



SELÇUK
ÜNİVERSİTESİ

MEVLÂNA ARAŞTIRMA
VE
UYGULAMA MERKEZİ



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ MEVLÂNA ARAŞTIRMA VE UYGULAMA MERKEZİ

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF RUMI STUDIES

dergisi

ISSN : 1307 - 7392 • YIL : 1 • SAYI : 1 • MAYIS 2007



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
MEVLÂNÂ ARAŞTIRMA ve UYGULAMA MERKEZİ

MEVLÂNÂ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF RUMI STUDIES
Hakemli Dergi

Yıl: 1 Sayı: 1
KONYA – 2007

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
MEVLÂNA ARAŞTIRMA VE UYGULAMA MERKEZİ

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
THE JOURNAL OF RUMI STUDIES

ISSN: 1307 – 7392

Sayı / Number: 1

Mayıs / May 2007

SÜ Mevlâna Araştırma Ve Uygulama Merkezi Adına

Sahibi Merkez Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER

Yayın Kurulu /Editorial Board

Prof. Dr. Fevzi GÜNÜÇ

Prof. Dr. Dilaver GÜRER

Yrd. Doç. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER

Yrd. Doç. Dr. Semra TUNÇ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Emine YENİTERZİ • SÜ / Konya

Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ • MÜ / İstanbul

Prof. Dr. Kemal YAVUZ • İÜ / İstanbul

Prof. h.c. M. Uğur DERMAN • MSÜ / İstanbul

Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU • KÜ / Kırıkkale

Editörler / Editors

Yrd. Doç. Dr. Semra TUNÇ

Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÖZ

Teknik Hazırlık / Technical Preparatory

Dizgi: Ali TARHAN (SÜMAM)

Sekreteryä: Uzm. Arzu YILMAZ (SÜMAM)

Kapak Tasarım: Uzm. Sema ARSLAN

(S.Ü. Güzel Sanatlar Fakültesi)

Baskı: SÜ Basımevi / 0 332 241 18 44

Haberleşme / Correspondence

Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi

Alaaddin Keykubat Yerleşkesi

Rektörlük Binası Kat: 4

42079 Selçuklu / KONYA

Tel (Phone): (+90) 332 223 24 75

Belgegeçer (Fax): (+90) 332 241 04 47

Web: <http://www.mevlana.selcuk.edu.tr>

e-posta: mevlana@selcuk.edu.tr

Hakem Kurulu / Referees Board

- Prof. Dr. Ali AKPINAR (Cumhuriyet Üniversitesi)*
Prof. Dr. Gönül AYAN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Pervin ÇAPAN (Muğla Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurullah ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Salim KOCA (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (McGill University)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Cihan OKUYUCU (Fatih Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZCAN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali O. ÖZTÜRK (Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail PARLATIR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet SEVGİ (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail YAKIT (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal YAVUZ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Emine YENİTERZİ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Melek GÖKAY (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Cüneyt KANAT (Ege Üniversitesi)
Doç. Dr. Yılmaz KOÇ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Hülya KÜÇÜK (Selçuk Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BAŞBUĞ (Selçuk Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. M. Ali HACIGÖKMEN (Selçuk Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK (Sakarya Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Semra TUNÇ (Selçuk Üniversitesi)



MEVLÂNÂ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ THE JOURNAL OF RUMI STUDIES

▪ Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi *Mevlâna Araştırmaları Dergisi*, Mevlâna'nın, hayatı, eserleri ve düşünceleri; Mevlevilik kültürü ve sanatı hakkında araştırma, yorum, yeni ve tarihi belgelerin yayını ile ilgili bilimsel nitelikli makale, inceleme, tanıtma yazıları, bildiri metinleri, çeviri, bibliyografya ve kitap tanıtımı gibi özgün çalışmaları yayımlamak, Mevlâna ve Mevlevilik ile ilgili çalışmalara katkı sağlayıcı bilimsel bir platform oluşturmak amacıyla yayımlanan hakemli dergidir.

▪ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmalıdır.

▪ Dergide yayımlanan makalelerde belirtilen görüşler yazarlarına aittir.

▪ SÜ Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Mevlâna Araştırmaları Dergisi'nde yer alan yazılardan kaynak gösterilerek aktarma ve alıntı yapılabilir.

▪ *The Journal of Rumi Studies*, to be published under the authority of Selçuk University Rumi Research and Application Center, is a supervised journal by an international Body of referees and will publish peculiar studies as regards Mawlânâ's life, manuscripts and thoughts, search about the cultural aspects and art of his path, comments, quality articles about new and historical documents, descriptive and informative articles, translations, bibliography and book introduction. *The Journal of Rumi Studies* is a refereed journal published with the aim of forming a scientific ground to contribute to its Mawlana and Mawlawism related studies.

▪ Manuscripts must be prepared in line with the requirements.

▪ The responsibility belongs to the others in terms of views expressed.

▪ Articles published within the body of *The Journal of Rumi Studies* are welcome to be reproduced and utilized in any way on condition that the reference be expressed.

© Copyright: SÜ Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Süleyman OKUDAN
Sunuş / Presentation

Mevlâna Araştırmaları Dergisi
İlk Sayı İle / With The First Issue

Prof. Dr. Hasan AKAY, Prof. Dr. İlyas ÖZTÜRK
Şiirin Dayanılmaz Davetine Katılmak / Joining The Irresistable Invitation of Poetry 1-20

Prof. Dr. Adnan KARAİSMAİLOĞLU
R. A. Nicholson'un Mesnevî Neşri ve Yeni Mesnevî Neşirleri21-33
The Mathnawî of Jalâlud-dîn Rûmî Edited By R. A. Nicholson and Other New Editions

Prof. Dr. İsmail YAKIT
Mevlâna'da Aşk Estetiği / The Aesthetics of Love in Mawlânâ35-43

Prof. Dr. Emine YENİTERZİ
Mesnevî'de Söze ve Konuşmaya Dair Konular / Topics About Word and Talking in Mathnavi45-69

Doç. Dr. Dilek BATISLAM
Kıbrıslı Şair Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin Mevlâna'ya Yazdığı Şiirler71-82
Cypriot Poet Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi and His Poems for Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî

Doç. Dr. Ahmet ÖGKE
Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Avcı Metaforu / Metaphor of Hunter in Mawlânâ's Mathnawî83-100

Yrd. Doç. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU
"Türk" Adı ve Mevlâna'daki Anlamları / The Name of Turk and Meanings of It on Mawlânâ101-119

Yrd. Doç. Dr. İsmail GÜLEÇ
İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhü'l-Mesnevî'sinde Geçen Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme121-142
Evaluation on Innovations of The Prophet Muhammad Used in Rûhü'l-Mathnawî of İsmail Hakkı Bursawî

Assist. Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER
The Spread of The Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in The Aegean Region in
The XVIth Century / XVI. Yüzyılda Ege Bölgesinde Mevleviliğın Yayılması ve Sebepleri143-158

Araş. Gör. Ali Asker BAL
Gülsün Erbil'in Sanatı: Mevlâna İzleğinde Bir Sûfi Yolculuk159-167
The Art Of Gülsün Erbil: A Sufi Journey In The Path of Mawlânâ

Araş. Gör. Zehra GÖÇER
Franz Taeschner'in "Das Anatolische Achitum Des 13./14. Jahrhunderts Und Seine
Beziehung Zu Mevlâna Celâleddin Rumi" Adlı Bildirisinin Çevirisi169-175
Translation of Franz Taeschner's Paper Named "Das Anatolische Achitum des 13./14.
Jahrhunderts und seine Beziehung zu Mevlâna Celâleddin Rumi"

Araş. Gör. Ahmet TARHAN
Modern Çağda Semâ'ın Seyirlik Gösteri Hâline Dönüştürülmesi177-202
The Whirling Derwishes as a Show of The Modern Age

Yazım Kuralları 203-210

SUNUŞ

Selçuk Üniversitesi kurulduğu 1975 yılından bu yana, bulunduğu kent ve bölgenin gelişmesine, kültürel mirasının korunmasına ve zenginleştirilmesine, tarihî şahsiyetlerinin tanıtılmasına büyük bir önem vermekte; temel ilkeleri doğrultusunda sosyal, kültürel ve sanatsal çalışmaları ilgili kurum ve çeşitli kesimlerle birlikte yürütmektedir. Bu amaçla bünyesinde çeşitli araştırma merkezleri oluşturmuştur. Bu merkezlerimiz, farklı bilim dallarında ulusal ve uluslararası kongreler, sempozyumlar ve paneller düzenlemektedir. Üniversitemiz, bu merkezlerimizin, fakültelerimizin ve enstitülerimizin bilimsel etkinliklerine, ulusal ve uluslararası yayım faaliyetlerine destek vermektedir.

Üniversitemiz bünyesindeki merkezlerimizden biri de 2005 yılında kurulan *Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi'* dir. Merkezimiz, 2007 yılının UNESCO tarafından 'Mevlâna Yılı' ilan edilmesiyle yurt içi ve yurt dışı olmak üzere çeşitli şehirlerde, üniversitelerde düzenlenen anma toplantılarında, bilimsel ve sanatsal etkinliklerde görev almıştır. Bu faaliyetlerini Mevlâna, eserleri, düşünceleri; Mevlevi şahsiyetler, Mevlevilik kültürü ve sanatı gibi Mevlâna ve Mevlevilik hakkında yapılan çalışmaları yayımlayacak bilimsel ve uluslararası hakemli bir dergi ile de sürdürmeyi amaçlamaktadır.

Bu vesileyle, yazılarıyla ülkemizde ve dünyada Mevlâna'nın tanınmasına, onun görüşlerinin anlaşılmasına ve geleceğe aktarılmasına katkıda bulunan değerli bilim adamlarına ve araştırmacılara teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Süleyman OKUDAN
REKTÖR

PRESENTATION

Since its foundation in 1975, Selçuk University has attached great significance to the development of the city and the region where it is located, the conservation and enrichment of its cultural heritage and promotion of its historical personalities while conducting social, cultural and artistic endeavors in association with relevant institutions and sections of society in accordance with its fundamental principles. It set up various research institutes within itself to this end. These centers organize national and international congresses, symposiums and panel discussions in different branches of science. Support is given to scientific activities and national and international publications of our centers, faculties and institutes by our University.

One of the centers within our university is the *Mawlana Research and Application Center*, founded in 2005. With the announcement of the year 2007 as “Mawlānā Year” by the UNESCO, our center took part in memorial meetings and scientific and artistic activities held in various cities and universities both at home and abroad. It intends to continue its activities with a scientific and internationally-refereed journal that will publish articles written about Mawlānā and Mawlawi order on issues such as Mawlānā, his works and thoughts, prominent Mawlawi figures and Mawlawi culture and art.

I take this opportunity to thank dear scholars and researches who have contributed to the appreciation of Mawlānā and understanding and transferred of his views to future generations both in our country and abroad through their writing.

Prof. Dr. Suleyman OKUDAN
RECTOR

İLK SAYI İLE

Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi kurulduğu 17 Mayıs 2005 tarihinden bu yana, 2005, 2006 ve özellikle Mevlâna Yılı olan 2007'de, kuruluş amacı ve görevleri çerçevesinde konferans, panel, sempozyum ve kongre gibi bilimsel programlar tertip etmiş, sergi, tiyatro ve dinleti gibi sanatsal etkinlikler düzenlemiş; üniversitelerimizin, çeşitli resmî ve özel kurum ve kuruluşların düzenlemiş olduğu etkinliklerde görev almıştır.

2007 Mevlâna Yılı kutlamaları ve anma programları ulusal ve uluslararası düzeyde devam etmektedir. Başta Kültür ve Turizm Bakanlığı olmak üzere, üniversitelerimiz, belediyelerimiz, diğer kurum ve kuruluşlarımız bu etkinliklere destek olmuşlar, Mevlâna'nın gerektiği biçimde anılması ve tanıtılmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Bu yıl münasebetiyle Mevlâna'yı anlamak adına gerçekleştirilen bilimsel etkinlikler ve bu etkinliklere ilişkin yapılan yayımlar, farklı disiplinlere mensup ilim adamlarının birbirinden farklı yorumlarının, değişik yaklaşımlarının bir yerde buluşmasını ve paylaşılmasını sağlamıştır.

Burada özel yayınevlerinin ilgilerini de tebrik etmek yerinde olacaktır. Çünkü, tıpkıbasım, metin neşri, çeviri, seçki, derleme gibi birbirinden değerli çalışmalar yayımlanmış; Mevlâna, eserleri, düşünceleri; Mevlevilik ve Mevlevi şahsiyetler üzerine bilgi sunan değerli akademisyenler ve araştırmacılar, bu çalışmalarını değerlendirme, okurlarıyla ve ilgilileriyle buluşturma fırsatı bulmuşlardır. Mevlâna bilgisinin zenginleşmesine, sevgisinin yayılmasına samimi gayretleriyle katkıda bulunan yayınevlerini kutluyoruz.

Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin hayatını, eserlerini, ilmî ve edebî kişiliğini, düşüncelerini, çevresindeki şahsiyetleri, Mevlevilik tarih ve kültürünü, Türk edebiyatına ve dünya edebiyatına etkilerini incelemek, araştırmak; bu doğrultuda çalışmalarda bulunmak, bilimsel, sosyal ve kültürel etkinlikler gerçekleştirmek, yayınlar yapmak, Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin kuruluş amaçları arasındadır.

Elinizdeki bu dergi, faaliyet ve ilgi alanını oluşturan konularda yazılacak yazıları, değerli yazı sahiplerini ve makale yazarlarını ortak bir mekanda buluşturmak üzere yola çıkmıştır.

Bu vesileyle, yazılarını Dergimizle paylaşan değerli makale yazarlarına; öneri ve eleştirileriyle katkıda bulunan sayın hakemlerimiz ve hocalarımıza ve bu ilk sayıda emeği geçen herkese teşekkür ediyoruz.

MEVLÂNA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

WITH THE FIRST ISSUE

Since its foundation in May 17, 2005, Selçuk University Mawlana Research and Application Center has organized scientific programs, in accordance with its founding principles and duties, such as conferences, panel discussions, symposiums and conferences in 2005, 2006 and especially in 2007, which is the Year of Mawlānā, held artistic events like exhibitions, theaters and participated in various different activities organized by universities and other public and private institutions.

Celebrations and memorial programs on the occasion of the 2007 Mawlānā Year continue at national and international levels. Our universities, municipalities, other institutions and organizations, and above all Ministry of Culture and Tourism, have supported these activities, and contributed substantially to the proper remembrance and promotion of Mawlānā. Scientific activities organized to remember Mawlānā on the occasion of this year and the publications made in this regard enabled different interpretations and diverse approaches of scholars from different disciplines to meet on a certain point and be shared.

Efforts and interest by private printing houses need also to be appreciated here. Precious works such as facsimiles, texts, translations, anthologies and compilations have been published, while academicians and researches who have presented information regarding Mawlānā, his works and thoughts, Mawlawi order and prominent Mawlawi personalities have found opportunities to make an appraisal of these works and present them to the attention of their readers and those interested. Here, we would like to express our thanks to publishing companies that have contributed to the enrichment of knowledge about Mawlānā and spread of love for him through their genuine efforts. Exploration of Mawlānā's life, works, scientific and literary personality, his thoughts, the people around him, history and culture of Mawlawi order, and its contribution to Turkish and world literature, undertaking studies in this regard, organize scientific, social and cultural events, publish works are among the founding goals of Mawlana Research and Application Center.

The present journal set out to meet the texts to be written on issues that constitute its field of activity and interest, dear authors and article writers on a common ground.

We take this opportunity to extend our thanks to dear article writers who have shared their articles with our journal, to our referees and academicians who have contributed with their suggestions and criticisms and to all who have spent an effort in this first issue.

THE JOURNAL OF RUMI STUDIES

MEVLÂNÂ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ THE JOURNAL OF RUMI STUDIES

Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi **Mevlâna Araştırmaları Dergisi**, Mevlâna'nın, hayatı, eserleri ve düşünceleri; Mevlevilik kültürü ve sanatı hakkında araştırma, yorum, yeni ve tarihî belgelerin yayını ile ilgili bilimsel nitelikli makale, inceleme, tanıtma yazıları, bildiri metinleri, çeviri, bibliyografya ve kitap tanıtımı gibi özgün çalışmaları yayımlamak, Mevlâna ve Mevlevilik ile ilişkili olarak Türk kültürü, tarihi ve edebiyatı alanındaki çalışmalara katkı sağlayıcı bilimsel bir platform oluşturmak ve çeşitli ülke ve dillerde Mevlâna, eserleri ve düşünceleri üzerine yapılan bilimsel çalışma ve yayınları kamuoyuna aktarmak amacıyla yayımlanacak olan hakemli bir dergidir.

Yayın İlkeleri:

Mevlâna Araştırmaları Dergisi, Bahar/Mayıs ve Kış/Aralık olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, yayın kurulu tarafından belirlenecek kütüphanelere ve uluslararası endeks kurumlarına ve abone olmak isteyen okurlarına yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

*Mevlâna Araştırmaları Dergisi'*nde Mevlâna'nın, eserlerinde işlediği görüşleri bilimsel bir bakış açısıyla yorumlayan; Türk kültürü, edebiyatı ve sanatının zenginleşmesine katkıda bulunmuş Mevlevî edip, şair ve yazarları eser ve yapıtlarıyla tanıtan, yurt içi ve yurt dışında bu alanda yapılmış yayınları değerlendiren makalelere, daha önce yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş yazılara yer verilir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş, derginin amaç ve içeriğine uygun bildiriler, bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Yazıların Değerlendirilmesi:

*Mevlâna Araştırmaları Dergisi'*ne yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk bakımından incelenir; olumlu ve özgün bulunanlar, alanındaki çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. Hakemlerin adları gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Hakemler tarafından düzeltme istenen makaleler, gerekli değişiklikler için yazar(lar)ına gönderilir. Yazarlar, hakem ve yayın kurulunun öneri ve uyarılarını dikkate alırlar; ancak katılmadıkları hususlara ve hakem kararlarına gerekçelerini belirtmek kaydıyla itiraz edebilirler.

Hakemlerin önerileri doğrultusunda düzeltilmiş makalelerin belirtilen süre içerisinde dergiye ulaştırılması yazarın sorumluluğundadır. Editörler, yayımlanacak yazılarda esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir. Hakemlerden olumlu rapor alamayan makaleler yayımlanmaz ve istenirse, bir nüshası yazarına gönderilir; bu konuda idari ve adli sorumluluk kabul edilmez.

Yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi **Mevlâna Araştırmaları Dergisi'**ne devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazı ve fotoğraflardan kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

Makalenin Yapısı ve Yazım Kuralları:

Makalelerin aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir.

Başlık: Yazının içeriğini açık ve yeterli ölçüde yansıtmalı, büyük harflerle ve koyu karakterli yazılmalı, on kelimeyi geçmemelidir.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazının başlığını ortalayacak şekilde yazarın adı ve soyadı -büyük harflerle- koyu karakterli yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve e-posta adresi yıldız simgesiyle sayfa altı dipnotunda belirtilmelidir.

Özet ve Anahtar Kelimeler

Makalenin başında yer alacak Türkçe ve İngilizce özeti, çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet, yüz elli iki kelime arasında olmalıdır. Özetlerin bir satır altına en az üç, en fazla beş kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler yazılmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır.

Ana Metin

Makaleler, MS Word yazılım programında, A4 boyutunda kağıtlara, Times New Roman yazı karakteri ve 10 punto ile, kenar boşlukları 3'er cm olmak üzere, 1,5 satır aralığıyla, iki yandan hizalı olmalı ve otuz sayfayı geçmeyecek şekilde yazılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Makalede, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında "TAB" tuşu yerine "ENTER" veya "RETURN" tuşu kullanılmalıdır. Noktalama işaretlerinden sonra bir boşluk bırakılmalıdır.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir.

Ana, ara ve alt başlıklar: Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar büyük harflerle, ara başlıklarda ise her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalı ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır. Alt başlıklarda, başlığın ilk kelimesindeki birinci harf büyük sonraki kelime/kelimelerin ilk harfi küçük olmalı, başlık sonuna iki nokta (üst üste) konularak yazıya aynı satırdan devam edilmelidir. Ana, ara ve alt başlıkların tamamı koyu yazılmalıdır.

Şekil, tablo ve fotoğraflar: Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalı, siyah mürekkeple, düzgün ve

yeterli çizgi kalınlığında aydınlar veya beyaz kâğıda çizilmelidir. Tablolar, tercihen "WORD" programındaki tablo komutuyla yapılmalıdır. Açıklamalar, şekil ve tabloların hemen altında verilmelidir. Resimler yüksek çözünürlükte TIFF veya JPG formatında olmalıdır. Şekil, tablo ve resimler on sayfayı aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, tablo ve resimleri, aynen basılabilecek nitelikte olmak şartıyla metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkâna sahip olmayanlar, metin içinde bunlar için aynı boyutta boşluk bırakarak, içine şekil, tablo ve resmin numarasını yazmalıdırlar.

Dipnotlar: Dipnotlar yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve "DİPNOT" komutuyla otomatik olarak sayfa altında verilir. Buradaki atıflar metin içerisindeki gibi gösterilmelidir.

Alıntılar: Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. Beş satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, beş satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir.

Kaynakça ve Atıflar: Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynakça"ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler "Kaynakça"ya alınmamalıdır. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre -soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı (meşhur adı, nispeti, mahlası) esas alınır- alfabetik olarak verilmeli; kitap ve dergi adları italik yazılmalıdır. Kaynakça ve metin içerisindeki atıflar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir.

Kaynakçada:

- DEĞİRMENÇAY, Veyis, (2007); "Sultan Veled'in Hayatı, Düşüncesi ve Görüşleri -I", *Mevlâna Araştırmaları 1-*, (Editör: Adnan Karaismailoğlu), Ankara: Akçağ Yay., s. 69-83.
- Feridun Nâfiz Uzlu'ya Gönderilen Mevlevî Mektupları (2007); hzl.: Yakup Şafak – Yusuf Öz, Konya: Tekin Kitabevi.
- FURÛZANFER, Bediuzzaman, (1986); *Mevlâna Celâleddin*, (çev.: Feridun Nâfiz Uzlu), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, (1984); *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 5. baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- MAZIOĞLU, Hasibe, (1989); "Akyürek, Ahmed Remzi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C II, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 304-305.
- MEVLÂNÂ Celâleddin, (1966); *Mesnevî*, C I, (çev.: Veled İzbudak, notlandıran: Abdülbâki Gölpınarlı), 5. baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- _____, (2007); *Mesnevî-i Ma'nevî*, (hzl.: Adnan Karaismailoğlu - Derya Örs), C I-II, Ankara, Akçağ Yay.
- MÛSTAKİMZÂDE, Süleyman Sa'duddin; *Mecelletü'n-nisâb fi'n-niseb ve'l-künâ ve'l-elkâb* [yzm.], İstanbul: Süleymaniye Ktp. Halet Efendi Nu. 628.
- Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü (1988); hzl.: Haluk İpekten - Mustafa İsen - Recep Toparlı - Naci Okçu - Turgut Karabey, Ankara: Akçağ Yay.

Atflarda:

(Bediuzzaman, 1986: 11).

- Birden fazla kaynak gösterileceği durumlarda atflar aynı parantez içinde, en eski tarihten başlayarak doğruya doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanmalıdır.

(Köprülü, 1984: 43; Bediuzzaman, 1986: 27).

- İki yazarlı kaynaklarda, yazar adları arasına tire işareti (-) konulmalı, ikiden fazla yazarlı kaynaklarda ise ikinci yazarın soyadından sonra "[vb.]" (ve başkaları) kısaltması kullanılmalıdır.

(Şafak - Öz, 2007: 13), (İpekten-İsen [vb.], 1988: 57).

- Yazarın adı, ilgili cümle içinde anılıyorsa, parantez içinde yalnızca kaynağın yayın yılı ve sayfası belirtilmelidir.

Bediuzzaman Furûzanfer, 'ön söz' konusunda aynı görüştedir (1986: 28).

- Yazarın aynı yıl yayımlanmış iki eseri, yayın yılına bir harf eklemek suretiyle ayırt edilmelidir.

(..., 1999a: 25), (..., 1999b: 58).

- Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda yayımlanmış olan eserleri, adların ilk harflerinin de yazılması yoluyla belirtilmelidir.

(..., A., 2003: 46), (..., D., 2003: 27).

- El yazması bir eser kaynak gösterilirken, *kitap adı*, yazar veya mütercim adından sonra anlaşılacak biçimde yazılmalı, yaprak ve yaprak yüzü belirtilmelidir. Kaynakçada eserin tam adı verilmelidir.

(Müstakimzâde, *Mecelle*.: 270b).

- Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltmanın açılımı kaynakçada verilmelidir.

- Kongre ve sempozyum bildirilerinde toplantının adı, yeri ve tarihi belirtilmelidir. Bir kurum/kuruluş tarafından desteklenen çalışmalarda, söz konusu kurumun/kuruluşun ve projenin adı, varsa, tarihi ve sayısı dipnotla belirtilmelidir.

Yazıların Gönderilmesi

Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi *Mevlâna Araştırmaları Dergisi'*ne yayımlanmak üzere gönderilecek yazılar -çeviriler orijinal metinleriyle birlikte- CD kaydı ile birlikte yazışma adresine iletilmelidir.

Özel çeviri yazı işaretlerinin kullanıldığı yazılarda, fontlar da CD içerisinde bulunmalıdır. Yayına kabul edilen yazıların son düzeltmeleri yapılmış CD'leri, yazının son çıktısı editörlükçe belirtilen süre içinde dergi adresine ulaştırılmalıdır.

THE JOURNAL OF RUMI STUDIES

The Journal of Rumi Studies, to be published under the authority of Selçuk University Mawlana Research and Application Center, is a supervised journal by an international Body of referees and will publish peculiar studies as regards Mawlana's life, monuments and thoughts, search about the cultural aspects and art of his path, comments, quality articles about new and historical documents, descriptive and informative articles, translations, bibliography and book introduction. *The Journal* will be published twice a year, in May and December with the aim of forming a scientific ground to contribute to its studies as regards Mawlana and Mawlavism.

Editorial Principles

The Journal of Rumi Studies is published quarterly: May/Spring and December/Winter. At the end of each year, an annual index is prepared and published in Winter issue. Each issue is forwarded to the subscribers, libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

The Journal of Rumi Studies is published to bring forth the cultural riches, historical and actual realities of the Turkish World in a scholarly manner; to inform the public opinion about the scientific studies on the international level concerning Turkish World.

The articles firstly related to social sciences subjects and dealing with the historical and current issues and suggesting solutions for the Turkish World are published in *The Journal of Rumi Studies*. An article sent to the Journal should be an original article which contribute knowledge and scientific information to its field or a study that brings forth new views and perspectives on previously written scholarly works. Articles introducing works and personalities, announcing new activities related to the Turkish world can also be published in *The Journal of Rumi Studies*. In order for any article to be published in *The Journal of Rumi Studies*, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if stated so beforehand.

Evaluation of Articles: The articles forwarded to *The Journal of Rumi Studies* to be published are first studied by the Editorial Board in terms of the journal's principles and those found acceptable are sent to two referees who are authorities in their fields. Names of the referees are confidential and referee reports are safe-kept for five years. In case one referee report is negative and the other is favorable, the article may be sent to a third referee for re-evaluation. The authors of the articles are to consider the criticisms, suggestions and corrections of the referees and editorial board. If they disagree, they are entitled to counterpresent their views and justifications. Only the original copy of the unaccepted articles may be relumed upon request. The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to **The Journal of Rumi Studies**. However the overall responsibility for the published articles belongs to the author of the article. Quotations from articles including pictures are permitted during full reference to

the articles. The Language of the Journal Turkiye Turkish is the Language of the journal. Articles presented in English or other Turkish dialects may be published not exceeding one third of an issue. Articles submitted in Turkish dialects may be published after they are translated into Turkiye Turkish upon the decision of the Editorial Board if necessary. As regards the writing rules in general the followings are to be observed in writing the articles for The Journal of Rumi Studies:

Title of the Article: Title should be suitable for the content and the one that expresses it best, and should be in bold letters.

Name(s) and address(es) of the author(s): Names and surnames are in capital letters and bold, addresses in normal italic letters; institution the author works at, contact and e-mail addresses should be specified.

Abstract and Key Words: In the beginning of the article there should be an abstract in Turkish, briefly and laconically expressing the subject in maximum 150 words. Leaving one line empty after the abstract body there should be key words, minimum 3 and maximum 5 words. After the Turkish abstract there should be a title, an abstract and key words in English.

Main Text: Should be typed in MS Word program in Times New Roman or similar font type, 10 type size and 1,5 line on A4 format paper. There should 3 cm. free space on the margins and pages should be numbered. Articles should not exceed 10.000 words. Passages that need emphasizing should not be bold but in italic. Quotations should be in italic and with quotation marks; in quotations less than 5 lines between lines and those longer than 5 lines should be typed with indent of 1,5 cm in block and with 1 line space. Instead of "TAB", you should use "ENTER" or "RETURN" and some space should be left after punctuations.

Section Headings: Main, interval and sub-headings can be used in order to obtain the well-arranged narration of information in the article and these headings can be numbered if necessary. Main headings (main sections, references and appendixes) should be in capital letters; interval and sub-headings should be bold and their first letters in capital letters; at the end of the sub-headings writing should continue on the same line after a colon (:).

Figures, Tables and Pictures: Figures should be drawn on tracing or white paper in ink so as not to cause problems in printing or reducing in size. Each figure should be on a separate page. Figures should be numbered with a caption of the title in Turkish first and English below it. Tables should also be numbered and have the title in Turkish first and English below it. The titles of the figures and tables should be clear and concise, and the first letters of each word should be capitalized. When necessary footnotes and acronyms should be below the captions. Pictures should be on highly contrasted photo papers. Rules for figures and tables are applied for pictures as well. In special cases color pictures may be printed. The number of pages for figures, tables and pictures should not exceed 10 pages. Authors having the necessary technical facilities may themselves insert the related figures, drawings and pictures into

text. Those without any technical facilities will leave the proportional sizes of empty space for pictures within the text numbering them.

Citations, Footnotes and References: The citations within the text will be shown in parenthesis in order of (the author's last name, the year of the source: page number). Footnotes should be used for explanations not for citations. When sources with several authors are mentioned, the name of first author is written and for others (et. al) is added. Full reference including all the names of authors should be given in the list of references. If there is name of the referred authors within the text then only the publication date should be written. In the sources and manuscripts with no publication date only the name of author, in encyclopedias and other sources without authors only the name of the source should be written. In the secondary sources quoted original source should also be pointed. Personal interviews can be indicated by giving the last names), the date and moreover should be stated in the references.

References should be at the end of the text in the alphabetic order. If there are more than one source of an author then they will be listed according to their publication date; sources of the same author published in the same year will shown as (1980a, 1980b). The examples of reference and citation are shown below.

**Books with a single author, two authors and more than two authors:
In the references**

SCHIMMEL, Annemarie, (1982); *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York: Columbia University Press.

Citation in the text: (Schimmel, 1982: 87).

The Mathnawī of Jalālud'dīn Rūmī, (1925-40); (ed. and trans.: Reynold A. Nicholson), Vols. I-VI, commentary vols. VII-VIII, London: Luzac.

Citation in the text: (The Mathnawī, 1925: I, 17).

MASSIGNON, Luis – KRAUS, Poul, (1957); *Akhbār al-Hallāj*, 3d ed., Paris: Vrin.

Citation in the text: (Massignon-Kraus, 1957: 21).

ÖNDER, Mehmet - BİNARK, İsmet - SEFERCİOĞLU, Nejat, (1974); *Mevlâna Bibliyografyası*, Vol. 2, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Citation in the text: (Önder - Binark [et. al], 1974: II, 43).

IBN al-KHATIB, Lisānuddīn, Kitāb al-ihāta [mns.], Paris: Bibliothèque Nationale, Mns Arabe Nu. 3347/2.

Citation in the text: (Ibn al-Khatib, al-ihāta: 85a).

Articles:

KUŞPINAR, Bilal, (2004); "The Preface to the Mathnawī: İsmā'īl Ankaravī's Commentary", 3.

International Mevlâna Congress 5-6 May 2003, (Ed. Nuri Şimşekler), Konya: Selçuk University Press; pp. 303-314.

Citation in the text: (Kuşpınar, 2004: 310).

ÖZTÜRK, İlyas - AKAY, Hasan, (2006); "Aynı Şiirin Farklı Çevirilerine Eleştirel Bir Bakış: Hammer ve Rückert'in Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inden Almanca'ya Yaptıkları Çeviriler Üzerinde Çeviri Bilim Açısından Eleştirel Bir Karşılaştırma", *Uluslar Arası V. Dil, Yazın, Değişibilim Sempozyumu/ Dilbilim, Dil Öğretimi ve Çeviribilim Yazıları* (ed. Cemal Yıldız-Latif Beyreli), Vol. I, Ankara: Pegem A Yayıncılık; pp. 595-612.

Citation in the text: (Öztürk-Akay, 2006: 609).

How to Forward the Articles

The articles duly prepared in accordance with the principles set forth are to be sent in three copies, one original and two photocopied forms with a floppy disk to The Journal of Rumi Studies to the address given below. The last corrected fair copies in CD and original figures are to reach Journal of Rumi Studies within not later than one month. Minor editing may be done by the editorial board.

Communication/Information Address

Mevlâna Araştırmaları Dergisi Editörlüğü
Selçuk Üniversitesi
Alaaddin Keykubat Yerleşkesi
Rektörlük Binası Kat 4
42079 Selçuklu / KONYA /TÜRKİYE

Phone (+90) 332 223 24 75

Fax (+90) 332 241 04 47

Web :[http //www.mevlana.selcuk.edu.tr](http://www.mevlana.selcuk.edu.tr)

e-mail .:mevlana@selcuk.edu.tr

Selçuk Üniversitesi / Selçuk University
Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi / Rumi Research and Application Center
Mevlâna Araştırmaları Dergisi / Journal of Rumi Studies
Yıl / Year: 2007, Sayı / Number: 1, s. 1-20

Şiirin Dayanılmaz Davetine Katılmak: (Rückert'in Mevlâna'yı Anlama Tarzı Üzerine Bir Yorumlama)

Hasan AKAY* İlyas ÖZTÜRK**

Özet

Friedrich Rückert (1788-1866) şair, Doğu bilimci, filolog ve bir Alman düşünürüdür. Ünlü Osmanlı tarihçisi Hammer-Purgstall (1774-1856)'den Arapça, Farsça ve Türkçe öğrendikten sonra Doğu edebiyatı ile ilgilenmiş ve Doğu'nun klasik şairlerinden (Sadi, Hafız, Cami, Mevlâna) doğrudan veya dolaylı çeviriler yapmış, böylece, Doğu'nun düşünce ve mistik dünyasını Alman edebiyatına tanıtmaya çalışmıştır. Bununla da kalmayarak, Hint, Çin ve Uzak Doğu edebiyatlarına da uzanan Rückert, ilgisini daha çok Mevlâna Celâleddin'e yöneltmiştir. Bu bakımdan, onun Mevlâna Celâleddin'e olan ilgisi, diğerlerinden çok daha farklı ve anlamlıdır. Onu Alman/Batı dünyasına tanıtmak amacıyla *Divan*'ından ve *Mesnevî*'sinden çeviriler yapmış, ömrünü bu aktarım faaliyetiyle anlamlandırmıştır.

Bu makalemizde, onun çalışmaları arasında Mevlâna'ya atıfta bulunduğu mısralarından ve şiirlerinden yaptığımız seçkileri metinler arası ilişkiler yöntemini uygulamak suretiyle irdeleyeceğiz. Çünkü Rückert'in yaptığı iş, sadece bir çeviri faaliyeti değil; fakat aynı zamanda bir karşılaştırmalı edebiyat, bir metinler arası ilişkiler araştırması çalışmasıdır. Burada öncelikle, Rückert'in Mevlâna'yı ve onun evrensel düşüncelerini nasıl kendi diline aktardığı, nasıl almış ve nasıl "Almancaştırdığı"dır. Sonuçta, Rückert'in, hemen hemen hiçbir Doğu bilimcinin üstesinden gelemediği şeyi başardığını, Mevlâna'yı büyük bir ustalık ve büyük bir keyifle Batı dil ve kültürüne aktarma başarısını gösterdiğini tespit etmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Mistik aşk, şiir/gazel, dize, metinler arası, çeviri, Doğu bilim.

Joining The Irresistible Invitation of Poetry (An Interpretation on the Style of Ruckert's Understanding of Mawlâna)

Abstract

Friedrich Ruckert (1788-1866) is a German poet, orientalist, philologist and thinker. After learning Arabic, Persian and Turkish from the famous Ottoman historian Hammer-Purgstall (1774-1856), he was interested in Eastern literature and made lots of translations directly or indirectly from many classic Eastern poets (Sadi, Hafiz, Jami, Mawlana) and in this way tried to introduce the mentality and mystic world of the East to the German literature. In addition, Ruckert, who dealt with Indian, Chinese and Far East literature, was especially interested in Mawlana Jalal al-Din. His interest in Mawlana Jalal al-Din is more different and meaningful than the others in that way. He made translations from his collection of lyric poems to introduce him to German/Western world and made his life more meaningful by the help of these translations.

In this essay, among his studies, we are going to study the anthology of the verses and poems that he ascribed to Mawlana by employing the intertextual relations method. Because the thing Ruckert does is not only translation but also a comparative literature, a study of intertextual relations research. The main point we are studying here is how Ruckert translated Mawlana and his universal ideas, how he felt them and how he made them "German". Finally we establish that Ruckert made success of what almost none of the orientalist accomplished and made translations with great success and pleasure.

Key Words: Mystic love, poem/ghazel, line, intertextuality, translation, orientalism

* Prof. Dr., Sakarya Ü Fen-Edebiyat Fakültesi TDE Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Başkanı. hakay@sakarya.edu.tr.

** Prof. Dr., Sakarya Ü Fen-Edebiyat Fakültesi Almanca Mütercim-Tercümanlık Bölüm Başkanı. ozturk@sakarya.edu.tr.

GİRİŞ

Friedrich Rückert, Mevlâna Celâleddin âşığı bir Alman şairidir. Onu Alman/Batı dünyasına tanıtmak amacıyla *Divan'*ından ve *Mesnevî'*sinden çeviriler yapmış, ömrünü bu aktarım faaliyetiyle anlamlandırmıştır. Yaptığı iş, sadece bir çeviri değildir; fakat aynı zamanda bir karşılaştırmalı edebiyat araştırması, bir metinler arasılık alıştırmaları, bir çok yönlü bakış gayretleri (*meşki*)dir.¹ Şark dünyasına ait başka metinler de çevirmiş olmakla birlikte, Mevlâna ve metinlerine karşı gösterdiği sıra dışı yakınlık, onu, içine girdiği dünyanın kendine özgü şartlarına uyum sağladığını, her çiğerin teneffüs etmeye cesaret edemeyeceği atmosferde teneffüs etmeyi öğrendiğini ve bu büyük farkındalığı yetiştirdiği âleme de tattırmak aşkına büyük çaba sarf ettiğini kanıtlamaktadır.

Biz, onun Mevlâna'dan yaptığı bazı çeviriler üzerinde daha önce bir karşılaştırmalı inceleme yapmış, onu nasıl kendi dünyası üzerinden alımladığını, bu yolda nasıl takdire değer bir tavır ve teknik geliştirdiğini ortaya koymaya çalışmıştık (Öztürk-Akay, 2006: 595-612). Bu defa, kendi dil evreninde ünlü sayılan ve bizim kültürümüzle de doğrudan ilişkili olan çarpıcı bir metni üzerinde yeniden okuma ve yorumlama faaliyeti gerçekleştirmek istiyoruz. Maksudumuz, hem yazarın, hem metnin niyetini, hem de kültürel anlayışların *verimli* zeminini dikkat nazarlarına sunmak, kültürler arasılığın ve metinler arasılığın salındığı boşlukta nasıl bir anlamın oluştuğunu bir model metin aracılığıyla göstermektir.

Böyle bir çalışma için, hiç kuşkusuz, Mevlâna Celâleddin'e atıf ve ithaf edilen beyitlerle birlikte, bunlara semantik açıdan dahil olan, ancak görünmez alanda mevcudiyetini sürdüren 17 gazelin metni de dikkate alınmalı, en azından bunların içeriğine dair bazı ipuçları tespit edilmelidir. (O bakımdan, söz konusu metinleri ya da bunların içerğini bir 'ek'² olmak

¹ "Meşk": Yazı sanatında, eli yazıya alıştırmak için karalama yazmak demektir. Bir hattatın, aynısını yazmaya çalışması için verdiği veya talebenin hocasına göstermek üzere hazırladığı güzel yazı örneği demektir. *Musikide*, öğrenmek için yapılan ders, alıştırma, alışmak için yapılan çalışma için 'meşk' terimi kullanılır (Sami, 1978: 1353; Ayverdi, 2004: II, 2034). *Mecazi* anlamda, 'aşk' kavramının ikizlemesi olarak geçer; aşkın bir çeşit uygulaması demektir. Rückert'in Mevlâna'nın şiirleri üzerindeki çalışmaları da, bir modele bakılarak yapılan şiir çalışmalarına benzemektedir. Aynı zamanda, diğer Alman çevirmenleri için de, bir çeşit örnek yazı veya model çeviri niteliği taşımaktadır.

² Biz bu metinleri tek tek elden geçirerek biçim ve biçem açısından sağlamalarını yapmaya gayret ettik. Bu metinler, yazının hududunu aşacağı için burada kaydedilmeyecek, semantik yönlerine işaret edilerek özet veya özleri son kısma eklenecektir.

üzere kaydetmek gerekir; aksi takdirde, okur görürler açısından beyit olarak gözüken 'kod-anlam'ların çözümü kolay kolay mümkün olmayabilir ya da Rückert'in nasıl bir *tercümanlık* yaptığına dair okuyucuda sağlam bir kanaat oluşturamayabilir). Çünkü her beyit, içinde yer aldığı gazelin içeriğini özleştiren metinsel birer işaret veya birer simgesel gösterge niteliğindedir.

Eser Okur İlişkisi Açısından Rückert ve Mevlâna

*"Biz baharın kurtarıcı nefesini bekler dururduk,
Seninkisi Doğu'dan Batı'ya geliverdi, ey Celâleddin!
(Friedrich Rückert)*

Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inden Rückert tarafından yapılmış çeviriler ve bir tür 'nazire' sayabileceğimiz uygulamaları, Mevlâna'nın eserinin başka eserlerin oluşumuna katkı sağlamak açısından ilham verici bereketli metinlerden olduğunu gösterdiği gibi, Friedrich Rückert'in bu büyük Şark şairinin eserini, bir bakıma -Şeyh Galib'in yaptığı tarzda- bir '*mîrî malı*' gibi kabul ettiğini³ de -yani ondan esinlenme hakkını kullandığını da, kendine özgü bir eda⁴ ile- göstermektedir. Başka bir deyişle, Rückert, çağa uygun

³ "*Mîrî*", hükümetin, hazinenin malı olan, beylik (arazi, çiftlik); "*mîrî mal*" da, devlet malı, hazine malı demektir. (Sami, 1978: 1442; *Türkçe Sözlük*, 1988: II, 1029; Ayverdi, 2004: II, 2082). "*Mîrî mal*" kavramı klasik devrin son büyük şairi Şeyh Gâlib tarafından özel bir anlamla yüklü olarak kullanılmıştır. Şeyh Gâlib, Mevlâna'nın eserinden esinlenerek şiir yazmasını eleştirenlere şöyle cevap vermiştir: "*Esrârını Mesnevî'den aldım! Çaldımsa da mîrî malı çaldım./ Fehmetmeğe sen de himmet eyle/ Ol gevheri bul da sirket eyle*" (1975: 348). Yani, "*Sırlarını Mesnevî'den aldım! Hırsızlık ettimse de beylik malı çaldım. Sen de anlamaya çalış, o cevheri bul da çal.*" Şeyh Gâlib'den sonra, bu kavram herhangi bir esinlenmeyi, temel 'kaynak metin'den beslenmeyi ve beslenme tarzını övgüyle anlatmayı yansıtan bir kavram haline gelmiştir ('Çalıntı' ve esinlenme hakkında bk. Yetik, 2005).

⁴ Aslında Şeyh Gâlib, "*Ol gevheri bul da sirket eyle*" sözünden bir sayfa sonra, "*Feyz erdi Cenâb-ı Mevlâ'ı den! Aldım nice ders Mesnevî'den*" dizeleriyle ne demek istediğini açıklamış, bunun bir '*feyiz alma/ders çıkarma*' anlamı taşıdığını ifade etmiştir. O sebeple bunu, yani bu poetik yöntemi ('*feyiz alma*' tavrını), özel esprisi saklı kalmak kaydıyla, -kendi kültürel, edebî ve medeni köklerimizden hareketle kurulan- bir çeşit erken metinler arası bilinci ve uygulaması olarak yorumlayabiliriz. O takdirde, "çalmak" kelimesi şairin maksadına uygun tarzda ("*çalmak*" şeklinde, -yani 'ç' sesinin parantezi alınarak- okunabilir ve diğer klasiklere de uygulanabilir. Ancak hem -yazara yönelik- *niyeti* (yani ('*feyiz alma*' tavrını), hem -metne yönelik- kaynak metne *sadakati*, hem de -okurlara yönelik- arz tarzını (yeni nazarda bu tarz '*istismar*'a açıktır) fark etmek şartıyla. Bilinmelidir ki, klasik şiirimizde "Metinler arası ilişkiler" ("İntertextualite") yoktur; ancak, metinler arasında ilişkiler vardır) ve bunlar "eser"e

bir okur olduğunu, Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebîr* eserindeki *stratejiyi* fark ederek gereğini yaptığını, (Eco'nun *Açık Yapıt*'ında ve *Yorum Aşırı Yorum*'unda (Eco, 1996: 34-35, 74-76; Eco, 1992: 11-13; Rifat, 1996: 47-48) söz konusu ettiği tarzda), metni bütünleyen bir varlık olarak kendini gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır.⁵

Rückert'in bu noktada yaptığı, şiirsel ve kültürel bağlamda bir 'alımlama'dır. O, Mevlâna'nın eserini Batı dünyasında kendini onun yerine koymak suretiyle -ve kendi atmosferi içinde- okumayı denemiş, bir bakıma, *Rückert'çe bir Mevlâna okuması* gerçekleştirmiştir. Kendisini, Mevlâna'nın Batı dünyasındaki bir 'ayna'sı olarak görmesi ve göstermesi (bk. 4. gazel)⁶ bunun açık kanıtıdır. Bu, onun, Mevlâna'yı -Batı dünyası ve Şark dünyası açısından- büyük bir 'hakikat' olarak gördüğünü, kendisini de bu hakikatin aslına sadık bir yansıtıcısı olarak algıladığını veya konumlandığını gösterir.

Bu noktadan itibaren Rückert, bir yandan, felsefi geleneğin 'yansıtma' olarak tanımladığı kadim anlayışa gönderme yaparken, öbür yandan, bunun en çağdaş uzantısı ve radikal yorumu olan *yapısalcılık sonrası* anlayışına göz kırpmaktadır. (Bunda birden fazla faktörün etkisini görmek mümkündür. Örneğin: Bütün gelenekleri ve sıra dışılıkları aynı anda kucaklayan 'Mevlevî nazar'ın; seksenli yıllardan sonra Avrupa'yı saran felsefi nazarın, yahut *Şark*'tan *Garb*'a haber ve mesaj aktarmayı değerli bir *hakikat tercümanlığı* olarak benimseyen ufuklu birkaç nazarın etkisini görmek mümkündür).

Global Pazar anlayışı da bu yaklaşımın dayandığı en uç noktayı işaret etmektedir. Bu durumda Rückert -ve benzerleri- artık sadece bir 'ayna' değil, fakat bir 'hakikat postacısı'dırlar. Burada her ne kadar her hakikat veya hakikat görüntüsü veren şey, aynı hizada yer alsada da, sonuçta asıl

dahildir. Hatta metinler üstü ve ötesi ilişkiler de vardır ve bunlar da "eser" in bünyesine dahildir (Örneğin, Gazali'nin *Meâricü'l-Kuds'ü/Kutsal Merdivenler*'i, örneğin İbn Arabî'nin bazı eserleri böyle yazılmıştır). Klasik şiirimizin de, çağdaş şiirimiz gibi bu görüşü açısıyla, bu yöntemle göre okunma gereksinimi vardır. Yoksa ne Şeyh Gâlib 'Mevlâna hırsızlığı', ne Necatigil 'Şeyh Gâlib hırsızlığı', ne Nâzım Hikmet 'Gazali hırsızlığı' vb. ithamından başını ve naşını kurtarabilir. Çünkü bugün de "kat-ı zeban" meraklıları az değil.

⁵ Mevlâna'nın metinleri üzerinde bu tarzda -*Gâlibâne* yöntemle- çalışan yerli ve yabancı birçok şair vardır. Örneğin, Pakistanlı şair İkbâl'in Mevlâna'nın metinleri üzerinde gerçekleştirdiği şiir işlemi/işlevi böyledir. Nâzım Hikmet'in Mevlâna'nın metinleri üzerinde -kendi şiir anlayışı ve dünya görüşüne uygun değiştirme ve dönüştürme yöntemiyle- gerçekleştirdiği şiir işlemi/işlevi böyledir. (Bu konuda bir inceleme için şu yazıya bakılabilir: Akay, 2005: 5-34.

⁶ "Hoş mî-gurîzi her taraf ez-halka-i mâ nî-mekun", (Mevlâna, 1367: 683, 1811 Nu.lı gazel).

hakikatin konumlandırıldığı nokta, diğerlerinden ayrıldığı niteliği görünür kılmaktan geri kalmamaktadır. Rückert, Mevlevî hakikat'ın bir "müvezzi"dir. Almanya'da ve Avrupa'da Mevlâna hakikatinin kavranmasında onun da payı vardır.⁷

Rückert, aslında, Mevlâna hakikatinin -yani onun hakikat adına ortaya koyduğu her şeyin, bir sistem olarak olsun ayrıntılar itibariyle olsun, doğru kabul ettiği biçimlerini Batı'ya aktarmış ve yayılımını sağlamaya çalışmıştır. Söylediği her şeyin doğru olduğuna inanarak aktarmıştır; yoksa doğrulanamaz şeylerin bir biçimde doğrulayıcısı olarak değil.⁸ Onun dağıttığı şey, sadece bir Mevlâna eseri/ mektubu/ mesajı değildir; fakat onun içeriğidir. Bu yüzden hakikat, onun metni içinde kendi asıl rolünü -ki bu rol, Rückert'in işlevsel kıldığı bir roldür- oynamaktadır.⁹ Bu da onun 'ideal okur' kimliğiyle birlikte, gönüllü analistlerden biri olduğunun açık bir kanıtıdır.

⁷ Örneğin, Prof. Dr. Annamari Schimmel, bu ortamı ve bu ufku 21. yüzyıla taşıyan Mevlâna hayranı ünlü bir oryantalisttir ve her iki dünya açısından da önemli bir işlev görmüştür. Rückert'le akraba bir kavrayış boyutundan konuşmuştur. (Bazı eserleri: *Ben Rüzgarım Sen Ateş/Mevlâna Celâleddin Rumi'nin Hayatı ve Eseri, Çağın Mevlânası Muhammed İkbâl, Tasavvufun Boyutları, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, Yunus Emre ile Yollarda*).

⁸ Onun yaptığı, oryantalistçe bir aktarıcılık değildir; yani, doğrulanamayanların -öyle kabul edildiği için veya inanıldığı için- doğru sayılan şeylerin aktarımı yoktur onda. Metafizik ve felsefi alanda, Hristiyanlık inançlarının Kant'çı, Kierkegaard'çı veya -edebiyata aksi bakımından- Gide'ci bir benimsenmesi durumu söz konusu değildir. Böyle bakıldığında Batılı, olmayana inanıyor demektir; oysa Rückert'in doğrulanamayanı aklileştirme ya da kendinde dönüştürerek -bir anlamda tahrif ederek- aktarımı söz konusu değildir. Buna dikkat edilmelidir; çünkü onun yaptığı dürüst çevirmenliğe karşılık bizim de dürüst çevirmenlik yapmamız lisani ve insani hakkımızdır. Ondaki 'ayna'lık görevi, ikinci elden bir kopyalık değil, sahihlik içerir. Bu bakımdan, her halde, *Mesnevi*'de yer alan "Rum Halkıyla Çinlilerin Ressamlıkta Bahse Girişmeleri" ve "Biz daha iyi ressamız!" diye iddialaşmaları hikâyesiyle ilişkilendirilerek (Mevlâna, 1988: I, byt. 3467-3495) de yorumlanabilir.

⁹ Bu noktada onun psikanalistlerden farkı, şiir metnine dikkat etmesidir Metnin edebi ve poetik yönüne pek aldırmayan psikanalistlerin, metni yeniden konumlandırma veya yapılandırma yoluyla ortaya koymaya çalıştıkları hakikatin çehresi, çarpık bir görüntü arz edektir doğal olarak. Rückert'in 'ayna'sında iç bükeylik yoktur bu açıdan. O, aldığı hakikati, zarfı ve mazrufu ile birlikte teslim edenlerdendir (Yani bir haber taşıyıcısı olan 'mektub'u, sıradan bir postacı gibi, içeriğinden habersiz olduğu halde değil, fakat hem mektuptan hem de içeriğinden haberli olarak varması gereken adrese teslim edenlerdendir. Onda böyle bir bilinç vardır). Bu duyuş ve anlayışta, şair kalbine sahip olmanın da her halde payı olsa gerektir.

Friedrich Rückert'in Mevlâna'ya Atfettiği Beyitler

"Ey Mevlâna Celâleddin Hatıran mübarek olsun bana."
(Friedrich Rückert)

Friedrich Rückert'in Mevlâna Celâleddin'e atfettiği aşağıdaki metin,¹⁰ bizzat kendisi tarafından kaleme alınan 17 gazelin sonunda yer alan beyitlerin, bir şiir metni bünyesinde derlenmek suretiyle bir araya getirilmiş şeklidir. Bunlar Mevlâna'ya atf (ve ithaf) edilen beyitlerdir. Rückert, Mevlâna'dan yararlanarak nasıl -üzerinde, kendi adının da bulunduğu- bir cins Şark kumaşı üretmişse, bu atıflardan da bir övgü kumaşı elde etmiştir. Onun hem çevirileri, hem de ondan esinlendiği metinlerde dokuduğu övgüleri, birden çok işlem gerçekleştirmiştir. Bunların fark edilmesi, beyitlerin mahiyet ve işlevini -kültürler arası bağlamda- saptama olanağını da verecektir. Şimdi bu metni görelim:

Die Versen von Rückert an Mewlana

Dschelaleddin nennt sich das Licht im Ost
Dessen Widerschein euch zeigt mein Gedicht.
O Mewlana! am Morgen wacht' ich mit dir und sah;
Mein Auge statt voll Tränen, voll himmelsweine nur.
Mewlana Dschelaleddin! dein Mund hat mich dies Wort gelehrt:
Irre geht das Herz hier. Wann es will zum Freund allein nicht geht.
Ah **Dschelaleddin!** zerfließen ist dein Geist in dieses Meer,
Du bist selbst Geheimnisweihe, bist Eingeweihter nicht.
Dschelaleddin! Das Herz ist Schacht und Münzhaus,
Gedignes Gold ausprägst du mir im Herzen.
Ein Gottesmann ist tief verhüllt. Du bist
Ein Gottesmann, **Dschelaleddin** im Ost.
Ich bin, was ist, und nicht ist. Ich bin, o der du es weisst,
Dschelaleddin, o sag'es, ich bin die Seel' im All.
Mewlana Dschelaleddin! Wenn du deiner Schönheit

¹⁰ On yedi adet gazelin sonlarında yer alan bu beyitler, Rückert tarafından, asıllarına kısmen bağlı kalarak, kısmen de serbest şekilde Almancaştırılmıştır (1819). Bunlar ilk defa, burada, bir araya getirilmektedir. Bilindiği gibi, Rückert, Mevlâna'dan aldığı malzemeyi kendi dilinde dokumakta, patentinde kendi adının da bulunduğu bir cins Şark kumaşı üretmektedir. Biz de, onun, Mevlâna'nın eseri/malzemesi (*text*) ile yaptığı benzer bir dokuma (*textile*) gerçekleştirmek istedik.

Einen blanken Spiegel suchst, sieh hier einen blanken.
 Die Beschwörung, der du nie widerstehen, o Liebe, kannst,
 Ist **Dschelaleddin's** Gedicht, sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Sagt meinen Gruss: ich liebe lang an **Mewlana!**
 Was sagt er mir entgegen doch? Ich liebe lang!
 Wir harrten auf einen entbindenden Odem des Frühlings,
Dschelaleddin! Deiner vom Oste zum West ist gekommen.
Dschelaleddin, o sage, du hast dies angerichtet,
 was, zauberer, bedeutet das Spiel, das zauberische? (Rückert, 1882:
 200-237)

Rückert'in Mevlâna'ya Atf Beyitleri

"Şark'ın Gülü deniyor Celâleddin'e,
 Benim şiirimse **yansıtıyor onun bir suretini.**
 Sabah seninle *uyandım,* ey Mevlâna
 Gözlerimin yaş yerine **gök şarabıyla** dolduğunu gördüm.
 Mevlâna **Celâleddin!** Senin ağzın öğretti bana bu *kelimeyi,*
 Ne zaman dostuna yalnız gitmek isterse kalbim yanılıyor
Âh Celâleddin! Bu engin denizde erimiş ruhun senin .
Sen sırdaşsın, sır veren değilsin.
Kalbim, maden ocağı ve darphanedir,
Kalbime saf ve gerçek altınlar basıyorsun, ey Celâleddin!
Bir tanrı adamı derinliklerde gizlidir; sen de
Bir tanrı adamısın, Doğu'da, ey Celâleddin!
 Neysem, ne değilsem; ben oyum. Sen bilirsin ben neyim.
 Söyle **Celâleddin,** ben her şeyde ruhum!
 Eğer güzelliğine parlak bir ayna ararsan, Mevlâna **Celâleddin!**
 Bak buradaki parlak aynaya.
Karşı gelemeyeceğin davet ey sevgili
Celâleddin'in şiiridir, uzaklaşma, gel ondan uzaklaşma!
 Selamımı söyleyin Mevlâna'ya, onu çok seviyorum.
 Acaba ne der bana, onu çok seviyorum.
 Biz baharın *kurtarıcı nefesini* bekler dururduk,
Ey Celâleddin! Seninkisi Doğu'dan Batı'ya geliverdi.
Ey Celâleddin, bunu sen gerçekleştirdin,
 Bu sihirli oyundan daha sihirlisi nedir? Söyle!
 Ey Mevlâna, seni canlandıran, sana hayat veren

Yüksek ruha şaşıyorum, hayretler içindeyim.
 Ey Mevlâna, seni neşidelerimde “**Celâleddin**” diye övdüm,
 Senin Ebû Talib’in oğlu Ali’yi övdüğün gibi.
Ey Celâleddin! Eğer O’nu bulursan,
 Onu arıyorum, n’olur söyle! O nerededir?
Ey Celâleddin, sen şarkın merhem tüccarısın,
 Ben de **Batıda bir dükkân açtım,** bilesin.
 Bütün bölgelerin azizleri arasında neredesin? Selam sana!
 Ey Mevlâna **Celâleddin!** Hatıran mübarek olsun bana!”¹¹

Rückert’in, Mevlâna Celâleddin’e attığı beyitler alt alta dizildiği takdirde ortaya çıkan metin, göstermektedir ki: Rückert’in, farklı şiirler oluşturmakla birlikte -yazarken, Mevlâna düşünce ve duyarlılığını bir yeraltı ırmağı gibi içinde hissettiği için- daima bir ‘bütün’ü gözetmiş, eserine dağılmış bu parçaların bir bakıma ‘büyük bir şiir (metin’in” adı konulmamış olmakla birlikte ilginç bir anlam ağı (bir ‘mesaj’) oluşturan birimler hâlinde yerleştirmiştir. Rückert’in beyitlerinde geçen kavramlar, onun Doğu şiirinin hududuna uygun davrandığının bir kanıtıdır. Örneğin, övgü beyitlerine, kendi benliğini veya egosunu bulaştırmamış, sadece övgüye layık olanı övmekle yetinmiştir (Oysa şairâne ‘tefâhür’/böbürlenme her Batılı şair gibi onun da hakkı idi). O bakımdan, Rückert’e karşı ‘hakikat postacılığı’ açısından herhangi bir eleştiri, oyun bozucu bir gösteri veya saldırı gerçekleştirilemez. Çünkü ‘hakikat’ onun hem metninde, hem de metnin dışında mevcuttur. Özgün metindeki bu hâl, ‘hakikat’in, form açısından sağlam bir dokuma (*‘text-ile’*) olduğunu göstermektedir: ‘Mevlâna(nın) hakikati’nin (şiiri ve yaşantısı dolayısıyla aktarılan hakikatin) bu görüntüsü, aslına uygundur (Hem suret, yani yazdığı nazireler, hem *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*’in sanal versiyonları, yani ilham yoluyla özümşenen anlamları veya ‘cover’ tarzındaki üretimleri, hem de sireti, yani anlamı aslına uygundur).¹² Demek ki, Rückert’in, zaman zaman farklı giysilerle okurlara sunduğu metin-

¹¹ Rückert’in on yedi adet ‘Gazel’i sonunda yer alan bu beyitler, anlam bakımından asıllarına bağlı kalınmak, biçim açısından ise, kısmen serbest bir biçim kullanılmak suretiyle Türkçeleştirilmiştir (Öztürk-Akay).

¹² Kimse, bir yerden sonra -çeviri bilim veya semantik vs. açısından- Rückert’e veya onun metinlerine bakarak, -Hans Anderson’ın uyarılmasında görüldüğü gibi, bir çocuk veya çocuksu okurluk diliyle- “Kral Çıplak!” diyemeyecektir. Örtülen bir şey yoktur çünkü; metin hakikati örtmez, gösterir.

leri de, 'asıl gösterilen'e ilişkin herhangi bir tereddüt içermemekte, dolayısıyla onu, diğer çevirmenler arasında, ayrıcalıklı bir yere yerleştirmektedir.

Rückert'in Mevlâna'ya Atfettiği Şiirle Gerçekleşen Şeyler:

"Sen yoksan, aç, susuz ve yoksuluz,
n'olur uzaklaşma bizden!"
(Friedrich Rückert)

Friedrich Rückert'in, -önceki bütün çevirileri ve metinlerden mülhem dizeleri ve mîrî malı olarak tanımladığı *Dîvân-ı Kebîr* ve *Mesnevî* bahçesinden devşirdiği, bir bakıma özümseyerek kendince yeniden ürettiği metinleri ile birlikte- bizzat Mevlâna Celâleddin'e atfettiği yukarıdaki mısralar göstermektedir ki:

1. Friedrich Rückert, Mevlâna Celâleddin'i Batı dünyasına tanıtmak amacıyla onun metinlerini olabildiğince aslına sadık kalarak çevirmiştir. Ancak onun yaptığı salt transformasyon, sadece bir çevirmenlik faaliyeti değildir, bununla birlikte o, metnin olduğu kadar metin sahibinin de niyetini aktarmayı denemiş, bunu da açık yüreklilikle ilan etmiştir (Bu, bahsi geçen, 'ideal okur'luk ve gönüllü analistlik kimliği ile ilişkilidir). Örneğin şu gazel (Farsça metinle birlikte Almanca çeviri ve Türkçesi aşağıya verilmiştir. *Siyah* punto ile işaretlenen yerler, Farsça asıllardaki anlamdan uzaklaşan veya ondan nispeten farklı olan ifadelerdir. Bunun azlığı, Rückert'in 'dürüst tercüman'lığının bir göstergesidir):

Mevlâna:

Bahr-i recez (müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün)

"Hoş mî gurîzî her taraf ez-halka-i mâ nî-mekun
Ey mâh-ı berhem mî zenî ahd-i süreyyâ nî-mekun
Tu rûz-i pür-nûr u leheb-i mâ der pey-i tu hem-çu şeb
Her câ ki menzil mî-künî âyîm ân-câ nî-mekun
Ey âftâbî der-hamel bâğ ez-tu pûşîde hâlel
Bî-tu be-mâned ez-amel der zahm-i sermâ nî-mekun
Ey âftâbet dâye-î mâ der beyet çûn sâye-î
Ey dâye bî-eltâf-i tu mândîm tenhâ nî-mekun"¹³

¹³ "Hoş mî gurîzî her taraf ez-halka-i mâ nî-mekun", (Mevlâna, 1367: 683, 1811 Nu.lı gazel).

Abdülbâki Gölpinarlı: “Her yana bir hoşça kaçmadasın, fakat hayır, kaçma bizim halkamızdan, etme bu işi. Ey ay, ülker yıldızının topluluğunu bozuyorsun, hayır, eyleme bu işi.// Sen nurlarla, ateşlerle dopdolu nevrûzsun, bizse ardında geceyiz âdetâ; nerde konaklıyorsun oraya geliyoruz; hayır, etme bunu.// Ey hamel burcundaki güneş, bağ, bahçe senin lütfunla, ikramınla elbiseler giyindi; halbuki sensiz kışın yaralarıyla işten, güçten kalmıştı, hayır, eyleme bu işi.// Ey güneşi, bize dadı kesilen, peşindeyiz gölge gibi; a dadı, lütfun olmadıkça yapayalnız kalıyoruz, etme, reva görme bunu.” (Mevlâna, 1992: I, 145).

Rückert: Chosch mi girisi her taraf es halka-i ma ni-mekün

“Dein Fuss fleucht aller Orten hin aus unserem Kreis, o fleuch uns nicht,

Dein Ohr ist stets auf Flucht bedacht vor unserem Preis’ O fleuch uns nicht!

Du strahlst als Tag liebathmend vor , wir deine Nacht sind hinterdrein

An jedem Ort, wohin du gehst , wir folgen, leis’ , o fleuch uns nicht!

Mit Lichtgeschmeid’ o Fröchling ssonn’ , hast du die Fluren neu bedeckt,

Und ohne dich noch waeren wir versenkt im Eis’, o fleuch uns nicht!

O Sonne , du Naehrmutter uns im Schattenhaus! und ohne dich,

Naehrmutter , sind wir ohne Trank und Ohne Speis’, o fleuch uns nicht” (Rückert, 1882: 206)

Rückert:

Ayağın halkamızdan kaçıyor, n’olur uzaklaşma bizden!

“Kulağın hep kaçmayı düşünüyor, n’olur uzaklaşma bizden!

*Gün gibi parlıyorsun, **sevgiyle soluyarak**, biz de arkanda geceyiz,*

Nereye gitsen biz seni izleriz, n’olur uzaklaşma bizden.

*Ey İlkbahar güneşi! **Işık süsleriyle örttün bahçeleri,***

Biz sensiz buzlara batarız, ne olur uzaklaşma bizden !

Sen gölge evimizdeki dadımız, güneşimiz!

Sen yoksan, aç, susuz ve yoksuluz, n’olur uzaklaşma bizden!”

Görüldüğü gibi, Rückert, metnin olduğu kadar metin sahibinin de niyetini aktarma başarısı göstermektedir.¹⁴ Söylem burada âdeta, anlamın eylemi olmuştur.

2. Friedrich Rückert, Mevlâna Celâleddin'in eserinden ilham alarak da metinler oluşturmuş, bunları derlediği güzellik bahçesinin sahibini ve estetik madenini açıkça ifade etmiştir. Böylece o, hem Mevlâna'ya hayranlığının, hem onun yolundan gittiğinin -metinsel bağlamda onun yol yordamını, yani metin üretme tekniğini benimsediğinin- hem de Batılı olmakla birlikte Şarklı bir tavrı benimseme cüret ve cesareti gösterdiğini ortaya koymuştur (Örneğin, "*Gör beni sarık*¹⁵ *nasıl süsledi, Zerdüşt kemeri nasıl kuşadı/ Rahip kisvesi ve zünnar beni nasıl sardı, uzaklaşma, gel uzaklaşma // Ben Brahman, Hristiyan ve Müslümanım./ Sen de benim güvencimsin, uzaklaşma, gel uzaklaşma!// Hint tapınaklarında, camilerde ve kiliselerde benim mihrabım/ Sadece senin yüzündür, uzaklaşma, gel uzaklaşma!*" şiiri, bunun açık kanıtlarından biridir ve bu bağlamda, -yani hem içinde yer aldığı metin, hem de çevirmenin gönülden bağlandığı Mevlâna Celâleddin'in düşünce ve ruh dünyası bağlamında- yorumlanmalıdır. Aksi takdirde Rückert'in '*dürüst tercümanlık*'tan¹⁶ çok uzaklara düştüğünü söylemek gerekecektir ki, buna pek ihtimal vermiyoruz).¹⁷ Bu noktada bizzat hayatında önemli deliller mev-

¹⁴ Bu metinler (Farsça, Almanca özgün metinler ve çevirileri ve bunlar çerçevesinde bir yorumlama) için, bk. Öztürk-Akay, 2006: 595-612.

¹⁵ "*Sarık*": Başa sarılan şey; kavuk, fes gibi bazı başlıkların üzerine sarılan tülbent, abani veya şala verilen ad. İmamların başlarına giydikleri, kat kat tülbent veya beyaz kuşakla sarılan şey (Sami, 1978: 805; *Türkçe Sözlük*, 1988: II, 1261). Mevlevilerin giydiği özel bir sarık çeşidi vardır ki buna, 'Mevlevi külâhı/kavuşu' denilir. Metindeki sarık bu anlamda kullanılmaktadır.

