve Yorum*, s. 70.

önemi üzerinde durmaktadır. Ona göre, dinleme; düşünmenin en otantik jesti olan sorgulamadan daha önemli ve hatta mesajın yorumlayıcı ifşasından çok daha temel olan bir şeydir. Heidegger'in ifadesiyle: *“Konuşmaya giden yol, dinlememize imkân verilmesiyle ve dolayısıyla Söylem’e ait olmamızla başlar. Bu ait olma dile giden yolun fiili varlığını içerir.”*⁷⁸¹

Ayrıca, aşağıda sırayla aktarmış olduğumuz Gadamer ile Mevlânâ'nın ifadelerin birbirine uyması dikkat çekicidir. Örneğin Gadamer: *“Bir metni anlamak isteyen kişi onu dinlemeye hazır olmalı ve kendine bir şey söylenmesine izin vermelidir”*⁷⁸² derken, Mevlânâ: *“Öğütçü, yüzlerce çalışıp çabalasa öğüdü duymak ve kabullenmek için dinleyende kabul edici kulak gerek.”*⁷⁸³ demektedir.

3.2.5 Anlamak İçin Susmak

Mevlânâ, *“Bu ağız kapa da o âlemi gör. O âleme gözbağı, boğaz ve ağızdır”*⁷⁸⁴ demektedir. Genel olarak Tasavvuf pratiğinde sükût etmek ve bir mecburiyet bulunmadıkça konuşmamak, konuşunca da ihtiyaç miktarı kadar söz söylemek takdirle karşılanmaktadır. Bir yandan, Sûfiler; hâl diliyle konuştukları için konuşmaya fazla ihtiyaç duymazlar. Onlar his, fikir ve bilgilerini hâl diliyle (lisan-ı hâl) birbirlerine aktarırlar.⁷⁸⁵ Diğer yandan sufiler, nefsin kendini övmekten, arkadaşlar arasında sivirmekten hoşlandığını bildikleri için susmayı konuşmaya tercih etmişlerdir. Bu, ahlâkı düzeltme metotlarından biri olarak görülmüştür.⁷⁸⁶ Aynı zamanda Tasavvufta sükut etmek, susarak hakikati kavramaya çalışmak, düşünmek için susmak demektir.

⁷⁸¹ M.Heidegger, *“Dilin Doğası”*, İnsan Bilimlerine Prolegomena - Dil, Gelenek ve Yorum, Haz. ve çev. H.Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002, s. 50.

⁷⁸² H.G. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s. 250.

⁷⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1531, s. 128.

⁷⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî II*, b-t 11, s. 1.

⁷⁸⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 320

⁷⁸⁶ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, s. 225.

Sükûnun işte söz konusu anlam için ortam hazırlayıcı olma özelliği araştırmamızın konusu bakımından ilgi alanımıza girmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Mevlânâ metafizik hakikatlere vakıf olabilme işinde, konuşma ile söylemeye göre dinlemeye daha çok önem vermektedir. Bu durumda, Mevlânâ'nın sözün kesilmesini öngörülen ve böylece anlamaya zemin hazırlayan sükûtu tercih edilmesinde şaşırtıcı bir yan yoktur.

*“Madem ki vefan yok, bari söyleme. Çünkü sözün çoğu, bizlik benlik davasıdır”*⁷⁸⁷ diyen Mevlânâ, gereksiz yersiz konuşmak, bilgeliğin ve olgunluğun işareti olmadığını vurgular. Tersine, konuşmalar çoğu zaman insanın gelişmesine engel oluşturarak iç tecrübelerinin değerini aza indirmektedir: *“Bu söz, gönlü geliştiren bir sözdür. Susmakla insan yüzlerce gelişmeye nail olur. İçteki şey, dile geldi mi iç, harç olur gider. Çok harç etme de o güzelim iç kalsın. Az söyleyen adam da derin bir düşünce vardır.”*⁷⁸⁸ Durumu açıklamak için Mevlânâ, insan-meyve metaforuna başvurmuştur. O, gereksiz konuşmayı faydasız kabuğa benzetip, okuyucuyu hamlıktan kurtulup yetişen olan cevize, bademe ve fıstığa bakmaya davet eder: *“Söyleme kabuğu arttı mı iç yok olur. Kabuk kalın olursa iç küçülür, zayıflar. İç kemale geldi, güzelleşti, büyüdü mü kabuk incilir.”*⁷⁸⁹ Kabuk gibi kuru ve boş şeylerin sesi olduğuna, değerli yağ içerenlerin ise sessiz olduklarına dikkat çeken Mevlânâ, okuyucuyu söz kabuğunu kırmayı davet etmektedir:

“Kendini kırarsan iç olur, içe ait latif hikâyeler duyarsın. Cevizin kabuğunda ses vardır ama içinde, yağında ses ne gezer. Onun da sesi vardır, vardır ama

⁷⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1174, s. 97.

⁷⁸⁸ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1175-1177, s. 97.

⁷⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 1178, s. 98.

*kulak duyamaz. Onun sesi, güzelim kulaktan gizlidir. Yoksa için sesi pek güzeldir. Onu duyan, kabuğun şakırtısını dinler mi hiç?”*⁷⁹⁰

Dolayısıyla, Mevlânâ için sükût boşluk değildir. O da bir anlamlı hâl olduğundan dolayı, okunmasını ve yorumlanmasını gerektiren bir işârettir. Bunu, müzikten bir örnek olarak açıklayabiliriz. Şöyle ki, sessizlik veya müzik terminolojisiyle ‘es’ler, sesin ortaya çıkmasına ve seslerin birbirinden ayrılması için imkân yaratmaktadırlar.

Sükûtun tercih edilmesinin arkasında, metafizik gerçeklerin dil ile ifade edilmezliği yatar: “Âlem ehline seni anlatmak zararlıdır. Seni, aşk sırrı gibi gizlemekteyim. Övmek tarif etmek perdeyi yırtmaktır. Hâlbuki güneşin anlatılmaya da ihtiyacı yok, tarife de”.⁷⁹¹ Emiroğlu’nun vurguladığı gibi,”...çok yoğun bir mistik tecrübe yaşayan Mevlânâ’nın bu yoğun duygusunu dile getirmesinin zorluğuna, hazmedilememe endişesine, bu tecrübeyi, bu mistik hâli ve duyguları ifade etmede dili yetersiz görüşüne, bazen de susarak hâl diliyle söylemenin daha uygun olacağını benimsemiş olmasına ve benzeri sebeplere bağlayabiliriz.”⁷⁹²

Bunun yanında Mevlânâ, sırf dilin yetersizliğinden kaynaklanan sebeplerle değil, aslında ifade edilebildiği gerçeklerin algılanması için muhatabın hazır olmadığından dolayı bazen sükûtu tercih ettiğini söylemektedir: *Bunu yüz türlü açar, anlatırım ama ince sözlerden insanın aklı sürçer... onun için vazgeçiyorum!*⁷⁹³

Düşünürümüze göre, insanda konuşmaya düşkünlük ile gevezelik, kişinin içinin boş olmasının işâretidir.⁷⁹⁴ Dil, düşünceleri iletmede vasıta, öyleyse harfleri aşarak

⁷⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2143-2145, s. 176.

⁷⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 7-8, s. 5.

⁷⁹² İ.Emiroğlu, “Mevlânâ’nın Uslûbu, Metodu ve Edebiyatımızdaki Yeri”, (Yeni Umut Dergisi, Sayı: 76 Nisan-Mayıs-Haziran 2007).

⁷⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî IV*, b-t 903, s. 74.

