

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

FERİDÜDDİN-İ ATTAR'IN MANTIKU'T-TAYR İSİMLİ ESERİNDE
METAFORİK ÜSLUB

Zeynep DARICI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ANKARA, 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

FERİDÜDDİN-İ ATTAR'IN MANTIKU'T-TAYR İSİMLİ ESERİNDE
METAFORİK ÜSLUB

Zeynep DARICI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

ANKARA, 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

FERİDÜDDİN-İ ATTAR'IN MANTIKU'T-TAYR İSİMLİ ESERİNDE
METAFORİK ÜSLUB

Tez Danışmanı :

Prof Dr Ethem CEBECİOĞLU

A.Ü İlahiyat Fakültesi

Tasavvuf Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Hazırlayan:

Zeynep Darıcı

ANKARA, 2014

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

FERİDÜDDİN-İ ATTAR'IN MANTIKUT'T-TAYR İSİMLİ
ESERİNDE METAFORİK ÜSLUB

Tez danışmanı: Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Tez Jürisi Üyeleri:


Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Doç. Dr. Vahit GÖKTAŞ

İmzası



Tez Sınavı Tarihi: 09.07.2014

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2014)

**Tezi Hazırlayan Öğrenci
Zeynep Darıcı
İmza**

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR	V
ÖZET /ABSTRACT.....	VI
GİRİŞ	1
ARAŞTIRMA PROBLEMİ	3
ARAŞTIRMANIN KONUSU.....	3
ARAŞTIRMANIN AMACI.....	3
ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	4
ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF ÜSLUBUNDA METAFOR.....	7
1.1.TASAVVUFTA ÜSLUB VE ÖNEMİ	7
1.1.1.Üslubun Tanımı.....	8
1.1.1.1.Sufilerin Üslubu	10
1.1.1.2. Sufilerin Şiiri Tercih Etmeleri	11
1.1.1.3 Tasavvuf ve Şiir	12
1.2. METAFOR KAVRAMI	14
1.2.1 “Metafor”un Anlamı ve Kökeni	14
1.2.1.1. “Metafor”un Yakın ve Benzer Anlamlı Terimlerle İlişkisi ..	15
1.2.1.2. Metafor nedir.....	17
1.2.1.3. Metaforun Şiirde İşlevi ve Önemi	18
1.2.1.4.Metafor ve Metafizik.....	19

İKİNCİ BÖLÜM

MANTIKU'T-TAYR'I ÇÖZÜMLEMEYE GİRİŞ	23
2.1. Tasavvufta Kuş Sembolü	23
2.1.1. Tasavvufta Kuş Dili.....	24
2.1.2. Mantıku't-Tayr'da Kuş Sembolü	27
2.1.3. Mantıku't-Tayr'da Bahsi Geçen Kuşlar	29

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANTIKU'T-TAYR'DAKİ SEMBOLİK ANLATIMIN ÇÖZÜMLENMESİ .35	
3.1. Mantıku't-Tayr'daki Metaforik İfadelerin Analizi	35
3.1.1. Eserdeki Metaforların İrdelenmesi	36
3.1.2. Yolculuk (Sefer) Metaforu	36
3.1.2.1. Mantıku't-Tayr'da Yolculuk	40
3.1.3. Kafdağı Metaforu	47
3.1.3.1. Mantıku't-Tayr'da Kafdağı	48
3.1.4. Simurg Metaforu	51
3.1.4.1. Mantıku't-Tayr'da Simurg	53
3.1.5. Otuz kuş Metaforu	61
3.1.5.1. Mantık'ut-Tayr'da adı geçen on kuş.....	62
3.1.5.2. Bülbül	62
3.1.5.3. Dudu Kuşu	66
3.1.5.4. Tavus Kuşu	69
3.1.5.5. Kaz	72
3.1.5.6. Keklik	75
3.1.5.7. Hümâ	78

3.1.5.8. Doğan.....	81
3.1.5.9. Ala Üveyik Kuşu.....	84
3.1.5.10. Puhu Kuşu	86
3.1.5.11. Kuyruksalan Kuşu	88
3.1.6. Hüdhd Metaforu	90
3.1.6.1. Mantıku't-Tayr'da Manevi Rehber Hüdhd Metaforu.....	91
3.1.7. Ayna Metaforu	96
3.1.7.1. Mantıku't-Tayr'da Ayna Metaforu.....	97
3.1.7.2. Hakk'ın Aynası Olarak Alem	99
3.1.7.3.Hakk'ın Aynası Olarak Gönül.....	100
3.1.7.4.Hakk'ın Aynası Olarak İnsan	102
3.1.8. Yedi Vadi Metaforu	103
3.1.8.1. Mantıku't-Tayr'da Yedi Vadi.....	109
3.1.8.2. Taleb Vadisi	111
3.1.8.3. Aşk Vadisi	115
3.1.8.4. Marifet Vadisi.....	117
3.1.8.5. İstiğna Vadisi.....	120
3.1.8.6. Tevhid Vadisi.....	122
3.1.8.7. Hayret Vadisi.....	124
3.1.8.8. Fena Vadisi	126
SONUÇ.....	123
KAYNAKÇA	126

ÖNSÖZ

Feridüddîn-i Attâr, bir şair ve mutasavvıf olarak hem Fars edebiyatında hem de klâsik Türk edebiyatında derin izler bırakmış, önemli bir isimdir. Onun en tanınmış eseri olan Mantıku't-tayr ise İslâm düşünce ve sanatının özünü teşkil eden “hikmet” odağı etrafındaki seyr ü sulûk, vahdet-i vücud, kendini bilmek ve “hakikat”ın bilgisini elde etme gibi temalarla örülmüş ve eserde birliğe ulaşma yolu kuş sembolizasyonu ile anlatılmıştır.

Mantıku't-tayr'ın tasavvufî öğretiyi, metaforik bir hikaye diliyle edebî bir yetkinlik ve manevî bir tecrübeyle vermesi ve tasavvufun herkes tarafından anlaşılacak girift meselelerini mümkün olduğunca anlaşılabilir bir hale indirgeyip hikâyeye ve öğütlerle süsleyerek anlatması İslâm kültür zenginliğine büyük katkı sağlamıştır.

Mantıku't-tayr'ın doğru anlaşılması, kullanılan terim ve metaforların hangi anlamları taşıdığına bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle mecazî üslûbun incelenmesiyle, asırlar önce yazılmış bir eser olan Mantıku't-tayr'ın bu çağda da anlaşılabilirliği sağlanarak, geçmiş ile günümüz arasında anlam aktarımını gerçekleştirmek istedik.

Tasavvufî tecrübeye, metaforik dil, kıyastan doğan bir benzetme değildir. Tam tersine, hayâl üzerinden zahiri ve batini alemde olan iki şeyi birleştiren bir yapıdadır. Bizzat misal, kelimenin zahiri delaletinden daha “hakikidir”. Bu şekilde metaforlarla dolu bir metafizik eser her kişinin tecrübesinde yeni anlamlar kazanacaktır. Ancak bahse konu dilin incelenmesinin, o hikmetin anlaşılmasına bir nebze de olsa ışık tutacağını düşünüyoruz.

Bu bağlamda sufilerin seyr ü sulûk anlayışının yorumu; tasavvuf geleneğindeki sembol telakkisinin; tasavvuf ve metaforun değerlendirilmesi ekseninde yaptığımız bu çalışmayla, Mantıku't-tayr'daki metaforik anlatım üslubunun, fizik ile metafizik alanları bağlayan bir anlam aktarım mekanizması olarak karşımıza çıktığı görülmüştür.

Bu çalışmanın başlangıcından itibaren bana yol gösteren, tashih ve katkılarıyla yardımını esirgemeyen tez danışmanım Prof Dr. Ethem Cebecioğlu'na şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca öğrenimim süresince her fırsatta bana destek veren kıymetli hocalarım Yard. Doç Dr. Hikmet Yaman ve Prof. Dr. Mustafa Aşkar'a da teşekkürü bir borç bilirim.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
H.	: Hadis.
Haz.	: Hazırlayan.
İA.	: İslâm Ansiklopedisi.
M.	: Miladî.
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı.
P	: paragraf
S.	: Sayfa.
Tdk.	: Türk Dil Kurumu.
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı.
TDVİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
Terc.	: Tercüme eden.
TTDS.	: Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.
Yay.	:Yayımları

ÖZET

Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinde tasavvuf öğretisi metaforik biçimde ifade edilmektedir. Eserin içerdiği derin manevî bilgilere ulaşılması, büyük ölçüde eserin dokusunu oluşturan metaforik dilin anlaşılabilmesine bağlıdır. Bu çalışmada Mantıku't-tayr'ın sembolik üslubu incelenmiştir. Bu amaçla, Mantıku't-tayr'da yer alan metafor ve semboller analiz edilmiştir. Araştırma esnasında yapısal ile göstergebilimsel çözümleme yöntemleri ve hermeneutik yorumlama teknikleri uygulanmıştır.

Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't- Tayr'da seçmiş olduğu mecazî anlatım üslubunun tasavvufî eğitim amacına hizmet ettiğini öne sürebiliriz. Attar'ın hedefi, yalnız eseri ve içeriğini okutturmak değil, aynı zamanda metafizik geçekleri anlayabilen bir insan modeli oluşturmaktır.

Anahtar kelimeler: Attar, Tasavvuf, Metafizik, Metaforik İfade, Anlam

ABSTRACT

Sufi doctrine in Attar's poem Mantiqa't-tayr is expressed in a metaphorical way. Understanding of deep spiritual knowledge of this poem initially depends on the perception of its metaphorical and symbolical languages. The present work is an assessment of the symbolic style in the Mantiqa't-tayr. For this purpose, the metaphors and symbols are analyzed. During this study the methods of structural and semiotic analysis and hermeneutic interpretation techniques were used.

We can assert that Attar's metaphorical style of narration serves for sufi education. In this way, the main purpose of Attar was not only to pursue the reading but also to grow up a human being who can understand metaphysic realities.

Key words: Attar, Sufism, Metaphysics, Metaphoric Expression, Meaning,

GİRİŞ

Tasavvuf, geçmişte ve günümüzde İslam toplumlarını derinden etkileyen dini ve toplumsal bir faktör olmuştur. Mutasavvıfların kaleminden ortaya çıkmış eserler de içinde bulunduğu topluma ve daha sonraki nesillere yön veren birer hikmet kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir eserin anlaşılması ve yorumlanması, ancak derinlerde yatan gizli özün ve örtülü anlamların ortaya çıkarılmasıyla mümkün olabilir. Edebî ve özellikle tasavvufî metinler, güçlü bir sezgi kabiliyeti ve uyanık bir dikkatle incelendikleri zaman, farklı açılımlar ortaya koyan, çok katmanlı yapılar olarak değer kazanırlar. Dilin imkanlarını sınırsız hale getiren metaforlar, alışılmış kelime ve anlam birliklerine, yeni ve özgün çağrışımlar yüklenmesi sonucu ortaya çıkarlar.

Sembol kullanma ihtiyacı, insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, özellikle günümüze ulaşan mitolojik efsanelerden ve kutsal metinlere kadar birçok alanda kendini hissettirir. Kimi zaman farklı yüzyıllarda ve farklı coğrafyalarda yaşamış insanların, benzer metaforlar kullanmaları metaforik dilin evrensel yönünü ortaya koyar. Bu dilin zenginliğini eserlerinde kullanan yazarlar, bu kaynaktan genellikle anlatımı daha etkili kılmak için yararlanmışlardır. Metaforik üslubu kullanan mutasavvıflar ise anlatımı güçlendirmenin yanı sıra, çalışmamızda da değinilecek çeşitli nedenlerle bu dile başvurma ihtiyacı duymuşlardır.

Metaforik üslubu kullanan en önemli mutasavvıf şairler arasında sayılan Feridüddin-i Attâr Hicrî altıncı asrın son yarısıyla yedinci asrın ilk yıllarında yaşamıştır.¹ Ancak Attâr'ın doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Eczacılık ve tıp ile meşgul olduğu için "Attâr" lakabını almıştır.² Bizim de tercümesinden faydalandığımız Abdülbaki Gölpınarlı Mantıku't-tayr tercümesinin önsözünde Attâr'ın babasının Şeyh Kutbeddin Haydar (ö.13. yy) 'ın müridi olduğunu belirtiyor.³ Bu sebeple Attâr'ın ilk tasavvufî terbiyeyi derviş babasından edindiğini yine Abdülbaki Gölpınarlı'dan öğrenmekteyiz. Aynı kaynaktan edindiğimiz bilgilerden ve bazı şiirlerinden anlaşıldığına göre Attâr, küçük yaştan itibaren kendini

¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mantık Al-Tayr*, MEB Yayınları, İstanbul 2001, s. I.

² M. Nazif Şahinoğlu, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, "Attar" mad., IV, 95-98.

³ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, MEB Yayınları, İstanbul 2001, s. I.

tasavvufa vermiş ve birçok seyahatlerde bulunmuş, daha sonra Nişabur'a dönerek burada kendini tamamen tasavvufa vererek inzivaya çekilmiş, Moğol istilasında şehit edilinceye kadar yaşamını Nişabur'da sürdürmüştür. Attar'ın tasavvufa olan muhabbeti birçok tasavvufî eser kaleme almasına sebep olmuştur. Araştırmalara göre Attâr'ın günümüze kadar gelen ve onun olduğunda şüphe bulunmayan sekiz eseri vardır. Bunlar: İlahinâme, Esrarnâme, Hüsrevnâme, Muhtarname, Musibetnâme, Tezkiretü'l Evliya, Divan ve Mantıku't-tayr'dır. Bunlar dışında Attâr'a isnad edilip çoğu onun adıyla basılmış bir çok eser mevcut olup, bu eserlerin Feridüddin-i Attâr'a aidiyeti şüphelidir⁴. Attar'ın eserleri arasında en meşhuru⁵, çalışmamızın da konusunu oluşturan Mantıku't-tayr'dır. Eserleri ve Fikirleriyle başta Mevlânâ Celaleddin-i Rumî (ö.672/1273) olmak üzere, bir çok mutasavvıfî etkilemiştir ve özellikle de İran coğrafyasında gelişen tasavvufî cereyanlarda etkisi büyüktür.⁶

Feridüddin-i Attâr'ın Mantıku't-tayr adlı eserinde dile getirilen derin dinî ve felsefî konular, görünüşte basit olan metaforik bir anlatım tarzında açıklanmaktadır. Mutasavvıfın bu üslûba başvurması, özellikle sûfî gelenek çerçevesinde oluşan bazı eğilimlere bağlıdır. Sûfîlerin tecrübelerinin ifadesi, mahiyeti gereği zor olduğu için, tasavvufta genellikle mecazî esas alan bir ifade üslûbu kullanılmaktadır. Dolayısıyla, tasavvufî içerikli eserlerde kullanılan dilin mahiyeti, bu eserlerde yer alan kavramların anlam çerçeveleri ve bu disiplin içerisinde geliştirilmeye çalışılan dil teorileri büyük önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, tasavvuf edebiyatının en güzel örneklerinden sayılan ve bir hikmet kaynağı olan Mantıku't-tayr'ın dili üzerine yapılacak olan her türlü çalışma, bu büyük eserin içerdiği dinî ile felsefî görüşlerin anlaşılmasına önemli katkıda bulunacaktır. Söz konusu alanda yapmış olduğumuz bu çalışma ile biz de Feridüddin-i Attâr'ın Mantıku't-tayr adlı eserine farklı bir açıdan bakmayı ve

⁴ Kaynaklarda ve çeşitli araştırmalarda Pend-nâme, Haydar-nâme, Uştur-nâme, Cevherü'z-zât, Nüzhetü'l-ahbâb, Maz-harü'l-acâ'ib, Lisânü'l-ğayb, Rumû-zü'l-âşıkîn, Şâhbâz-nâme, Mihr ü Müşterî, Heftâbâd, Heft Vâdî, Tercemetü'l-ehâdîs, Sî Fasl, Miftahu'l Fütuh, Bi-ser-nâme, Bülbül-name, Mi'rac-name, Heylac-name, Heyyat-nâme, Vasıyet-name, Kenzü'l-haka'ık, Kenzü'l-esrar, Veled-nâme, Siyâh-nâme, İhvânü's-sa-fâ' ve Esrârü's-şühüd gibi eserler At-târ'a isnat edilip çoğu onun adıyla basılmış, hatta bazıları Türkçe dâhil birçok dile bile tercüme edilmiştir. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda bu eserlerden ilk beşinin Attâr'a aidiyetinin şüpheli diğerlerinin ise ona ait olmadığı ortaya çıkmıştır. Attâr'a aidiyeti şüpheli ya da ona ait olmayan eserler 15. yy. yaşayan Attâr-ı Tunî tarafından kaleme alınmış bir kısmı da Attâr mahlaslı kişiler tarafından yazılmıştır. Şahinoğlu, *age.*, s. 95

⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, MEB Yayınları, İstanbul 2001, c.1 s. VII.