¹⁶ Şerh, aktarım ve yorum konusunda titizlikle uyulması gereken ilkeler vardır ve bunlardan biri de, "dürüst tercümanlık" ilkesidir: "Metin şerhi yapanın vazifesi -bize göre- öncelikle sanatçı "Ne söylüyor?", "Nasıl söylüyor?" sorularını cevaplandırmak, çeşitli sebeplerle anlaşılması zor olan metni anlaşılır hâle sokmak, okuyucu ile sanatçı arasında *dürüst* tercüman olmaktır. Öncelikle bunlar yapılmadan, eseri tasavvufa göre yorumlayıp "sâhil-i selâmete" çıkmak mümkün olur, ama zannımızca bu iş abdestsiz namaz gibi olur." (bk. Akar, 1994: 15).

¹⁷ Rückert'in bu deyişinde, ne "geniş mezhepliliğin", ne Mevlevi yaklaşım tarzını saptırmanın veya dönüştürmenin, ne de postmodernizmin esas aldığı tavrın (yani "hem o... hem bu... hem de şu" yaklaşımının) etkisini veya nüfuzunu görmek yahut böyle yorumlamak doğru değildir. Rückert, örneğin, "Ben Brahman, Hristiyan ve Müslümanım./ Sen de benim güvencimsin" dediğinde, "ben hem Brahman, hem Hristiyan hem de Müslümanım" demek istememiş; bilakis ve bizzat Mevlâna'nın dediğine benzer biçimde, "her ne olursan ol, yine gel" davetine icabet edilebileceğini, bunun çok kimliklilik değil, fakat sâbık/önceki benimseyişlerin hepsinin bu 'davet'e katılmaya mani olmadığını ve fakat davete katıldıktan sonra

cuttur. Çünkü Rückert, hayranlığını bizzat izhar etmiş, Mevlâna Celâleddin'in Şems-i Tebrîzî ile olan büyük *dostluğunu* ve gönüldaşlığını *modelleyerek* ilham kesb etmiş, onun tavrını özümsemek suretiyle Batı şiirine nazari bir katkı ve yepyeni bir teneffüs imkanı temin etmiştir. Bu bir yönüyle tebdili hava, bir yönüyle Şark bakışı, bir yönüyle atmosfer transferi ve bir yönüyle yürek naklidir. Hakikaten, Rückert'in bu mülemma şiir metni, büyük bir sevgi ve merhametle gerçekleştirilen bir çeşit kalp nakli - bir Mevlevî kalbin Batılı bir sineye nakli- gibidir. Çünkü bu işlemden sonra şairin kalbi, Mevlâna Celâleddin hakkında şöyle dile gelmiş, onu var oluşun âdeta merkezine yerleştirmiştir. Diyor ki: “*Ey Celâleddin! Senin olduğun yer mutluluğun evidir; uzaklaştığımda ise kıyamet gelmiş demektir, n’olur gel uzaklaşma!*” Bu söylem, her halde, sadece bir çevirmenlik mesleği olarak değerlendirilemez. Rückert'in bu eylemi¹⁸ yeni yüzyılın dünyaya yaymaya çalıştığı çok yönlü nazar ya da zihniyet açısından oldukça ilgi çekici, hattâ sar(s)ıncı *bir model olarak* bile alımlanabilir. Çünkü Rückert, bu poetik ve (est)etik eylemiyle;

a) Doğu ile Batı arasına *yepyeni* özel bir *duvar* dikmiştir; fakat bu “Berlin duvarı” gibi bir halkı ikiye ayıran bir set değil, tam tersine, farklılıkları bile birbirine bağlayan *geçirgen* (*şeffaf, saydam*) bir *duvardır*. Öz kültürümüze ilişkin kodlardan biriyle söylemek gerekirse, “*iki deniz arası(ndaki zar/ bölge/ bar)*” dır; bir çeşit örme veya dokuma işlemidir bu (Kendi metinleriyle yapmıştır bunu öncelikle: Bu noktada, felsefi bir nazarin fark ettiği üzere, *text* ile *textile* yani metin/doku ile dokuma arasındaki etimolojik ve semantik ilişkinin Rückert tarafından da bir biçimde uygulanmış olduğunu söylemek istiyoruz.¹⁹ Başka bir deyişle Rückert, malzemeyi Mevlâna’dan almakta ve bunu kendi diline, edebiyatına ve kültürüne uygun bir biçimde dokumaktadır. Bu dokuma ve dokunan şey -yani, özel tarzda dokunan metin

tüm bu farklılıkların eriyip gideceğini ve yalnız hakikatin ortada kalacağını söylemek istemiştir (Mevlâna'nın, “testileri kır da gör bak sular nasıl bir yol tutar gider” sözü bunun şiirsel ifadesidir). “Gel ve geldikten sonra artık eskiye dönme” demektir bu. Ve Rückert, böyle alımlandığı takdirde Mevlâna'ya karşı ‘dürüst tercüman’lık veya ‘ayna’lık yapmış olacaktır. Doğru olan da budur.

¹⁸ Belki bu noktada, hem *söylem* hem de *eylem* birlikteliğini içeren ‘*seylem*’ kavramını üreterek kullanmalıyız.

¹⁹ Bilindiği gibi bu etimolojik bağlamdaki bakış tarzı, Poe'nun “çalınan bir mektup” öyküsü üzerine -Freud'un bu öyküden hareketle oluşturduğu metnini, daha doğrusu asıl metni de içeren metnini dikkate alarak- yaptığı yorumlama işlemi sırasında Derrida tarafından kullanılmıştır (Bu yaklaşım için bk. Lacan ve Derrida, 2005: 78-82).

kumaşı- malzeme sahibi Mevlâna'nın da hoşnut olacağı bir dokumadır ve aslına -sadık bir- gönderme yapmaktadır).

b) Rückert -bu eylemiyle-, aynı zamanda -en azından görünüş itibarıyla- yeni modern felsefenin ('her görüşü saygın' ve 'her yolu mübah' sayan, başka bir deyişle bütün farklı nesne ve şeyleri, fikir ve sistemleri vs., aynı bağlamda değerlendirerek aynı sahnede okurların nazarına arz eden) yaklaşım tarzına da uygun gelen bir söylem gerçekleştirmiştir, denilebilir. Bazı metinleri, özellikle, Mevlâna'nın farklı dini anlayışlara hoşgörü ile yaklaşan, hatta bir çeşit aynılaştırma (identificaiton, empati, özdeşleştirme) tekniği kullanmak suretiyle muhataplarının kalplerini okşama yolunu seçen tavrı ile birebir örtüşmektedir.²⁰ Hatta modern ötesi anlayış ve yorumlayışlara yakın durduğu da söylenebilir. Ancak aradaki ince 'fark'a, yani kavrayış farkına da bilhassa dikkat etmek veya bu nüansın hakkını vermek gerekir.²¹

Bu bağlamda şu husus da -kavrayış farklılığına dair- bir not olmak üzere tespit edilebilir: Rückert'in bu deyiş veya söyleyiş tarzında, üslup ve edasında, ne "geniş mezhepliliğin", ne Mevlevi yaklaşım tarzını saptırmanın veya -maksatlı bir tahrif halinde- dönüştürmenin, ne de postmodernizmin esas aldığı tavrın (yani "hem o... hem bu... hem de şu" yaklaşımının) etkisini veya nüfuzunu görmek yahut böyle yorumlamak doğrudur. Rückert, örneğin, "*Ben Brahman, Hristiyan ve Müslümanım./Sen de benim güvencimsin*" dediğinde, bizzat Mevlâna'nın dediğine benzer biçimde, "her ne olursan ol, yine gel" davetine katılabileceğini, önceki benimseyişlerin hiçbirisinin bu 'davet'e katılmaya engel olmayacağını, fakat davete katıldıktan sonra -artık, hiçbir katılımcının eskisi gibi, eski hâliyle kalamayacağını, bu noktada- tüm bu farklılıkların eriyip gideceğini ve yalnız ha-

²⁰ Örneğin, Mevlâna'nın "*her ne olursan ol yine gel...*" seslenişini taklit ve tasvip etmek suretiyle oluşturduğu "*Ben Brahman, Hristiyan ve Müslümanım./ Sen de benim güvencimsin*" tarzındaki söylemi, bunu göstermektedir (Burada, ünlü kıtanın Mevlâna'ya ait olup olmaması meselesinin pek bir önemi yoktur; çünkü Rückert bunu ona ait olarak görüyor ve onu özümüyor. Başkasına ait olduğunun kanıtlanması bile -bu noktadan itibaren- sonucu değiştirmez. Hem o, hem de metnin asıl sahibi -sanılan/sayılan şahsiyet- bir hoşgörü nazarında ortaklıklar: Aynı istikamete bakan iki gözün ortasında oluşan anlamlı tek görüntü gibidir bu. Aynı mistik kültür madeninin ürünü olması da tartışma küpünü kırmaya yeter sanırım.)

²¹ Yani bu açıdan da yeniden okunabilir ve yorumlama yapılabilir. Örneğin, Freud'un takipçisi Lacan'cı yorumlama tarzına da uygundur, Derrida ve takipçilerinin nazarına da. Deleuze-Guattari'nin yaklaşımına da (örneğin "yayıma" kavramı bağlamında yorumda).

kikatin ortada kalacağını söylemek istemiştir.²² Mevlâna'nın, "Testileri kır da gör/Bak sular nasıl bir yol tutar gider" sözü bunun şiirsel ifadesidir. "Gel ve geldikten sonra artık eskiye dönme" demektir bu. Ve Rückert, böyle alımlandığı takdirde Mevlâna'ya karşı 'dürüst tercüman'lık veya 'ayna'lık yapmış olacaktır. Doğru olan da budur. Metinde geçen, "Ey Mevlâna Celâleddin! Eğer güzelliğine parlak bir ayna ararsan,/ Bak buradaki parlak aynaya." dizeleri de, bu hakikat ve hâlin bir belgesi olarak kabul edilebilir.

3. Rückert, Mevlâna'dan beslenen dimağı ile kendi 'ad'ını kullanarak kendine izafetle metinler de oluşturmuştur. Bunlar -önceki maddede yer alanlar gibi bir çeşit 'nazire' (bir benzerini oluşturma, taklit ve *tefahhus/özümseme yoluyla metin üretme* şeklinde değildir; metinler arası ilişkiler açısından değerlendirilebilecek tarzda *gönderme yoluyla yeniden üretmeler*dir. Bunlarda değişen ve değişmeyen yönler vardır ve Rückert bunları bazen açıkça bazen de ima yoluyla ortaya koymaktadır. Örneğin, "Freimund gazelleri."²³

Freimund-Ghaselen (1822)

"Komm zu dem Garten, den **Freimund** zieht,
Liedergestaltender Lufthauch komm !
Nachtigal der Himmelsrosen, **Freimund**, auf,
Liebend dich empör zu singen aus der Nacht.
Kehre bei dir selber ein, o **Freimund**
Und dass hell dein Haus sei, das betsele.
Ein Taucher in das Meer der Liebe ist **Freimunds** Gesang
Der deinen Glanz der Welt will zeigen, o heiliges Meer !

²² Yoksa, "Ben Brahman, Hristiyan ve Müslümanım./ Sen de benim güvencimsin" demek, "ben hem Brahman, hem Hristiyan hem de Müslümanım" demek değildir. Mevlâna'nın "ne olursan ol, yine gel" dâvetinin çok kimliklilik kastetmediği ve içermediği gibi. Bu anlayışın, -Mevlâna hayranı bir başka Alman olan- Prof. Dr. Annamarie Schimmel'de de var olduğunu görüyoruz. 'Müslüman olup olmadığımı sor(gulay)an birine Schimmel'in verdiği şu cevap bunun bir göstergesi ve bir kanıt belgesidir: "Beni Müslüman-Hristiyan kayıtlarıyla sorgulamayın.. Ben Mevlâna'nın dinindenim. Yeter mi?..."

²³ "Freimund", Rückert'in mahlasıdır. Mevlâna Gazellerini 1819 yılında kaleme alan Rückert, bu gazelleri 1822'de yazmıştır./"Freimund", hür konuşan ağız, her istediğini rahatlıkla, hiç kimseden çekinmeksizin dosdoğru söyleyen kişi anlamına gelen ve ad olarak da kullanılan bir sözcüktür. Rückert'in böyle bir mahlas kullanması, Mevlâna (dolayısıyla, çevirdiği Şark eserleri açısından) önemli ve anlamlıdır. Çünkü bu adlandırma ile o, bir bakıma kendi dilinde Mevlânalık yaptığını, onun gibi doğruyu dosdoğru söyleme cesareti gösterdiğini ima etmiş olmaktadır.

Wacht in **Freimunds** Brust alleine,
Dass mit ihren Flötetönen Sie, o Pan, begleite deine !
So lass mit deinem Preise schweben hin ab der Welt,
Die dir arbeitet, **Freimunds** Lieder im Morgenlicht.
Freimunds Seel' im Erdendunkel
Eingefangne Persephatte !
Östlicher Bote **Freimunds** kommst du nach Hildburghausen
Grüsse da selbst mir Barth, den Edelsten Kupferstecher" (Rückert,
1882: 238-253).²⁴

Freimund Gazelleri (1822)

Freimund'un yetiştirdiği bahçeye gel,
Şarkıları oluşturan, båd-ı saba gel!
Gökgüllerinin bülbülü, **Freimund**,
Sevgiyle yücelerek şarkı söylemeye kalk geceden!
Ey **Freimund**, kendine dön ve
Evinin aydınlık olmasını dile!
Freimund şarkıları, aşk denizine dalan bir dalgıçtır,
O senin görkemini gösterir âlemlere.
Freimund'un göğsünde uyan
Ey Çoban, onun flüt seslerine eşlik et sen de.
Yayılsın övgünle, **Freimund**'un şarkıları
Sana hizmet eden âlemlere gün ışığında.
Freimund'un ruhu Persephatte gibi
Tutsaktır yeryüzü karanlıklarında, derinliklerde.
Freimund'un Doğu elçisi, Hildburghausen'a gelirsen,
Asil bakır işleyicisi Barth'a benden selam söyle.

4. Bütün bunlara bir 'ek' olmak üzere, Rückert'in Mevlâna Celâleddin'e yakınlığını, dostluğunu, gönüldaşlığını ilan ve *tevsik* eden şiirleri de, bir başka madde olarak söz konusu edilebilir. Tipik bir örnek, daha doğrusu bir '*odak metin*' olmak üzere şu metni alıntılamağ istiyoruz:

(Deschaleddin's Gedicht: Meiner Seele Morgenlicht)

Meiner Seele Morgenlicht, sei nicht fern, o sei nicht fern!

²⁴ Bu konuda bk. Öztürk, 1984.

Meiner Liebe Traumgesicht, sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Leben ist wohin du blickst, Tod, w odu dich wendest ab;
 Hier, wo Tod mit Leben ficht, sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Ich bin Ost, in dem du uf- West, in dem du untergehst,
 Licht, das meine Farben bricht, sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Ich dein Bettler, bin der Fürst, dein Gefangner, ich bin frei,
 Meine Lust ist meine Pflicht; sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Sieh' wie der Turban mich schmückt, mich der Parsengürtel ziert,
 Wie mich Kutt' und Strich umschlicht, sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Feuertdiener und Brahman, Christ und Muselmann bin ich,
 Du bist meine Zuversicht, sei nicht fern, o sei nicht fern!
 In Pagoden, in Moscheen und in Kirchen, mein Atlas
 Ist allein dein Angesicht; sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Ew'ger Mittelpunkt der Welt mit Gebet umkreis ich dich
 Weich aus deinem Kteise nicht; sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Weltgericht und Seligkeit, Seligkeit ist w odu nahst,
 Wo du weggehst, Weltgericht; sei nicht fern, o sei nicht fern!
 O Weltrose, dich hervorbringen wollend , sich wie Rings
 Aus Herzknospern Sehnsucht bricht; sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Hör ' wie gellend in Der Nacht, Rose jede Nachtigal
 Laut aus meiner Sele spricht; o sei nicht fern, o sei nicht fern!
 Die Beschwörung, der du nie widerstehn, O Liebe, kannst
 Ist Deschelaeddin's Gedicht; sei nicht fern, o sei nicht fern! (Rückert,
 1882: 226).

(Celâleddin'in Şiiri: Ruhumun Fecri)

"Ruhumun sabah ışığı, uzaklaşma, gel uzaklaşma!
 Aşkımın hayalimdeki çehresi, uzaklaşma, gel uzaklaşma!
 Baktığın yerde hayat, döndüğün yerde ölüm,
 Ölümün hayatla boğuştuğu bu yerden uzaklaşma, gel uzaklaşma
 Yükseldiğin yerde doğu, battığın yerde batıyım
 Renklerimi kıran ey ışık, uzaklaşma, uzaklaşma!
 Senin dilencinim, prensinim, esirinim, azatlınım
 Tutkum görevimdir benim, uzaklaşma, gel uzaklaşma!
 Gör beni sarık nasıl süsledi, Zerdüş kemeri nasıl kuşadı.
 Rahip kisvesi ve zünnar beni nasıl sardı, uzaklaşma, gel uzaklaşma
 Brahmanım, Hristiyanım, Müslümanım.
 Sen de benim güvencimsin, uzaklaşma, gel uzaklaşma!

Hint tapınaklarında, camilerde ve kiliselerde benim mihrabım
Sadece senin yüzündür, uzaklaşma, gel uzaklaşma!
Kainatın ebedi odağı, seni överek tavaf ederim.
Çıkma halkamızdan uzaklaşma bizden, gel uzaklaşma!
Kıyamet ve mutluluk! Yaklaştığın yer mutluluk
Uzaklaştığın yer kıyamet, uzaklaşma, gel uzaklaşma!
Ey gök gülü, seni çağırmak isteyerek etrafında
Goncalar nasıl hasret çekiyor bak, gel uzaklaşma!
Dinle gül! Nasıl feryat ederek gecelerde her bülbül
Ruhumdan seslenerek çağırıyor, uzaklaşma, gel uzaklaşma
Karşı konulmaz, *dayanılmaz davet ey sevgili!*
*Celâleddin'in şiiridir, uzaklaşma, gel uzaklaşma!*²⁵

SONUÇ YERİNE BİRKAÇ SÖZ

Bu çalışmada ele aldığımız metinler, yapılan yorum ve değerlendirmelerle birlikte, karşılaştırmalı edebiyat, metinler arasılık ve özellikle kültürler arasılık bakımından birden çok önemi haizdir. Bunları, değerlendirmeye eklenmesi mümkün ve gerekli sonuçlar olarak tespit etmek istiyoruz. Bu metinler:

1) Friedrich Rückert gibi gerçek şiire aşına bir Alman şair ve mütercimi tarafından Mevlâna Celâleddin'e atf (ve ithaf) edilmiş olmaları açısından önemlidir.

2) 'Geliştirmeli mecaz'lar gibi birbirini destekleyen cümleler içermesi açısından önemlidirler.

3) Bu metinler, çevirmen-şair Rückert'in kendi mahlasını kullanmasına ve şiirsel sözün içinde bizzat gözükmesine rağmen, metinlerin merkezine Mevlâna'yı ve fikirlerini yerleştirmesi açısından önemlidir.

4) Ayrı kültür atmosferini solumakla birlikte Rückert'in, 'ortak anlam'ı yeniden üretmeyi başarması ve kendisini diğer çevirmenlerden ayırt edici bir nitelik göstermesi açısından önemlidir.

5) Mevlâna'nın orijinal metnini çevirmek yerine, bu metinlerin kendi ruhunda bıraktığı izlenimleri öz diline çevirmeyi, asıl metin üzerinden estetik ve poetik yönüyle yeni bazı şiirsel metinler üretmeyi denemesi, Batılı bir bakışın sağlayabileceği açılımları tespit etmesi -ve sağlamasını yapması- açısından önemlidir.

²⁵ Almanca metinden Türkçeleştiren: İlyas Öztürk.

6) Rückert'in, Mevlâna'dan akseden derin heyecan ve coşkuyu kendi diline -yani şiir diline-, edebiyatına ve kültürüne de yer yer büyük bir ustalık ve ince bir maharetle yansıtabilmesi açısından önemlidirler. Mesela, bir başka çevirmen olan Hammer-Purgstall'da bu coşkulu dil ve üslubu aktarma başarısını göremiyoruz (Hammer-Purgstall, 1818).

7) Rückert'in 'ceviri metin'lerinin, Mevlâna'nın dillendirdiği aşkın Batı kıyılarına vuran uzun dalgası haline gelmesi ise, çok daha önemlidir.

Söylemek gerekir ki, büyük bir denizin aktarılabilmesi, ancak -"denize açılıp enginlere dalmak" anlamında- büyük ve çok yönlü çabaların harcanmasıyla mümkündür. Rückert'in çabasını bu noktada öncü modellerden biri olarak görüyoruz.

Onun bu faaliyeti, hem her iki kültür ve millet için ortak bir *servis alanı* oluşturmak, hem de *yol yordam* tesis etmek açısından çok yararlı olmuştur. Yol elbet önemlidir, ama yolda yoldaşlık çok daha önemlidir.

Rückert, Mevlâna'ya olan muhabbeti ve sadakati ile, her iki hususta da 'yol açıcı' olmuştur. Rückert açısından Mevlâna'ya ve Mevlâna'nın yaşadığı âleme söylenebilecek bilimsel ve sanatsal sözlerden biri şudur: Artık, yola çıkılabilir.

KAYNAKÇA

- AKAY, Hasan, (2005); "Nâzım Hikmet'in 'Bu Bahçe' Rubaisini Yeniden Okumak", Şiirin Kıyı Dili, (hızl. Veysel Çolak), İzmir.
- AKAR, Metin, (1994); *Su Kasidesi Şerhi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.
- AYVERDİ, İlhan, (2004); *Misalli Büyük Türkçe Sözlük, C 2*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- ECO, Umberto, (1996); "Yorum ve Tarih", *Yorum ve Aşırı Yorum*, (Türkçesi: K. Atakay), İstanbul: Can Yay.
- _____, (1992); *Açık Yapıt*, (çev. Yakup Şahan), Kabalıcı Yayınevi.
- HAMMER-PURGSTALLI, Joseph Freiherr von, (1818); *Die Geschichte der Schönen Redekünste Persians*, Wien/Viyana Ü. Ktp. II-110998.
- LACAN ve DERRİDA, (2005); *Çalınan Poe, Psikanalitik Devokuşu Diyalektiği*, (Derleme ve çeviri: Mukadder Erkan-Ali Utku), İstanbul: Birey Yay.
- MEVLÂNA Celâleddîn, (1367); *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, (hızl. Bediuzzaman Furûzanfer), Tahran.
- _____, (1992); *Dîvân-ı Kebîr*, (hızl. Abdülbâki Gölpinarlı), C I-VII, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- _____, (1988); *Mesnevi*, (çev. Veled İzbudak, gözden geçiren: Abdülbâki Gölpinarlı), C I, İstanbul: MEGSB Yay.
- ÖZTÜRK, İlyas, (1984); Friedrich Rückert'in "Freimund" Takma Adıyla Yazdığı Gazellerdeki Doğu Edebiyatı Unsurları", İÜ Sosyal Bilimler Ens. Doktora Tezi.
- ÖZTÜRK, İlyas-AKAY, Hasan, (2006); "Aynı Şiirin Farklı Çevirilerine Eleştirel Bir Bakış: Hammer ve Rückert'in Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inden Almanca'ya Yaptıkları Çeviriler Üzerinde Çeviri Bilim Açısından Eleştirel Bir Karşılaştırma", *Uluslar Arası V. Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu/ Dilbilim, Dil Öğretimi ve Çeviribilim Yazıları*, (hızl. Cemal Yıldız-Latif Beyreli), C I, Ankara: Pegem A Yayıncılık, s. 595-612.
- RİFAT, Sema, (1996); "Yapıt-Okur İlişkisi ve Umberto Eco", *Eleştiri ve Eleştiri Kuramı Üstüne Söylemler*, (hızl. M. Rifat), İstanbul.
- RÜCKERT, Friedrich, (1882); *Gesammelte Poetische Werke in 12 Bänden V. Band* Sauerlaender's Verlag Frankfurt.

SAMİ, Şemseddin, (1978); *Kamus-ı Türkî*, İstanbul, 1316/Tıpkıbasım İstanbul: Çağrı Yay.

ŞEYH GÂLİP, (1975); *Hüsn ü Aşk*, (hızl. Orhan Okay-Hüseyin Ayan), İstanbul: Dergâh Yay.

Türkçe Sözlük, (1988); (hızl. Komisyon), C II, Ankara: TDK Yay.

YETİK, Hayri Kako, (2005); *Edebiyatta Çalıntı*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

R. A. Nicholson'un *Mesnevî* Neşri ve Yeni *Mesnevî* Neşirleri

Adnan KARAIŞMAİLOĞLU*

Özet

Reynold A. Nicholson'un 1925 yılında yayınlamaya başladığı *Mesnevî* neşri bugüne kadar defalarca basılmıştır. Ancak bunların birçoğunda ilk baskının cilt sonlarında bulunan düzeltme ve ek bölümleri yer almamaktadır. Dolayısıyla Nicholson metni diye bilinen özelliklerle Doğu'daki *Mesnevî* baskılarının çoğunluğu bu eksikliği hep taşımaktadır.

Mesnevî metinlerinde özellikle ilk iki beyitte önemli farklılıklar bulunmaktadır. Farklılıklar bazı yazma nüshalara ve Nicholson metninin ilk hâline dayanan baskılardan kaynaklanmaktadır.

Günümüzde artık *Mesnevî* ile ilgili her türlü çalışma Konya Mevlâna Müzesi 51 nolu *Mesnevî* yazmasına veya onun baskılarına dayalı olmalıdır. Başta R. A. Nicholson ve Abdülbâki Gölpinarlı olmak üzere bilim çevreleri anılan yazmayı, *Mesnevî*'nin en muteber yazması kabul etmektedir. Son yıllarda bu yazmaya dayalı çeşitli *Mesnevî* baskıları yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, *Mesnevî*, Reynold A. Nicholson, Gölpinarlı

The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî Edited By R. A. Nicholson and Other New Editions

Abstract

Originally started to be published in 1925, Reynold A. Nicholson's *Mathnawî* has been published numerously up to now. But most of these, lack the correction and appendices sections which are founded at the end of the volumes of first edition. Therefore the majority of the texts known as Nicholson text especially the ones in the East have this limitation.

There are major differences especially in the first two couplets in *Mathnawî* texts. These differences mainly stems from some hand-written manuscripts and copies that relies on Nicholson text's first version.

Today, the studies on *Mathnawî* should be based on Konya Mevlâna Museum 51th *Mathnawî* manuscript and its other editions. Leading scientists including R. A. Nicholson and Abdülbâki Gölpinarlı accepts this manuscript as the most reliable and valid *Mathnawî* text. In recent years there have been some *Mathnawî* publications based on this manuscript.

Key Words: Rûmî, The *Mathnawî*, Reynold A. Nicholson, Gölpinarlı

* Prof. Dr., KÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölüm Başkanı

Reynold A. Nicholson'nun 1925 yılında yayımlamaya başladığı *Mesnevî* neşri¹ bugüne kadar başta İran'da olmak üzere farklı yayınevlerince defalarca basılmıştır. Bu tarihten sonra *Mesnevî* üzerine yapılan çalışmalarda çoğunlukla bu neşir başvuru kaynağı olmuştur. Bu yayının, Farsça metnin yanı sıra İngilizce çeviri ve şerhi de içermesi, dünyadaki ilgi ve takdirin günümüzde de sürmesini sağlamaktadır.

Ülkemizde son zamanlarda Mevlâna ve *Mesnevî* ile ilgili yapılan yayınlarda *Mesnevî* metninin hangi yazmaya veya neşre dayandığına bakılmaması, dolayısıyla bilim çevrelerince alınan mesafelerin göz ardı edilmesi düşündürücüdür. Uzun yıllar öncesine ait *Mesnevî* çevirilerinin farklı şekillere sokularak veya önceki baskılarından ve çevireninden söz edilmeden yayınlanmış olması, galiba üzücüdür.

Bu makalede *Mesnevî*'nin önemli neşirlerinin özelliklerine ve gelinen noktaya dair tespitlerde bulunulacaktır. Konuya dikkat çekmek için öncelikle *Mesnevî*'nin ilk iki beytinde karşımıza çıkan farklılıklara değinerek başlamak lüzumludur. *Mesnevî*'nin ilk iki beyti, yazma nüshalarda ve neşirlerde iki farklı şekilde dizilidir. İlk diziliş 30-40 yıl öncesine kadar daha yaygın olarak kullanılan ve Nicholson neşrinde de yer alan diziliştir. İkincisi ise *Mesnevî*'nin Konya Mevlâna Müzesi'ndeki 51 numaralı en muteber yazma nüshasıyla uyumludur.

1-

بشَنُو از نَى چون حکایت می‌کن
از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بئریده اند
از نفیرم مرد و زن نالیده اند

2-

بشَنُو این نَى چون شکایت می‌کند
از جداییها حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا بئریده اند
در نفیرم مرد و زن نالیده اند

¹ *The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî*, (nşr., trc., şerh Reynold A. Nicholson), I-VIII, London: Luzac, 1925-1940 (1, 3, 5. ciltler metin; 2, 4, 6. ciltler İngilizce tercüme; 7 ve 8. ciltler şerh)

Neşirlerin ve bunlara dayalı çevirilerin oluşturabileceği, daha doğrusu oluşturduğu tabloyu bir dereceye kadar görmek için önce bu beyitlerin bazı Türkçe çevirilerdeki karşılıklarına yer verilecektir. Süleyman Nahîfî'nin manzum çevirisiyle birlikte 1268/1851-52' de yayımlanan *Mesnevî*'nin² ilk iki beyti yukarıda birinci sırada verilenlerle aynıdır. Nahîfî'nin manzum çevirisi ise şu şekildedir:

*Dinle neyden kim hikâyet itmede
Ayrılıklardan şikâyet itmede
Dir kamışlıktan kopardılar beni
Nâlişim zâreyledi merd ü zeni*

Merhum Âmil Çelebioğlu bu eseri aslı ve sadeleştirilmişiyile hazırlayıp 1967-1969 yıllarında yayımlamış,³ günümüzde de bu baskının sadece sadeleştirme kısmı okuyucuya *Mesnevî-i Şerif* adıyla ulaştırılmıştır.⁴ Bu yayında Nahîfî'nin söz konusu iki beyit için oluşturduğu manzum çevirinin sadeleştirilmiş hâli şöyledir:

Dinle neyden, zira o, bir şeyler anlatmada, ayrılıklardan şikâyet etmemedir.

Ney der ki: "Beni kamışlıktan kopardıklarından beri iniltim, kadın ve erkek herkesi ağlattı."

R. A. Nicholson neşirini esas aldığını belirten merhum Şefik Can'ın çevirisi de şu şekildedir:⁵

Şu Ney'in neler söylediğini can kulağı ile dinle, o ayrılıklardan şikâyet etmemedir.

Ney kendine has bir dille, hal dili ile diyor ki: "Beni kamışlıktan kestiklerinden beri, feryadımdan, duygulu olan erkek de kadın da in-

² *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-III, (Mustafa Vehbî'nin tashihiyle, Manzum çeviri: Nahîfî Süleyman), Mısır, Bulak, 1268 h./1851-1852.

³ *Mesnevî-i Şerif* -Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfî Tercümesi-, I-III, (hzl. Âmil Çelebioğlu), İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967-1969; 1972; *Mesnevî-i Şerif*, I-VI, (Türkçe'ye manzum çev.: Nahîfî, hzl. Âmil Çelebioğlu), İstanbul: MEB Yay., 2000.

⁴ Mevlâna, *Mesnevî-i Şerif* -Tam metin-, (Mütercim Süleyman Nahîfî, Sadeleştiren Âmil Çelebioğlu), İstanbul: Timaş Yay., 2007 (Proje danışmanı: Prof. Dr. Nihat Öztoprak).

⁵ *Mesnevî Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I-VI (3 cilt halinde), (çev. Şefik Can), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995; 1997; 2. bs., 1999; 3. bs., 2001; 2003; 2004.

*lemekte, ağlamaktadır. Şu var ki beni dinleyen her insan, benim ne-
ler dediğimi anlayamaz.*

Mesnevî çevirisini anılan Mevlâna Müzesi 51 nolu yazma üzerinden gerçekleştiren Abdülbâki Gölpınarlı'nın cümleleri, tabii olarak yukarıdaki ikinci dizilişle uyumludur:⁶

Dinle bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor.

*Diyor ki: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımla erkek de ağlayıp
inlemiştir, kadın da.*

Yine aynı ikinci dizilişe bağlı kalan diğer bir çeviri ise şöyledir:⁷

Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor:

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadıyla kadın erkek/herkes ağladı.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin *Şerh-i Mesnevî*'sinde birinci beytin Farsça metni, 51 nolu yazmadaki gibidir. 2. beyit ise Nicholson neşrindekiyle aynıdır. Tâhirü'l-Mevlevî'nin çevirisi şu şekildedir:⁸

*Şu ney'in nasıl şikâyet etmekte olduğunu dinle ki, onun nevası ayrılık hi-
kâyesidir.*

*Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek ve kadın müteessir
olmakta ve inlemektedir.*

Bu noktada yukarıda sıralanan Farsça ve Türkçe örnekler arasında karşılaştırma yapmayı ilgili olanlara bırakarak *Mesnevî*'nin tenkitli neşirleri hakkında bazı tespitlere yer verilecektir.

Merhum Gölpınarlı *Mesnevî Terceme ve Şerhi*'nin *Sunuş*'unda bu iki beytin iki farklı hâlini verdikten sonra, yukarıdaki birinci dizilişi "muharref tarz", ikincisini "ilk tarz" diye adlandırıp şöyle demektedir: "İlk tarzla ikinci muharref tarzda, metindeki tahriften başka, anlam da kökünden değişmemektedir.

⁶ *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I-VI (3 cilt halinde), (tercüme ve şerh: Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1981; 1984; 1990; *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI, (Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul: MEB Yay., 1973-74; 1985; 3. bs., Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 1989; 2000.

⁷ *Mesnevî*, I-II, (çev. Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Yay., Ankara, 2004; İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004; Düzeltilmiş 2. bs., I-III, Ankara: Akçağ Yay., 2007.

⁸ Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, İstanbul: Ahmed Said Mtb., 1963-1972; Selam Yay., 1963-1975; 2. bs., Şâmil Yay., 1975; 1990; 2000. (17.309. beyitten sonrasını trc. ve şerh: Şefik Can, XV-XVIII, İstanbul, 1982-1985).

Muahhar nüshalarda, bu çeşit tahriflerden başka, ekleme beyitler vardır; beyit noksanına rastlanmaktadır. İşte biz bunları gördük, "Mesnevî"nin yeniden, bugünün intikad metodları dikkate alınarak terceme ve şerh edilmesinin mutlaka gerekli olduğu kanaatine, inancına sahip olduk ve Rabb'imizin tevfiyını dileyip bu işe giriştik."

Gölpınarlı, 1392/1972 tarihli "*Sunuş*"unda Konya Mevlâna Müzesi 51 nolu yazmanın neşredilemeyeşinin üzüntüsünü dile getirdikten sonra, "*ve hâlâ, Reynold A. Nicholson'un bastırıldığı nüsha, incelemelere, araştırmalara esas tutulmada*" demekte ve şu tespiti yer vermektedir: "*Müteveffâ Nicholson, bu basımda, 51 No.da kayıtlı nüshaya dayanmıştır; bu doğru; fakat bir doğru daha var ki kendisine gönderilen fotoğraflarda, birçok yerler çıkmadığı için bu basım, bizim nüshamızı tam olarak vermiyor.*"

Nicholson, tenkitli *Mesnevî* neşri çalışmalarına Avrupa kütüphanelerindeki 4 yazma ve kendisindeki bir yazma ile başlamıştır. Bunların en eskisi 718/1318–1319 tarihliydi. Gerçekte Nicholson ilk çalışmalarında *Mesnevî*'nin 1 ve 2. defterinin tamamı ile 3. defterin 2836. beytine kadarki bölümünde anılan Konya yazmasından yararlanamamıştır. 3. defterin ilk 2835 beytinde İstanbul'daki Zahir Efendi isimli bir şahsa ait nüshayı esas almıştır (*The Mathnawî*, 1929: III, ön söz 11, 12). Ancak eline sonradan geçen Konya yazmasında ve yeni kullanmaya başladığı diğer 3 yazmada bu geride kalan kısımlar için tespit ettiği farklılıkları, 3 ve 4. defterin yer aldığı ciltte ard arda sıralamıştır.⁹ 3 ve 4. defteri ihtiva eden ciltte ise biri, artık esas aldığını söylediği anılan 51 nolu yazma olmak üzere 5 yazma daha ilave ederek sürdürmüştür. Bu şekilde kullandığı 10 yazmanın altısı *Mesnevî*'nin bütün defterlerini, diğerleri ise bazı defterlerini ihtiva etmekteydi (*The Mathnawî*, 1925: I, ön söz 5-6; III, ön söz 12-14; V, ön söz 18). Nicholson ayrıca 1 ve 2. defterlerde karşılaştırma esnasında Ankaralı İsmail Rusuhî'nin şerhini ve yukarıda adı geçen Nahîfî'nin manzum çevirisini de kapsayan *Mesnevî*'nin Bulak baskısını kullanmıştır (*The Mathnawî*, 1925: I, ön söz 4). Nicholson bu büyük çalışmasını tamamlarken en muteber yazma olan Konya nüshasına dayanmaktan daha iyi bir yol bulunmadığını vurgulamıştır (*The Mathnawî*, 1933: V, ön söz 18-19).

Bu noktada Nicholson'un *Mesnevî* neşri hakkında bazı noktalara dikkat çekilmelidir. Bu yayının ilk baskısında 3. cildin (Text, 3 ve 4. defter) sonunda 1 ila 4. defterler için 10 sayfa düzeltme bulunmaktadır (XXII-XXXI). 5.

⁹ *The Mathnawî*, nşr. R. A. Nicholson, III, Appendix I, s. 1-59 (1 ve 2. defterler için), Appendix II, 60-64 (2. defter için).

cildin (Text, 5 ve 6. defter) sonunda 4 sayfa düzeltme vardır. Bu tenkitli metnin üzerinden daha sonra Doğu'da yapılan *Mesnevî* baskılarında yukarıda işaret edilen düzeltmeler ile 3. defterin 2836. beytine kadarki kısmın Konya'daki 51 nolu yazma ile diğer 3 yazmanın farklılıklarını içeren 64 sayfalık bölüm hemen hiç dikkate alınmamıştır (Mînovî, 1352 hş.: 683). Böylece Nicholson'un ek olarak da olsa çalışmasında yer bulan birçok daha doğru okuyuş, kelime ve beyitler Nicholson neşri diye sunulan çok sayıda ki baskıda korunmamıştır. Dolayısıyla Nicholson metni diye bilinen özellikle Doğu'daki *Mesnevî* baskıları bu eksikliği çoğu zaman taşımaktadır. Bu hususta daha özenli davranılan yayınlardan biri, bazı düzeltmeler ve beyit indeksiyle Nasrullah-i Pûrcevâdî tarafından hazırlanan yayındır.¹⁰

Burada üzerinde durulması gereken baskılardan biri de Hasan-i Lâhûfî'nin "*Âhirîn tashîh-i Reynold A. Nicholson (Nicholson'un son tashihi)*" diye duyurduğu *Mesnevî-i Ma'nevî* neşridir.¹¹ Bu yayında Nicholson'un düzeltme ve ek başlıkları altında verdiği bütün bilgiler metinde ve dipnotlarda yerlerine yerleştirilmiştir. Gerçekte Nicholson'un tespit ettiği bu bilgiler yaklaşık 80 yıl sonra bulunması gereken yerleri ancak bulmuştur. Hasan-i Lâhûfî'nin yayınında yukarıda metinler arasındaki farklılıklara işaret ettiğimiz ilk iki beyit aynen şu şekilde bulunmaktadır:

بَشْنُو اَيْن نَى چُون شكايت مى كند
از جدایی ها حکایت مى كند
کز نَيْستان تا مرا بُبْرِيدِه اند
از نَفيرم مرد و زن ناليدِه اند

Böylece anlaşılmaktadır ki Nicholson sonradan ilk beyti önemli yazmalardaki gibi kabul etmiş, 2. beytin 2. mısra başındaki ا ز 'i ise uygun görmüş ve Konya nüshasındaki ر د 'i tercih etmemiştir. Yine,

هر که را جامه ز عشقى چاک شد او ز
حرص و عيب کلى پاک شد

¹⁰ *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-VI (4 cilt halinde), (be-tashîh-i Reynold Nicholson, be-ihimâm-i Nasrullah Pûrcevâdî), Tahran: Emîr-i Kebîr, 1363 hş./1984 (Brill, 1925 Baskısından Ofset); 2. bs., 1373-1374 hş.

¹¹ *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-IV, (*Âhirîn tashîh-i Reynold A. Nicholson*, terceme ve tahkîk: Hasan-i Lâhûfî), Tahran, 1383 hş./2004.

şeklindeki 22. beytin 2. mısrasında Konya yazmasını tercih etmeyerek mısraı,

او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

dizilişiyle kabul etmiştir. Diğer bir örnek olarak Konya yazmasında *Mesnevî*'nin ilk hikâyesi

بشنوید ای دوستان این داستان
خود حقیقت نقدِ حالِ ماست آن

beytiyle başlarken, Nicholson neşrinde bu beyit hikâyenin başlığından önce bulunmaktadır. Bu ve benzeri örneklere onun neşrinde pek çok yerde rastlamak mümkündür. Anlaşıyor ki Konya yazmasının Nicholson'un eline sonradan ulaşmış olmasının kaybı, telafi edilememiştir. Durum elbette 3. defterin 2836. beytiyle değişmiş ve Konya yazması artık neşre hazırlanan metne esas teşkil etmiştir. Yine de sunulan örnekler, bu neşirde kullanılan imla ve eklenebilecek bazı nedenlerle yeni neşirlere ihtiyaç bulunduğunu göstermekteydi.

Yeni nâşir *Lâhûtî*'nin Nicholson'dan farklı imla kullanma gereği duyduğu görülmektedir. Örnek olarak aşağıda ilk sütun Nicholson neşrindeki imlayı, sonraki ise *Lâhûtî*'nin tercihlerini göstermektedir:

به هر	(b)	بهر (a)
آتش ست		آتشست
پرده هایش		پردها اش
آنکه		آنک
کوزه ای		کوزه
هر که را		هرکرا
جمله عیبی		جمله عیبی

Bu değerlendirmelerden sonra denebilir ki Nicholson'un gerek 1925'te basılmaya başlanan ilk *Mesnevî* neşri ve gerekse son yıllarda yayımlanan son hâli, gereken derecede Mevlâna Müzesi 51 nolu yazma nüshaya dayanmamaktadır. Dolayısıyla öncelikle Nicholson'un ve Gölpınarlı'nın esas

alınması gerektiğini belirttikleri, aynı zamanda Gölpınarlı'nın terceme ve şerhine dayanak olan bu yazma üzerinde yeni çalışmalar yapılması gerekliydi ve neticede böyle de oldu.

R. A. Nicholson'un ve Gölpınarlı'nın çalışmaları *Mesnevî*'nin metni için çok güvenli bir tablo oluşturmuş, daha önceki yazma ve neşirlere giren birçok ilave beyit artık kabul görmemeye başlamıştır. Sağlıksız bazı yazmalara işaret için örnek vermek gerekirse, Abdüllatîf b. Abdullâh'ın 1032/1622 tarihinde 80 kadar *Mesnevî* nüshasını karşılaştırarak hazırladığı ve *Nusha-i nâsiha-i Mesnevîyât-i sakîme* adını koyduğu *Mesnevî* metninin ilk iki defterinde kendi neşrine göre 800 civarında ilave beyit bulunduğunu ve bunun her on beyitte bir beyit ilave demek olduğunu, Nicholson kaydetmektedir (The Mathnawî, 1925: I, ön söz 18). Aynı nâşir gördüğü baskılarda mülhak beyitlerin yanı sıra çokça yanlışlıkların yer aldığını belirtmekte ve Nahîfî'nin manzum çevirisini de içeren Bulak baskısı *Mesnevî*'nin¹² 1 ve 2. defterlerinde eski yazmalarda yer almayan 140'a yakın ilave beytin bulunduğunu, 1307/ 1889-1890 tarihli Tahran baskısında ise bu rakamın 800 civarında olduğunu ifade etmektedir (The Mathnawî, 1925: I, ön söz 4).

Mesnevî'ye büyük alaka duyan bilim adamlarından Muhammed-i İstî'lâmî de yakın yıllarda önemli bir tenkitli neşir çalışması gerçekleştirmiştir.¹³ Nâşir İstî'lâmî, bu yayınında 668 h. tarihli Kahire Dârü'l-kutub nu. 17'deki nüsha; 677 h. tarihli Mevlâna Müzesi'ndeki nüsha (51 nolu); aynı yerdeki tarihsiz başka bir nüsha ve 715 h. tarihli Tahran Milli Kütüphane'deki nüsha olmak üzere 4 muteber nüshayı esas alarak hazırladığını kaydetmekte ve neticede Nicholson'un neşriyle karşılaştırma yaptığı yüzlerce ihtilafın ortaya çıktığını ve bunların daha doğrusunun kendi neşrinde yer aldığını dile getirmektedir (Mesnevî, 1370 hş.: I, nâşirin ön sözü s. 93-94). Onun beyit indeksiyle 7 cilt halindeki bu neşrinin "*Tavzîhât ve Ta'likât*" bölümleri yeni bir şerh özelliğini taşımaktadır. *Mesnevî* neşrinde okuyucuya yardımcı olmak için okunaklı bir imla ve yoğun bir şekilde noktalama işareti kullanmış olan İstî'lâmî, yayınındaki beyitlerin sayısının Kahire Dârü'l-kutub'taki yazmayla uyduğunu ve Nicholson'un neşrin-

¹² *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-III, (Nahîfî Süleyman, Mustafa Vehbî'nin tashihiyle), Mısır, Bulak, 1268 h./1851-52 (Türkçe manzum çevirisiyle).

¹³ Mevlâna Celâleddîn Muhammed-i Belhî, *Mesnevî*, I-VI, (berresî ve tashîh-i metn ve tavzîhât ve fihristhâ Muhammed-i İstî'lâmî), Tahran: Zevvâr, 1370 hş.; Tahran: Zevvâr bâ-hemkârî-i Neşr-i Sîmurg, 1372 hş.; I-VII, mukaddime ve tahlîl ve tashîh-i metn (ber esâs-i nushahâ-yi mu'teber-i Mesnevî) ve mukâyese bâ çâphâ-yi ma'rûf-i Mesnevî, Sohen, 1379 hş.

den 53 beyit daha fazla olduğunu kaydetmektedir (Mesnevî, 1370 hş.: I, nâşirin ön sözü s. 94).

Ancak M. İsti'lâmî'nin 668 h. tarihli olarak kabul ettiği Kahire nüshasından bu neşre intikal eden tercihler, galiba bu tenkitli baskıyı zafiyete uğratmıştır. Zira bu yazma gerçekte belirtildiği gibi eski ve çok muteber bir yazma değildir. Nicholson bu yazmadaki tarihin *ستمانه* (yedi yüz)'den bozularak *سبعمانه* (altı yüz) yapıldığını izah etmektedir. Sonuçta bu yazmanın istinsahı Muhammed b. İsa el-Hâfız el-Mevlevî el-Konevî'nin eliyle 768/1367 yılının Şaban ayının son günlerinde tamamlanmıştır (The Mathnawî, 1929: III, ön söz 9, 13).

Şu anda Farsça metninin ve çevirilerinin baskıları milyonları bulmuş olan *Mesnevî*'nin bilim dünyasınca en muteber yazması olarak kabul edilen Mevlâna Müzesi 51 numarada kayıtlı, Konyalı Muhammed b. Abdullah tarafından istinsah edilmiş 677/1278 tarihli yazmasının tıpkıbasımı Tahran'da 1371 hş./1992'de ve Ankara'da 1993'de gerçekleştirilmiştir. Bu yayınların bilim çevrelerine hitap ettiği, yazmanın, yazısı ve imlası nedeniyle genel okuyucunun yararlanması açısından güçlükler taşıdığı açıktır.

Mesnevî baskılarının bundan böyle 677/1278 tarihli yazma üzerinden yapılması gerektiği düşüncesinin yaygınlık kazanmasıyla bu özellikte birkaç çalışma gerçekleştirilmiştir. Çalışması çeviri olmasına karşılık A. Gölpınarlı bu hususta ilk ve ciddi adımı atmıştır.¹⁴ Bu yazma üzerinden çevirisini tamamlarken söz konusu yazmanın satır aralarına ve sayfa kenarlarına eklenen kelime ve beyitleri metne dahil ederek dipnotlarda bunlara işaret etmiştir.

A. Gölpınarlı'nın çalışmalarını Farsçaya kazandırmış olan bilim adamı Tevfik-i Subhânî ilk olarak, "*Nesr ve şerh-i Mesnevî-i şerîf-i Abdülbâki Gölpınarlı*" adıyla yaptığı çeviride anılan h. 677 tarihli yazmayı yayımlamış oldu.¹⁵ Daha sonra söz konusu yazmayı "*677 tarihli yazma üzerinden*" kaydıyla bir cilt halinde belirli bir usulde neşre hazırlamıştır (Tahran,

¹⁴ Bu çevirinin muhtelif baskıları: Abdülbâki Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI, İstanbul: MEB Yay., 1973-74; 1985; 3. bs., Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 1989; 2000; *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I-VI (3 cilt halinde), İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1981; 1984; 1990.

¹⁵ *Nesr ve şerh-i Mesnevî-i şerîf-i Abdülbâki Gölpınarlı*, I-III, (Terceme ve tavzîh: Tevfik H. Subhânî), Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1374 hş.; 3. bs., 1381 hş. ; 4. bs., 1384 hş. (ön söz, 1369 hş.)

1373hş./1994).¹⁶ Nâşir bu yayında yazmadaki ilk yazımdan sonra ilave edilen kelime ve beyitlerin bir kısmını belirli bir anlayış çerçevesinde metne dahil etmiştir. İlave beyitleri parantez içerisine alarak metne dahil ederken, numaralandırmada bunları da saymıştır. İmla hususunda yazmaya uymaya ve harekeyle gösterilmiş olan bazı okuyuşları özellikle korumaya çalışmıştır, *رُستاخیز, وَاخِرْم, بُبند, بُبست* gibi. Nâşir mümkün olduğunca noktalama işareti kullanmadığını, sadece virgül ve soru işaretinden yararlandığını söylemekte, bir iki yere de iki nokta koyduğunu belirtmiştir. Dipnotlarda bazı beyitlerin Nicholson neşrinde mevcut olup olmadığını belirten kayıtlar düşmüştür. Sübhânî, ayrıca metnin kenarında kendi beyit numaralarının yanında Nicholson neşrinin beyit numaralarına yer vermiş ve yazma nüshanın varak numaralarını da göstermiştir. Onun gerek “*Nesr ve şerh-i Mesnevî-i şerîf-i Abdülbâki Gölpmarlı*” isimli çevirisindeki ve gerekse *Mesnevî* neşrindeki defterlerin beyit sayıları aynıdır.

Bu neşrin ardından Abdülkerîm-i Surûş da “Konya nüshası esas olmak üzere” *Mesnevî-i Ma’nevî*’yi iki cilt halinde yayımlamıştır (Tahran, 1375 hş./1996).¹⁷ Bu neşirde noktalama işareti kullanılmamış, yazmanın imlasi da büyük oranda korunmuş, *د انك, كايچ, آنك* gibi imlalar sürdürülmüştür. Yazmadaki ilave kelime ve beyitler, yanlarında *صح* (Düzeltildi) kaydı varsa metne dahil edilip dipnotta bunlara işaret edilmemiştir. Bu kayıt, metindeki kelime veya beyitle ilgili ise kenardaki ilave, metne alınmış, metindekiyse dipnota indirilmiştir. Kenardaki diğer kayıtlar sadece dipnotta gösterilmiştir. Surûş ayrıca çalışması esnasında Nicholson’un neşrine müracaat ettiğini, önemli farklılıklara dipnotlarda yer verdiğini belirtmektedir.

Söz konusu yazmayı temel alan ayrı bir *Mesnevî-i Ma’nevî* neşri Türkiye’de Adnan Karaismailoğlu ve Derya Örs tarafından hazırlanmıştır.¹⁸

¹⁶ *Mesnevî-i Ma’nevî-i Celâleddîn Muhammed-i Mevlevî* (ez rûy-i nusha-i 677 h.), (be-kûşîş-i Tefvîk H. Subhânî), Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, Sâzmân-i Çâp ve İntişârât, 1. bs., 1373 hş.; 4. bs., 1379 hş.

¹⁷ *Mesnevî-i Manevî* (ber esâs-i nusha-i Konya), I-II, (be-tashîh ve pîşgoftâr-i Abdülkerîm-i Surûş), Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375 hş.; 4. bs. 1377 hş.; 1380 hş.; 8. bs. 1385 hş.

¹⁸ *Mesnevî-i Ma’nevî* (ber-esâs-i nüsha-i muverreh 677/1278 Konya), I-VI, (hzl. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs), Şehrdârî-i Konya, 1384 hş.; 2. bs., I-III, Ankara: Akçağ Yay., 2007.

Konya Büyükşehir Belediyesi'nin teşvikiyle sonuçlanan bu çalışma ilk olarak Konya'da Aralık 2005'te yayımlanmıştır. Bazı eksiklik ve baskı hatalarının düzeltildiği 2. baskısı Ankara'da Akçağ Yayınları'nda 2007'de gerçekleştirilmiştir. Bu neşirde asıl metinde olduğu gibi noktalama işaretlerine yer verilmemiş, genel olarak günümüz imlasına uygun hareket edilmiş ve tamlamalar ile aruz gereği okuma şekilleri harekeyle gösterilmiştir. Satır arasında veya kenardaki kelime ve beyitlerin kim tarafından ve ne doğrulukta ilave edildiği hususu bilinemediği için bu ilaveler zaruret olmadıkça yalnızca dipnotlara yerleştirilmiştir. Dolayısıyla bu neşirle yine aynı yazmaya dayalı yayınlar arasında beyit farklılığı oluşmuştur.

Kabil'de Mevlâna'nın doğumunun 800. doğum yılı münasebetiyle düzenlenen (13–15 Mayıs 2007) uluslararası kongre için *Mesnevî-i Ma'nevî*, Muhammed Halîm-i Tenvîr tarafından "Konya Nüshası" alt başlığıyla Vezâret-i İttilâ'ât ve Ferheng (Enformasyon ve Kültür Bakanlığı) yayını olarak neşredilmiştir. Nâşir, çalışmasının ilk sayfalarında söz konusu yazmada metnin dışındaki boşluklara yazılmış ilavelerin bir listesini vererek bazı değerlendirmeler yapmıştır. Bu neşirdeki defterlerin beyit sayıları, Tefîk H. Subhânî'nin yayınıyla aynıdır.

Aşağıdaki tabloda yukarıda sözü edilen Mevlâna Müzesi 51 nolu yazma ile bu yazmaya dayalı neşirler arasındaki beyit sayısı farkı, yazmada satır arasında veya sayfa kenarında bulunan beyitlerin neşirde metne dahil edilmesi veya edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

Defter	1	2	3	4	5	6	Toplam
A. Gölpınarlı	4017	3821	4811	3855	4240	4929	25673
T. Subhânî	4018	3822	4811	3855	4240	4930	25676
A. Surûş	4010	3819	4809	3854	4239	4915	25646
A. Karaismailoğlu- D. Örs	4003	3796	4808	3854	4238	4914	25613

Burada söz konusu edilen diğer önemli iki baskının beyit sayıları da şöyledir:

R. A. Nicholson	4003	3810	4810	3855	4238	4916	25632
M. İsti'lâmî	4018	3826	4813	3856	4241	4931	25685

Yukarıdaki beyit sayıları gözden geçirildiğinde yazmada satır arasında veya kenarda bulunan beyitlerin metne dahil edilmesiyle hiç edilmemesi arasında 60 beyitlik bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca nâşirlerin bu

beyitlerin hangilerini metne dahil edip etmeme konusunda farklı davrandığı da dikkatlerden kaçmamalıdır. Söz konusu farkı doğuran beyitleri başka bir araştırmanın konusu yapmak gereklidir.

Netice olarak şu iki husus kabul görmelidir:

1- Konya Mevlâna Müzesi Nu: 51'de *Mesnevî*'nin çok sağlıklı bir yazma nüshası bulunmakta olup, buna dayalı yapılan tenkitli neşirler istifadeye uygundur.

2- Bundan sonraki çalışmalar daima bu yazmaya dayalı neşirler üzerinden olmalıdır. Özellikle Türkiye'deki *Mesnevî* çeviri, seçme ve tahlil çalışmalarında bu bilimsel arayış ve yaklaşım her hâlde etkili olmalıdır.

KAYNAKÇA

- The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî*, (1925-40); (nşr., trc., şerh Reynold A. Nicholson), I-VIII (1, 3, 5. ciltler metin; 2, 4, 6. ciltler İngilizce tercüme; 7 ve 8. ciltler şerh), London: Luzac.
- MEVLÂNÂ Celâleddîn, (1370-71 hş.); *Mesnevî*, I-VI, (berresî ve tashîh-i metn ve tavzîhât ve fihristhâ Muhammed-i İsti'lâmî), Tahran: Zevvâr.
- _____, *Mesnevî*, I-II, (çev. Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Yay., Ankara, 2004; Düzeltilmiş 2. bs., I-III, Ankara: Akçağ Yay., 2007.
- _____, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-III, (Manzum çeviri: Nahîfî Süleyman; tashih: Mustafa Vehbi), Mısır, Bulak, 1268 h./1851-1852.
- _____, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-VI (4 cilt halinde), (be-tashîh-i Reynold Nicholson, be-ihimâm-i Nasrullah Pürcevâdî), Tahran: Emîr-i Kebîr, 1363 hş./1984.
- _____, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-IV, (Âhirîn tashîh-i Reynold A. Nicholson, terceme ve tahkîk: Hasan-i Lâhûtî), Tahran, 1383 hş./2004.
- _____, *Mesnevî-i Ma'nevî-i Celâleddîn Muhammed-i Mevlevî* (ez rûy-i nusha-i 677 h.), (be-kûşîş-i Tevfik H. Subhânî), Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, Sâzmân-i Çâp ve İntişârât, 1373 hş.
- _____, *Mesnevî-i Manevî* (ber esâs-i nusha-i Konya), I-II, (be-tashîh ve pîşgoftâr-i Abdülkerîm-i Surûş), Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375 hş.
- _____, *Mesnevî-i Ma'nevî* (ber-esâs-i nüsha-i muverreh 677/1278 Konya), I-VI, (hızl. Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs), Şehrdârî-i Konya, 1384 hş.; 2. bs., I-III, Ankara: Akçağ Yay., 2007.
- _____, *Mesnevî Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I-VI (3 cilt halinde), (çev. Şefik Can), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
- _____, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I-VI (3 cilt halinde), (tercüme ve şerh: Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1981.
- _____, *Mesnevî-i Şerîf* -Aslı ve sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfî Tercümesi-, I-III, (hızl. Âmil Çelebioğlu), İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1967-1969.
- MÎNOVÎ, Muctebâ, (1352 hş.); "Luzûm-i ihtimâm der çâp kerd-i kutub-ı Mevlânâ be-tarik-i sahîh-i intikâdî", *Râhnumâ-yi kitâb*, S 10-12, yıl: 17, s. 681-691.
- Nesr ve şerh-i Mesnevî-i şerîf-i Abdülbâki Gölpınarlı*, I-III, (Terceme ve tavzîh: Tevfik H. Subhânî), Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1374 hş.
- TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ (Olgun), *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, İstanbul: Selam Yay., 1963-1975; 2. bs., Şâmil Yay., 1975. (17.309. beyitten sonrasını trc. ve şerh: Şefik Can, XV-XVIII, İstanbul, 1982-1985).

Mevlâna'da Aşk Estetiği

İsmail YAKIT*

Özet

Tabiat veya sanat eserlerinde güzel'in hangi şartlara ve kriterlere bağlı olduğu, güzel kavramının subjektif veya objektif mi olduğu estetiğin konusudur. Ahlak disiplininde "iyi", mantıkta "doğru" ne ise, estetikte de "güzel" kavramı odur. Estetik, felsefenin en eski disiplinlerinden biridir. Birçok İslam filozofu ve mutasavvıfı konuyu kendi sistemleri açısından incelemiştir.

Mevlâna'nın estetik anlayışı, bir aşk estetiğidir. Mutlak güzelliğin tecellisinden hareketle yine mutlak olana yani ilahî ve ebedî olana yükselmek gerektiği fikri onda esastır. Bu görüşüyle sufi ekolle, bedii zevkle kemalatı elde etmede meşşai ekolle, varlığın ontolojik temeline aşk ve güzelliği yerleştirmekle işrakî ekolle hem fikirdir. Kısaca Mevlâna'nın aşk estetiği, Türk-İslam estetiğinin önemli bir köşe taşı olduğu kadar, aynı zamanda çağdaş estetikçilere de örnek olacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, aşk, estetik, güzel

The Aesthetics of Love in Mawlânâ

Abstract

The general criterion whether the beauty concept in nature and arts is an objective or a subjective case of deliberation is the subject of aesthetics. The place of 'good' in the discipline of ethics or the place of 'true' in the discipline of logic is precisely the same as where the 'beauty' concept stands in aesthetics. Aesthetics is one of the oldest disciplines of philosophy and it has been scrutinized by a good many of Islamic philosophers in terms of their system.

The aesthetic conception of Rûmî is a love aesthetic. To elevate towards the absolute infinity initiating from the reflection of the absolute beauty is a fundamental for Rûmî. This standpoint of his makes him share a common denominator with the school of Sufism while it again enables him to be on the same page with the Meşşai School upon their conception to reach the maturity through (bedii) pleasure and with İşrakî School upon their conception to put love and beauty on the ontological origin of existence.

Ultimately, the love aesthetic of Rûmî being a touchstone for the Turk-Islam aesthetic simultaneously conveys the general characteristic of an exemplification for contemporary aestheticians.

Key Words: Mawlânâ, love, aesthetics, beautiful

* Prof. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi yakit@sdu.edu.tr

Mevlâna'nın aşk felsefesinin bir diğer boyutu aşk estetiğidir. Bu çalışmamızda bu konuya ağırlık vereceğiz. Gerçi daha önce "*Mevlâna'da estetik*" üzerine bir bildirimiz olmuştu (Yakit, 1998: 63-73). O çalışmada konu daha ziyade estetik tavırlar açısından ele alınmıştı. Şimdi ise konumuz itibarıyla burada, aşk odaklı bir estetik anlayışının hâkim olduğu Mevlâna'da, mutlak ve izafi güzellik anlayışından vuslata gidiş konusunu derinleştirmek istiyoruz. Bunun için o çalışmamızdaki fikirleri burada özetlememiz ve Mevlâna'dan önceki estetik anlayışları tekrar ele almamız gerekecektir. Ancak bu şekilde Mevlâna'yı düşünce tarihinde layık olduğu yere oturtabiliriz.

I-Estetik Üzerine

Estetik kelimesi, Grekçe "*aisthētikos* (= *aisthanestai*)"dan Latince'ye "*aesthetica*" şeklinde oradan da Avrupa dillerine: "*esthétique* (Fr.), *aesthetics* (İng.), *aesthetik* (Alm.)" şeklinde geçmiştir. Duymak, duyumlamak, duyumla algılamak anlamındadır. Literatürde ilk defa Alman düşünürü Baumgarten tarafından kullanılmıştır (*Nouveau Dictionnaire Etimologique*, s. 272).

Vaktiyle Türkçemizde "*ilm-i bedâyi, ilm-i hiss ve ilm-i hüsn*" gibi terkiplerle ifade edilen estetik, konu itibarıyla felsefede köklü bir geçmişe sahiptir. Gerek tabiat ve gerekse sanat eserlerinde, güzel hangi şartlara ve kriterlere sahiptir, herkes için geçerli objektif bir güzellik kavramının mevcudiyeti söz konusu mudur? Yahut güzellik sübjektif midir? gibi soruların araştırılmasından ibaret olan estetik değer kavramı, şimdiye kadar cevapsız kalan şu soruyu hep sora gelmiştir: Bir şey güzel olduğu için mi biz ona güzel deriz, yoksa biz güzel dediğimiz için mi o şey güzeldir? (krş. İsmail Fennî, 1925: 243; Keklik, 1987: 268).

Ahlak disiplininde "*iyi*", mantıkta "*doğru*" kavramı ne ise, estetikte de "*güzel*" kavramı odur. Kelime itibarıyla "*duyumlama*" demek olan bu kavram, duyularımıza hoş gelen nesnelere için kullanılmıştır. Nitekim Türkçemizde bize hoş gelen nesnelere güzel deriz. Güzel kelimesi *Divan-ı Lüğati't-Türk'e* göre "*kork=körk*" şeklinde telaffuz edilen "*körklü*" kelimesiyle karşılanmıştır. Bu da göz anlamına gelen "*köz*"den gelip, oradan da güzel olmuştur (Kaşgarlı Mahmut, 1985: Iv, 363). Türkçemizde güzel kelimesinin kökeninin göz kelimesi olmasının sebebi, her ne kadar işitme ve tatma duyularına hitap edenler varsa da estetik keyfiyetlerin daha ziyade görme duyusu olan göze hitap ediyor olmasındandır. Nitekim *Kutadgubilig'de*:

"Aklın güzelliği dil, dilin güzelliği sözdür

İnsanın güzelliği yüz, yüzün güzelliği gözdür”

(Yusuf Has Hâcip, 2000: 42, byt. 274)

Ancak bu maddi nesnelere içindir. Manevi güzellik söz konusu olduğunda da “kalp gözü” devreye girer. Ayrıca Türkçemizde güzel anlamına gelen “körk”ten “körkem=görkem” kelimesi de türetilmiştir. Bu da yüce olan demektir. Şu halde güzel ile yüce arasında bir anlam bağı vardır: Güzel olan yücedir veya yüce olan güzeldir. Yücenin bir estetik değer olduğunu Batı dünyası ancak İ. Kant'ı bekleyerek öğrenebilmiştir (Hacıeminoğlu, 1991: 31; Aykut, 1987: 66 vd., Yakıt, 2002: 109).

II-Mevlâna Öncesi Estetik-Sevgi İlişkisi

Bilindiği üzere düşünce tarihinde “güzel nedir” sorusunu ilk defa felsefi anlamda ortaya koyan, pek çok filozof tarafından “estetiğin babası” lakabı verilen filozof, Platon (=Eflatun)'dur. Ona göre, güzel olan nesnelere güzelliklerini ortak bir kaynaktan, yani “güzellik idea”sından alırlar. Bu güzellik mutlak olup, bütün güzel şeylerin üstündedir. Ona ulaşmak için dünyevi güzelliklerin üstüne çıkmak gerekir. İnsan, ister kendisi, isterse bir rehber eşliğinde, dünyevi güzellikten hareketle basamak basamak yükselerek yüce güzelliğe ulaşır. Yüce güzellik mutlak ve salt güzelliktir. Oraya ulaşan insan, hayatı yaşamaya değer bulur. Eflatun'a göre “mutlak” ve “izafi” olmak üzere iki güzellik telakkisi bulunmaktadır. Onun mutlak güzellik anlayışı, kendisinden sonra özellikle İslam dünyasında “ilahî güzellik” şeklinde yorumlanmıştır. Böylece Eflatun, idealist-metafizik bir estetik anlayışının temellerini atmıştır.

Mevlâna öncesi temel estetik anlayışlarının bir diğer temsilcisi “Ennead”ların sahibi, Plotinus'tur. O, Kitabının I. bölümünde “Güzel Üzerine” adlı kısımda, özü itibarıyla güzel olanla, başkası sayesinde güzel olanı ele alarak söze başlar. Ona göre kendiliğinden güzel olan ruhtur ve ondan pay alarak güzel olan da bedendir. Zira beden, ancak ruhun aksettirdiği ölçüde güzel sayılabilir. Plotinus'a göre âlemdeki güzellik, “Nous” adını verdiği Mutlak'ın görünüşünden ibarettir. Yani onun dışı yansımasıdır. Güzeli temaşaya dalan insan, “idea”nın duyulanır âlemdeki aksini bulur. Böylece insan maddeyi aşarak, duyulanır güzellikten manevi güzelliğe

“Muhakkak Biz, sizi en güzel şekilde yarattık” (Tin, 95/4)

“Yeri ve gökleri yerli yerince yarattı. Sizi en güzel şekilde şekillendirdi. Dönüşünüz O'nadır” (Teğâbun, 64/3)

“Yaratanların en güzeli Allah ne kadar yücedir” (Mu’minun, 23/14)

ayetiyle de gerek insan ve gerekse evrenin estetik bir değerle ele alınmasının gerektiği belirtiliyor. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber: *“Allah güzeldir, güzelliği sever”* demektedir. Şu halde Kur’an ve hadisler, estetiğin kaynağını Allah’a dayandırmaktadır. Buradan hareketle İslam dininin, estetik zevk ve değerlere çok önem verdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Hz. Peygamber de hayatı boyunca bütün insanların ibadetlerinden, yeme içmelerinden, giyim kuşamlarından, konuşma ve davranışlarına ve birbirleriyle olan münasebetlerine varıncaya kadar her şeyde hep güzel ve güzel olanı tavsiye etmiştir (Yakit, 2002: 111).