⁷⁹⁴ Gazâlî bu konuda, “Bilmiş ol ki, dilin tehlikesi büyüktür. Kurtuluş ancak sükûttadır” diye söylemektedir. Gazâlî, “İhyâü ‘Ulûmî’d-Din”, “Lisanın Afetleri ”, c. 3, s. 246.

mânâyı yakalamayı başarabilen kişi, dilin aracılığına değer vermez, konuşmaya hayatının zamanını ayırmaz.

*“Bir müddet dudaksız, kulaksız ol da sonra dudak gibi tatlı şeylere eş ol. Niceye bir nazım ve nesir söyleyecek, sırları açığa vuracaksın? Hocam, bir günceğiz de şunu sına, dilsiz ol bakalım.”*⁷⁹⁵

Bundan dolayı Mevlânâ, sözün bittiği yerde sükûnun etkinlik alanının başladığını söylemektedir. Onun bahsettiği sükût, pasiflik veya etkinsizlik değil, aşk hayranlığı içerisinde görme ile dinlemeye dalan kişinin halidir. Başla bir deyişle, algılamamanın en yoğun derecesidir. Sükût, bu dünyaya metafizik bilgilerin ediniminde baş rehberdir:

*“At ve üzengi, deniz kıyısına kadar gider. Ondan sonra sana tahtadan bir at gerek. Tahtadan at, karada yürümez. Fakat denizdekilere kılavuzdu Bu sükût da tahtadan attır. Sükût; denizdekilere telkindir.”*⁷⁹⁶

Sonuç olarak denilebilir ki, Mevlânâ; metnindeki ifadelerin anlayabilmesi için insanın şuurunu ve gönlünü temizleyip, görme ve dinleme yoluyla mânâyâ doğru açılmak gerektiğinin altını çizmektedir. Bu durumda, **aşık** olmak da **açık** olmak demektir.

⁷⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî V*, b-t 2148-2149, s. 176.

⁷⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî VI*, b-t 4622-4624, s. 368.

SONUÇ

Mesnevî, kendi zamanının en bilgili ve istidatlı kişilerden biri tarafından yazılmış, Doğu'nun hikmetini ve düşünce hazinesini içinde barındıran olağanüstü bir yapıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Sanatın zirvesine ulaşan edebî üslupla, eleştirel ve eğitici bir tarzda yazılmış olan *Mesnevî*, o asrın kültürel, toplumsal ve dinî yaşamının yansımasıdır. Ne var ki, söz konusu eserin içerdiği derin manevî bilgilere ulaşılması, büyük ölçüde, eserin dokusunu oluşturan sembolik dilin anlaşılabilmesine ve çözümlenmesine bağlıdır.

Mevlânâ'nın *Mesnevî'sinin* dışsal ve içsel yönlerini teşkil eden metafizik içeriği ile mecazî ifade tarzı arasındaki ilişkiler sorunsalı konusunda yapmış olduğumuz bu çalışmamızda; söz konusu ilişkilerin tutarlı ve bütünsel bir yapı oluşturduklarını ve bir yönünü anlamadan öteki yönünün anlaşılmasının tam ve doğru olmayacağı sonucuna ulaştık. Bugüne kadar *Mesnevî* ile ilgili olarak yapılan çalışmalarda bu konuya yeterince değinilmediği belirledik.

Araştırmamızın teorik dayanağını oluşturan birinci bölümde göstermiş olduğumuz gibi, metafor; dilsel bir olgudan ziyade bir düşünce prensibi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu yanında, soyut kavramların oluşturulması ve insanî yaşamın manevî boyutlarının anlaşılması ve anlamlandırılması, ancak bu olguların etrafında zihnimizde oluşan metaforik bağlantıların kurulması neticesinde meydana gelmektedir.

Mutasavvıflara göre; “varlığın hakikati”, salt düşüncenin kategorileriyle değil, insanın bütün benliğini kuşatan içsel bir tecrübeyle doğrudan yaşanmak sûretiyle bilinebilir. Ancak bu yoldan kavranılan metafizik gerçeklerin dile getirilmesi esnasında, temsili ve her tür dolaylı anlatıma başvurulması zorunludur.

Yukarıda anlatılan hususların ışığında, Mevlânâ'nın *Mesnevî*' isimli eserinde kullanılmış olan metaforik dile baktığımızda, Batı Felsefesinde ancak geçen yüzyılda araştırmacıların ilgisini çekmeyi başarabilen metaforun, Mevlânâ tarafından bilinçli olarak ve ustaca kullanıldığını, bir de, eser boyunca metaforların ve sembolik ifadelerin anlaşılır kılınması için izlenmesi gereken bir metodolojinin sunulmuş olduğunu tespit ettik.

Yaptığımız incelemelerde, eserde kullanılan metaforların metafizik bilgilerin açıklanması açısından zorunlu bir üslup olarak kullanıldığını gördük. Metaforik deyimler okuyucuyu eğlendirmek veya okumasını kolaylaştırmak amacıyla kullanılan ifadeler olmayıp; bunlar, düşünme sisteminin ilkelerine dayalı bağlantı kurma özelliğinin dildeki yansımalarıdır. Bu nedenle metaforlar, metafizik tasvirlerin bütünlüğüne ve içsel ilişkilerine işâret ederler. Bu durumda, *Mesnevî*'nin konusunu oluşturan Tasavvufî kavramların, eserde kullanılan ifade biçimleriyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Çağdaş Metafor Kuramı'nın geliştirmiş olduğu analiz teknikleri *Mesnevî*'de bulunan metaforik deyimlere uyguladığımızda, metinde yer alan 'kavramsal' ve 'dilsel' metaforların bulunduğunu belirledik. Bu metaforik ifadeleri üç gruba tasnif ederek (metafizik kavramlara dair, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine dair, benliğin mahiyetine ve gelişimine dair), farklı gruplara ait metaforlar arasında içsel bağlantıların bulunduğunu gördük. Buna göre, fizikî ile metafizik alanlar arasında bir tür geçit oluşturan insan tasvirlerinin, fiziki ve metafizik alanlarda bulunan sembollere karşılık geldiğini belirlememiz araştırmamız açısından önemli bir bulgu olarak değerlendirilebilir. Analiz esnasında tespit ettiğimiz ilişkilere ve bağlantılara dayanarak, Mevlânâ'nın söyleminde "Tanrısal Alan", "İnsan Alanı" ve "Dünyevî

Alan” olarak nitelendirdiğimiz sembol grupları arasında kurulan ilişkileri, tarafımızdan geliştirilen şematik şekiller halinde gösterdik. Mevlânâ’nın dilinin sembolik yapısını tasvir eden söz konusu şekiller, araştırmamızın önemli bir sunucunu teşkil etmektedir.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuçlarına göre; *Mesnevî’de*, metafizik gerçekliğe atıfta bulunulurken, en çok başvurulmuş semboller arasında Aşk ve Nûr gibi kavramların yer aldığını görmekteyiz. Aşk’ın bir tür davranış biçimini simgelediği kabul ederek, söz konusu kavramın aynı zamanda Etik alanını da temsil ettiğini söyleyebiliriz. Nûr sembolünün ise, görsel algılamayı sağlayan bir ilke olarak güzellik, uyumsallık gibi varlıksal özelliklerin kavranılmasıyla bağlantılı olduğu için, Estetik alan dâhilinde bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Etik ile Estetik boyutların Mevlânâ’nın Tasavvufî Metafiziğinin ayrılmaz bir parçası olduğu gibi, söz konusu durumun Mevlânâ’nın Tasavvufî söyleminin sembolik yapısında da yansıtıldığını görmekteyiz.