⁶ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, s.61, İz Yay., İstanbul, 2006.

metaforik üslubunun çözümüne katkıda bulunarak, eserin daha iyi idrak edilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktayız.

1. ARAŞTIRMA PROBLEMİ

Attâr'ın 4931 beyitlik Mantıku't-tayr'ı hakkında yakın tarihimizde ortaya koyulmuş olan ciddi ve bilimsel addedilebilecek kapsamlı bir çalışmanın bulunmadığı dikkat çekmektedir. Ülkemiz kütüphanelerindeki özellikle el yazması eserlerden tespit edilip ortaya çıkarılan yeni bilgiler, birçok konuda aydınlatıcı ve hatta bir kısmı bugüne kadar bilinen ve kabul gören görüşlerden farklı sonuçlara ulaşmayı zorunlu kılan bilgiler mahiyetinde her geçen gün karşımıza çıkmaktadır.

Bu husus, henüz tarihsel yazılı kaynakları ve metinleri tam olarak neşredilmemiş olan İslam kültür ve medeniyetinin eserleri bağlamında özellikle kendini göstermektedir. Özellikle Türk-İslam sentezinin parlak eserlerini içeren kütüphanelerimizdeki yazılı tarihi kaynakların zenginliği, onlarca yıl önce yapılmış araştırma ve çalışmaların sonuçlarını tekrar gözden geçirmeyi, kritik ve belki de tashih etmeyi gerektirecek seviyede olduğu kanaatindeyiz.

2. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmanın konusu “Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't-tayr adlı eserindeki sembolik dilin incelenmesi” olarak belirlenmiştir.

Yedi yüzyılı aşan bir geleneğin ürünü olan tasavvuf edebiyatı, pek çok üstâd yetiştirmiştir. Biz bu çalışmada, bu zengin geleneğin en büyük temsilcilerinden olan Feridüddin-i Attar'ın en önemli eserlerinden sayılan Mantıku't-tayr'ını konu olarak ele aldık.

Eseri, konusu, mazmunları, metaforları, hikayelerin mana yönünden analizi gibi pek çok yönüyle ele almak, uzun ve çok geniş bir çalışma alanı yaratacağından konunun, eser içinde yer alan “metaforik dilin incelenmesi” olarak sınırlandırılmasının doğru olacağı anlaşıldı. Çalışma esnasında görüldü ki, yoruma dayalı bu konunun da açılımı fazlasıyla geniştir.

3. ARAŞTIRMANIN AMACI

Araştırmanın amacı, araştırmanın isminden de anlaşılacağı üzere eser içinde var olan metaforların, tüm boyutlarıyla incelenmesidir. Özel amaç olarak

niteleyebileceğimiz bir başka noktada ise semantik ve diğer dil bilim alanlarının inceleme yöntemlerinden ve bakış açılarından faydalanarak eserin metaforik anlamda ayrıntılı bir tahlilinin yapılmasıdır.

Bu çalışmada yoğun bir sembol dili kullanan Feridüddin-i Attar'ın zengin anlam dünyası tam anlamıyla ortaya konulmasa da bir başlangıç yapılmaya çalışılacaktır.

Feridüddin-i Attar, Mantıku't-tayr'ı vücuda getirirken sembolik hikaye ve betimlemelerden büyük ölçüde faydalanmıştır. Çalışmada bu sembollere ayrı bir başlıkla ışık tutulmaya çalışılmıştır.

4. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't-tayr'ı bugüne kadar yapılan değerlendirmelerde bir tasavvuf hikâyesi olma boyutundan çok, bir şiir antolojisi gibi ele alınıp incelenmiştir. Şiirselliği ve mazmunları üst düzeyde olan bu eserde sayılan unsurlar, mesnevi türünün gereği ve Feridüddin-i Attar'ın şiirde olan başarısının göstergeleridir. Ancak eserde aslolan hikâye ve onun manevi mesajıdır. Bu bağlamda yapılan çalışmanın Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't-tayr adlı mesnevisinin derinlemesine incelenmesi yolunda bir açılım olması hedeflenmektedir.

Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't-tayr adlı eserinin üslubunda bilmeceyi andıran karmaşık mazmun ve söyleyişler, hayale dayalı incelikler, zor anlaşılabilen ve derinlere gizlenmiş mânâ, orijinal teşbihler gibi hem zeka hem de ruha yönelik çalışmalar kendini gösterir. Bir sözcüğün pek çok anlam barındırabileceği bu metaforik sistemde yorum yapmak, aynı zamanda büyük bir risk ihtiva eder. Fark edilemeyen bir anlam, yapılan yorumun eksikliğine yol açabilir. Bu, tez çalışması sırasında eserin yorumuna kendimizden bir şeyler katmak ve sağlam dayanaklarla yorumlarımızı anlaşılır kılmak, en önemli hedefimizdir.

5. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

Araştırmamız bir giriş ve üç ayrı bölümden oluşmaktadır. Araştırmamızın her bölümünde temel konumuz olan tasavvufta sembolizm dışına çıkmamaya ya da her bir bölümü Mantıku't-tayr'daki sembolik dil ile ilişkisi nispetinde ele almaya gayret edeceğiz.

Araştırmamızı anlama ve yorumlama ile ilgili kavramlar, sūfilerin seyr ü sūluk anlayışının yorumu, tasavvuf geleneğinde sembol telakkisi, tasavvuf ve metaforun değerlendirilmesi ekseninde yürüteceğiz.

Birinci bölümde, Tasavvufta Üslûp ve Metafor gibi temel kavramları iki ayrı alt başlık altında ele alarak bir kavramsal çerçeve oluşturmaya çalışacağız. Bu bölümde öncelikle sufilerin üslubu ve tasavvufta şiirin yerini inceleyeceğiz. Daha sonra ise Metafor ve metafizik kavramlarını ele alacağız. Bu kavram açılımları ışığında metaforun şiirde işlevi ve önemine temas edeceğiz.

İkinci bölümde, temel olarak tasavvufta kuş sembolü ile kuş dilinin ne anlama geldiği üzerine eğileceğiz. Ve Mantıku't-tayr'daki kuş sembolü, kuş dili ve kuşların her birinin neyi temsil ettiğini ele alacağız.

Üçüncü bölümü ise Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't-tayr'da kullandığı metaforik ifade biçimlerinin analizine ayıracağız. Tasavvuf geleneği çerçevesinde Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't-tayr isimli eserinde metafizik bilgileri açıklamak ve tanımlamalar yapmak için metaforik anlatıma başvurmuştur. Bu bağlamda, Mantık'ut-tayr'ın sembolik sisteminde nasıl yansıtıldığı konusu üzerinde odaklanacağız.

Araştırmada şiir ve hikâye inceleme yöntemlerinden faydalanıldı. Ancak bu yöntemin konu için açılım yapamadığı durumlarda ve alt anlamların tespitinde göstergebilim esaslarına başvuruldu. Çalışmada kendi çıkarımlarımız, eserde var olan öğelerle örtüştürülmeye çalışıldı.

Çalışma için gerçekleştirilen ön hazırlık aşamasında, ayrıca eserin türü, sembol ve metafor kavram haritaları üzerine doküman incelemesini içeren bir araştırma yapıldı. Bu çalışmanın ardından İran kültürel coğrafyası içerisinde Feridüddin-i Attar'ın hayatı üzerine veriler derlendi. Tasavvufi mesneviler üzerinde çalışma yapan bilim adamlarının analizleri, değerlendirmeye tâbi tutuldu. Son aşamada ise Mantıku't-tayr üzerinde analiz çalışması yapılarak eserde var olan sembolik unsurların ortaya çıkarılmasına çalışıldı.

Çalışmanın hazırlık aşamasında elde edilen veriler, konulara göre ayrıştırıldı. Yapılacak alıntılar seçildikten sonra asıl kaynak olan Mantıku't-tayr üzerinde, teze girecek konular belirlendi ve bu konularda -özelde metaforlarda- belirtilmesi gereken noktaları elde edilen bilgilerle kıyaslandı. Veriler ortak başlıklar altına girecek şekilde tasnif işlemine tâbi tutuldu.

BİRİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF ÜSLUBUNDA METAFOR

1.TASAVVUFÎ İFADELENDİRMELERDE ÜSLUB VE ÖNEMİ

1.1.Üslubun tanımı

Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş olan “üslub” kavramı günlük kullanımda “söz söyleyiş tarzı” anlamında kullanıldığı gibi bir sanatçıya bir çağa veya bir ülkeye özgü teknik, renk, biçimlendirme ve söyleyiş özelliği⁷ anlamlarına da gelmektedir.

Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat'te, “1. tarz, yol, biçim, usul; 2. ifade yolu”⁸ şeklinde kullanılan üslub⁹, “belli bir duyuş, görüş ve birikime sahip olan sanatçının hayatı boyunca edindiği tecrübe ve tavırlarla seçtiği konuyu, biçim ve içeriğin belirlediği vasıta ve yöntemler kullanarak kendisine has bir biçimde ördüğü kelimelerle anlatmasından doğan bir edebî değer unsuru ve ölçüsüdür.”¹⁰ Bir eserdeki biçim, içerik ve dil gibi üç temel unsur üslubda kendini gösterir. Şair veya yazarın, eserini teşkil eden –yukarıdaki unsurlar başta olmak üzere- her türlü unsuru, kendine has ve tamamen orjinal bir tarzda, belli bir terkibe kavuşturmasındaki tavır ve yöntem, üslubunu oluşturur.¹¹ Yani bir eserdeki yapı ve muhteva birbirinden ayrılamayacak unsurlar olarak görüldüğü için üslub ile konunun sıkı sıkıya bir bağlantısı vardır. Bu sebeple söyleyiş biçimi konuya uygun bir şekilde oluşturulmalı ve kelimeler konuya uygun seçilmelidir. Chesterfield'in “Üslub; düşüncelerin elbisesidir”¹² sözünden hareketle mananın boyutuna göre bir üslub elbisesi dikmek gerekirse, bu elbisenin düşüncenin içindeki tüm konuları kapsaması gerekir. Yani kelam manaya dar gelmemeli, söz ile öz arasında bir uyum olmalıdır. Geleneksel söz söyleme sanatında içerikle biçim; söylenen şeyle söyleyiş tarzı arasında ayırım

⁷ TDK, *Türkçe Sözlük*, 10. bs., Ankara, 2005

⁸ Ferit Devlilioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1999, s. 1129.

⁹ İngilizce karşılığı “style”dir. “Style” kelimesi sözlükte “the features of a book, painting, building, etc. that make it typical of a particular author, artist, historical period” yani “bir kitap, resim ya da binanın kendisini belli bir yazar, sanatçı ya da tarihsel döneme özgü hale getiren özellikleri” şeklinde geçmektedir.

Oxford Advanced Learner's Dictionary, Sixth edition, Oxford, 2000

¹⁰ Ahmet Çoban, *Edebiyatta Üslup Üzerine*, Akçağ Yay., Ank., 2004. s. 10.

¹¹ İsmail Çetişli, “Edebiyat Dili/Edebî Dil”, *Türk Yurdu*, Şubat-Mart 2001, c. XXI, Sayı: 162-163, s. 116-117.

¹² *Edebiyatta Üslub* www.edebiyatsanat.com 09.12.2012

yapmamanın esas olduğunu söyleyen Hough, “Bu tür şeyler, bekli de son derece gerekli olarak, genellikle metafor şeklinde dile getirilirdi. Dilden bahsederken en yaygın kullanılan benzetme dilin, düşüncenin elbisesi olduğu şeklindeki benzetmedir. Düşüncenin kelimenin dile gelmeden önceki biçiminde var olduğu farz edilir ve düşünce, sonrasında dile giydirilir. Bu teoriye bakarak üslubun ne olduğunu anlamak kolaydır. Dil, düşüncenin elbisesidir ve üslûb, elbisenin tam ve ona uygun kesilmiş şeklidir.”¹³ Şeklinde yaptığı yorumla biçim ile içerik uyumuna vurgu yapmaktadır.

Mananın dış cephesi olarak görülen üslubun içerikle ilgisi olduğu gibi, sözü söyleyenle de doğrudan bağlantısı vardır. Çünkü üslub manayı zahir kılan sembollerden ibarettir ve bu semboller de onları kullananın aynası gibidir. “Üslub, sahibinin kişiliğini yansıtır. Fransızca’daki ‘Le stil, c’est l’homme’, bizdeki, ‘Üslub-ı beyan, aynıyla insan’ sözü” de bu hükmü doğrular.¹⁴ Üslub kelam sahibinin zihin yapısını, ruh dünyasını ve özünde gizlediklerini ele verir. Söz söyleyenin kalp ve zihin dünyası üslubu ile zahir olur. Zira üslub bir kimsenin bütün fikirlerinin, ne kadar çeşitli olursa olsun, yoğrulup şekillendiği hamurdur.¹⁵

Kelam sahibinin dilin kullanım imkanları üzerindeki tasarrufu olan üslub, eserin içeriği ve yazarın ruh dünyasına göre sade veya sembollerle bezeli olabilir. Yani eser sahibi, hem kendi hali hem de eserinin durumuna göre doğrudan ya da dolaylı bir üslub geliştirebilir. Mutasavvıflar da farklı durumlarda dilin kullanım imkanları üzerindeki tasarruflarını, sade ya da sembolik olarak değerlendirmişlerdir.

1.1.1. Sufilerin Üslubu

Sufiler çeşitli sebeplerden ötürü “doğrudan ifade” yolundan çekinmiş, bu nedenle “dolaylı anlatım” yoluna gitmişlerdir. Bu sebeplerden en önemlisi, doğrudan anlatımın getirdiği kısıtlamalardan kaçınmak ve dolaylı anlatımın temin ettiği çağrışım derinliğinden yararlanmaktır. Böylelikle sufiler, her makamın ehline ayrı ayrı konuşmuş, her muhatap da kendi halince onlardan faydalanmıştır. Bu yüzden sufi şairler mecazlarla örülü, çok katmanlı ve zengin çağrışımlı bir dil ile eserlerini vermişlerdir. Nicholson: “sufiler bu sembolik üslubu gizli tutmak istedikleri sırları

¹³ Graham Goulden Hough, *Style and Stylistics*, Routledge, 1969, s. 3

¹⁴ Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi*, Sav Yay., İstanbul, 2009, s.48.

¹⁵ A. Schopenhauer, *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, Say Yay., 2011, s.109.

saklamak gayesiyle kullanmışlardır. Bu istek yalnız kendilerince bilinen Batını bir bilgiye sahip olduklarını iftiharla iddia edenler için tabii bir şeydi. Bundan başka, inandıklarının açık bir ifadesi, hayatlarını değilse bile hürriyetlerini tehlikeye düşürebilirdi. Fakat buna benzer bazı saikler bir yana bırakılırsa sufiler tasavvufi tecrübeyi yorumlamak için başka çıkar yol bulamadıkları için sembolik üslubu benimserler. Cezbe halinde keşfedilen sonsuzun bilgisinin sun'î bir gizleyişe hiç mi hiç ihtiyacı yoktur; ancak bu bilgi, duyulur âlemin eksik olmasına rağmen, yüzeyde görüldüğünden daha derin bir anlam telkin edip ortaya koyabilen örnek ve remizleri ifade edebilir”¹⁶ diyerek sufilerin sembolik dil kullanımının sebeplerinden bahsetmiştir. Ayrıca zıtlıkların ortadan kalktığı varlık alanına doğru yaptığı yolculukla bir arayış içinde olan sufi şair, bahse konu farklı nedenlerle kelimelere söz sanatları vasıtasıyla farklı kisveler giydirebilir. Çünkü sufi şair iç âlemindeki kağıda aktarılan muhatabının anlayış düzeyine inmek ve derindeki manayı zahir âlemin nesneleriyle ifade etmek durumundadır. Sûfilerin tecrübelerinin ifadesi, mahiyeti gereği zor olduğu için ve metafizik yani ilahi dille öğrendiği bilgileri insan diliyle ifade edebilmek için sembolik anlatım yoluna giderler.¹⁷

Ariflerin duygularını başkalarına kolayca nakledemeyeceğini söyleyen İbn Arabî, ancak onların bilebileceği şeyleri teşbih yoluyla sembolik olarak anlatabileceklerini ifade eder.¹⁸ Yani sufiler sembolik bir üslub ile eserlerini vermişler, tıpkı Kur'an ı Kerim'de olduğu gibi çok katmanlı bir dil kullanmayı seçmişlerdir. Zira kelimelerin üslubu, insanın ruhunun veya kâinatın var oluş üslubu gibi, saklanmış, gizlenmiştir. Sanki kelimeler, sadece bize gerekli olan manaları bilmemiz için vardır. Klâsik Türk Edebiyatı'na göre Yüce Mütakellim, kelimelerin bize yetecek olan kısmını kullanmamıza müsaade etmiştir.¹⁹ Sûfiler de bu ve buna benzer nedenlerle ve tecrübelerinin ifadesi, mahiyeti gereği zor olduğu için, genellikle sembol ve mecazî esas alan bir üslûb kullanmaktadırlar. “Sufilerin yaşadığı manevi hal ve tecrübeleri muhatablarına aktarırken başvurdukları bu üslub, anlatılması güç

¹⁶ R.A. Nicholson, *İslam Sufileri*, Ankara, 1978, s. 88

¹⁷ Bkz. Hucviri, *Keşfu'l-Mahcûb*, Dergah Yay., İstanbul, 1996, s. 115.