Ünlü işrak filozofu Sühreverdî’ye göre, bütün manevi ve cismani varlıklar kemalatı arar, hepsinin de güzelliğe temayülleri vardır kanaatinde-dir. Sühreverdî, aşk ve güzelliği ontolojik bir zemine yerleştirirken, estetik anlayışını bu temel üzerine oturtur. Ona göre Tanrı’dan ilk sudûr eden akıldır, ondan da güzellik, aşk ve hüzn sudur etmiş ve bu üç kavram varlığın temelini ve kaynağını oluşturmuştur. Bu kavramlar birbirinden ayrılmaz. Hatta bu özelliği tarihe mal olmuş büyük aşklarda bile görebiliriz. Mesela güzellik Hz. Yusuf’ta, aşk Züleyha’da, hüzn ise Hz. Yakup’ta tecelli etmiştir. Nitekim Sühreverdî’nin etkilerini gördüğümüz Doğu edebiyatı ve Divan edebiyatına hem güzellik, hem aşk hem de hüzn edebiyatı denebilir (Yakit, 2002: 113).

Güzellik konusunda sufi ekol, daha mücmel bir anlayış sergiler. Onlara göre Tanrı, mutlak güzeldir. Bütün varlıklar güzelliklerini O’dan alırlar. Şu halde varlıkların güzelliği, ilahî güzelliğin bir yansıması ve bir tecellisidir. Güzellik dereceleri, ilahî güzellikten aldıkları pay kadardır. İşte bu sebeptendir ki, evrende Tanrı’nın güzelliği temaşa edilir. Sevgi de bu güzellik neticesi ortaya çıkar. Dolayısıyla varlıklara sevgi ile bakmak esastır. İşte bu ekolün bütün görüşlerini Mevlâna Celâleddin Rumî’de görmekteyiz.

III-Mevlâna’nın Güzellik Anlayışı ve Aşk

Mevlâna’nın aşk estetiğini bütün yönleriyle ortaya koyabilmek için onun bu konudaki görüşlerini alt başlıklar halinde ele almamız gerekmektedir.

1) İnsanda Güzellik Duygusu Fitrîdir:

Mevlâna, Kur'an ve hadislerin ışığında ve kendisinden önceki düşünürlerin paralelinde kalarak güzellik duygusunun insanda fitrî olduğu ve fitraten insanoğlunun hep güzeli aradığı ve ona meyyal olduğu görüşündedir. Güzellik gibi onun zıddı olan çirkinlik de fitrî bir duygudur ve insan çirkin olandan hep kaçmak ister. Mesnevî'den:

"Sana rüyada kötü şeyler gösterdi. Onlardan ürktün, hâlbuki o kötü şeyler, senin suretinde.

Hani aynaya bakınca yüzünü çirkin görüp aynayı pisleyen Zenci gibi!

Tükürmüş de, sen çirkinsin, lâyığın ancak bu demiş. Ayna da çirkinliğin, senin çirkinliğin a kör ve aşağılık adam!" (Mevlâna, 1990: IV, byt. 2489-2491)

Mevlâna gerek insanın içinde bulunan güzellik duygusunun ve gerekse dış âlemden var olan güzelliğin hep Hakk'ın güzelliğinden kaynaklandığını söyler ve bunun da "Allah güzeldir, güzelliği sever" hadisiyle irtibatlandırır.

"Dedim ki: eğer güzelsem bu güzelliği O'nun lütfu olarak kabul ederim. Değilsen zaten çirkinler bile bana güler!

Çaresi şu: Kendime bakayım, kendime çeki düzen vereyim. Bakalım, ona lâyıık mıyım, değil miyim?

O güzeldir, güzelliği sever. Taze bir delikanlı, kart bir ihtiyarı nasıl seçer?" (Mevlâna, 1990: II, byt. 77-79)

2) Mutlak Güzelliğin Tecellisi:

Mevlâna güzelliğin "mutlak" ve "izafi" olarak iki şekilde ele alınabileceğini düşünür. Ona göre gerçek güzellik, mutlak güzelliştir ve Tanrı'nın güzelliğidir. Çünkü Tanrı, güzelliği kendinden olan Varlık'tır. Diğer bütün güzellikler izafidir ve Tanrı'dan derecelerine göre, pay aldıkları nispette güzeldirler. Çünkü güzellikleri kendi varlıklarından değildir. Mevlâna'nın bu düşüncelerini aynı zamanda ontolojik bir temele oturtmak da mümkündür. Kozmik varoluş, ilahî aşktan zuhur etmiştir. Mutlak güzellik her bir varlıkta tecelli ederek kendini göstermektedir. İslam düşüncesinde bu keyfiyet farklı yorumlarla zenginlik kazanmıştır. Özellikle Mevlâna'nın da temsil ettiği sufi ekole göre insan, âleme baktığında bu güzelliği her varlık-

ta seyr ü temaşa edecektir ve her şeyde bir güzellik bulacaktır. Dolayısıyla insan olsun, hayvan olsun, bitki olsun görünen ve görünmeyen her şeyi sevecektir. Çirkin addedilenler bile sirette yani özde güzeldirler. İnsan öze yönelerek ilahî güzelliği ve aşkı kendinde tecelli ettirecektir. Mevlâna'yı dinliyoruz:

*“Tanrı da gözü aydınlar için altı tarafı da delillerine mahzar etti.
Her hayvan, her bitki, nereye baksa, nereye varsa tanrı güzelliği gör-
sün; ondan gıdalansın dedi.
Onun için O oraya ‘Nereye dönerseniz Tanrı yüzü var’ buyurdu.
Susar da bir bardaktan su bile içerseniz suyun içinde Tanrı’ya bak-
maktasınız.
Fakat âşık olmayan suya bakar da suyun içinde kendi yüzünü görür
ey gözü açık er!
Ama âşığın sureti, Tanrı’da fâni olursa söyle bakalım, suda kimin
suretini görür?
Güneşte Tanrı güzelliğini görür âşıklar. Gayret sahibi Tanrı’nın
sanatıyla nasıl ay, suya varır da suda görünürse güneşte de hak görü-
nür.
Fakat Tanrı’nın bu gayreti, âşık ve sadık kişileredir. Şeytanla hay-
vana tecelli etmez o” (Mevlâna, 1990: VI, byt. 3640–3647).*

Eşyadaki güzelliğin farklı derecelerde olması yukarıda beyan edildiği gibi, Mevlâna onların Hak’tan yani Mutlak güzellikten aldıkları tecelli nispetinde olduğunu yeri geldikçe vurgular. Mevlâna diyor ki:

*“Güzellerin bazıları, nasıl bazılarından üstün, bir kısmı da öbürle-
rinden aşağıysa insanların akılları da fazla, yahut eksiktir.
Ahmed, erlerin gazelliği dillerinin altında gizlidir meâlinde bir söz
söyledi” (Mevlâna, 1990: III, 1538-1539).*

3) Hayranlıktan Aşka

Tanrı’nın evrendeki tecellisini seyr ü temaşa eden insanlar, Hakk’ın bütün varlıklara yayılmış olan hikmetini, sanatını, ilmîni ve tüm güzelliğini görür ve derler ki:

*“Cihan bizim gerçek sevgilimizin güzelliğinin aynasıdır. Onlara
gönül vermek, onları sevmek, Hakk’ı istemenin, Hakk’ı aramanın yan-*

kısıdır. Hakk'ın düşünülmesidir (Can, 2004: 569; Mevlâna, 1990: VI, byt. 3181).

Tanrı'nın âlemdeki tecellisinin büyüüne kapılan insanoğlu kendini tarifi muhal bir hayranlık yumağı içinde bulur. İlahî güzelliğin âleme yansımasından kendi içinde, yine güzellik gibi fitrî olan sevgi ateşi uyanır ve gittikçe şiddetlenir ve sonunda aşka dönüşür. İşte bu aşk, onu maşukuna götürecektir.

4) Estetik Haz ve Aşktan Vuslata

Türk-İslam düşüncesinde insanın mikro kozmik bir varlık olarak telakki edilmesi, Mevlâna'nın da benimsediği bir düşünce şeklidir. Bu, insanın kâinatın bir parçası olmaktan ziyade, doğrudan doğruya kâinatmış gibi ele alınmasına yol açmıştır. Bu husus aynı zamanda Tanrı, kâinat ve insan anlayışına açıklık getirmek için de kullanılmıştır. Bir diğer ifadeyle, kâinata bak insanı anla, insana bak kâinatı anla; her ikisine bak Tanrı'yı anla şeklinde formüle edilmiştir. Kemale ererek vahdet bilincine ulaşmış insan, Tanrı'nın hem kâinatta, hem de kendisindeki tecellisinden, O'nun aşkı ve cemalinden nasibini alarak derin bir estetik hazza erişecektir. İnsan, bu haz içinde ilahî sevgi yolunda kademe kademe ilerleyecektir. Her türlü dünyevi ve beşerî kaygıyı geride bırakıp O'na ulaşacaktır. İnsan-ı kâmil olacaktır. Böylece insan-ı kâmil Tanrı'ya, Tanrı da insan-ı kâmile âşık olacaktır. Bu estetik hazzın verdiği metafizik anlayışa göre Tanrı, hem aşk, hem âşık hem de maşuktur.

Aşk ile maşuk kavramları, Mevlâna'nın eserlerinde sık sık geçen kavramlardır. Aşk konusu her nerede ele alınırsa karşımıza bu kavramlar çıkar. Konuya bir başka açıdan bakacak olursak şunları görürüz: Tanrı'yı suje olarak ele aldığımızda O, hem seven hem de sevilen olur. Nitekim olayı bu şekilde değerlendiren birçok sufi de: "*Tanrı insanda kendi kendini sever*" demişlerdir. Mevlâna da, insan Allah'a âşık olduğu gibi Allah'ın da insana âşık olduğunu, aynı zamanda Allah'ın insanı severken kendisini de sevdiğini söyler. Bir diğer ifadeyle mutlak varlık olan Tanrı, yaratıkları üzerinde sıfatlarıyla tecellisinin aksini görür ve bir kere daha âşık olur. İnsan-ı kâmil de birliğe olan vuslatında kendi nefsinin gerçeğini de görür. Bu konuda Mesnevî'de şunları okuyoruz:

“Sen mademki hayret âleminde ‘lillah’ sırrına mahzar oldun, ben de senin olurum. Çünkü ‘kim Tanrı’nın olursa, Tanrı onun olur” (Mevlâna, 1990: I, byt. 1939).

Mevlâna, aynı zamanda Mutlak’ın tecellisi gereği nesnelere güzelliğinden duyulan hazla Tanrı’ya ulaşmayı hedefleyen kişiye, estetik tavrın karşılıksız bir sevgiye dayandırılmasını öğütler. Zira Hakk’a âşık olup, O’na duyduğu hayranlığın denizinde yüzen kişi, O’ndan bir karşılık beklememelidir.

Sonuç:

Görüldüğü gibi Mevlâna, diğer bütün konularda olduğu gibi, bütün bedii zevkleri, sanatı, estetiği, psikolojiyi vs.yi aşkta temerküz ettirmektedir. Onun estetik anlayışı, bir aşk estetiğidir. Mutlak güzelliğin tecellisinden hareketle yine mutlak olana yani ilahî ve ebedî olana yükselmek gerektiği fikri onda esastır. Bu görüşüyle sufî ekolle, bedii zevkle kemalatı elde etmede meşşai ekolle, varlığın ontolojik temeline aşk ve güzelliği yerleştirmekle işraki ekolle hem fikirdir. Kısaca Mevlâna’nın aşk estetiği, Türk-İslam estetiğinin önemli bir köşe taşı olduğu kadar, aynı zamanda çağdaş estetikçilere de örnek olacak niteliktedir.

KAYNAKÇA

- AYKUT, H., (1987); *Türk İslam Estetiği Üzerine Bir Deneme*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İÜ Sosyal Bilimler Ens., İstanbul.
- AYVAZOĞLU, Beşir, (1989); *İslam Estetiği ve İnsan*, İstanbul: Çağ Yay.
- CAN, Şefik, (1995); *Mevlâna, Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- _____, (2004); *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, C V-VI, İstanbul: Ötüken Yay.
- GAZZALÎ, M., (1989); *İhyâ'u Ulumi'd-Din*, İstanbul: Bedir Yay.
- HACIEMİNOĞLU, Necmettin, (1991); *Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- İSMAİL FENNÎ, E. (1925); *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341.
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, (1981); *Yeni İlm-i Kelam*, H. S. Hizmetli, Ankara: Umran Yay.
- KAŞGARLI Mahmut, (1985); *Divan-ı Lüğâtî't-Türk*, C I-IV, (Sadeleştiren Besim Atalay), Ankara: TDK Yay.
- KEKLİK, Nihat, (1987); *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul.
- MEVLÂNA Celâleddin, (1990); *Mesnevî, I-VI*, (Veled İzbudak tercümesi), İstanbul: MEB Yay.
- Nouveau Dictionnaires Etimologique*, (1971); Paris.
- YAKIT, İsmail, (1998); "Mevlâna'da Estetik", 9. Millî Mevlâna Kongresi, 15-16 Aralık, 1977, Bildiriler, Konya, s. 63-73.
- _____, (2002); *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- _____, (2000); *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, 2. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- YUSUF Has Hâcip, (2000); *Kutadgubilig*, (Günümüz Türkçesine uyarlayan Fikri Silahdaroğlu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Mesnevî’de Söze ve Konuşmaya Dair Konular

Emine YENİTERZİ*

Zahitlik nedir? Kötü söylemeyi bırakmak.

Âşıklık nedir? Kendi varlığından, benliğinden söz etmemek.

(Mecâlis-i Seb’ a, 60)

Özet

İletişimin en yaygın aracı konuşma; konuşmanın da malzemesi sözlerdir. Hem İslam ve Doğu âleminin, hem de kültürümüzün en önde gelen mistik şairi, bir söz sultanı olan Mevlâna, Mesnevî’inde, iletişimin bu değerli malzemesinin önemine, söylemeye ve dinlemeye dair ilginç tespitlerde bulunur. Bu tespitlerini; konuşma, dinleme ve susmaya ilişkin ayet ve hadis iktibasları yanında konuşma ve sözün konu edildiği hikâyelerle örneklendirir. Ayrıca sözün kaynağı, gücü, zamanı, genişliği yanında yetersizliği, susmak, az ve çok konuşmak, hâl ve gönül dili, söyleme adabı, söyleyenin ve dinleyenin özellikleri gibi konularda çok zengin bilgiler ve görüşler sunar. Makalede bu hususlar ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Mesnevî, söz, konuşmak, dinlemek

Topics About Word and Talking in Mathnavi

Abstract

Talking is the most common means of communication and words are the material of talking. Rumi, the sultan of words and the premier mystical poet of both Islam and east world, and our own culture, make interesting findings on the significance of this valuable material of communication, talking and listening in his *Mathnavi*. He points out these findings by giving quotes from verse of the Koran and hadith about talking, listening and remaining silent, and moreover by giving examples of stories about talking and word. Furthermore, he indicates information and opinions about topics such as the word’s source, it’s power, time, wideness and also it’s inadequacy, and remaining silent, talking less or too much, language of heart, speaking manner, the characteristics of speaker and listener. In this paper, these subjects are discussed.

Key Words: Rûmî, Mathnawî, word, talking, listening

* Prof. Dr., SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanı.

Söz karşılığında kullanılan kelimeler, sözün muhtevası, nitelikleri, söze dair terkipler ve sözle ilgili benzetme ve istiareleri bir bildiri hâlinde ele almış ve Mevlâna'nın manayı taşıma görevini yüklenen bu önemli iletişim ve şiir malzemesini; barındırdığı manadan kaynaklanan ifade zenginliği, insanın hâlini anlatan bir tercüman oluşu ve muhatap üzerindeki tesirleri yönüyle çok sayıda teşbih ve istiare ile verdiğini tespit etmiştik.¹

Mevlâna sözü ayrıca; acı, kötü ve zararlı gibi nitelikleri yanında çokluğu, doğruluğu, manalı veya manasız oluşu, anlaşılmasının kolaylığı veya zorluğu, düşünceyi ifade edip etmemesi, tam veya eksik oluşu, insanın hâlini aksettirmesi veya hâline uymaması gibi özellikleriyle de ele alır ve sözün insanların birbirini anlamaktaki önemli yerine işaret eder. Mesnevî'nin; dinle, işit, duy gibi karşılıklarla ifade edilen "bişnev" kelimesiyle başlaması da bu hususa dikkat çeker mahiyettedir. Eserin tamamında da sözün kaynağı, önemi ve tesirine sık sık işaret edilmekte, bu değerli iletişim aracını nerede ve nasıl kullanmak gerektiğine dair bilgiler verilmektedir. Makalemizde bu tespitler; ayet ve hadis iktibasları, söz söylemeye dair hikâyeler ile söz, konuşma ve dinlemeye dair diğer konular şeklinde tasnifle ele alınmaktadır.

Ayet İktibasları

"Kur'an okununca dinleyin ve susun da rahmete erin." (A'râf, 7/204)

"Susun, dinleyin" emrini işit, sükût et. Mademki Tanrı dili olamadın, kulak kesil. (II/3456)

Çünkü sen kulaksın, o dildir; o senin cinsinden değil, Tanrı, kulaklara "Ansitû" buyurdu. (I/1622)

"O, arzusuna göre de konuşmaz." (Necm, 53/3)

Çünkü peygamber, kendi heva ve hevesinden söz söylemez. Tanrı masumundan heva ve heves doğar mı hiç? (VI/1603)

¹ Emine Yeniterzi, "Mesnevî'de Söze Dair Benzetme Unsurları", SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi-Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi, 2007 UNESCO Mevlâna Yılında Uluslar Arası VII. Dil, Yazın, Deyişbilim Sempozyumu, Konya 02-05 Mayıs 2007.

“Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?”

(Saff, 61/2)

Bedevi karısının, kocasına; “Lime tekulüne mâ lâ tef’alûn denmiştir. Haddinden fazla söz söyleme. Bu sözler doğru olmakla beraber bu tevekkül makamı, senin makamın değildir. Makamından ve işinden yukarı söz söylemek, sana ziyan verir. Kebûre makten indallah hükmü zuhur eder” diye nasihat vermesi (I/başlık–2314)

“Onları (münafıkları) gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider, konuşurlarsa sözlerini dinlersin. Onlar sanki duvara dayanmış kütükler gibidir. Her gürültüyü kendi aleyhlerine sanırlar. Düşman onlardır...”

(Münâfikûn, 63/4)

Tanrı, söz geliminde Peygambere dedi ki: “Münafıkların anlaşılması için en kolay ve görünür delil şudur:

Münafık iri yarı, korkunç, zahiren babayiğit görünse bile sen onun sesinin tonundan ve sözünden tanır, anlarsın.”

Testi aldığı zaman o testileri sınar, o testilere vurursun, değil mi?

Neden vurursun? Sesinden kırık testiye anlamak için.

Kırık testinin sesi daha başka türlü olur. Ses, çavuşa benzer, önde gider.

Ses gelir de o şeyin ne olduğunu anlatır, onun ahvalini sayar, döker. Ses mastara benzer, fiil de o mastarı tasrif eder! (III/790–795)

Hadis İktibasları

“Biz Peygamberler topluluğu, insanlarla akılları miktarınca konuşuruz.”

Halka, kendi aklınız miktarınca değil, onların akılları miktarınca söz söyleyin ki Tanrı'ya ve Peygamber'ine yalan demesinler (IV/başlık–2577)

Akılların alacağı kadar aşağı mertebeden söylemekteyim. Bu, ayıp değil, Peygamber'in işidir. (I/3811)

“Gerçekten de söz söyleyişte büyü vardır.”

O güzel yiğit, o Peygamber; “Sözde sihir hassası var” dedi, doğru da söyledi. (III/4079)

“Önce selâm, sonra söz.”

Elçi, Ömer'i tazim etti, ona selâm verdi. Peygamber “Önce selâm sonra söz” demiştir. (I/1427)

“İnsan dilinin altında gizlidir.”

Peygamber insanları ayırt etmek hususunda “İnsan, sözünde gizlidir” dedi. (I/1270)

Ahmed; “Erlerin güzelliği, dillerinin altında gizlidir” mealinde bir söz söyledi. (III/1538)

“Ya hayır söyle ya da sus.”

Sözün faydası yoksa söyleme, varsa itirazı bırakıp şükretmeye çalış!
(I/1524)

“Dileklerinizin olmasına, onları gizleyerek yardım edin; çünkü her nimet sahibine haset edilir.”

Sırların gönülde gizli kalırsa o muradın çabucak hâsıl olur.

Peygamber demiştir ki: “Her kim sırrını saklarsa çabucak muradına erişir.”

Tohum toprak içinde gizlenince, onun gizlenmesi, bahçenin yeşillenmesi ile neticelenir.

Altın ve gümüş gizli olmasalardı... Madende nasıl musaffa olurlar, nasıl altın ve gümüş haline gelirlerdi? (I/175–178)

“Ya Ali insanlar, çeşitli hayırlarla, ibadetlerle yaratıcılarına yaklaşmak isterler; sen de çeşitli akılla yaklaşmaya çalış da dünyada insanları, dereceler ve yakınlık bakımından geç, ahirette de tanrı katında yücel.”

Peygamber (SAV)'in, Ali (RA)'ye; “Herkes bir çeşit ibadetle Tanrı'ya yaklaşmayı diler, sen akıllı ve Tanrı'ya ulaşmış kulla sohbet yüzünden yaklaşmaya çalış ki o kulların en ileri gideni olasın” diye nasihat etmesi (I/2960-başlık)

“Gösteriş için tespih etmek, külhanda biten yeşillığe benzer.”

“Riya ile tespih, külhanda biten yeşillığe benzer” mealinde bir hadis vardır, bunu böyle bil ey ulu kişi! (II/1018)

“Allah'tan çekinen kişinin öfkesi yatışmasa bile dili tutulur, bir şey söyleyemez.” “Allah'ı tanıyanın dili tutulur.”

Söz manaya daima kifayetsiz. Onun için Peygamber; “Tanrıyı bilenin dili tutulur” dedi. (II/3013)

“Kul, farzlardan başka ibadetlerle (nafilelerle) meşgul oldukça bana yaklaşıp durur. Nihayet ben, onun kulağı, gözü, dili, eli ayağı olurum. Benimle duyar, benimle görür, benimle söyler, benimle tutar, benimle yürür.”

Tanrı'ya ulaşmış arifin Tanrı'dan isteği, Tanrı'nın kendinden bir şey istemesine benzer. Çünkü “Ben, onun kulağı, sözü, dili ve eli olurum” ve “O taşları attığın zaman sen atmadın, Allah attı” denmiştir. (V/başlık-2242)

“Gerçekten de yüce Allah, her söyleyenin dili katındadır (bilgisiyle); kuldan sakının ve söylediğine dikkat edin.”

Peygamber AS; “Şüphesiz yok Tanrı, dinleyenlerin himmetince, vaaz edenlerin diline hikmet telkin eder” buyurdu.

Birisinin sözü güzelse dinleyicidir. Öğretmenin heyecanı ve işe iyi sarılması, çocuğun tesiriyledir. (VI/başlık-1656)

“Eğer demek münafıklık alametidir.”

Böyle yap ki “Eğer” illetine uğramayasın, “Eğer şunu yapsaydım yahut bunu yapsaydım” deyip tereddüde düşmeyesin.

Çünkü halkla hoş geçinen Peygamber, “Eğer” demeyi menetti; “Onu söylemek münafıklıktandır” dedi. (II/736-737)

Diğer İktibaslar

Ayet ve hadis iktibasları dışında Mevlâna, Hz. Osman’dan; *İşle öğüt veren, sözle öğüt verenden yeğdir. (IV/ başlık-487)* sözünü ve Hakîm Senâî’nin; *Seni yoldan alıkoyan, geri bırakan söz, ister küfür olsun, ister iman/Seni dosttan uzaklaştıran, ister çirkin olsun, ister güzel... [İkisi de birdir] (I/başlık-1763)* beytini iktibas eder.

Hikâyeler

Mevlâna, Mesnevî’de; konunun anlaşılmasını kolaylaştıran, okuyanı etkileyen ve zihinde yer eden hikâyelerle anlatma ve öğretme yolunu tercih etmiştir. Hikâyelerin hemen hepsinde insanlar arası iletişim dolayısıyla konuşmaya dair konular mevcuttur. Ancak bazı hikâyelerde bu hususlar daha belirgindir, bir kısmında da verilen mesajın özünde yer alır. Buradan hareketle, Mesnevî’de konuşmak, söz söylemek, dinlemek, susmak, sohbet etmek ve benzeri konuları ele alan hikâyeler şunlardır:

* Papağanın başına vuran bakkal (I/247-263)

* Papağanına Hindistan’daki kuşlardan haber getiren tacir (I/1547-1848)

* Hz. Musa’nın çobanın münacatını hoş görmeyip reddetmesi (II/1720-1815)

* Bir delinin Calinus’a yaltaklanması, Calinus’un bundan korkması (II/2095-2102)

* Dört Hintlinin birbirlerinin ayıbını kınaması ve aynı ayıba düşmeleri (II/3027-3045)

* Hâl diliyle söz söyleyiş ve anlaşılması (II/3625-3640)

* Birbirlerinin dediğini anlamayan dört kişinin üzüm için kavgaya tutuşmaları (II/3681–3712)

* Yemeyin öğüdünü dinlemeyip fil yavrularını yiyen yolcuların hikâyesi (III/69–171)

* Hz. Musa'ya; "Beni günah etmediğin ağızla çağır" şeklinde vahiy gelmesi (III/180–188)

* Yalvaranın "Allah" demesi, Hakk'ın "Lebbeyk" demesinin ta kendisidir (III/189–199)

* Bir yalancının her sabah bir kuyruk parçasıyla dudağını, bıyığını yağlayıp "Ben şunu yedim, bunu yedim" diye dostlarının arasına çıkması (III/731–746)

* İşin sonunu gören kuyumcunun, kendisinden ödünç terazi isteyene, muhatabının durumuna uygun sözler söylemesi (III/1624–1633)

* Bir adamın, Hz. Musa'dan hayvanların dillerini öğrenmeyi istemesi (III/3266–3398)

* Şerefini korumak için medihlerde bulunan, fakat içinden dert ve elem kokusu duyulan, hırkasının eksikliğinden o şükürlerin laftan, yalandan ibaret olduğu anlaşılan övücü (IV/1739–1793)

* Bir boşboğazın Resul AS'ın huzurunda fasih söz söylemesinin ve çok konuşmasının sebebi (IV/2154–2187)

* Kuş ve üç öğüdü (IV/2245–2265)

* Papağanın ayna karşısında söz söylemeyi öğrenmesi (V/1430–1444)

* Hz. Yusuf'un Tanrı'dan başkasından yardım istemesi ve "Beni efendine söyle" demesi yüzünden zindanda beş küsur yıl kalması ve bu sözünün cezasını çekmesi (VI/3400–3419)

Söze Dair Hususlar

Mesnevî'de iktibaslar ve hikâyeler yanında; Mevlâna söze ve sözün söyleyenle dinleyen tarafından dikkat edilmesi gereken yönlerine dair bilgiler verir, ikazlarda bulunur. Bu hususlar aşağıda belirtilmektedir.

Sözün Kaynağı

Sözün kaynağı akıl, gönül, kulak veya görüştür:

Gönül olmasa ten, konuşmayı ne bilir? Gönül aramasa ten, araştırmadan ne anlar? (II/837)

Ya sen aklına geleni söyle, ya ben gönlüme doğanı söyleyeyim. (I/3758)

Anadan sağır doğan ise hiç dinlemediği için dilsiz olur, nasıl dile gelsin?

Çünkü söz söylemek için önce dinlemek gerektir. Söze, kulak verme yollandan gir. (I/1626–1627)

Onların sözleri, görüşleri yüzünden birbirine aykırı oldu. Birisi dal dedi, öbürü elif. (III/1267)

Gözün görüşü, söz söyleme kabiliyetini artırır. Gözdeki aşk da doğruluğu. (II/3238)

Sözün Mecrası

Söz dilden kulağa, oradan da akıl ve anlayışın kaynağı olan ruha ulaşır:

Bu dil denen et parçasından hikmet nehri ırmak gibi akmakta...

Kulak denen deliklerden akıp, meyvesi akıl ve anlayış olan can başına kadar gitmekte. (II/2452–2453)

Sözün Zamanı ve Sahibi

Doğru zamanda, doğru kişinin söylediği söz rahmet; zamansız ve ehli olmayan kişinin sözü ise lanet sebebidir. Mevlâna bu konuda Firavun ve Hallac-ı Mansur'u örnek verir:

Bu "Ene" sözünü vakitsiz söylemek; lanete düşmektir. "Ene"yi vaktinde söylemek rahmettir.

Mansur'un "Ene" deyişi, şüphe yok ki rahmetten ibarettir; fakat Firavun'un "Ene" deyişine bir bak, lanetin ta kendisi!

Hulasa vakitsiz öten her horozun ibret için başını kesmek gerekir. (II/2522–2524)

"Ene'l-Hak" sözü, Mansur'un ağzında nurdu. "Ena'llah" sözü, Firavun'un ağzında yalan! (II/305)

Sözün Tesiri/Gücü

İyi veya kötü her söz, muhtevasına göre dinleyen üzerinde olumlu veya olumsuz bir tesire sebep olur. Ancak akıl ve gönülden gelen feyizli söz güçlüdür; öyle ki bir tek söz bütün dünyayı etkisi altına alır:

Artık yeter... Eğer bu sözü uzatırsam ciğer ne oluyor? Mermer bile kan kesilir. (I/3820)

Söylesem uzun sürer. Ciğer de ne oluyor ki? Dağlar bile kan kesilir. (III/91)

Şeyhin sözü, insana cemiyet-i hâtır verir, hasetçilerin nefesi ise tefrika. (II/3699)

Onları [helal rızık] yedim, sözümde öyle bir feyiz, öyle bir tesir hasıl oldu ki sözlerim, akılları hayran etmeye başladı. (IV/683)

Çünkü köle bir sözle sahibinin kulluğundan çıkar, hür olur. Şehvete kul olansa tatlı dirilir, acı ölür. (I/3816)

Bir söz, bir âlemi yıkar, ölmüş tilkileri aslan eder. (I/1597)

Senin sözünle yüz binlerce kişinin can gözü açıldı, gayb âlemine hazırlandı. (III/2500)

Ey dil, sen hem ateşsin, hem harman! Ne vakte kadar harmanı ateşe vereceksin?

Can, sen ne dersen onu yapmakla beraber gizlice senin elinden feryat etmektedir.

Ey dil, sen hem bitmez tükenmez bir hazinesin; hem dermanı olmayan bir dertsin! (I/1700–1702)

Sözün Çokluğu/Yetersizliği

Söz çoktur, ne kadar söylense yine de bitmez. Ama Mevlâna sözün çokluğuna rağmen manayı anlatmaktaki yetersizliğiyle, sonu olmamasına rağmen mana yanında dar kalmasıyla ele alır. Sözün anlatamadıkları; aşk ve âşığın hâli, gözün bir anda gördüğü ve idrakin kavradıklarıdır.

Bağ, orman baştanbaşa kalem olsa bu söz, yine eksilmez.

O mürekkebin, o kalemlerin hepsi biter de sonu olmayan bu söz yine kalır.
(II/3545–3546)

*O iki deve değildir ki. Bir devedir. Fakat söz dar, mana ise pek geniş!
Söz manaya daima kifayetsiz. Onun için Peygamber; “Tanrıyı bilenin dili tutulur” dedi.*

Söz, hesapta usturlaba benzer. Usturlap, göğü güneşi ne kadar bilebilir ki? (II/3012–3014)

Aşk şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim... Asıl aşka gelince o sözlerden mahcup olurum. (I/112)

Aşk, söze sığmaz. Aşk, bir denizdir ki dibi görünmez. (V/2731)

Aşkın sıfatını söylemeye koyulursam yüz kıyamet kopar da yine noksan kalır. (V/2189)

Şimdi benim hâlim, söze sığmaz. Zaten bu söylediğim de benim ahvalim değil. (II/ 1791)

Gözün bir an içinde gördüğünü dil, yıllarca söylese anlatamaz.

Kulak idrakin bir an içinde gördüğü şeyleri, yıllarca dinlese bitmez.
(III/1994–1995)

O nuru gören kişinin ahvalini anlatmak, hiç Ebu Ali Sina'nın harcı mıdır?

Yüz kat kuvvetli bile olsa bu dil, kim oluyor ki eliyle görüş perdesini oynatmaya kalkışıyor? (IV/506–507)

Ağaçların yapraklarını kim sayabilir? Sonu olmayan şey, nasıl söze sığar?
(III/1904)

O küllün kesilmesi, ulanması söze sığmaz ama misal için (zaruri olarak) nakıs bir şey söylüyoruz. (III/1940)

İnsan Sözünden Tanınır

Ayet (Münâfıkûn, 63/4) ve hadis (*İnsan dilinin altında gizlidir*) iktibaslarında belirtildiği gibi, söz insanı tanıtır. Bu yüzden Mevlâna, söz için ayna ve terazi benzetmelerini kullanır (I/3545–3547). Bu konuda kullandığı ilginç bir benzetme de hasta-hekim-teşhis ilişkisinden hareketle “idrar”dır (V/237–238). Zira söz de; söyleyenin bilgi seviyesini, duygularını, ahlakını ve meşrebini yansıtır:

Sözlerini duymadıkça hâllerini ne bileceksin. Hâlleri senden gizli kalır.

(III/4767)

Kokusunu da alamadıysan onu konuştu; yeni sözden eski sırrı anla!

(IV/247)

Yalancılar yalanla konuşurlar “Pis şeyler, pislere aittir” sözü ışık verip durmaktadır. (II/3639)

Bu şuna benzer: Herkes marifet hususunda gayb mevsufunu bir sıfatla över.

Filozof onu başka bir çeşitte anlatır. Mübahase eden, onun sözüünü cerh eder. (II/2923–2924)

Susmak (hamûş, sükût)

Konuşmaya kabiliyeti olduğu hâlde susmak, söylemektense dinlemek olgun insanın tavrıdır. Aynı şekilde âşıkların da konuşması abestir. Ayrıca ahmaklarla konuşmanın faydası yoktur, onlara verilecek en iyi cevap susmaktır:

Ulluluk şarabını o adamın kulağı içer ki sûsen gibi yüzlerce dili olduğu halde dilsizdir. (III/21)

Söz söylemeden yücelik aramayın... Bekleyen kişiye dinlemek söylemekten yeğdir. (IV/3316)

Şeker gibi söz söylemek istersen sabret, haris olma, bu helvayı yeme! (I/1600)

*Yemek yemek ve nükte söylemek, kâmile helâldir; mademki sen kâmil de-
ğilsin yeme ve sükût et!*

*Çünkü sen kulaksın, o dildir; o senin cinsinden değil, Tanrı, kulaklara
"Ansitû" buyurdu.*

*Çocuk önce, süt emme kabiliyetinde doğar, bir müddet susar ve tamamı ile
kulak kesilir.*

*Lakırtı söylemeyi öğreninceye kadar bir zaman dudağını yumması, söz
söylememesi gerekir.*

*Kulak vermezse "ti ,ti" diye manasız sözler söyler; kendisini âlemin dilsizi
yapar. (I/1621–1625)*

*Ayık olmayan kişinin [aşk sarhoşunun] her söylediği söz, dilerse tekellüfe
düşsün, dilerse haddinden fazla zarafet satmaya kalkışsın; yaraşır söz de-ğil-
dir. (I/129)*

*Bu alamet, Yahya'nın babasına da gösterilmiş, ona da 'Üç güne kadar
kimseye bir söz söylemeye muktedir olamazsın.*

*Üç geceye dek iyiden kötüden bahsetme, sus. İşte bu senden Yahya adlı bir
çocuk olacağına alamettir.*

Üç gün konuşma. Bu susmak senin maksadına erişeceğine delalet eder.

*Kendine gel, bunları dile getirme. Bu sözü gönlünde gizli tut" denmişti.
(II/1675–1678)*

*Bahsetme de asıl bu âlemden bahse muktedir olanlardan dile gelmez, söze
sığmaz bahisler işit!*

Bahsetme de o güneşten kitaba yazılmaz, hitaba girmez sözler duy!

*Bahsetme de sana bu âlemden ruhun bahsetsin... Nuh'un gemisinde yüz-
geçlik bahsini bırak! (III/1305–1307)*

Ulular bunun için; "Dünyada insanın rahatı, dilini korumasındadır" dediler. (II/1017)

Az Konuşmak

Mevlâna Fîhi Mafih'te az konuşmanın, sözü kısa tutmanın faydasına işaret eder: *"Bazı kimselere az söz, belki çoktan daha fazla faydalı olabilir. Meselâ bir tandırın ateşi çok kızgın olunca, ondan faydalanamazsın ve yanına yaklaşılmazsın. Hâlbuki zayıf bir çırağdan binlerce fayda elde edersin. İşte bu bakımdan, maksadın fayda olduğu anlaşılıyor. Bazıları için bizzat faydalı olan, bir sözü işitmemeleridir. Onların sadece görmeleri kâfi ve faydalı olur. Eğer bir söz duyarsa, bunun ona zararı dokunur"* (Fîhi Mâfih, 345). Aynı görüşler Mesnevî'de de verilir:

Ham, pişkinin hâlinden anlamaz, öyle ise söz kısa kesilmelidir vesselâm.

(I/18)

Ey Padişah, en küçük bir hünerimi kısaca arz edeyim. Kısa söylemek daha iyidir. (I/1215)

Hizmetçi; "Lâhavle, a babam, lâhavle de! Bir işe yolladığım ehil kişiye az söyle!" dedi. (II/215)

Çok Konuşmak

Az konuşmak fazilet; çok konuşmak, insan için bir kusurdur: *Yoldaşına pek yüklenme, çok söz söyleme, onu pek övme, çünkü bu, niha-yet ayrılığa sebep olur.*

Musa'nın sözü, kendince haddindeydi ama o iyi dosta fazla geldi.

O fazlalık da Hızır'la arasının açılmasına sebep oldu. Musa'ya "Haydi, git, sen çok söylüyorsun; gayri ayrılık geldi, çattı!

Musa, sen ne fazla konuşuyorsun, git, uzaklaş. Yahut da benimle olunca kör dilsiz kesil." (II/3514–3517)

Fazla sözü sat da can, mevki ve para pul bağışlamayı satın al.

Bu suretle de Tanrı seni övsün, rütbene gök bile haset etsin. (III/2728–2729)

Neşesinden çok konuşmaya başladı. Sarhoş, edebi bırakır, baş aşağı düşer!
(IV/2155)

Hâl Dili (zebân-ı hâl)

İnsanın kendisini tek ifade tarzı konuşma değildir. Kâl (söz) yanında bir de hâl dili vardır. Mevlâna, lisan-ı hâli, daha çok tabiatın dili olarak verir:

Her meyve ve her yaprak, tomurcuğunun diliyle Tanrı'nın şükürünü terennüm eder. (I/1344)

[Ağaçlar]Halka doğru yüz türlü işaretlerde bulunurlar, duyana söz söylerler.

Yeşil dilleriyle, uzun elleriyle toprağın içindeki sırları anlatırlar. (I/2015–2016)

Ağaç da cennet ehliyle konuşur, söz söyler; meyve de, akan duru sular da!
(IV/474)

Ölümün sırrını haşredilmen söyler, yaprağın hikmetini meyveler anlatır!
(II/1825)

Efendi, kölenin eline beli verince söylemeden dileği malum olur. (I/932)

Gönül Dili

Mevlâna, lisan-ı kâl ve lisan-ı hâl yanında asıl anlaşma zeminini gönül dilinde görür. Onun “zebân-ı mahremî” olarak adlandırdığı gönül dili; birbirlerini iyi tanıyan ve sevenlerin dili, dostluk dilidir. Aynı dili konuşan insanlar gönül dilinden habersiz iseler; dost değil, yabancıdır; ama gönül diliyle anlaşılan iki kişi birbirinin lisanını anlamasa da dost olabilir. Ya da kimsenin gönül dilini anlamadığı yerde, yüzlerce dil bilen dilsiz kalır:

Dildeşinden ayrı düşen, yüz türlü nağmesi olsa bile dilsizdir. (I/28)

Aynı dili konuşma, hısımlık ve bağılıktır. İnsan yabancılarla kalırsa mahpusa benzer.

Nice Hintli, nice Türk vardır ki dildeştirler. Nice iki Türk de vardır ki birbirlerine yabancı gibidirler.

Şu halde mahremlik dili, bambaşka bir dildir. Gönül birliği dil birliğinden daha iyidir.

Gönülden sözsüz, işaretsiz, yazısız yüz binlerce tercüman zuhur eder.
(I/1205–1208)

Duygular, senin duyguna dilsiz, dudaksız, hatta hakikatten de öte, mecazdan da öte sırlar söyler. (II/3246)

Aralarında sözden eser yok, fakat bülbülle gülün macerasını dinle!

Mumla pervanenin başından geçenleri duy, bunların manasına vâkıf ol güzelim.

Aralarında bir söz yok ama sözün sırrı, manası var ya. Agâh ol, yücelere uç, baykuş gibi aşığılarda uçma. (II/3624–3626)

Harfsiz ve Sessiz Söz

Mevlâna, gönül dilinden gelenleri söze dökerken gönlün uçsuz bucaksızlığı yanında sözün ve veznin dar kalıplarına girmekten bunalır ve bu sıkıntısını dile getirir:

Harfi, sesi, sözü birbirine vurup parçalayayım da seninle bu üçü de olmaksızın konuşayım! (I/1730)

Tanrım, harfsiz söz beliren o makamı, canımıza sen göster. (I/3092)

Söz ve Gönül İlişkisi

Söz kulağa söylense de, kabul edecek olan gönüldür veya söz dilden çıksa da gönülden geleni makbuldür. Bu yüzden Mevlâna, gönül dili yanında söz ve gönül arasındaki bağlantıya büyük önem verir. Çünkü gönülden kabul gören sözler dinlenir, gönülden gelen sözler gerçekleşir, söz yanlış bile olsa, gönülde doğruluk varsa makbuldür:

Bu seslerden birini kabul ettin mi öbürünü duymazsın bile... Çünkü seven kişi, sevgiliye aykırı olan kişilerin sözlerine sağır olur! (IV/1626)

Ah ne olurdu bu sözleri gönülden söyleselerdi de muratları olsaydı. (II/2839)

[Allah;]“Biz; dile, söze bakmayız; gönle hâle bakarız.

Kalp huşu sahibiyse kalbe bakarız, isterse sözünde kulluk ve aşağılık olmasın!

Çünkü gönül cevherdir, söz söylemekse araz. Bu yüzden araz, ariyettir, maksat cevherdir. (II/1759–1761)

Hatalı söz söylerse bile ona hatalı deme. Kanına bulanıp şehit olursa yıkamaya kalkışma.

Şehitlere kan, sudan yeğdir. Bu yanlış sözde yüzlerce doğrudan yeğ! (II/1766–1767)

Söz, Öz veya Davranış Birliği

Sözlerin altın bile olsa, işlediğin işler soğuksa; bu yüzden kimsenin yanında bir pula bile değmezsin. Değeri, bir eğere değmeyen atı, yola koşamazsın ki sen... (Rubaîler, 43) sözlerinde de belirttiği gibi Mevlâna iş ve söz birliğine önem verir. Bu yüzden insanı yansıtmayan, gerçek hâlini gizlemek, kendisini farklı göstermek için kullandığı sözleri iğreti elbiseye benzetir (II/670). Sözün değerli olması için insanın hâline uygun olması gerekir. Kendisinden yıllarca sonra söylenen; Âyinesi iştir kişinin lafa bakılmaz mısralarında da dile getirildiği gibi, insan sözünde ve özünde tutarlı olmalı, sözüyle işi birbiriy-le çelişmemelidir:

Sözde ve işte bir ayrılık olmamalı ki bu tanıklar kabul edilsin.

Çalışmanız ayrı ayrı; aykırılıklar içindediniz. Gündüz dikiyorsunuz, gece söküyorsunuz!

Peki, sözleri birbirine uymayan şahidi kim dinler? Meğerki Tanrı kendi lutfu ile bir hilim göstere.

Söz ve iş, içtekini, sırrı meydana vurmaktadır. Her ikisi, gizli sırrı meydana çıkarır. (V/255–258)

Fakat sözün eğri, özün doğru olursa o söz eğriliği, Tanrıya makbuldür. (III/171)

Sözde Kalmamak

Mevlâna bilginin ve sevginin sözde kalmamasını, hayata uygulanmasını tavsiye eder. Bilgi ve sevgi pratikte yaşanmıyorsa, bunlara ait kuru sözlerin bir önemi yoktur:

Ateşin varlığını sözle bildin, bu varlığa sözle yakîn hasil ettinse pişmeyi iste, sözde kalma.

Yanmadıkça o bilgi, ayne'l-yakîn değildir. Bu yakîni istiyorsan ateşe dal.

Kulak, hakikate nüfuz ederse göz kesilir. Yoksa söz kulakta kalır, gönle tesir etmez. (II/860–862)

Hikmet Sözleri

Hikmete, bilgiye dair sözler; ehline yakışır. Hikmetten nasibi olmayanlarda böyle sözler iğreti durur:

Temiz söz, hakikatten uzak olan gönüllerde karar etmez, nurun aslına dek gider.

Çarpık ayakkabı, nasıl çarpık ayağa uyarsa; şeytanın efsun ve efsanesi de doğru olmayan gönüllere uyar.

Hikmeti istediğin kadar tekrarla. Ona ehil değilsen, hikmet senden ne kadar uzak.

İster yaz, belle; ister bahset, söyle. (II/316–319)

Ey hicapsız nurları kabul etmeye istidadı olmayan kişi, hiç olmazsa harflerde gizlenmiş bir nur olan hikmet sözlerini duy, onları ye! (III/1286)

Muhatabın Durumu

Konuşma, bir paylaşımdır, en az iki kişi arasında gelişen karşılıklı bir eylemdir. Her iki tarafın sağlıklı bir iletişim için emek harcaması gerekir. Dolayısıyla konuşan, muhatabın anlayış seviyesine göre söylemeli; muhatap da dikkatle dinleyip anlamaya çalışmalıdır. Yine de muhatapların tam anlaşması için denk olmaları gerekir. Çünkü konuşan tam söylese de, karşısındaki ancak kendi miktarınca anlar:

Bu söyledığım sözler yok mu? Senin anlayışın miktarı ancak. Öldüm iyi ve doğru anlayışın hasretinden! (III/2098)

Konuşan, söz söyleyen iki kişi bile birbirinin hâlimden haberdar olmazsa duvarla kapı, nasıl birbirini anlar, duyar? (III/1499–1500)

Baba, küçük çocuğuna onun dilince “Ti, ti” der, aklı, âlemi ölçüp biçse bile!

Üstat “Elifte bir şey yok” dese fazileti eksilmez, yücelikten düşmez.

Henüz söz bilmez cahile bir şeyler öğretmek için kendi dilini terk etmek,

Onun dilince konuşmak gerek. Ancak bu suretle senden bir bilgi, bir fen öğrenebilir.

Bütün halk da şeyhin çocukları mesabesinde. Nasihat verdiği zaman pîre, onların seviyesine inmek lâzım. (II/3315–3319)

“İki kişi birbiriyle uzlaştı, birbirine sataştı mı, hiç şüphe yok, aralarında bir kadr-i müşterek vardır.

Kuş ancak kendi cinsinden olan kuşlarla uçar. Kendi cinsinden olmayanla sohbet âdeta mezara girmez” diye cevap verdi. (II/2101–2102)

Bu söz, kargaya göre laftan, kuru iddiadan ibarettir. Nitekim sineğe göre dolu tencere ile boş tencere birdir. (II/3567)

Birisi, “Burası satrançta ruh hanesi” demiş. Bu sözü duyan; “O, evi nereden elde etmiş?”

Satın mı almış, yoksa mirasa mı konmuş?" diye sormuş. Ne mutlu mana anlayana!

Nahivcilerden biri "Zeyd, Amr'ı dövdü" diye bir misal getirmiş. Dinleyen; "Suçu yokken neye dövmüş?

Amr'ın ne suçu varmış ki o çığ Zeyd, onu köleler gibi suçsuz dövüyor?" der.

Nahivci, "Bu, mana ölçeğinden ibaret. Sen buğdayı almaya bak, ölçeğe lüzum yok.

Zeyd'le Amr, i'râb için kullanılan misallerde geçer, onlar yalan olsa bile sen i'râbı düzeltmeye çalış!" derse de,

Öbürü "Ben onu, bunu bilmem. Zeyd, Amr'ı suçsuz, sebepsiz nasıl dövdü" deyince,

Nahivci naçar kalır, alaya başlar: "Amr, fazladan bir 'vav' çalmıştı.

Zeyd, anlayınca o hırsızı dövdü. Çünkü Amr, haddi aşmıştı, tabii haddini bildirmek lâzım!" (II/3627–3635)

Yürü, seninle eş olanların, sözünü sohbetini susamışçasına sevenlerin yanına var. (II/3521)

Anlatılanı anlamaya, söyleneni dinlemeye liyakatin yoksa söz söyleyenin söyleme kabiliyeti seni görür anlar, yatar, uyur! (III/3207)

Fakat söz söylerken de nefes öldüren bir pezevenk olsa gönüldeki nükteler hırsız gibi kaçır. (IV/1320)

Aşağılık kişiler, her söz söyleyeni hor hakir bir hâle getirirler. Sözü yüceyse, değerliyse bile o sözün kadrini düşürürler. (VI/1240)

Taşa istersen tam yüzyıl boyunca lâl olsana de. Eskiye tam yüzyıl yenilen diye söyle dur.

Toprağa yüz yıl, su gibi arı duru ol desen; suya bal ol, süt kesil desen ne fayda! (III/2903–2904)

Dinleyen susuz ve arayıcı olursa vaaz eden ölü bile olsa söyles.

Dinleyen yeni gelmiş ve usanmamış olursa dilsiz bile sözde bülbül kesilir. (I/2379–2380)

Ahmaklarla Sohbet

Mevlâna ahmaklarla dostluğun, onlarla sohbetin insana vereceği zarara çok sık işaret eder, konuyu değişik hikâyelerle ele alır. *Gafile kelam, nafile kelam* atasözünde belirtildiği gibi ahmak, anlayışsız, bilgisiz insan karşısında konuşmaktansa, susmak gerekir:

Bu takdirde, öyle adama verilecek cevap susmaktan ibarettir. Ahmakla konuşmak deliliktir. (II/2717)

Artık, böyle kişiye bir şey söylenemez, ona karşı susmak daha iyidir... Çünkü ahmaklara verilecek cevap sükûttur. (IV/3297)

Aptalın sevgisi şüphesiz ayının sevgisidir. Kini sevgidir, sevgisi kin.

Ahdi gevşek, zayıf ve bozuk. Sözü büyük, vefası artık.

Ant içse bile inanma. Eğri sözlü adam andını da bozar.

Mademki yeminsiz sözü yalan. Hilesine yeminine de inanma. (II/2130–2133)

İptilâ, acınacak bir illettir, ona kul da acır, Tanrı da... Fakat ahmaklık, öyle bir illettir ki ahmağa da mazarrat verir, onunla konuşana da!

İsa nasıl kaçtıysa sen de ahmaktan kaç! Ahmakla sohbet, nice kanlar döktü! (III/2593, 2595)

Söz Söylemeye ve Anlamaya Engel Olan Hâller

Ahmaklık, açgözlülük ve kötü niyet doğruları dile getirmeye de, duymaya ve kabul etmeye de engeldir:

Tamah, ona bu âleme ait sözü duyurmaz. Bedendeki kanı, gönlüne sevdilir. (III/68)

Kimde tamah varsa dili tutuk bir hâle gelir. Nasıl olur da tamahla göz ve gönül aydınlanır, buna imkân var mı? (II/579)

Bu sözü akşama kadar söylediler de devecinin kulağı tamahla dolu olduğundan duymadı. (II/678)

Bu sözler, erin kulağına girmedi. Suizan adama kuvvetli bir settir. (II/2024)

Söylenmemesi ve Dinlenmemesi Gereken Sözler

İnsanın gideceği yolu, parasının miktarını ve mezhebini açıklaması zardan korunmak için tavsiye edilmez. Ayrıca; sırların ve başkalarına ait kusurların söylenmesi; dostluğu bozan nifak sözlerinin de dinlenmesi doğru değildir:

Şu üç şey hakkında dudağımı kıpırdatma: Gittiğin yol, paran, bir de mezhebin.

Çünkü bu üçünün de düşmanı çoktur. Düşman bildi mi, sana pusu kurar. Bir iki kimseye söyledin mi, artık o sırda veda et. İki kişiyi aşan, bir başkasına da söylenen her sır, yayılır. (I/1047–1049)

Tanrı kulunun aybını az söyle, padişahı hırsızlıkla az kına. (II/3477)

Seni dostundan ayıran sözü dinleme. O sözde ziyan vardır, ziyan! (III/419)

Hepsinin de gönlü şeytan evidir. İnsan şeytanının lafına pek kulak asma! (II/252)

Diğer Konular

Sözün uzaması dostluk belirtisidir:

Sözün coşması, ulanıp gitmesi, dostluk nişanesidir. Söz söyleyememek de ülfetsizliktendir. (VI/2638)

Söz bir bilgi edinme aracıdır:

Bilgi sahibi olmanın yolu sözledir. Sanat bellemenin yolu işle. (V/1062)

Söz söyleme kudreti, öğretmek için ağza gelir; yoksa o sözün ayrı bir mec-rası vardır. (I/3090)

Büyüklerin huzurunda konuşmak edebe sığmaz, mutlaka konuşmak gerekirse Mevlâna saygılı olmak yanında, soru tarzını seçmeyi tavsiye eder:

Padişah huzurunda söz söylemek, edebe aykırıdır. Hele yalan ve olmaya-cak söz olursa. (I/1222)

Söylersen bile sual tarzında söz söyle. Padişahlar padişahıyla edepli ko-nuş! (II/3457)

Tanrı haslarıyla edepsizce konuşmak gönlü öldürür amel defterini kapkara bir hâle koyar. (II/1740)

Doğru söz acıdır, yalan söz gönülde şüphe uyandırır, önemli sözler de; *Doğru laf geri kaçır atasözündeki gibi geri kalır:*

Bundan sonra tahsisattan ümidini kes. Ben doğru söylüyorum, doğru söz acıdır. (I/1179)

Parlak ve açık doğru söz, gönle rahatlık verir. Gönül, yalan sözle yatış-maz. (VI/2576)

Mühim sözler geri kalır. Peygamberler bunlara "Doğru olun, doğruluk yapın!" demişti. (III/2668)

Acı, mutlaka acılara katılır. Batıl söz nasıl olur da Hakk'a ulaşır? (II/276)

Kim söylerse söylesin olmayacak söze inanmamalıdır:

Elindeyken vereceğim öğüt şu: Olmayacak söze kim söylerse söylesin inanma. (IV/2251)

İnsanlar tenkit edilmekten ve kusurlarının dile getirilmesinden hoşlanmaz:

Kafana ululuk yerleşmiş, onun için kim seni kırarsa onu ezeli düşman sa-yarsın.

Birisi huyuna aykırı söz söylese ona bir hayli kinlenirsin. (II/3466–3467)

Abes sözler bilgisizliğin ürünüdür:

Fakat efendim, padişahlar padişahı sultanım, onları ben söylemedim, bilgisizliğim söyledi.

Bir parçacık olsun bu hâli bilseydim, böyle abes sözler söyleyebilir miydim? (II/1903–1904)

Dünyaya ait sözler daima eksiktir, diğer yandan insanların konuşmaları hep yemeğe ve üstünlük kazanmaya dairdir:

Bu söz de noksanıdır, bu sözün de bir neticesi yoktur. Noksan olmayan söz o tarafa, hakikat âlemine ait olan sözdür. (III/1277)

Çünkü Âdemoğullarının bütün sözleri, suya, ekmeğe, şana, şerefe ait. (III/3268)

İnanmadığı, benimsemediği konuları dile getirenler taklitçidir, sözleri de sahtedir:

Kıldan ince söz söylese bile gönlünün, o sözden haberi olmaz.

Kendi sözüyle sarhoş olur ama onunla şarap arasında ne kadar yol var! (II/486–487)

Mukallit, söz söylerken ağlasa bile habisin maksadı, ancak tamahtır.

Ağlar da yanık sözler söyler. Fakat kendisinde yanan yürek nerededir, yırtılan etek nerde?

Muhakkikle mukallit arasında çok fark vardır. Bu Davut gibidir, öbürü ses gibi!

Bunun sözleri yanıklıktan doğar, öbürüyse söylenmiş köhne sözleri belleyip nakleder. (II/491–494)

Çocukların masalları saçma sapan sözler gibi görünse de, her masaldan bir öğüt çıkarmak mümkündür:

Hani çocuklar masal söylerler ya... Fakat masallarında nice sırlar, nice öğütler vardır.

Görünüşte saçma şeyler söylerler ama sen onları masal sanma sakın...

Bütün viranelerde define aramaya koyul! (III/2602–2603)

*İstişare faydalıdır, kötü sonuçlara ve kötü sözlere engel olur:
Çünkü bir akıl, başka bir akılla birleşti mi; kötü işe, kötü söze mani olur.*

(II/20)

*Geçmişte söylenmiş sözlerden ibret alınmalıdır:
Her devirde söz söyleyen bulunur; bulunur ama geçmişlerin sözleri daha*

faydalıdır. (III/2538)

Sonuç

Bir söz sultanı olan Mevlâna, Mesnevî’de dinî, tasavvufî ve ahlakî konular yanında; günlük hayat, sağlıklı iletişim ve bilgi alış verişinin en önemli malzemesi olan söze dair konuları çok geniş bir bakış açısıyla ele almıştır. Onun konuşmaya ve dinlemeye dair tavsiyeleri bugün de geçerliliğini koruyan cinstendir.

KAYNAKÇA

MEVLÂNÂ Celâleddin, (1985); *Fîhi Mâfih*, (çev. Meliha Ülker Tanıkahya /Anbarcıoğlu), İstanbul.

_____, (1965); *Mecâlis-i Seb'a - Yedi Meclis*, (hzl. Abdülbaki Gölpınarlı), Konya.

_____, (1964); *Rubâiler*, (hzl. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul.

_____, (1971); *Mesnevî*, (çev. Veled İzbudak), C I-VI, İstanbul.

ÖZEK, Ali [vd.], (1993); *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara.

The Mathnawî of Jalâlu'ddîn Rûmî, (ed. and trans. Reynold A. Nicholson), Text Vols. I, III, V, London, 1925-1940.

Selçuk Üniversitesi / Selçuk University
Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi / Rumi Research and Application Center
Mevlâna Araştırmaları Dergisi / Journal of Rumi Studies
Yıl / Year: 2007, Sayı / Number: 1, s. 71-82

Kıbrıslı Şair Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin Mevlâna'ya Yazdığı Şiirler

H. Dilek BATİSLAM*

Özet

Kıbrıslı şair, Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi 19. yüzyıl şairlerindedir. Yaşadığı yüzyıl dolayısıyla geçiş dönemi şairi olduğu için şiirlerinde hem Divan şiirine hem de Tanzimat şiirine ait özellikler bulunmaktadır.

Bu makalede, Kıbrıslı şair Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin şiirleri arasında bulunan Mevlâna'ya yazılmış üç şiirle bir beyit biçim, içerik, dil ve üslup bakımından ele alınarak özellikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Mevlevilik, Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi.

Cypriot Poet Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi and His Poems for Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî

Abstract

Cypriot poet Kaytazzâde Mehmed Efendi is one of the nineteenth century poets. Due to the period he lived in his poems carry the features of the transition period, ie., features of classical Turkish poetry and features of Tanzimat poetry.

In this paper, we are going to analyze Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi's poems he wrote for Mevlâna Celâleddin Rûmî. Among his poems there are three poems and a couplet on Rumi. Here these poems will be studied interms of form, content, language and style.

Key Words: Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, Mawlavîyya, Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi.

* Doç. Dr., ÇÜ Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi
batislam@cu.edu.tr

Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi 1857 yılında Lefkoşe’de doğmuştur. Doğduğu yerde öğrenimini tamamladıktan sonra 1884 yılında kamu hizmetine girmiş ve sırasıyla Sakız adası, Adana, İstanbul, İzmir ve Bursa’da çalışmıştır. Sonra istifa ederek Kıbrıs’a dönmüştür. Bir süre İstanbul’da kalan şair, Lefkoşe Şeriye Mahkemesi’nde getirildiği kâtiplik görevini ölüm tarihi olan 1924 yılına kadar devam ettirmiştir (Fedai-Azgın, 1993: XXI).

Kaytazzâde, Müftü Hasan Hilmi Efendi’den sonra, Divan şiiri tarzında şiir yazan Kıbrıslı şairlerin en başarılı olanlarından biri olarak kabul edilir. Şairin yerel Kıbrıs gazetelerinde gazel, şarkı, kıta vb. nazım şekilleriyle yazılmış çok sayıda şiiri yayımlanmıştır. Kaytazzâde Mehmed Nâzım’ın *Kıbrıs Gazetesi*’nde otuz dokuz bölüm tefrika edilen *Yadigâr-ı Muhabbet* adlı romanı, aynı gazete tarafından kitap olarak 1893’te basılmıştır. Ayrıca yine *Kıbrıs Gazetesi*’nde on iki bölüm halinde tefrika edilen yarım kalmış *Leyle-i Visâl* adlı ikinci bir romanı daha vardır. Birinci romanın konusu İstanbul’da, ikinci romanın konusu ise Sakız Adası’nda geçmektedir. Yazarın 1892’de *Yeni Zaman Gazetesi*’nde yayımlanan *Adem-i İhtiyâd* adlı bir hikâyesi ile annesinin ölümü üzerine yazdığı ve *Yeni Zaman Gazetesi*’nde tefrika edilen *Feryâd-ı Garîbâne* adlı mensur bir eseri de bulunmaktadır (*Kıbrıs Türk Edebiyatı*, 1989: 41-44).

Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi’nin şiirlerinden Mevlâna’ya büyük saygı duyduğu ve Mevleviliğe yürekten bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Şairin kendisi de -Lefkoşe burçlarından birine ad olarak verilen Kaytaş Burcu- eski bir Mevlevi ailesinden gelmektedir (Fedai-Azgın, 1993: XXVI). Kaytazzâde Mehmed Nâzım’ın şiirleri *Rûh-ı Mecrûh -Şiirler-* adı altında 1993 yılında yayımlanmıştır (Fedai-Azgın, 1993). Söz konusu eserde doğrudan Mevlâna’ya yazdığı şiirler dışındaki bazı şiirlerinde de her vesileyle Mevlâna’yı anan şairin, sıklıkla Mevlâna ya da Mevlevilikle ilgili göndermeler yaptığı görülür. Bu makalede şairin *Rûh-ı Mecrûh*’ta bulunan Mevlâna’ya yazdığı şiirleri değerlendireceğiz.

Mevlâna yaşadığı çağı aşarak mesajını günümüz insanına kadar ulaştırabilen, her kesimden insanın tanıdığı çok değerli bir mutasavvıftır. Mevlâna’nın yaşadığı dönemde Anadolu’nun içinde bulunduğu tasavvufi ortamın da onun düşüncelerinin oluşmasında etkisi olmuştur. XIII. yüzyıl Anadolu coğrafyasının ortaya çıkardığı önemli mutasavvıflardan olan

Mevlâna aynı zamanda Türk sûfliğinin de temellerini atmıştır.¹

Mevlâna, gerek tasavvuf anlayışı, gerekse en olgun döneminde ortaya koyduğu Mesnevî'siyle Türk kültür ve edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Devrinde bir kültür ve edebiyat dili olan Farsçayla söylenmiş Mevlâna'nın Mesnevî'sinin 15. yüzyıldan günümüze kadar Türkçeye, kısmen veya tamamen birçok kez çeviri ve şerhleri yapılmıştır. Şöhreti sınırları aşan Mesnevî sadece Türkçeye değil, çok sayıda Batı diline de çevrilmiştir. Eski edebiyatımızda bu kadar ilgi gören başka bir fikrî ve edebî eser yoktur demek yanlış olmaz (Horata, 2006: I, 551-552).

Mevlevilik, Mevlâna'nın ölümünden sonra oğlu Sultan Veled tarafından tarikat haline getirilmiş; ilk Mevlevihaneler ise Ulu Arif Çelebi'nin gayretleriyle beylikler döneminde ortaya çıkmıştır. Osmanlılar içinde ilk Mevlevihane, II. Murat döneminde açılmış ve Mevlevilik, XVI. yüzyılda Osmanlı devlet adamlarından gördüğü yakın ilgiyle büyük bir güç haline gelmiştir. Özellikle II. Bayezid devrinden itibaren Mevleviler Osmanlı sultanlarından ve diğer devlet adamlarından destek almaya başlamışlardır. Padişahın sûfliğe eğilimli karakteri Mevlâna'ya büyük bir saygı duymasına, Konya'daki türbede tamirat ve değişiklikler yaptırmasına neden olmuştur (Ocak, 2002: 157). Osmanlıların genişlediği her yere ulaşma imkanı bulan; Belgrat'tan Tebriz'e, Mekke'den Kahire'ye kadar on âsitâne, yetmiş altı zaviye ile imparatorluk coğrafyasını kucaklayan Mevlevihaneler, sadece mistik birer kuruluş olarak kalmamış, Osmanlı'nın önemli şair, musikişinas, hattat ve nakkaşlarını yetiştiren seçkin ve zarif insanların barındığı yüksek düzeyde ilim, kültür ve sanat merkezleri haline gelmişlerdir. Edebiyatın yanında musiki ve semâ'a verdiği önem sebebiyle Mevlevilik, klasik Türk musikisini besleyen kaynakların da başında gelir (Horata, 2006: C I, 551-552). Mevlâna ve Mevlevilik, yukarıda da belirtildiği gibi tasavvufa, edebiyata ve kültür hayatına etkilerinin yanı sıra Anadolu'nun Türkleşmesinde de önemli bir rol oynamıştır (Çelebioğlu, 1990: 223-248).

Mevlâna'nın şairliği nedeniyle, şiirin Mevleviliğin "sünneti" olarak kabul edilmesi, bu tarikattaki Mesnevî okuma ve okutma geleneği, Mevlevihaneleri Divan edebiyatını besleyen önemli kaynaklardan biri hâline getirmiştir. Tezkirelere göre, Mevlevi olan Divan şairlerinin sayısı üç yüzü bulmaktadır. Bu, Mevleviliği % 68 gibi büyük bir oranla Divan şairlerinin rağbet ettikleri tarikatların ilk sırasına yerleştirmiştir. Diğer tarikatların

¹ Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili çalışmalar konusunda daha ayrıntılı bilgi için www.semazen.net, Akademik (13.06.2007) adresine bakılabilir.

oranının % 10'ların altında kalması Mevleviliğin Divan edebiyatındaki ayrıcalıklı konumunu açıkça göstermektedir (Horata, 1999: 46; Horata, 2006: I, 551-552).

Edebiyatımızda Mevlevi olsun olmasın Mevlâna'dan söz etmeyen şair yok gibidir. Şairlerin çoğu Mevlâna hakkında methiyeler yazmış, şiirlerinde ondan söz etmişlerdir. Hatta Mevlâna için yazılmış şiirleri bir araya getiren mecmualara da rastlanmaktadır. Ancak Mevlevi tarikatına intisap eden şairlerle diğer şairlerin Mevlâna'ya yazdıkları şiirler arasında bazı farklılıklar vardır. Mevlevi şairlerin şiirlerinde derin bir Mevlâna ve Şems-i Tebrîzî sevgisi, bağlılığı olduğu görülür. Her fırsatta Mesnevî'ye, Mevlâna'nın ailesine duyulan saygı ve sevgi dile getirilir. Mevlâna'nın kerametlerine ve hayatının menkıbevi yönlerine değinilir, bunlara telmih ve atıflarda bulunulur. Sıralanan bu özelliklerle Mevleviliğe özgü unsurlara, Mevleviliğin adap, erkan, anane ve terimlerine geniş yer verilmesi Mevlevi şairlerin şiirlerinde görülen diğer ortak özelliklerdendir (Gölpınarlı, 1983: 449; Ayan, 1992: 459).

Mevlâna ve Mevlevilik imparatorluk coğrafyasının hemen her yerinde ilgi görüp taraftar bulduğu gibi Kıbrıs'ta da etkili olmuştur. Lefkoşe Mevlevihanesi'nin tarihi geçmişine bakıldığında, kaynakların şeriye sicillerine dayanarak verdiği bilgilerden Kıbrıs'ın fethinin üzerinden çok zaman geçmeden Lefkoşe'nin Girne Kapısı yakınında bir tekke olduğundan söz edilir. Bu tekkenin devamlılığının sağlanması için mal bağışlayanların bıraktığı vakfiyede Mevlevihane tabirinin açıkça kullanıldığı görülür. Ayrıca Mevlevihanede ayin yapıldığı ve bunun mesnevihanı, neyzeni, imamı, müezzini ve duacısıyla bir bütün olarak yerine getirildiği, bazı fakirlerin barındırıldığı, her Şaban ayının on beşiyile Aşure ayının sonunda da Mevlevihanede zikir yapıldığı belirtilir (Fedai-Altan, 1997: 9-10).