Mesnevî’de yer alan tüm sembolik ifadelerin sistemleştirilmesi, Mevlânâ’nın sembolik tasvirinde insanın hem dünyevî, hem de Tanrısal özellikleri içeren çift tabiatlı bir varlık olduğunu göstermektedir.

Çağdaş Metafor Kuramı’nın analiz tekniklerinin *Mesnevî’deki* metaforik ifadelere uygulanmasının diğer bir sonucu ise; Mevlânâ’nın kullandığı dilin yapısında bulunan bazı kavramlara ait çağrışımsal bağlantıların, çağdaş düşünme tarzının temelini oluşturan kavramlardaki çağrışımlardan farklı olmasıdır.

Örneğin, çağdaş değerler sistemi ile uyum içerisinde bulunan ‘Vakit-Nakittir’ metaforu sayesinde, insanlar zamanı para kavramı ile birlikte algılamaktadırlar. *Mesnevî’deki* kavramsal metaforlara dayanarak üretilen çeşitli ifadelerin analizi ise, Mevlânâ’nın yorumunda zaman, insan ömrünü sınırlayan, kısıtlayan bir faktör olduğunu göstermiştir. Dünyevî yaşam konusundaki tasvirlerde ise, düşünürün,

genellikle olumsuz nitelendirmelere yol açan metaforlara başvurduğu belirledik. Söz konusu ifadelerin analizinde, Mevlânâ'nın tasvirinde dünyanın aldatıcı, bağlayıcı, vefasız, hapsedici nitelikte olduğu ortaya çıkmıştır.

Çalışmamızda, *Mesnevî'de* yazarın kullandığı ve amacımız açısından önem taşıyan metaforlar yanında, örneklemler, benzetmeler ve taklit gibi dolaylı anlatım tarzları tespit edilmiş ve özel bir mesaj veya mecazî bir mânâyı taşıyan bir bütün olarak, bazı hikâyeler alegorik içerikleri bakımından incelenmiştir.

Hikâyelere uygulamış olduğumuz hermeneutik yorumlama analizin sonucunda, *Mesnevî'nin* genel bağlamından koparılan bir hikâyenin, yazarın niyetinden çok farklı anlamlara ve farklı anlaşılmalara yol açabileceğini göstermiştir. Bundan dolayı, *Mesnevî'yi* ayrı ayrı hikâyelere ayırmak, parçalamak, *Mesnevî'den* seçmeler derlemek gibi son dönemde moda haline gelmiş yaygın uygulamaların doğru olmadığı sonucuna vardık. *Mesnevî* bir bütündür, yüzlerce hikâyenin anlamlarından oluşan parçalanamaz bir bütündür. Zaten, onun hem içerdiği mesaj, hem oluşturduğu şekil, bir bütünlüğü temsil etmektedir.

Araştırmamızın en önemli sonuçları arasında, Mevlânâ'nın, *Mesnevî'de* metaforik ifadelerin analizinde uygulanması gereken bir takım tekniklerin sunmasının tespiti ve incelenmesi olmuştur. Bu incelemeler esnasında, Mevlânâ'nın sadece bir dil ustası değil, dil teorisi hakkında geniş bilgilere vakıf olması yanında, günümüzün Dil Felsefesi'nin gündeminde bulunan birçok sorunu 700 yıl önce ele almış olduğu anlaşılmaktadır.

Mevlânâ *Mesnevî'de* dilin sağladığı faydaların yanı sıra, dilin yarattığı tehlikelerin bulunduğu da dikkat çekmiştir. Ona göre dil; varlık değil, bir araçtır. Tek

başına bir değer taşımamakla birlikte dil; insanın dünyayı anlamasında ve kendini ifade etmesinde vazgeçilmez ve çok değerli bir vasıta olmaktadır.

Dilin faydalarına arasında Mevlânâ, dünyadaki nesneleri ve olayları kavramamızda, toplumda iletişim sağlanmasında ve gelenek süresince bilgilerin nakledilmesinde dilin önemli bir işlevi olduğunu belirtmektedir. Mevlânâ için dil; söz, duygu, düşünce ve isteklerimizi iletmede bir vasıttır. Bir başka ifade ile dil, içimizdeki düşünceleri dışa vurmada bir araçtır. Dilin diğer önemli işlevi, düşüncelerimizi şekillendirmede ve açığa vurmada gerçekleşmektedir. Buna göre, dil vasıtasıyla ve dil sayesinde insanlar maddi ve manevî tecrübelerini mânâlı birimler halinde tasnif ederler.

Mevlânâ, dilin açıklayıcı veya yol gösterici olma gibi olumlu niteliklerinin bulunmasının yanında, dilin yarattığı çok sayıda tehlikenin de bulunduğunu söylemektedir. Özellikle, varlığın sırrı bilgisi söz konusu olduğunda dil, durumu açıklamaktan ziyade yanıltıcı bir özellik taşımaktadır. Bunun yanında dil, varlığı yansıtmak yerine, varlığı içinde barındırdığı gibi aldatıcı bir izlenimi uyandırarak tehlikeli olmaktadır.

Günümüzde, dilin, varlığa pencere olmak yerine, gerçeği perdeleyen, gerçeği tahrif eden ve insan bilincini manipüle eden bir etken haline geldiğini görmekteyiz. Dil, çağdaş dünyada insanın gelişimini sağlayan bir olgu olmaktan daha çok, insan hayatını biçimlendiren baskın bir unsur haline gelmiştir.

Bugünkü dünyanın bunalımı, gösterene yüklenen anlamların yükünün kaldırılamaz olduğundan ve söz konusu anlamların gösterilenden kopmasından kaynaklanmaktadır. Anlamların üretilmesi, türetilmesi, biriktirilmesi ve muhafaza edilmesine yardımcı olan, varlığa pencere olma amacına hizmet eden dil, gerçeği

perdeleyen, gerçeği tahrif eden ve insan bilincini manipüle eden bir etken haline gelmiştir.

Oysa Mevlânâ ve diğer mutasavvıflar, söze karşı hassasiyet göstermek gerektiğini belirterek, dilin asıl hizmet alanını sınırlayıp, getirdiği fayda ve yarattığı tehlike konusunda uyarıda bulunmuşlardır.

Mevlânâ'ya göre, dil bir varlık değildir. O varlığın sûretlerinden birisidir. Ancak Mevlânâ, dilsel sûreti aşma yoluyla, varlığa ulaşma yolunu göstermektedir. Mevlânâ, Mesnevî'de yapmış olduğu sûret ve mânâ ayrımını; insanın fizikî ve manevî boyutlarından, dildeki söz-kavram, cümle-düşünce ikilemesine kadar uzanan farklı alanların analizinde uygulamaktadır. 'Mânâ-sûret' ikilemesinin varlığının yapısını yansıtan bir prensip olduğunu kabul eden Mevlânâ, okuyucunun bu konudaki ayırt etme yeteneğini geliştirmek için Mesnevî'de bunu çeşitli açıklayıcı örnek, teşbih ve metaforlar ile göstermektedir. Mesnevî'de Mevlânâ tarafından sunulan mecazî metni okuma tekniği ise, sûret ile mânâ, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkilerin çözümlenmesinde saklıdır. Sûret-mânâ ikilemesi özellikleri konusunda birçok önemli değerlendirme yapan Mevlânâ'nın, XX. Yüzyılda dilbilim alanında yapılan birçok yeni yaklaşıma önderlik yaptığını söyleyebiliriz.