¹⁸ Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, Birlik Yay. Ankara, 1982, s. 58

¹⁹ Mehmet Önal, *Edebî Dil ve Üslup*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 36 Erzurum 2008, s.34.

bazı soyut tecrübe ve konuları somut kavramlar aracılığıyla anlatması²⁰ bakımından işarî bir anlam taşır ve bu anlam, sanatlı bir dil ile Latince logos spermatikus (dölleyici kelam) denilen veciz, etkileyici ve esrarlı bir üslupla tasavvufi, edebi ve sanatsal eserlerde pek çok hakikatin ehline paylaşılmasına yardımcı olur.^{21»22}

Bu durumda sufilerin sembolik dil kullanmasına sebep sekiz husus olarak ortaya çıkıyor:

a) Doğrudan anlatımın getirdiği kısıtlamalardan kaçınıp dolaylı anlatımın temin ettiği çağrışım derinliğinden yararlanmak amacıyla;

b) Gizli tutmak istedikleri sırları saklamak için,

c) İnanıklarının açık şekilde ifade edilmesi durumunda hürriyetlerinin tehlikeye düşmesini engellemek için,

d) Tasavvufi tecrübeyi yorumlayabilecek başka çıkar yol bulamadıkları için,

e) Kullandıkları remzlerle yine bir gizlilik ve örtüklük söz konusu olduğu için,

f) Muhatabının anlayış düzeyine inerek, derindeki manayı zahir alemin nesneleriyle ifade etmek amacıyla,

g) Duygularını başkalarına kolayca nakledemeyeceklerinden, teşbih yoluyla sembolik olarak anlatmak için,

h) Saklı manalar, insan zekâsını çok zorlayacağından, insanın yalnızca kendine gerekli olan manaları bilmesi için sufiler eserlerini verirken bu üslubu tercih etmişlerdir.

1.1.1.2. Sufilerin Şiiri Tercih Etmeleri

Tasavvuf anlayışının tesir ettiği ilk dönem eserlerinde, bu anlayışın İslam'ın kendi kaynaklarından ortaya çıkan şer'î bir ilim olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır.

²⁰ Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van, 2005, s.375.

²¹ Cengiz Gündoğdu, "Mevlana'nın Şathiye Türünde Yazdığı bir Gazelinin Şerhi: Şerh-i Ebyat-ı Celaleddin-i Rumi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:2002, sayı:8, s.30

²² Vahit Göktaş, *Es'ad Efendi ve Divanında Sembolik Dil*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:13/2009 Sayı:39, s.204.

Bu nedenle müellifler genelde yaygın şer'î anlayışa zıt düşmeyecek ihtiyatlı bir dil kullanmayı tercih etmişlerdir.

Daha sonraki dönem tekke ve divan edebiyatında, sembolik olarak bazı ifade kalıpları kullanılmış; asıl mana muhtelif semboller ve veciz ifadeler arkasına saklanmıştır.

Sufiler eserlerini içeriklerine göre bazen açık ve anlaşılır bir şekilde, sade bir üslupla yazar- ken çoğu zaman da veciz ve sembolik bir tarzda yazarlar. Ağırlıklı olarak veciz bir üslub ile eser veren sufiler, bu üsluba daha yakın olan nazmı tercih ederler.

Günlük düz dilin sığ ve dar imkânları yanında, aktarmak istedikleri yüksek mânâya şiirsel dilin daha fazla imkan açmasından dolayı sûfiler tercihen şiire yönelirler. “Şiir müslüman edebiyatlarında, tasavvufî cereyanlar yaygınlaştıktan sonra nesrin önüne geçmiştir. Özellikle İran ve Anadolu sahalarında tasavvufî duyarlık yepyeni bir sembolizmin oluşmasını sağlamış, İbnü'l Arabi (ö. 1240), Mevlana (ö. 1273), Hafız (ö. 1389), gibi şairlerde serbest oluşum dönemini yaşayan bu sembolizm, daha sonraki dönemlerde Fars ve Türk şairleri tarafından sistemleştirilmiş, böylece bütün şairler tarafından ortaklaşa kullanılan bir mecazlar sistemi doğmuştur.”²³

Bu dönemde Sufi şair, tasavvufî anlayışların ve mânânın aktarımı için, bir şiir formatı olan mesnevî tarzını seçmişlerdir. Mesajların bu türlü hikayelerle zenginleştirilerek aktarılmasının; okuyucunun zihninin, işlenen tasavvufî fikirlerden yorulmasının önüne geçip, konuyu daha cazip hale getirmek ve kimi sırları sembollerle 'ehli olmayanlardan' saklamak ve gibi gayelerle yapıldığı söylenebilir.

Özet olarak ifade etmek gerekirse;

- a) Daha fazla imkan sağladığı için,
- b) Okuyunun felsefi muhtevayla zihninin yorulmasını engellemek için,
- c) Erbabı olmayandan sırrı saklamak için şiir formu tercih edilmiştir diyebiliriz.

²³ Beşir Ayvazoğlu, *A.g.e.*, Ötüken Yay., İstanbul, 1997, s.166

1.1.1.3 Tasavvuf ve Şiir

Sözlükte ‘Zengin sembollerle, ritimli sözlerle, seslerin uyumlu kullanımıyla ortaya çıkan, hece ve durak bakımından denk ve kendi başına bir bütün olan edebî anlatım biçimi’²⁴ olarak karşımıza çıkan şiir Fransızca kökenli bir kelimedir. ‘Şiir’ ıstılahta hikmetli bir mana, mükemmel bir istiare ve benzetme içeren bir söz olarak anlaşılmaktadır.²⁵ İslam toplumlarında sanatçı sahip olduğu irfanı şiir ile ifade etmeyi tercih etmiştir. Dolayısı ile tasavvufun kendisini, İslâm dinini şiirselleştirme teşebbüsü olarak da algılamamız mümkündür.²⁶ Sufiler, ilahi hakikatleri tasavvufun meydana getirdiği ruh ikliminde estetik bir biçimde aktarmışlardır. İslam coğrafyasında tasavvuf yaygınlaştıkça sufiler tasavvufun mecazi dilini, şairane bir biçimde bütün sanat dallarına ve özellikle şiire aktarmışlardır. “Tasavvuf sadece eski şiire kendi sembolik lügatini ve mana alemini ilave etmemiş, bu hayâl sistemini de benimseyerek kendi müteâline (aşkın olan yönüne, seviyesine) çıkartmış, sırrı ancak vâkıflarınca bilinen, neşesini hakkıyla onların idrak edebileceği, bir ucu sonsuzluğa dayanan bir dil haline getirmiştir.”²⁷

Tasavvuf bir açıdan da insan-kamil olma yolunda bir merdivende yükselme çabası olduğundan, her basamakta, dil ve onun gücü ve kullanımı farklı boyutlar kazanır.²⁸ Sufi şair için söylenecek her kelimesi ayrı hikmet taşıyan ilahi hakikat, ancak onu taşıyabilecek kuvvette ve incelikte bir söz söyleme biçimiyle dile gelebilir. İşte burada “söz incisini nazım ipine dizmek”²⁹ sözü, tasavvufi kelimeler ile şiirinin bir araya gelişinin sembolik ifadesidir. İncinin, kaynağına baktığımızda, karşımıza ‘deniz’ çıkar. Tasavvufta Allah’ın gücü, bilgisi, sıfatları, ucu bucağı

²⁴ TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005, s.698.