Sonraki dönemlerde de Mevlevi dergâhı şeyhinin, mevlevihane vakıflarına tevliyet etmesinin yanı sıra müftülük görevini de üstlenmesi dikkat çekicidir. Bu durum Kıbrıs yöneticileri ve halkının giderek mevlevihaneye daha çok ilgilendiklerini gösterir. Zaman içinde mevlevihaneye adanan vakfiyelerin sayısının artması kurumu daha da geliştirmiş ve düzene kavuşturmuştur (Fedai-Altan, 1997: 13; Alaysa, 1987: 99-108; Özönder, 1999: 117).

Edebiyatımızda ve kültür hayatımızda önemli etkileri bulunan Mevlevi tarikatına bağlı Kıbrıslı şair Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin şiirleri arasında Mevlâna'ya yazılmış üç şiir ile bir beyit bulunmaktadır. Üç şiirden

biri gazel, diğeri ikisi ise kıta ve kıta-i kebire nazım şekilleriyle yazılmıştır. Söz konusu şiirleri ve özelliklerini aşağıda veriyoruz:

1- Der Vâsf-ı Cenâb-ı Mevlâna

Feilâtün / Feilâtün / Feilâtün / Feilün

(Fâilâtün) (Fa'lün)

Şeh-i evreng-i himem Hazret-i Mevlânadır
Menba'-ı lutf u kerem Hazret-i Mevlânadır

Gelmemiş zâtı gibi mülk-i kemâlât içre
Sâhib-i nazm u kalem Hazret-i Mevlânadır

Mesnevîsinde nice dürr-i hakikat meknûn
Mâlik-i genc-i hikem Hazret-i Mevlânadır

Nutk-i pâki dem-i 'Îsi gibi te'sîr eyler
Şeh-i kerrûbî-şiyem Hazret-i Mevlânadır

Ser-te-ser halk-ı cihân bende-i efkendesidir
Mefhar-i Rûm u 'Acem Hazret-i Mevlânadır

Görmemiş mislini âlemde hemân çeşm-i beşer
Vâkıf-ı sırr-ı kadem Hazret-i Mevlânadır

Nâzımâ sen yine ihlâs ile it istimdâd
Dâfî'-i renc ü elem Hazret-i Mevlânadır (Fedai-Azgın, 1993: 10)

Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi, yukarıda verdiğimiz yedi beyitlik "Hazret-i Mevlânadır" redifli gazelinde Mevlâna'nın kişilik özelliklerini ve Mesnevî'sini över. Şiirine Mevlâna'nın tarikat büyükleri içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğundan söz ederek başlayan şair, Mevlâna'nın lütuf ve cömertlik sahibi olma, olgunluk, şairlik yeteneği vb. kişilik özelliklerinin övgüsünü yaptıktan sonra Mesnevî'nin övgüsüne geçer. Mesnevî'nin içinde nice gerçek incilerini gizleyen, (ilahî) hikmet hazinesi, Mevlâna'nın temiz, samimi sözlerinin İsa'nın nefesi gibi etkileyici, kendisinin de melek yaradılışlı olduğunu söyler. Mevlâna'nın düşüncelerine çok sayıda insanın köle gibi bağlandığı, Anadolu ve İran'ın övünç kaynağı, tanınmış, insanlığın dünyada benzerini görmediği, herkesin bilemeyeceği sırları bilen bir ermiş olduğunu anlatır. Son beyitte de şair, temiz kalplilikle Mevlâna'dan yardım istemesinin uygun olacağını belirtir. Çünkü kendisine ancak Mev-

lâna'nun yardım edebileceğini, onun manevi varlığı sayesinde üzüntü ve sıkıntısının ortadan kalkacağını ifade eder.

Kaytazzâde'nin Mevlâna'nın övgüsünü gazelle yapması dikkat çekicidir. Şairin övgü için gazel nazım şeklini seçmesinde sadece Divan şiiri nazım şekilleriyle şiir yazan tam bir Divan şairi olmamasının etkili olduğu düşünülebilir. Divan şairleri de zaman zaman övgülerinde müzeyyel gazeli kullanmakla birlikte gazelden daha çok kasideyi tercih etmişlerdir. Ayrıca, Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin Mevlâna'yı övdüğü yukarıdaki gazeli ile Şeyh Gâlib'in Divan'ında bulunan, şairin Mevlâna'ya yazdığı kaside arasında yazılış amacı, kullanılan vezin, kafiye, redif ve içerik bakımından bazı benzerlikler bulunmaktadır. Şeyh Gâlib'in şiiri on sekiz beyitlik kaside, Kaytazzâde'nin şiiri ise, yedi beyitlik bir gazeldir. Gâlib'in kasideinden alınmış aşağıdaki beyitlere bakıldığında Nâzım Efendi'nin gazeliyle içerik ve söyleyiş benzerliği olduğu görülmektedir. Bu benzerlik iki şairin de Mevlevî olması ve Mehmet Nâzım Efendi'nin Mevlevî şairler arasında özel bir yeri bulunan Şeyh Gâlib'in şiirlerini okuyup ondan etkilenmiş olması ihtimaliyle açıklanabilir.

Mazhar-ı aşk-ı Hudâ Hazret-i Mevlânadır
Menbâ'-ı sıdk u safâ Hazret-i Mevlânadır
Ser-te-ser hüküm eden iklim-i fenâ fi'llâha
Şâh-ı evreng-i bekâ Hazret-i Mevlânadır (Kalkışım, 1994: 54)

Örnek verdiğimiz yukarıdaki beyitlerde ve devamında Şeyh Gâlib de Kaytazzâde'nin gazelinde olduğu gibi Mevlâna ve Mesnevî'nin övgüsünü yapar. Şeyh Gâlib'in kasideinde övgünün Kaytazzâde'nin şiirine kıyasla çok yönlü ve daha ayrıntılı olduğu görülür. Bunun nedeni iki şiirin hacim bakımından birbirinden farklı olmasıdır. Ayrıca, Şeyh Gâlib'in methiyesinde soyut hayaller, mübalağalı ifadeler ve uzun tamlamalar da önemli bir yer tutar.²

2- Hazret-i Pîr-i Dest-gîr Efendimiz İçün Arz-ı İştîyâk

Mefûlü / Mefâîlü / Mefâîlü / Feûlün

² Şeyh Gâlib'in Mevlâna adına yazdığı şiirler konusunda daha ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Ayan, "Şeyh Gâlib'de Mevlâna Sevgisi", Türk Dili, S 480, Ankara, 1991, s. 530-536.

Hûn-ı cigerimle gözümün kanlı yaşıyla
Yazdım yine bir kıt'a ki nezdinde okunsun

Hattım hele rû-mâl-i kudûm-ı keremindir
Ta'zîm ile varsun reh-i aşkında sürünsün

Bilmem ne zaman feth olacak ka'be-i maksûd
Bu nâle-i cân-kâh nice bir arşa dokunsun

Yetmez mi bu hasret meded ey Hazret-i Hünkâr
Nâzım dahi o cây-ı mukaddesde bulunsun (Fedai-Azgın, 1993: 181)

Dört beyitlik kıta-i kebire şekliyle söylenmiş bu ikinci şiirinde şair, Mevlâna'nın manevi huzurunda bulunma özlemini ve ona duyduğu sevgiyi dile getirir. Ciğerinin kanı ve kanlı gözyaşıyla Mevlâna'nın katında okunması için bir kıta yazdığını söyleyerek şiirine başlayan şair, içtenlikle yazdığı bu şiirin Mevlâna'ya duyduğu saygı ve sevginin belirtisi olduğunu anlatır. Şiiri aracılığıyla Mevlâna'nın büyüklüğü karşısında hissettiklerini, onun aşkının yolunda, onun önünde saygıyla eğildiğini bildirir. İsteğinin ne zaman gerçekleşeceğinden emin olmadığını, isteğine kavuşamadığı için can evindeki inlemenin arşa dokunduğunu, üzüntüsünün şiddetini samimiyetle anlatır. "Ey Hazret-i Hünkâr" diyerek Mevlâna'ya seslenen şair, çektiği hasretin bitmesi, onun bulunduğu kutsal yere gitme arzusunun gerçekleşmesi için Mevlâna'dan yardım ister. Mevlâna'nın dergâhını ziyaret etmekten mutlu olacağını ifade eder.

3- Hazret-i Mevlâna Hakkında Bir Kıta

Mefâîlün / Mefâîlün / Mefâîlün / Mefâîlün

Celâle'd-dînin oldum mazhar-ı eltâf u ihsânı
Anın'çün bâb-ı gayre intisâbın yoktur imkânı

Uzatma kıl ü kâli bendeyim silk-i celîlinde
Ezelden oldu gönlüm ol şehin mağlûb-ı fermânı

(Fedai-Azgın, 1993: 172)

Kıt'a şeklindeki bu şiirinde de şair, Mevlâna'nın bağış ve lütfuna ulaştığını, o nedenle başka bir kapıya intisabının mümkün olmadığını söyler. Mevlâna'nın yüce yolunun kölesi olup sözü fazla uzatmasına gerek kalmadığını anlatır. Ezelden beri gönlünün o padişahın (Mevlâna'nın) emrine

bağlandığını dile getirir. Mevlâna ve Mevleviliğe olan bağlılığının eskiliğini, bu bağın ne derece güçlü olduğunu belirtir.

4- Bir Beyit

Feilâtün / Feilâtün / Feilâtün / Feilün

(Fâ'ilâtün) (Fa'lün)

Âşıkım pek severim Hazret-i Mevlânayı
Hem-zebân itdi bana Hazret-i Mevlânayı

(Fedai-Azgın, 1993: 183)

Yukarıdaki beytinde de şair, Mevlâna'ya olan sevgisini ifade eder. Mevlâna ile aynı dili konuştuğunu söyleyerek aralarındaki yakınlığa dikkat çeker.

Şairin Mevlâna'yı ve Mesnevî'yi övmek amacıyla yukarıda verdiğimiz farklı nazım şekilleriyle yazılmış üç şiir ve bir beyitte kullandığı dilin çok sade olmadığı görülür. Dilin sade olmaması çeşitli nedenlerle açıklanabilir. Bunlar, Divan şiirinde övgü amacıyla yazılan şiirlerde genellikle belirli kalıp ifadelerin kullanılması, övülen kişiye verilen değer ve önemin bir göstergesi olmak üzere dil ve üslubun farklı olması gibi nedenlerdir. Genellikle kasidelerde sık karşılaşılan soyut hayaller ve mübalağalı ifadeler övgü amacıyla yazılmış diğer şiirlerde de görülür. Nâzım Efendi de övgü amacıyla yazdığı şiirlerinde farklı nazım şekilleri kullanmakla birlikte dil ve anlatım açısından benzer şiirlerde görülen özelliklere yer vermiştir. Bu bağlamda şairin Mevlâna'ya yazdığı övgü şiirlerinde dil ve üslup bakımından Divan şiiri geleneğinin çok fazla dışına çıkmadığını söyleyebiliriz.

Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin Mevlâna'ya yazdığı bu şiirlerinin dışında, *Tahassür* başlıklı Lefkoşe Mevlevihanesi Şeyhi Safvet Dede'nin, hicri 1311 (M 1893) yılında Hac farızasını yerine getirmek üzere gittiği kutsal topraklarda, Tûr'da vefatı dolayısıyla yazdığı mersiyesi bulunmaktadır (Fedai-Azgın, 1993: 44-45; Batislam, 2000: 182-183). *Tahassür* başlığından da anlaşılacağı gibi şair bu mersiyede hasret ve üzüntüsünü dile getirmektedir. Şairin mersiye yazdığı Lefkoşe Mevlevihanesi şeyhi Safvet Dede babası Feyzullah Dede'nin ölümünden sonra onun yerine geçmiştir (Fedai- Altan, 1997: 31-32).

Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin Mevlâna'ya yazdığı övgü şiirleri ve sözünü ettiğimiz mersiye'nin dışında *Rûh-ı Mecrûh*'taki başka şiirlerinde de özellikle mahlas beyitlerinde Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili unsurlara yer verdiği görülür. Örneğin;

Şûhi-i tab'ım gören tahsîn ider Nâzım benim
Berk uran gönlümde âyâ feyz-i Mevlâna mıdır (7/7, s. 17)³

beytinde şair, yaradılışının şuhluğunu görenlerin kendisini takdir ettiklerini söyler. Yaradılışı nedeniyle takdir kazanmasının sebebinin Mevlâna'dan aldığı feyze bağlar.

Hazret-i Monlâ-yı Rûm'un bendesi Nâzım gibi
Pîş-gâh-ı yârda hâzır-cevâb itdin beni (9/6, s. 21)

beytinde de şair, Mevlâna'nın kölesi gibi sevgilinin huzurunda hazır cevap olduğunu söyler.

Tecellî-sâz olur her lâhza dilde feyz-i Mevlâna
Anın'çün güft ü gûy-i âşıkânem dil-küşâdır hep (15/7, s. 33)

beytinde de âşıkâne şiirlerinin gönül açıcı olmasının nedenini, gönlünde her an Mevlâna'nın feyziyle ilahî sırların tecelli etmesiyle açıklar.

Nigâh-ı feyzine mazhar düşenler Mürşîd-i Rûmun
Cihânda zîr-i şeh-bâl-i hümâya ilticâ itmez (26/6, s.57)

beytinde şair, Mevlâna'nın feyizli bakışına nail olanların dünyada hümanın kanadı altına sığınmaya gerek görmeyeceklerini söyler. Mevlâna'nın lütfunu kazanmayı devlet kuşu hümânın getireceği şanstın, iyiliklerden daha üstün tutar.

Mürşîd-i Rûm Nâzıma lütfen dimiş
Mazhar-ı feyz-i suhenimsin benim (27/6, s. 59)

beytinde ise şair, Mevlâna'nın lütufta bulunarak, onun sözlerinin feyzine ulaştığını kendisine söylediğini belirtir.

³ Beyit sonlarında verilen numaralardan ilki şiir, ikincisi beyit numarası olup şiir ve beyit numaraları Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin *Rûh-ı Mecrûh -Şiirler-* adlı eserinin kaynakçada verilen baskısına aittir.

Füyûz-ı Hazret-i Monlâya mazhar olduğum Nâzım
Galat-ı münkirîn fehm itmiyor tarz-ı beyânımdan (29/8, s. 63)

beytinde de şair, inkarcıların hata yapıp Mevlâna'nın feyzine ulaştığını söylediği sözlerden anlayamadıklarını vurgular.

Sadâ-yı neydir ancak sâlikâne hâdi-i irşâd
Düşüp dergâh-ı pîre gark-ı ezvâk-ı elest olduk (38/6, s. 83)

beytinde de şair, Mevlevilik tarikatında olup Pîr'in (Hz. Mevlâna) dergâhına düşenlere ney sesinin irşadın doğru yolunu göstereceğini, onların elest meclisinin zevklerinde boğulacaklarını anlatır. Mevlevi tarikatını seçenlerin doğru yola girmiş olacaklarını ima eder.

Nâzımâ himmet-resândır Hazret-i Mollâ-yı Rûm
Dest-gîr-i âcizân sultân-ı zî-şândır bize (123/6, s. 240)

beytinde şair, Mevlâna'nın yardımı muhtaçlara yardım eden, acizlerin elinden tutan, şanlı bir sultan olduğunu söyler.

Dest-efşân pâ-y-kûbân eyleriz devr-i semâ'
Sâkinân-ı zîr ü bâlâ mest ü hayrândır bize (123/5, s. 240)

beytinde de şair, el açıp ayak vurarak semâ' yapan Mevlevi dervişlerini överek onların yer yüzündekilerle gök yüzündekileri (İlahî varlık âlemindekileri) kendilerine hayran bıraktıklarını anlatır. Semâ'ın sembolik anlamlarına gönderme yapar.

Yukarıda sıraladığımız çeşitli şiirlerden alınmış beyitlerde de şair, Mevlâna ve Mevlevilikle ilgili unsurlara yer vermiştir. Şair söz konusu sekiz beyitte Mevlâna için kullanılan Hazret-i Mollâ-yı (Monlâ-yı) Rûm (3), Hazret-i Monlâ (1), Mürşid-i Rûm (2) ve Feyz-i Mevlâna (2) gibi hitaplara sıklıkla yer vermiştir. Ayrıca "füyûz-ı sadâ-yı ney", "dergâh-ı pîr", "devr-i semâ'" tamlamalarını kullanmıştır.

Divan şairleri bir mutasavvıf olan Mevlâna'yı genellikle tasavvufi kabuller çerçevesinde değerlendirmiş, onu insanları gönül yoluyla Hakk'a ulaştırmaya çalışan tasavvuf erlerinin en büyüğü ve mana ülkesinin (hakkat âleminin) padişahı olarak görmüşlerdir. Tarikat mensubu şairlerin eserlerinde de kendi mürşitleri için benzer ifadelere rastlanmakla birlikte Mevlevi olsun olmasın her kesimden insanın Mevlâna sevgisinde buluşması,

Mevlâna'nın farkını ortaya koymaktadır. Şairler Mevlâna ile Mesnevî'yi birbirinden ayırmamış, her fırsatta Mesnevî üzerinde durarak onun önemini belirtmişlerdir. Mesnevî'yi dinin gerçeklerini ifade eden, ayet ve hadislerin bilinmeyen yönlerini açıklayan ilahî sırlar hazinesi Magz-ı Kur'an (Kur'an'ın ruhu, özü) olarak tasvir etmişlerdir. Mevlâna ve Mesnevî'nin Türk kültür hayatında daima seçkin bir yeri olmuştur. Divan şairlerinin şiirlerinde Mevlâna ve Mesnevî'nin sıkça anılması bunun kanıtıdır

Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi Mevlâna'ya yazdığı şiirlerde diğer Divan şairleri gibi Mevlâna ve Mesnevî'den övgüyle söz etmiştir. Mevlâna'yı şöhretli, Anadolu ve İran halklarının övünç kaynağı, cömert, hikmet hazinesine sahip, melek yaradılışlı, olgun, şiir söylemekte usta, İsâ'nun nefesi gibi etkileyici sözler söyleyen değerli bir mutasavvıf olarak tasvir etmiştir. Mesnevî'nin de içinde nice gerçek incilerinin gizlendiği bir hazine olduğunu anlatmıştır. Övgülerinde zaman zaman mübalağaya yer veren şair, ayrıca Mevlâna'dan aldığı ilhamı, özlemini, ona duyduğu sevgi ve bağlılığı da şiirlerinde sıklıkla dile getirmiştir.

Sonuç

Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin yazdığı şiirler, Divan şiiri tarzında şiirler yazan Kıbrıslı Mevlevi bir şairin Mevlâna ve Mevleviliğe dair duygu ve düşüncelerini yansıtmaları, Mevlâna'ya, Mevleviliğe gösterilen ilgiyi ve bu ilginin yayıldığı coğrafyayı göstermesi bakımından önemlidir. Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin gerek Mevlâna'ya yazılmış şiirlerinde gerekse diğer şiirlerinde yer verdiği Mevlâna ya da Mevlevilikle ilgili unsurlar dikkate alındığında şairin Mevlâna ve Mevleviliğe duyduğu yakınlık, sevgi ve bağlılık açıkça görülmektedir. Şair Mevlâna'ya şiir yazan ve ondan övgüyle söz eden diğer şairler gibi ağırlıklı olarak Mevlâna'nın ve Mesnevî'nin önemli özellikleri üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin Mevlâna ve Mesnevî'ye yaklaşımının kullandığı dil, anlatım biçimi ve söz konusu ettiği özellikler bakımından Divan şairlerinden ya da Mevlevi şairlerden çok farklı olmadığını söyleyebiliriz. Nâzım Efendi'nin Mevlâna ve Mesnevî'yi övmek amacıyla yazdığı şiirlerle diğer şairlerin şiirlerinin benzer özellikler taşıması şairin başka Mevlevi şairlerin şiirlerini görüp onlardan etkilendiği ihtimalini de düşündürmektedir. Nitekim Mevlâna'yı övmek amacıyla yazdığı şiirle Şeyh Gâlib'in aynı amaçla yazılmış şiiri arasındaki benzerlik de bunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ALASYA, H. Fikret, (1987); "Lefkoşa Mevlevi Tekkesi", *SÜ I. Milletlerarası Mevlâna Kongresi, Tebliğler*, 3-5 Mayıs 1987, Konya, s. 99-108.
- AYAN, Hüseyin, (1991); "Şeyh Gâlib'de Mevlâna Sevgisi", *Türk Dili*, S 480, Ankara, s. 530-536.
- _____, (1992); "Mevlevî Şairler", *Türk Dili*, S 492, Ankara, s. 456-460.
- AZGIN, Bekir - FEDAİ, Harid, (1993); *Kaytazzâde Nâzım Efendi, Ruh-ı Mecruh-Şiirler*- İstanbul: KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yay.
- BATISLAM, H. Dilek, (2000); "Kıbrıslı Şair Kaytazzâde Mehmed Nâzım Efendi'nin Mersiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *III. Uluslar Arası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi (13-17 Kasım 2000)*, C 2, Dil-Edebiyat, (Yayıma hazırlayan: İsmail Bozkurt), Gazimağusa: Doğu Akdeniz Ü Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yay., s. 179-190.
- ÇELEBİOĞLU, Âmil, (1990); "Anadolu'nun Türkleşmesinde Mevlâna'nın Rolü", *MÜ Fen-Edebiyat Fak. Türklük Araştırmaları Dergisi*, S 5, İstanbul, s. 223-248.
- FEDAİ, Harid, (1986); "Kıbrıs Türk Yazınında İlklerden Bir Roman: Yadigâr-ı Muhabbet", *Halk Sanatları Derneği (Has-Der) Halkbilim Sempozyumları*, I., II., III. ve IV. *Halkbilim Sempozyumlarına Sunulan Bildiriler*, İstanbul: KKTC Turizm ve Kültür Bakanlığı Yay., s. 337-334.
- _____, (2003); "Lefkoşa Mevlevihanesi", *Kıbrıs Türk Kültürü Bildiriler II*, (Celal Bayar Ü II. Uluslararası Mevlâna, Mesnevî ve Mevlevihaneler Sempozyumu, Manisa 18-20 Aralık 2002), Ankara, s. 375-390.
- FEDAİ, Harid - ALTAN, Mustafa Haşim, (1997); *Lefkoşe Mevlevihanesi*, Ankara: KKTC Milli Eğitim, Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, (1983); "Mevlevi Edebiyatı", *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yay.
- HORATA, Osman, (1999); "Mevlâna ve Divan Şairleri", *HÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Osmanlı'nın Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı, Ankara, s. 43-56.
- _____, (2006); "Türk Kültür Hayatında Mevlâna ve Mevlevilik", *Türk Edebiyatı Tarihi*, C I, İstanbul: KTB Yay., s. 551-552.
- Kıbrıs Türk Edebiyatı -Başlangıçtan Bugüne-* (1989); KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yay., s. 41-44.
- OCAK, Ahmet Yaşar, (2002); *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay.
- ÖZÖNDER, Hasan, (1999); "Kıbrıs'ta Mevlevilik ve Mevlevihaneler", *SÜ VI. Millî Mevlâna Kongresi, Tebliğler*, Konya 24-25 Mayıs 1999, s. 117.
- Şeyh Gâlib Dîvânı*, (1994); (hzl. Muhsin Kalkışım), Ankara: Akçağ Yay.

Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Avcı Metaforu

Ahmet ÖGKE*

Özet

Fiziksel dünyanın ötesinde metafizik bir âlemi ve insanın zahirinden çok iç dünyasını (manevi / ruhi yapısını) kendine temel konu edinen tasavvuf düşüncesi ve edebiyatı alanında, soyut manaları ifade etmek için metaforik anlatım biçimine sıkça başvurulduğu görülmektedir. Bu bağlamda tasavvuf düşüncesinde "avcı" metaforu, genellikle "nefs, ruh, akıl, arif, âşık" gibi manaları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Biz bu çalışmamızda, "Acaba Mevlâna, Mesnevî'sinde "avcı" metaforunu hangi anlamlarda kullanmıştır?" temel sorusunun cevaplarını aramaktayız. Bu yönüyle çalışmamız, Mevlâna'nın kullandığı dilin inceliklerinin daha iyi anlaşılabilmesi noktasında katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Rumî, Mevlâna, Mesnevî, avcı, nefis, mürit, âşık.

Metaphor of Hunter in Mawlânâ's Mathnawî

Abstract

It is seen that to be referred to metaphorical way of expression very often to express abstract meanings in the fields of Islamic mystic thought and its literature also which deal with as a basic theme a metaphysical universe beyond the physical world and internal universe of man (spiritual/psychological structure of man) rather than his external/outward structure. In this context metaphor of hunter was used in Islamic mystic thought generally to express meanings such as self (one's desires) / spirit / reason / lover. In our study we are going to seek answers of this basic question: "I wonder Mawlânâ had used metaphor of hunter in his Mathnawî in which meaning?" Our study is aiming to make a contribution to be understood well better refinements of language which Mawlânâ used.

Key Words: Rûmî, Mawlânâ, Mathnawî, hunter, self/one's desires, disciple, lover.

* Doç. Dr., YYÜ İlahiyat Fak. Tasavvuf Anabilim Dalı, ahmetogke@hotmail.com

Giriş

Asıl konuya girmeden önce, *av* ve *avcı* kelimelerinin gerçek anlamıyla sözlükte, Kur'an-ı Kerim'de, hadis-i şeriflerde, İslam düşüncesinde ve tasavvufta nasıl geçtiğine kısaca göz atmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Sözlükte: "Av avlayan kimse; iyi atış yapan, nişancı; başka hayvanları yakalayan hayvan; bir şeyin peşine düşüp ısrarla takip ederek hedefine ulaşan, maksadını elde eden kişi" (Doğan, 1996: 85) anlamlarına gelen *avcı*, tasavvufta metaforik olarak "insan ruhu, akıl, ârif, âşık ve maşuk" gibi manaları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.

Kur'an-ı Kerim'de bir yerde geçen *avcı* kelimesi, avda yardımcı olsun diye eğitilip yetiştirilen av köpeği ve kuş gibi *avcı* hayvanları anlatmak için kullanılmıştır: "Kendileri için nelerin helâl kılındığını sana soruyorlar; de ki: Bütün iyi ve temiz şeyler size helâl kılınmıştır. Allah'ın size öğrettiğinden öğretilip (eğiterek) *avcı* hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin ve üzerine Allah'ın adını anın (Besmele çekin)! Allah'tan korkun! Allah'ın hesabı pek çabuktur." (Mâide, 5/4). Kur'an'da, avcılık ile ilgili hükümlerin yer aldığı Mâide suresindeki ayetlerde, deniz ve kara avcılığı helâl kılınmakla birlikte, sadece hac ve umre sırasında ihramlı iken avlanmak yasaklanmıştır (Bk. Mâide, 5/1-2, 95-96). Hatta; "...Allah sizi, ellerinizin ve mızraklarınızın erişeceği bir avlanma ile (onu yasak ederek) dener ki, gizlide (kimsenin görmediği yerde, gerçekten) kendisinden kimin korktuğu ortaya çıksın..." (Mâide, 5/94) buyrulur, böyle zamanlarda avcılığın, insan için bir sınamaya dönüşebileceği ifade edilmektedir.

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerinin derlendiği hadis kitaplarının "av ve avlanma" bölümlerine göz gezdirildiğinde de genel olarak, -besmele çekerek göndermek kaydıyla- eğitilmiş av köpekleri ve kuşların avladıklarının; keskin bir av aletiyle öldürülen avın; denizden avlanan ve denizin kenara atması suretiyle susuz kalıp ölen deniz ürünlerinin yenebileceğinin ifade edildiği görülmektedir.

Avcı kelimesinin metaforik anlamlara büründüğü örneklerle, İslam düşüncesi ve tasavvuf alanlarındaki çeşitli eserlerde rastlamak mümkündür. Bunlara sadece birkaç misal vermekle yetineceğiz: İbn Miskeveyh (öl. 932/1030), bir bütün olarak insanı anlatmak üzere geliştirdiği 'üç nefis' teorisinde (İbn Miskeveyh, 1983: 54-55) insan ruhunu ifade etmek için *avcı* metaforuna (Keklik, 1990: 87) başvurmuştur. Gazzâlî (öl. 505/1111) de aklı, atı ve köpeği bulunan bir avcıya benzettir. Şehvet, bu avcının atı, gazap da köpeği konumundadır. Eğer *avcı* maharetli ve atı ile köpeği de eğitilmiş

ise, av başarıyla sonuçlanır. Yok, eğer avcı beceriksizin biri, atı ve köpeği de eğitimsiz ise avlanmak şöyle dursun, bu avcı her an felaketlerle burun buruna kalır. Burada avcının beceriksizliği, insanın cehaletine ve basiretsizliğine; atın terbiye edilmemiş olması, başta mide ve ferc olmak üzere kişinin şehvetinin azgınlığına; köpeğin eğitimsiz olması da gazap dürtüsünün kötülük tarafının kişide ağır basmasına işarettir (Gazzâlî, 2002: 83-85).

Kendilerine “Elmalı erenleri” adını verdiğimiz,¹ Vâhib-i Ümmî (öl. 1004/1595), Eroğlu Nûri (öl. 1012/1603), Sinân-ı Ümmî (öl. 1067/1657) ve Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694) gibi sûfilerde ise avcı, başlıca şu metaforik anlamları içermektedir:² Maddi ve manevi her türlü eziyet ve cefaya katlanarak meşakkatli yollardan geçen ve bu arada ilim ve irfan avları avlayan (Sinân-ı Ümmî, 95/12)³, sonunda da Hakk’a eren âşık / ârif (Sinân-ı Ümmî, 16/5):

Saldın şikâra hod beni, avım alıp bulam seni
Başladı dünyâ-yı denî, lutf eyle açver yolum (Niyâzî-i Mısırî, 114/5)

Bu, *gizli* bir avdır (Vâhib-i Ümmî, 315/72) ve neticede âşık, istediğini elde etmiştir:

Vechini buldum senin, avım şikârım var benim
Şüphesiz yaktur bezim, gizli bâzârım var benim (Vâhib-i Ümmî, 309/1)

¹ “Elmalı erenleri” isimlendirmesi bize ait olup (bk. Ögke, 2007a), şu anlam çerçevesinde kullanılmıştır: Bugünkü Antalya ilinin Elmalı ilçesinde 16. ve 17. yüzyılda yaşamış ve Halvetî-Ahmedî silsilede birbirinin talebesi konumunda olan Vâhib-i Ümmî, Eroğlu Nûri, Sinân-ı Ümmî gibi sûfiler, Türk tasavvuf düşüncesi ve edebiyatında önemli bir çığır açmışlardır. Kendilerine Vâhib-i Ümmî'nin diğer adından mülhem “Abdülvehhablılar” da denen bu sûfiler, Yûnus Emre üslubunu ve düşüncesini en güzel bir biçimde temsil etmişler, yetiş-tirdikleri yirmiden fazla önemli talebe ve pek çok mutasavvıfla Elmalı'nın iki asırlık tarihine damgalarını vurmuşlardır. Ve nihayet, manevi kemale erme evresinde dokuz yıl kadar Elmalı'da yaşayan “İkinci Yûnus” lakaplı Niyâzî-i Mısırî ile Elmalı erenlerinin tasavvufi / manevi tesirleri taçlanmıştı. (Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Tatcı, 2003). Esasında, temelde sünnî tasavvuf düşüncesi çerçevesinde kalan bu mutasavvıfların yanı sıra, “Elmalı erenleri” nitelemesinin kapsamına, 14. yüzyıldan itibaren yine aynı yörede yaşamış Abdal Mûsâ, Kaygusuz Abdal vb. Bektâşî meşrep sûfileri de katmak mümkündür.

² Elmalı erenlerinde metaforik anlatım konusunda bk. Ögke, 2007a.

³ Elmalı erenlerinden alıntı yaparken kullandığımız kaynaklar şöyledir: Vâhib-i Ümmî [Yzm.]; Sinân-ı Ümmî, 2000; Niyâzî-i Mısırî, 1998. Müellif adlarından sonra gelen ilk rakam, o şairin Dîvân'ındaki şiir numarasını, “/” işaretinden sonraki rakam da o şiirdeki beyit numarasını göstermektedir.

Mevlâna ve diğer mutasavvıfların metaforik bir dil kullanmaları, söylemlerinin sıradanlıktan kurtarılması ve insanlardan her bir zümreye kendi anlayış güçlerince hitabı bir öğretim yöntemi olarak benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Düz ve yalın anlatılan herhangi bir meselin sonsuza dek söylem gücünü koruması mümkün değildir. Bundan dolayı büyük anlatılar, edebî şaheserler, dilin muntazam ve mükemmel kalıplarda yansımaları sağlayan hitabet ve metin türleri, hep bu türden metafor vb. edebî söz sanatlarına dayalı bir ifade tarzını tercih ederler. Mevlâna ve diğer sûfîlerin metaforlara başvurmalarının ve dili estetik bağlamda kullanmalarının arka planında, bu “daimîliği gözetilen / eskimeyen” hitap ve öğretimin canlı tutulması amacı yatmaktadır.⁴

Bu kısa girişten sonra, “*Acaba Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî’sinde “avcı” metaforunu hangi anlamlarda kullanmıştır?*” sorusunun yanıtlarını aramaya geçebiliriz. Her şeyden önce belirtelim ki; konuyu sunarken, “sefaletten asaleten” doğru tedricî bir anlatım yolu deneyeceğiz. Böylece avcı metaforu çerçevesinde, insan denen varlığın, eğer isterse en aşağılık noktadan en yüce mertebelere yükselebilmek potansiyeline nasıl sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

1. Nefs

Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî’de anlattığı temsilî bir sahnede, insan nefsinin, kuşlara fark edilmeden onları avlamak için arazi şartlarına uygun kamufraj yapıp pusuya yatan usta bir avcıya benzetir:

“Bir avcı, kuşlar kendisini ot sansınlar diye otlara, çimenlere bürünmüş, başına da külah gibi gül ve laleler koymuştu. Akıllı bir kuş, “Ben bu çeşit çayır, çimen görmedim; bu insan olsa gerek” diye ondan bir koku almıştı; ama tam değil. Çünkü bu ilk şüphesi, kesin değildi; ikinci şüphesi daha kati oldu: Yani, “Hayır, hayır” dedi; “herhalde çayır, çimen olmalı.” Bu şüphe, hırs ve tamahtan gelmişti. Hırs ve tamah, hele ihtiyaç ve yoksulluk zamanı pek müşküldür. Peygamber (s.a.v.), “Az kaldı, yoksulluk küfür oluyordu” demiştir.”

(Mevlâna, 1990: VI/37-38).

Metinde geçen hırs ve tamah, nefsin, yani “sürekli kötülüğü emredici” (Yûsuf, 12/53) olan nefs-i emmârenin en belirgin özelliklerinden ikisidir. İşte nefis, tıpkı kuşları avlamak için arazi şartlarına uygun kamufraj yapan

⁴ Mevlâna’nın kullandığı metaforik dille ilgili bir örnek için bk. Ögke, 2007b: 19-41.

usta bir avcı gibi, pusuya yatmış avını beklemektedir. Bunun, avcının bir tuzağı olabileceğinden şüphelenen kuşun tereddütlerini gidermek için nefis, hırs ve tamah silahlarını kullanarak kuşu alt etmiş ve avını yakalamayı başarmıştır.

Nefsin bir başka temel niteliği olan şehvet duygusunu da, dağ geçisini tuzağa düşüren avcının en büyük kozu olarak değerlendiren Mevlâna, manzarayı şöyle tasvir eder:

“Dağ geçisi, yüce dağ başlarında yiyecek arar, hiçbir zarara uğramadan koşar durur. / Yiyecek bulmak, yayılmak üzereyken ansızın feleğin sınaması gelir çatar. / Öbür dağa bakar, orada bir dişi dağ geçisi görür. / Derhal gözleri kararır. Bu dağdan ta o dağa sıçramak ister. / Dişi keçinin bulunduğu dağ, ona o kadar yakın görünür ki, oraya sıçramak, ev kapısının etrafında koşup dolanmak kadar kolay gelir. / Binlerce arşın yol, ona iki arşınlık bir mesafe gibi görünür, o sarhoşlukla sıçramak ister. / Sıçrayınca da iki amansız dağın arasındaki çukura düşüverir. / O avcılardan dağa kaçmıştı; kaçıp sığındığı yer, kanını döker. / Avcılarsa o iki dağ arasındaki yarda oturmuş, bu azametli kaza ve kaderin zuhurunu beklemekteler. / Dağ geçisi, ekseriyetle böyle avlanır. Yoksa bu hayvan, pek yürük, pek çeviktir, düşmanını sezer, anlar. / Rüstem'in kellesi, kulağı yerindedir, sakallı, bıyıklı bir adamdır. Ama ayağını tutup onu kafese sokan tuzak, şehvettir. / Benim gibi şehvet sarhoşluğundan kesil, bu sarhoşluğu, devede seyret!” (Mevlâna, 1990: III/65-66).

Mevlâna, nefsin arzusunu, dağ geçisi metaforuyla veciz bir şekilde anlatır. Dağ geçisinin, dişisini karşı tepede görüp arzulaması sonucunda, karşı tepenin uzaklığını ölçüp biçmeden ve düşüncesizce atlaması, aslında nefsin arzuladığı nesneye karşı akli ve muvazeneyi terk edip hayvanî dürtülerle hareket etmesini sembolize eder. Nefis, aklın ve iradenin kontrolünden kurtulunca, hayvanî (saldırgan, atılgan, tahakküm edici vb.) dürtülerle kendini belirginleştirir. Nefsin kontrolsüz ve dengesiz atak halleri sonucunda telafisi imkansız acılar ve bedbahtlıklar ortaya çıkar. Nefsin bedbahtlığı, onun temsil ettiği insanın da felaketi olur.

Hız. Mevlâna, başka bir yerde de nefsi, dünya kuyusunun dibinde mahpus kalan aslan konumundaki insanı oraya düşüren ve buradaki hapis hayatının sürmesine sebep olan aslan avcısı bir tavşana benzetir. Bu örnekte, ormanlar kralı aslanı çeşitli kandırmacalarla dünya kuyusunun içine düşürüp mahpus bırakan, onu kahr u perişan eden ve böylelikle koskoca

aslanı avlayan tavşan, insan nefsini temsil etmektedir (Mevlâna, 1990: I/108).

Burada Mevlâna, aslında avcı olan aslanın, tavşanın tuzağına düşerek av olmasını anlatırken de nefsin bu gemlenemez hayvanî delişmenliğinin kötü sonuçlarına dikkat çeker. Ancak, bu ve benzeri örneklerdeki unsurlar farklı olsa da temel vurgu, nefsin, aklın ve iradenin kontrolünden uzak hayvanî insiyakla hareketinin olumsuz neticeleri üzerinedir.

2. Şeytan ve Şeytanlaşmış Kişi

Mevlâna, insana karşı kurmuş olduğu hile ve tuzaklarıyla birlikte tasvir ettiği şeytani, Mesnevî'nin bir bölümünde şöyle anlatır:

“Bir bak da (şeytanın) hilebazlığını anla! Öyle bir ulu (Hz. Âdem) bile, onun hilesi yüzünden saçını, sakalını yoldu. / Ey balçığa tapanlar! Onun şerrinden amanın aman! Onun kafasına “Lâ havle!” kılıcını vurmaya bakın! / Pusudan sizi görüp durur; fakat siz onu görmezsiniz, gaflet etmeyin sakın! / Avcı, daima taneler saçar; saçtığı taneler görünür de yapacağı kötülük görünmez. / Nerede tane görürsen, sakın oradan! Sakın da tuzağa düşme; kolun, kanadın bağlanmasın! / Taneyi bırakan kuş, o hilesiz, düzensiz ovanın tanelerini yer, doyar. / Ona kani olduğundan, tuzaktan kurtulur; hiçbir tuzağa düşmez; kolu kanadı bağlanmaz.” (Mevlâna, 1990: III/232).

Nasıl ki, avcının saçtığı yemlere aldanarak ondan yemeye kalkan kuşlar onun tuzağına düşerlerse, tıpkı onun gibi, şeytanın aldatmak üzere ortalığa saçtığı yemlere (hilelere) aldananlar da onun tuzağına kolaylıkla düşerler. Avcı şeytanın yemlerinden kendini uzak tutabilenler ise, Cenâb-ı Hak'ın uçsuz bucaksız, hilesiz tuzaksız rahmet ve merhamet ovasında, tam bir güven ve emniyet içerisinde, hiç ummadıkları tarzda sayısız maddi ve manevi rızıklarla nimetlenirler.

Şeytan, bizzat kendisi insana karşı çeşitli hile ve tuzaklar kurabileceği gibi, bunun için güdümüne aldığı 'insan şeytanları'ndan (bk. Nâs, 114/1-6) da istifade edebilir. Bu konuda Hz. Mevlâna şöyle der:

“Nice insan suratlı şeytanlar vardır. Onun için, her ele el vermek uygun değildir. / Kuş tutan avcı, kuşu avlamak için ıslık çalar, ötme taklidi yapar. / Aşağılık kişi, dervişlerin sözlerini, bir selim kalpli ki-

şiyeye afsun okumak, onu afsunlamak için çalar. / Erlerin huyu, açıklık ve sıcaklıktır; aşâğılıkların işi, hile ve utanmazlıktır."

(Mevlâna, 1990: I/25-26).

O halde, kuşu avlamak için türlü türlü ötme taklitleri yapan, ıslık çalan avcının ötüşlerine aldanmamak lazımdır. Yani, kurtuluş için; kötülüğe / şerre / isyana / günaha / hakka davet ettiğini iddia ettiği halde gerçekte batıla çağıran insan şeytanlarına kulak asmamak, onun büyüülü sözlerine kanmamak; aksine, hakiki erlerin / Allah dostlarının yoluna girmek gerekmektedir.

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim, insanı helake götüren etkenler olarak nefis, şeytan, heva ve hevesten bahseder. Heva ve heves, insanın varoluş gerçeğini unutarak, sadece dünyevi çekim alanının içinde kendini sınırlandırması ve kendinin hakikatini unutmaya vesile olur. Kendini bilmeyen insan, hayvanî ve şehevî duyguların esiri olur. Heva ve heves, Kur'an'da sözü edilen diğer pek çok olumsuz huy ve davranışlara da zemin teşkil eder. Heva ve hevesin tetikleyici özelliği sayesinde şeytan, gemlenemez dünyevi arzuların istilasıyla nefis sahibi insanı saptırır. İşte burada şeytan, insanı av olarak gören avcı konumundadır. Nefsi çeldiren ve Hak yoldan saptıran şeytanın, ayrıca dünyada insanlar arasında yoldaşları da vardır. İşte bu şeytan yoldaşları, insanın saptırılması konusunda şeytanla işbirliği kurarlar. Şeytan ve işbirlikçilerinin temel silahı, hile ve hayasızlıktır. Şeytan için nefis, avlanması gereken bir av ise, avcının avını yakalayabilmesi için çeşitli kandırmacalar ve aldatmacalar içine girmesi doğaldır. İşte şeytan da bunları yapar. Hz. Mevlâna bu durumu, yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere, "kuşu avlamak için çeşitli kuş taklitleri yapan avcı"ya benzeterek izah eder. ıslık çalan, ötme taklidi yapan avcının ıslığına ve ötüşüne asla kanmamak gerektiğini verdiği derste anlatır.

3. Allah'tan Başka Varlıklara Bağlanan ve Davet Eden Kişi

3.1. Dünyaya ve Dünyalıklara Taparcasına Bağlanan Kişi

Hız. Mevlâna, dünyaya ve dünyalıklara taparcasına bağlanan kişileri, duvarda yansıyan güneş ışığının gerçek kaynağını araştırmaksızın duvarın güzelliğine vurulan kimseye benzetir:

"Dünyaya âşık olan kişi, duvardaki güneş ışığının nereden geldiğini araştırmayıp, duvara âşık olan kimse gibidir. Duvardaki güneş ışığı, duvarın parlaklığından değil, dördüncü gökteki güneş yuvarla-

ğındandır. Şüphesiz, duvara gönül veren, ona âşık olan, güneşin ışığı güneşe kavuşunca ebediyen hüsranda kalır."

(Mevlâna, 2000: Nahîfî Terc., I/689).

Demek ki, sonunda hüsrana uğramamak için, duvara yansıyan ışık hükmündeki bu gelip geçici dünya hayatına ve dünyalıklara gönül vermemek; bunun yerine, oraya yansıyan ışığın asıl kaynağı olarak, "göklerin ve yerin nuru" (Nur, 24/35) olan Cenâb-ı Hakk'ı bilmek gerekmektedir.

Mevlâna Celâleddîn, ışığın kaynağına değil de onun yansımalarına kapılanları, Mesnevî'nin bir başka yerinde, "gölge avlamaya kalkışan avcı" istiaresiyle anlatmaktadır:

"(O), 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 ki?" demekte. İşte sana batıl, işte sana çürümüş sebep!" (Mevlâna, 1990: I/225-226).

Görüldüğü gibi Hz. Mevlâna, dünyaya taparcasına bağlanan kişiyi, daha önce Platon'un kullandığı mağara istiaresini hatırlatan "duvardaki güneş ışığının nereden geldiğini araştırmayıp duvara âşık olan kişi" benzetmesiyle anlatmaktadır. Güneşin ışığı çekilince, ortada karanlık bir duvar kalacaktır. Burada insan için elde edilen sonuç, hüsrandan başka bir şey değildir. Demek ki, göklerdeki ve yerdeki bütün gelip geçici varlıkların ışığı / nuru olan, asla sönmeyen asıl kaynağı görmek gerekmektedir. Aksi takdirde, duvara gönül veren, asıl ışık kaynağının ışığını çekmesiyle, kap-karanlık bir duvarla başbaşa kalacaktır.

3.2. Dünyalıklara / Ağyara / Mâsivâyâ Davet Eden Kişi

Avlayacağı kuşu yakalamak için kuş gibi öten, ıslık çalan avcı metaforunu, bu kez "Allah'ın dışındaki şeylere / dünyalıklara / ağyara / mâsivâyâ davet eden kişi"yi tasvir için kullanan Hz. Mevlâna, bu tür kimselerin çağrılarını karşısında muhataplarına tedbirli ve ihtiyatlı olmayı salık vermektedir:

"İhtiyat ona derler ki; seni [dünyalıklara / ağyara / mâsivâyâ] davet ettiler mi, "Bunlar, benim sarhoşum, bunlar benim dostum, beni seviyorlar, beni istiyorlar" demeyesin. / Davetlerini, kuşlara çalınan ıslık bil! Avcı, pusuda gizlidir de kuş gibi öter durur. / Önüne de "seslenen, öten, çığırın budur" zannını vermek için bir ölü kuş koymuş. / Kuşlar, onu kendi cinsinden sanıp toplanırlar. O da onların

derilerini yüzer. / Ancak Allah hangi kuşa ihtiyat ve tedbir duygusu vermişse, o kuş o taneye, o tuzağa aldanıp gelmez. İhtiyatsızlık, tedbirsizlik, pişmanlıktan ibarettir..." (Mevlâna, 1990: III/19).

Sadece, önüne atılan yemin tuzak olabileceğini düşünerek ihtiyatlı ve tedbirli davranan kuşlar; pusuya yatıp ıslık çalan, kuş gibi öten, hatta ortaya bir de ölü kuş koyan avcıya avlanmaktan kurtulabilirler. Öyleyse sonunda pişman olmamak için, Allah'ın dışındaki her türlü mâsivâ ve dünyalık çağrısının büyüüne kapılmamak lazımdır. Aksi takdirde, avcının tuzağına düşen dağ keçisinin akıbetine uğramak kaçınılmaz olacaktır:

"Sahranın yüzü dümdüz ve geniştir; ama her adımda bir tuzak var; küstahça koşmayı bırak! / Dağ keçisi "Nerede tuzak?" diye koşar; fakat yürüdü mü tuzağa düşer, boğazından yakalanır. / "Nerede tuzak?" diyordun ya, işte buracıkta, bak da gör! Ovayı gördün; ama tuzağı görmedin. / A şaşkın, çayırılıkta tuzak, pusu ve avcı olmadıkça kuyruk mu olur? / Bu yere küstahça gelenlerin kemiklerini, kellelerini gör! / Ey seçilmiş kişi, mezarlığa var da onların kemiklerine, başlarından geçenleri sor! / O kör sarhoşlara bak da aldanış kuyusuna baş aşağı nasıl düştüler, açıkça gör! / Gözün varsa körcesine gelme, gözün yoksa eline bir sopa al! / Tedbir ve ihtiyat sopan yoksa bir gözlüyü kılavuz edin! / Tedbir ve ihtiyat sopan yoksa kılavuzsuz her yolun başında durma! / Körün adım atması gibi ihtiyatla adım at da ayağın kuyudan da kurtulsun, köpekten de. / Kör, bir kazaya uğramayayım diye, titreye titreye, korkarak, ihtiyatlı adım atar."

(Mevlâna, 1990: III/22-23).

4. Sahte Şeyh / Müteşeyyih / Şeyh Taslağı

Bir başka yerde de, avlayacağı kuşu tuzağa düşürmek için kuş gibi öten avcı metaforunu, gerçekten şeyh olmadığı halde şeyhlik iddiasında bulunan sahte şeyh / müteşeyyih ve şeyh taslakları için kullanan Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, bu kişilerin sözlerine kanmamak ve hakiki Allah dostlarını arayıp bulmak gerektiğini, bakınız, nasıl anlatıyor:

"Her aşağılık kişi Dâvudluk davasına kalkışır. Anlamayan kişiler de ona yapışır. / Ahmak kuş, avcıdan kuş sesi duyar da o tarafa uçar gider. / Dâvud olmadığı halde Dâvudluk davasına kalkışan, kendi malı olan şeyle başkasından naklettiği şeyi ayırt edemez, sapıktır o kişi. Kendine gel de manevi bir adam bile olsa kaç ondan! / Onun

yanında, kurtulmuş kişiyle bağlı kişi birdir. "Kesin bilgiye eriştim" diye iddia etse de şüphededir. / Böyle adam, halk yanında zekâdan ibaret bile olsa, madem ki kendisinde bu anlayış, bu ayırt ediş yok, ahmaktır! / Kendine gel, ceylan, aslandan nasıl kaçarsa, ondan öyle kaç! Ey bilgili yiğit, sakın onun yanına koşma!" (Mevlâna, 1990: III/208).

5. Mürit / Sûfî

Hakikaten Allah'a ermek isteyen (mürit) kimsenin, gerçek Allah dostlarını arayıp bulması gerektiğini, Allah dostlarıyla dost olmanın kişiyi Allah'a dostluk mertebesine yükselteceğini ifade eden Mevlâna, buradaki müridi, dostun yolunu gözleyen ve onu her türlü olumsuzluktan gözü gibi koruyan avcı metaforuyla izah etmiştir:

"Yalnızlıktan ümitsizliğe düşünce, güneş gibi bir sevgilinin gölgesi altına gir! / Yürü, tez bir Allah dostu ara. Böyle yaptın mı, Allah, senin dostun olur. / Halvette oturup gözünü yuman da bunu yine dosttan öğrenmiştir. / Ağyardan halvet etmek gerek, yardan değil. Kürk, kışın işe yarar, baharın değil. / Akıl, başka bir akılla birleşti mi; nur artar, yol meydana çıkar. / Fakat nefis, bir başka nefisle sevinir, gülerse karanlık çoğalır, yol gizlenir. / Ey avcı, dost senin gözündür. Onu çer çöpten arı tut! / Sakın dil süpürgesiyle ona toz kondurma! Göze tozu toprağı hediye götürme!

(Mevlâna, 1990: II/2-3).

Mesnevî'nin, avcı metaforuyla ilgili belki de en muhteşem benzetmesi, müridi/sûfîyi anlatırken kullandığı, avının peşine düşen, ceylanın ayak izlerini görüp takip eden avcı figürüdür. Sûfî, tıpkı bir ceylanı avlamak için onun peşine düşen, onu yakalamak için ayak izlerini takip eden bir avcı gibidir. Fakat maharetli avcı, belli bir süre sonra o ceylanın misk kokusunu hissetmeye başlamalı ve onun ayak izlerini takip etmekten vazgeçmelidir. Çünkü ceylanın misk kokusu, avını yakalama konusunda artık ona ayak izlerinden daha kesin bilgi vermekte, onu avına çok daha çabuk yaklaştırmakta ve daha çok zevk vermektedir. Yani, elbette müride, mürşidinin ayak izlerinin peşine düşüp onu taklit etmek yol gösterir; fakat asıl maksat, belli bir mesafe kat ettikten sonra, artık âhunun misk kokusu mesabesindeki ilahî hikmet ve marifeti algılayıp sezebilme mertebesine erebilmektir. Zira marifet ve hikmet kokusunu takip ederek elde edilecek bir manevi

makam, iz sürerek ulaşılabilecek yüz makamdan daha değerli ve zevklidir. Konuyu Hz. Mevlâna şöyle tasvir eder:

“Sûfînin defteri, harflerin yazılmasından meydana gelen karalama değildir. Ancak kar gibi bembeyaz ve tertemiz bir gönüldür. / Âlimin azığı ve sermayesi, kaleminin eserleridir. Sûfînin azığı ve sermayesi nedir? Ayak izleri! / Sûfi; av peşine düşen, ceylanın ayak izlerini görüp onları izleyen avcıya benzer. / Bir müddet ceylanın ayak izleri işe yarar. Ondan sonra ise esasen âhudaki misk kokusu, yolu gösterir. / Bu izlere, bu izlemeye şükreder de yol alırsa, nihayet o adım atma ve o yol alma yüzünden muradına ulaşır. / Misk kokusunu duyup bir konak yol almak, iz izleyerek yüz konaklık yol almaktan, yüz konaklık yolu dönüp dolaşmaktan daha iyidir.”

(Mevlâna, 1990: II/13).

6. Âşık

Duyduğu ilahî hikmet ve marifet kokusunun verdiği haz, lezzet ve zevk sayesinde müritlik ve sûfilikten âşıklığa yükselen Hak yolcusu, artık maşukundan gelen birtakım ilhamlara mazhardır. Hani o, maşukunu avlamak, onun rızasını kazanmak için türlü tedbirler alan bir avcı idi ya, işte şimdi, bu yüzden çeşitli sıkıntılara, dertlere düşmüştü. Avının izini bulmak için çeşitli çarelere başvuruyor, feryad u figan ediyor; fakat bir türlü onu bulamıyordu. Elbette maşuk, âşığına yol gösterip bir an önce kendisine kavuşturabilir; fakat vuslatın tadı, lezzeti ve zevki, yolda çekilen sıkıntı ve zahmetlerle eş değerdedir. Durumu Hz. Mevlâna şöyle özetliyor:

“Sen, benim avcım değil misin, beni aramıyor musun? Benim kulum, emrime tabi değil misin? / Bana kavuşmak için tedbirler kurmadasın. Benim ayrılığımınla herkesten ayrılmış, beni arayıp durmaktasın; kimsesiz bir hale gelmişsin! / Dertlere düşmüş, izimi bulmak için çarelere başvurmuşsun. Dün senin yanık yanık âh ettiğini duydum. / Seni bekletmeksizin de kendime kavuşturmaya, sana yol gösterip kendime almaya kadirim ben. / Bu suretle bu devranın girdabından kurtulur, vuslat hazineme ayak basarsın. / Fakat varılan yerin tatlılığı, lezzetleri, seferde çekilen zahmetlerle ölçülür. / Ne kadar gurbet çeker, mihnetlere ve zahmetlere uğrarsan, şehirden, akrabandan o derece lezzet alır, zevk bulursun!”

(Mevlâna, 1990: III/339-340).

7. Maşuk: Kendisine Âşık Olunan Hak Teâlâ

Bir âhuyu avlamak için yola çıkan avcı, onun misk kokusunu duyunca ona vurulmuş, ona bir tutku derecesinde bağlanmış, onu avlamak için türlü çilelere katlanmak zorunda kalmıştır. Yani, Hakk'a vuslat ümidiyle yola giren mürit/sûfî, Cenâb-ı Hak'tan gelen marifet ve hikmet kokuları ve ilhamlar yüzünden O'nun rızasını kazanmak, onun tarafından sevilme sevdasına düşmüştür. Esasında başlangıçta onu avlamak için yola çıkan bir avcı idi; fakat neticede kendisi O'na av oldu, avcı ise O. Velhasıl, av ile avcı, âşık ile maşuk birbirinden fark edilemez olmuştur. Avlanan kim, avcı kim; âşık kim, maşuk kim; artık ayırt etmek çok zordur. Bu durumu Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî şöyle anlatıyor:

“Padişahlar, kendilerine kul olana kul olurlar. Halk, umumiyetle kendi yolunda ölenin yolunda ölür. / Avcı, onları ansızın avlamak için kuşlara av olmaktadır. / Dilberler; âşıkları, canla, başla ararlar. Bütün maşuklar, âşıklara avlanmışlardır. / Kimi âşık görürsen, bil ki maşuktur. Çünkü o, âşık olmakla birlikte, maşuk tarafından sevildiği cihette maşuktur da. / Susuzlar âlemde su ararlar; fakat su da cihanda susuzları aramaktadır.” (Mevlâna, 1990: I/139).

Mademki durum böyledir; o halde, o eşsiz ustalıktaki hakiki avcının avcılığını görüp, artık avcılığı bırakma zamanı çoktan gelmiştir:

“Kalk, yaban eşeği avlayan Tanrı aslanlarını gör! Sen, neden köpek gibi hileyle kör avlamadasın? / Onlara yaban eşeği avlıyorlar dedim... Fakat yaban eşeği de nedir ki? Onlar sevgiliden başkasını avlamazlar... Hepsi de aslandır, aslan avcısıdır, nur sarhoşudur! / Avı ve padişahın avcılığını seyrederken hepsi de avlanmayı bırakmışlar, hayran olup can vermişlerdir! / O cinsten olan kuşları avlamak için avcılar nasıl ellerine ölü bir kuş alırlarsa, sevgili de onları eline almıştır. / O ölü kuş vuslat ve firkat arasında ihtiyarsız bir haldedir. “Kalp, Allah'ın iki parmağı arasındadır” hadisini okumadın mı? / Ölü kuşa avlanan, dikkat ederse görür ki padişaha avlanmıştır. / Bu ölü kuştan baş çeken, asla avcının elini bulamaz!”

(Mevlâna, 1990: IV/87).

En mükemmel avcının güzelliğini görüp avcılığı bırakabilmek için, duyu organlarıyla algılanabilir fiziksel dünyanın ötesini göremeyen akl-ı maâşî terk edip, metafizik âleme ait olguları kavrayabilen akl-ı maâd ile yol

almak gerekmektedir. Burada Mevlâna'nın yetersiz gördüğü akıl, küllî akıl değil, cüzî akıldır. Küllî akıl (akl-ı maâd), "Allah'ın kudretinden ilk önce ortaya çıkan akıldır; hakikat-i Muhammediyye'dir." (Cebecioğlu, 1997: 99). Fiziksel dünyanın ötesini, metafizik âlemi de kavrayabilen akıldır. Cüzî akıl (akl-ı maâş) ise, dünya işlerini ve tabiat âlemine ait meseleleri idrak eden, ancak tabiat ötesini kavrayamayan akıldır. Çeşitli düşünce kurallarına ve kalıplarına, kıyas ve mantık esaslarına gereksinim duyan bu akıl ile tanrısal konular gereği gibi bilinip kavranamaz. Esasında tek bir hakikatten ibaret olan akla, her iki yönelişi açısından, bu iki ayrı ad verilmiştir (Ulu- dağ, 1991: 97-98). Bakınız, Hz. Mevlâna, durumu bütün açıklığıyla ne güzel ifade ediyor:

"Akıl (akl-ı maâd) vardır, güneş gibi; akıl (akl-ı maâş) vardır, zühre yıldızından da aşağıdır, yıldız akmasından da. / Akıl vardır, bir sarhoş mumu gibi; akıl vardır, bir ateş kıvılcımı gibi. / O güneş gibi aklın önünden bulut kalktı mı, Allah'ın nurunu gören akıllar faydalanırlar. / Akl-ı cüzî, aklın adını kötüye çıkarmıştır. Dünya muradı, insanı muratsız bir hale getirmiştir. / O (küllî akıl), bir avdan avcının güzelliğini görmüştür. Bu (cüzî akıl) ise, avcılığa düşmüş, bu yüzden bir avın derdine uğramıştır." (Mevlâna, 1990: V/41).

Değerlendirme ve Sonuç

En başta belirttiğimiz ünlü İslam düşünürü İbn Miskeveyh'in insan ruhunu anlatmak için avcı metaforuna başvurması, bizde şu manaları çağrıştırmıştır: İnsan ruhu avcı ise ve avcının maddi platformda elde ettiği şey de helal kılınmış ise; benzer şekilde ruhun avı makamındaki akıl yürütme sonucunda elde edilecek şey de helaldir. O halde maddi zemindeki avın helalliğinin şartları, manevi alanda aklın çıkarımlarının meşruluğunu gerektirir.

Gazzâlî'nin akli, atı ve köpeği bulunan bir avcıya benzetmesine gelince: Akıl yürütme, bizzat aklın kendi icra ettiği fonksiyonel zemine göre iki şekilde değerlendirilebilir: Pratik akıl ve teorik akıl olarak adlandırılan aklın fonksiyonel alanıyla ifade edilmek istenenler şunlardır:

Pratik akılla, gündelik hayatın genel karakteristiğini oluşturan dünyevi işleri, bedensel arzu ve şehvi istekleri yönlendirmeyi, arzu ve iştahları denetim altında tutmayı sağlayan aklın gücü kastedilir. Aklın dünyaya dönük olan bu parçası, insana eylemlerinde yol gösterir ve pratik bilgelik

sağlar. Pratik bilgelik ise, insanlar için iyi ve kötü olan şeylerle ilgili olarak bir kural yardımıyla eylemde bulunma yeterliliği verir.

Teorik akıl, kendine değişmez, ezeli ve ebedi şeyleri konu alır. Varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır; “şeylerin niçin oldukları gibi oldukları”nu gösterir ve teoriler oluşturur. Aklın bizzat kendisi için istenen etkinlik, sophia yani teorik ya da felsefi bilgeliktir. Teorik ve pratik akıldan oluşan bir bütün olarak akıl, ruhun rasyonel parçasını oluşturur. Ruhun rasyonel tarafı, rasyonun bütünüyle intibak edemediği alanla ilgili, dilin sunduğu zengin ifade biçimine başvurur. Akıl, burada ince ve zevkli bir söylem geliştirir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin akı, atı ve köpeği bulunan bir avcıya benzetmesi, aklın fonksiyonlarını edebî bir tür içinde metafora dönüştürmesiyle mümkün olur. Şehveti avcının atı, gazabı da köpeği olarak düşünen Gazzâlî, atın gemlenmesi, yani kontrol altında tutulmasına telmihte bulunarak, yine her an saldırmaya hazır bir varlık olarak ele aldığı köpeği de aynı şekilde saldırmamasını önleyecek bir muhafaza içinde bulundurulmasını ima ederek, yani bağlarla bağlanmış bir varlık olarak somutlaştırmak suretiyle, pratik aklın işlevine işarette bulunmuştur. Pratik akıl, ruhun ya da nefsin haddini / sınırlarını çizen bir görev üstlenmektedir. Nefsin şehvi gücünü ve terbiyesini ifade etmede kullanılan bu istiareler, nefsin potansiyelindeki gücü somutlaştırmak bakımından, nefsin hakikatine en uygun dilsel araçlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Kamil insan olmanın pratikteki mektebi olan İslam tasavvuf geleneğinde, nefsin terbiyesi en önemli zemini oluşturur. Esasında bir bütün olarak İslam için, “insan terbiye mektebidir” de denebilir. Çünkü İslam'ın öğretileri, nefsi terbiye etmek, onu kontrol altında tutmak, kötü ahlaktan arınıp güzel huylarla donanmak temeline dayanır. İnsanın maddi yönüne meyli ifade eden nefis ve halleri kontrol altına alınmak suretiyle, insanın diğer yönünü oluşturan manevi boyutla irtibata geçmeyi ve manevi boyutun “insan olmağı” belirlemesine imkan vermeyi sağlar.

İnsanın yaşadığı ortam olan dünya yasalıdır, yani kurallıdır. İnsanın yücelmesi, ruhun özgürlüğü, yasalı dünyanın varlık şartları içerisinde gelişir. İnsanın terbiyesi, evrenin yasalılığına dayanan bir kuralsallık içinde kapsanır. Ünlü rönesans düşünürü Pico della Mirandello, ruhun arınmasını, evrenin yasalarıyla uyuma sağlar. İnsanda dünyadaki her varlığın, canlılığın tohumu olduğunu ifade eden Mirandello, insandaki potansiyel güçlerden, örneğin duyumun tohumlarının gelişmesiyle, ya da bu tohumların gelişmesine izin verilmesi durumunda, insanın hayvanlaşacağını belirtir. İnsanda aklı tohumların çimlenip yeşermesi durumunda ise, o göksel bir

canlı olacaktır. Yine insanda anlama yetisinin tohumları çimlenirse, bu defa insan melek gibi olur. O, herhangi bir yaratığın payına düşenle yetinmez ve kendi birliği içinde kendini yukarı kaldırır, tanrısal tinle/ilahi ruhla bütünleşir. Bu durumda da her şeyin üzerinde ve her şeyin başında olur (Mirandello, 2006: 5).

İnsanın bu manevi alana ulaşması ya da idrak etmesinin yolu, nefsi terbiye ve kontrol etmekten geçer. Gerek İslam mütefekkirlerinin ve gerekse Batılı düşünürlerin temel vurguları, nefsin denetimi, kontrolü, eğitimi ve arındırılması üzerinedir. Tasavvuf büyüklerinin metinlerinde avcı istiaresi de nefsin terbiye ve tezkiyesini esas alan ve nefis eğitimi gerçekleştiren yegane güç olan pratik akılla yakından ilgilidir. Pratik aklın uygulama alanı, iradeyi oluşturan ve onu faaliyete geçiren, iradeyi mümkün kılan bir zemindir.

Pratik aklın uygulamalarından başarıyla geçen insan, teorik aklın kapsama alanında yetkinleşir. Bu, iradesine hakim olan ve iradî olarak gelişen bir insanın, teorik akıl bağlamında yetkinleşmesi anlamına da gelir. Çünkü akıl, aslında tümel bir olgudur. Tümel bir olgunun bir tarafının yetkinleşmesi, doğal olarak diğer tarafın da yetkinleşmesinin zeminini hazırlayacaktır.

İşte bütün bu değerlendirmeler ışığında, Elmalı erenleri adını verdiği sûfîlerin, avcı metaforunu, “maddi ve manevi her türlü eziyet ve cefaya katlanarak meşakkatli yollardan geçen ve bu arada ilim ve irfan avları avlayan, sonunda da Hakk’a eren ârif/âşık durumunda olması” hakikatini ifade etmek için kullandıklarını görmekteyiz.

Keza, Mevlâna'nın avcı metaforunu kullanırken sunduğu açıklamalar da nefsin dünyevi şehvetleri ve bunların realizasyonuna işaret edip, dünyevi istek ve arzulara yönelik uzanımların şehvet tarafından yakalanması ve fiiliyata geçirilmesi biçiminde anlam kazanmaktadır. Gazzâlî'nin avcuyu anlamlandırması ile Mevlâna'nın anlamlandırması arasındaki farka dikkat etmek gerekmektedir. Ama sonuçta her ikisinin temel vurgusu da nefsedir ve nefsin eğitimi ve arındırılması üzerinedir.

Tasavvuf erbabı, dünya-uhra düalitesinde dünyayı; şehveti, nefsanî istekleri ve insanı hayvanlaştırma eğilimlerini temsil eden bir merkez olarak görürken, insanı dünyanın kuşatıcılığı ve aldaticılığından kurtaracak yegane aracın, iradeyi harekete geçiren akıl mekanizması olduğuna işaret ederler. Aklın nefis bağlamında dünyevi halleri terbiye edici yönü, diğer yandan uhra ile ilişki kurmasını ve dolayısıyla yücelmesini de sağlayacaktır.

Nitekim nefis-i emmâre dizginlendiğinde, yaptığı kötülüklerin farkına varmaya başlayan nefis-i levvâmeye dönüşür. Yolda ilerlemeye devam ederse, huzur ve sükuna kavuşmuş mutmainne nefis halini alır. Daha sonra o, Cenâb-ı Hak'tan razı olan, O'nun da kendisinden razı olduğu nefis-i râzıyye ve marzıyye aşamalarında, yüce Rabb'in şu çağrısını duyar: *"İrci' ilâ Rabbik..."* (Dön Rabb'ine!) (Fecr, 89/27-28). Tıpkı, bakıcısından uzaklaşan doğanın tekrar geri dönerek sahibinin koluna konması gibi:

"Yakınından nağmeler terennüm edildiğinde, ve rahmetinin o latif hikmeti: "Yüksel, havalan!" diye buyrulduğunda, Nasıl olur da ruh kanatlanıp uçmaz? Nasıl olur da doğan, avdan hızla sultana doğru kanatlanmaz? Hükümdarın davulu ona: "Bana geri dön!" çağrısı yapmakta..." (Schimmel, 2003: 116-117).