Mesnevî'de, Tasavvuf öğretisini sembolik bir dille okuyucuya sunan Mevlânâ, bu hususi dili nasıl okumak gerektiği konusunda ayrıntılı bir metodoloji sunmaktadır. Onun önerdiği teknikler arasında; dinleme ve görme gibi, çağdaş hermeneutik araştırmacılar tarafından da önemi vurgulanan yaklaşımların yanı sıra, susmak ve âşık olmak gibi Tasavvuf geleneği dışında pek yaygın olmayan halleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda, insanın kalbinde başlangıcını bulan ve hakikate kadar uzanan bir yol olan aşk, Mevlânâ'nın öğretisinde epistemolojik bir yöntem olarak sunulmaktadır.

Okuyucuya mecazı anlama tekniğini sunarken Mevlânâ; sadece Mesnevî’yi değil, etrafımızdaki dünyayı, hayatımızdaki ilişki ve olayları da anlamayı öğretmektedir. Başka bir deyişle, yalnız Mesnevî’nin içeriğinin değil, yazarın seçmiş olduğu mecazî anlatım üslubunun da, Tasavvufî eğitim amacına hizmet ettiğini öne sürebiliriz. Mevlânâ’nın amacı da, yalnız eseri ve içeriğini okutturmak değil, aynı zamanda okumayı öğretmek, okumayı ve anlamayı bilen bir insan yaratmaktır.

Mevlânâ, aynı zamanda mânâyâ rasyonel akıl yürütme yoluyla ulaşamayacağını söylemektedir. Ona göre, varlık bilgisinin kavranması konusunda akıl tek başına acizdir. Metafizik gerçeklere ancak “aşk” olarak adlandırılan bir hal içindeyken ulaşılabilceği var sayılmaktadır. Mevlânâ için Aşk insanın tüm manevî güçlerinin konu üzerine odaklanmasını, tam açıklık ile tam bir teslimiyet gerektiren çok özel bir tutumdur. Mevlânâ; aşkı, metafizik hakikatin kazanılmasında biricik bilgi kaynağı olarak göstermektedir.

Mevlânâ’nın Mesnevî’de sunduğu Tasavvufa özgü diğer anlama teknikleri arasında, sükût pratiği yer almaktadır. Mevlânâ, sözün bittiği yerde sükûtun etkinlik alanının başladığını söylemektedir. Onun bahsettiği sükût, pasiflik veya etkisizlik değil, aşk hayranlığı içerisinde görme ile dinlemeye dalan kişinin halidir. Başla bir deyişle, algılamanın en yoğun derecesidir. Sükût, bu dünyaya metafizik bilgilerin ediniminde baş rehberdir

Mevlânâ’nın sunduğu sûret-mânâ ayırımına dayanan yorumlama yönteminin, herhangi bir söylemin son referansı olan Tanrı’ya atıfta bulunmayı amaçladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Mevlânâ’nın sunmuş olduğu Tasavvufî metafizik tablosu, rasyonel düşünme ile sezgiye, bilgi ile inanca yer ayırdığı için, tutarlı ve tamamlanmış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şimdiki dünyada, uygarlığın gelişim sürecinde, Marx'ın terminolojisiyle, insanın; doğal çevreden, kendi doğasından koparak 'yabancılaşması'nı izlemekteyiz. Bunun karşın Mevlânâ', Mesnevî'de "Vahdet"i öğreterek insanın, Varlığın Birliği ve bütünlüğü ile kuşatılmış olduğunu göstererek, insan hayatının yüce anlamlara açık olduğunu anlatmak istemektedir.

Modern Batı Felsefe geleneğine hâkim olan rasyonel düşüncenin içinde bulunduğu krizi dikkate aldığımızda; bundan farklı olarak, düşünce ile duygu, insan ile doğa arasında ayırım yapmaksızın varlığın bütünlüğünü savunan ve insanın uyumlu ve anlamlı yaşamına yol gösteren Tasavvuf felsefesi ayrı bir değer kazanmaktadır. Mevlânâ'nın Mesnevî'si ise Tasavvuf yolunu izlemeye karar verenler için en doğru kılavuzlarından birisi olmakla sınırlı kalmayıp, bu alandan uzak duran Batılı insanlar için de yararlı olan bil bilgelik hazinesini teşkil etmektedir. Schimmel'in vurguladığı gibi, "*Medeniyete, cansız ilim ve fenne tapan garplı insan, Mevlânâ'nın çaldığı neyin sesine kulak vermeli.*"⁷⁹⁷

⁷⁹⁷ Annemarie Schimmel, *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, s. 33.

KAYNAKÇA

- ÂBİDİN PAŞA, *Mesnevî Şerhi*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2007)
- ABLAY, Necati. M. “*Mevlânâ ve Goethe Panteizmin İki Büyük Temsilcisi*”, I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi Tebliğleri, (Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1988)
- AKPINAR, Bahar. “*Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Mesnevî ve Rubayyat’ında Meyve ve Üzüm Sembolleri*”, (Bilig, Sayı: 32, 2005)
- ALTINTAŞ, Hayrani. *İbni Sina Metafiziği*, (T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002)
- ALTUĞ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*, (YKY, İstanbul, 2008)
- ARABÎ, İbn. *İlahi Aşk*, çev. Mahmut Kanık, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2006)
- ARABÎ, İbnü’l. *Fusûsu’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2008)
- ARBERRY, Arthur J. *Tasavvuf. Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004)
- ARISTOTELES. *Metafizik*, çev. A.Arslan, (Soysal Yay., İstanbul, 1996)
- _____ *Organon II Önerme*, çev. H. R. Atademir, (MEB, Ankara, 1947)
- _____ *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, (Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008)
- _____ *Poietika* (Şiir Sanatı Üzerine), Çev., N. Kalaycı, (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005)
- _____ *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, (Yapı Kredi Yayınları, 6. baskı, İstanbul, 2004)
- ARPAGUŞ, Sâfi, *Mevlânâ ve İslâm*, (Vefa Yayınları, İstanbul, 2007)
- AŞKAR, Mustafa. *İskilipli Şeyh Muhyiddîn Yavsî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Verâ Yayınları, Ankara, 1996)
- AŞKAR, Mustafa. *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara, 1993)

- _____ *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, (İnsan Yayınları, İstanbul 2004)
- _____ *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2005)
- ATEŞ, Süleyman. *İslam Tasavvufu*, (Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2004)
- ATTAR, Ferideddin-i. *Mantık Al-Tayr*, çeviren A. Gölpınarlı, (M.E.B., İstanbul, 1990)
- AUBUSSON, P.J., HARRYSON, A.G. (ed.), *Metaphor and Analogy in Science Education*, (Springer, Netherlands, 2006)
- AYDIN, Mehmet. “Hz. Mevlânâ’nın Hümanizminin Boyutları”, (İnsan Hakları, Hoşgörü ve Mevlânâ Sempozyumu, Konya, 1994), s. 65-67
- _____ *Mevlânâ ve Sufizm*, (Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya, 2007)
- _____ *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, (Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2005)
- AZİZ, Aysel. *İletişime Giriş*, (Hiperlink Yayınları, İstanbul, 2010)
- AYKAÇ, Burhan. *Yönetim Bilimi*, (Nobel Yay., Ankara, 2007)
- BAGHRAMIAN, M. (Ed.) *Modern Philosophy of Language*, (J.M., London, 1998)
- BAHTIYAR, Lale. *Sufî: Tasavvufî Arayışın Dışavurumu*, çev. Mehmet Temelli, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2006)
- BALDICK, Julian. *Mystical Islam, An Introduction to Sufism*, (Tauris Parke Paperbacks, New York, 2000)
- BARFIELD, Owen. “The Meaning of the Word ‘Literal’”, *Metafor and Symbol*, Edited by L.G.Knights, Butterworths Scientific Publications, London, 1960, p. 48-63
- BARTHES, R. *Göstergebilim Serüveni*, çev M. Rıfat, S.Rıfat, (YKY, İstanbul, 2009)
- BAYRAKDAR, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*, (TVD Yayınları: Ankara 1999)
- BAYRAKTAR, Fulya Avcı. “Mevlânâ’da Ney Metaforu”, (2.Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevihaneler Sempozyumu, 19-21 Manisa, 2005)
- BAYRAKTAR, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*, (A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1988)