²⁵ Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, İnsan yayınları, İstanbul, 2004, S.28.

²⁶ Kılıç, *Anadolunun Ruhu*, , Sufi Yay. İstanbul, 2011, s.103

²⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1985, s.9

²⁸ Müfit Selim Saruhan, *İslam Düşüncesinde İsti'are (Metafor)*, Ankara, 2005, s.65

²⁹ Ziya Avşar, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 2/4 Fall 2007, s.167.

olmayan bir ummana benzetilir.³⁰ Arif kimseler için kullanılan gavvas yani dalgıç tabiri de işte bu derin denize dalarak o denizin içindeki inci, sedefi bulup çıkarma gücündeki³¹ kimseleri ifade etmek için kullanılmıştır. Onun için aşık aslında hedefini, gayesini bulabilmek için o derin bahre³² dalarak, bahrin içerisindeki inciye,³³ bulmaya çalışan kimse olarak tasvir edilebilir. Bu bilgilerden hareketle tasavvufta denizin “sonsuzluk ve derinlik” gibi kavramları da sembolize ettiğini de söylemek mümkündür. Bu derinlik içinde var olan incinin anlam ve hayal itibarıyla bizi, derinlemesine kuşatması gerekir. Bu naif inciye anlam kalitesi sağlayabilecek derinlik ve zariflik, ancak şiir estetiğinde yakalanabilir.

Söz incisini nazım ipine dizmeye çalışan şair, söylenmiş daha iyi söylemeyi amaç edinir. Mezâmîr'deki ‘Gök kubbe altında, söylenmemiş söz yoktur’ hikmeti uyarınca, söylenmemiş sözler aramaktan ziyade, ‘hoş sada’³⁴’yı yakalamaya çalışır şair. Hoş sada şiirin biçimsel olarak estetik yapısı olabildiği gibi, şiirdeki anlam derinliği de olabilmektedir. Bunu gerçekleştirmek için teşbih, istiare, mecaz-ı mürsel gibi söz sanatlarından faydalanır ve kelimelere edebi sanatlar vasıtasıyla farklı kisveler giydirmeye yolunu seçer. Burada şairin hünerini gösteren en önemli nokta, farklı benzetme ve mecazlarla eserine yenilik getirmektir.

Sufî şiirin dili, eşyanın bir hayâl alemi olduğunu gösteren, hakîkâtî, yani görünmez olanı, görünür kılmaya uğraşan bir dildir. Bu dil, kâl’i değil, hâl’i gösteren bir dil olmalıdır. Çoklukta birliği, birlikte çokluğu gösteren bu dil, aslında bir tevhîd dilini gerekli kılar. Bu sebeple şiirin okuyana göre biçimlenen, okuyucunun halini zahir eden bir ayna olduğunu söylemek de mümkündür. Aynülkudât el-Hemedânî şiir-ayna benzetmesini şu şekilde yapmıştır:

“Bu şiirleri bir ayna bil. Bilesin ki aynanın kendi yüzü yoktur. Fakat ona kim bakarsa ancak kendi yüzünü görebilir. Aynı şekilde bilesin ki şiirin kendisinde hiç anlam yoktur. Fakat herkes ondan kendi çağının geçer akçesini ve işinin kemalini görebilir. Şiirin şairinin kastettiği anlamı vardır ve başkaları kendileri başka anlamlar

³⁰ Ethem Cebecioğlu, , *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 157, Ağaç Yay., Ankara 2011

³¹ Sadık Yalsızuçanlar, *Al Aşkını Ver Beni Söyleşiler*, s.26, Timaş Yay, İstanbul, 2004.

³² Bkz. Cebecioğlu, , *A.g.e.*, s. 79.

³³ Yalsızuçanlar, *A.g.e.*, Timaş Yay, İstanbul, 2004, s.38

³⁴ Ayvazoğlu, *A.g.e.*, İstanbul, 1997, s. 166

yüklüyorlar dersin, bu, bir kimsenin aynanın yüzü, ayna ustasının yüzüdür demesine benzer.”³⁵

1.2. METAFOR KAVRAMI

1.2.1 “Metafor”un Anlamı ve Kökeni

Antik Yunanca diğer bir adıyla Grekçe bir kelime olan “ metaphora ”, yine Grekçe olan “metapherein ” ve onun fiil hali olan“ metaphero ”dan gelmektedir. Grekçede “öte” anlamına gelen “meta” kelimesi ile “taşımak, aktarmak” anlamlarındaki “phoros” kelimelerinin bileşiminden oluşan “metapherein” sözcüğünden türetilen³⁶ metafor,“anlam genişlemesiyle, yalnız düşüncede var olan, yaşanan gerçekle bağdaşmadığı düşünülen sözcük” anlamına da gelmektedir. Bahse konu olan anlam taşınması, geçici bir anlamdan çok, kalıcı, köklü, yeni bir anlamdır.

Aristoteles "Poetika" isimli eserinde metaforla ilgili tanımlar vermektedir:

“Metafor, bir şeyi başka bir şeye ait olan bir adla çağırmaaktır.

- a- cinsin adının türe verilmesi,
- b- türün adının cinse verilmesi,
- c- türün adının başka bir türe verilmesi
- d- analogiye göre ad verilmesi şeklinde uygulanabilir.”

Ayrıca “değişmiş mânâyla bir kelimeyi türden soya, soydan türe veya andırırmaya göre soydan soya taşınması” olarak tanımlamıştır. Metafor kavramı ile, "belirli bir mekândaki sözcüklerin ilişkilerini değiştirerek, sözcükleri onların her zamanki ortamlarından çıkararak, önceden belirlenmeyen, ama her zaman da parçaların toplamından daha fazla bir şey olan, melez anlamlar yaratmak”³⁷ mümkündür.

Bir gerçeğin özelliklerinden hareketle, başka bir gerçeği anlayıp tecrübe ederken çoğu zaman metaforlardan yararlanırız. Başka bir ifadeyle kıyas yoluyla,

³⁵ Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi İslam'da Şiir Metafiziği*, İnsan Yay., İstanbul, 1998 s. 145.

³⁶ *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, haz.: A. Bâki Güçlü ve diğerleri, Ankara 2002, s. 458.

³⁷ Adem Palabiyik, *Hoş Görebilememenin Metaforları*, zaman.com.tr. 20.02.2013

bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri idrak etmeye çalışırız. Bu süreç daha çok somuttan soyuta doğru işler. Soyut kavramlarla ilgili zihni bir model inşa etmek istediğimizde, maddi tecrübelerimizden yararlanarak bazı kıyas ve benzetmeler yaparız. Bu anlamda metafor, bilinen, alışık olunan kavramlardan bilinmeyenlere doğru bir köprü vazifesi yapar.³⁸

Metaforlarla, zihni modellerimiz arasında yakın bir ilişki vardır. Paradigmalarımız, tecrübelerimizle şekillenmekte, zihni ve kalbi kavramlarımız bu tecrübelerle belli bir muhteva kazanmaktadır. Daha sonra bu kavramlar kullanılarak başka kavramlar idrak edilmeye çalışılmakta, benzetmeler ve istiareler yardımıyla yeni zihni modeller inşa edilmektedir. Kısacası yorumlarımız, tecrübelerimize dayanmaktadır.³⁹

Metaforla, öteki ilişkili terimlerin tanımlanmasıyla, kavram biraz daha netlik kazanacaktır.

1.2.1.1. “Metafor”un Yakın ve Benzer Anlamlı Terimlerle İlişkisi

Metafor kavramı çok farklı anlamlar taşıyan bir sözcüktür. Bu aslında kavramın temelde “taşımaya ve aktarmaya” anlamıyla sonsuz bir anlam evrenine açılmasından kaynaklanmaktadır. Bu kelime mecazdan istiareye çok geniş bir anlam denizine sahiptir. Bu denize atılan bir taş gibi her anlam boyutu, onun yapısına katkıda bulunur.

Metafor kavramı hakkında araştırma yaparken “bakınız” yönlendirmesiyle, istiare, mecaz gibi sözcüklere ulaşılır. Birbiri vasıtasıyla tanımlanan bu terimler, eş anlamlıymış gibi düşünülebilirler, ancak hiçbir dilde tamamen birbiriyle aynı anlama gelen iki kelime bulunmamaktadır. Her dilde eş anlamlı olarak adlandırılan öğeler bulunmakta, ancak bunlar birbirinin eşi olmayıp yalnızca yakın anlama gelen sözcük niteliği taşımaktadır.⁴⁰

Metaforda mecaz, istiâre, kinâye gibi edebî söz sanatlarını da içine alan bir taraf vardır ve onun temelinde de “benzetme” yatmaktadır. Benzeyen, benzetilen ve

³⁸ Müfit Selim Saruhan, *İslam Düşüncesinde İsti'are (Metafor)*, Ankara, 2005, s.2.