İnsanın ruhi potansiyelini oluşturan, yani karakter ve kişiliğini oluşturan yönünü dikkate alan Hz. Mevlâna, insanın ruh ve şahsiyet terbiyesinin irade eğitiminden geçtiğini vurgular ve buna dayalı bir öğreti geliştirir. O, insanı oluşturan, onun öznesi ya da şahsının fiziksel varlığı ve bu varlığın sorunlarından çok; insanın şahsiyeti ve karakterini oluşturan ruhi yönünün eğitimi ve olgunlaştırılması için, Kur'an perspektifinden hareketle, edebî dil zenginliğini de kullanarak estetik bir açıklama tarzı geliştirir. İnsanın bu iki yönü, çoğu kez birbirinden bağımsız bir yapıdaymış gibi görünür. Nitekim Kur'an'daki: *"Onların kalplerinde ve ruhlarında hastalık vardır"* (Bakara, 2/10) ayetinde de bu duruma işaret vardır. İşte, metninde kullandığı, metafora dayalı edebî üslup içinde anlatma biçimiyle Hz. Mevlâna, insanın olgunlaşmasının imkanını, ruhun terbiyesinde ve ruhu hastalıklı kılan şehvi, nefsanî, dünyevî ya da heva ve heves bağlamındaki yönelimlerden sakınmada görür.

İslam tasavvuf ekolünün öğretisi tarzında nefsin terbiyesi; dünyevî eğilimlerden, insanları aldatma ve hileyle Hak'tan saptırmaya yönelik itkiler ve vasıtalarla vazgeçirmenin temel aracı olarak görülür. Yine, insana Yüce Yaratıcı tarafından bahşedilmiş olan akıl ve buna bağlı irade gücünün de aynı şekilde etkin olduğu belirtilir. Mesnevî'de Hz. Mevlâna şöyle der:

"Yüce Yaratan, âlemdaki mahlukatı, üç türlü yaratmıştır: Birinci bölük, sırf akıl, bilgi ve cömertlikten yaratılmıştır; bunlar meleklerdir. Allah'a itaatten başka bir şey bilmezler; mayalarında hırs ve tamahtan eser yoktur; Allah aşkıyla yaşayan mutlak nurdurlar. İkinci

bölük, bilgi denilen şeyden tamamen yoksundur; hayvan misali otlayıp semirir, yalnızca... Ahırdan ve ottan başka bir şey görmez gözü; ne kötülüğün ne olduğunu bilir, ne de üstünlüğün. Üçüncü bölüğü ise insanoğlu teşkil eder. İnsanın yarısı melek, yarısı da eşektir. Onun eşek olan yarısı, alçaklığa/süfliliğe temayüllüdür; öbür yarısı ise yüceliğe/ ulviliğe eğilim gösterir. Çatışmada bu ikisinden hangisi üstün gelirse, odur insan..." (Mevlâna, 1990: IV/122-123).

Hız. Mevlâna'nın şiirsel bir üsluba döktüğü ve temeli bir hadis-i şerife dayanan bu açıklamalara göre, yaratılanların bir bölümü mutlak nurdan, öbür bölümü de öfke ve şehvetten yaratılmışlardır. İnsan ise bu ikisinin karışımından ibarettir. Kamil insan, kemalâtını kendi özünde potansiyel olarak (bi'l-imbân) var olan hayvan ve insan olma istidadından hangisinin yönüne çevirirse, o oranda varoluşunu gerçekleştirir. Onu şehvet ve hevadan koruyacak olan, akıl ve iradeye dayalı bir Allah'a teslimiyet ve kul olma bilincidir. Allah'a teslimiyet ve kulluk, aslında insanın özgürlüğünün ve her türlü mâsivâ bağlarını koparıp yücelmesinin zeminini oluşturur.

İnsanı alçaklıktan kurtarıp yüceliğe sevk edecek potansiyel (bi'l-imbân) varlığında mündemiç olan bu özelliklerin bilfiil duruma geçebilmesi, yine nefsiyle iradi olarak muhasebeye, murakabeye ve hesaplaşmaya dayanır. İşte, insanı murakabe ve muhasebeden uzaklaştıracak ve onu sadece dünyanın sınırlarına mahkum edecek, ruhani terbiyeden mahrum bırakacak her türlü yönelim, Mevlâna'nın Mesnevî'sinde haricî ve dahilî sebepleriyle birlikte av-avcı, yani yalancı şeyh ve buna kânan akılsız mürit metaforlarıyla anlatılır.

İşte akıllı mürit de, önce ayak izlerini izleyerek peşine düştüğü ceylanın misk kokusunu duymaya başlayan avcı gibi, ilahi hikmet ve marifetin kokusunu, tadını ve zevkini almaya başlamalı ve onu takip ederek kendisine âşık olduğu maşukunun gönlünü avlamaya, rızasını kazanmaya çalışmalıdır. İşte o zaman, bir avcı olarak çıktığı yolun sonunda, hakiki avcıya av olmanın tadına, lezzetine ve zevkine erebilir.

Son sözü yine Hız. Mevlâna'ya bırakalım:

"Avlamaya değen şey ancak aşktır. Fakat o da öyle herkesin tuzağına düşer mi ya? Meğerki sen gelesin de ona av olasın... Meğerki sen, tuzağı bırakasın da onun tuzağına gidip düşesin." (Mevlâna, 1990: V/37).

KAYNAKÇA

- CEBECİOĞLU, Ethem, (1997); *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara.
- DOĞAN, D. Mehmet, (1996); *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. bs., İstanbul.
- GAZZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, (2002); *Meâricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs/Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (çev.: Serkan Özburun), İstanbul.
- İBN MİSKEVEYH, (1983); *Ahlakî Olgunlaştırma/Tehzîbü'l-Ahlâk*, (çev.: A. Şener - C. Tunç - İ. Kayaoğlu), Ankara.
- KEKLİK, Nihat, (1990); *Felsefede Metafor*, İstanbul.
- MİRANDELLO, Pico della, (2006); *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, (çev.: L. Özşar), Bursa: Biblos Yay.
- NİYÂZÎ-İ MISRÎ, (1998); *Dîvân*, (hzl.: Kenan Erdoğan), Ankara.
- ÖGKE, Ahmet, (2007a); *Elmalı Erenlerinde Mana Dili*, Ankara: Elmalı Belediyesi Yay.
- _____, (2007b); "Mevlâna'nın Mesnevî'sinde 'Har (Eşek)' Metaforu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, S 18, Ankara, Ocak-Haziran, ss. 19-41.
- RÛMÎ, Mevlâna Celâleddîn, (1990); *Mesnevî*, (çev.: Veled İzbudak, gözden geçiren: Abdülbâki Gölpınarlı, II. bs., İstanbul.
- _____, (2000); *Mesnevî-i Şerîf: Manzum Nahîfî Tercümesi*, (hzl. Âmil Çelebioğlu), İstanbul.
- SCHIMMEL, Annemarie, (2003); *Ben Rüzgarım Sen Ateş*, (çev. Senail Özkan), III. bs., İstanbul.
- SİNÂN-I ÜMMÎ, (2000); *Dîvân*, (hzl. A. Azmi Bilgin), İstanbul.
- TATÇI, Mustafa, (2003); *Elmalı'nın Canları*, İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman, (1991); *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- VÂHİB-İ ÜMMÎ, *Dîvân*, [yz.] Abdullah Ekiz nüshası.

“Türk” Adı ve Mevlâna’daki Anlamları

Ali ÇAVUŞOĞLU*

Özet

Türk sözcüğünün tek heceli bir sözden mi yoksa iki heceli bir sözden mi geldiği konusunda kesin bir sonuca varılamamakla birlikte nereden geldiği konusundaki bilgilerimiz tarihî belgelere dayanmaktadır. Türkiye sözcüğünün de ilk zamanlar Türklerin yaşadığı coğrafyayı, daha sonraları ise özellikle Anadolu’yu ifade ettiği belgelerden anlaşılmaktadır.

Bazı milletlerin adları gibi Türk adı da ırk anlamının dışında başka anlamlarda kullanılmıştır. Muhtelif metinlerden ve Mevlâna’nın eserlerinden anlaşıldığı üzere Türk sözcüğünün daha çok güçlü, güzel ve göçebe anlamlarında kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamlar dışında Mevlâna, aşk ve anlamı da Türk sözcüğüyle ifade etmiştir.

Mevlâna’nın Türk sözcüğünü söz konusu anlamlarda kullanmasında Türklerin bir ırk olarak maddi ve manevi güzel hasletlerinin etkisi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk, söz, Mevlâna, güzel, anlam.

The Name of Turk and Meanings of It on Mawlânâ

Abstract

It could not be reached a definite conclusion whether the word of Turk comes from a singular or plural form, but we have historical documents about where it came from. Looking through these document’s windows also it is understood that the word of Turkey had been used to mean a vast district in early times where the Turks lived on it; afterwards it has been used especially for Anatolia.

As the nouns of several nations the noun of Turk had been used in a few senses together with the sense of nation. According to several documents and according to Mawlânâ the word of Turk is used as the meanings of might, beautiful and nomad. Mawlânâ used these senses in several dimensions; he also used the Turk instead of beloved, love and meaning.

It is understood that the boastful material and the moral characters of Turks had been effective on Mawlânâ to use the Turk with these senses.

Key Words: Turk, word, Mawlânâ, beautiful, meaning.

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Ü İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

Tarihte ırk adı olmasının yanı sıra, özellikle edebî eserlerde çeşitli anlamlar yüklenerek kullanılan ender sözcüklerden biridir “Türk”. Çin, Türk ve Batılı kaynaklardan hareketle bu sözcüğün, tarih içinde hem etnik hem de siyasi bir bütünlüğü ifade edecek şekilde kullanılmış olduğunu belirttikten sonra, bugün siyasi bir bütünlüğün adı olmak üzere sadece Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan insanlar için kullanıldığını söyleyebiliriz. Kültürel anlamda Türk sözcüğü, Türkiye dışında yaşayan ve köken olarak Türk soylu topluluklar için de kullanılmakla birlikte siyasi anlamda onların boy adlarının devlet ve ulus adı olarak kullanıldığı görülmektedir.

Kültür tarihinde milletlerin belirgin özellikleriyle tanındıkları bir gerçektir. Bu özelliklerini maddi ve manevi hayatlarının çeşitli boyutlarına yansıtmuşlardır. Bu nedenle İngiliz, Alman, Slav, Arap, Türk vb. sözcüklerin ardında bu ulusları tanıttığı çeşitli kimlik bilgileri saklıdır. Bu bağlamda bazı ırk adlarının, bilinen anlamlarının dışında, çeşitli duygu ve düşüncelerin ifadelendirilmesinde kullanıldığı da olmuştur.

Bilim ve sanata çok önemli katkılarda bulunmuş olan Türk ulusunun adının, çeşitli duygu ve düşünceleri anlatmakta bir araç olarak kullanıldığı da görülür. Burada “Türk” ve “Türkiye” sözcüklerinin kaynakları, anlamları ve özellikle Mevlâna’nın “Türk”ü hangi anlamlarda kullandığı konuları üzerinde durulacaktır.

“Türk ve Türkiye” sözcüklerinin kaynağı

“Türk adından, ‘Tugar’ olarak bahseden en eski belge, Musevilerin Ahdiatik (Tevrat)’idir. Ahdiatik en eski İbranice eserdir. Dünya varlığından, milletlerden, devletlerden ve dünyanın kuruluşundan bahseden en eski eser olarak Ahdiatik’in fasıllarında, insanlığın doğuşu (tekvin-i mahlukat) bölümünde anılan Tugar, Nuh’un oğlu Yafes’in oğludur. İsa’dan 458 sene önce yaşamış olan Musevi tarihçisi Hazkiyal, Tugar’la ilişkilendirilen Torok’ların yaşadığı bölge olarak Orta Asya’nın tam bir tarifini yapıyor. Ünlü tarihçi Josephe Flavius şöyle diyor: Toroklar, Dara’nın ülkesinin bitiminden başlayan ve sonu bilinmeyen yerlere kadar geniş sahalarda yaşayan, başlıca dokuz kola ayrılmış büyük bir millettir. Çin kıtası da Torokların egemenliği altındadır. Ahdiatik’in en tanınmış müfessiri Mendelson, ‘tekvin-i mahlukat’ bahsini açıklarken Torok tabirinin Türk olduğunu ve bu deyimın Turan şeklinde kullanıldığı zaman ‘Türklerin asıl vatanı’ olarak anlaşılması gerektiğini karşılaştırmalarla anlatır (Kutay, 1968: 33).

Türk sözünün bir ırk adı ya da Göktürk devletinde olduğu gibi siyasi bir isim olarak tarihin çok eski zamanlarından beri kullanıldığı ve Çince

tiele sözünün Türk sözü olduğunda Japon kaynakların birleştiği ifade edilir (Taneri, 1983: 53; Göde, 1992: 20).

Yine Çinlilere göre miğfere benzeyen Altay dağları eteklerinde yaşayan boylara *Türk* adı verilmiş, çünkü eski İran dilinde miğfere *terk* denirmiş. Ayrıca Çin kaynakları ve Göktürk yazıtlarına göre Türk sözünün hem millet hem de devleti ifade edecek anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır (Baykara, 1998: 49).

Türk sözcüğü “Göktürk yazıtlarında *Türkü*, *Türkö*, *Türök*, *Türük* okunacak şekilde iki heceli olarak geçmektedir. Ancak bir kısım yazıtlarda (Tonyukuk, Ongin ve Köl-İç-Çor) bugün kullandığımız gibi *Türk* şeklinde geçmektedir (Baykara, 1998: 26).

Kafesoğlu, yukarıdaki bilgilerle birlikte başka bilgileri de anar ve lengüistik açıdan bu sözcüklerin “Türk” sözcüğü olup olmadığı konusunun kesinlik kazanmadığını belirtir; söz konusu sözcüklerin iki heceli olmasının bu şüpheyi artırdığına işaret eder. Tek heceli kullanıma Göktürklerden itibaren (MS 6., 8. yy.da) rastlandığına, ‘r’ harfi bulunmayan Çince’de sözcüğün *Tukyu*, *Tu-chüeh*, *Tuchüe/Tuküe*, *Toukiou* vb. şekillerinde çeviri yazıya aktarıldığına değinir (Kafesoğlu, 1989: 42). Ayrıca Moğolların da Türklere *Türküt* dedikleri belirtilir (Taneri, 1983: 54).

Divan-ı Lügat’it-Türk’te “Türk” adının Nuh’un oğlunun adı olduğu, hem kişiyi hem de toplumu ifade edecek şekilde teklik ve çokluk anlamlarda kullanıldığı belirtilir (Kaşgarlı, 1992: 351).

Yukarıda da değinildiği gibi Göktürklerin siyasi anlamda ve devlet ismi olarak *Türk*’ü ilk kullanan ulus olduğu bilinmektedir. Böylece *Türk*’ün daha Göktürkler zamanında etnik bir isim olmaktan çıkıp bütün toplulukları ifade eden bir anlam kazandığı söylenebilir (Kafesoğlu, 1989: 44).

“Coğrafi ad olarak *Türk* sözcüğünün kullanılmasına gelince: Türkiye (Turkhia) şekline ilk olarak Bizans kaynaklarında tesadüf edilmektedir. 6. asırda ‘Türkiye’ tabiri Orta Asya için kullanılıyordu. 9., 10. asırlarda Volga’dan Avrupa’ya kadar olan sahaya bu ad verilmekte idi. 13. asırda ‘Türk Devleti’ zamanında Mısır ve Suriye’ye ‘Türkiye’ deniyordu. Anadolu ise 12. asırdan itibaren ‘Türkiye’ olarak tanınmıştır” (Kafesoğlu, 1989: 44).

“Daha önce Anadolu’ya Birûnî ve İbni Sina’nın eserlerinde de görüldüğü üzere Rum Diyarı denmekteydi” (Kahya, 2004: 245).

Mevlâna’nın Konya’yı teşrifinden sonra Rûm’a nispetle anılmasından ve Fuzûlî’nin fazilet sahibi insanların bulunduğu yer olarak andığı,

“Fuzûlî ister isen izdiyâd-ı rütbe-i fazl
Diyâr-ı Rûm gözet terk-i hâk-i Bagdâd et” (Tarlan, 1985: 1/151)

beytinden, ayrıca Nedim’in, Sultan II. Ahmed’in methinde söylediği bir kasidesinden alınan,

“Bu Rûm milketine olduğun gibi olasin
Bütün memâlik-i İrân’a da ser ü server” (Nedim, 1997: 58)

beytinden de anlaşılacağı üzere bu sözcüğün kullanılmasına uzunca bir zaman daha devam edilmiştir.

Divan-ı Lügat’it-Türk’te söylendiğine göre de “Rum” adı İshak’ın oğlu İysu’nun oğlu Rum’dan gelmektedir (Kaşgarlı, 1992: 351).

11. yy.ın ikinci yarısında Türk adı ile gurur duyulduğunu ve bir millet olma bilincinin gelişmiş olduğunu *Divan-ı Lügat’it-Türk* ve *Kutadgu Bilig* gibi eserlerden de öğreniyoruz. Yine bu çağda Bizanslılar, Anadolu’nun içlerine yayılan Türklerin hepsine birden *Türk* demişlerdir. Marko Polo Anadolu’ya *Turcia Minor* (Küçük Türkiye), Orta Asya içinse *Turcia Major* (Büyük Türkiye) ifadelerini kullanmıştır. Bugün Avrupalılar Türk ülkesine ‘Türkiye’ dedikleri gibi, vaktiyle İranlılar da Türklerin vatanı geniş kıtaya Turan adını verirlerdi. Eski ve yeni Türk vatanlarının bu iki ismi, şeklen yabancıların kendi dillerinde kullandıkları tabirler olmakla beraber, ikisi de aynı millî sözden, yani Türk isminden doğmuştur (Taneri, 1983: 56).

“Türk” sözcüğünün kazandığı anlamlar ve bazı önyargılar

Türk sözcüğünün daha çok miğfer, terk edilmiş, olgunluk çağı, vakit, cezb etmek, güçlü kuvvetli anlamlarında kullanıldığı görülür (Kafesoğlu, 1989: 43).

*Türk*ün siyasi anlamda geniş ve dar iki anlamı bulunmaktadır. *Türk*, öncelikle bütün boylar için kullanılan genel bir addır. Bunun dışında boyları belirtmek için Tatar, Kırgız, Basmıl, Karluk, Oğuz vb. adlar da Türk siyasi birliğinin alt kümeleri olarak kullanılmışlardır (Baykara, 1998: 33).

Bazı bilim adamları *Türk* sözcüğünün, Çin kaynaklarına göre Aşina ailesinin mensup olduğu kabileyi anlatmakta kullanıldığının bilinmesine rağmen kabile anlamı taşımadığını, aksine devletin esas halkını teşkil eden millet anlamına geldiğini söylerler (Kafesoğlu, 1998: 43).

Edebî metinler incelendiğinde *Türk* sözünün hemen hemen yukarıdaki anlamların hepsini ifade edecek çerçevede ve biraz daha genişletilerek kullanıldığı görülür. Mevlâna'nın eserleri bu bakımdan oldukça ilginç örnekler içerir. Ancak çeşitli nedenlerle Türk sözcüğünün kimi tarihî ve edebî metinlerde olumsuz anlamlarda kullanıldığı da görülür. Türk, sözcüğünün olumsuz anlamlarda kullanılmasının daha çok Çin ve İran etkisiyle, kültür yayılması, başkalaşması sonucu ve siyasi maksatlarla olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca göçebe Türklerin şehir hayatına uyum gösterememeleri ya da ruhlarındaki asilik dolayısıyla zaman zaman otoriteye başkaldırması olmalarının da bunda etkili olduğu söylenebilir. Nitekim, Selçuklu ve Osmanlı devrinde devlet otoritesini tanımayan Türkmenlere ve göçebe Oğuzlara karşı: 'Aptallık etme, otoriteye bağlı ol' anlamında *Etrak-i bî-idrak* deyiminin kullanılmış olması, bu görüşü desteklemektedir (Taneri, 1996: 72).

Aydınlarla halk arasında da tarihî süreçte çok eskilere kadar giden bir ayırım olduğu bilinmektedir. Bu ayırım, derecelendirme bildiren çeşitli sözcüklerle dile getirilir. Avam, daha çok cahil, kaba halk yığınları anlamında kullanılır. Şükrü Kurgan, aşağıya aldığımız örneklerle bunu çarpıcı bir şekilde dile getirir.

"Kendisini havastan sayan bir kısım insanlar, bu kalabalıkları 'el-avamı ke'l-avam: Halk mı dedin! Börtü böcek!' deyiminde aşağılayıcı bir sıfatla anarlar. Hatta saray ve medrese çevresindeki şehirli aydınların, yüzyıllar boyunca Türk olduklarını unuttukları ve kan bağı ile bağlı buldukları, şehirli olmayan ırkdaşlarını şiirlere aşağılayıcı bir şekilde konu ettikleri, üstelik Türk adını bir sövgü sözü olarak deyimlere soktukları görülmektedir:

Nedir bildin mi sen âlemde Türk'ü
Ola eğninde kürkü başta börtü

Ne mezhep bile ne din ü diyanet
Yumaz yüzün ne abdest ne taharet

Türkün dilberidir gayetle inat
Şehir dili bilmez lisanı kubat

Kelâmında eder Türklüğün ispat
Hayvan gibi gözün diker samana

Türk tosun çünkü doğdu anadan

Öğüt aldı eşek ile danadan

Kimilerine göre evlenirken gelinde aranan ilk nitelik Anadolu Türk'ü olmamaktır.

Nazenin ola vücud-ı pâki
Olmaya Anadolu Etraki

Nef'î'nin öfkelenince 'Yürü bre melun Türk' diye küfrettiği, Naima tarihinde kayıtlıdır. Deyim ve atasözlerinde de pek çok örnek bulunmaktadır: Kapını Türk'e sırtını kürke alıştırma. Türk danışmend olur adam olmaz. Türk'ün karnı doyunca gözü pabucunda olur, sözleri hangi ulus ismi anılarak kullanılırsa kullanılsın, keyfî bir kullanım olmasının yanında doğrudan doğruya karalamaya yöneliktir. Aşağıdaki örnekler de bu çerçevededir.

Türk ne bilir bayramı,
Lak lak içer ayrıanı.

Vah ol kürke ki bit düşe,
Vah ol eve ki Türk düşe!

Bin Türk, bir turp.
Al turpu vur Türk'e,
Yine yazık o turpa!

Anadolu halkı -kendisine bu tür hakaretlerde bulunanlara 'Türk'ün iti şehre gelicek Farsça ürer!' şeklinde karşılık vermiştir" (Kurgan, 1996: 72).

Anlaşılacağı üzere ortada bir kültür çatışması vardır ve bu çatışma daha çok İran kültürü aracılığıyla Anadolu'da gerçekleştirilmeye çalışılan zihinsel değişimin bir sonucudur. Buna rağmen Anadolu halkı Türklerle ilgili olumsuz yargılarda bulunanların İran kültürü etkisinde kalan kişilerin olduğunu da bilmektedir. Bu durumu pek çok başka edebî metinlerden de izleyebiliyoruz.

"Türklerin 9. yy.da İran'a yerleşmelerinden sonra İranlıların Türklere karşı açıkça kin besledikleri anlaşılmaktadır. Büyük Türk hükümdarı Mahmut Gaznevî'nin sarayında himaye gören Firdevsî'nin (934-1020) *Şehname*'sinde, yine Türk hükümdarı Salgurlulardan Ebu Bekir b. Sa'd b. Zengî'nin sarayında himaye gören Sadî'nin *Gülistan* adlı eserinde Türk aleyhtarı ifadelere rastlanır" (Çağatay, 1983: 42).

Sadî'nin *Gülîstan* adlı eserinde Türklerle ilgili olumsuz anlamlar taşıdığı anlaşılan şu imalar yer alır:

"Eğer o alçağı bir Tatar öldürse, artık bir Tatar'ı öldürmek de gerekmez" (Sadî, 1966: 139).

"Dilenci, benim gibi bir dilencinin parasıyla cihan padişahına himmet elini kirletmek yaraşmaz deyince, hükümdar, zararı yok demiş, ben de onu zaten Tatar'a vereceğim; çünkü Murdar murdara yaraşır" (Sadî, 1966: 146).

"Sana bu yolda bir Rüstem gerek ki şu ağır taşı kuyunun ağzından kaldırsın; seni bu kapkaranlık kuyudan çıkarsın da ruhani halvet yurduna götürsün; Hilelerle dolu Türkistan tabiatından alsın da yüzünü İran şeriatına döndürsün" (Attâr, 1947: 140).

II. Murad adına yazılan *Muradnâme*'de de zorunlu kalmadıkça Türklere misafir olmamak gerektiği, çünkü Türkün edep bilmediği söylenir:

Konuk olma ahmak kişiye kaçan
Bilesin ki usludur andan kaçan
Dahi Türke konma ki bilmez edep
Meger kim zarûret görine sebep (Bedri Dilşad, 1997: 312).

Hamdî'nin *Yusuf u Züleyha*'sında ise Türk'ün cahilliği vurgulanmaktadır:

Hâs kadrin ne bile her âmî
Zâta bakmaz çü gözler ol nâmı
Bilmeyen andelîbi serçe sanır
Türk billûru görse sırça sanır (Hamdî, 1991: 90)

Bilindiği üzere Türkler, Anadolu Selçukluları devrinde şimdikinden çok daha fazla bir kültür devleti olma vasfına sahiptiler (Taneri, 1996: 73) ve bu vasıflarının Türk kelimesinin kullanılmasına da yansıdığı söylenebilir. Bilhassa Doğu dünyasının bilim ve kültüründe yeterince ve haklı bir söz sahibi olduğu anlaşılan Mevlâna'nın Türk sözcüğünü kullanışı ve ona yüklediği anlamlar, Türklerle ilgili yukarıdaki yargıları çürüttüğü gibi, değişen kültürün, bakış ve anlayışlar üzerindeki etkisini de açıkça göstermektedir. Türkün Farsça bilmemesi kimi şairlerce ayıplanacak bir durum, hatta Mevlâna'dan sonraki dönemlerde de adam yerine konmama sebebi sayılırken Mevlâna, söz söylemeden anlayan, anlayışı çok yüksek kişiye Farsça bilmeyen Türk hükümdarını örnek gösterir (Mevlâna, 1959: 18).

Aslında sadece Mevlâna değil başka pek çok değerli şahsiyet de Türk sözünü, ırk anlamının dışında, çeşitli duygu ve düşüncelerini ifade etmekte kullanıyorlardı. Şayet Türk, maddi ve manevi anlamda kötü özelliklere sahip bir ulus olsaydı, sadece Mevlâna değil, ikiyüzlülüğün, gerçeği olduğundan farklı göstermenin aynı zamanda günah olduğu bilincinde olan başka değerli şahsiyetler de Türk sözüne hayal ve düşüncelerini süsleyen anlamlar yüklemeslerdi.

Türklerin hiçbir zaman teşebbüs etmedikleri, ama bazı ulusların çok kullandıkları “başka ulusları haksız yere karalama, küçük düşürme” şeklindeki politikalarını bir kültür savaşı olarak günümüzde de sürdürmekte oldukları, ne yazık ki aşağıdaki çarpıcı örneklerden de anlaşılmaktadır.

E. J. W. Gibb, *Ottoman Poems* adlı eserinin girişinde Batılıların önyargılarının maksatlı olduğuna işaret ederek şöyle der:

“İrk karşıtlığı ve dinî bağnazlık çok tehlikelidir; ortadan kaldırmak da oldukça zordur. Geçmiş zamanlardaki gaddarlıklar ölçüsünde olmasa da ne yazık ki günümüzde de söz konusu tutumlar sürmektedir. İngiltere’de her durumda Türkiye ve Türklerle ilgili, çok yaygın olan söz konusu anlayışın bir ölçüde kaba bir cehaletten kaynaklandığını düşünmeden edemezsiniz. Bunun çok çarpıcı bir örneği olmak üzere, çok okunan dinî bir derginin sayfalarında yer alan bir yazıdaki şu sözleri gösterebilirim: ‘Müslüman ülkelerde, burada Türkiye kastediliyor, kadınlar ruhsuz varlıklar olarak muamele görür.’ Bu ortaçağa ait görüşün, Mr. Redhouse tarafından Kur’an’dan yapılan alıntılarla ne kadar yanlış olduğu, Hristiyanlıkta olduğu gibi İslamda da kadının ruhsuz bir varlık olmadığı açıklıkla ortaya konmuştur. Bu iftiranın bir yanlışlık sonucu ortaya çıkmış olması muhtemeldir; fakat bugün bunu hâlâ söylemek, iftira eden kişi açısından cinayet derecesinde bir suç ve adildir. Bir yalanı bile bile yaygınlaştırmaya çalışmak ise doğrusu çok adi bir onursuzluktur. Ne yazık ki söz konusu yazının sahibi Türkiye’de yaşayan bir misyonerdii!” (Gibb, 1882: XX)

Bozkurt Güvenç de Batılıların önyargılarının pek çok örneğini naklettiği eserinde, Türkler hakkındaki olumsuz yargıların, hatta düşmanlığın, Avrupa’da tarihî ve dinî bir miras gibi algılandığına, bu algılamanın da dinî temellere dayandığına vurgu yapmaktadır: “Osmanlı’nın 19. yy.ın ortalarında İrlanda’nın bir tür kıtlıkla mücadelesi sırasında gemilerle imdatlarına yetiştiği ve onları rahata erdirdikten birkaç sene sonra bile Kardinal Newmann şöyle diyebilmektedir: ‘Papalık son bin yılını Türklerle savaşarak geçirmiştir. Vizigotlardan Suriyelilere kadar her kim Hristiyanlıkla

temas etmişse eninde sonunda Hristiyanlığı kabul etmiştir; tek istisna Türklerdir. Din değiştirme bir yana 1048'den beri Hristiyanlığa karşı mad-di manevi mücadelenin sembolü olmuşlardır. Savaşçı bir ruha sahip olduk-ları ortada. Onları inanç ve medeniyetimizin amansız düşmanı yapan da budur. Onlarla savaşıp, onları yok etmemiz gerektiğinin nedeni de budur.' " (Güvenç, 2006: 24)

Yukarıda görüldüğü üzere, geçmiş asırlarda da örnekleri bulunan ta-mamıyla haksız ve maksatlı yargılarla üretilen karalama politikalarına en güzel cevabı Türke yüklediği anlamlarla Mevlâna vermiştir. Bu nedenle burada Mevlâna'nın Türk sözcüğünü hangi anlamlarda kullandığı konusu incelenirken başka tanıklar da gösterilmeye çalışılacaktır.

Mevlâna'da Türk

Nasıl Farabî'yi incelemeyen ve anlamadan Türk düşünce tarihi yazı-lamazsa Mevlâna'yı incelemeyen ve anlamadan da Türk tasavvuf edebiyatı anlaşılamaz, anlatılamaz (Levend, 1988: 42). Temsil ettiği ruh öylesine Türktür. Özellikle Türkiye sınırları içerisindeki yüzlerce yıllık inanç, tasav-vuf ve edebiyat boyutlu kültürü öylesine belirleyici, yönlendirici bir etki yapmıştır ki, onun eserlerini anlamadan Türk kültür hayatını da yeterince açıklayabilmek mümkün değildir.

Onun Türk ve dünya kültürüne katkılarını ele alan binlerce eser bu-lunduğu gibi, hâlen yüzlerce bilim adamı da onun hakkındaki araştırmala-rını, çalışmalarını sürdürmektedirler. 2007 yılının Birleşmiş Milletlerce Dünya "Mevlâna Yılı" olarak ilan edilmesi, 'Mevlevilik ve Ayini'nin de uluslararası manevi kültür değerlerinden biri kabul edilmesi, Mevlâna'nın uluslararası kültüre çok şey kattığına ve katmaya devam edeceğine delil olarak gösterilebilir.

Burada Mevlâna'nın Türk sözcüğünü hangi anlam ve bağlamlarda kul-landığı konusu üzerinde durulacaktır.

Bilindiği üzere Mevlâna, Türkten başka Moğol, Tatar, Arap, Acem, Hind, Rum, Bulgar, Yunan, Kıpçak, Kürt vb. adları da çeşitli anlam ilişkilere çerçevesinde kullanır. Ancak hiçbir yerde ne Moğol adını ne de başka bir adı Türk adını kullandığı gibi kullanmıştır. Yalnız, sadakatleri için nasıl Türkmen köpeklerini takdirle anmışsa göbeklerinden çıkarılan misk için, Tatar ülkesinden gelen ahuları, ceylanları da mecaz olarak kullanmıştır (Cumbur, 1988: 148). Aynı şekilde diğer toplumların çeşitli özelliklerini, duygu ve düşüncelerin ifadesinde bir araç olmak üzere o toplumun adına

yükleyerek kullandığı görülür. Bu kullanımların bir kısmı olumsuz anlamlar da içerir. Ancak Türk sözcüğü onda olumsuz anlamla yer almadığı gibi hiçbir kavim ya da topluluk adı onda Türk gibi anlam zenginliğine sahip değildir ve Türk kadar çok kullanılmamıştır.

Mevlâna'nın Türklüğü o kadar içtendir ve Türk olmak onda o kadar içselleşmiştir ki, anlam bile anlamını Türkte bulur: "Şeklin bil ki çadırıdır; anlamındır Türk..." (Gölpınarlı, 1973: 65); bir başka yerde de: "Hintli harfleri bırak, anlam Türklerini seyret, o Türküm ben, Hintliyi bilmiyorum" der (Mevlâna, 2000: 5/444).

Mevlâna *Türk* sözünü, aşağıda örneklendirileceği üzere güçlü-yiğit, güzel-sevgili, göçebe-köylü anlamlarında da kullanmıştır.

Türk: Güçlü-yiğit

Türk kelimesi Göktürkler zamanında güçlü, kuvvetli, kudretli; devlete bağlı halk anlamında kullanılmıştır. Uygurlar zamanında da aynı anlamı korumuştur. Türk, 'erk' ile birlikte geçtiği yerde güçlü, kuvvetli anlamındadır. "Erk" pekiştirme sıfatıdır. Ayrıca "Hakanlar erkli, (yani güçlü kuvvetli ve kudretli) kimselerdir" (Göde, 1992: 96) cümlesinde ve 'kuvvetli Hun' (Kafesoğlu, 1989: 44) anlamına gelen 'Türk Hun' ifadesinde olduğu gibi sıfat olarak da kullanılmaktadır. Bu sıfatta hem zihinsel hem de bedensel güç anlamı vardır.

Genellikle Türkün bu anlamı sebebiyle, milletçe bir kavim adı olarak benimsenmiş olduğu görüşü kabul edilir. Hatta denebilir ki Türk etimolojik olarak belirli bir kökten çıkıp bir süre kullanıldıktan sonra anlam bakımından gelişmiştir. Öncelikle güç, kuvvet, güçlü, kuvvetli anlamında iken zamanla olgunluk manasını da kazanmıştır (Baykara, 1998: 26-50).

Mevlâna, Türkü bu anlamda ve farklı bağlamlarda kullanır. "Zalim Türk ile Cengiz Han ve Moğolları kasteder. Burada Türkün "güç" anlamı söz konusudur. Ancak zalim sıfatıyla gücün kötüye kullanıldığı ifade edilmektedir" (Taneri, 1996: 72). Aşağıdaki beyitte de yine güç ve kudret söz konusudur:

"Kullukta ben köpekten aşağı değilim ya; Tanrı da dirilikte, kudrette bir Türkten aşağı değildir" (Gölpınarlı, 1973: 213).

"Şehirli Uygurlarda devlet ve millet anlayışı zayıflamış, Türk çoğu zaman *erk*, yani güç ve kuvvet ifade eden anlamda kullanılmıştı. Halk içinde erkler ve Türkler, yükselmiş, okumuş kimseler anlamına geliyordu. Olgun-

luk da bir Türklük idi ve olgunlaşmış gençler için *Türk yiğit, Türk kızlar* gibi sözler söyleniyordu" (Taneri, 1983: 56).

Mevlâna, Türk sözünü kullanarak pek çok benzetmeler yapar. Tanrı'nın yaratıp yüzlerce düşünce ve düzen bellettiği Şeytan'ın da bir köpek olduğunu, halkın döktüğü yüzsuyunun Şeytan'ın içip geçindiği tutmaç suyuna benzediğini söyler. Köpek, Şeytan'ın kızıp saldırmaya karşı 'Allah'a sığınırım' denildiğini, bu sözün ise 'Ey Hıta Türkü köpeğe bağır da yolu aç' demek olduğuna işaret eder. Bu işaretle yine Türkün bir yüceltilmesi yapılmıştır. "Haşa, vallahi Türk bir bağırdı mı köpek de kim oluyor? Erkek aslan bile kan kaşanır, kan kusar (Mevlâna, 2000: 5/53, 329, 455, 557).

Mevlâna'ya göre Türkler savaşçıdır, iyi ata biner, iyi silah kuşanır ve istediklerini elde ederler.

"Bir hayvandan ürküp hayal gibi kaçan her yufka yüreklinin işi değil savaş. Savaş Türklerin işidir, kızların değil, kızların yeri evdir, var git evine otur" (Gölpınarlı, 1973: 569). *"O kan döken Oğuz Türkleri geldiler; yağma için bir köye saldırdılar"* (Gölpınarlı, 1973: 427).

"A zühre, Hintli gözlerden korunmak için Türkçesine ok koy yaya" (Mevlâna, 2000: 5/341).

"Aşk burakını seçtim ki ebediyete dek o büklüm büklüm, simsiyah saçlara Türkçesine at sürüp varayım" (Mevlâna, 2000: 3/253).

"O savaşçı, o dövüşken sert Türk, o kavgacı güzel, barışmaya geldi; elimi tuttu da seni Tanrı yarlığasın dedi" (Mevlâna, 2000: 3/368).

"Ben Türküm, sarhoşum, Türkçesine silah kuşandım" (Mevlâna, 2000: 2/98).

"Tez Türkçesine sıçrat, sür atı; önünde güzelim bir çadır yeri var" (Mevlâna, 2000: 4/293).

"Türkçesine at sür, vakit dar; durma ki o Hitay Türkü çadıra girdi" (Mevlâna, 2000: 5/265).

"Ne efendice meclis... Ne güzel yağma bu ki Kıpçak padişahı, Türkçesine çarpmış getiriyor" (Mevlâna, 2000: 5/483).

Türk, hasmuna karşı kindardır:

"Ebucehil, Peygamber'den, kindar Oğuz Türkü gibi bir mucize istedi" (Gölpınarlı, 1973: 3/29).

Menakıbu'l-Ârifin'den yapılan aşağıdaki alıntı Türklerin hasımlarına karşı yaman olduklarını, kindar olduklarını doğrulamaktadır. Ancak Ah-

met Eflâkî'nin Türklerin yıkıcı oldukları şeklindeki yorumu bazı paşa ve vezirlerin davranışlarıyla ilgili olmalıdır. Tıpkı Bitlisli Şükrî'nin *Selîmnâme*'sinde Niğde ve Lârende'yi yakıp yıkan Alaüddeve' den kiskançlık ve yalancılıkla şöhret bulmuş bir "Türk ulusu" diye söz etmesinde olduğu gibi.

*Türk ulusu ol Ala'üddeve hem
Fitne için araya koymuş kadem*

...

Türk ulusu dahı bir bî-behredür

Fitne vü kizb-i hasedle şöhredür (Bitlisî 1997: 74)

Aksi hâlde daha sonra yapılacak alıntıda da görüleceği üzere Mevlâna'nın çelişkili ifadeler kullandığı gibi yanlış bir anlam ortaya çıkar.

"Bir gün Şeyh Salahaddin hazretleri bağını yapmak için ücretle Türk rençperler tutmuştu. Bunu gören Mevlâna hazretleri, 'Efendi, yani Bay Salahaddin, bağ yapımında Rum rençperler, bozumunda da Türk rençperler tutmak lazımdır. Çünkü dünyayı imar etmek Rumlara, yıkmak ise Türklere mahsustur. Her şeyden arı duru olan yüce Tanrı, dünyayı yarattığı vakit önce gafil kâfirleri yarattı ve onlara uzun ömür ve büyük kuvvet verdi. Nihayet onlar, hiçbir şeyden haberi olmayan rençperler gibi bu toprak âlemini imar etmeye çalıştılar. Birçok asırlar sonra gelenlerin örneği olsun diye birçok şehirler, dağların tepelerinde kaleler ve tepeler üzerinde tarlalar yaptılar. Sonra da azar azar bu imaretlerin tamamıyla harap olması için Tanrı'nın takdiri şöyle bir tedbirde bulundu: Bunları yıkmak için Türkleri yarattı, onlar da çekinmeden ve acımadan gördükleri her imareti yıktılar, harabeye çevirdiler ve hâlâ da yapıyorlar ve kıyamete kadar da böyle yapacaklar. Konya şehri de yine merhametsiz Türk zalimlerin eliyle harap olacaktır, buyurdular. Nitekim şimdi buyurduğu gibi oldu.¹" (Eflâkî, 1989: 2/137)

Mevlâna'ya göre Türk, kendisindeki gücü iyi yönde kullanmıştır ve Türk, Türklükten, mertlikten, güzellikten başka bir şey bilmez.

"Türk ona derler ki köy, onun korkusundan haraçtan emin olsun; Türk ona demezler ki tamamından her kutsuzun sillesini yer durur" (Mevlâna, 2000: 1/69).

¹ Mütercim, dipnotta buradaki Türklerden maksadın Moğollar olduğunu söylemektedir.

"Türk, daima Türklükte bulunur, Tacik, Taciklikte; bense bir an gelir Türk olurum, bir an olur Taciklik ederim" (Mevlâna, 2000: 1/113).

Türk: Güzel

Türkler, kadınıyla erkeğiyle kendilerine mahsus özellikleri olan, hemen bütün komşularının, güzel saydıkları insanlardır. Güzellik anlayışının ifade edilmesinde ve sevgilinin tasvirinde "Türk" sözcüğü Divan edebiyatı döneminin sonlarına kadar kullanılmaya devam edilmiştir. Nedim bir şiirinde sevgilisi için şöyle der:

*"Gerekse nîk ü ger bed âşıkım ol Türk-i magrûra
Ne söyler zâhide hâsil ne yahşı ne yamânımdan"* (Nedim, 1997: 329)

Türkün güzel olduğunu söylemenin mübalağalı bir yanı da yoktur. Kaşgarlı Mahmud, Türkün 'güzelliğini ve tatlılığını' en başta saymaktadır. Türklerin güzel oluşları, Orta Çağ İslam edebiyatında (özellikle İranlı Hafız'ın Şirazlı Türkü gibi) çok derin izler bırakmıştır (Baykara, 1998: 14). "Orta Asya, Maveraünnehir ve diğer yakın doğu Türkleri beyaz tenli, koyu ve parlak gözlü, değirmi yüzlü (ay yüzlü, badem gözlü), endamlı, sağlam yapılı erkek ve kadınları ile Orta Çağ kaynaklarında güzelliğe örnek olarak gösterilmiş, hatta İran edebiyatında 'Türk' sözü 'güzel insan' manasında kullanılmıştır (Kafesoğlu, 1989: 46).

Türkler güzel gözlüdür.

Zemahşerî (1075-1144) *Mukaddimetü'l-Edeb'*inde Türkü şöyle metheder: "İri ve geniş gözler bizi çekmez. Çünkü dar gözler ve dar gözlü Türk güzel-leri bizi bizden almışlardır. Aklımız, fikrimiz onlardadır. Hayallerimiz, düşüncelerimiz onlarla doludur. Onlar ki, baktıkları vakit yalnız gözlerinin siyahı görünür ve gelecek olurlarsa bu siyahlıklar da örtülür, görünmez olur."

Mevlâna da Türkün gözlerinin küçüklüğüne, bir Türk beyi ile ona elbise dikecek olan terzi arasındaki bir konuşmayı naklederken işaret eder:

"Türk, terzinin bülbül gibi şakıyıp çilediğini görünce o İstanbul atlasını önüne attı. Bu kumaştan, savaş günü giymem için göbeğimden aşağısı geniş, yukarısı dar, bir kaftan biç dedi. Belden yukarısı dar olsun da gözlere güzel görünsün; aşağısı geniş olsun da ayağa dolaşmasın, ayağı tutmasın... dedik-

ten sonra diğer bölümün başlığında '...Türk beyinin katıla katıla gülerken daracak gözlerini kapattığı..' belirtilir" (Gölpınarlı, 1973: 263).

Mevlâna, Türkün gözünün güzelliğini de Türke benzeterek anlatır: "O Türke benzer gözlere karşı kulsun... aşağı bir kölesin sen" (Mevlâna, 2000: 5/201).

Türklerin genel olarak anatomileri düzgün ve güzel olduğu gibi, özellikle başları ve yüzleri de güzeldir, hatta çok övülecek bir güzelliğe sahiptir. Bu yüzden Mevlâna, başka ırklara mensup insanların başlarındaki belli bir özelliği anarken Türkün başını da anar.

"A Haşimî yüzlü, Deylemlî saçlı, çene topağı Rum ülkesi halkının çene topağına benzeyen Türk başlı dost" (Mevlâna 2000: 4/251).

Türk beyinin elbise diktirmesi konusunda olduğu gibi güzelliğin tamamlayıcıları olan giysiyi; güzel koku vb. öğeleri ayrı ayrı güzellik konusu olarak metheder. Özellikle Türk yüzleri çok güzeldir. Ona göre Türkler ay yüzlü güzellerdir.

"Türk yüzleri ki Tanrı onları kem gözden esirgesin; ayın on dördü gibidir, uğurlarında keseler harcanacak ve altınlar verilecek yüzler bu yüzlerdir. Türk güzellerinin yüzlerinde insanı kendinden geçirecek güzellikler vardır. Bunlardan dolayı başka güzellere bakmayın, gözlerinizi bu Türk güzellerine çevirin" (Taneri, 1983: 77).

"A ay yüzlü Türk, ne olur sabahleyin hücreme gelsen de gel beri desen. Sen ay yüzlü bir Türksün... Bu kul yüzünden abıhayatım bulandıysa a Türk huylu güzel, beni öldürmekle kötülük etme, başıyla, kanıma girme benim. Adına Türk dedim; amma duyanları şaşırtmak için dedim; çünkü aşkın yüzlerce hasetçisi vardır, yüzlerce düşmanı" (Mevlâna, 2000: 2/415).

"Can onun kaynağından ballara, şekerlere gark oldu; o aya benzer Türk yüzünden harmana düştü, ağıllandı" (Mevlâna, 2000: 2/258).

Divan edebiyatında renk benzerliği bakımından gece, saç, ben ve karanlık, 'Hindû'ya benzetile gelmiştir. Buna karşılık gündüz, yüz, aydınlık ve güzel de 'Türk'e benzetilir (Gölpınarlı, 1973: 4/80; Şimşekler, 2004: 178). Çünkü Türkler, yukarıda da değinildiği gibi temiz ve ışıltılı bir yüze sahiptir.

"Hintlilerin arasında Türk, gece içinde bir gündüzdür âdeti; geceleyin gürlütüyü bırak, çünkü o Türk, çadıra girdi artık" (Mevlâna, 2000: 1/65).

"Ayna Türke nazaran güzel bir renktedir, zenciye nazaran o da zencidir" (Gölpınarlı, 1973: 3/281).

"Türke karşı aynanın hoş bir rengi vardır; zenciye karşıysa zencidir ayna"
(Gölpınarlı, 1973: 3/412).

Mecalis-i Seb'a'da da açıkça ifade ettiği gibi Türk, maddi ve manevi anlamda güzel, ak yüzlü, arı duru insan için; zenci ise yine maddi ve manevi anlamda çirkin ve kötü kişiler için kullanılmıştır:

"Büyük, hayırlı ve itaatli güzel Türklerle Rum yüzlü güzellerin yanına götürüldüklerinde hasret çekerler.../ Nefse âşık olan, dünyayı dileyenler çirkin yüzlü zenciler gibidir.../ Yatağından kalkınca yüzlerini yıkayarak Türk olan, o kutlu suyla temizlenenler.../ Bir gündür o gün ki yüzler ağarır, yüzler kararır..." (Mevlâna, 1965: 16-18).

"Kıyamet günü, yüzlerin beyaz ve siyah olacağı bir gündür. Aslen siyah olmayan bir kavmin yüzü kararır ve kalbi de fena amellerle siyahlanırsa ve bazısı da aslen siyah yüzlü bulunursa kıyametin temiz olan ırmağına nasıl başvurabilir? Yüzünüzü yıkayınız. Yüzler yıkanınca mübarek su, yüzdeki siyahlığı gidereceğinden Türk veya Rum olduğu anlaşılacaktır. Aslen zenci olanların yıkandıkça karardığı, başlarını ırmaktan çıkarınca anlaşılacaktır. 'Kıyamet günü yüzlerin beyaz ve siyah olacağı bir gündür', bu demektir" (İzbudak, 1937: 19).

Bir başka yerde çirkin surat ile şeytani ve nefsani huyları, varlıkları zenciye benzetirken güzel yüzü, güzel huyları da Türke benzetir (İzbudak, 1937: 17). Aşağıdaki sözlerinde de aynı çerçevede bir benzetme söz konusudur.

"O dünya Türkistan'ından güzel yüzlü Türkler, ağırlıklarıyla padişahın buyruğuna uydular, balçık Hindistan'ına geldiler" (Mevlâna, 2000: 5/416).

"Nice Rum yüzlülerim var, nice gizli Türklerim var; artık Hulâgû'yu bilmezsem, onu tanımazsam ne ayıbı var..." (Mevlâna, 2000: 5/444).

Türk güzel kokar, güzel kokular kullanır.

"O Hıta Türkünün saçından gelen koku ne Tatar diyarındaki miskte var ne Lâden amberinde" (Mevlâna, 2000: 2/278).

Türkler neşeli insanlardır, onlar gelince meclislerde gam keder kalmaz.

"Neşe Türküyle gam Hindusu o yandan bu yana gelir gider" (Mevlâna, 2000: 2/336).

Mevlâna'ya göre Türk manevi bakımdan, iç ve dış yüzünün temizliği, parlaklığı, kanlı canlı oluşu ile de güzeldir. Hiç kimse Türkün bu güzelliği hakkında bir endişeye kapılmamalıdır. *"Türk hakkında kötü bir sanıya kapıl-*

ma, onu töhmet altına alma, Hindu gibi inandan düşme, yürü ey yol arkadaşı” (Mevlâna, 2000: 2/281).

Sadece iç ve dış güzellik değil, hatta aşk ve sevgili de Türke benzetilerek anlatılır ve bu aşk Ermeniye bile Türk yapabilecek bir güçtedir. “*Aşkla her şey değişir, Ermeniye bile Türk yapar”* (Mevlâna, 2000: 5/214).

“Aşk Türkü, bir solukcağız ortadan vasıtayı kaldırsaydı da önüne gelip otursaydı...” (Mevlâna, 2000: 4/395).

“O Türk güzelim, gül gibi yüzüyle çıka geldi” (Mevlâna 2000: 3/304).

“Benim ne de güzel Rum ve Türk çehrelî, gizli dilberlerim var. Eğer ben Hülgû’yu tanımazsam ayıp değil” (Eflâkî, 1989: 1/287).

“Aşkın şartı, Tatar ülkesinin ceylanına karşı kararsız bir hâle gelmektedir; Hitay Türkü geldi mi töbe etmek ne hatadır ne hata” (Mevlâna, 2000: 1/329).

“A kara yüzlü tabiat yürü, gene Hint diyarına git; a Türke benzeyen aşk, at sür Cend şehrine yürü” (Mevlâna, 2000: 2/401).

Türk: Göçebe-köylü-çiftçi

“Mevlâna ve çevresindekilerin Türk kelimesini merkezî idareye tabi olmayan, devamlı karışıklıklar çıkaran göçebeler anlamında kullandıkları, Rumî kelimesini ise Anadolu’da yüksek bir kültür seviyesine ulaşmış şehirli anlamında kullandıkları” bilinmektedir (Ayan, 2003: 81).

Halk şiirinde de “Türk”ün zaman zaman çiftçi anlamında kullanıldığı görülür. Mestî’nin *İnsan Destanı*’nda şu şekilde geçmektedir:

*Kimi Türk kimi esnaf kimi hocadır
Kimi kırkta sabî kimi kocadır
Kimi alçak gönüllüdür yücedir
Kimi Nemrud gibi pek burnaz olur* (Dilçin, 2000: 322).

Garipnâme’den alınan aşağıdaki beyitlerde Türk köylü, göçebe anlamında kullanılmıştır.

*Andan alur geyür anı sûfiler
Gayr-ı sûfi her kimün gönli diler
Bir katı hem post-durur kim kürk-içün
Bay u yohsul âm u hâs u türk-içün* (Âşık Paşa, 2000: 1003)

Somuncu Baba'nın oğlu Yûsuf-ı Hakîkî'nin *Mahabbetnâme*'sinden yapılan alıntıda da Türk'ün köylü, göçebe anlamında kullanıldığı anlaşılıyor.

*Ayağımdan eger almaya örgi
Atun obaya iledür mi Türki
Çağırdığı yazıda Türk türki
İder mi hiç ehl-i hâl türki* (Yûsuf-ı Hakîkî, yp. 66b)

Mevlâna'nın şu sözlerinden de 'Türk'ün "ziraatçı, çiftçi" anlamlarında kullanıldığı anlaşılmaktadır:

"Türk, tarlasına ektiği tohumun çoğunu, gene eker; elde edilecek kârın aslıdır bu. Çoğunu eker, azını yer; çünkü ektiğinin biteceğinde hiç şüpheli yoktur. Türk, tohumu eliyle yere serper; çünkü elde ettiği ekin de o yerden bitmiştir" (Gölpınarlı, 1973: 5/256-2619).

Gerek Mevlâna'dan Türklerin savaşçılıklarıyla ilgili olarak yapılan alıntılar gerekse *Menâkıbu'l-Ârifin*'den yapılan alıntı, doğrusu Türklerin çiftçiliğe hiç de uygun olmadıklarını, bu nedenle bir kısım Türklerin, gelişen yeni toplum düzeni ve şehirli hayata zor uyum sağlamaları dolayısıyla hiç olmazsa tabii yaşamlarına daha uygun olan hayvancılıkla birlikte çiftçilikle uğraştıklarını göstermektedir.

Sonuç olarak; dünya tarihinde bilinen en eski zamanlardan beri etkin bir yeri olduğu anlaşılan Türkleri, kültür ve zihniyet değişimi dolayısıyla, bazı dönemlerde karalama ve *Türk* sözcüğüne olumsuz anlamlar yükleme çabası içinde bulunduğu görülmektedir. Ancak toplumların gerçek yansıması olan kalıcı sanat ve kültür ürünleri olarak adlandırılacak türden ürünlerde, Türklerle ilgili olarak ciddi herhangi bir olumsuzluğun bulunmaması oldukça önemlidir.

Bu açıdan özellikle Mevlâna gibi, asırlara hükmeden bir şahsiyetin eserlerinde Türkün tarih boyunca kullanılan anlamlarının bir arada kullanılmış bulunması, onun *Türke* yeni anlamlar kazandırma çabası, bu anlamların coşkulu bir şekilde dile getirilmesi, ulus adına övünülecek bir durumdur.

KAYNAKÇA

- EFLÂKÎ, Ahmet, (1989); *Ariflerin Menkıbeleri*, I-II, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul.
- ÂŞIK PAŞA, (2000); *Garibname*, hzl. Kemal Yavuz, TDK Yay., İstanbul.
- ATTÂR, Feridüddin (1947); *İlahiname*, çev. A. Gölpınarlı, MEB Yay., İstanbul.
- AYAN, Gönül, (2004); "Sevakıb-ı Menakıb-ı Mevlâna", *III. Uluslar Arası Mevlâna Kongresi*, 5-6 Mayıs 2003, Konya.
- BAYKARA, Tuncer, (1998); *Türk Adının Anlamı*, AKM Yay., Ankara.
- CEYHAN, Adem, (1997); *Bedri Dilşâd'ın Muradnamesi*, MEB Yay., İstanbul.
- CUMBUR, Müjgan, (1988); "Mevlâna'ya Göre Türkmenler", *3. Millî Mevlâna Kongresi*, 12-14 Aralık, Konya.
- ÇAĞATAY, Neşet, (1983); "Mevlâna'nın Yazı Dili Niçin Farsçadır", *Mevlâna*, Fevzi Halıcı, Konya.
- DİLÇİN, Cem, (2000); *Türk Şiir Bilgisi*, TDK Yay., Ankara.
- GİBB, E. J. W., (1882); *Ottoman Poems*, Trübner Co., London-Glasgow.
- _____ (2006); "Osmanlı Şiirinin Genel Karakteri" çev. Ali Çavuşoğlu, *Osmanlı Araştırmaları XXVIII* (Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu'na Armağan - IV), İstanbul.
- GÖDE, Kemal, (1992); *Türk-İslam Kültür ve Medeniyet Tarihi*, Erciyes Ü, Basımevi, Kayseri.
- GÖLPINARLI, Abdülhakî, (1973); *Mesnevi Şerhi*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yay., İstanbul.
- GÜVENÇ, Bozkurt, (2006); *The Other -Turks- Quest For Identity Image*, Alkım Yay., İstanbul.
- HAMDÎ, (1991); *Yusuf u Züleyha*, hzl. Naci Onur, Akçağ Yay., Ankara.
- İZBUDAK, Veled Çelebi, (1937); *Mevlâna'nın Yedi Öğüdü*, Düzelten: Ahmet Remzi Akyürek, Bozkurt Basımevi Yay., İstanbul.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (1989); *Türk Kültürü*, Boğaziçi Yay., İstanbul.
- KAHYA, Esin, (2004); *Anadolu Selçuklularının Bilimsel Faaliyetinin Genel Bir Değerlendirmesi*", *III. Uluslar Arası Mevlâna Kongresi*, 5-6 Mayıs 2003, Konya.

- KAŞGARLI MAHMUT, (1992); *Divan-ı Lügat'it-Türk*, hzl. Besim Atalay, TTK Yay., Ankara.
- KURGAN, Şükrü, (1996); *Nasreddin Hoca*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- KUTAY, Cemal, (1968); *Sohbetler*, S 1, Aralık.
- LEVEND, Ağâh Sırrı, (1988); *Türk Edebiyatı Tarihi*, C 1, Giriş, TTK Yay., Ankara.
- MEVLÂNA Celâleddin, (2000); *Divan-ı Kebîr*, hzl. A. Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- _____, (1965); *Mecâlis-i Seb'a*, çev. ve hzl. A. Gölpınarlı, Konya.
- _____, (1959); *Fihri Ma Fih*, çev. A. Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- NEDİM, (1997); *Divan*, hzl. Muhsin Macit, Akçağ Yay., Ankara, s. 329.
- SADÎ, (1966); *Gülistan*, çev. Hikmet İlaydın, MEB Yay., İstanbul.
- ŞİMŞEKLER, Nuri, (2004); "Mesnevî'ye Göre Konya'da Yaşam, Milletler-Meslekler", *III. Uluslar Arası Mevlâna Kongresi*, 5-6 Mayıs 2003, Konya.
- ŞÜKRÎ-İ BİTLİSÎ, (1997); *Selîmnâme*, hzl. Mustafa Argunşah, Erciyes Ü Yay., Kayseri.
- TANERİ, Aydın, (1983); *Türk Kavramının Gelişmesi*, AÜ Türk İnkılâp Tarihi Ens. Yay., Ankara.
- _____, (1996); "Türklerde Millî Devlet Fikrinin Doğuşu ve Gelişmesine Bakış", *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye Sempozyumu*, 17-18 Haziran 1995, Diyanet Yay., Ankara.
- TARLAN, A. Nihat, (1985); *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara.
- YUSUF-I HAKÎKÎ, *Mahabbetnâme* [yz.], Manisa nüshası, Nu. 1296, yp. 66b.

İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhü'l-Mesnevî'sinde Geçen Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme

İsmail GÜLEÇ*

Özet

İsmail Hakkı Bursevî (1652–1725), devrinin önemli mutasavvıflarından olduğu gibi aynı zamanda yaklaşık yüz otuzu aşkın eseriyle, öldükten sonra da etkisini sürdürmüş velut bir müelliftir. Onun önemli eserleri arasında sayılan *Rûhü'l-Mesnevî*, Mevlâna'nın meşhur *Mesnevî*'sinin birinci cildinin ilk 748 beytine yapılmış şerhtir. Bursevî, *Mesnevî*'yi şerh ederken, diğer eserlerinde de olduğu gibi hadislerden çokça istifade etmiştir.

Mutasavvıfların kullandığı hadisler tarih boyunca tartışma konusu olmuş, hadis âlimlerinin bir kısmı tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. Eserlerinde suflerin rağbet ve itibar ettiği hadisleri kullanmaktan çekinmeyen Bursevî de bu tenkitlerden nasibini almıştır.

Bu yazıda, onun hadis eğitimi ve şerh esnasında kullandığı hadisler, kaynaklarıyla birlikte sıralanarak, araştırmacıların istifadelerine sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mesnevî Şerhi, İsmail Hakkı Bursevî, Hadis

Evaluation on Innovations of The Prophet Muhammad Used in Rûhü'l-Mathnawî of Ismail Hakkı Bursawî

Abstract

Ismail Hakkı Bursawî (1652–1725), as being an important sufi of his period, at the same time, was a productive author, with more than approximately hundred and thirty works and carried his influence even after his death. *Rûhü'l-Mathnawî*, which is respected as one of his main works is commentary to Mawlânâ's well known *Mathnawî*'s first 748 couplets in Volume 1. Bursawî, while commenting *Mathnawî*, abundantly used, like he did in his other works, the innovations of Prophet Muhammad.

Innovations of Prophet Muhammad used by Sufis have been the subject of argument throughout the history and violently criticized by some of the scientists of Islamic Theology. Bursawî, who did not hesitate to use the innovations of Prophet Muhammad, which are approved and respected by Sufis, had his share of this criticism.

In this article, his education and uses of the innovations of Prophet Muhammad in his commentaries, will be listed with their sources and presented to the benefit of the researchers.

Key Words: Commentary of Mathnawî, Ismail Hakkı Bursawî, Innovation

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Ü Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü.

İsmail Hakkı Bursevî (1652–1725), devrinin önemli mutasavvıflarından olduğu gibi aynı zamanda yaklaşık yüz otuzu aşkın eseriyle, öldükten sonra da etkisini sürdürmüş velut bir müelliftir.¹ Onun önemli eserleri arasında sayılan *Rûhu'l-Mesnevî*, Mevlâna'nın meşhur *Mesnevî*'sinin birinci cildinin ilk 748 beytine yapılmış şerhtir.² Bursevî, bu eseri şerh ederken, birçok kaynağın yanı sıra hadislerden de çokça istifade etmiştir. Bu yazıda, onun şerh esnasında yararlandığı hadisleri, kaynaklarıyla birlikte sıralayarak, araştırmacıların istifadelerine sunmaya çalışacağım.

İsmail Hakkı'nın hadis ilmiyle ilgisi öğrenim hayatının ilk yıllarında başlamaktadır. O, Edirne'de, şeyhi Atpazarî Osman Fazlî Efendi'nin (öl. 1691) halifelerinden Abdülbâkî Efendi'den (XVIII. asır), sarf, nahiv, mantık, ilm-i beyan, fıkıh, ilahiyat, tefsir derslerinin yanında hadis de okumuştur. Edirne'de gördüğü bu derslerden icazet alarak İstanbul'a geldiğinde doğrudan hadis üzerinde çalıştığına dair bilgimiz olmamakla birlikte, almış olduğu derslerin hadislerle olan münasebeti sebebiyle ilgisinin devam ettiğini düşünebiliriz.

İsmail Hakkı'nın, şeyhi ve hocası Osman Fazlî'nin hadis şerhine ait eserleri olduğu gibi halifelerinden Vahdetî Osman Efendi'nin (öl. 1723) de hadis şerhine ait eseri vardır. Bu durum, İsmail Hakkı'nın da mensubu olduğu Celvetiye tarikatı eğitiminde hadislerin mühim bir yeri olduğunu göstermektedir.

1- Bursevî'nin hadisçiliğinin değerlendirilmesi

Mutasavvıfların naklettiği hadisler her zaman hadis âlimlerince tenkit konusu olmuştur. Ahlak ve tasavvuf kitaplarında hadis olarak geçen kimi sözleri hadisçiler, kelâm-ı kibar veya sufi sözleri olarak değerlendirmektedirler (İzmirli, 2001: 45). Buna karşılık mutasavvıflar da hadis bilginleri kadar hadis ilmini bilen mutasavvıfların hadisle kelâm-ı kibar ayırt edebileceklerini söyleyerek kendilerini savunmaktadır (Şeyh Safvet, 2001: 46-47). Bu tartışma asırlardır devam etmektedir.

Bir mutasavvıf olan İsmail Hakkı'nın başta en önemli eseri *Rûhu'l-Beyân* olmak üzere *Rûhu'l-Mesnevî* ve *Ferâhu'r-Rûh* isimli hacimli eserlerinde naklettiği hadislerin önemli bir kısmı sahih olmakla beraber, hadis tekniği bakımından zayıf ve mevzu kabul edilen rivayetleri de kullandığı görüldüğünden *Rûhu'l-Beyân* hadis bilginleri tarafından eleştirilmiştir (Namlı,

¹ Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Namlı, 2001.

² Bu eser hakkında daha fazla bilgi için bk. Güleç, 2002.

2001: 214). Son dönem hadis âlimlerinden Abdülfettah Ebû Gudde (öl. 1997), hadisleri genellikle senetsiz zikreden Zemahşerî (öl. 1143), Beydavî (öl. 1286) ve Ebûssuûd (öl. 1574) gibi müfessirlerin hadisle ilgilenmekten uzak olmalarından dolayı tefsirlerinde zayıf ve mevzu hadislerin bulunduğunu belirttikten sonra İsmail Hakkı'yı da onların arasına dâhil edip, hadis ilminden nasibi olmadığını belirtir.³ Tasavvuf tarihçisi Ali Namlı bu yorumu aşırı bulmaktadır. Ona göre, İsmail Hakkı, hadis konusunda bir muhaddis kadar müdakkik olmasa da naklettiği hadislerin sıhhat derecesini bilecek kadar bu konuda bilgilidir (Namlı, 2001: 214). Ebû Gudde'nin yanında Aliyyü'l-Kârî (öl. 1605), Leknevî (1886), Mübarekpûrî (öl. 1934), İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946) gibi âlimler de keşif yoluyla hadis rivayetini kabul etmemektedirler (Avcı, 2004: 165-173).

İsmail Hakkı'nın hadisleri şerh ederken lafzın delaletinin dışına çıkması, mutasavvıfların eserlerindeki mevzu rivayetlere keşfen sahih nazarıyla bakması, tasavvufun mümessili olanlarda masumiyet derecesinde bir mahfuziyet görmesi, vahdet-i vücûd vb. konularda bazı aşırılıklarının olması, rivayet eksik olsa bile keşifle sahih kabul etmesi (Bursevî, 1998: 35; Avcı, 2004: 51) ve uydurma hadislerle hayrı teşvik etmesinden dolayı amel edilebileceğini savunması (Avcı, 2004: 297-300) gibi konuların yanında bu anlayışın bir yandan dini eserlerin her çeşit hadislerle doldurulmasına yol açması, diğer yandan da zahiri ilimlerle fazla meşgul olmayan mutasavvıfların eserlerindeki hadislere güven ve itimat sorununu doğurması tenkit edilmiştir (Avcı, 2004: 297-300). Aralarında Ebu Talib Mekkî (öl. 996), İbn Arabî (öl. 1240) Konevî (öl. 1274), Şârânî (öl. 1565), İbn Hacer Heytemî (öl. 1566), Abdülaziz Debbâğ (öl. 1270) ve Aclûnî (öl. 1749) gibi tanınmış âlimlerin bulunduğu tasavvuf ehli, hadislerin rüya, keşif, yakaza, insilah ve ilhamı kendileriyle bilgi edinilmesi mümkün olan kanallar olarak görmektedir (Avcı, 2004: 143-165). Hatta bu yolla edinilen bilgiyi zannî ve şüphe-den ârî olmayan bir bilgi saymışlardır. Buna karşılık hadis bilginleri, bu yöntemlerden dinin esası ve ahkâmı ile ilgili olmayan konularda uyarma, müjdeleme, korkutma ve teşvik etme ölçüleri içinde sahibini bağlamak üzere yararlanabileceğini, ancak bu yollarla herkesi bağlayan bir hükmün sabit olamayacağını, hele din demek olan hadislerin rivayet ve tashihiinin caiz olmadığı görüşünü benimsemişlerdir (Uysal, 2001: 78).⁴ Bursevî ise, keşif ve ilham yolu ile sahih olan bir şeyin nakil yoluyla gelenden daha

³ Bu ve diğer tenkitleri için bk. Ebû Gudde, 1384: 132-135.

⁴ İsmail Hakkı'nın hadis anlayışı konusunda daha fazla bilgi için bk. Avcı, 2004.

güvenilir olacağı kanaatindedir. Ona göre, “keşif halinde vehim ve hayal olmaz. Onda tam bir kesinlik ve hakka'l-yakîn hâli vardır.” Çünkü, huffâz sened ile nakledeleler, keşif ehli ise bizzat Hz. Peygamber'in ağzından alıp söylerler. Bir nesnenin senedinin bilinmesinden gerçekte o şeyin sabit olmaması gerekmez. Belki keşif sahih olunca esah olur. Çünkü keşifte vehim ve hayal olmaz (Bursevî, tarihsiz: 10-11).