- BECK, G.F. “*The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Models of Thought*”, (Current Anthropology, №19, 1978), p. 83-88
- BENVENISTE, Emile. *Genel Dilbilim Sorunları*, çev. E.Öztoğat, (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995)
- BERGSON, Henri. *Metafiziğe Giriş, Metafizik Nedir?*, çev. Ahmet Aydoğan, (Birey Yayınevi, İstanbul, 2001)
- BİLGEGİL, M.K. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*, (Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989)
- BLACK, M. *Models and Metaphor. Studies in Language and Philosophy*. (Ithaca—London Cornell University Press, 1962)
- БЛЭК, М. *Метафора, Теория метафоры*, (Москва, Прогресс, 1990)
- BOLAY, S.H. *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, (MEB, İstanbul, 1986)
- _____ *Mevlânâ'da Akıl Anlayışı, Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, haz. V.Genç, (MEB, İstanbul, 1997)
- BOWERING, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, (Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1980)
- BURCKHARD, Titus. *Aklın Aynası (Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler)*, çev. Volkan Ersoy, (İnsan Yay., İstanbul, 1997)
- BÜYÜKDÜVENÇİ, Sabri. *Varoluşçuluk ve Eğitim*, (Ankara, 2001)
- CAN, Şefik. *MEVLÂNÂ Cevâhir-i Mesneviyye*, (Ötüken Yayınları, İstanbul, 2001)
- _____ *Mevlana ve Eflatun*, (Okul Yayınları, İstanbul, 2004)
- CARL, R. Hausman. *Metaphor and Art*, (Cambridge University Press, 1989)
- CASSIRER, Ernst. *Dil/Sembolik Formlar Felsefesi*, (Hece Yayınları, Ankara, 2005)
- _____ *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Bölüm VIII. Dil, Çev. Necla Arat, (YKY, İstanbul, 1997)

- CASSIRER, Ernst. *Language and Myth*, Chapter 6 *The Power of Metaphor*, Translated by S.K. Langer, (Dover Publications Inc., New York, 1945)
- _____ *Sembolik Formlar Felsefesi. Mitik Düşünme*. (Hece Yayınları, İstanbul, 2005)
- CEBECİOĞLU, Ethem. “*Alandışı/Layman’lerin Tasavvufu Anlayamamaların Bazi Nedenleri Üzerine*”, (İslâm Dergisi, Mart-Nisan, 1999)
- _____ *Şemseddin-i Tebrizi’nin Bazı Kur’an Ayetlerine Getirdiği İşârî Yorumlar*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, cilt: XXXIX, 1999)
- _____ *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, (Anka Yayınları, İstanbul, 2004)
- CEVİZLİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, (Paradigma, İstanbul, 2002)
- CEYHAN, Semih. “*İsmail Rûsûnî Ankaravî’nin Mesnevî tahkiki: Mesnevî’deki Manaya Metodolojik Yaklaşım*”, (Tasavvuf Dergisi, Sayı:20, Ankara, 2007)
- CHITTICK, William C. *Tasavvuf*, Çeviren Turan Koç, İz Yayınları, İstanbul, 2006
- CORBIN, Henry (hazırlayan). *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler. İbn Sînâ – Sühreverdî – A.Gazzâlî –Necm-i Râzî*, çeviren Derya Örs, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2004)
- _____ *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet. Arslan, (İletişim Yay., İstanbul, 2008)
- COŞAR, Metin. “*Nietzsche Felsefesinde Dürtü Ve Metafor Kavramları*”, (Felsefe Dünyası, 2001/1, Sayı 33), s. 83-90
- COŞKUN, Menderes. “*Klâsik Türk Şiirinde Mürekkep İstiare, Temsili İstiare ve Alegori*”, (Bilig, Sayı: 38, Yaz /2006), s. 51-70
- CUDDON, S.A. *A Dictionary of Literary Terms*, (New York, 1991)
- ÇELEBİ, Asaf Hâlet. *Mevlana ve Mevlevilik*, (Hece Yayınları, Ankara, 2004)
- ÇIKLA, Selçuk. ÜST, Sibel. “*Mesnevi’deki Hikâyelerin Kaynakları ve Mevlânâ’nın Hikâyeler Üzerindeki Tasarrufları*”, (7 İklim Dergisi, Ekim 2007), s. 91-97
- ÇİÇEK, Hasan. “*Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlânâ’nın Mesnevîsinde Metaforik Anlatım*”, (A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 2003,)

- ÇİFT, Salih. “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nûr Kavramı”, (U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004), s. 139-157
- DAVIDSON, Donald. “What Metaphors Mean”, reprinted in *Inquiries Into Truth and Interpretation*, (Clarendon Press, Oxford, 2001)
- DEMİR, Gökhan Yavuz. *Sosyal bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, (Paradigma Yayınları, İstanbul, 2007)
- DEMİREL, Şener. “Mesnevî’nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu”, (Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik – Bildiriler Susam Yayınları, 2007), s. 149–19,
- DERRIDA, JACQUES. *Göstergebilim ve Gramatoloji*, Çev. Tülin Akşin, (AFA, İstanbul, 1994)
- _____. *Acts of Religion*. Edited by Gil Anidjar, (Routledge, New York and London, 2002)
- _____. *İsim Hariç*, çev. Didem Eryar, (Kabalıcı Yay., İstanbul, 2008)
- _____. *Khora*, çev. Didem Eryar, (Kabalıcı Yay., İstanbul, 2008)
- _____. *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*. In *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass, (Chicago Press, 1982)
- DILLISTONE, F.W. “The Function of Symbols in Religious Experience”, *Metafor and Symbol*, Edited by L.G.Knights, (Butterworths Scientific Publications, London, 1960), p. 104-113
- DILTHEY, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, (Paradigma, İstanbul, 1999)
- DRAAISMA, Douwe. *Bellek Metaforları*, Çev. Gürol Koca, (Metis Yayınları, İstanbul, 2008)
- DROZDOV, A. “The Sufi Teaching of Love in Classical Persian Literature”, (St.Petersburg Journal of Oriental Studies, v.6, St.Petersburg Centre for Oriental Studies, 1994), p. 174-192
- DURAK, Nejdet. “‘Mesnevî’de Metaforik Anlatımlarında Kullanılan Hayvan Motifleri ve Felsefi Değerlendirmesi”, *Düşünce ve Sanatta Mevlânâ*, (Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Rumi Yayınları, Konya, 2006)