³⁹ George Lakoff ve Mark Johnson *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1980

⁴⁰ Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Bilgi Yay., İstanbul, 1996, s. 12.

diğer benzetme ögeleri tam olarak kullanıla teşbih sanatından ziyade, metafora daha yakın görülen kavramlar mecaz ve istiaredir.

Mecaz: Arapça kökenli olan mecaz kavramı sözlük anlamıyla, “Öz ve tüm anlamıyla kullanılmayıp onun bir özelliği amaçlanarak öne sürülen söz”⁴¹ demektir. Yani bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan sözdür diyebiliriz. Bu edebî sanatın, gündelik dilde edildiği yerin genişliği bir yana, dilbilim ve edebiyat içinde de büyük bir yeri vardır. Mecazlar, kelimelerin delâlet ettikleri anlamlarda veya kullanışlarında, söze daha güzellik, kuvvet ve canlılık vermek için yapılan değişikliklerdir

İstiare: Köken bakımından Arapça olan istiare kelimesi sözlükte, “birinden bir şeyi ödünç almak, kullanmak” anlamlarına gelmektedir. İstiare, eş ve yakın anlamlı kelimeler sözlüğünde eğretileme sözcüğü ile eş/yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁴²

Türkçe Sözlükte metafor, istiare⁴³; istiare de “bir şeyi anlatmak için ona benzetilen başka bir şeyin adını eğreti olarak kullanma, eğretileme” olarak ifade edilmektedir.

Daha önce de bahsedilen Poetika adlı eserin çevirisini yapan çevirmenlerin bir kısmı ‘metafor’ kelimesini istiare⁴⁴ olarak çevirirken, bir kısmı da mecaz⁴⁵ olarak adlandırmışlardır. Yine birçok kaynakta ve çeviride istiare/eğretileme kavramı metaforun yerine kullanılmış ya da çevirisi bu şekilde yapılmıştır. Esasında istiaredede anlamın merkezinde “ödünç, eğreti almak” varken metaforda, “bir şeyi bir yerden

⁴¹ *Türkçe Sözlük*, TDK Basımevi, Ankara, 1969, s.516

⁴² *Eş ve Yakın Anlamlı Kelimeler Sözlüğü*, www.tdk.gov.tr, 11.02.2013

⁴³ *Türkçe Sözlük*, s.379

⁴⁴ Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Rifat, Can Yay, İstanbul, 2003

Samih Rifat çevirisinde "metafor"u "eğretileme" olarak vermiş, ama şöyle bir dipnot düşme gereksinimi duymuştur: "Dilbilgisinde olduğu gibi sözcük sanatlarında da kavramların henüz yerine oturmadığı bir çağdayız ve Aristoteles, eğretileme (metaphora) sözcüğünü, Antikçağ sonlarına doğru alacağı (ve oradan günümüze ulaşacak) anlamdan çok daha geniş bir anlamda kullanıyor; verdiği örneklerin belki yalnızca biri (akşam ve yaşlılık) gerçekten metafor, ötekilerse düzdeğişmece (Fr. métonymie) ya da kapsamlayış (Fr. synecduque) tanımlarına daha çok uyuyor."

⁴⁵ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 59-68.

başka bir yere taşıma, nakletme” anlamı vardır. Yani iki kavram, açık bir şekilde birbirine karşılık gelen eş manaya sahip değildir.

Sonuç olarak Türkçede metafor kelimesi artık yaygın bir şekilde kullanılmakla beraber bir çok Türkçe kaynakta kavramın karşılığı olarak, istiare, eğretilme ve metafor kelimeleri kullanılmaktadır.

1.2.1.2. Metafor nedir?

Metafor bir şeyi ona benzer niteliklere sahip başka bir şey ile “gibi”, “benzer” sözcüklerini kullanmaksızın istenen tanımlamak, anlatıma üslup güzelliği ve kolaylığı katmak için kullanılan sözcük ya da sözcük kümesi olarak tanımlanır. Bir meseleyi başka bir şekilde ifade etme anlamına gelen metaforun kullanım amacı, ifadeye bir üslup güzelliği vermek, anlaşılmasında güçlük çekilen konuları biraz daha anlaşılır kılmaktır. Metafor kavramının algılama türlerine bakılacak olursa, şu şekilde bir sıralamaya gidilebilir:

1.Metafor, mecaz demektir.

2.Benzetmeyi içeren her aktarma metafordur.

3.Metafor, benzetme yönünün eksiltilemesiyle oluşmaya başlar.

4.Benzetmenin edatsız kuruluşu metaforu oluşturmaya başlar.

5.Metaforu elde etmenin yolu, benzetmenin iki temel ögesinden birisinin sözden düşürülmesi, diğerinin söze esas alınması sonucu aktarma yapmaktan geçer.

6.Metafor, istiarenden daha başka, hatta daha geniş, daha kapsamlı bir kavramdır.⁴⁶

Her ne kadar metafor, mecaz ve istiaresinin farklı kavramlar olduğu söylene de metafor ve istiareyi aynı kavramlar olarak ele alan Rıza Filizok, bu kavramı "fizik istiareler" ve "moral istiareler" olarak iki sahaya ayırmaktadır:

⁴⁶ Nizamettin Uğur, *Metafor Kavramını Algılama Türleri*, Yasak Meyve dergisi, ocak-şubat 2007, sayı: 24

"Fizik istiareler": Bu istiarelerde iki fizik nesne, canlı yahut cansız olsun aralarında mukayese edilir. "Moral istiareler": Bu istiarelerde soyut, metafizik bir nesne, fizik bir nesneyle mukayese edilir.⁴⁷

Kimi kaynaklarda birbiri yerine kullanılabilen eğretileme, metafor ve istiare kavramları içerisinde bu metinde "metafor"un seçilip kullanılmasının nedeni; eğretileme sözcüğünün Modern Türkiye Türkçesinde, Arapça kökenli "istiare" kelimesinin İslam kültür dünyası çevresinde, metafor teriminin ise evrensel ölçekte kullanılıyor olmasıdır.

1.2.1.3. Metaforun Şiirde İşlevi ve Önemi

Çeşitli din ve kültürlerde soyut kavramların ifâde aracı olarak kullanılmış ve kullanılmakta olan metafor, felsefe ve tasavvufta oldukça fazla kullanılan bir anlatım biçimi olmakla beraber en çok da edebiyatta sıkça başvurulan bir sanat olarak karşımıza çıkar.

Daha çok soyut bir fikri somut örneklerle açıklayan metafor, soyut fikirlerin görsel imgelerle tercümesidir. Burada amaç, bu tür fikirlerin daha geniş kitlelerce anlaşılmasını sağlamaktır. Bu demektir ki metafor da söz konusu fikir, daha az sayıda da olsa bazı kimseler için ulaşıldır. Oysa metaforlar şiirsel yapının içinde derin yapıyı oluştururlar. şiirsel söylemin zenginleşmesini, dolayısıyla anlamın çoğalmasını sağlarlar. Metaforlar şiirin özüne yönelik şiirini özünü inşa eden şeylerdir.

İngesel metaforlar, şiirin özünü ortaya çıkarmada önemli derecede bir rol üstlenirler. Bir bakıma şairin iletmek istediği mesajlar, kendisini metaforların içinde gizler veya görünür kılar. Şiirsel dilde anlam yoğunluğu iletmeyen yolu dilin metaforik kullanımıyla sağlanır.

Bu anlam yoğunluğu içinde şiirde kullanılan metaforları çözmede bilgi ve akıl, göz ardı edilemeyecek etkenlerse de, asıl etken "sezgi"dir. Her metafor bir bütünün, büyük bir işaretin bir parçasını içerir. Her ne kadar bir metaforda görünenden yola çıkılıyorsa da, esasında metaforlar görünen değil, görünmeyen bir hakikati içerir.