İsmail Hakkı, *Ruhü'l-Mesnevî*'de hadisi zikretmeden önce genellikle, “hadisde gelir” ibaresini kullanmaktadır. Bunun kadar yaygın olarak kullanılmamakla birlikte “haberde gelir”, ibaresi de kullanılmaktadır. Çok nadir olarak “eserde gelir”, ibaresine de rastlıyoruz. Bunun yanında; “hadis-i kudsi”, “merfu hadis”, “haber-i sahihde gelir” diyerek hadisin sıhhati hakkında hüküm verdiği durumlarla da karşılaşırız.

2- Bursevî'nin hadis konusunda yazdığı eserler

İsmail Hakkı'nın, gerek derslerini gördüğü ve büyük âlimlerin kitaplarından okuyarak edindiği bilgiler, gerekse ilham ve keşif sonucu edindiği kazanımlardan hareket ederek konusu hadis olan birçok kitap yazmıştır. Bu kitaplar şöyle sıralanabilir.

a- *Şerhu'l-Erbâine Hadîsen*: Ebû Zekeriyâ Yahya İbn Şeref en-Nevevî'nin (öl. 1277) *Kırk Hadis* isimli eserine yaptığı şerhtir. Molla Ali Hafız Kastomonî'nin arzusu üzerine kaleme alınmıştır (Bursevî [yz.]: 1b). Bu şerh, Nevevî'nin eserine yapılmış en kapsamlı ve en hacimli şerhtir (Bursevî, 1998: 109). 1137 Muharreminin (Ekim 1724) sonunda, Bursa'da tamamlamıştır. Ömrünün son yıllarında kaleme aldığı bu eseri hadis konusunda yazdığı son eseri olması nedeniyle aynı zamanda onun hadisçiliğinin tespitinde önemli bir kaynak olmaktadır. İstanbul'da, 1253, 1313 ve 1317'de *Mevâhibü Ledünniyye* kenarında ve *Dâru't-Tıbbâti'l-Amire*'de, müteaddit defalar basılmıştır. 1317 baskısı, Sami Erdem tarafından Latin harflerine aktarılmış ve Hikmet Gültekin'in Bursevî'den bahseden uzunca bir incelemesinin bulunduğu bir girişle birlikte İstanbul'da basılmıştır (İnsan Yay., 1998). Bu eser Mustafa Utku tarafından da sadeleştirilerek yayınlanmıştır (*Kırk Hadis Şerhi*, hzl. Mustafa Utku, Bursa, Uludağ, 1999).

b- *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker li Usûlu Hadis*: Hadis usulü ile ilgili olan bu eser İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 1449) *Nuhbetü'l-Fiker*'inin Arapça şerhidir. Bursevî, öğrenciliği zamanında aldığı notları daha sonra değerlendirerek meydana getirdiği bu eserde hadisleri tasavvufi bakış açısıyla

1129/1717'de şerh etmiştir. Bu iki eser Bursevî'nin bu konudaki en önemli eserleridir.

c- *Kitâbu'l-Mir'ât li Hakâyıki bazı'l-Ehâdisi ve'l-Ayât*: İsmail Hakkı'nın mecmua türünde yazılmış bir eseri olup içinde kimi ayet ve hadislerle getirdiği tasavvufi yorumlarla çocukları için düşürdüğü tarihler ve bazı varidatları yer almaktadır. 1125 yılı ortalarında başladığı ve 21 Rebiyülevvel 1130/22 Şubat 1718 Salı günü tamamladığı bu eseri Türkçe ve Arapça kaleme almıştır.

d- *Risale fi Istılâhu Ehl-i Hadis*: İsmail Hakkı'nın genç bir öğrenci iken 1083/1672'de kaleme aldığı ilk eseridir. Ünlü hadis bilgini İbn Hacer'in *Istılâhu Ehl-i Hadis* adlı eserinin bazı kelimeleri üzerine yapılan küçük şerhlerle teşekkül etmiş bir çalışmadır. Eserin dili Arapça'dır (Yurtsever, 2000: 14).

e- *Mecmuatü'l-Müteferrika*: Eserin bu şekilde isimlendirilmesi muhtevassından kaynaklanmaktadır. Eserde İsmail Hakkı'nın Cemaziyelulâ 1134/Mart 1722 ile Recep 1134/Mayıs 1722 arasındaki varidatı ile kimi ayet ve hadislerin şerhi yer almaktadır. Arapça-Türkçe karışıktır.

f- *Kenz-i Mahfi*: 24 Rebiyülahir 1134/11 Şubat 1722'de Üsküdar'da Türkçe telif edilmiş bir eserdir. Mutasavvıflarca hadîs-i kudî olarak kabul edilen "*Küntü kenzen mahfiyyen*" sözünün yorumu ile (s. 1-47) kimi varidat ve şerhlerden (s. 47-156) oluşmaktadır. Arap ve Latin harfleriyle bir çok kereler basılmıştır.

g- *Şerhu'l-hadîs "el-müminü miratü'l-mümin", "Mümin müminin aynasıdır"* anlamına gelen hadisin tasavvufi şerhidir. 13 Şevval 1102/25 Ocak 1691'de telif edilen bu eserin dili Arapça'dır.

h- *Şerhu'l-Hadîs "İzâ tehayyertüm" "İşlerinizde şaşırıp kaldığımızda kabir ehlerinden yardım isteyin"*, anlamındaki hadisin tasavvufi bakış açısıyla Türkçe açıklanmasıdır.

i- *Şerhu'l-Hadîsi "Le-ene ekrâmü alellahi min en yedeânî fi'l-ardı ekser min selâsûn"*: *Kitâb-ı Nur u Esrâr* olarak da adlandırılan bu eserde, peygamberimizin, kendisinden sonra hilafetin otuz yıl daha devam edeceğini ve daha sonra kesintiye uğrayacağına dair hadisinin mevzuğuna bakılmaksızın yaptığı tasavvufi şerhtir. 1122/1710 yılında telif edilen bu eserinin dili Türkçe'dir.

Bunlardan başka kimi mecmuaları ve varidat türü eserlerinde zaman zaman yaptığı bazı hadis şerhleri de vardır.

3- Rûhü'l-Mesnevî de geçen hadisler

Rûhü'l-Mesnevî, İsmail Hakkı Bursevî'nin Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin *Mesnevî*'sinin birinci cildinin ilk yedi yüz kırk sekiz beytine yaptığı mufassal şerhin adıdır. Bursevî, bu eserini 10 Rebiyülevvel 1116/13 Temmuz 1704'te tamamlamıştır. İstanbul, 1. C 1285/1868, 2. C 1287/1870'de basılmıştır. Tabloda verilen sayfa numaraları bu baskıya göredir. Hadislerin bir kısmı birden fazla kullanılmıştır. Bu gibi durumlarda ilk geçtiği yerin belirtilmesiyle yetinilmiştir. Sıralama, geçtiği kaynaklara göre yapılmıştır. Öncelik Kütüb-i Sitte'ye verilmiş, bulunamayanlar tablonun en sonuna ilave edilmiştir. Hadislerin geçtiği sayfalar ve kaynaklar şöyledir:

a- Buhârî Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul, 1981.

1	I/24	Zamana sövmeyiniz, zira zaman Allah'tır.	Tefsir-i Sure, 45
2	I/28	Allah Adem'i kendi suretinde yarattı.	İstizan, 1
3	I/34	Kavmim ile Rablerine bakanlar arasında büyük engeller yoktur.	Tefsir-i Sure, 55-1.2
4	I/39	Uhud bizi sever, biz de onu severiz.	İtisam, 16
5	I/78	Ey Allah'ım, kalbimi nur eyle, kulağımı nur eyle, gözümü nur eyle, sağımı nur eyle, solumu nur eyle, önümü nur eyle, arkamı nur eyle, üstümü nur eyle, altımı nur eyle, beni nur eyle.	Deavât, 9
6	I/117	Sihir kadar tesir eden ifadeler vardır.	Tıbb, 51
7	I/123	Âlimler peygamberlerin varisleridir.	İlm 10
8	I/123	Peygamberler arasında kıyas yapmayınız	Enbiya, 35
9	I/133	Rüya üç çeşittir: Bir çeşit rüya Allah'tandır. Bir çeşit rüya şeytanın hüznün vermesi türündendir. Bir çeşit rüya da kişinin kendi kendine söylediği düşündüğü şeyden dolaydır.	Tabir, 3
10	I/133	Kim beni rüyada görmüşse gerçekten görmüştür. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.	İlm, 38
11	I/134	Bazen de melek bana bir adam olarak görünür.	Bedü'l-vahy, 2
12	I/134	Salih kimsenin doğru rüyası peygamberliğin kırk altı	Tabir, 2

		cüzünden bir parçadır.	
13	I/137	Ruhlar grup grup toplanmış askerler gibidir. Bunlardan tanışanlar ülfet eder kaynaşır. Tanışmayan ve birbirini tanımayanlar ihtilaf eder ve ayrılırlar.	Enbiyâ, 2
14	I/140	Ramazanın son on günü girince eteğini bağlardı.	Leyletü'l-Kadr, 5
15	I/151	Allah ev halkım için benim vekilimdir.	Hac, 425
16	I/155	Bir sınıf iman ehli var ki, Allah onlardan gizlenmez ve saklanmaz.	Cenâiz, 90
17	I/156	Sizden biriniz ben kendisine anne babasından, evladından ve bütün insanlardan daha sevgili gelmedikçe gerçek manada iman etmiş olmaz.	İman, 8
18	I/238	Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaşımaya devam eder, öyle ki ben onu severim. Onu sevdiğim zaman, onun kulağı, gözü, eli ve dili olurum.	Rikâk 38
19	I/238	Rabb'im beni evinden yedirip içiriyor.	Savm, 49
20	I/278	Mümin mümin için bina gibidir. Bazısı bazısını güçlendirir.	Mezâlîm, 5
21	I/324	Şüphesiz şeytan Ademoğluna kan yolundan akar.	Kitâbu'l-Ahkâm, 21
22	I/351	Her doğan fıtrat üzerine doğar. Sonra anne ve babaları onları Yahûdi, Hıristiyân veya Mecûsî yapar.	Cenâiz, 664
23	I/379	Rahmetim gazabımı geçti.	Tevhid, 15
24	I/386	Beni doyuran ve susuzluğumu gideren Rabb'immin yanında geceledim.	Savm, 43
25	I/395	Muhakkak ki bedende bir et parçası vardır. O iyi olduğunda bütün beden iyi olur. O kötü olduğunda bütün beden kötü olur. İşte o kalptir.	İmân, 48
26	I/450	Allah'ım Mudar kabilesinin cezasını şiddetli kıl ve Ahzab'ı (Hendek savaşında Müslümanlara karşı savaşan Araplar) yenilgiye uğrat ve onları sars. (Aynı anlama gelen bir başka hadis için bk.)	Hûri'l-Iyn, 1233
27	I/452	Sen onu göremezsin fakat o seni görür.	İmân, 1
28	I/499	İlhamlar nebilğin bir parçasıdır. (Aynı manada bir başka hadis bk.)	Tabir-i Rüyâ, 2103

29	I/512	Çok şükreden bir kul olmayayım mı?	Babu't-teheccüd, 580
30	I/519	Kuran yedi harf (lisan) üzerine nazil olmuştur.	Husumât, 2241
31	II/6	"Beni Metta oğlu Yusuf'tan üstün görmeyiniz." Manasındaki bu hadisin, "Ben Metta oğlu Yusuf'tan daha hayırlıyım, demek hiçbir kula yakışmaz." Anlamındaki hadisle uyumaktadır.	Bedü'l-Halk, 1392.
32	II/36	Müslüman, Müslümanların dilinden ve elinden emin oldukları kimsedir.	İmân, 9
33	II/76	Kıyamet günü kullardan ilk elbise giydirilen kişi İbrahim'dir.	Ehadisü'l-Enbiyâ, 1374
34	II/77	Allah'ı görüyormuşsun gibi ibadet etmen...	İmân, 1
35	II/81	Kalbinde bir miskal zerre iman olan cehennemden çıkacaktır.	İmân, 21
36	II/151	Kim dostuna düşmanlık ederse bana harp etmiş olur.	Rikâk, 6021
37	II/164	Cabbar ayağını bastığında.	Fezâilü'l-Kuran, 1738
38	II/173	Din tümüyle samimiyettir.	İmân, 82
39	II/177	Hz. Peygamber, gusul abdesti alırken, cüllab gibi bir şey istemiştir.	Gusl, 250
40	II/198	Benim kıldığım gibi namaz kılınız. (manen aynı anlamda gelen hadis için bk.)	Deavât, 5854
41	II/221	Kul Allah'a bir karış yaklaştığında Allah ona bir adım yaklaşır. Bir adım yaklaştığında Allah ona bir kulaç yaklaşır. Ve yürüyerek giderse ona koşarak gider. (Aynı anlamda bir başka hadis için bk.)	Tevhîd, 6982
42	II/227	Herkes yarattığı şey için kolaylaştırılmıştır.	Tevhîd, 6996
43	II/351	Öyle zenginler vardır ki sevapça çok azdırlar. Meğer ki onlar mallarını şöyle ve böyle sarfetmiş olurlar.	İstikrâr, 1075
44	II/391	Biz sonra gelen ilkeriz.	Verâ, 231
45	II/431	Ben sizin en çok korkanınız ve korunanınız bulunuyorum.	Fezâilü'l-Kuran, 1786
46	II/481	Göz ağlar, kalp hüzenlenir ve biz ancak Rabb'imizin razı olduğunu söyleriz. Ve biz ey İbrahim, ayrılışına gerçekten üzülmüş durumdayız.	Cenâiz, 1220

47	II/508	Her gece Rabb'imiz gecenin son üçte birine girince dünya semasına iner ve "kim bana dua ediyorsa icabet edeyim. Kim benden bir şey istiyorsa ona vereyim. Kim benden bağışlanmak istiyorsa onu bağışlayayım" der.	Tevhid, 35, Kitâbu't-teheccüd, 14
48	II/512	Emir, millet için bir siperdir. Onun kumandasında harp olunur, onunla korunulur.	Siyer ve fezâilü'l-cihâd, 1240
49	II/515	Allah'la birlikte (başka) hiçbir şey yoktu.	Bed'ü'l-halk, 317
50	II/522	Muhakkak ki siz, makam ve rütbeye çok hırslısınız. Halbuki, (fena idareciler için) makam kıyamet gününde pişmanlık olacaktır.	Muharibîn, 2125
51	II/570	Her türlü felaket karşısında Allah'tan bağışlanma ve iyilik isteyin. (Lafzen aynı olmamakla beraber aynı anlama gelen bir başka hadis için bk.)	Cihâd ve's-siyer, 2801
52	II/576	Ey Ali, sen bana karşı Harun'un Musa'ya karşı olan vaziyetindesin. Şu kadar var ki benden sonra peygamber yoktur.	Enbiyâ, 50, Megazî, 78.

b- Müslim Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, Mısır, 1955.

1	I/17	Şüphesiz Allah'ın nuru ve karanlığı arasında yetmiş bin perde vardır.	İman 293
2	I/32	Yeryüzünde Allah diyen buldukça kıyamet kopmaz.	İman, 234
3	I/34	Şüphesiz benim gördüğüm nurdur.	İman 291
4	II/58	Gulyabani yoktur. Ancak, cin vardır. (Bu hadisin sadece ilk kısmına rastlanmıştır.)	Selam, 4119
5	I/78	Rüku ve secdede iken beni geçmeyiniz. Zira ben, önümden sizleri gördüğüm gibi arkamdan da görürüm.	Salat 112
6	I/105	Kulun Rabb'ine en yakın olduğu an secde hali ve duayı artırdığı andır.	Salat, 215
7	I/128	Rabb'im kalbimi gördü.	İman, 284

8	I/216	Nurdur, nasıl göreyim.	İman, 291
9	I/226	Seni gerektiği şekilde övemem. Sen kendini övdüğün gibisin.	Salât, 222
10	I/337	Kim bir hayır, güzellik bulursa hemen Allah'a hamd etsin. Bunun dışındakini bulan da kendinden başkasını kınamasın.	Birr, 55.
11	I/341	Dünya müminin zindanı kafirin cennetidir.	Zühd, 50
12	I/347	Ve senden sana sığınırım.	Zikr, 73
13	I/350	Allah hayrını versin.	Hayz, 33
14	I/351	Said olan annesinin karnında da saiddir. Şakî olan olan annesinin karnında da şakîdir.	Kader, 4
15	II/26	Kalbini mi yardım?	İmân, 140
16	II/68	Deccalin gözü çarpıktır. Gözleri arasında, k, f, r hecesiyle kâfir yazmaktadır ve bunu her Müslüman okur.	Fiten, ve eşratu's-sea, 5221
17	II/92	Müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır.	Kader, 4798
18	II/141	Ey insanlar! Allah İbrahim'i kendine halil kıldığı gibi beni de habîb kıldı. (Hadis kitaplarında habib yerine Halil olarak geçmektedir.)	Mesâcid, 827
19	II/161	Allah için alçak gönüllü olanı Allah yükseltir.	Birr ve'l-Adâb, 4689
20	II/248	Gariplerden olana ne mutlu!	İmân, 208
21	II/279	Hakkıyla seni övemem. Sen kendini övdüğün gibisin.	Salât, 751
22	II/307	Cennet, istenilmeyen şeylerle, cehennem de arzulan şeylerle kuşatılmıştır.	Cenne, 5049
23	II/556	Allah babalarının sulbünde iken cennete gidecek olan kişiler yarattı ve babalarının sulbünde iken cehenne gidecek olan kişiler yarattı.	Kader, 4813
24	II/561	Muhakkak ki Allah İsmail oğullarından Kinâne'yi seçti. Kinane oğullarından Kureys'i seçti. Ve Kureys oğullarından Benî Hâşim'i seçti. Benî Haşim'den de beni seçti.	Fezâil, 1
25	I/405	Kim bana bir adım yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşırım.	Zikir, 20

c- Tirmizî Ebu İsa Muhammed b. İsa, es-Sünen, I-V, Kahire, 1938-1962.

1	I/11	Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir.	Tefsir-i Sure, 68
2	I/79	Şüphesiz Allah mahlukatı karanlık içinde yarattı, sonra onlar üzerine nurunu yaydı.	İman 18
3	I/88	Ey kalpleri ve gözleri döndüren, kalbimi senin dinin ve kulluğun üzerine sabit kıl.	Kader 7
4	I/119	Rüzgara sövmeyiniz. Çünkü o rahmanın nefsendir.	Fiten, 64
5	I/122	Müminin ferasetinden sakınınız. Çünkü o Allah'ın nuru ile bakar.	Tefsir-i Sure, 15
6	I/151	Ev halkına ne bıraktın?	Menâkıb, 16
7	I/163	Onda yalancılardan yüzü yok.	Kıyamet 42
8	I/354	Benden sonra nebî yoktur.	Menâkıb, 20
9	I/501	İslam garip başladı ve garip olarak yeniden dönecektir.	İmân, 13
10	II/19	Kadılar üçtür, ikisi cehennemde ve biri cennettedir. Bilerek haksız karar veren kadı cehennemdedir. Bilmeyerek haksız karar veren kadı da cehennemdedir. Hakkıyla karar veren kadı ise cennettedir.	Ahkâm, 1244
11	II/61	Her biriniz kardeşinizin aynasıdır. Ettiği eziyetin karşılığını görmeden ölmezsiniz.	Berr, 1852
12	II/75	Kabir, cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.	Sıfatu'l-kıyâme, 2384
13	II/145	Ömrü uzun olup ameli güzel olana ne mutlu.	Zühd, 2251
14	II/220	Âlimin âbid üzerine olan fazileti, dolunayın diğer yıldızlara olan üstünlüğü gibidir.	İlm, 2606
15	II/305	Kadın mahremdir.	Rıza, 1093
16	II/329	Önce bağlayın sonra tevekkül edin.	Sıfatu'l-kıyâme, 2441
17	II/306	Adem su ile balçık arasındayken ben neydim.	Menâkıb, 1.

d- Ahmed b. Hanbel, Müsned I-VI, Beyrut, 1389.

1	I/105	Peygamber aleyhisselama bir iş güç geldiği zaman namaza sığınır.	IV/23
2	I/174	Kılıçla gönderildim.	II/50
3	I/264	Sakınmak insanı kaderden kurtarmaz.	III/234
4	I/282	Ademoğlunun kalbi Rahman'ın parmaklarından ikisinin arasındadır, onu istediği gibi çevirir.	II/173
5	I/378	İnsanların en şerlisi, bir peygamberi öldüren veya bir peygamber tarafından öldürülen kimsedir.	I/407
6	I/380	Bir şeyde hastalıktan şifa varsa onun gereği kan aldirmek veya bal şerbeti içmektir.	VI/401
7	II/501	Seyahat ediniz, sıhhat bulunuz.	II/380
8	I/351	Hızır'ın öldürdüğü o çocuk kâfir tabiatlı idi.	V/121
9	I/455	Müşriklerle, mallarınızla, canınızla ve lisanınızla cihat edin.	III/124, 411

e- **İbn Mâce** Ebû Abdullah Muhammed b. Yezd el-Kazvinî, *es-Sünen*, I-II, y.y., 1952.

1	I/44	Kim ilmini gizlerse Allah onu kıyamet günü ateşten bir gem ile gemler.	Mukaddime, 84
2	I/140	Allah'ım, İslam'ı iki kişiden biriyle yâ Ebû Cehil ibn Hişam'la veya Ömer ibn Hattab ile kuvvetlendir.	Mukaddime, 11
3	I/154	Fuhuş bir toplulukta zuhur eder de onlar onu açıkça yaparlarsa illaki onlarda veba ve kendilerinden önceki atalarında yayılmayan hastalıklar yayılır. Ve bir topluluk mallarının zekatını vermezse illaki kendilerinden yağmur kesilir. Ve hayvanlar da olmazsa hiç yağmur yağdırılmaz.	Fiten, 22
4	I/262	Ey Allah'ım, ayıplarımızı ört.	Dua, 14
5	I/376	Sad bin Muaz'ın ölümünden Rahman'ın arşı titredi.	Mukaddime, 11
6	I/442	Kim ki tekellük ve karaborsacılık yaparsa lanet-	Ticâre, 2144

		lenmiştir. (Manen aynı olan bir başka hadis için bk.)	
7	I/461	Muhakkak ki, Allah görünüşlerinize bakmaz. Kalplerinize ve amellerinize bakar.	Zühd, 9
8	II/68	Haksız kazanç sağlayan lanetlenmiştir.	Ticâre, 2144
9	II/261	Ben ademoğlunun efendisiyim ama övünmek yok.	Zühd, 4298
10	II/574	Hikmet müminin yitiğidir. Onu nerede bulursa alsın.	Zühd, 4159

f- Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî el-Ezdî, es-Sünen, I-V, Hims, 1969.

1	I/8	İnsanlara teşekkür etmesini bilmeyen Allah'a şükredemez.	Edeb 11
2	I/42	Bizi rahatlat ey Bilal!	Edeb, 86
3	I/162	Hayber'in fethine mi, Cafer'in gelişine mi sevinyim.	Edeb, 157
4	I/264	Servet sahibine onun zenginliği sana karşı fayda etmez.	Ebed, 107
5	I/273	Sevdiğin şey kör ve sağır eder.	Edeb 125
6	I/332	Şüphesiz kibir, ateşin odunu yediği gibi güzel amelleri yer.	Edeb, 4257
7	II/61	Mümin müminin aynasıdır.	Edeb, 4272
8	II/63	Kime koku verilirse reddetmesin. Çünkü taşması hafiftir.	Terâcime, 3641
9	II/79	Haset ateşin odunu yediği gibi iyilikleri yer.	Edeb, 4257
10	II/312	Hayır, atın perçemine bağlanmıştır.	Cihad, 43
11	II/523	Kim kadılık talep eder ve bunun gerçekleşmesinde şefaatchilere baş vurursa (iş) kendisine yıkılır. Kime de o iş zorla verilirse, Allah onu doğruya sevkedecek bir melek gönderir.	Akdiye, 3

g- Nesâî Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, I-VIII, Mısır, 1964.

1	I/22	Dikkat ediniz, iyi kimselerin benimle kavuşma arzusu uzadı. Ben de onlara kavuşmayı çok istiyorum.	Sehv, 62
2	I/161	Allah bir şeye tecelli ettiği zaman o şey kendisine boyun eğer, teslim olur.	Küsûf, 16
3	II/63	Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi: Güzel koku, kadınlar ve göz bebeğim namaz.	İrşâdu'n-Nisâ, 3878
4	II/530	Cihadın en faziletlisi zalim sultana doğru sözü söylemektir.	Bey'at, 37

h- İmam Malik b. Enes, *Muvattâ*, Mısır, t.y.

1	I/96	Allah'ın dilediği şey olur, onun istemediği şey olmaz.	Taharet, 89
2	I/167	Hediyeleşin, birbirinizi sevin.	Hüsnu'l-Halk, 16

i- Deylemî Ebu Şüc'a Şireveyh b. Şehrad b. Şireveyh, *Me'sûru'l-Hitâb*, I-V, Beyrut, 1986.

1	II/360	Gözlerim uyur, kalbim uyumaz.	V/8965
2	II/490	Beni görene, beni göreni görene ve beni göreni göreni görene ne mutlu.	II/3926

j- Hindî Alâeddin Ali b. Hüsameddin, *Kenzu'l-Ummâl fî Süneni Akvâli ve'l-Efâl*, I-XVIII, Beyrut, 1989.

1	I/164	Hacerü'l-esved yeryüzünde Allah'ın sağ elidir. Kim Resûlullah (sav) ile biata erişmiş ise Hacerü'l-esved'i mesh ederek Allah'a ve resûlüne biât etsin.	XII/34744
2	II/156	Temizliğe devam et ki, rızkın genişlesin.	XV/44152

k- Münâvî Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*, I-VI, Beyrut, 1972.

1	II/512	Benim çektiğim sıkıntıyı hiçbir nebî çekmedi.	V/7852
---	--------	---	--------

l- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmi, *El-Mucemü'l-Evsât I-XI*, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1985.

1	I/158	Kardeşin hakkında şamataı bırak. Allah ona afiyet verir ve seni de o şeye müptela eder.	IV, 110
---	-------	---	---------

m- Aclûnî İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hâfâ ve Muzîlü'l-İlbâs Amme's-tehera mine'l-Ehâdis fî Elsineti'n-Nâs*, I-II, 3. Bs., Beyrut, 1988.

1	I/19	Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi diledim, halkı yarattım ve bilindim. ⁵	II/132
2	I/11	Ben Allah'tanım ve inananlar benim nurumdandır.	I/205
3	I/79	Müminin kalbi Allah'ın arşıdır. ⁶	II/100
4	I/115	Kim bildiğiyle amel ederse Allah ona bilmediği şeylerin ilmini de verir. ⁷	II/265
5	I/116	İnsanlarla akılları kadar konuşun.	I/177
6	I/126	İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar. ⁸	II/312
7	I/151	Ümmetimin âlimleri İsrail oğullarının nebîleri gibidir. ⁹	II/60
8	I/282	Sırrını gizleyen muradına erer.	I/123
9	II/41	İşlerinizde şaşırduğunuz zaman kabir ehlerinden yardım isteyiniz. ¹⁰	I/85
10	II/104	Uyku ölümün kardeşidir.	II/329

⁵ Bu hadisin mevzu olduğu konusunda hadis âlimleri ittifak etmişlerdir. Daha fazla bilgi için bk. Uysal, 2001: 268-270; Avcı, 2004: 265-270.

⁶ Sufilere ait bir sözdür (Uysal, 2001: 335).

⁷ Hz. İsa'ya ait olduğu söylenmektedir (Uysal, 2001: 377). Ancak İncil'de buna benzer bir söze rastlanmamıştır.

⁸ Hz. Ali'ye ait bir söz olduğu söylenmektedir (Uysal, 2001: 351).

⁹ Mevzudur (Uysal, 2001: 284-285).

¹⁰ Muhaddislere göre ittifakla mevzudur (bk. Güler, 2003: 81).

11	II/136	Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım. ¹¹	II/164
12	II/148	Ashabım gökyüzündeki yıldızlar gibidir. Hangisine uyar-sanız hidayete ulaşırsınız.	I/1485
13	II/350	Allah'la beraber olduğum bir an vardır ki ne bir mukarreb bir melek ve ne de mürsel bir nebi yaklaşabilir. (Hadis olarak zikredilen bu sözün sufilere ait olduğu söylenmektedir. (Uysal, 2001: 260).	II/244
14	II/402	Muhakkak ki ben Rahman'ın nefesini Yemen tarafından duyuyorum.	I/177
15	II/535	Dünya ahretin tarlasıdır.	I/412

n- Hatib el-Bağdâdî, Târihü Bağdâd ev Medînetü's-Selâm I-XIV, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

1	I/391	Şeytanımdan selamette oldum.	III/331
---	-------	------------------------------	---------

o- Abdürrezzak b. Hemmâm, el-Musannef I-XI, Beyrut: El-Meclisü'l-İlmî, 1983.

1	II/338	Ashabım hakkında Allah'tan sakınınız.	XI/341
---	--------	---------------------------------------	--------

p- Ebû Nuaym el-İsbahânî, Hilyetü'l-Evliyâ I-X, Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974-79.

1	II/365	Kalk ve namaz kıl, sen namaz kılmadın.	VIII/382
---	--------	--	----------

q- Bulunamayanlar

1	I/26	Şüphesiz Allah beni terbiye etti de terbiyem güzel oldu.
2	I/28	İnsanın sırrı benim sırrım, benim sırrım da onun sırrıdır (Ahmet Rifat, 1293: 9).
3	I/34	İlim gizlenmiş bir hazine niteliğindedir. Onu ancak Allah'ı bilen âlimlerden başkası bilmez.

¹¹ Mevzudur (bk. Uysal, 2001: 280-281; Avci, 2004: 207-211).

4	I/36	Allah'ım, zararlı kimsenin üstüne baskını şiddetlendir ve onun yıllarını Yusuf'un yılları gibi yap.
5	I/38	Bir kimse âşık olur ve iffetli olursa, bu aşkını gizler de sonra ölürse şehit olarak ölür.
6	I/43	Peygamberin temiz dostluğu senin temizliğin gibidir.
7	I/47	Küçük iken öğrenmek taşın üzerindeki nakış gibidir.
8	I/60	Perhiz bütün ilaçların başıdır.
9	I/106	Kim Allah'ı bilirse dili susar. ¹²
10	I/106	Kim Allah'ı tanırsa dili uzar.
11	I/114	Küçüklüğümde yetimdim, büyüklüğümde garip.
12	I/116	Rabbim, bana eşyayı olduğu gibi göster.
13	I/126	Dünya hayatı uyuyanın rüyası gibidir.
14	I/132	İnsanların sultan olsalar dahi, babalarına, hocalarına ve misafirlerine ikram etmelerinde utanılacak bir ayıp yoktur.
15	I/145	Mercimek sizin içindir, muhakkak ki o mübarek ve değerlidir.
16	I/153	Yaşadığınız gibi ölürsünüz. Ve öldüğünüz gibi dirilirsiniz.
17	I/162	Sizden her biriniz sahibine doğru yüzün.
18	I/172	Bu kendim için razı olduğum dindir.
19	I/185	Nefsin senin bineğindir, ona yumuşak davran.
20	I/186	İşler vakitleriyle bağlıdır.
21	I/199	Nefsini bilen Rabb'ini bilir. ¹³
22	I/199	Rabbimi, Rabbimle bildim. Rabbim olmasaydı Rabbimi bilemezdim. ¹⁴
23	I/216	Seni hakkı ile bilmedik (Gaybî, <i>Şerhu Hutbetü'l-Beyân</i> : 93b).
24	I/227	Ben ve ümmetimin sakınanları külfetten korunmuştur.
25	I/231	Benimle konuş ey Hümeyrâ!
26	I/231	İmam sizden yemek istediğinde onu yediriniz.

¹² Sufilere ait bir sözdür (Uysal, 2001: 310).

¹³ Hadis değildir (Uysal, 2001: 332).

¹⁴ Mevzudur (Uysal, 2001: 308).

27	I/231	Şüphesiz o tatlı bir yemek ve keskin bir şifadır. (zemzem)
28	I/243	Allah için nurdan ve zulmetten oluşan yetmiş bin perde vardır. Eğer onları açacak olsa...
29	I/266	Hiçbir kul yoktur ki hevâ-yı nefis buğzedilecek bir şey olsun.
30	I/274	Dünya bir köprüdür. Ona ehemmiyet vermeden geçiniz. ¹⁵
31	I/285	Kim Allah için kırk sabah ihlaslı olursa kalbinden lisanına doğru hikmet pınarları ortaya çıkar.
32	I/290	Nice fıkıh taşıyanlar vardır ki fakih değildir. Nice fıkıh taşıyanlar da vardır ki o kimseye fıkıh öğretmiştir.
33	I/294	Zalim Allah'ın yeryüzündeki adaletidir. Onunla intikam alır, sonra ondan intikam alır.
34	I/298	Allah duada ısrarcı olanı sever.
35	I/299	Herhangi bir şeydeki kolaylık onu süsler.
36	I/310	Bana cennettekiler gösterildi. Orada kadın ehlinin az olduğunu gördüm. Kadınlar nerede dedim. Denildi onlar kırmızı altın ve güzel kokularla meşguller.
37	I/310	İçinizdeki sefihlere ikram ediniz. Çünkü onlar size dünyada utanç ahirette de ateş getirirler.
38	I/312	Paraya, ölçüye ve renkli nakışlı elbiselere kul olan kahrolsun.
39	I/313	Ya Rabbî senin hakkında bilgimi artır.
40	I/319	Dünya ahret ehline haramdır. Ahret dünya ehline haramdır. Her ikisi de Allah ehline haramdır. ¹⁶
41	I/324	Şeytanın yollarını açlıkla kesiniz. Çünkü açlık şehvi istekleri keser ve yok eder.
42	I/334	İnsanın arasında hakkında hüküm verilecek ilk dava kan davasıdır.
43	I/346	Bana cennet arzusu ve cehennem korkusu ile ibadet edenden daha zalim kim vardır. Ben cennet ve cehennemi yaratmamış olsam dahi ibadete layık değil miyim?
44	I/356	Şüphesiz Cebrail dininizi öğretmek için size geldi.
45	I/368	Ey Allah'ım onun üzerine köpeklerinden bir köpek musallat et. (Ebû Leheb'in

¹⁵ Hz. İsa'ya ait olduğu söylenmektedir (Uysal, 2001: 349). Ancak İncil'de buna benzer bir söze rastlanmamıştır.

¹⁶ Mevzudur (Kandemir, 1991: 188; Uysal, 2001: 348).

		oğlu Utbe için)
46	I/376	Üç kişi vardır ki, onlar hakkında konuşmak gıybet değildir; Zalim hükümdar, fıskıyla lanetlenmiş fâsık ve insanları bidate çağırان biatçı.
47	I/400	Bulamaman ismetindedir.
48	I/401	Sadaka belaları def eder.
49	I/417	Kubbemin altında kimsenin bilmediği dostlarım vardır. ¹⁷
50	I/455	Nefislerinizi onunla güzelleştirin.
51	I/467	Namaz kılan ve kılmayan, peygamber olan ve olmayan herkesi ısırان akrebe Allah lanet etsin.
52	I/476	Müminin korkusu ve ümidi ölçülseydi denk gelirdi.
53	I/477	Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız. ¹⁸
54	I/513	Ashabımdan biri diğeri hakkında bana bir şey söylemesin ki, ben gönlümün ferah bir şekilde yanınıza çıkmak isterim.
55	II/6	Ben Allah'tanım ve müminler de benim feyzimdedir.
56	II/12	Taun ve Hez, sizin cinden gelen düşmanlarınızdır.
57	II/27	Ümmetimin ihtilafı rahmettir.
58	II/43	Benden dolayı kalpleri kırık olanların yanındayım. ¹⁹
59	II/57	Fitne uykudadır. Onu uyandırana Allah lanet etsin.
60	II/62	Kim kereviz yiyip uyursa ağız kokusu iyi olur ve diş ağrısından kurtulur.
61	II/63	Gökyüzüne çıkarıldığımda yeryüzü benim arkamdan ağladı. Ne zaman ki terimin bir damlası yeryüzüne döndü, kırmızı gül bitirdi. Kim benim kokumu koklamak isterse kırmızı gülü koklasın.
62	II/69	Kıyametten önce yalancılar olacak. Onlardan sakının.
63	II/77	İlk yaratılan şey benim ruhumdur.
64	II/79	Allah bir kulunu sevdiğinde günahları ona zarar vermez.
65	II/92	Kim yeryüzünde yürüyen bir ölü görmek isterse Ebû Bekir'e baksın.

¹⁷ Mevzudur (Uysal, 2001: 285). Bu hadis Alevi-Bektaşî edebiyatında da kullanılır. (bk. Yıldırım, 2003: 76).

¹⁸ Mevzudur (Uysal, 2001: 305).

¹⁹ Mevzudur (Uysal, 2001: 336).

66	II/97	Yere göğe sığmam, mümin kulumun kalbine sığarım. ²⁰
67	II/108	Siz gece yürüyüşünü tercih edin. Çünkü yer geceleyin dürlür.
68	II/133	Ümmetimin ömrü altmış ile yetmiş arasındadır.
69	II/151	Kim zamanının imamını bilmeden ölürse cahiliye üzerine ölür.
70	II/183	Ehl-i cennette bir sınıf vardır ki Rabb'i onlardan gizlenmez ve saklanmaz.
71	II/185	Konuştuğunuzda Allah için konuşun ve sustuğunuzda Allah için susunuz.
72	II/190	Ben çalgıları kırmak ve domuzları öldürmek üzere gönderildim.
73	II/192	Benim arındığım gibi hiçbir peygamber arınmamıştır.
74	II/194	Cihat, Allah'ın beni peygamber olarak gönderdiği günden ümmetimin en sonuncusunun Deccal'le savaşına kadar devam edecektir.
75	II/263	Hiçbir saat, gece gündüz yoktur, ancak yağmur yağdıran gök, Onu da Allah dilediği gibi tasarruf eder.
76	II/268	Yer ve gök adaletle ayakta durur.
77	II/271	Kanaat tükenmez bir hazinedir (Ahmet Rıfat, 1293: 213).
78	II/285	İki hasletle Adem üzerine üstün kıldım. Şeytanım kâfir idi. Allah bana yardım etti, Müslüman oldu. Hanımlarım bana yardımcı oldular. Adem'in şeytanı kâfir idi ve onun karısı ona hatasında yardımcı oldu.
79	II/285	Kadınlar ikram sahibi erkeklere üstün geldi. Kadınlara da kötü erkekler üstün geldi.
80	II/305	Allah Adem'i yarattı ve onda tecellî etti.
81	II/313	Ey Ali, bütün asıllar ve soylar kıyamet gününde kesilecektir, ancak benim aslum ve soyum müstesna.
82	II/313	Sakınanlar ve temizlenenler benim soyumdandır.
83	II/335	Eğer ümmetim doğru yol üzerine olursa ona tam gün vardır. Eğer istikamet üzere değilse yarım gün.
84	II/335	Ey Ali, sen ve ben bu ümmetin babasıyız (Ahmet Rıfat, 1293: 22).
85	II/363	Kâfirlerle oturmayın. Kâfirlerle oturanlar kabirde oturanlar gibidir.
86	II/428	Mümin, fakirlikten, hastalıktan veya zilletten kurtulamaz.
87	II/454	Âlimlerin eti zehirlidir. Kim onu çiğnerse hastalanır, kim onu yerse helak olur.

²⁰ Mevzudur (Uysal, 2001: 332).

88	II/454	Yeryüzünde hevadan yakın olup da buğzedilen daha büyük bir kul yoktur.
89	II/550	Allah'ın yarattıklarının ilki akıldır.

4- Değerlendirme ve sonuç

Bursevî, eserinde toplam 243 hadisten yararlanmışır. Bu çalışmamızda ise, birden fazla yerde geçen hadisleri sadece bir kere zikrettik. Dolayısıyla ikinci ciltte geçen aynı zamanda birinci ciltte de olan hadisler sıralamaya alınmamıştır. Bunun yanında bir hadis birden fazla kaynakta geçtiği durumlarda en çok bilinen kitap tercih edilmiştir. Mesela bir hadis hem Buhârî'de hem de Müsned'de geçiyorsa sadece Buhârî olarak kaydedilmiştir.

Bursevî'nin naklettiği hadisler baktığımızda yarısından fazlasının muteber hadis kitaplarında geçtiğini görüyoruz. Buharî, Müslim, Tirmizi, Müsned, İbn Mâce ve Ebû Dâvud en fazla kullandığı hadis kitaplarıdır. Bunun yanı sıra % 41'i sağlam hadis kaynaklarında geçmemektedir. Bunların bir kısmı tespit edilememişken daha küçük kısmı da Aclûnî'de yer almaktadır. Yarıya yakın olan bu oran muhaddislerce tenkit konusu olmaya açıktır.

Rûhu'l-Mesnevî'de geçen hadisler incelendiğinde sahih hadislerin yanında sufilerce kullanılan, fakat hadis bilginlerince hadis olarak kabul edilmeyen kimi hadislerle de karşılaşmaktayız. *Rûhu'l-Mesnevî*'de geçen bu tip hadislerin, Bursevî'nin eserlerinde kendisinden övgüyle bahsettiği ve görüşlerini savunduğu mutasavvıf İbn Arabî'nin *Futuhât-ı Mekkiye* isimli eserinde geçmesi (Uysal, 2001: 202-208), hadislerin kaynağı olarak İbn Arabî'yi aldığı düşünmektedir.

Bursevî'nin naklettiği hadisler içindeki mevzu hadisler, hadis bilginlerinin değerlendirmelerine göre oldukça fazladır. Bunun yanında mensubu bulunduğu gelenek ve ilk dönem tasavvuf kitaplarında geçen kitaplara bakıldığında farklı bir durum görülmemektedir. Sonuç olarak, Bursevî'nin sözü edilen eserinde geçen hadislerin, önde gelen tasavvufi kitaplarda yer aldığını ve mutasavvıflarca kabul edilen hadislerin hadis bilginlerince kabul edilmemesinden kaynaklanan tartışmaların, günümüz tasavvuf kitaplarında aynı hadislerin hâlâ nakledildiği göz önünde bulundurulduğunda daha uzun bir süre daha bitmeyeceğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- AHMET RIFAT Efendi, (1293); *Miratü'l-Mekâsıd fî Defi'l-Mefâsıd*, İstanbul.
- AVCI, Seyit, (2004); *Sufilerin Hadis Anlayışı: Bursevi Örneği*, Konya: Ensar Yay.
- BURSEVÎ, İSMAIL HAKKI, (tarihsiz); *Kenz-i Mahfi*, İstanbul: Rıza Efendi Matbaası.
- _____, (1998); *Kırk Hadis Şerhi*, (araştırma: Hikmet Gültekin, metin: Sami Erdem), İstanbul: İnsan Yay.
- EBÛ GUDDE, Abdülfettah, (1384); *Ta'likâtü'l-hâfile ale'l-Ecvibeti'l-Fâzıla*, (hızl. Muhammed Abdülaziz el-Halidî), Halep.
- GÜLEÇ, İsmail, (2002); *İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhü'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*, Türk Dili ve Edebiyatı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İÜ Sosyal Bilimler Ens.
- GÜLER, Zekeriya, (Ocak-Haziran 2003); "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, C X, s. 46-98.
- KANDEMİR, Yaşar, (1991); *Mevzû Hadisler*, 5. bs., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- NAMLI, Ali (2004); *İsmail Hakkı Bursevî, Hayatı, Eserleri ve Tarikat Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay.
- GAYBÎ, Seyyid Hüseyin; *Şerhu Hutbetü'l-Beyân* [yz.], İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Nu. 1496, yp. 93b.
- ŞEYH SAFVET, (2001); "el-İstîzâh", *Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Hadislerin Sıhhati*, (hızl. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul: Darülhadis Yay.
- UYSAL, Muhittin, (2001); *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*, Konya: Yediveren Yay.
- YILDIRIM, Ahmet, (2003); "Alevi-Bektaşî Edebiyatında Kullanılan Hadisler ve Değerlendirilmesi", *İslamiyât*, VI/3.
- YURTSEVER, Murat (2000); *İsmail Hakkı Divanı*, Bursa: Arasta Yay.

The Spread of The Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in The Aegean Region in The XVIth Century

*Nuri ŞİMŞEKLER**

Abstract

Afyon, Kutahya, Denizli, Muğla and their surroundings, where the first Mawlawiyya culture settled with the visits of Mawlânâ, Sultan Walad and Ulu Ârif Chalabi in the XIIIth and the XIVth centuries, drew much attention after Dîwâna Mahmad Chalabi, descendant of Mawlânâ, and his closest disciple Şâhidî Dede's travels in the XVIth century. These cities experienced their most brilliant period in the history in terms of Mawlawiyya. In the background of its political reasons, there lied the support shown to the Mawlawis and the Mawlawi Order by the Germiyanogullari, the most efficient dynasty in the region, who had kinship with the family of Mawlânâ, and by the Inanchogullari, from the dynasty of Germiyanogullari, and by the sons of Sâhib Ata Fakhr al-Dîn Ali, who was once the vizier of Seljuk Empire. They all supported the members of Mawlawiyya in Afyon and in its surrounding regions. Again, both physical and moral supports of shahzâdahs such as Sultan Alemshâh, who had administrative tasks in Denizli and in its surrounding region, played an important role in this respect. Dawlat Khâtûn was married to Sultan Bâyezid and her sibling was the grandchild of Hizir Pasha and this means that they had a relation of kinship with the Ottoman Family. And the teachings of Şâhidî and other disciples, as well as the lectures and sermons of Dîwâna Mahmad Chalabi, who had also kinship with the Ottoman, as well as their explanation of the Mawlawiyya, had a great affect on the people of the region who then began to show tendency to the Mawlawiyya. And Dîwâna Mahmad Chalabi's lineage to Mawlânâ and his kinship with the politicians of the time made it possible for him to conduct himself freely as he wanted.

Key Words: Mawlânâ, the Mawlawiyya, Aegean Region, Dîwâna Mahmad Chalabi, Şâhidî

XVI. Yüzyılda Ege Bölgesinde Mevleviliğın Yayılması ve Sebepleri

Özet

XIII ve XIV. yüzyıllarda Mevlâna, Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'nin ziyaretleriyle ilk Mevlevilik kültürünün yerleştiği Afyon, Kütahya, Denizli, Muğla ve çevresi, XVI. yüzyılda Mevlâna soyundan olan Dîvâne Mehmed Çelebi ve yakın müridi Şâhidî Dede'nin seyahatleri neticesinde daha da ön plana çıkmış; Mevlevilik açısından tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır. Bunun siyasi sebeplerinin temelinde, bu bölgedeki en etkin Beylik olan ve Mevlâna ailesiyle akrabalıkları bulunan Germiyanogulları ve onların hanedanından gelen İnaçoğulları ile Selçukluların vezirliğini de yapan Sâhib Atâ Fahreddin Ali'nin oğullarının Afyon ve civarında Mevlevilere yakın destek olmaları gelmekte; Osmanlıların hakimiyetinden sonra ise Denizli ve çevresinde idari görevlerde bulunan Sultan Alemşah gibi şehzadelerin maddi-manevi destekleri de önemli rol oynamaktadır. Aynı zamanda, Sultan Bâyezid'le evlenen Devlet Hatun'un kardeşi Hızır Paşa'nın torunu olmakla Osmanlı sülalesiyle akrabalığı da bulunan Dîvâne Mehmed Çelebi'nin, Şâhidî ve diğer müritleriyle birlikte, anılan bölgede köy köy dolaşarak *Mesnevî*'yi şerh etmeleri, semâ' yapmaları ve vaazlar vermeleri neticesinde de yöre halkının Mevleviliğe olan meyli artmıştır. Dîvâne Mehmed Çelebi'nin de, hem Mevlâna soyundan gelmesi hem de siyasilerle olan akrabalığı, onun çok rahat davranışlar sergilemesine sebep olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Mevlevilik, Ege Bölgesi, Dîvâne Mehmed Çelebi, Şâhidî

* Assist. Prof. Dr., Selçuk University, Konya, Turkey, n.simsekler@selcuk.edu.tr

INTRODUCTION

The Condition of the Central Mawlawi Lodge (*Dargah*) in Konya and its Chief-Masters (*Postnishīns*) in the XVIth century¹

The spread of Mawlawiyya out of Konya and its reception or rejection among the notables are no doubt closely related to the state of the Chalabis who held the chief post of the *Dargah* in Konya. Therefore, it is necessary to take a look at the state of these Chalabis and their conditions in the 16th century - right before and after.

During the 15th century, the Mawlawi Dargah in Konya was headed by such prominent chief-masters as Amir Ālim Chalabi II (d. 1395) and Ārif Chalabi II, son of Amir Ādil Chalabi, (d. 1421). The socio-political circumstances of the last part of this century and the 16th century in Anatolia, faced by intense political turbulences, did not permit these chief Chalabis of the Dargah to expand the Mawlawi *tariqa* (order). Because of that, these Chalabis remained rather within the borders of Konya and only their ancestors were able to perform some reconstructions in the tomb of Mawlānā.

Pir Ādil Chalabi (Ādil Chalabi II) (d.1460), who took over the position right after his father Amir Ālim Chalabi, also faced the same political turbulences and nevertheless held the chief post for 39 years. As a loyal person to the original form of the Mawlawiyya, he sought to keep the inner discipline of the *tariqa* and hence reconstructed the *Samā'* (ritual whirling), which had not been hitherto subjected to changes since Sultan Walad (d.1312). By adopting an attitude toward reformation, he revised the rituals of the *tariqa*. In this process of reformation, of course, the idea of distinguishing the line of Mawlawiyya from that of other Sufi orders, such as the Bektashiyya, Khalwatiyya and Qadiriyya,² which had started to spread around and institutionalize, was a very influential factor.

The period of Jamāl al-Dīn Chalabi (1460-1509), who came to the post after his father Pir Ādil Chalabi, witnessed quite important developments

¹ In the preparation of this part has been made use of the following works:

(Sākib Dede, 1283; Asrār Dede, *Shu'arā-yı Mawlawiyya*; Ahmad Dede, *Majmu'at al-Tewārīkh*; Gölpinarlı, 1983; Önder, 1998; Top, 2001).

² The following statement by Sākib Dede is also noticeable: 'Mawlawiyya, besides its own manners and propriety such as *Samā'* (whirling), pleasure, ecstasy and state, has been formed by the essence of Nakshibendi Order and the love and ecstasy bases of Shams as well.' (see: Sākib Dede, 1283: I, 134).

in the history of Konya and Anatolia as well as of Mawlawiyya. In this period, Konya was officially annexed to Ottoman lands (1467) and also the Mawlawiyya order began to spread fast in Aegean region, especially around Afyon, Denizli, Kutahya, Bursa, Mugla, Isparta, Burdur, Aydın, İzmir and Istanbul, thanks to the efforts of Mahmad Chalabi and his *murid* (disciple) Shāhidī Dede, both of whom were of the generation of Mawlānā Jalāl al-Dīn himself, as will be mentioned extensively later. In these regions the followers and attendees of Mawlawiyya increased and new *zawiyas* (small lodges) opened. Also, Bāyezid II, the son of Dawlat Khātūn who was the heir of the Germiyan Sulaiman Shah³ and Mutahhara Khātūn, the grand-daughter of Mawlānā, was greatly helpful in the service of the Mawlawī dargah and provided material and moral support in spreading the Anatolian Mawlawiyya. According to Sākīb Dede, Jamāl al-Dīn Chalabi had given Sultan Mahmad the Conquerer good news regarding the birth of Bāyezid II, who had great love and respect for Chalabi and Mawlānā. During his reign, he had the sarcophaguses in the tomb of Mawlānā renewed and also provided some valuable quilts to cover the sarcophaguses (Sākīb Dede, 1283: I, 139, 144).

Yildirim Bāyezid II's son Mahmad, who always preferred the title 'Chalabi', which is given as an honorific epithet to those who come from the descent of Mawlānā, gave considerable importance to the Mawlawiyya.

³ This marriage which is in Sefine by Sākīb Dede cannot be accepted by Golpınarlı (1983: 101,103). And Uzuncarsilioglu, in his work *Kütahya Şehri*, illustrates Mutahhara Khātūn as the wife of Suleiman Shāh while giving the dynasty to the Germiyanogulları. And Uzluk, with the narration from Aflākī Dede, mentions that there has occurred a disagreement between Germiyanoglu Yakub and Ulu Ārif Chalabi during his visit to Kutahya, and upon that Mutahhara Khātūn gave her baby into his i.e. the uncle's arms and reconciled them. And as for the following part, on the covers of most *Dīvāns* are said to be writing, with the permission of Sultan Walad, about the marriage of Mutaharra Khātūn with Germiyanoglu Sulaiman Shāh (Uzluk, 1969: 77). And in some of the contemporary resources and articles, it is stated that Mutahhara Khātūn married Umur Bey (1276) and that her daughter from this marriage has been married to Sulaiman Shāh. The most living resource, Aflākī, mentions that Mutahhara Khātūn has had two sons called Ilyas and Hizir Pasha - Sulaiman Shāh has had also two sons called the same - but he does not state a name regarding whom she has been married to (1986-87: II, 387); also while giving information about Umur Bey, he again does not mention that he had been married to Mutahhara Khātūn (1986-87: II, 345). Nevertheless, it is certain that Dawlat Khātūn, the daughter of Suleiman Shāh, has been married to Yildirim Bāyezid by the Emirate of Germiyan in order to have a close connection with the Ottomans (1378), and it seems also certain that Chalabi Mahmad, born from this marriage (1389) and other Ottoman Sultans following him 'have come from the lineage of Mawlānā'.

In fact, his preference of that title to be used along with his other Ottoman title 'Sultan' is an obvious proof for his adherence to the Mawlawiyya. Furthermore, Murad II (d.1451), the son of Chalabi Mahmad and the 6th sultan of the Ottoman State, would often enjoy reading Mawlānā's masterpiece *Mathnawī* is an apparent sign of his loyalty and devotion to his spiritual ancestors. He also had some Mawlawihouses built in Bursa and Edirne.

Sultan Mahmad the Conquerer (Fatih) (d.1481), the son of Murad II, was also a sultan wearing a *sikke* (a tall conical Mawlawī cap) with gold threads and a silky *dastar* (the sash which is wrapped around a turban). Fatih arranged gatherings for *Samā'* and had the *Mathnawī* recited after the Friday prayer in Kalenderhāne Mosque, which he had converted from a church after the conquest of Istanbul. So, he was influential and instrumental in the intensification and continuation of the love for Mawlānā (Göyünç, 1991: 353 cont.). As it is known, Kalenderkhāne Mosque is considered to be the first Mawlawihouse after the conquest of Istanbul (Gölpınarlı, 1983: 336, 337).

Jamāl al-Dīn Chalabi, who was at the chief-post during the reigns of the above-mentioned Mawlawī admiring sultans, also rendered great services, during his 49-year term, for the development of the Mawlawi order by using the advantages of the positive and supportive attitudes of those sultans.

After the death of Jamāl al-Dīn Chalabi in 1509, his grandson and one of the *Ināth* (lineage by his mother) Chalabis, Husraw Chalabi took over the position. Although as a rule, Qādī Mahmad Pasha, the son of Jamāl al-Dīn Chalabi, was supposed to take the position, because of his early death at the life time of his father, Khusraw Chalabi instead took it over. Khusraw Chalabi's term lasted long for about 62 years, during which he witnessed the reigns of the two powerful Sultans of the Ottoman State; Yavuz Sultan Selim (r.1512-1520) and Sulayman the Magnificent (r.1520-1566). Both of the sultans stopped by Konya on their military expeditions and visited the *Dargah* of Mawlānā. Besides their charities for the *Dargah*, they both showed great interest in its activities and also helped the Mawlawī order to spiritually grow. Furthermore, they rendered a lot of service in solidifying the foundations of the architectural structure of the *Dargah* and providing

water, as well as having *samā'*-house and *masjid* (small mosque) built within the *Dargah*.⁴

When Khusraw Chalabi passed away in 1561, his son Farruh Chalabi took over his place. He was able to maintain the Tomb and the Centre on the basis of the strong foundations that he had inherited from his father. Meanwhile, he was offered the job of instructor to teach at *Karatay Madrasa*, which, though, triggered for the eruption of gossips among some of his rivalries. At this particular period, Selim II (r. 1566-1574), the son of Sulayman the Magnificent was on the throne of the Ottoman State. Before coming to the throne, Selim II had been the governor in Konya and he had then pledged his allegiance to the Mawlānā *Dargah*, wherefrom he had also received his spiritual light. So, because of his profound loyalty as such, he gave the order for the construction of a Mosque by the *dargah*, which took its name after him as Selimiye. Despite the respectful position he held in the sight of the Sultan Selim II, Farruh Chalabi was dismissed from the chief post of Mawlawiyya in Konya and exiled to Istanbul because of the gossips and rumours of the people who envied him and who alleged that 'he had been living a life of luxury and extravagance.' This event is considered to be very crucial in the history of Mawlawiyya, because for the first time a Sultan had to interfere with the post of *Postnishin* in the *Dargah* of Mawlānā. The 30-year service Farruh Chalabi offered in this esteemed position is formally accepted as 12 years because of his exile. A poet who always accompanied Farruh Chalabi on his side has expressed his feelings about the days of dismissal and exile in a touching way in his *ghazal* (ode) which begins with the following couplet:

"Ya Rab! Bize bir tesliyyet-i hâtır olur mu?

Yoksa bu fütûr ile dem-i âhir olur mu?" (Sâkıb Dede, 1283: I, 153.)

When Farruh Chalabi passed away in 1591, his son Bostan Chalabi I took over the position upon the order of the Sultan Mahmad III. And he remained in the post for 39 years until the year of his death in 1630. During his term, the Mawlawiyya once again set itself back on the track and began to get along well with the Palace, leading the way eventually for its rapid spread into Anatolia, Istanbul and even such vast regions as the Balkans,

⁴ The marble sarcophaguses on the tombs of Mawlānā and his son, Sultan Walad have been made by Suleiman the Magnificent. And the previous wood sarcophagus of Mawlānā has been transferred onto the tomb of his father, Sultānu'l-ulemā (Narrated by Awliyā Chalabi; see Gölpınarlı, 1983: 154).

Egypt, Syria and North Africa. During the reign of the Sultan Ahmad I (r.1603-1617), who was also the admirer of Mawlānā, the statesmen not only stated their loyalty to this mystical order, but also brought new excitements and actions into the Mawlawiyya with their visits and charities. Even Rusuhi Dede from Ankara who has been given the title *Hadrat-e Shārikh* (the Exalted Commentator) and who is believed to have explained *the Mathnawī* in the best and right way, was also a *murid* of Bostan Chalabi I and rendered service to him.

The first half of the 17th century witnessed the *postnishin* of Abubakr Chalabi, who was the brother of Bostan Chalabi I and who faced hardships because of the Sultan Murad IV's (r.1623-1640) opposition to Sufism. Under the influence of Qādīzāde (d.1635),⁵ the preacher of Ayasofia Mosque, who attracted people around him, Murad IV apparently opposed Mawlawiyya and many other Sufi orders; and he had even thought for a while of pulling down the Mawlānā *Dargah* in Konya where he stopped by on his military expedition to Baghdad. But, as a result of an event he changed his mind and then approved of the legitimacy of the Mawlānā Order, to which he personally came and gave presents to Abubakr Chalabi and hence strengthened the foundations of the Dargah.

Abubakr Chalabi became more powerful in the post with the support of Sultan Murad IV; but again he was exiled to Istanbul in 1637 because of the eruption of slanders by his enviers who accused him of 'making use of the physical opportunities of the Dargah for his own benefits.' Chalabi passed away in 1638 while he was in exile in Istanbul and was buried in Yenikapi Mawlawihouse.

Under the light of this historical information that we have tried to summarize, the 15th and the 16th centuries have been a period in which the Mawlawī Order generally expanded with the financial and spiritual support of the government and strengthened its status. It is reported that similar support was given to the Baktashi Order as well; and the reason for that was the fight against the severe Safawī-Shī'a propaganda in Anatolia and to get the members of these two Orders who exerted great power on public allied with the government (Ocak, 1996: 21; Ocak, 1992: V, 378; compare Gölpınarlı, 1983: 269 cont.).

⁵ Qādīzāde, in order to provoke Sultan Murad IV against the sufi, has presented him a poem starting with the following couplets: "Hā'b -ı gafletten uyan ey Āl-i Osman bilmiş ol! / Aç gözün elden gider taht-ı Süleyman bilmiş ol!"

The First Mawlawī Impressions in the Aegean Region

Mawlānā spent most of the period of his maturity by guiding the common people of Konya as well as the notables of the Seljuk Palace. He travelled the regions around Konya with the aim at conveying his message and thereby introducing the Order through the gatherings of *Samā'*. In one of his travels, he went to Afyon (Karahisār-ı Sāhib) where he joined the festivals held in the castle which had been built by Alā al-Dīn Kaykubad. And Mawlānā had his sons, Sultan Walad and Alā al-Dīn Chalabi circumcised in a ceremony which was held in that castle (Aflākī, 1986-87: I, 331 cont.). After the demise of Mawlānā and that of his immediate successor Husām al-Dīn Chalabi, Sultan Walad took over the position of the chief-post. Probably with the inspiration that he had received his childhood memories, Sultan Walad visited Afyon from time to time and joined there the *Samā'* gatherings that were arranged for his honour. His journeys to this region were not limited to Afyon only, but went beyond there and reached all the way to Kutahya as well. Thanks to his close relationship with the Emirate of Germiyan, the Mawlawiyya Order spread into the vast regions between Afyon and Kutahya.

Ulu Ārif Chalabi, who succeeded to Sultan Walad as the next Mawlawi chief-master and who was well-known for his journeys even during his father's term, travelled not only to the Aegean region but all around Anatolia, and even to the Persian regions, too. He had Mawlawihouses established, and helped for the establishments of endowments in the name of the Order. The Mawlawihouses of Afyon and Kutahya, which had been founded at the time of Sultan Walad's journeys, were developed at the time of Ulu Ārif Chalabi's postnishin. When he had been to Mugla, he had Masood Bey from the Emirate of Mantasha (d.1318) and his son Shujā al-Dīn Orhan (Aflākī, 1986-87: II, 258, 259) as his students. Also Inanch Bey (Aflākī, 1986-87: II, 269) in Denizli (Ladik), Mubariz al-Dīn Mahmad Bey (Aflākī, 1986-87: II, 343, 344) in Aydın had also become his *murids*. In the cities such as Beysehir, Egirdir, Birgi (Aydin) (Aflākī, 1986-87: II, 341, 342, 343) and Bolvadin (Bayar, 1996: 226), which were on the route of Chalabi's journeys to the centres of the Emirates, the number of students increased and new *zawiyas* (small dargahs) opened.

Only in the 15th century Anatolia managed to get rid off the Mongol's attacks and Timur invasions, which had started in the 13th century. Then it came under the rule of the Emirate of Ottomans as a result of the disappearance of the Emirates one by one. The Mawlānā family and the Maw-

lawīs who had been in good relation with, in order, the Anatolian Seljuks, sometimes the Mongols, the Emirate of Karaman (1250-1487), the Emirate of Sāhib-Ata (1314?-1342?), the Emirate of Germiyan (1260-1429), the Emirate of Inanch (or Denizli Beys), and with the Emirate of Ashraf (1285-1326), made good use of the *Mathnawī's* influence on the elites along with the performance of *Samā'*. So, they had the opportunity to spread their *tariqah* into the most solitary corners. In other words, the Mawlawiyya Order was organized after the demise of the eminent Mawlānā himself, and it earned an institutional identity especially with Sultan Walad (d.1312) and Ulu Arif Chalabi (d.1320). It developed in the 15th and 16th centuries and started to spread all over the regions where the Ottoman State ruled. And in the Aegean region the foundation of the Mawlawiyya Order was formed in the 13th and 14th centuries. During the 16th century, a madcap Mawlawī called Dīwāna Mahmād Chalabi, the son of Aba-push Bali Chalabi who was the grandson of Sulayman Shah from the Emirate of Germiyan and also coming from Inas (lineage by the mother) Chalabi, pledged allegiance to this Order, by comprehending the mystical states of a Mawlawī through the work of his student, Shāhidī Dede of Mugla.

Mawlawī Centers in the Aegean Region

After the Konya *asitane* (the central Mawlawī dargah), the most important center of Mawlawiyya is in Afyon and then in Kutahya. The reason is that besides their being the oldest Mawlawihouses, Dīwāna Mahmād and Ergun Chalabi who took the position as *sheikhs* descended from the lineages of Mawlānā. Also, the Manisa Mawlawihouse whose exact location and the time of its foundation are not known is another important center in the region (Gölpınarlı, 1983: 124). The Chalabis from the generaiton of Mawlānā have become the *postnishīn* (sheikh) of these three Mawlawihouses, which is indicative of the importance given to them. This situation has also prepared the ground for opening the new *zawiyas* in the region. The other center in the region is the Bursa Mawlawihouse at which a well-known Mawlawī, Ahmad Junūnī Dede (d.1620), held the chief position in the 17th century. Again, when exactly it was built is still unknown, though it is presumed that it was opened before the 17th century (Kara, 1996: 155).⁶

⁶ We guss that Bursa Mawlawihouse has been founded in the period of Dīwāna Mahmād Chalabi -if not before that. That is because, as Gölpınarlı has pointed out, Chalabi has opened Mawlawihouses almost everywhere he has visited. Also, the information given in *Gulshen-i Asrār* by Shāhidī Dede, who is the follower, companion and historian of Chalabi,

When we add Eskisehir and Gelibolu in this region among the names just mentioned above, we see that great Mawlawihouses were founded in the Aegean Region, other than the *asitane(s)* in Konya and Istanbul, and Kastamonu, Yenisehir, Halep and Cairo. This point illustrates the importance of the Aegean Region as far as the history of Mawlawiyya is concerned. Also, besides the *asitane(s)* in the region, the *zawiya(s)* most of which were founded by Dīwāna Mahmad Chalabi, in Denizli, Muğla,⁷ Isparta, Burdur, Aydin, Izmir, Bilecik, Egirdir, Sandıklı, Bolvadin, Aksehir, Demirci, Akhisar, Selcuk, Tire, Soke, Tavsanlı, Yenisehir (also may be Rodos, Hanya, Sakiz and Midilli) are concrete examples for the adoption of the Mawlawiyya Order in these Aegean towns.

The Mawlawiyya's Spread Across the Villages of Aegean Region

Probably the only extant source which contains information about the Mawlawī environment during the 16th century is the Persian work *Gulshen-i Asrār*⁸ by Shāhidī Dede whose parents were Mawlawī, too. The work *Gulshen-i Asrār*, which was compiled in 1544, is a Sufi work with all its characteristics, and is important for it records in its last parts accounts about Shāhidī, his father, grandfather, his Sheikh Dīwāna Mahmad Chal-

does confirm what we have stated above. Again, Shāhidī, while telling about Bursa where he has been before meeting Chalabi, does not also mention any Mawlawihouses there in.

⁷ Muğla Mawlawihouse, which is called Shāhidī Mosque today, has been founded in the name of Seyyid Kemal, and he has been the first sheikh (leader, head) there. However, we don't have any information even about whether at least he was Mawlawī or not. Shāhidī in his work named *Gulshen-i Asrār* states that Hudā'ī, his father, has been entrusted at the age of 10 to this person, and has been raised by him, and that again with his sign he has gone to the Arab and Persian countries to get education. When Hudā'ī, the father of Shāhidī, returned from the Arab and Persian countries where he had been for education, he met Mahmud Pasha (d. 1474), the Vizier of Fatih Sultan Mahmad, who would protect the men of science and literature of that period, liked Hudā'ī very much and had him in the presence of Fatih. Fatih, who loved him after getting to know him well, granted him help and gifts, and said that he would do anything he would ask for. Meantime, Hudā'ī, who had just heard about the decease of Seyyid Kemal, declared that he was willing to protect his *zawiya* in Muğla and take his post. And Fatih fulfilled what he had asked for and appointed him for a task in Muğla. And he was the sheikh in Muğla Mawlawihouse for many years and married a woman called Saliha, who was one of the students of Seyyid Kemal. And Shāhidī was born as the first child from this marriage (1470).

⁸ Researches and edition about this work which has four copies in total have been prepared as a critique by us as Doctoral Thesis. Nuri Şimşekler, Şāhidī İbrahim Dede'nin *Gülşen-i Esrār'ı*, Tenkitli Metin-Tahlil, Selçuk University Institute of Social Sciences, Konya, 1998 (Unpublished Doctoral Thesis).

abi,⁹ Afyon, Denizli, Muğla, Kutahya, Bursa of his period, and the cultural environment and Mawlawī activities in these cities.

Shāhidī tells about the existence of the Mawlawī *zawiya(s)* in the cities mentioned above and the villages around them such as Soke,¹⁰ Kemer, Cukurkoy, Kozluk, Karye and Vakif¹¹ where he had been during his journeys. Because of his ability in comprehending the Mathnawī, Shāhidī explains it to the people of the regions he has visited in the way they could understand. They all performed *Samā'* ceremonies till morning (Shāhidī, *Gulshen-i Asrār*: 79^b and cont.). Also Golpınarlı, showing Shāhidī's work as reference, thinks that the spread of Mawlawiyya across the villages depended on 'explaining the Mathnawī according to the level of the people' (Gölpınarlı, 1983: 246). Again, Golpınarlı's observation is that after the 16th century, Mawlawiyya moved from rural to urban areas and became the *tariqah* of the upper class (Gölpınarlı, 1993: 247 cont.).