- DURAK, Nejdett. *Mesnevî'de Metaforik Anlatımlarda Kullanılan Hayvan Motifleri ve Felsefî Değerlendirmesi*, (Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu, Çanakkale 2006), s. 155–165
- EFLAKÎ, Ahmet. *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, (Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986)
- ELIADE, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yay., Ankara, 1991)
- ELLUL, Jacques. *Sözün Düşüşü*, (Paradigma, İstanbul, 1998)
- EMİROĞLU, İbrahim. *Sufî ve Dil*, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2002)
- En-NEDVÎ, Ebu'l-Hasan. *Haz. Mevlana*, çev. Yusuf Karaca, (Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2007)
- ERDOĞAN, İsmail. “İslâm Düşüncesi'nde “Kâmil Tabiat/Tıbbî't-Tâmm” Fikri”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 2006, sayı: 17), s. 121-149
- EREN, Şadi. *Mesnevi'de Temsilli Anlatım*, (Moralite Yayınları, Ankara, 2008)
- ERNST, Carl W. *The Shambala Guide to Sufism*, (Shambala, Boston&london, 1997)
- _____ *Words of Ecstasy in Sufism*, (State University of New York Press, Albany, 1985)
- FÂRÂBÎ. *Peri Hermenias*, çev. Mübahat Türker, (Ankara, 1990)
- FELDMAN, G.LAKOFF, *Metaphor, Cognitive Models, and Language*, University of California at Berkeley, www.steverhowell.com/lakoff.pdf.
- FELDMAN, Walter. “Osmanlı Gazelinin Yapısı İçin Müzikal Bir Model”, çev. B.Turna, *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, (YKY, İstanbul, 1999)
- FENNİ, Ertuğrul, İ. *Vahdet-i Vücut ve İbn-i Arabî*, Haz. Mustafa Kara, (İstanbul, 1991)
- FİLİZOK, Rıza. *Anlam Analizine Giriş*, (Ege Üniv. Ed.Fak.Yay., İzmir, 2001)
- FOUCAULT, M. *Bu Bir Pipo Değildir*, (YKY, İstanbul, 1995)

- FÜRÛZANFER, Bediuzzaman. *Mevlânâ Celâleddin*, çeviren F.N.Uzluk, (M.E.B., İstanbul, 1989)
- GADAMER, Hans-George. “*İnsan ve Dil*”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Derleme ve çeviri: Hüsamettin Aslan, (Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002)
- _____ *Philosophical Hermeneutics*, Translated and Edited by David E. Linge, (London,1976)
- _____ *Hakikat ve Yöntem*, I c., çev. H. Arslan, İ.Yavuzcan, (Paradigma Yay., İstanbul, 2008)
- _____ *Hakikat ve Yöntem*, II c., çev. H. Arslan, İ.Yavuzcan, (Paradigma Yay., İstanbul, 2009)
- GAZALÎ. *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Gazalî, İhyâu Ulûmi'd-Din, çev: Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul, 1975)
- _____ *Dil Belası*, çev. M.H.Öner, (Semerkand Yayınları, İstanbul, 2007)
- _____ *Kimyâ-yı Saâdet*, (Çelik Yayınları, İstanbul)
- GOTTDIENER, Mark. *Postmodern Göstergeler*, çev. Erdal Cengiz ve diğerleri, (İmge Kitabevi, Ankara, 2005)
- GÖLPINARLI, Abdalbaki. *Tasavvuf*, (Milenyum Yayınları, İstanbul, 2000)
- _____ *Mesnevi Tercemesi ve Şehri*, (İnkilâp, İstanbul, 1990)
- GRICE, H.P. *Utterer's Meaning, Sentence Meaning and Word Meaning*, (Foundations of Language 4, 1968), p. 225-242
- GUENON, Rene. *Doğu Metafiziği*, Metafizik Nedir?, (Birey Yayınları, İstanbul, 2001)
- GUTAS, Dimitri *İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi*, çev. Dr. M. Cüneyt Kaya, (Muğla Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35 (2008/2), s. 159-174
- GÜLEÇ, İsmail. *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, (Pan Yayın. İstanbul, 2008),
- GÜNDOĞDU, Hakan. “*Gazalî'nin Teolojik Hermenötiğine Yorumlayıcı Bir Bakış*”, (İslâmî Araştırmalar Dergisi, sayı 3-4, 2000)

- GÜNGÖR, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (Ötüken Yayınları, İstanbul, 1.Basım 1982)
- HAFIZALİOĞLU, Tahir. (hazırlayan). *Vahdet Aynasında. Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler*, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2001)
- HARRISON, Allan G. and TREAGUST, David f. “*Teaching and Learning with Analogies*”, *Metafor and Analogy an Science Education*, (Springer, Dordrecht, 2006), p. 11-51
- HAMLAN, Talat Sait., AND, Metin, *Mevlana Celaleddin Rumi and The Whirling Dervishes*, (Dost Yayınları, İstanbul, 1983)
- HEGEL, G.W.F. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*’nin “*Tin Felsefesi*” adlı 3. Cildinde, Mevlana’nın mistik öğretisine övgüde bulunmaktadır (Г.В.Ф.Гегель. *Энциклопедия философских наук*, т. 3. *Философия духа*, Мысль, Москва, 1977)
- HEIDEGGER, Martin. *Metafizik Nedir?* Çev. M.Ş.İpşiroğlu, S.K.Yetkin, (Kaknüs Yay., İstanbul, 1998)
- _____ “*Dilin Doğası*”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Derleme ve Çeviri: Hüsamettin Aslan, (Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002)
- HENLE, P. *Mysticism and Semantics*. Philosophy of Religion. Ed. By St.M.Cahn, (New-York, 1970)
- HONDERICH, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*, (Oxford University Press, Oxford, 2005)
- ICHARDS, L.A. *The Philosophy of Rhetoric*, (London, 1936)
- IZUTSU, Toshihiko. *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, (Anka Yay., İstanbul, 2001)
- _____ *Sufism and Daosizm. A Comparative Stady of Key Philosophical Concepts*, (University of California Press, Berkeley-L.Angelos-London, 1997)
- JAKOBSON, Roman. *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*, Fundamentals of Language. (Mounton Publishers, 1980)
- JOHNSON, M. *Philosophical Perspectives on Metaphor*, (Mineapolis, MN., University of Minnesota Press, 1980)

- JUNG, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol, (Payel Yayınları, İstanbul, 1997)
- JUNG, Carl G. *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nihat Babaoğlu, (Okuyan-Us Yayınları, İstanbul, 2007)
- KAM, Ömer Ferit. *Vahdet-i Vücûd*, Sadeleştiren Prof.Dr. Ethem Cebecioğlu, (DİB Yayınları, Ankara, 2003)
- KAMİL, Yılmaz. Hasan *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994)
- KANT, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar*, çev. Nejat Bozkurt, (Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984)
- KANTARCIOĞLU, Sevim. *Edebiyat Akımları, Platon'dan Derrida'ya*, (Paradigma yayınları, İstanbul, 2009)
- KARA, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İletişim Yayınları, Cep Üniversitesi Serisi)
- KARAALİOĞLU, Seyit Kemal. *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, (İnkilap, İstanbul, 1983)
- KARAGÖZ, İ. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, (Diyanet İşleri Basın Yayın Müdürlüğü, Ankara, 2005)
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan. *Mesnevi Hikâyelerinde Şekil ve İçerik*, (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, 18, 2005)
- KARAKÖSE, Şaban. *Tarih Boyunca Dünyada Mevlânâ Nefesi*, (Rağbet Yayınları, İstanbul, 2006)
- KARATAŞ, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, (Akçağ Yayınlar, Ankara, 2004)
- KÂŞÂNÎ, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demiri, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004)
- KEKLİK, Nihat. “Mevlânâ”da Metafor Yoluyla Felsefe”, *Selçuk Üniversitesi I. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğler*, (Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1985, Konya), s. 39-73

_____ *Felsefe ve Metafor*, (Felsefe Arkivi, No: 24), İstanbul, 1984

_____. *Felsefede Metafor. Felsefe Problemlerinin Metafor Yoluyla Açıklaması*, (İstanbul Üni. Edebiyat Fak., 1990)

KILIÇ, Cevdet. “*Mevlânâ’nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar*”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 2007, Sayı: 20, Mevlânâ’ya Armağan Sayısı)

KILIÇ, Mahmut Erol. “*Modern Üniversite Eğitiminde Tasavvuf*”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi*, (Ensar Naşriyat, İstanbul, 2005)

KILIÇ, Mahmut Erol. *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İnsan Yay., İstanbul, 2007)

KONEVÎ, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*, çeviren Ekrem Demirli, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004)

_____. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çeviren Ekrem Demirli, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004)

KONUK, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006)

KRANZ, W. *Antik Felsefe*, Walther Kranz, Antik felsefe, Çev: Suad Y. Baydur, (Sosyal Yay., İstanbul, 1984)

KRIPKE, Saul A. *Wittgenstein, Kurallar ve Özel Dil*, çev. Berat Açıl, (Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007)

KUNEVÎ, Sadreddin-i. *Hadis-i Ebain*, Arapça aslından çeviren Abdulkadir Akçiçek, (Kitsan Yayınları, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, İstanbul, 1998)

KUŞEYRÎ, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, (Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003)

KÜÇÜK, Osman N. *Mevlânâ’nın Tasavvufî Görüşleri*, Rumi Yayınları, İstanbul, 2006

_____. *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim Benliğim Dönüşümü ve Miracı*, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2009)

LAKOFF, G., JONSON, M. *Metaforlar - Hayat, Anlam ve Dil*, çev. G.Y.Demir, (Paradigma, İstanbul, 2005)

LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Оливер Лиман, Введение в классическую исламскую философию, Издательство «Весь мир», Москва, 2007)

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitlerin Yapısı*, (Felsefe Arkivi, Sayı: 19, ayrı basım, Ankara, 1975)

_____ *Yaban Düşünce*, (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004)

LÉVY-BRUHL, Lucien. *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır, (Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006)

LEWIS, Franklin D. *Rumi. Past and Present, East and West. The life, Teachings and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*. (Oneworld, Oxford, 2008)

MAN, Paul de. *Aesthetic Ideology*, (University of Minesota Pres, 2002)

_____ *Okuma Alegorileri*, çev. M.Z.Çıraklı, (Paradigma, İstanbul, 2008)

MARCEL, Danesi. *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*, (Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1993)

MEVLÂNÂ, Celâleddin Rumi. *Divani-ı Kebîr'den Seçmeler*, çeviren ve hazırlayan Abdûlbaki Gölpınarlı, (Kültür Bakanlığı Yayınları: 1063, Ankara, 1989)

_____ *Fihi Mâfih*, çeviren Meliha Ülker Tarıkahya, (Maarif Basımevi, İstanbul, 1958)

_____ *Mesnevi*, çeviren Veled İzbudak, M.E.B., İstanbul, 1991

_____ *Mesnevi*, Hazırlayan Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, (AKÇAĞ, Ankara 2004)

_____ *Konulara Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Çeviri ve açıklamalar Şefik Can, (Ötüken Yayınları, İstanbul, 2001)

_____ *Mesnevi-i Manevî (farsça)*, Hazırlayan Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, Doç. Dr. Derya Örs, (AKÇAĞ, Ankara, 2007)

_____ *Mesnevi-i Manevî (farsça)*, Hazırlayan Reynold Nicholson, Hayif Alleyne, (Tehran, 2002)

_____ *Mevlana'nın Rubailer I-II*, çeviren Nuri Gençosman, (M.E.B., İstanbul, 1988)

MEVLEVÎ, Tâhir-ül. *Edebiyet Lügatı*, (Enderun Kitabevi, İstanbul, 1994)

- MEVLEVÎ, Tâhir-ül. *Şehri Mesnevî*, (Selam Yayınları, Ahmed Sayıd Matbaası, İstanbul, 1963)
- NASR, Seyyid Hüseyin. “*Mevlânâ ve Tasavvuf Geleneği*”, Çev. Ethem Cebecioğlu, (İlim ve Sanat, Sayı: 38, 1995)
- NAZIOĞLU, Hasibe. “*Mesnevî’nin Türkçe Maznun Tercüme ve Şerhleri*”, Mevlânâ’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslar arası Mevlânâ Semineri (15-17 Aralık 1973), hzl: Mehmet Önder, (Ankara, 1973)
- NICHOLSON, Raynold A. *Mevlânâ Celâleddin Rumi*, çeviren Ayten Lermiöglu, (Kervan Kitapçılık, İstanbul, 1973)
- _____ *The Idea of Personality in Sufism*, (Ashraf Printing Press, Lahore-Pakistan, 1998)
- _____ *Tasavvufun Menşesi Problemi*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2004)
- NIETZSCHE, W.F. “*Ahlâkdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine*”, Çev. Oruç Aruoba, (Cogito, 16, Güz-1998)
- _____ *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, (Ara Yay. 1990)
- NURBAKHSH, Javad, KIRWON, *Sufî Symbolism*, (London and New York, 1986)
- ÖGKE, Ahmet. “*2007 Dünya Mevlânâ Yılı Münâsebetiyle*”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 20, Ankara, 2007), s. 203-210
- _____ “*Gönül Sahibi Bir Dost: Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*”, (Diyanet Aylık Dergi / Mevlânâ Eki, sayı: 204, Ankara, Aralık-2007), s. 3-8
- _____ “*İbnü'l-Arabî’nin Fusûsu'l-Hikem’inde Ayna Metaforu*”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı: 23, Ankara, Ocak-Haziran, 2009), s. 75-89
- _____ *Elmalı Erenlerinde Mana Dili*, (Elmalı Belediyesi Yay. Bizim Büro Baskısı, Ankara, 2007)
- _____ “*Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde “Har (Eşek)” Metaforu*”, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 2007, sayı: 18), s. 19-41
- _____ “*Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde “Öküz” Metaforu*”, (Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 9, 2008, sayı: 22), s. 9-21

- _____. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Avcı Metaforu, Selçuk Üniversitesi, Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi, Mevlânâ Araştırmaları Dergisi, Yıl: 2007, Sayı: 1, s. 83-100
- ÖNDER, Mehmet. Mevlânâ Celâleddin-i Rumî, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986)
- ÖZCAN, Nûrgül. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Bir Metafor Olarak Körlük", (Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu, Konya/Türkiye, Mayıs 2007)
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. *Mevlana ve İnsan*, İstanbul, (Yeni Boyut Yayınları, 1993)
- PAIVIO, A. *Psychological processes in the Comprehension of Metaphor* A.Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, (Cambridge, 1979)
- PETERS, Fransis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (Paradigma, İstanbul, 2004)
- PROPP, Vladimir, *Masalın Biçimbilimi*, çev. M.Rifat, S. Rifat, (B/F/S Yayınları, İstanbul, 1985)
- QUINN, Edward. *Literary Terms, Collins Dictionary*, (Harper Collins Publishers, Glasgow, 2004)
- RICHARDS, I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. (Oxford, Oxford University Press, 1936)
- RICOEUR, Paul. *Çeviri Üzerine*, çev. Öztürk Kasar, (YKY, İstanbul, 2008)
- _____. *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, (Routledge, London, 1997)
- _____. *Yorum Teorisi. Söylem ve Artı Anlatım*, çev. G.Y.Demir, (Paradigma, İstanbul, 2007)
- _____. *Yoruma dair: Freud ve Felsefe*, çev. Nemciye Alpay, (Metis Yayınları, İstanbul, 2006)
- _____. *Zaman ve Anlatı (II). Tarih ve Anlatı*, çev. Mehmet Rifat, (YKY, İstanbul, 2009)
- RORTY, Richard. *Felsefe ve Doğanın Aynası*, (Paradigma, İstanbul, 2005)
- SARAÇ, Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (Bilimevi, İstanbul, 2001)