The above-mentioned work of Shāhidī is a historically valuable source for us. For the village and town which are mentioned by name in it are not found in any of the older sources of Mawlawiyya.

Shāhidī, who had been a member of the Wafā'ī Order, very similar to this *tariqah* – before adopting Mawlawiyya, set out a journey to the villages of Muğla, Aydın, Afyon, Denizli and Kutahya to lecture and preach in order to earn money for his family. In these trips, he had pledged allegiance to Sheikh Hayr al-Dīn and Sheikh Badr al-Dīn, the caliphs of Sheikh Wafa (d.1491) in Muğla and the members of Wafā *Tariqah*.

⁹ Besides the above-mentioned Doctoral Thesis which has been the first resource about the life of Dīwāna Mahmad Chalabi, you can take a look at the last biographical work, *Dīwāna Mahmad Chalabi* by Mustafa Çıpan (Konya, 2000).

¹⁰ A. Gölpınarlı and other resources having made use of his works have named this village around Bursa as Village 'Sikke' (see: Gölpınarlı, 1983: 245, 334). When this name which is found in *Gulshen-i Asrār* by Shāhidī (see: Mawlānā Museum İhtisas Library, No: 2183, leaf 73^b, couplet 2653) and used also by Gölpınarlı the Master, is readed as 'Sikke', the prose changes. We all have agreed that this name refers to Soke which is a county of Aydın today. Moreover, Shāhidī, even if he has intended to set for Bursa after Muğla, has changed his way toward Afyon. In that case, it is necessary to add Soke, about which has been stated no information regarding its being Mawlawī *zawiya*, and other mentioned villages into the list within the frame of the information stated by Shāhidī.

¹¹ For the regions where these names are found and also for new names, pls. See: Wittek, 1994: 160-176; also see: 438 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri, 1530 Tarihinde Kütahya, Karahisar-i Sahib, Sultan Önü, Hamid ve Ankara Livaları, The Turkish Republic Prime Ministry General Directorate of the State Archives, Ankara, 1993, misc. pages.

However, since Shāhidī could not get what he had been expecting from these two persons, he left his house in Mugla in order to both seek a sheikh for himself and give a financial support to his mother who was then living with his sister only. Shāhidī, in the accompany of his friend Dervish Fānī, passed through the Plain Erikli towards the south of Burdur and arrived in the nearby villages Karya and Kozluk (on the road to Denizli).

Shāhidī gave sermons in Kozluk on Fridays and a rich man who had been listening to his sermon was impressed by his knowledge. So he had his child tutored by Shāhidī for 4 months. Shāhidī received 400 dirhams in return and sent it to his mother. And one Friday, while he was preaching in the crowd, he saw a man wearing a Mawlawī *kulah* (conical hat). This man, called Fenā'ī,¹² was the Imam of the village Vakıf.¹³ He said to Shāhidī, "Despite all this knowledge you have, why aren't you wearing a Mawlawī *kulah*?" Shāhidī replied, 'If I can find a Mawlawī Sheikh, I will become Mawlawī at once.' Referring to Ahmad Pasha Chalabi, the cousin of Dī-wāna Chalabi, Imam Fenā'ī said that there was a Sheikh in Denizli from the generation of Mawlānā, and he further added that if he was willing to meet him, he would introduce him to the Sheikh. Shāhidī accepted the offer immediately and set out together to the road just the following morning after having spent the night in the Imam's village. When they arrived in Denizli, they were welcomed in the Mawlawihouse. The sheikh there was a person called Fānī (d.1504), who was one of the students of Ahmad Pasha Chalabi and who was appointed as *postnishīn* by the latter in the Denizli Mawlawihouse.¹⁴ And Ahmad Pasha Chalabi was then in Afyon, where he was looking for good horses for Sultan Alemshāh (d.1512), the son of Bāyezid II who was in Denizli. After a while, Shāhidī was introduced to Ahmad Pasha Chalabi after his return to Denizli, and he was given the Mawlawī sikke (1494) to be worn from his hands (Shāhidī, *Gulshen-i Asrār*: 73^a, couplet 2439). Shāhidī who was 24 at that time gave a Friday sermon in an

¹² This person, who was a "köçek" (male dancer) and was brought up by Fānī (d. 1504), the sheikh of Lazkiye (Denizli) Mawlawihouse; has had sagely Works in the field of poetry and insha. The tomb of Fenāyī who has passed away in 1519 is in Denizli. For further information see Asrār Dede, *Shu'arā-yı Mawlawiyya*: 293; Ali Enver, 1309: 191.

¹³ This village is probably Village Vakıf, the subdistrict "Kızılcabölük" which is the county of "Tavas" in Denizli today. See: Türkiye Mülki İdari Bölümleri (Municipalities-Villages) Turkish Republic, the Ministry of Interior, 1985, p. 259.

¹⁴ For Fānī who has had also Turkish Sufi poetry, see: Ali Enver, 1309: 190 cont., *Tezkirelere Göre*, 1988: 128; Nasrattinoğlu, 1971: 24; Gölpinarlı, 1983: 120.

assembly where Sultan Alemshāh and Ahmad Pasha Chalabi were present as well. Thereupon Sultan Alemshāh liked Shāhidī very much and offered him gifts. And Ahmad Pasha Chalabi in turn gave him the task of tutoring his son and sent him to his son who was residing in Afyon. Shāhidī partially obtained what he had wanted; he both got into the Mawlawiyya Order and had the chance to support his family in Mugla financially with the money he had been earning by tutoring Amir Ādil, and from time to time he was giving Friday sermons in the Afyon Mosque.¹⁵ However, Shāhidī could not exactly find the Sheikh he had been seeking. His communication with Ahmad Pasha Chalabi, who was mostly out of town but rarely home, was quite limited and besides, his arrogant attitudes (Shāhidī, *Gulshen-i Asrār*: 78^a, title) as seen in some high-ranking people made him uncomfortable. Because of that, during this period, he was willing to leave Afyon in order to find Dīwāna Mahmād Chalabi whose name he had heard much and whose miracles he was told almost in every village he had visited and in every assembly he had been to. But he never had the opportunity to meet him. On the other hand, he was pleased to tutor Amir Ādil. He was so pleased with him that he compared him to Husām al-Dīn Chalabi who had written the *Mathnawī* to his master Mawlānā and likewise Amir could write in the future the *Gulshen-i Asrār* to his master Shāhidī. In other words, Shāhidī saw in the personality of Amir Adil the likeness of Husām al-Dīn Chalabi (Shāhidī, *Gulshen-i Asrār*: 4^a, couplet no: 91).

About a year later, Shāhidī visited Dīwāna Mahmād Chalabi in his house in Kutahya and pledged his allegiance to him. He clearly wrote about the places he had been until then, including the villages where there were Mawlawī *zawiyas*. And in the following part of his work, besides general things about the journeys he had travelled together with Dīwāna Mahmād Chalabi after his allegiance to him, he did not state where they had been to.¹⁶ If we take into consideration that Shāhidī was 25 when he pledged his allegiance to Dīwāna Mahmād Chalabi and that he wrote his work at the age of 76, then the account about the Mawlawiyya milieu during the remainder 50 years is not a first-person narration.

Conclusion

Afyon, Kutahya, Denizli, Mugla and the regions around them had been generally the centers of Mawlawiyya culture, thanks to the visits of Maw-

¹⁵ Shāhidī doesn't state the name of this mosque in his mentioned work (See: 2483: 74^b, title).

¹⁶ For the journeys of Shāhidī and Dīwāna Mahmād Chalabi, see: Şimşekler, 2003: 311-316.

lānā, Sultan Walad and Ulu Ārif Chalabi in the 13th and 14th centuries. As far as the further development of Mawlawiyya Order is concerned, these cities became even more significant and lived the brightest period ever as a result of the journeys made by Dīwāna Mahmād Chalabi, from Mawlānā generation, and his closest disciple Shāhidī Dede. Because of political reasons, substantial support was given to the Mawlawī order in and around Afyon by the Emirate of Germiyan, which was then the most influential in that area and which had relations with the family of Mawlānā, and also by the Emirate of Inanch, coming from their dynasty, and the sons of Sāhib Ata Fakhr al-Dīn Ali who had been the Vizier of the Seljuks as well (1266-1285). After the sovereignty of the Ottomans, the physical and spiritual supports of the princes, such as Sultan Alemshāh, who were in charge of administrative issues in and around Denizli, also played a great role in the development of the Mawlawiyya. When Bāyezid II sent his son Shehzāde Alemshāh (d.1512?)¹⁷ to Mantasha as a *sancak beyi* (the governor of a district) (1503-1504), he showed great care for the Mawlawīs of that region. And again, while he was in Denizli (Lazkiye), he invited there Sheikh Badr al-Dīn¹⁸ who was living in Mugla, Shāhidī but not as a Mawlawī yet, and other disciples.

Moreover, the people who lived in these regions just mentioned above showed great inclination to Mawlawiyya and their interest in the Order gradually increased through the explanation of the *Mathnawī* as conducted in each village, and through the performance of *Samā'* as well as through the lectures and sermons delivered by Dīwāna Mahmād Chalabi, who had relations with the distinguished Ottoman family by virtue of his kinship as being the grandson of Hızır Pasha, the brother of Dawlat Khātūn who had married Sultan Bāyezid , and also through the lectures and sermons of Shāhidī and other disciples. We would not be wrong if we state that it was thanks to Dīwāna Mahmād Chalabi, who was of the generation of Mawlānā and who had relations with the politicians of the time, that the Mawlawiyya Order has become quite influential on people.

The spread of Mawlawiyya in the Aegean region has continued extensively for many years through the poetry and miracles of Chalabi and par-

¹⁷ For the decease date of Alemshāh, see: Uzluk, 1969: 96, deepnote.

¹⁸ Şeyh Camii, which is in the center of Mugla today, has been founded as zawiya by this person; and it has been used as a mosque since 1565 (Uykucu, 1968: 119 cont.).

ticularly through the works of Shāhidī Dede, such as *Tuhfe-i Shāhidī*,¹⁹ *Gulshen-i Tawhīd*²⁰ and *Gulshen-e Asrār*.²¹

¹⁹ This work, which has translations and explanations over 50, has also been translated into some other languages such as Latin, German and English. As for the interest shown to *Tuhfe-i Shāhidī*, its translations and explanations, see: Öz, 1999.

²⁰ *Gulshen-i Tawhīd*, Shāhidī's most famous work after *Tuhfe* consists of 100 chosen couplets from each volume of Mawlānā's *Mathnawī* and the 5-couplet explanation for each couplet. This work, which has many copies in our country, has also manuscript(s) in countries such as Iran, Egypt, England and America. This work was published in Turkey in 1298/1880 by Ahmed Niyazi translated into Turkish in 1967 by Midhat Bahari Beytur. (2nd edition: Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2002). Also in Persian libraries have been published 5 manuscripts as critique publication. (Meşhed, 1372 hş./1993)

²¹ For further information about this work and Shāhidī's other works, see: Şimsekler, 1998: 40-51.

REFERENCES

- AFLĀKĪ, Shamsaddīn Ahmad, (1986-87); *Menākibü'l-ārifin*, (published by Tahsin Yazıcı), I-II vols, Ankara, 1976-1980, *Ariflerin Menkibeleri*, (translated by Tahsin Yazıcı), I-II.vols, İstanbul.
- AHMAD DEDE, Seyyid Sahīh; *Majmu'at al-Tewārikh al-Mawlawiyya* [mns.], Konya: Mawlānā Museum, İhtisas Library Nu. 5446.
- ALĪ ENVER, (1309); *Semāhāne-i Edeb*, İstanbul.
- ASRĀR DEDE; *Tadhkira-e Shu'arā-yı Mawlawiyya* [mns.], Konya: Mawlānā Museum, İhtisas Library Nu. 5959.
- BAYAR, Muharrem, (1996); "Bolvadin Mevlevihanesi ve Pendari Kâarı Ahmet Dede", *II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevihaneler Kongresi-Tebliğler*, No: 2, May, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, (1983); *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, 2nd edition, İstanbul.
- _____ (1993); 'Mevlevilik', *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul.
- GÖYÜNÇ, Nejat, (1991); "Osmanlı Devleti'nde Mevleviler", *TTK Belleten*, August, 1991, v. LV, no: 213, Ankara.
- KARA, Mustafa, (1996); "Bursa Mevlevihanesi ve Ahmed Cununî Dede Vakfiyesi", *II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevihaneler Kongresi-Tebliğler*, No: 2, May, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- NASRATTINOĞLU, İ. Ünver, (1971); *Afyonkarahisarlı Şairler, Yazarlar, Hatırlar*, Ankara.
- OCAK, A. Yaşar, (1996); "Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevleviler (XIII-XVIII yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış", *II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevihaneler Kongresi-Tebliğler*, No: 2, May, Konya: SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- _____ (1992); "Bektaşilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. V, Ankara.
- ÖNDER, Mehmet, (1998); *Mevlâna ve Mevlevilik*, İstanbul.
- ÖZ, Yusuf, (1999); *Tuhfe-i Şâhidi Şerhleri*, Konya.
- SĀKIB DEDE, (1283); *Sefîne-e Nefîse-e Mawlawiyyân*, I-III Volume, Egypt.

- ŞHĀHĪDĪ, İbrāhīm Dede; *Gulshen-i Asrār*, [mns.], Konya: Mawlana Museum İhtisas Library, Nu. 2183.
- ŞİMŞEKLER, Nuri, (1998); *Şāhidî İbrāhīm Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ı, Tenkitli Metin-Tahlil* (Unpublished Doctoral Thesis), Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- _____ (2003); "Şāhidî Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ına Göre Afyon ve Çevresinde Mevlevi Muhitleri", *VI. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, p. 311-316.
- Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (1988); hzl.: Haluk İpekten - Mustafa İsen - Recep Toparlı - Naci Okçu - Turgut Karabey, Ankara: Akçağ Yay.
- TOP, H. Hüseyin, (2001); *Mevlevi Usûl ve Âdâbı*, İstanbul.
- UYKUCU, K. Ekrem, (1968); *Muğla Tarihi*, İstanbul.
- UZLUK, Feridun Nâfiz, (1969); "Germiyanoğlu Yakup II Bey'in Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, no: 8, Separate edition.
- WITTEK, Paul, (1994); *Menteşe Emirliği*, (translated by O. Şaik Gökyay), Ankara, p. 160-176.

Gülsün Erbil'in Sanatı: Mevlâna İzleğinde Bir Sûfî Yolculuk

Ali Asker BAL*

Özet

Gülsün Erbil her şeyden önce bir semazen ve Mevlevîdir. Erbil, uzun sanat yaşamı boyunca Mevlâna'nın sadık bir müridi olmuştur. Resim, seramik, tekstil, mozaik, yerleştirme (enstalasyon) ve video alanlarında üretim yapan çok yönlü bir sanatçıdır. Soyut kavramsal alanda yapıtlar veren sanatçının çıkış noktası mistisizmdir. Gülsün Erbil, Çağdaş Türk Sanatı'nda tasavvufa yönelik çalışan ve bu konuda akademik çalışma yapan ilk sanatçılardan biridir. Resim sanatında 'mistik döngü' adını verdiği tarzın yaratıcısıdır. Türkiye'de başladığı sanat yaşamını Londra ve New York'ta sürdüren Gülsün Erbil için sanat ve hayat sonunda ışığın olduğu bir iç yolculuktur. Gülsün Erbil'in tüm sanatının biricik izleği Mevlâna'dır. Mistik coşku sarmallarından oluşan pür sanatı ve yapıtlarıyla Gülsün Erbil izleyicisini kendi iç yolculuğuna çıkaran ender sanatçılardan biridir.

Anahtar Kelimeler: Mistik döngü, İslam mistisizmi, Soyut kavramsal sanat, Semazen ve Mevlevî, Gizemli yol.

The Art Of Gülsün Erbil: A Sufi Journey In The Path of Mawlânâ

Abstract

Gülsün Erbil is of all a whirlig dervish and mawlawist. Erbil was a faithful followers of Mawlânâ throughtout her long artistic life. She is a versatile artist working on fields of painting, ceramic, textile, mosaic, enstalation, and video arts. The starting point of the artist who works on abstract conceptual field, is mysticism. Gülsün Erbil is one of first artist that work on Sufizm and has an academic study in contemporary Turkish art. She is the creator of a style she called as "mystic circle" in art of painting. Art and life for Gülsün Erbil who continues her work in London and New York from Turkey, are internal journey ends to light. The unique path of the all art of Gülsün Erbil is Mawlânâ. With her pure art and Works which are arised enthusiasmic spirals, Gülsün Erbil is one of the rarely artists who take their viewers to their internal journeys.

Key Words: Mystic circle, mysticism, Abstract conceptual art, Whirling dervish and mawlawist, Mysterious way.

* Arş. Gör., 9 Eylül Ü Güzel Sanatlar Fakültesi Resim Bölümü

Çağdaş Türk Resim Sanatı'nda tasavvuf ehli bir Mevleviden ders alarak sanatsal üretiminde semazen ve Mevlevileri konu edinen çok az sanatçı vardır. İbrahim Çallı, Fahrünisa Zeid, Maide Arel ve Erol Akyavaş, bunlar arasında ilk akla gelebilecek isimlerdir. Gülsün Erbil ise bu kuşağın yaşayan en önemli sanatçılarından birisidir.

1971'de Güzel Sanatlar Akademisi Yüksek Resim Bölümü'nden mezun olan sanatçı, ilk çalışmalarını İstanbul'da gerçekleştirdi. 1983'de British Council'den aldığı bursla Londra'ya gitti. Burada Goldsmiths' College'de seramik ve tekstil alanlarında iki ayrı master yaptı. Aynı yıllarda Dadaizm'in etkisiyle Akademi yıllarında başladığı mistik felsefe odaklı çalışmayı daha da geliştirdi. Gülsün Erbil'in Goldsmiths' College'de 1983-84 yılları arasında hazırladığı 'Mistisizm' konulu tezi alanında yapılmış ilk çalışmalardan birisidir.

Gülsün Erbil bu tez çalışmasında mistisizmin çağlar boyunca taşıdığı anlamlar üzerinde durmuş; Platon'dan başlayarak filozofların görüşlerinden hareketle, Batı ve Doğu toplumlarının bu kavramı nasıl algıladıklarını incelemiştir. Gülsün Erbil'e göre; "mistisizm aslında bütün dinlerin ham maddesini oluşturuyordu" (Erbil, 1983-84: 2). Sanatçı, bilimsel bir bakış açısıyla 'tarımın başladığı ilk çağlardan beri dinin de başladığı' belirlemesini yapmış ve antik uygarlıklardan günümüze kadar dinler içindeki mistik unsurları sıralayarak, 'dogmaların mistik deneyimlerden doğduğunu' söylemiştir. İslam tasavvufunun kaynakları bakımından çok daha zengin olduğu tespitini yapan Gülsün Erbil, Mevlâna ve Hallâc-ı Mansur örneklerinden yola çıkarak Türklerin, İslam'dan önceki dinleri olan Şamanizm ve sûfî dervişler aracılığıyla Anadolu tasavvufunun geliştiğini ifade eder.

Gülsün Erbil, çalışmasının ilerleyen bölümlerinde kendi sanatının ana kavramı olan "mistik döngü"nü sonsuz, kozmik yaşamın bir simgesi olarak taşıdığı anlamlar üzerinde durmaktadır. İslam sanatı üzerinde çalışırken dekoratif anlayışla yapılmış birçok çalışmada spiralin temel yapı olduğunu vurgular ve İslam'ın yeni bir estetik dünya görüşü yaratmayı amaçladığını belirtir. Sanatçı, başlarda akademik bir tartışma şeklinde geliştirdiği tezini sanatsal ürünlerden örnekler sunarak geliştirir. Mevlevilikteki semâ' ayininden yola çıkarak, dünyevi arzu ve tutkularla ilişkilerinin bulunmadığını simgeleyen yamalı bezlerden ibaret olan derviş giysilerini tekstil anlayışı bağlamında inceler. Gülsün Erbil'e göre evrensel dönüş hareketi olan semâ', aşk, müzik ve şükran dolu dönüşlerle Tanrıyla bütünleşmeyi ifade eder. Semâ' törenlerinde semazenlerin giydikleri giysilerin temsilinden hareketle farklı bir sembolizm geliştirmeye çalışır.

Gülsün Erbil, çalışmasının son bölümünde sanatsal anlayışını kendisine yakın bulduğu İngiliz gizemci sanatçı William Blake üzerinde durur. Blake'in 'yaratılış sırasında ruhani dünyadan koparak maddeleşen insanın' trajedisini kendi geliştirdiği baskı teknikleri ve yazdığı şiirlerle dile getirdiğini ve 'bir kum tanesinin içinde bütün dünyayı, bir yaban çiçeğinde cenneti görmek istediğini' ifade eder.

Gülsün Erbil, İngiltere'de yaşadığı yıllarda farklı sanat alanlarında çalışmalarını sürdürdü. Sanatçının Londra yıllarına damgasını vuran en önemli yapıtı kuşkusuz "Eşitlik-Uyum/Equality-Harmony" adlı dev mozaik panodur (Resim 1). Hilal Yılmaz'a göre Londra'nın kuzeyinde yer alan ve bir işçi mahallesi olan Haringey Belediyesi'nce yaptırılan bu çalışma, 1987 yılında büyük bir törenle açılış yapılan İngiltere'nin en büyük sanat yapıtı olma özelliği taşımaktadır (Yılmaz, 2006: 8). Dünya barışı ile siyah ve beyazların eşitliğini işleyen bu yapıt aynı bölgede 1985'deki etnik ayak-



lanmanın anısına yapılmıştır. Eylül 1985'de çoğunluğu Afrikalıların oluşturduğu "Broadwater Farm" bölgesinde büyük bir ayaklanma olmuş ve bu olayların ardından Haringey Belediyesi Gülsün Erbil'e bu yapıtı sipariş etmiştir (Yılmaz, 2006: 8). 20 m. yüksekliğinde ve 5 m. enindeki ince uzun panonun üst kısmında bir dünya haritası yer alırken, barışı simgeleyen gökkuşağı ve müzikteki sol anahtarı bir sarmal aracılığıyla alt kısımdaki piyanoya bağlanmaktadır. Piyanoda ise biri siyah diğeri beyaz olan eller tarafından çalınan bir İngiliz Noel şarkısı olan "Joy to the World" un (Dünyaya Coşku) notaları görülmektedir.

Resim 1: "Coşku", 20x5 m., Londra.

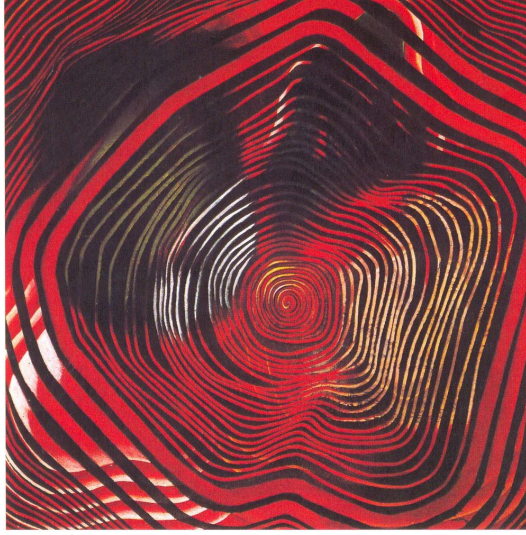
Bu büyük yapıt ironik bir şekilde yine Haringey Belediyesi'nce, en anlamlı bölümü olan siyah ve beyaz ellerin bulunduğu kısım cam bölmelerle kapatılarak, tahribata uğratılmıştır. Bugün sanki bu tahribatın bir sonucuymuş gibi 1985'te devrimci bir ayaklanmaya tanıklık eden "Broadwater Farm" bölgesi uyuşturucu, mafya ve kaçakçılığın merkezi durumuna gelmiştir. Gülsün Erbil'in anıtsal yapıtı tıpkı kendisi incindiği gibi, üzerindeki tahribatla bütün bu olup bitenlere tanıklık etmeye devam etmektedir.

Gülsün Erbil, Londra'da on yıl yaşadktan sonra, 1994'te New York'a taşınır. Sanat çevrelerince ilgiyle karşılanan Erbil, şehrin zenci mahallesi olan Harlem'de ilk sanat galerisini açarak ve yeni galerilere öncülük ederek bölgenin yaygın olan kötü imajının değişmesine katkıda bulunur. Dönemin gazete küpürleri ABD eski başkanı Bill Clinton'ın bölgenin bu yeni imajının etkisiyle Harlem'de ofis açmak istediğini yazmaktadır (Zaman, 2001: 11). Erbil'in yaşamında ironi bir kez daha gerçekleşmiş ve ABD'nin en 'sicili bozuk' bölgesi, kendisi Mevlevi olan bir Türk kadın sanatçı tarafından yeni bir kimliğe kavuşmuştur. Erbil'in 'Galeri X' adıyla açtığı bu sanat mekanı ismini yüz metre mesafedeki zenci lider Malcolm X'in adını taşıyan bulvardan almıştır ve galerideki ilk sergi yine Malcolm X'in öldürülüşünün 33. yıl dönümüne denk getirilmiştir.

Gülsün Erbil 2002'de Türkiye'ye geri döndü ve 2003 yılının ocak ayında "Hoş bul(ma)duk" adlı bir sergiyle kendisini karşıladı! (Şanlıer, 2003: 23). Sanatçı, bir müzayedede satışa sunulan Akademi'den hocası Cevat Dereli'nin bir tablosunun sahte olduğunu fark ederek yıllar sürececek bir davanın tanığı olacak ve bu uzun dava nedeniyle Türkiye'ye kendi deyişimiyle 'çakılı' kalacaktır. Sanatçı kazandığı bu dava sonucu egemen sanat çevresince dışlanmaya tabi tutuldu (Şanlıer, 2003: 23). Önceleri de yapıtları 'Müslüman işi' diye galerilere alınmayan Gülsün Erbil, yeni projeler ve çalışmalarla kendisine yönelik bu ablukayı yıkmayı başardı.

Gülsün Erbil, 'resmin sadece bir tarz değil, aynı zamanda bir düşünce ve felsefeden çıkması gerektiği'ne inandığını belirttiği bir söyleşisinde (Yiğitözlü, 2006: 9), '1973'te yoğunlaşan Mevlâna araştırmalarımı 1977'de eserlerime yansıtmaya başladım' demektedir. Mevlâna'nın barış ve sevgi çağrılarıyla 13. yüzyıldan günümüze seslenişine Gülsün Erbil'in her bir yapıtı birer cevap olma özelliği taşımıştır. Çünkü sanatçıya göre barış ve sevgi hâlâ dünya üzerindeki varlıkların duyumsadığı bir gereksinim olma özelliğini korumaktadır. Her biri "mistik döngü"nün çeşitlemelerinden oluşan yapıtlarında temel motif yaşamın yüce bir simgesi olan sarmaldır (Resim 2). Gülsün Erbil'in yapıtlarındaki sarmallara çoğu zaman Mevlevi-

liğe dair bir çok eleman (yıldız sistemleri formları olan üçgen, kare ve daire, cenin, semazen vb.) eşlik etmektedir (Onat, 2006: 12).



Resim 2: "Mevlâna Celâleddin Rûmî'ye Saygı", 110x100 cm. yb., 1978.

Bu çalışmada 'spiral', 'sarmal', 'girdap', 'helezon' ve 'döngü' gibi farklı anlamlarda kullandığımız kavram, Erbil'in resimlerinin temel unsuru olması özelliğiyle üzerinde durmamızı zorunlu kılmaktadır. Sarmal kavramı, kökleri mitolojiye kadar uzanan bir gerçekliği ifade etmektedir. Grek mitolojisindeki üç kader tanrıçasından biri olan ve bireysel yaşamın ağını ören Klotho'nun adı klasik 'Klothoid sarmalı' olarak da adlandırılır. Sarmal ya da helezon, vida veya yay gibi bir merkezden yola çıkarak çözülen bir çizgidir ve 'evrene ilişkin eski kuramlarda dünyanın ve diğer kainat sistemlerinin kabul edilen bir aks ya da merkez çevresinde kozmik maddenin varsayımsal döngü hareketi' olarak açıklanmaktadır (Castle, 1996: 8). Bilindiği üzere, canlılığın temelinde yer alan DNA molekülleri de çifte sarmal biçimindedirler.

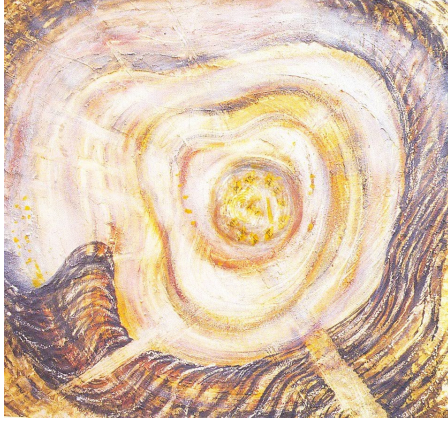
Gülsün Erbil'in yapıtlarındaki sarmalların hepsi birbirinden farklıdır; farklı malzemelerden oluşturulmuşlardır, farklı renklindedirler, büyük veya küçüktürler, çizilmiş ya da boyanmışlardır; kumaştan yapılmış, kesilmiş veya bez parçalarından oluşturulmuşlardır. Sarmallar, yapıtın en önünde, uzağında ya da yan taraflarında havada asılı durumda; bir resim, çizim veya herhangi bir yerde bir heykeldirler. Bütün bu sarmallar, yaradı-

lışın tüm sarmallarının duyumcul, yıllankavi, dönen, dolanan, güzelliğini paylaşırlar (Resim 3-4-5-6).

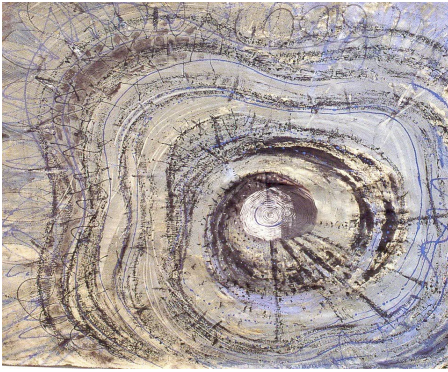
Gülsün Erbil'in sanatı üzerinde inceleme yapan Talat S. Halman, "yapıtlarında coşkusal mistisizmin imgelerini olduğu kadar özünü de vurguladığını; sarmallar, girdaplar, hortumlar aracılığıyla gizemli yolun taklit edilemez heyecanını izleyiciye ustaca aktardığını" (1996: 2) belirtmektedir. Halman, "Dönüştürmeler" olarak adlandırdığı yapıtlarında Gülsün Erbil'in 'yalnızca ruhsal özgürlüğe dair ipuçları değil aynı zamanda çevremizdeki gözle görülür dünyadan ipuçları veren avangard (öncü-ilerici) bir kahin olduğunu' söyler. Gülsün Erbil'in her biri görsel bir maceraya davet anlamına gelen yapıtlarının aynı zamanda 'coşkuya ve bilgeliğe çağrışı da içerdiği' belirlemesini yapar. Yapıtların "gözden-öte"lik ve "benden-öte"lik anlamına da dikkat çeken Halman, yapıtlardaki bu anlamın bir göz aldatmacası olmadığını, tersine hayal üreticisi olma yönüne vurgu yapar. Ona göre 'dönüp duran dervişlerin umudu kalp yönünde döndükçe sevilenin yüzünü bir anda olsa görebilmektir'. Coşku uyandırıcı bu deneyimi yaşatan özellikleriyle Gülsün Erbil'in yapıtları, büyüleyici bir müzik, iç aydınlanma, disiplinle dengelenmiş bir tutkunun, giderek de şiirsel onaylamaların ve ruhun sonsuz arayışlarının birer anısal görüntüsü olarak dururlar. Halman, son olarak, mistisizmin birer mikrokozmos'u olan Gülsün Erbil yapıtlarının 'izleyeni derin bir bilgeliğe, yüksek gerçekleri cezbe götüren, Mevlâna'nın da heyecanla katıldığı "mistik coşku"nun özüne götüren yol olduğunu ifade eder.



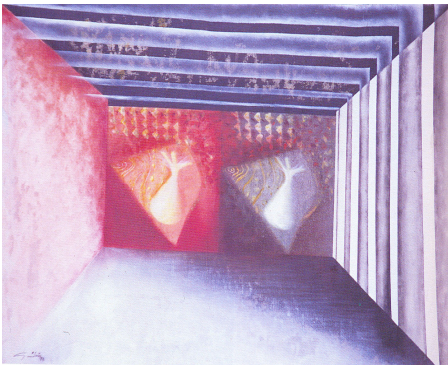
Resim 3: "Ateş", 150x150 cm. yb.,1983.



Resim 4: "Toprak", 150x150 cm.
yb.,1983.



Resim 5: "Su", 150x150 cm. yb.,
1983.



Resim 5: "Mistikasyon", 150x100 cm.,
yb., 1994.

Amerikalı sanat eleştirmeni Frederick Ted Castle ise Gülsün Erbil'in 'birliği ve bütünlüğü vurgulayan farklı disiplinlerdeki sanatı yanında, hiçbir fiziksel yanı olmayan bir başka sanatın; mistik sûfi uygulamanın da ustası olduğunu' (1996:10) söyler. Ona göre Gülsün Erbil'in sanatı görkemli, renkli, öngörülü ve olabildiğince soyuttur. Castle, "Gülsün Erbil'in yapıtlarının birbirlerine benzemediklerini ama derin bir biçimde de aynı oldukları için tartışmalarının olanaksız olduğu bir zeminde inşa edildiklerini" vurgular. Çünkü, ona göre "bu yapıtlar, her şeyi tek bir simgede toplamayı amaçlar ve dua veya şiir gibi gizemli bir kesinliğe tekabül ederler" (1996:10).

Mevlâna Celâleddin Rûmî, "Yeniliğe Doğru" adlı bir dördlüğünde şunları söylemekteydi: *"Her gün bir yerden göçmek ne iyi / Her gün bir yere konmak ne güzel / Bulanmadan, donmadan akmak ne hoş / Dünle beraber gitti, cancağızım, / ne kadar söz varsa düne ait / Şimdi yeni şeyler söylemek lazım* (Kadir, 2002: 134). Gülsün Erbil'in bütün sanat yaşamı Mevlâna'nın bu coşkulu buyruğuna harfiyen uyan, çağımızda ender görülen bir sanatçı tavrıdır. İkonalar, Bizans, Rönesans, Hristiyan mistik sanatçıları ve çağdaş dünya sanatını çok yakından inceleyen Gülsün Erbil, sanatta bir takipçi olmak yerine kendi köken ve geleneklerinden beslenen çok özgün bir sanat tarzı ortaya koyabilmiştir. Bir farkla ki, o bunu yaparken diğer inançların anlatılarının karşısına onları da içine alan ve barındıran "mistik sarmal" adıyla geliştirdiği yepyeni bir tarz ortaya koymuştur. Tasavvuf kaynaklı bu çıkış, bir birikimin geldiği son nokta olarak İslam mistisizminden referanslar almakta ve sûfi ideallerini kendine izlek yaparak gizemli yola giden izleri içinde barındırmaktadır.

KAYNAKÇA:

- ERBİL, Gülsün, (1983-84); *Mysticism*, Yayınlanmamış Master Tezi, Goldsmith's College London University, England.
- HALMAN, Talat S. - Castle, Frederick Ted, (1996); *"Gülsün Erbil Sûfi'nin Mistik Yolculuğu"*, İstanbul: Altın Ltd.
- MERİÇBOYU, Abdülkadir, (2002); *Bugünün Diliyle Mevlâna*, İstanbul: Say Yay.
- ONAT, Aslı, (2006); *"Yaratıcılık İnsanları İnsan Yapmaya Yarar"*, 25 Ocak 2006 -Milliyet Gazetesi, İstanbul.
- ŞANLIER, Zeynep, (2003); *"Hakikaten Hoş Bulmadık"*, 19 Ocak 2003 -Radikal Gazetesi, İstanbul.
- YIMAZ, Hilal, (2006); *"Londra'da Türk Ressamın Eserine Saldırı"*, 16 Şubat 2006 -Hürriyet Gazetesi, İstanbul.
- YİĞİTSÖZLÜ, Esra Melek, (2006); *"Dyorum Dergisi - Tasavvuftan Tuale"*, Sayı 10, İstanbul.

Selçuk Üniversitesi / Selçuk University
Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi / Rumi Research and Application Center
Mevlâna Araştırmaları Dergisi / Journal of Rumi Studies
Yıl / Year: 2007, Sayı / Number:1, s. 169-175

**Franz Taeschner'in "Das Anatolische Achitum Des 13./14. Jahrhunderts
Und Seine Beziehung Zu Mevlâna Celâleddin Rumi" Adlı Bildirisinin*
Çevirisi**

Zehra GÖÇER**

Özet

Franz Taeschner bu bildirisinde, Anadolu'da Fütüvvet Teşkilatı'na bağlı olarak kurulmuş ve Anadolu Selçuklularının döneminde bu coğrafyadaki sosyal, siyasi, kültürel ve iktisadi şartların etkisiyle oluşmuş ve yaygınlaşmış bir teşkilat olan Ahiliğin kaynakları üzerinde durmuştur. Dolayısıyla, döneme ait bazı Fütüvvetnâmeleri tahlil ederek içerik olarak karşılaştırmış ve Ortaçağ'ın fikrî ve sosyal yapısına göre ait oldukları çevreleri belirlemiştir. Bununla birlikte, Franz Taeschner ilk defa Ahilerin Mevlâna ve onun çevresiyle olan münasebetlerinde birlik içinde olmadıklarına da burada dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: Franz Taeschner, Ahilik, Fütüvvet Teşkilatı, Anadolu Selçukluları, Fütüvvetnâme.

*Translation of Franz Taeschner's Paper Named "Das Anatolische
Achitum des 13./14. Jahrhunderts und seine Beziehung zu Mevlâna
Celâleddin Rumi"*

Abstract

Franz Taeschner has in this study dwelled on the Ahi sources. This Ahis were connected with the Fütüvvet Organization, and in the Anatolian Seljuks period, the Ahi organization was formed in this geography and it was influenced of the social, political, cultural and financial condition and it became widespread in this area. Also Taeschner, studied and compared contents of the futuvvetnames belonging to the period and determined the frame of the sources according to the ideological and social condition of the Mediaval age. Furthermore, he was the first to underline that it was a disagreement between the Ahis and Mawlânâ and his circle.

Key Words: Franz Taeschner, Ahi, Fütüvvet Organization, Anatolian Seljuks, Futuvvetname.

* Franz Taeschner, "Das Anatolische Achitum des 13./14. Jahrhunderts und seine Beziehung zu Mevlâna Celâleddin Rumi", *VI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, (20-26 Ekim), Ankara: TTK Basımevi, 1967, s. 230-235.

** Arş. Gör., SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

Giriş

Ord. Prof. Dr. Franz Taeschner (1888-1967), XX. yüzyılın başlarından itibaren Türk dünyası ve kültürü ile ilgili değerli çalışmalar yapmış, Türkiye’de de özellikle Ahi Teşkilatı ve Fütüvvet ile ilgili yaptığı geniş araştırmalarıyla tanınmıştır. Alman oryantalistin çalışma alanını, doğu medeniyetinin özellikle de Anadolu’nun din, edebiyat, dil, sanat ve kültürünü içine alacak şekilde bütün unsurları oluşturmaktadır. Özellikle çalışmalarını bu alanda yoğunlaştıran Taeschner, birtakım soysal, kültürel ve dinî müesseseler ile bazı zümreleri ele alarak Orta Doğu İslam dünyasının karanlık devirlerini bu metotla aydınlatmaya çalışmıştır. Taeschner ilk defa Ahilerin Mevlâna ve onun çevresiyle olan münasebetlerinde birlik içinde olmadıklarına da bu sayede dikkat çekmiştir.

Franz Taeschner’e göre Mevlâna, bazı Ahi çevreleri tarafından kabul görmüş, bazı Ahiler de Mevleviliğe muhalefet etmişlerdir (1967: 234). Taeschner’in bu zümrelerin birbirleriyle olan ilişkilerine dair bir diğer tespiti ise, Mevlevilerdeki semâ’ gösterilerinin Ahilerde de bulunması ve Ahi Teşkilatı’ndaki gençlere çelebi isminin verilmesidir (tarihsiz: 16-17). Taeschner, Burgazî, Nasırî, İbn Batuta ile Gülşehrî ve Eflâkî’den aldığı tüm bu bilgilere dayanarak, Ahilerin dinî bir teşkilat olan Mevlevilerden etkilendiklerini ifade etmiştir. Bununla birlikte Taeschner, bildirisinde de ifade ettiği üzere aralarında sıkı bir ilişki bulunan Mevlevilerle Ahilerin, ilki dinî, ikincisi de dünyevi olmak üzere birbirlerini tamamladıklarını düşünmektedir.

Franz Taeschner’in konu ile kısmen ilgili diğer bir makalesi (1964: 5-9) de 1964 yılında *Mevlâna Güldestesi*’nde yayınlanmıştır. Ancak yayınlanan bu makale Mevlevi ve Ahi münasebetlerini açıklaması bakımından daha detaylı görüldüğünden tarafımızdan yayınlanmaktadır.

ON ÜÇ VE ON DÖRDÜNCÜ YÜZYILLARDA ANADOLU AHİLİĞİ VE MEVLÂNA CELÂLEDDİN RUMÎ İLE MÜNASEBETİ

Fütüvvet Teşkilatı’nın ayrı bir şekli olan ve 13./14. yüzyıllarda gelişme gösteren² Anadolu Ahiliği üzerine çeşitli bilgilerimiz vardır. En ünlüsü, 1330’da Türk Anadolu’su üzerinden yaptığı seyahatinde birçok defalar Ahilere misafir olan ve onların misafirperverliklerini çok takdir eden Arap-

² Bk. makale *Ahi: EI2-I*, İng. baskı 321-23; Fr. baskı. 331-33 (Franz Taeschner).

ların Marco Polo'su İbn Batûta'nın hayat dolu anlatımlarıdır. Ayrıca Orta Çağ Anadolu'sundaki Ahiliğin gelişimi ile ilgili bir çok kitabe, resmî yapılardaki vakfiyeler gibi mezar kitabeleri ortaya çıkmıştır. Bunların en ilginçleri burada, 14. yüzyılların başında Ahilerin nüfuzlu bir durum elde ettikleri Ankara'dadır.

Anadolu Ahiliği ile ilgili, muhakkak büyük anlam ifade eden, fakat bize bu teşkilatın iç yaşamı ile ilgili hiçbir şey söylemeyen bu kaynaklar yanında, Ahi çevrelerinden kimselerin kendileri ve onlar gibi olanlar tarafından yazılmış yazılar vardır elimizde. Bu yazılardan, bu çevrelere hakim olan ruhun ayrıntısına inebilir ve bu çevrede uygulanan gelenekler ve organizasyonlar hakkında malumat sahibi olabiliriz. Bu yazılardan, *Fütüvvetnâme* olarak başlıklandırılmış olan özellikle ikisi önemlidir ki, bunlardan biri 886 beyitten oluşan Farsça bir mesnevî olup, müellifi Mevlâna Nâsırî'dir ve 689/1290'da kaleme alınmıştır. Bu eser, ilk defa 1944'te tarafından neşredilmiş ve W. Schumacher tarafından hülâsa şeklinde incelenmiştir. Tekrar 1948'de tıpkıbasım ve Türkçe çevirisi ile Abdalbâki Gölpınarlı tarafından neşredilmiştir. Şairin memleketi, kuzeydoğu Anadolu, tam olarak Tokat kabul edilebilir.

Burada adı geçen diğer *Fütüvvetnâme*, Yahya b. Halil el-Burgazî tarafından kaleme alınmış olan Türkçe bir nesirdir; Abdalbâki Gölpınarlı tarafından transkribe olarak neşredilmiştir (Gölpınarlı, 1953: 76-153). Bu eser tarihlenmiş değildir, fakat Giriş bölümünde kitabın tarihlenmesiyle ilgili bir emare görünmektedir ki, yazar, İskenderiye şehri Franklar tarafından yağma edildiğinde birkaç kitap satın aldığını ifade etmiştir. Bu not, İskenderiye'nin Franklar tarafından 1250 ya da 1365 tarihlerindeki yağmalanmasına dayandırılabilir. A. Gölpınarlı, özellikle ilk tarihte karar kılmıştır. Bense, *Mesnevî-i ma'nevî* ve Celâleddin Rûmî (öl. 672/1273)'nin *Dîvân'*ındaki beyitlerde geçen olaylara dayanarak eserin en erken kaleme alınma tarihi olarak 1365'i muhtemel görüyorum. Müellifin memleketi meçhuldür. Onun Burgazî nisbesi, Burgaz isminin sık kullanıldığı bir yerleşim yerini işaret eder. Milas'ta (Güneybatı Anadolu) Antalya'dan bir öğretmenin yanında üniversite eğitimi görmüştür ki güneybatı Anadolu memleketi olmalıdır.

Mevlâna Nâsırî, *Fütüvvetnâme*'sinden 10 yıl sonra 699/1299-1300, *Kitâbü'l- İşrâk* ya da *el-İşrâkât* ("İlham Kitabı" ya da "İlhamlar") adında suffi içerikli ikinci bir nesir eser tamamlamıştır.³ Bu eserin başlığı, Şihabeddin

³ Bk. Franz Taeschner, *Der Anatolische Dichter Nâsırî...*(s.o.Anm. 2), s. 81-98; Farsça metin, (arap rakamı) 58-640.

Ebu'l-Futûh Yahya es-Sühreverdî el-Maktûl (Halep 587-1191)'un "Hikmet Filozofları" anlamına gelen *Hikmetü'l-İşrâk* başlıklı baş yapıtına benzemektedir.⁴ Sühreverdî el-Maktûl, bilindiği gibi bir müddet Anadolu Selçuklu sultanlarından II. Kılıçarslan döneminde sarayda bulunmuş ve burada İshrâkiyyûn Okulunu kurmuştur.⁵ Onun adını taşıyan bir türbe, güneydoğu Anadolu Ereğli'sinde bulunmaktadır. Nâsırî'nin eserinin ehemmiyeti onun okulunun Anadolu topraklarındaki tesiri ile açıklanabilir.

Bu eser Mevlevî yazı çevrelerine ait bariz ilişkiler ortaya koymaktadır. Nâsırî, *Kitâb el-İşrâk*'ın ön sözünde Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin (604-672/1207-1273) *Mesnevî-i Mânevî*'sine atıfta bulunarak şöyle demiştir: *Mesnevî*'ye Tanrıyı yücelten sözler yerine, ney hakkında derin düşünceler ile başlandığı için, bazı ahmaklar bu eseri eleştirmektedir. O yüzden kitabının her bir bölümünü bir Kur'an ayeti ile başlatmayı düşünmüştür. Eserde Mevlâna'nın *Mesnevî*'sinden bazı alıntılar da bulunmaktadır. Öyle ki bu alıntılar Nâsırî'nin bu eser ile içli dışlı olduğunu göstermektedir.

Mevlâna'nın oğlu ve ikinci halefi, Mevleviyenin üstadı, tarikatın asıl organizatörü ve Nâsırî'nin (623-712/1226-1312) muasırı olarak *Kitâb el-İşrâk*, Sultan Veled'e de açık münasebet göstermektedir. Dikkat çekici olan şudur ki, eser on edebî bölümden oluşmaktadır. *Mesnevî* remel ölçüsünden oluşmaktadır ve her bölümün başında nesir olarak bir giriş bulunmaktadır. Nâsırî'nin *Kitâb el-İşrâk* adlı eseri ile Sultan Veled'in *Rebâbnâme* (bitiş 700/1300) adlı eseriyle aynı özellikleri göstermektedir. Mevlâna'nın *Mesnevî*'si, Sultan Veled'in *Rebâbnâme*'si ve Nâsırî'nin iki eseri kıta ölçüsü olarak birdir. Daha sonra bu kıta ölçüsü eski Rum Türkçesinin (Eski Osmanlıca) en büyük şiirimsi eseri olarak, içerik olarak sufilerin *Mesnevî* gibi kabul ettiği ve Gülşehrî ile 'Âşıkpaşa'nın eserleri gibi değer görmüştür.

Nâsırî'nin *Fütüvvetnâme*'si mahlası *Dîvâne* ("mecnun") olan, aynı zamanda Fakîr (Derviş) ve Emîr olarak da adlandırılan Ahi Mehmed'e ithaf edilmiştir. Nâsırî'nin bu kişi hakkındaki çevirilerinde, *Kitâb el-İşrâk* adlı eserinde de Sivaslı büyük bir hayırsever olarak anıldığına göre, bu kişi

⁴ İslam düşünce tarihinde İsrak felsefesinin en önemli temsilcisi kabul edilen Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, görüşlerini *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde temellendirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, 2001: 435-438.

⁵ İshrâkiyye terimi, İslam düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İshrâkiyyûn da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, 2001: 435-438.

mümtaz bir şahsiyet olmalıdır. Fakat sıkça anılan M. ismine rağmen bu şahsın kimliğinin ayrıntılarına inemiyoruz.

Nâsırî'nin *Kitâb el-İşrâk*'ına karşılık, kompozisyon tarzında yazılmış olan *Fütüvvetnâme*, katı bir şekilde planlanmamış, daha çok çeşitli uzunluklarda bölüm başlıkları hâlinde kaleme alınmıştır.

Yahyâ b. Halil el-Burgâzî'nin Türkçe *Fütüvvetnâme*'sinin çoğu el yazısı bölümleri aynı Farsça başlıklardaki gibi olup, Nâsırî'nin *Fütüvvetnâme*'sine çoğu zaman benzerlikler göstermiş ve çoğu zaman içeriği Nâsırî'nin *Fütüvvetnâme*'sine benzer bir şekilde sıralanmıştır. Derinlemesine tetkik edildiğinde, Nâsırî'nin *Fütüvvetnâme*'si ile çok benzerlik göstermesine karşın, buna bağımlı bir eser olarak da görülmemelidir. Daha çok her iki eserin kaynağı muhtemel Fars dilinde yazılmış üçüncü bir esere dayanmaktadır. Ama böyle bir eser bugüne kadar ortaya çıkmamıştır. Bu iki eserde ortak olan metinlerde Mevlevilerde karakteristik olan Ney ile yapılan semâ' hakkında da yazılmış pasajlar benzerlik göstermektedir. Bu bizim Arap dünyasından tanıdığımız fütüvvetnâmelerde kesinlikle eksik olan bir unsurdur. Biz onu Anadolu Ahiliği için bir spesifik ve Mevlâna çevrelerine yakınlığına ilişkin açık bir simge olarak görebiliriz.

Bu ilişkilerin gerçekliği de zaten ispat edilmiştir. Ben bu husus için öncelikle Mevlâna'nın son arkadaşı ve cemaatinin lideri olarak onun ilk halefi olan Hüsameddin'i, ki *Mesnevî*'nin yazılmasına teşvik etmiştir, Ahi Türk oğlu (veya nesli) olarak tanımlayan rivayete işaret etmek isterim. Ayrıca, Eflâkî'nin *Menâkibu'l-Ârifîn* (telif 754/1352) eserinde Mevlâna'nın ailesi, yakın hayatı ve bunların Ahilerle⁶ olan ilişkilerinden söz edilmiş ve onların Mevlâna'ya karşı tutumu anlatılmıştır. Fakat burada bunların bir kısmı Mevlâna taraftarı olarak anlatılmasına karşın, bir kısmı Mevlâna karşıtı olarak anlatılmıştır. Ahi çevrelerinde Mevlâna Celâleddin Rûmî tarafından ortaya konan ruh ve aynı ruhu ortaya koyan semâ' ile çok yoğun bir şekilde ilgilenilmiştir. Nâsırî'nin *Kitâb el-İşrâk* adlı eserinin ön sözünün Mevlâna ve Mevlevilik üzerine kurulmuş olması ve Burgâzî'nin *Fütüvvetnâme*'sinde de defaaten Mevlâna ile ilgili saygı gösteren sıfatlar kullanılmış olması, ayrıca *Mesnevî* ve *Dîvan*'dan pasajların aynı şekilde yer alması bunun bir göstergesidir.

Burada, Mevlevi çevrelerinin de aynı şekilde Ahilikle ilgilenmiş ve onlara yakınlaşmış olmaları da bizleri şaşırtmamalıdır. Örnek olarak Gülşehrî

⁶ Eflâkî'nin eserindeki ve diğer kaynak eserlerdeki Ahilerle ilgili bilgiler Claude Cahan tarafından bir araya getirilmiştir (Cahan, 1953: 81-91).

Farsça yazılmış eserinde Feridüddin 'Attâr'ın ünlü *Mantıku't-Tayr* ("Kuşdil") adlı mesnevîsinin Türkçe açıklamasını vermiştir. Bu eserde Fütüvvet ve Ahilik üzerine enteresan pasajlar vardır.⁷ Şair Gülşehrî'nin gerçek ismi aktarılmamasına karşın, ismi büyük bir ihtimalle Süleyman'dır ve Mevlevî şeyhi Süleymân Turkmânî b. Hüseyin Şemseddîn olup, türbesi Kırşehir'dedir. Mevlevilik ve Ahiliğin iki ayrı tarikat olarak görünmelerinin yanı sıra, birbirleriyle olan yakın ilişkisine ve birbirlerini tamamlamalarına karşın, birincisi olan Mevlevilik daha çok dinî-tasavvufî yönü, ikincisi ise halka ve dünyaya yönelik konuları ele almıştır.⁸

⁷ bk. Franz Taeschner, *Das Futuuvet-Kapitel in des altrümtürkischen Dichters Gülschehri Mantıku't-tayr*, ve aynı şekilde, *Das Mesnevi Gülschehris auf Achi Evran, den Heiligen von Kırşehir und Patron der türkischen Zünfte*.

⁸ Mevlevilik, Mevlânâ Celâleddin Rumî'ye nispet edilen bir tarikattır. Mevlevilik başlangıçta Anadolu'daki diğer tasavvufî akımlar gibi adap ve erkanı belirlenmiş ve tekke düzeni kurulmuş klasik bir tarikat niteliğinde değilken, ilk tarikatlaşma faaliyetlerini başlatan, Hüsameddin Çelebi'den sonra 1292 yılında irşat makamına geçen Sultan Veled olup, yetiştirdiği halifeleri çeşitli şehirlere göndererek buralarda zaviyeler kurdurmuş ve Mevleviliği yaymaya başlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Tanrıkorur, 2004: 468-475. Ahilik ise XIII. yüzyılda Anadolu'da görülmeye başlayan ve bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin kurulmasında önemli rol oynayan dinî-ictimai bir teşkilattır. XIII. yüzyıl başlarında 34. Abbasi Halifesi en-Nâsir li-Dinillâh'ın kurduğu Fütüvvet Teşkilatı'na bağlı olarak Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş, Anadolu'nun sosyal, kültürel, siyasi, sınai, ve ticari şartları içinde, Türklerle has zevk ve selika ile teşekkül etmiş İslam dünyasının hiçbir yerinde görülmeyen bir esnaf ve sanatkarlar teşkilatıdır. Temelde Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayandırılan prensipleriyle İslami anlayışa doğrudan bağlı olan Ahiliğin, tasavvufta önemli bir yeri bulunan "uhuvvet"i hatırlatmasından dolayı kolayca yayılması ve kabul görmesi mümkün olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Kazıcı, 1988: 540-42. Mevleviler ile Ahiler arasında, Mevlâna'nın sezgici ve enfüsi (içe dönük) eğilimli, Ahi Evren'in ise akılcı ve dışa dönük olması bakımından bir takım ihtilaflar vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bayram, 1991: 5, 89-92.

Franz Taeschner'in "Das Anatolische Achitum Des 13./14. Jahrhunderts Und Seine Beziehung Zu 175 Mevlâna Celâleddin Rumi" Adlı Bildirisinin Çevirisi

KAYNAKÇA

- BAYRAM, Mikâil, (1991); *Ahi Eoren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, Damla Matbaacılık, Konya.
- CAHAN, Claude, (1953); "İlk Ahilerin İzinde", *Fuad Köprülü Armağanı (Mélanges Fuad Köprülü)*, İstanbul, s. 81-91.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, (1953-54); "Burgâzî ve "Fütüvvetnâme'si", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C XV, İstanbul, s. 76-153.
- KAYA, Mahmut, (2001); "İşrâkıyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C XXIII, İstanbul, s. 435-438.
- KAZICI, Ziya, "Ahilik", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C I, İstanbul, s. 540-542
- TAESCHNER, Franz, (1967); "Das Anatolische Achitum des 13./14. Jahrhunderts und seine Beziehung zu Mevlâna Celâleddin Rumi", VI. *Türk Tarih Kongresi Bildirileri: 20-26 Ekim*, Ankara: TTK Basımevi, s. 230-235.
- TANRIKORUR, Barihüda, (2004); "Mevleviyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C XXIX, Ankara, s. 468-475.

Modern Çağda Semâ'ın Seyirlik Gösteri Hâline Dönüştürülmesi

Ahmet TARHAN*

Özet

Endüstrileşme ve beraberinde getirdiği küreselleşme, lokal kültürel değerler ve zenginliklerin kapitalist üretim bandında adeta yeniden üretilerek tüketilebilir metalar hâline dönüştürülmesi anlayışını gündeme getirmiştir. Pek çok kültürel değer, adeta üretim bandında şekil alan metalar gibi yeniden inşa edilmiş, tüketim kültürü pratikleri içinde yeni kimlikler kazanmış ve kitle iletişim araçlarıyla kitle kültürü unsuru olarak sunulmuştur.

Özellikle tüm dünyaya evrensel öğretileri ile ışık tutan Mevlâna ve semâ' gösterileri de kapitalist üretim ilişkileri içerisinde değişime, dönüşüme uğratarak adeta tüketilebilir standardize edilmiş ürünlere dönüştürülmüştür. Özellikle 2007 yılının Dünya Mevlâna Yılı olması ve Kasım 2005 yılında UNESCO tarafından Mevlâna ve semâ' gösterilerinin kültürel miras olarak koruma altına alınmasına karşın hâlâ bazı eksiklikler ve uygulama eksiklikleri sürmektedir.

Çalışmayla kültürel değerlerin popülerleşerek metalaştırıldığı konusunun Mevlâna ve semâ' gösterilerine nasıl yansıdığı, hangi süreçlerden geçerek günümüz kültürünün bir unsuru ya da pazarın bir metası hâline dönüştüğü konusu ele alınmıştır. Bu çalışmayla, unutulmaya yüz tutan evrensel değerlerin tüm insanlığa aktarımında bir elçi görevi gören semâ' gösterilerinin sahip olduğu kendi öz niteliklerinin korunması yönünde bir anlayışın kazandırılması ve bir farkındalığın sağlanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Popüler Kültür, Mevlâna, Semâ gösterileri, Konya

The Whirling Derwishes as a Show of The Modern Age

Abstract

Industrialisation and the globalisation it brought, has popularized a mentality which is promoting the transformation of local cultural values and assets as a kind of commodity, reproducible for reconsumption on the production line of capitalism. Too many cultural values have been rebuild like products on the product line, acquired new identities in the practices of the consumer culture, and have been presented by the mass media as elements of the mass culture.

Mawlânâ-Rûmî whose universal teachings enlight the world, and the whirling derwishes in particular have been undergone changes in the production relations of capitalism and transformed to a sort of standardized consumer product. Although in November 2005, the whirling derwishes have been taken under protection as universal cultural heritage, and the year 2007 has been declared by UNESCO as the "year of Mawlânâ-Rûmî", many failures and practical shortcomings are continuing to be seen.

The study tries to explore how the popularization and commodification of cultural values and assets is affecting the presentation of Mawlânâ-Rûmî and the whirling derwishes, and by which processes it is transforming them as elements of today's culture or commodities of the marketplace. The aim is to evoke a mentality and awareness towards the conservation of the authentic characteristics of the whirling derwishes who serve as envoys to all mankind, reminding and emitting the universal values that are about to be forgotten.

Key Words: Culture, Popular Culture, Rûmî, the Whirling Derwishes, Konya.

* Arş. Gör., SÜ İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, tarhan@selcuk.edu.tr

Giriş

Halktan kopuk olarak işleyen ve dolayısıyla da topluma da yabancı olan seçkin kültür ve bu kültürün unsurları genellikle toplumda azınlık konumundaki çok az sayıdaki seçkine seslenmenin ötesine geçememektedir (Güngör, 1993: 11). Kendini çevreleyen ve dış etkenlere karşı koruyan adeta bir dokunulmazlık çerçevesi içerisinde üretilerek varlığını sürdüren yüksek kültür, zamanla kendini değiştirmeye ve dönüştürmeye başlamış; çoğunluğa yönelik daha anlaşılır ve tüketilebilir hâlde yeniden sunulmuştur.

Bu anlayışa göre kitlelerin kültürü, düşük kültür niteliklerini taşımaktadır ve yüksek kültür belli bir sınıf ve yaşam biçimini anlatır. Yüksek kültür sahiplerince, kitle kültürü öğeleri ilgili tüketicilere yönelik olarak üretilir ve bu kültürü belirleyen pratikler de kültürü oluşturan kişilerin günlük yaşam şekilleridir (Erdoğan-Alemdar, 2005: 44).

Semâ' gösterilerine bakıldığında da önceden yüksek kültüre sahip eğitilmiş insanların bir kültürel unsuru iken zamanla kendi bağlamından koparılarak adeta tüketilebilir bir meta hâline dönüştürüldüğü görülmektedir. Sunum şekli ve sunulduğu mekan itibarıyla kendi ritüellerinden kopararak kâr getiren ticari bir araç hâline dönüştürülmesi sonunda yüksek kültür niteliği taşıyan bir olgunun düğün, nişan ve kongreler öncesi sunulan seyirlik bir şey hâline dönüştürülmesi dikkati çekmektedir.

Birlik ve eşitlik gibi çoğu insanca unutulmaya yüz tutan evrensel değerleri adeta yeniden tüm dünyaya hatırlatan Mevlâna ve semâ' gösterilerinin kendi öz ritüellerinden kopararak uygunsuz mekan ve organizasyonlarda sunulması, hem bu evrensel değerlerin aktarımındaki kalıcılığını yaralamakta hem de Mevlâna ve semâ' gösterilerinin turizm açısından ve kültürel açıdan yanlış algılanarak yanlış tanımlanmasına neden olmaktadır.

Bu çalışma, kültürel yapının nasıl dönüştüğüyle ilgili yaşanan bu geçiş sürecinin nasıl şekillenebileceği konusunda fikir vermek amacıyla halk kültüründen kitle kültürü hâline dönüşümün teorik olarak sunumuyla başlayacak, kültürün seyirlik hâle dönüştürülmesi süreciyle devam edecektir. Ardından semâ' gösterilerinin Mevlevilik içerisinde ne anlama geldiği, Cumhuriyet'ten günümüze kadar geçen süre içerisinde sunumlarının nasıl olduğu ve nasıl bir değişim sürecinden geçtiği konularına değinilecektir. Çalışmada, 2004 yılında hizmete giren Mevlâna Kültür Merkezi'ndeki semâ' gösterileri sunumunun nasıl gerçekleşmekte olduğu konusu ele alınarak, çalışma semâ'

gösterilerinin günümüzde kendi bağlamından koparılıp nasıl bir tüketim kültürü metası hâline getirildiği konusuyla sonlandırılacaktır.

1. Folk Kültürden Kitle Kültürüne: Halk Kültürünün Popülerleşmesi

Yaşamın ve kültürün değişmeyen en önemli yönlerinden bir tanesinin *değişme* ve *süreklilik* olduğuna değinen Güvenç (1997: 25), değişen çevre koşulları ve tarihsel yapıya karşı kültürel öğelerde hızlı ya da yavaş bir dönüşümün var olacağına işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında kendisini kuşatan çevreye karşı dinamizmden uzak bir yapının, toplumsal kültür ve yaşam tarzı için, mümkün olmadığı dile getirilmektedir. Bu bağlamda günümüz toplumlarında çevrelerindeki gelişmelerden etkilenme ve değişim kaçınılmazdır.

Halk kültürü ve seçkin kültür öğelerinin dönüşüme uğratılarak yeniden kurulan kitle kültürünün kalıcılık ve süreklilik arayışı içinde olması ve sürekli değişimle sermaye ve sermaye sisteminin sürdürülmesini gerçekleştirmesi (Erdoğan-Alemdar, 2005: 34) düşüncesi de Güvenç'in ortaya koyduğu geleneksel tarihsel anlayıştan değişim yerine kalıcılığın hakim olması yönünden ayrılır. "Değişmeyen" şey ise, sürekliliğin sağlanmasıdır.

Batmaz, gerçek anlamda seçkin ve halk kültürünün yapay birleşimine karşılık gelen kitle kültürünün sanayileşme ile birlikte gerçek anlamda görüldüğüne değinir (2006: 88). Kitle kültürü bu anlamda, kültürel öğelerin teknolojik araçlarla üretilmesi, pazarlanması, dağıtımı ve tüketimi biçimlerine dayanarak, seri üretimi sağlayan teknolojinin kullanıldığı, televizyon ve basının üretim ve aktarmada başat görev üstlendiği bir ortamda varlığını sürdürür (Erdoğan-Alemdar, 2005: 34). Kitle kültürüne getirilen eleştirilerde kültürel yapının adeta kâr amacı taşıyan bir sanayi olduğu ve bunu sağlayabilmek için geniş halk kitlelerini kendine çekebilecek homojen ve standart sunumlar kullanması gerektiğine yer verilmektedir. Bu da sanatçıyı adeta üretim bandının başında duran ve niceliksel üretimi sağlayan bir işçiye dönüştüren bir baskıyla karşı karşıya bırakmaktadır (Gans, 2005: 44-50). Tüm bu gelişmeler, sanayi toplumu sonrasında başlayarak süregelen kültürel ve toplumsal dönüşümün bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Burjuvazinin geliştirdiği sanayi kapitalizmine geçişle birlikte geliştirilen ussallaştırma çabaları müziğin notalanmasına da uygulanmıştır. Müziğin yeniden üretiminde standartlaştırmayı kolaylaştıracak bir "kodlama" sistemi sonunda müzik eserlerini kullanımlarından bağımsızlaştırılarak toplumsal etkileşimden yalıtılmış bir meta konumuna getirmiştir. Bu alan-

da yeni basımevi olanakları da kısa sürede kendini göstermiştir (Oskay, 2001: 48). Tüketicilere yönelik olma ve fazla sayıda üretilmesi özelliğiyle paralel olarak (Kızıldağ, 2001: 34) bu süreçte belli bir ödeme gücüne sahip olan kitleleri hedefleyen magazinler, kasetler, video kasetler vb. standardize ürünlerin üretilmesi ve bunlarla ilgili reklamlar yaparak kitleleri satın almaya yönlendirme düşüncesi ticari açıdan anlamlı olmaya başlamıştır (Uğur, 2003: 149).

Kültür endüstrisi, eski ve bildik olanı yeni bir nitelik hâlinde kaynaştırma amacını gütmektedir. Bu endüstrinin tüm dallarında, kitleler tarafından tüketilmek için şekillendirilen ve büyük ölçüde de tüketimin doğasını belirleyen ürünler az çok belli bir plana göre üretilirler. Kültür endüstrisi amaçlı olarak tüketicileri tümleşikleştirir (Adorno, 2005: 240). Bu açıdan bakıldığında, kapitalist üretim tarzının popüler müziği, politik ve estetik açıdan nasıl yıkıcı bir biçimde etkilediğini ortaya koymaya çalışan Adorno için her şey tek bir noktada odaklanıyordu; o da standartlaşmadır (Gendron, 1998: 42). Sanatçı üzerindeki standart ürün üretme baskısı, aslında sanatçının ürettiği sanatsal esere karşı yabancılaşma olgusunu da beraberinde getirmektedir. Sanatın üreticisinde başlayan bu yabancılaşma, dönüşen kültürel ürün vasıtasıyla topluma aktarılmakta ve toplumun da kendi öz kültürüne yabancılaşarak kendisine sunulanla yetinmesini doğurmaktadır.

Kapitalizm öncesi dönemde, müziğin yeniden üretimini yapanlar ve müziğin dinleyicileri benzer bir toplumsal paylaşımı gerçekleştirebilmekteydi. Müziğin üreten ve tüketenleri arasındaki bu etkileşim, başat kültürün değerlerine uygun olmaktan çok, yakın ilişki içerisindeki insanların değerlerine göre de belirlenebiliyordu. Bu nedenle de toplumdan dışlanmıyordu (Aydoğan, 2004: 34). Kapitalizme geçişle birlikte, yaşanan rekabet ortamı sanatçıların özgürlük alanını daraltıyor ve önlerine iki seçenek sunuyordu: (a) Ne kodlanmış ise onu açıklamak. (b) Bir pazar olarak toplumun kendisinden istedikleri ve beklediklerine uymaya çalışmak (Oskay, 2001: 48-49).

Bu açıdan bakıldığında, sanayileşmenin getirdiği standartlaşma ve niceliksel anlamda çoklu üretim anlayışının, kültürel ürünlere de yansıdığı görülmektedir. Kendi yetiştiği kültürün çok sesli ve renkliliğinden uzak üretim yapma baskısı altında olan sanatçının ürettiği ürüne yabancılaşması ve ürünün iletilen kesimlerde de kendi öz kültürüne karşı yabancılaşma olgusunu doğurması dikkat çekicidir. Bunun yanında sürekli kendini tekrar eden ve kalıcılığı sağlamaya yönelik tedbirleri gözetilen kitle kültürü

ürünleri, artık kendi bağlamından koparılmış ve yaşam biçimi olmaktan öte seyirlik bir hâl kazanmıştır.