- SARUHAN, M.S. *İslam Düşüncesinde "İsti'are" (Metafor)*, (Ankara, 2005)
- SAUSSURE, F. De. *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (Birey ve Toplum, Ankara, 1985)
- SCHIMMEL, Annemarie. *Dinde sembolün fonksiyonu nedir? "Aşk, Mevlana ve Mistisizm"*, Kırkambar Kitapçılığı, İstanbul, 2002
- _____ *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, çev. S.Özkan, (Kırkambar Kitapçılığı, İstanbul, 2002)
- _____ *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, Çev. Senail Özkan, (Ötüken, İstanbul, 2007)
- _____ *Mystical Dimensions of Islam*, (University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975)
- _____ *Tanrı'nın Yeryüzünüzdeki İşaretleri, İslâm'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli, (Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2004)
- SCHRIFT, Alan D. *"Dil, Metafor ve Retorik"*, İnsan Bilimlerine Prolegomena, Derleme ve Çeviri: Hüsamettin Aslan, (Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002), s. 3-28
- SEARLE, John R. *Söz Edimleri*, çev. Levent Aysever, (Ayrıç Yayınları, Ankara 2005)
- SEARLE, John. *Bilinç ve Dil*, (Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005)
- _____ *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çeviren M.Macit, F.Özpilacvı, (Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005)
- SEPETÇİOĞLU, M.Necati *"Mevlânâ'da İnsanın Yeri"*, *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, (haz. Vedat Genç), (MEB Yayınları, İstanbul, 1997)
- SHAH, Idries. *The Sufis*, (The Otagon Press, London, 2001)
- SIM, Stuart. *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*, çev. Mukadder Erkan, (Ebabil Yayınları, Ankara, 2006)
- SLOANE, Thomas O. *Encyklopedia of Rhetoric*, (Oxford Un.Pr., 2001)
- STEPANYANTS Marietta. *Doğu Dünyası, Sufizm In the Context of Modern Politics*, Мариэтта Степанянц, *Мир востока*, («Восточная литература» РАН, Москва, 2005)

STODDARD, William. *Sufism: the Mystical Doctrines and Methods of Islam*. (Wellingborough, Northamptonshire: Thorsons Publishers Ltd., 1976)

ŞAFAK, Yakup. “Mecaz Üzerine Düşünceler (I-II)”, (Yedi İklim Dergisi Ağustos-Eylül 1999)

_____ “Mesnevi”deki Hikâye Üslûbuna Dair”, www.akademik.semazen.net

_____ “Sürûrî'nin Bahrü'l-Maârifî ve bu Eserdeki Teşbih ve Mecaz”, (Türkiyat Araştırma Dergisi, Konya 1997), s. 217-235

_____ *Tasavvufî Şiirde Mecâzî Anlatım*, www.semazen.net

ŞENDERİN, Zübeyde. “Mesnevî’de ‘Suret/Mana’ Çatışması Ekseninde Anlatım Yöntemine Bir Bakış”, (Mevlânâ Araştırmaları-1, Ed. Adnan Karaismailoğlu, AKÇAĞ, Ankara, 2007)

TAVAKOLLI, T., ZAHABI, A. “Analyzing of Symbolikal Aspects of “Water” in *Maulana’s Poems*”, (Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu, Çanakkale 2006, Rumi Yayınları, Konya), s. 155–165

TODOROV, T. *Yazın Kuramı*, Çeviren: Mehmet Rifat, Sema Rifat, (YKY, İstanbul, 2001)

TORTUK, Bilehan Bengü. “Mevlânâ Düşüncesinde Alem Tasavvuru”, *Düşünce ve Sanatta Mevlânâ*, (Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Rumi Yayınları, Konya, 2006)

TOSUN, Necdet *İmâm-I Rabbânî’ye Göre Vahdet-İ Vücûd Ve Vahdet-İ Şuhûd*, (Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23), s. 189-190

TRIMINGHAM, J.Spenger. *The Sufi Orders In Islam*, (Oxford University Press, New York-Oxford, 1998)

TÜRKER-KÜYEL, M. *Aristoteles ve Farabi’nin Varlık ve Düşünce Öğretisi*, (A.Ü.D.T.C.F.Y., Ankara, 1969)

TÜZER, Abdüllatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, (Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006)

ULAŞ, Sarp Erk. *Felsefe Sözlüğü*, (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002)

- ULUDAĞ, Süleyman. *Başlangıçtan Günümüze Tasavvufta Usul Meselesi*, İslamî İlimlerde Metodoloji/Usul Problemi, (Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005)
- _____ *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2002)
- _____ *Tasavvufun Dili I-II Manevî Haller*, (Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2007)
- URHAN, Veli. *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002)
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*, (Ülken Yay., İstanbul, 1995)
- _____ *İslam Felsefesi*, (Selçuk Yayınları, Ankara, 1957)
- VARDAR, Berke. *XX. Yüzyıl Dilbilimi*, (TDK Yayınları, Ankara, 1983)
- VENDRYES, J.V. *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardal, (Multilingual, İstanbul, 2001)
- VICO, Giambattista. *Yeni Bilim*, çev. (Sema Önal, Doğubatı, Ankara, 2007)
- VURAL, M. *İslam Felsefesi Sözlüğü*, (Elis Yayınları, Ankara, 2003)
- WHEELWRIGHT, P.I. *Metaphor and Reality*, (2nd edition, Bloomington, Indiana. University Press, 1962)
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigation*, translated by. G.E.M.Anscombe, (Basil Blackwell, Oxford, 1958)
- _____ *Tarctatus Logico-Philosophicus*, çev. O.Aruoda, (YKY, İstanbul, 2001)
- YAKIT, İsmail. *Yunus Emre'de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, (Ötüken Yayınları, Ankara, 2002)
- _____ *Mevlana'da Aşk Metafiziği*, (Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlana ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu Bildiriler, Konya, 2007)
- _____ "Mevlânâ'da Sembolizm ve Ney", *Ney'e Dair*, (Konya, 2006), s. 61– 96
- YAZICIOĞLU, Said. *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, (Akçağ, Ankara, 2001)
- YENİTERZİ, Emine. "Klâsik Türk edebiyatı ahlâkî Mesnevilerinde Mevlana'dan İzler", (Türk Kültürü, edebiyatı ve Sanatında Mevlana ve Mevlevilik Ulusal Sempozyumu Bildiriler, Konya, 2007), s. 11-27

- YILDIRIM, Ali. *Mevlânâ'nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi*, (Erdem Dergisi, sayı: 50, 2008)
- YILDIZ, Musa. “*Ali Kuşcu'nın Risâlesi fi'l-Îsî'âre'si*”, (İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı: 3, 1999), s. 215-234
- YILMAZ, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ensar Neşriyat, İstanbul, 1994)
- YÜCE, Abdülhalim. “*Sarrac ve el-Lüma Adli Eseri*”, *Klâsik Tasavvuf Kaynakları*, editör Ali Çınar, (Sûf Yayınları, Ankara, 2003)
- YÜKSEL, Emrullah. *Amidi'de Bilgi Teorisi*, (Kelepir Yayınevi, İstanbul, 1991)
- ZERRÎNKÛB, A., PÛRCEVADÎ, N. *Mevlânâ'nın Dünyası*, çev. E. Ertekin, (Birleşik Yayınevi, Ankara, 2007)