2. Kültürün Seyirlik Hâle Dönüştürülmesi

Kültür genel olarak insanların yaşayarak, yaparak öğrendiği ve başkalarına öğrettiği maddi manevi her şeyden oluşan bir bütünlük olarak tanımlanabilir (Güvenç, 1997: 14-15). İnsanoğlunun yapıp ettiklerinin hepsine karşılık gelen "bütün yaşam biçimi" (Williams, 1993: 10) olarak da değerlendirilebilen kültür kavramına ilişkin bir değerlendirmeyi de Erdoğan yapar ve kültürü, insanın toplumsal yaşamının her alanındaki kendisi ve kendisine ait olanın ifadesi olarak tanımlar ve kültürü geçmişteki deneyimler ile günümüzdeki insanların ürettikleriyle ilişkilendirir (1999: 19).

Kültürün tanımında yer alan özellikle insanlara özgülük kavramlarının, günümüz kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla dönüşmeye başladığı ve bu görevi kitle iletişim araçlarının üstlendiği görülmektedir. Kitle iletişim araçlarının egemenliği öncesinde kendi öz kültürlerine sahip olan toplumlar, kendine özgü kültürel motifleri ve çok çeşitliliğini medyanın etkisiyle kaybetmiş ve medyanın ürettiği kültürel öğeler benimsenmeye başlamıştır (Kızıldağ, 2001: 28-30). Ele alınan kültürel üretim sürecinde meta hâline getirilen kültürün gösteri toplumunda da en önemli metası yine kültürün kendisi olmuştur (Debord, 1996: 104). Bunun sonucunda, sanatsal bilgi ve eğlence kurumsallaşma, metalaşma ve ticarileşme eğilimine girmiş; bu durum sanatsal denetim ve bütünlüğün aşınmasına neden olmuştur (Lull, 2001: 161). Burada kültürün bir anlamda gösteri toplumu için üretilen bir olgu hâline dönüşerek sanatsal disiplinden uzak niceliksel çokluğun ön plana çıktığı bir yapı olduğu görülmektedir.

Medya tarafından dönüştürülen ve topluma bir anlamda da yabancılaştırılan kültürel yapı, reel toplum içerisindeki yabancılaşmanın hissedilmesini, bu yabancılaşmanın gözlerden saklanmasını ve insanların bu yabancılaşmayı görmeyecek bir yapıya bürünmesine yol açmaktadır (Oskay, 2004: 156). Böylelikle artık birey, kültürün bizzat yaşatıcısı ve üreticisi olmaktan çıkmakta adeta kendisine sunulan ürünleri seyreden bir tüketici olarak konumlandırılmaktadır.

Polan ise, kültürel her yapının seyirliğin bir parçası hâline dönüşmesine ilişkin akış kavramını kullanmakta, seyirliğin nasıl bir *seyirlik toplum* oluşturduğu ve toplumsal ilişkilerin kurulmasındaki rolü ile önemine değinmektedir (1998: 231). Yaşamın görünümleri içerisinde koparılan

imağlar, yeniden kurmanın artık mümkün olmadığı parçalı ögeler hâlinde seyrin bir nesnesi olarak seyirciye ulaşır (Debord, 1996: 13).

Gans, seyirlik hâle dönüştürülen eserlerde, sanatçıların sanatsal üretim sürecinde özgür olduklarının; yeter ki izleyiciler için önem arz eden unsurların ve kabul edilen çerçevenin içinde kalmaları gerektiğinin altını çizmektedir (2005: 50). Bir anlamda sanatçı ile izleyici arasındaki ortak noktaların korunması ve sanatsal ürünlerin bu ortak noktalar üzerine inşa edilmesi üzerinde durulmuştur. Kapitalist üretim pratiklerinin temel unsuru olan satışın gerekliliği bir anlamda sanatçı üzerindeki denetimini kurmuştur.

Buradan kültürü oluşturan parçaların kitle iletişim araçlarından geçirilerek dönüşüme uğratıldığı, bunun sonucunda üretilen değerlerin seyirlik bir nitelik taşıdığı ve sanatçı ile seyirci arasındaki farkın azaldığı fikrine ulaşılabilmektedir. Değişen kültür unsurlarını medyadan izleyen kitle de, o kültürel öğeleri yaşatan ve şekil veren olmaktan öte edilgen bir konuma sürüklenerek kendine sunulan ürünleri tüketen kitleler hâline dönüştüğü sonucuna ulaşılabilir.

3. Mevlevilikte Semâ'nın Yeri

Semâ', farklı kaynaklarda kökenleri eskilere dayanan bir oyun şekli olarak ele alınmaktadır (Sepetçioğlu 1989: 37-39; Arabacı, 2000: 111). Buna ilişkin ilk verilerin Türkistan'da yaşayan Dolan Türkmenleri'ne ait olduğu ve kökeninin milattan önce altıncı yüzyıllara dayandığının altı çizilmektedir. Dolan Mukamı adı verilen oyun, yapısal olarak Mevlevilikteki semâ' ile benzerlikler arz etmektedir. Bununla birlikte belli günlerde talebelerin medreselerde oynadığı bir oyun türü olarak da semâ'a yer verildiği görülmektedir. Ayrıca kültürel devamlılığın bir ifadesi şeklinde Bektaşilerdeki Samah ve Türk düğünlerindeki Zamah aynı oyunun günümüzde yansıyan şekilleri olarak değerlendirilmektedir. Çalışmada ise semâ', Mevleviliğin milattan sonra on üçüncü yüzyıldan itibaren günümüze kadar erişen temel değerlerinden ve Mevleviliğin temel unsurlarından biri olarak ele alınmaktadır.

Daha çok Mevlâna ile tanınan ve onun ölümünden sonra, Mevlevilikte malum şekli ile tamamen bir tarikat ayini hâline dönüşen semâ', aslında Arapça "sm" kökünden sem ve sim gibi mastar ve isim olup, işitmek, işittirmek, dinlemek, işitilen söz, iyi şöhrat ve iyi anılma (aktaran Yazıcı 1964: 135), "kulağa gelen hoş sesi duymak" ilahî sırlara aşına olmanın coşkusu ile semaya, göklere, kainata kanat açış gibi anlamlara gelmektedir (Özönder, 2006: 29). Mevlevilerde, aşk ve cezbe meydana getirmek için

bir vesile olarak değerlendirilen semâ'ı her Mevlevî, mutlaka bilirdi (Gölpınarlı, 1953: 387); bunun eğitimini alırdı.

Çelebi ise, semâ' ile ilgili olarak Mevlâna'nın ilhamıyla, Türk töresinin, tarihinin, inançlarının ve kültürünün bir unsuru olduğuna; bazı inanç sahiplerinin semâ'ı âdeta var olmanın bir şükran duası veya bir sevinç ifadesi olarak kullandıklarına (2002: 187) işaret etmektedir.

Mevlâna'nın 22. kuşak torunlarından Esin Çelebi Bayru, semâ' törenlerindeki her şeyin ayrı bir anlam ve güzelliğe sahip olduğuna işaret ederek semâ' edilen, semahane denen alanın şeklinden, üstüne oturan postların renklerine, semazenin giydiği her giysiden, yaptığı her harekete kadar hepsinin bir sembol ifade ettiğini (2004: 237) dile getirmektedir. Buna göre: Semahane dairevi bir alandır ve kâinatı sembolize etmektedir. Şeyhin oturduğu kırmızı post Hz. Mevlâna Celâleddin-i Rumî'nin makamı sayılmakta ve şeyh efendi vekaleten bu makama oturmaktadır. Kırmızı renk 'vuslat' yani Allah'a kavuşma rengidir. Çünkü Hz. Mevlâna Celâleddin-i Rumî güneş batarken Allah'a kavuşmuştur. Bilindiği gibi güneş batarken de doğarken de gökyüzü kırmızı bir renk almaktadır. İşte şeyh postunun kırmızı rengi maddi dünyadan batışı, manevi dünyaya doğuşu temsil etmektedir. Mevlevîliğe yeni girenlerin oturduğu postun rengi ise siyahtır. Siyah renk-sizliğin rengidir, tevhidi temsil eder, bütün renkleri içinde barındırır. Derviş bilgilenip yol alınca beyaz renkli posta oturmaya hak kazanmaktadır.

Mevlevîliğe girmek isteyen her genç, "dede" oluncaya kadar bir takım usullerden geçmesi gerekmektedir. Matbah-ı şerif adı verilen sembolik anlamda pişme ve olgunlaşma anlamına gelen mutfakta bin bir günlük bir eğitimin ardından benlik şuurunu kazanan aday; verilen eğitimin ardından sabır, metanet ve rıza sahibi bir kişi olarak derviş olurdu. Bu süreç içerisinde aday, hem Mevlevîliğin özü hakkında hem de semâ'ın temel ilkeleri ve yapılış şekli konusunda da eğitilmekteydi (Yöndemli, 1997: 3-4).

Eğitim sürecine nasıl geçildiği konusunda Gölpınarlı, Mevlevîliğe giren kişinin sikkесinin şeyh tarafından tekbir edildiği ve dedelerden bir tanesine semâ' eğitimi vermesi emredildiğini (1963: 104) ifade etmektedir. Bu dede o kişinin bir anlamda hem dedesi hem de mürebbisidir. Dede yeni katılan kişiyi almakta ve eğitim alacağı matbaha götürerek eğitime başlamakta idi.

Semâ'ın tüm dünya insanların gönüllerine girmeyi başaran ve insanları en fazla etkileyen şey olduğunun altını çizen Bayru, 1925 yılındaki Tekke ve Zaviyeler Kanunu öncesinde Mevlevihanelerde verilen eğitimi şöyle ifade etmektedir: Mevlevî dervîşi olmak isteyen kişi önce nev-niyaz

(yeni talip) unvanıyla Mevlevihane'nin matbahında üç gün postta (Saka Postu) oturmakta, bu süre sonunda eğer tarikata kabul edilme onayı almışsa başına sikke giydirilerek mevlevihanede çalışmaya ve semâ' meşk etmeye (çalışmaya) başlamaktadır. Bu kişi bundan sonra 'can' diye anılırdı. Bir taraftan matbahta bulunan ortasında bir çivinin çakılı olduğu meşk tahtasında semâ' öğrenip tarikatının asıl objesini yerine getirmeye çalışan can, diğer taraftan Abrizcilik, Pazarcılık, Şerbetçilik, Süpürgecilik, Çerağcılık ve Somatçılık gibi 18 adet dergâh hizmetlerinde de sırasıyla çalışır ve bu süre zarfında aynı zamanda bin bir günlük çilesini çıkarmış olurdu. Can'a bu hizmetleri yerine getirirken yeteneğine göre bir de meslek öğretilmekteydi. Bu meslekler genellikle güzel sanatların çeşitli dallarında olur; can'ın yeteneğine göre hattatlık, hakkaklık, çinicilik ve musikişinaslık eğitimi verilmekteydi. Bin bir günü layıkıyla tamamlayan can, artık Mevlevilik Tarikatı'na göre 'Dede' unvanı almış, kendisine bir hücre (oda) edinip orada yeteneğine göre çalışmalarına devam etme hakkı kazanmıştır (2004: 233).

Bu konuyla ilgili olarak Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Postnişi Mustafa Holat (2006) aldıkları semazenlik eğitimi ve bugün nasıl bir eğitim sürecinden geçildiğine ilişkin şunları ifade etmektedir: *“Semazenliğin niçin yapıldığını bilmek ve bu işi sevmek gerekmektedir. Bazı şeylerin bilincinde olmayan küçük bir çocuğu alıp semazen olarak yetiştirmenin hiç kıymeti yoktur. Ama çocuğu eğitirsen eğiterek yetiştirirsen o zaman ondan bir fayda sağlanabilmektedir.”* Holat, babası Mevlevi olduğu için az çok sohbetlerin usul ve adablarını yaparak kendisini yetiştirdiğine değinerek kendisinin Mevlevilik ve semâ'a karşı ilgi ve alaka gösterdiğini zor da olsa bunu severek öğrendiğini ve icra ettiğini ifade etmektedir. Kendisiyle birlikte başlayan pek çok semazen adayının bu eğitim sürecine dayanamayarak bıraktığına yer vermektedir. Kendisinin bugün hâlâ yeni bir takım şeyler öğrenme adına Mesnevî'den bölümler okuduğunu, Kur'an-ı Kerim meali okuduğunu, konferanslara giderek bu konuda bilgi sahibi olanlarla sürekli sohbetler ettiğine değinmektedir. Semâ' ve Mevlevilikte temel olan şeyin, bunları bilmekten ve ne amaçla yapıldığından haberdar olmaktan geçtiğini ifade eden Holat, eğitim sürecinin ayak hareketleriyle ve birtakım şekilsel unsurlarla başladığına ve her hareketin bir anlamı olduğuna işaret etmektedir. Bu süreçte semâ' eğitimi veren kişinin zaman zaman eğitim alan kişileri kendisine verilen işleri ve eğitimi hazmedebilecek mi diye bir hafta izlediğini ve ardından ancak semazen olabildiğine değinmektedir. Semazenliğin ardından, kişinin sırasıyla Dede ve Derviş olduğu ifade edilmektedir.”

Gölpınarlı semâ'la ilişkili olarak, Mevlâna'nın herhangi bir nedenle cezbeye kapıldığında semâ' yaptığını, bunun herhangi bir törene ve kurula uymaktan meydana gelen bir hareket olmadığını altını çizmektedir. Bunu, ruhi bir hâlin tezahürü olarak tanımlamaktadır (1963: 71).

Başlangıçta Mevlâna'da aşk ile belli ritüellere bağlı kalmaksızın klasik şekli ile başlayan, Şems'in teşviki ile dönme şeklinde tezahür eden semâ' ayininin kısa zamanda, büyük rağbet gördüğü ve devrin ileri gelenlerinin, bir nevi yarı dinî eğlence ziyafeti hâline dönüştüğüne işaret edilmektedir (Yazıcı, 1964: 146-147). Toplu hâlde icra edilen bu semâ' ayinleri, Mevlâna'nın bulunduğu medresede, Hüsameddin Çelebi'nin evinde ve bağında, Ilgın'da, devrin ileri gelenlerinin evlerinde veya Sadreddin-i Konevî'nin medresesinde tertip edilmekteydi (Eflâkî, 1986: 95, 164, 175, 196). Başlangıçta, semâ' zamanı, Mevlâna'nın vecd hâllerinin gelişine bağlı görülmektedir. Onun herhangi heyecan uyandıran bir hâli, bir sözü veya bir nüktesi ve yahut bir kerameti gibi hâl ve hareketler, başta kendisi olmak üzere toplu hâlde bir semâ'a vesile olmaktadır. Özellikle Mevlâna döneminde semâ' ayinine karşı halktan bazı olumsuz sesler yükseldiğine değinen Küçük (2005: 122-126), ilk dönemlerde yukarıya sıçramaktan insana secde etmeye kadar çılgın bir takım uygulamaları içeren semâ' ayininin halk tarafından tepkiyle karşılandığı ve artan tepkiler üzerine, insana secde etme geleneği terk edilerek post önünde selamlamaya dönüştüğüne işaret etmektedir. Eflâkî (1987: 41), Mevlâna'nın ölümü sonrasında semâ' ayinine ilişkin çeşitli tepkilerin yükseldiğine; Sultan Veled'in, yapılan ayinin kendinden geçiş olduğunu ve Allah'a yakınlığı sağladığı fikrini savunarak halkı ikna etmeye çalıştığını da bir başka bilgi olarak aktarmaktadır.

Yazıcı (1964: 148), semâ' toplantılarında bir orkestra ile, semâ edenler ve seyircilerin bulunduğu işaret etmekte, orkestrayı teşkil edenlerin her zaman aynı çalgı ve okuyuculardan teşekkül edip etmedikleri hakkında yeterli bir bilgiye sahip olunmadığının da altını çizmektedir. Mevlevi musikisinde en çok adı geçenler arasında gûyende ve kavvâller ile neyzenler olduğu ifade edilmektedir. Çalgılar arasında da isimleri geçenlerin, ney, rebâp, tef, zurna, nakkâre vb. olduğuna da işaret edilmektedir (Gölpınarlı, 1983: 455). Semâ' toplantılarına, bu çalgıları çalan müzisyenlerin büyük ihtimalle hepsi veya bir kısmının katıldığı ve semâ'ın yapıldığı yerin, birden fazla insanın, birbirlerine dokunmadan hareket edebileceği bir yer olduğunun çeşitli kaynaklarda dile getirildiğine yer verilmektedir (aktaran Yazıcı, 1964: 148). Kimi zaman gündüzleri yapılan semâ', gece yarılarna ve geceleyn başlayan semâ'ın ise, sabaha kadar devam ettiğini ve bu davete

katılanlar arasında, tarikat ehli ile devlet erkanının bulunduğuna değinilmektedir (Eflâkî, 1987: 140-141).

Öte yandan, bilindiği gibi Mevlevilik, 13. yüzyılda Mevlâna'nın ölümünün ardından oğlu Sultan Veled tarafından kurulan bir tarikattır (Yöndemli, 1997: 2). Mevlevi, Mevlâna'ya mensup insan anlamına gelmektedir. Ana fikir ve öğeleri Mevlâna'ya ait olan Mevleviliğin, sistematik bir okul hâline gelmesi ve kuruluşu Sultan Veled tarafından gerçekleştirilmiştir (Özönder, 2006: 23). Mevlevilik Konya'da kurulduktan sonra, merkez konumundaki Konya dışına yayılışı 14. yüzyılın başlarında Ulu Ârif Çelebi ile başlamıştır. Semâ' ise bu gelişmeler çerçevesinde son şeklini 16. yüzyılda Dîvâne Mehmet Çelebi zamanında alarak, Mevlevi tekkelerinde törenleştirilmiştir (Gölpınarlı, 1963: 76). Günümüzde başta Anadolu olmak üzere dünyanın çeşitli ülkelerinde mevlevihaneler mevcuttur (Önder, 1998: 258-260).

Uzun yıllar boyunca Mevlevilikle ve Mevlâna ile özdeşleştirilen semâ' gösterileri geçmişten bu yana başta Şeb-i Arus olmak üzere Müslümanlarca kutsal sayılan gün ve gecelerde icra edilen bir ayin olarak Mevlevi dervişlerince ve semazenlerce sürdürüle gelmiştir.

4. Cumhuriyetten Günümüze Semâ' Gösterilerinin Sunumu

Önceki yüzyıllarda halkın semâ'a teşviki şöyle dursun, semâ' ayinlerine hariçten kimse giremezken zamanla bu anlayışta değişikliğe gidilmiştir. Semahane ve Mevlevi tekkelerinde seyirciye ayrı bir yer ayrılmaya başlanmıştır. Özellikle Müslümanlar için kutsal sayılan gün ve gecelerde icra edilen semâ' ayininin, zamanla vakitli vakitsiz padişah ziyaretlerinde yapılan bir gösteri gibi algılanmaya başlanması üzerine her mevlevihaneye ayrı bir gün tahsis edilerek semâ' gösterisinin yapılacağı günler padişaha iletilmiştir (Gölpınarlı, 1953: 370-381).

1925 yılında tekke ve dergâhların kapatılmasından önce uzun yıllar Mevlâna Dergâhı'nın içerisinde ve bazen de avluda icra edilen Şeb-i Arus törenleri, hücrelerde bulunan dedelerin ve halkın katılımı ile gerçekleştirilmekteydi. Bu tarihten sonra uzun bir müddet tam olarak icra edilemeyen törenler, 1943 yılındaki Konya Halkevi'nde düzenlenen bir tören ve Mevlâna ahfadından Prof. Dr. Nafiz Uzluk'un bir konferansı ile yeniden hayata geçirilmiş ve bu törenler 1950 yılına kadar Konya, İstanbul ve Ankara'da çeşitli salonlarda gerçekleştirilmiştir (Şimşekler, 2003: 26).

1950 yılından sonra, Konya Turizm Derneği tarafından düzenlenen organizasyonlarla Hz. Mevlâna, daha kapsamlı programlarla anılmış ve yurt içi ile yurt dışında bilimsel toplantılar ve musiki eşliğinde semâ' gösterileri sembolik bir şekilde sürdürülmüştür (Odabaşı, 2002: 347). 1954 yılında heyetler hâlinde Konya'ya gelinmiş, kütüphane binasında ayin gösterisi yapılmış aynı yıl İstanbul Spor ve Sergi Sarayı'nda da bir ihtifal gerçekleştirilmiştir. 1955 yılında ise Konya'da sinema binasında yapılan ihtifaller, 1956'da yine kütüphane binasında gerçekleştirilerek devam etmiştir (Özcan, 2003: 59).

Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Postnişi Mustafa Holat'a göre (2006), 50'li yıllarda Hz. Mevlâna'nın soyundan bir çelebi belediye başkanlığı yapmaktadır. Onun vasıtasıyla Şeb-i Arus törenleri dergâh ve zaviyelerin kapatılması ardından konferanslar hâlinde 1946'lı yıllardan sonra başlamıştır. 1956-58 yılında bir ayin niteliğinde semâ', o zaman Kitaplık Binası diye anılan ve şimdi de Devlet Tiyatrosu olarak işlev gören binada yapılmaktadır. O yıllarda semâ' gösterilerinin organizasyonunu belediye yapmaktadır. Semâ' ve Mevlevilikle tanışmasını küçük yaşlarda Mevlevi olan babası ile katıldığı bir gösteriden etkilenmesine bağlayan Holat, o dönemde evlerde zikirlerin yapıldığını ve Mesnevî dersleri verildiğini ifade etmektedir. Yine o dönemlerde evlerde elbisesiz ve tennuresiz okunan ilahilerin etkisiyle çoşan kişilerin semâ' yaptıklarını da gözlemlediğine değinmektedir.

Kendisinin Konya'da 1958 yılında ilk kez semâ' meşkine başladığına değinen Holat, bir bir buçuk yıllık bir uğraşının ardından ancak kendilerini yetiştirebildiklerini ifade etmektedir. Yine o yıllarda belediyenin yapmış olduğu Şeb-i Arus törenlerinin Feyzi Halıcı'nın başkanlığındaki Konya Turizm Derneği'ne devredildiği ve gösterilen çabalar sonucunda gösterilerin resmî ve düzenli hâle getirildiğini vurgulamaktadır. 1960 yılında üç kişi ile semazenliğe başladıklarına değinen Holat, ardından beş kişinin daha eklenerek sekiz kişi olarak ilk kez küçük kapalı spor salonunda semâ'a çıktıklarını söylemektedir.

Tüm dünyanın hayran olduğu Mevlâna, 1960'lara kadar nikotin kokulu kötü sinema salonlarında ve kütüphanelerde anılmaktaydı. Bu kötü şartlarda yapılan ihtifallerde ise yeterli yer olmadığı için pek çok kişi sadece bu günlerde yalnız Mevlâna Müzesi'ni ziyaretle yetinmekteydi. Bu yıl ise (1960) yeni hizmete giren Spor ve Sergi Sarayı'nda yapılmıştır. O dönemde özellikle musiki heyeti İstanbul'dan gelmişti ve davetiyelerde şu yazıyordu: "11-17 Aralık 1960 tarihleri arasında 7 gece 3 veya 4 gündüz

olmak üzere tekrarlanmak suretiyle muazzam bir ihtifal yapılacaktır” (Özcan, 2003: 51-61).

Halıcı, 1961 yılından 1987 yılına kadar yaklaşık yirmi beş yıllık süre içerisinde başkanlığını yürüttüğü Konya Kültür ve Turizm Derneği’nce semâ’ törenlerinin başlatıldığını, daha önceki yıllarda Konya Belediyesi tarafından konuşmalarla başlayıp, bir ney ve rebap taksimiyle son bulan Mevlâna’yı Anma Törenleri’nin 1959 yılında Turizm Derneği’nce aslına uygun bir şekilde düzenlenmeye başladığını ifade etmektedir. Derneğin, semâ törenlerini geleneksel yapısı içerisinde ele alarak yalnız Konya halkı için değil tüm ülke ve hatta dünya çapında büyük ilgi uyandıran bir boyuta ulaştırdığına değinmektedir. Hatta o yıllarda aslına uygun bir sunumun yapılabilmesi için 25 günlük eğitim verilen bir semâ’ kursunun açıldığına da işaret eden Halıcı, derneğin hemen arka sokağındaki bir evde bu kursun verilerek semazen yetiştirildiğini belirtmektedir (2004: 281).

Yıllardır yukarıda anılan kurum ve derneklerce gerçekleştirilen etkinlikler, 1989 yılından itibaren kurumlar arası eş güdümün sağlanmasıyla Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü, Büyükşehir Belediyesi ve Selçuk Üniversitesi bünyesindeki kişilerden oluşan Mevlâna’yı Anma Törenleri Tertip Komitesi tarafından yürütülmeye başlanmıştır. 10-17 Aralık tarihleri arasında semâ’ ile birlikte, çeşitli sergiler, konferanslar, sempozyum, panel ve kongre gibi bilimsel toplantılar düzenlenerek halkın da bunlardan yararlanması sağlanmıştır. Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Mevlâna Kültür Merkezi Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu bünyesinde semazen olarak görev yapan Mehmet Emin Holat (2006), çocukluğundan bu yana kapalı spor salonunda semâ’ gösterilerinin yapıldığına değinerek, önceden küçük salonda yapılan törenlerin daha sonra ise Atatürk Kapalı Spor Salonu’nda sürdürüldüğünü ifade etmektedir. Uzun yıllar potaların altında gerçekleştirilen ve sadece semâ’ ayini ile sınırlı kalan Şeb-i Arus törenlerinin ise, 2004 yılından bu yana Mevlâna Kültür Merkezi’nde icra edildiğine işaret etmektedir. Holat’ın açıklamaları aslında semâ’ gösterilerinin geçirdiği tarihsel süreç içerisinde hangi mekanlarda gerçekleştirildiği konusunun âdeta bir özeti.

2004 yılından itibaren ise, Mevlana Kültür Merkezi ev sahipliğinde Şeb-i Arus törenleri yedi ile on güne yayılan sergi, konferans, sempozyum, panel, kongre tasavvuf musikisi konserleri ve semâ gösterileri gibi çeşitli etkinliklerle yapılmaktadır.

5. Semâ'nın Mevlâna Kültür Merkezinde Sunumu

Semâ'nın Mevlâna Kültür Merkezi'nde sunumuna ilişkin süreç, ilk kez 1980'li yılların başında gündeme gelen Kültür Merkezi fikriyle başlamıştır. 26 Şubat 1987'de dönemin valisi Kemal Katıtaş imzasıyla Konya'ya "Kültür Sarayı" yapılması konusunda Kültür Bakanlığı'na yazı yazılması ve bu talebe Kültür Bakanlığı'nın 31 Mart 1987 yılında olumlu cevap vermesiyle başlayan süreç, 1990 yılında açılan proje yarışması sonrasında projenin kabulü ve Kültür Merkezi'nin inşa edilecek yerinin tesis edilmesinden itibaren yaklaşık 14 yılda 25 trilyon lira harcanan Mevlana Kültür Merkezi, Büyükşehir Belediyesi'ne devredildikten 6 ay sonra 16 trilyon lira harcanarak Aralık 2004'de tamamlanmıştır. Toplam 70 trilyon liraya mal olan merkez 10-17 Aralık 2004'teki 731. Vuslat Yıldönümü törenlerine ev sahipliği yapmıştır (Şimşekler, 2005: 3-6).

Konya İl Turizm Müdürlüğü Turizm Şube Müdürü Mehmet Yünden (2006), Şeb-i Arus törenlerinde salonların kapasitesine ilişkin olarak Mevlâna Kültür Merkezi açılmadan önce 1500 kişilik Atatürk Kapalı Spor Salonu'nun 10-17 Aralık tarihleri arasında Şeb-i Arus için ayrıldığını ifade ederek; *"Mevlana Kültür Merkezinin hizmete girmesiyle birlikte ilk Şeb-i Arus'un 2600 kişilik salonlarda yine 10-17 Aralık tarihleri arasında gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Şeb-i Arus törenlerine her geçen yıl artan taleplere karşılık salonun 2600 kişilik kapasiteye sahip olmasından dolayı geçen yıl 7-17 Aralık olmak üzere 10 güne yayıldığını bu yıl ise 1-17 Aralık tarihleri arasında yapılması planlandığının altını çizmektedir."* Buradan hareketle artan talebin gün sayısının artırılarak çözülmeye çalışıldığı sonucu çıkmaktadır. Bu durum, uzun yıllar proje aşamasında bekleyen Kültür Merkezi'nin aslında günün gereklerinin biraz gerisinde kaldığının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu'nda postnişin olarak görev yapan Mustafa Holat (2006), Mevlana Kültür Merkezi'nde semâ'nın sunumuyla ilgili şunları dile getirmektedir: *"Kültür Sarayı yapılanaya kadar Mevlâna'yı ve Mevleviliği çok fazla tanımayan kişiler tarafından semâ' ayinleri izlenmekteydi. Bu senenin Aralık ayının 28'inden itibaren halka açık hâle getirilen semâ' törenleri için de aynı şeyi düşünüyordum. Fakat dikkat edildiğinde bu gösterilere seyirci olarak katılmak isteyenlerin hepsi Mevlevidir. İnegöl'den, Diyarbakır'dan, Denizli'den Türkiye'nin dört bir tarafından gerçekten bilinçli seyirciler gelmektedir. Üniversiteden bilinçli öğrenciler katılmaktadır. Konya'nın yerli halkından dört beş aile ancak bulabilirsiniz bu gösterilerde. Bunlar da Mevleviliği bilen kişilerdir. Genelde bu ailelerde bir hafta gelmekte öbür hafta iştirak etmemektedirler. Şeb-i Arus törenlerine de bir sene gelir diğer sene gelmezler. Ama takip*

ettiğim kadarıyla yedi sekiz aydır her ay sonu düzenlenen gösterilere bu işi gerçekten seven ve bilen insanlar gelmekte. Böyle bilinçli insanlar önünde yapılan gösterilerden yılda bir kez yapılan ve dünyanın dört bir yanından gelen kişiler karşısında yapılan ihtifallerden daha fazla zevk almaktayım". Buradan hareketle aslına uygun olarak icra edilen ama her ayın sonunda gerçekleştirilen gösterilerin bir tiyatro havasında değil, bu işin bilincinde olan ve ağırlıklı olarak da Mevlevi olan kişilerce ilgi duyulduğu sonucuna ulaşılabilir. Buna ek olarak Holat salonunun kapasitesi ile sağlanan olanaklar hakkında ise, "Mevlana Kültür Merkezi'nde aynı anda 3000 kişinin seyretmesi 3000 kişiye hitap etmek anlamına gelmektedir. Spor salonunda yer alan çizgiler ve potalar derken manevi bir hava estirilememekteydi. Kültür Merkezi ise adeta tamamen bir semahane olarak görülüyor. İnsanlar aslına uygun olarak icra edilen semâ'ı görmek ve Ahmet Özhan'ı dinlemek için geliyorlar. İhtifallerdeki konuşmaları milleti tedirgin ettiği ve anlaşılmadığı için kaldırdıklarına değinen Holat, kapalı spor salonlarından diğer yerlerden Kültür Sarayına geçmesinin kendileri için de layığıyla bir program yapmaları adına çok güzel bir olay olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, önceleri kapalı spor salonunda yeterli olanaklar olmadığı için sadece senede 5-6 gün sadece semâ' gösterisi ile sınırlı bir program yapıldığını ve insanların gösteri sonrasında dağılıp gittiklerini şimdi ise Mevlâna Kültür Merkezi'nin sağladığı olanaklarla kişilerin Mevlâna ve Mevlevilik konusunda araştırmaya geldiğini ve Şeb-i Arus törenlerinin bir hafta on günlük sürelerle yayılarak sergi, konferans, panel, musiki konserleri gibi farklı etkinliklerle desteklendiğini ifade etmektedir".

Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Mevlâna Kültür Merkezi Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Sanat Yönetmeni Yusuf Kayya (2006) "Kapalı spor salonununun 1500 kişi aldığı; o yıllarda 2500 kişilik olarak planlanan binanın ise günümüzde yetersiz olduğunu ifade etmektedir. Mevlana Kültür Merkezi'nin 2500 kişiye hitap ettiğini; fakat bu kapasitenin yeterli olmadığını vurgulayan Kayya, bunu Mevlâna törenleri için bilet talebi çok fazla olmasına ve Şeb-i Arus törenlerinin hemen ardından bir sonraki yıl için biletlerin tükenmesine bağlamaktadır. Salonun kapasitesinde yaşanan problemin haftanın uzatılması ile aşılmaya çalışıldığı; fakat yine de bunun yeterli bir çözüm olmadığına yer vermektedir. Ayrıca, sunum açısından da semâ gösterilerini değerlendiren Kayya, "Amacın Mevleviliği yaşatıp gelecek nesillere aktarmaksa esasen bunun aslına uygun bir şekilde sunulması gerektiğine değinerek, bu sunumun aslında Mevlevihaneler içinde sunulmasının önemine işaret etmektedir. Ülkemizde ve dünyada birçok yerde Mevlevihaneler olduğunu ve Mevlana Kültür Merkezinin de bir anlamda bu geleneği yaşatmak için düşünüldüğünü; fakat mimari özelliklerinin bunu tam yansıtmadığını ifade etmektedir. Bunun da Kültür Merkezinin

dışarıdan gelen insanlar için bir Mevlevihane niteliği taşıyamamasına ve soğuk bir yapısının olmasına bağlamaktadır. Semâ'nın sunulduğu yerin tüm nitelikleriyle o değerleri yansıtmaması gerektiği sunulan yerin ahşap işçiliği ve hat çinileriyle bezeli bir mekan olarak düzenlenmesinin geleneksel havanın yakalanması adına daha uygun olacağını ifade etmektedir."

6. Semâ'nın Bağlamından Kopararak Tüketilen Bir Eğlence Aracına Dönüştürülmesi

Semâ' gösterileri özellikle son dönemlerde aslına hiç de uygun olmayan mekanlarda ve şekillerde yapılmaktadır. Bir anlamda kendi ritüellerinden kopararak, sadece birkaç figürünün semâ' diye sunulması ve bunun da yapılan gösteriye pek de uygun olmayan ortamlarda sunuluyor olması dikkat çekicidir.

Bu konuyla ilgili olarak İl Turizm Müdürü Abdüsettar Yarar, Semâ'nın Konya ve ülke tanıtımına büyük katkılar sağladığına işaret ederek, günümüzde semâ'nın otellerin uygun olmayan mekanları olarak nitelediği bira-hane, bar ve benzeri yerlerinde yapıldığına değinmektedir. Mevlevilik ve semâ' konusunda hiçbir bilgisi olmayan kişilerce turistlere otellerin lobilerinde ve uygun olmayan mekanlarında sunulan semâ'nın izleyen kişileri yanlış yönlendireceği ve semâ' ile Mevlâna konusunda yanlış izlenimler bırakarak Konya'dan ve ülkemizden ayrılacaklarına işaret etmektedir (2003: 42-43).

Konya İl Turizm Müdürlüğü'nde Turizm Şube Müdürü Mehmet Yünden (2006), *"Mevleviliğin, aslında entelektüel bir kültür özelliği taşıdığını ve biraz elit ve aristokrat bir kültür ögesi olduğuna işaret etmektedir. Bu savını da, Osmanlı döneminde önemli şairler ve devlet adamlarının Mevlevihanelerden yetişmesiyle desteklemektedir. Dünya insanlarına Mevlâna ve Mevleviliğin sunumunda da elit kültürün bir ögesi olduğu imajının verilmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Osmanlı döneminde medreselerin ve Mevlevi dergahlarının birer okul olduğunu ve bu yönüyle eğitilmiş halk kitlesine hitap eden bir felsefe olduğuna değinmektedir. Mevleviliğin aristokratik bir kültür ögesi olmasının planlı, programlı bir şekilde yapılan bir şey olmadığını; fakat muhatap olduğu kitlenin eğitilmiş gruplardan oluştuğu ifade edilmektedir."*

Yine bu konuyla ilgili olarak görüşlerine başvurulmuş Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Sanat Yönetmeni Yusuf Kayya (2006), geçmişte tasavvufi örgütlenmelerin bir anlamda bugünkü tabiriyle sivil toplum kuruluşları gibi işlev gördüğüne değinerek; *"Bu örgütlenmeler içerisinde insanlar, bir araya gelerek kendine uygun gördüğü bir yeri tercih etmekte ve onlarla bir*

araya gelmekteydi. Mevlevilik ise bu bağlamda daha entelektüel ve daha ayrı bir özellik taşıyor. Çünkü Mevlevilik sanata önem verilen ayrı bir nitelik taşıyordu. Osmanlı Döneminde en iyi müzisyenler, hattatlar vb. sanat erbabı kişiler buradan yetişmekteydi. Dolayısıyla Mevlevihaneler daha entelektüel bir kesime hitap etmekteydi. Bunun neticesinde seyirciler de Mevleviliğe sıcak bakan ilgi duyan belli eğitim seviyesindeki insanlardı.”

Bu görüşlerden hareketle, sınırlı sayıdaki kişinin bünyesinde bulunduğu Mevleviliğin ve semazenlerce gerçekleştirilen semâ’ gösterilerinin aslında biraz aristokrat bir sınıfa özgü eylemler olduğu ve hitap ettiği kitlenin de üst düzey yüksek kültür sahibi olan kişiler olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir. Bu da bize yüksek kültür unsuru olan ya da yüksek kültürden beslenen semâ’ olgusunun zamanla nasıl bir kitle kültürü hâline geldiği konusunda sorgulanması gereken bir soruyu gündeme getirmektedir.

Yünden (2006), Semâ’ın Mevlevilikteki anlamı ve daha sonra bazı rant peşinde koşan kişilerce nasıl bundan uzaklaştırıldığı konusundaki görüşlerine ise şöyle devam etmektedir: *“Mevleviliğin temelinde sevgi ve hoşgörü olduğu için insanların çabuk kabullendikleri ve Mevleviliğe bir sempati ile baktıklarına değinmektedir. Mevlâna ve semâ’ın, lokal kültürden çıkarak evrensel kültüre katkı yapan bir unsur olduğunu; fakat hem turizm hem de kültürümüz açısından bunun ne ölçüde değerlendirilebildiğinin sorgulanması gerektiğinin altını çizmektedir. Semâ’ gösterilerinin bir yerden kontrol edilmeyerek beslenmeyişi ve kendi akışına bırakıldığında popüler kültürün etkisinde kalacağı, bunun da turizmsel olarak bir takım rant kavgalarını doğuracağını ifade etmektedir. Kontrol etme ya da yasaklama kelimelerinin hoş ifadeler olmadığı; fakat gösterilerin sunumundaki seviyenin ve orijinalliğinin özünün muhafaza edilmesi adına bazı kontrol mekanizmalarının belki de olması gerektiğine yer vermektedir”*. Bununla semâ’ın Konya ve ülke turizmine olan katkısı ve bunun istismarına yönelik kaygılarını dile getiren Yünden, semâ’ın orijinalliğinden nasıl koparıldığını ve neler yapılabileceğini şöyle ifade etmektedir: *“Semâ’, Allah’a ulaşma kavuşma olarak nitelenirken, bunun sünnet düğünü veya düğün gibi alakası olmayan günlerde yapılmaması gerekmektedir. Semâ’ gösterileri mümkün olduğu ölçüde hoş ortamlarda sunulmalı ve bünyesindeki ulvi misyonu çok iyi yansıtmalıdır. Böylelikle hem semâ’ın hakkı verilmeli hem de izleyenlerin kültürümüze ve ülkemize sempatiyle bakması gibi hedefler gerçekleştirilmelidir. Aksi hâlde kişi başı alınan 50 TL ile sınırlı olduğunda istenmeyen şeyler ortaya çıkabilmektedir. Nevşehir’de bir restoranda semâ’ gösterilerinin, yıllardır adeta bir folklor serenade içerisinde verildiğini ve bu gibi olumsuzlukları yasaklayabilecek polisiye ve devlet tedbirinin olmadığına işaret eden Yünden, kanundaki bu boşluklardan istifade edildiğine de-*

ğınmaktadır. Kendilerinin zaman zaman bu olumsuzlukları giderme adına Bakanlık nezdinde ve entelektüel çevreye çeşitli öneriler sunduklarını, ama bunların ne kadar etkili olduğunu bilemediklerini vurgulayarak semâ'nın bir şekilde aslına uygun olarak sunumu için bir kontrol mekanizmasının oluşturulması gerektiğine yer vermektedir."

Gerçekleşen bu dönüşüm ve tüketim kültürünün bir metası hâline gelmesiyle ilgili olarak Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Sanat Yönetmeni Yusuf Kayya (2006) ise; bugün semâ'nın, sadece sanat ve ritüel boyutuyla kaldığını dile getirerek: "Kültür Bakanlığı'nın Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu'nu kurmasındaki amacın bir anlamda kaybolmaya yüz tutan değerlerin tekrar ortaya çıkarılması olduğuna değinerek, Aralık ayında yapılan Şeb-i Arus törenlerini daha anlamlı hâle getirmek ve düzenli bir şekilde ortaya koyabilmek için çalıştıklarını ifade etmektedir. Bu gelişmelerle sunumdaki bir takım ayrıntıların daha çok önem kazandığını dile getirmektedir. Günümüzde bu gösterilerin sayısı çoğaldıkça ve insanların ilgisi de fark edilince semâ'nın bir rant meselesi hâline getiriliğine değinen Kayya, insanların bunu insanların toplu hâlde olduğu her yerde yapmaya başladığına işaret etmektedir. Turistlere yönelik restorantlarda, düğünlerde vb. bir eğlence unsuru hâline getirilen semâ'nın bu yönüyle de amacından uzaklaştığına değinmekle birlikte bu üzücü durumun uzak da olsa kültürün bir şekilde yaygınlaşması açısından bir artı taşıdığı fikrini ileri sürmektedir".

Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu postnişini olarak görev yapan Mustafa Holat (2006) ise, semâ' gösterilerinin düğün ve eğlence yerlerinde yapılmasını hiç tasvip etmediğini; fakat sadece Mevleviler için cenaze ve düğünlerde semâ' yapıldığına işaret ederek uygun olmayan bir ortamda semâ' yapmaktan vazgeçtiklerini şöyle aktarmakta: "Geçen yıl Suudi Arabistan'a gittiklerini ve bakanlardan birinin fuarda kendilerinden ayın yapılmasını istediğini belirtmektedir. Akşam yapılacak program için salona gittiklerinde yemek masalarının kurulduğunu hiç de gösteri yapmaya uygun olmayan bir sahnenin kendileri için düzenlendiğini görünce semâ' yapmaktan vazgeçtiklerini ve semâ' yapmadan döndüklerini ifade etmektedir. Bir başka ayın için de ABD'de NATO binasına gittiklerini o gün de Türk Günü olduğunu ve NATO'daki tüm üyelere semâ' programı ayarlandığını ifade etmektedir. Kendilerine büyükelçi tarafından 26 dakika ayrıldığı dile getirilmiş; fakat 36 dakika civarında süren ayın tam ritüellerine uygun olarak yapılmıştır. Büyükelçinin zamanı aştıklarına ilişkin uyarıyı görmezlikten geldiklerini ve aslına uygun olarak yapılan gösterinin herkesçe beğenildiği ve gösteri tarzında aslından uzak bir sunumdan vazgeçtiklerini dile getirmektedir". Buradan özellikle Tasavvuf Musikisi Topluluğu üyelerinin semâ'nın orijinal sunumu konusunda ne kadar hassas oldukları görülmekte-

dir. Semâ' ayininin ya da gösterisinin aslına uygun şekliyle uygun mekânlarda icra etmek konusundaki titizlikleri dikkati çekmektedir.

Bu konuyla bağlantılı olarak semâ' gösterilerinde yaşanan sunumdaki farklılaşmalara ilişkin Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu semazeni Mehmet Emin Holat (2006) ise, özellikle muhafazakar insanların zaman zaman kendilerinden düğünlerinde ve nişanlarında semâ'ın anlamını bilmedikleri için ve kendi içinde bir dinî nitelik taşıdığı için kendilerine gösteri yapmaları yönünde isteklerde bulunulduğunu ifade ederek semâ'ın bugünkü geldiği noktaya ilişkin birkaç örnek vermektedir: *"İstanbul'da Sultan Ahmet'te Derviş Show diye bir mekân olduğunu ve gitar ile kanunla bir şeyler çalındığını, semazenin ise adeta saati gelince gösteriye çıkan sanatçılar gibi hareket ettiği, sonra öbür seansı gelene kadar bekleyerek yeniden sahne aldığına değinmektedir. O kişinin belki de semazen bile olmadığını sadece kendisi için gelir getiren bir meslek olarak bunu yaptığını vurgulayan Holat, Konya'da da özel grupların olduğunu ve düğünlere semazen, kına gecesi için bayan semazen gönderilir şeklinde ilanlarla reklamlar yaptıklarını ifade etmektedir. Önceden kınanan bu olayların günümüzde yaygınlaştığına işaret etmektedir. Bunun da Konyalı insanlar tarafından yapılmasının daha acı olduğu dile getirilmektedir. Zaman zaman semazen.net adlı sitelerine düğünlerinde, nişanlarında semazen isteğini dile getiren mesajların geldiğini ve semazenlik ve Mevlevilik konusunda bilgisi olmayan insanlara göre bunun çok normal bir istek olduğuna yer vermektedir. Semazenlikle ilgisi olmayan ve Mevlevilik konusunda bilgisiz kişiler için aslında, bunun biraz da normal olduğuna ve biraz müteaddiyin ve mutaassıp insanların semâ' gösterilerinin düğün ve nişan gibi günlerde yapılmasını olağan karşıladıklarını ifade etmektedir. Kendisini o insanların yerine koyduğunda da bunun normal algılanması gerektiği fikrine ulaştığını dile getirmektedir."*

Semâ'ın ticari bir metaa dönüştürülmesine yönelik bu fikirler günümüzde yoğun bir şekilde dile getirilmekle birlikte semâ' gösterilerinin filme kaydedilmesi konusunun aslında 1954'lü yıllara kadar gittiği görülmektedir. O dönemde Şeb-i Arus'ta dokümanter düzeyde filme alınması konusu gündeme gelmiş ve Refi Cevad Ulunay bu görüşe gazetede köşesinde şöyle yanıt vermiştir: *"Merasim bütün adap ve erkanı ile yapıldığı takdirde merasimin dokümanter mahiyette filme alınması hakkında bir fikir de dermeyan ediliyor. Bu fikri ileri süren meslektaşına hak veririm. Fakat bunun Mevlâna'yı erişebildiğimiz kadar büyüklüğü ile anacağımız bir Şeb-i Arus'ta yapılmasını doğru bulmuyorum... Mevlâna böyle dar bir hududa sığmaz"* şeklinde sert bir şekilde eleştirildiği görülmektedir (Özcan, 2003: 56).

Yine Refi Cevad Ulunay 26 Mart 1963 yılında "Mevlâna'yı Anlamayanlar" başlıklı yazısında bir kişinin Şeb-i Arus'ta "hazır elimizde Mevlâna varken Ankara'dan orkestralar getirilmesi, tiyatro kumpanyaları yapılması, konferanslar verilerek sergiler açılması" gibi bunun gelir getiren bir panayıra dönüştürülerek ziyaretçilerin cüzdânlarının boşaltılması fikrini sert bir şekilde eleştirdiği ve bunu teklif edebilen insanın ancak cahil olduğuna değinmektedir (Özcan, 2003: 98). Günümüzde ise yukarıda 1950-60'lı yıllarda dile getirilen hassasiyetin yerini ise bu değerler üzerinden rant sağlama ve ticari bir takım çıkarların aldığı görülmektedir.

"Bir Semazenin Feryadı" başlıklı bir yazıda Mevlâna'nın ve onun ardından oluşan koskoca bir Mevlevi külliyyatını ve de onun bir cüz'ü olan semâ'ı aslının haricinde, her yerde ve de her şekilde icra edilip kullanıldığına işaret ederek şu örneklerle yer verilmektedir:

"Hz. Mevlâna, Mevlevilik ve semâ' ile alakalı yaklaşık yirmiye yakın yeni eser çarptı gözüme. Bir yerde topluca sergileniyorlardı. Maalesef aralarında ciddi olan üç beş eserin haricinde hiçbir şey yoktu. Mesnevî'den üç beş hikâye, biraz rubai, derleme birkaç beyit, al sana bir Mevlâna kitabı. Böyle yüzlerce kitap var piyasada. Ne yazık ki müzik dünyasında da aynı keşmekeşlik yaşanıyor. Üzerine semazen resmi iliştilmiş birçok CD, DVD var piyasada. Tamamen ticari amaçlı şirket çalışmaları bunlar. Ne bilimsel, ne kültürel ne de sosyal amacı olmayan çalışmalar. Mevlâna, Mevlevilik ve semâ' gösterileri, günümüzde ciddi anlamda hazır pazarı olan konular. Şekerinden berberine, lokantasından halıcısına, ayakkabıcısından kitapçısına, yemeğinden tatlısına her şey Mevlâna. Özellikle Hz. Mevlâna'nın Konya'da olması münasebetiyle bazı şeylerin iyice çığırından çıkmış olduğunu görüyoruz. Davetli olarak gittiğim bir lokantada ikram edilen yemeklerin altına servis peçetesi olarak üzerinde semâ' eden dervişlerin fotoğraflarının bulunduğu bir peçete serildi ve bütün ikram onların üzerinde yapıldı. Doğrusu Hz. Pîr'in bir servis peçetesi olmadığı kalmıştı. Ne de olsa O her şey oluyordu: İskambil kağıdı, kibrit kutusu, şekeri ve hamamı. Kıyım ile peynirin karışımından yapılan pideye de Mevlâna deniliyor her nedense. Sadece ismi ve resimleri bile çok ciddi bir pazar hâline gelen Mevlâna, Mevlevilik ve semâ'ın dönen dervişleri, musikisi ve gönüllere tesiri ile artık tüm dünya pazarlarına çıkmasının önünde hiçbir engel yoktur. Eskiye nazaran durum daha iyi olsa da hâlâ bu gibi sıkıntılar yaşanıyor ve bu gidişle de yaşanacağı benziyor. Kavun karpuz festivali, kongre, sempozyum, sünnet düğünü, market açılışı, fuar organizasyonu akşam yemeği aperatifi olarak lokantalarda ya da alternatif turizmin havuz başı animasyonlarında, ramazan ayının vazgeçilmez sofralarında, özel haftalar ve günlerin herhangi birinde, herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda hatta içkili lüks turistik barlarda bile- gerçi

semâ' yapılırken içki servisi yapılmıyormuş ama –hâlet-i ruhaniyetinize, meşrebimize göre her yerde, her zaman ve her şekilde ve de her formatta semâ' gösterisi izlemeniz mümkün. Ama Mevlevî ayini şerifi ile şerefyâb olmanız çok zor. (www.semazen.net)"

Yukarıdaki bu tespitler semâ'ın Mevlevîliğin bir ayini olmaktan çıkarılıp nasıl bir tüketim kültürü unsuru hâline dönüştürülerek kitle kültürünün bir metaı olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. İşte söz konusu görüşlerden hareketle Mevlevîlik ve onun temel ritüeli ile uzantısı olan semâ'ın yüksek kültür unsuru olarak doğduğunu ve belli bir eğitim seviyesindeki kitlenin sahip çıktığı bir kültürel varlık olduğunu; fakat zamanla bağlamından koparılarak kitle kültürünü ve dolayısıyla popüler kültürü besleyen bir araç hâline dönüştüğü görülmektedir.

Örneklerin çoğaltılabileceğinin altını çizerek, mevcut durum turizm açısından değerlendirildiğinde bir takım önlemlerin alınması gerektiği fikri doğmaktadır. Yanlış bir sunum ve turistlerde uyandırılabilir yanlış bir imaj kuşkusuz gerçekleştirilen tüm çabaları boşa çıkaracağı gibi çok önemli kültürel zenginliklerin de bir anlamda içinin boşaltılarak tüketim kültürü içerisinde metalaşmasına neden olacaktır. Her ne kadar Mehmet Emin Holat ve Yusuf Kayya, kültürün yaygınlaşması açısından bir artı olarak değerlendirebileceğini ifade ediyor olsa da, yanlış bir sunumun insanların kafasında oluşturacağı imajın kolay kolay yok olmayacağını kabullenilmesi gerekmektedir.

Bu konuya ilişkin önemli adımlardan bir tanesi 2005 yılında Birleşmiş Milletler ve UNESCO tarafından atılmıştır. UNESCO semâ' gösterilerini dünya mirası listesine dahil etmiştir (<http://www.ntvmsnbc.com/news/352492.asp>). Bu yönde alınan karara Mevlâna'nın 22'nci kuşaktan torunu ve Uluslararası Mevlâna Vakfı İkinci Başkanı Esin Çelebi, "Mevlâna'nın 800. doğum yıldönümü olan 2007'nin Dünya Mevlâna Yılı" ilan edilmesi ve "Mevlevîlik kültürünün Dünya Kültür Mirası Listesi'ne dahil edilmesi" projelerinin kabul edildiğini hatırlatarak bu konuda Türkiye'ye düşenleri ise şöyle ifade etmektedir: "Mevlevîlik ve semâ' korumaya alınırken UNESCO'nun ülkemizden bir takım talepleri oldu. Birçok yerde turistlere yönelik semâ' gösterileri düzenlenmektedir. Bir lokantada bile iki kişiyle, alkol alan kişiler arasında semâ' gösterisi sunulmaktadır. Semâ' gösterileri, ülke açısından tanıtım aracı ama bu konuda bazıları haddini aşmaya başlamıştır. Yıllarca bunun önüne geçilmesini istedik. Umarım UNESCO sayesinde bunlar önlenecek" diyerek, UNESCO'nun ülkemizde otopark, lokanta, otel gibi işyerlerine ve hediyelik eşyalara Mevlâna adı verilmesini de

çözülmesi gereken önemli bir sorun olarak gördüğünün de altını çizmektedir (<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=207764>). Bu olumsuzlukların üzerine gidilmesi ve çözülmesi konusunda Türkiye'nin UNESCO'ya taahhüt ettiği programın temel başlıkları ise şöyle sıralanabilir:

- *“Semâ’ ayininin ‘İnsanlığın Somut Olmayan Baş Eserleri Listesi’ne alındığı, devletin üst kurumları tarafından halka duyurulacak.*
- *Semâ’ ayini denetim altına alınacak. Modernleşme adına veya tanıtım ve reklam maksadıyla disko, düğün salonu gibi uygun olmayan yerlerde gösterimi yapılamayacak. Semâ’, Mevlevî kültürüne vâkıf olmayan, semâ’ eğitimi almamış kişiler tarafından icra edilemeyecek.*
- *Dünya tarafından saygınlığı kabul edilen Mevlâna’nın adına ve Mevlevî kültürüne saygı duyulacak. Lokanta, pideci, kasap ve berber gibi işyerlerine ‘Mevlâna’ adı verilemeyecek.*
- *Mevlevî kültürü ve semâ’, bir kültür değeri olarak ilk ve ortaöğretim derslerinde tanıtılacak. Konservatuarlarda, Mevlevî müziği öğretilicek.*
- *Kültür Bakanlığı tarafından bir Mevlevî merkezi kurulacak. Mevlevî kültürüne vâkıf isimler bu merkezde ders verecek. Bu merkezde yetişen öğrenciler Türkiye ve yurtdışındaki benzer kültür merkezlerine Mevlevî müziği ve semâ’ konusunda yardımcı olacak.*
- *Yaşayan Mevlevî müzeleri oluşturulacak. Buraya gelen ziyaretçiler, sazların yapımından Mesnevî derslerine, semâ’ ayininden Mevlevî pilavına kadar birçok kültürel değeri görerek öğrenecek.*
- *Yurt içi ve dışında Mevlevî kültürüne ait otantik mekanlar korunacak.”* (Zaman Gazetesi, 27 Temmuz 2006)

Alınan bu kararlarla birlikte semâ’ gösterilerinin ya da ayinlerinin UNESCO'nun koruması altına alınması bir takım sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. Alınan kararlar çerçevesinde kültürel mirasın korunması ve sürekliliğinin sağlanmasında kuşkusuz herkese önemli görevler düşmektedir. Bu sorumluluklar çerçevesinde herkesin bu noktada katkı sağlaması gerekebilir. Yetersiz kalındığı durumlarda ise Şimşekler (2006: 6)'in de altını çizdiği gibi semâ’ gösterilerinin uygun olmayan fuar açılışı, lokanta, sünnet törenleri ve benzeri yerlerde yapılmasına UNESCO'nun aldığı kararla bağlantılı olarak yasaklanması gerekebilir.

Bu konuda ise, başta Turizm Bakanlığı ve il turizm müdürlükleri olmak üzere sivil toplum örgütleriyle koordineli bir çalışmanın gerekliliği

açıktır. Belki ancak o zaman Holat'ın vurguladığı gibi bir anlayış Konya'da ve insanlarımızda egemen olabilir. Holat (2006) "1970'li yıllarda Konyalı semâ'a çok sahip çıkarken; Zafer'deki giyim mağazaları, Şeb-i Arus haftasında vitrinlerini Mevlâna sembolleriyle yapmaktaydılar. Bütün Konyalı Şeb-i Arus haftasında farklı bir duyguyu yaşamaktaydılar."

Burada özellikle 1970'li yıllarda il olarak Konya'da Şeb-i Arus'a büyük bir önem verildiği ve esnafı ile Konya halkının âdeta bu olayı hem içlerinde hem de uygulamalarında birebir yaşadıkları fikri çıkmaktadır. Âdeta bir yaşam biçimi hâline getirilen dönemlerden daha sonra daha sistematikleştirilmeye çalışılan, fakat birden fazla kuruma organizasyon yetkisinin verilmesiyle bir koordinasyonsuzluğun ortaya çıktığı dikkati çekmektedir. Hem koordinasyonun sağlanması hem de Mevlâna ve semâ' gibi çok önemli kültürel değerlerin içinin boşaltılarak tüketim metaı hâline dönüşmesini önlemede başta kurumlar olmak üzere, Konya halkına hatta herkese önemli görev düşmektedir. 1970'li hatta ilk semâ' gösterilerinin yapılmaya başlandığı 50'li yıllardaki heyecanın tüm halka yansması kuşkusuz dünyanın dört bir yanından Konya'ya gelen insanlar üzerinde büyük bir etki oluşturacak; bu da Mevlâna'nın evrensel mesajlarının doğru kanaldan çok sayıda kişiye erişmesini olanaklı hâle getirecektir.

Sonuç

Sanayi Devrimi sonrasında her alanda yaşanan standartlaşma gerçeğinin kültürün değişme ve sürekliliğini koruma özelliği de eklendiğinde, kültür ve kültürü oluşturan öğelerin farklılaşmamasının mümkün olamayacağını kestirmek hiç de zor değil.

Konya denilince akla gelen ilk unsurlardan biri olan Mevlâna ve onunla özdeşleşen semâ' gösterileri de önceden belli bir eğitim seviyesindeki insanlara hitap eden bir ritüel iken zamanla kültür endüstrisi içerisinde yoğrularak âdeta teknolojik bir üretim bandından geçmiş ve kendini farklı mekanlarda, organizasyonlarda ve farklı şekillerde sunulabilen kitle kültürü ögesi hâline dönüştürmüştür.

Kendi öz niteliklerine tamamen ters ve işin ehli olmayan kişilerce gerçekleştirilen, âdeta bir ticari rant kapısı olarak değerlendirilerek hiç de taşıdığı anlamla ilişkili olmayan ortamlarda bu gösterilerin yapılması, hem Mevlâna'ya hem de onun insanlığa sunduğu evrensel mesajların kalıcılığına yaptığı tahribatın farkında olmamak mümkün değildir. Ayrıca ülkemizin kültürel zenginliklerinin aslından tamamen kopuk bir ticari meta hâline

getirilerek sunumu ve bunun ardında yaşanan rant kavgası ülkemize, Konya'ya ve elbette Mevlâna ve onun evrensel mesajlarına yapılan büyük bir haksızlıktır.

Semâ' gösterilerinin aslına uygun şekliyle uygun mekanlarda izleyenlere sunulmasını sağlayacak bir takım tedbirlerin UNESCO'nun kararıyla paralel olarak alınması ve bu yönde ilgili birimlerin koordineli bir şekilde çalışması sağlanmalıdır: Başta bir takım yasal düzenlemeler olmak üzere, denetimlerin sıklaştırılması ve bu konuda aykırı hareket edenler konusunda gerekli tedbirlerin alınması, daha da önemlisi kendi halkımızı bu konuda eğitip bilinçlendirecek bir takım uygulamaların yapılması zorunludur.

2007 yılı Mevlâna'nın 800. yıl dönümü olması nedeniyle Mevlâna yılı ilan edilmiştir. Mevlâna'nın insanlığa ışık tutan evrensel mesajlarının ve semâ' gösterilerinin aslına uygun olarak tüm dünyaya aktarılması ile bunun bir tüketim metayı olmaktan kurtarılması, UNESCO'nun belirlediği kriterler çerçevesinde hareket edilmesi ve Türkiye'nin taahhütlerini layıkıyla yerine getirmesiyle mümkün olabilecektir. Bu noktada başta devletin ilgili birimlerine sivil toplum kuruluşlarına büyük görev düşmektedir. Asıl önemli görev ise aslında bu değerlerin farkına vararak maddi kazançlar için bu kültürel hazinelere zarar verilmesinin karşısında durmak suretiyle hepimize düşmektedir.

Bu karşı duruşla aslında bizi biz yapan değerlerin ayakta kalmasına katkıda bulunulacak tüm insanlığı besleyen ve günümüzde biraz da unutulmaya yüz tutan değerlerin aslına uygun bir şekilde yaşatılması sağlanmış olabilecektir.

Çalışma, Mevlâna ve semâ' gösterilerine yapılan tahribatın sadece kültürel yönüyle sınırlı kalmıştır. Bundan sonraki çalışmalar için en azından yitirmeye yüz tutan değerlerin yeniden yaşatılması adına bir açılım sağlayacağı düşünülmektedir. Günümüzde tüketim kültürü ve kitle iletişim araçları tarafından sarmalanan gündelik hayatta yaşadığımızı veya yaşattığımızı düşündüğümüz pek çok kültürel değerlerimiz, geleneklerimiz ve hazinelerimiz ne yazık ki âdeta üretim bandından dönüştürülerek bize tüketilebilir formatta sunulan birer meta hâline gelmiştir. Bu alandaki çalışmaların artması, kuşkusuz kaybetmeye yüz tutan değerlerimiz üzerinde kurulmak istenen standardizasyon ve bu değerlere yabancılaştırma unsuruna dikkatleri çekecek, insanların farklı noktalardan konuyu görebilme ufkunu açacaktır.

KAYNAKÇA

- ____ (2006); Bir Semazenin Feryadı: "Günümüzde Mevlevilik ve Semâ", http://www.semazen.net/yazar_yazi.php?id=56 erişim: 12.06.2006.
- ____ (2007); "Gazino Ortamında Semâ' Yapılmaz", <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=207764>, erişim: 08.03.2007.
- ____ (2007); "Mevlâna Adıyla Dükkan Açanlar Yandı!", *Zaman Gazetesi*, 27 Temmuz 2006.
- ____ (2007); "Semâ' Dünya Mirası Listesinde", <http://www.ntvmsnbc.com/news/352492.asp>, erişim: 08.03.2007.
- ADORNO, Theodor W., (1999); "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek" *Kitle İletişim Kuramları*, (derleyen: Erol Mutlu), Ankara: Ütopya Yayınevi.
- ARABACI, Caner, (2000); "Eski Eğitim Kurumları ve Folklor İlişkisi", 2. *Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi*, 27-28 Ekim 2000, Konya, s.108-113.
- AYDOĞAN, Filiz, (2004); *Düşlerimizi Artık Televizyon Kuruyor Medya ve Popüler Kültür Üzerine Yazılar*, İstanbul: Kapital Medya AŞ.
- BATMAZ, Veysel, (2006); *Medya Popüler Kültürü Gizler*, İstanbul: Karakutu Yay.
- BAYRU, Esin Çelebi, (2006); "Semâ", *İnsanlığın Aynası Mevlâna*, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay.
- ÇELEBİ, Celâleddin B., (2002); "Semâ", *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevilik*, İstanbul: Karatay Belediyesi Kültür Yay., ss. 185-191.
- DEBORD, Guy, (1996); *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, (çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Eflâkî, Ahmed, (1986-87); *Ariflerin Menkıbeleri-Mevlana ve Etrafındakiler*, (çev. Tahsin Yazıcı), C 1-2, Ankara: Remzi Kitabevi.
- ERDOĞAN, İrfan, (1999); "Popüler Kültür, Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele" *Popüler Kültür ve İktidar*, (Derleyen: Nazife Güngör), Ankara: Vadi Yay.
- ERDOĞAN, İrfan - KORKMAZ, Alemdar, (2005); *Popüler Kültür ve İletişim*, Ankara: Erk Yay.
- GANS, Herbert J., (2005); *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, (çev. Emine Onaran İncirlioğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yay.

- GENDRON, Bernard, (1998); "Theodor Adorno Cadillacs'la Tanışıyor", *Eğlence İncelemeleri*, (Derleyen: Tania Modleski), İstanbul: Metis Yay.
- GÖLPINARLI, Abdalbâki, (1953); *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- _____, (1983); *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- _____, (1963); *Mevlevi Adab ve Erkanı*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- GÜNGÖR, Nazife, (1993); *Popüler Kültür ve İktidar*, (Derleyen: Nazife Güngör), Ankara: Vadi Yay.
- GÜVENÇ, Bozkurt, (1997); *Kültürün ABC'si*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- HALICI, Feyzi, (2004); "Konya'da Semâ' Törenlerinin Başlangıcı ve Dünyaya Yayılışı", *İnsanlığın Aynası Mevlâna*, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay, ss. 281-288.
- KIZILDAĞ, Şaban, (2001); *Pop Müzikten Popüler Kültüre Medya Çocukları*, İstanbul: Şehir Yay.
- KÜÇÜK, Hülya, (2005); *Sultan Veled ve Maârifî*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay.
- LULL, James, (2001); *Medya İletişim Kültür*, (çev.: Nazife Güngör), Ankara: Vadi Yay.
- ODABAŞI, A. Sefa, (2002); "Hz. Mevlâna'yı Anmak", *Konya'dan Dünya'ya Mevlâna ve Mevlevilik*, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., ss. 347-353.
- OSKAY, Ünsal, (2004); *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- _____, (2001); *Müzik ve Yabancılaşma-Aristo, Huizinga ve Adorno Açısından Bir Ön Çalışma*, İstanbul: Der Yay.
- ÖNDER, Mehmet, (1998); *Mevlâna ve Mevlevilik*, İstanbul: Aksoy Yayıncılık.
- ÖZCAN, Mustafa, (2003); *Refi Cevad Ulunay'ın Mevlâna, İhtifaller ve Konya Yazıları*, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay.
- ÖZÖNDER, Mehmet, (2006); *Bir Eğitim Mektebi Mevlâna ve Mevlevilik*, Konya.
- SEPETÇİOĞLU, Mustafa Necati, (1989); "Eski Bir Türk Oyunu ve Semâ'", *4. Milli Mevlâna Kongresi*, 12-13 Aralık 1989, Konya, ss. 35-39.
- ŞİMŞEKLER, Nuri, (2003); "Mevlâna, Mevlevilik Çalışmaları ve Mevlâna Kültür Merkezi", *Yeni İpekyolu*, Yıl: 16, S 190, ss. 24-30.

- _____, (2005); *Yılan Hikayesinden Gerçeğe Dönüşen Proje: Mevlâna Kültür Merkezi*, Yayınlanmaya hazır kitap, Konya.
- ŞİMŞEKLER, Nuri, (2006); *Selçuk İletişim Gazetesi*, Aralık 2006, s. 6.
- UĞUR, Aydın, (2003); *Kültür Kitası Atlası*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- WILLIAMS, Raymond, (1993); *Kültür*, Ankara: İmge Kitabevi.
- YARAR, Abdüsettar, (2003); "Semâ', Ehil Kişiler Tarafından İcra Edilmelidir", *Yeni İpekyolu*, Yıl: 16, S 190, ss. 42-43.
- YAZICI, Tahsin, (1964); "Mevlâna Devrinde Semâ'", *Şarkiyat Mecmuası*, C V, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, s.135-150.
- YÖNDEMLİ, Fuat, (1997); *Mevlevilikte Semâ' Eğitimi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkez Başkanlığı Yay.

GÖRÜŞÜNE BAŞVURULAN KAYNAK KİŞİLER

- HOLAT, Mehmet Emin, Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Semazeni, Mevlâna Kültür Merkezi'nde 60'
- HOLAT, Mustafa, Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Postnişini, Konya Bedesten Çarşısı'nda, 60'
- KAYYA, Yusuf, Kültür ve Turizm Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü Konya Türk Tasavvuf Müziği Topluluğu Sanat Yönetmeni, Mevlâna Kültür Merkezi'nde 60'
- YÜNDEN, Mehmet, Konya İl Turizm Müdürlüğü Turizm Şube Müdürü, Konya İl Turizm Müdürlüğü'nde 25'