⁴⁷ Rıza Filizok, İstiare/Métaphore, www.ege-edebiyat.org, p. 24, 23.03.2013

1.2.1.4. Metafor ve Metafizik

İnsanların yalnızca fiziki değil; metafizik tecrübeleri de vardır. Ancak metafizik tecrübelerden çok, fiziki tecrübelerde ortak noktalar bulmak daha mümkündür. Farklı ve renkli metafizik tecrübelerle sahip bir insanla, fizikötesine kapalı bir insan arasındaki ortak nokta ise, maddi tecrübelerdir. Bu müşterek noktalar yardımıyla, maddi gerçekler kullanılarak, metafizik gerçekler akla yakınlaştırılabilir. Tek başına soyut kavramları idrak etmek kolay olmadığı için insan bu kavramları somutlaştırarak düşünmeye eğilimlidir. Bu sebeple “çıplak hakikatleri herkes aynı seviyede anlayamadığından, tecrit yolu terk edilerek teşhis ve temsil yolu seçilmiştir”⁴⁸Bahse konu teşhis ve temsil de sanat, edebiyat ve dahi dinde metafor ve sembollerle gerçekleştirilir.

“Fiziki âlem”in ilkelerinin keşfi, “metafizik âlem”in ilkelerinin keşfine yardımcı olur. Evrensel metaforlar da büyük ölçüde görünür âlem ile görünmez âlem arasındaki benzerlik, paralellik üzerine kurulmuştur. “Zahiri âlem”de “Batını âlem”i gösterebilmek için metafizik olan, kaçınılmaz olarak fiziki âlemin olanaklarıyla sembolleştirilmiştir.

Zahiri âlem, Tanrı hakkında olsun, evren ya da insan hakkında olsun, metafiziksel hakikatten görünüm ya da fragmalar aktarır.⁴⁹ Zahiri âlemi, batını âlemin tezahürü olarak kabul eden ve batını âlemi zahiri âlemden yola çıkarak anlamaya çalışan tasavvuf anlayışına göre, insanın çevresi ve insan dışındaki âlemin tamamı da sembollerle doludur. Zahirin açıklamaları batının simgeleridir.⁵⁰ Yani buradan hareketle denilebilir ki fiziki âlem metafizik âlemin bir tezahürü olduğuna göre, insanın beş duyusu ile algıladıkları, görünmez âlemin sembolleri durumundadır. Bu benzeşme prensibinde âlemler kademeli olarak düşünülürse, “Altta var olan alem” yani zahiri alem, “üstte var olan alem”i yani Batını âlemi simgeler.

Maddesel dünyanın ötesinde maddenin ötesinde bir âlemi ve insanın manevi dünyasını konu edinen tasavvuf alanında soyut mânâları ifâde etmek için metaforik

⁴⁸ Abdulfettah Şahin, *Ölçü veya Yoldaki Işıklar-4*. Töv., 1992, İzmir

⁴⁹ Bkz. Frithjof Schuon, *İslam'ı Anlamak*, İz Yay., İstanbul 1996 "Tasavvuf" bölümü

⁵⁰ Schuon, A.g.e, s.86

anlatım biçimine sıkça başvurulduğu görülmektedir. Hatta tasavvuf remz ve sembole diğer branşlardan çok daha fazla vurgu yapar çünkü âlemin tamamı remzlerden ibarettir ve hakikat dediğimiz şey bu düzlemde değildir.⁵¹ Bu anlatım tarzında, çoğunlukla görünür dünyada yer alan motiflerden (tabiat, bitki, hayvan vb. unsurlardan) hareketle, duyu organlarıyla algılanıp tecrübe edilemeyen konular îzah edilmeye çalışılmıştır.⁵² Fizik dünyaya ait nesnelere metaforlar yapılarak metafizik dünya anlatılmaya çalışılmıştır. Yani Sûfiler görünmeyen (batın/iç/manevi) âleme âit konuları, fizikî dünyada kolaylıkla görüp bilebileceğimiz ve algılayabileceğimiz nesnelere ifade etme yoluna gitmişlerdir.⁵³ Bu sebeple manzum ya da mensur eserlerinde sembolik bir dil kullanmış ve yaşadıkları çevrede yer alan ve herkes tarafından anlaşılabilir nesnelere kullanmışlardır. Bu, bazen bir hayvan veya bitki bazen de deniz veya bir gök cismi olmuştur.

Bir metafor “açıklayıcı” niteliğinin yanı sıra “gizleyici” niteliğe de sahiptir. Tasavvuf erbabı avam-ı beşer denilen ehil olmayan sıradan insanlara hakikatleri sembolik kılıklara büründürerek, birtakım sembollerle vermeye çalışırlardı. Bu anlamda tasavvuf geleneğinde en sık başvurulan yöntem kur’an-ı kerimden de ilham alınarak, hikaye⁵⁴ anlatma geleneğiydi. Avama hakikatlerin gereken kadarı, onların anlayabileceği düzeye indirgenerek hikâyelerle anlatılırdı. Tasavvuf erbabının bu hikâyeler içindeki metaforik dili kullanmalarının temelinde yatan ana sebepler şu şekilde sıralanabilir:

1. Kimi hakikatlerin o hakikatleri öğrenme liyakatine ulaşmamış kişilerden gizlenilmesi gereği. Bunun üç temel sebebi:

a. Anlayış düzeyi sınırlı, dogmatik kişilerin hakikatleri söyleyen hikmet sahiplerine karşı her devirde tehlikeli, tutucu tepkiler göstermiş olmaları.

b. Hakikatlere ait bilgilerin o bilgileri kaldıramayacak olanlardan saklı tutulması. Zira hakikat bilgilerinin ağırlığını onları anlayabilecek kudrette olmayanlar kaldıramazlar ve bu yük onlara yarar değil, zarar getirir. Dolayısıyla

⁵¹ Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Yay. İstanbul, 2012, s.117

⁵² Ahmet Ögke, “Mevlana’nın Mesnevi’sinde “Har (Eşek)” Metaforu”, *Tasavvuf (İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi)*, Yıl: 8, Sayı: 18, ss. 19-41.

⁵³ Ögke, *A.g.m.*, s.37.

⁵⁴ Bkz. İdris Şengül, “*Kur’ân’ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahsil ve Değerlendirilmesi*”, Doktora Tezi, 1990

hakikatlere ait bilgiler henüz onları taşıyabilecek durumda olmayanlardan, sembollere büründürülerek gizlenir.

c. Değerli manevi bilgilerin ehil olmayan ellere geçmesi tehlikesi: Hakikatlere ait kimi bilgiler bir tür silah gibidir, ehil ve iyi niyetli olmayanların ellerine geçmemesi gerekmektedir.

2. Hakikatlere ait bilgilerin avam-ı beşer tarafından bilinmesi gereken kısmının, onların anlayabilmesi için, daha sade, daha basit kalıplara indirgenmesi.

3. Sırrı ifşâ etme endişesi ve mânevî tecrübe yoluyla elde edilen irfanî hakikatleri ifade etmek için başka bir yol bulunamaması.

4. Vecd hâlinin sarhoş edici etkisi altında kalan sûfnin, farkında olmaksızın ya da kendini tutamayarak böyle ifâdelere başvurması.

5. Anlatamama veya şatahata düşme hali.

Bahse konu sebeplerle metaforlara başvuran Sûfiler, bu dil vasıtasıyla insanların dış dünyaları ile iç dünyaları arasında bir köprü meydana getirmiş olurlar. Metaforlar vasıtasıyla mana, hissi bir sıfatla vasıflandırılarak, okuyucunun gözünün önüne getirilmiş olur. Metafor, hayal dünyasındaki zenginliğe sevk ettiği için akıl ve kalpte tesirli olur ve ‘aşkın’ olanla ilgili kavrayışı açar. Dinî semboller, karmaşık hakikatleri, dolaylı yollardan anlatarak anlaşılmasına imkan sağlarlar. Bu nedenle, ilahi kitaplar metaforik bir dil kullanmış, ilahi hükümleri sembolik hikayelerle beyan etmiş, anlaşılması güç yüksek hakikatleri anlaşılır kılmak için sembollerini vasıta kılmışlardır. Edebiyatta olduğu gibi tasavvufta da konuların metaforlarla dile getirilmesi, anlatıma bir zenginlik ve canlılık katar. Daha çok edebi sanat olarak görülen metaforik anlatımın, değişik alanlarda başvurulan bir ifade yöntemi olduğu söylenebilir. Felsefede Pythagoras’ın insanın hayatını “mevsim metaforu”yla anlatması; Platon’un ünlü “Mağara metaforu” bu anlatım tarzına verilebilecek en belirgin örneklerdendir. Tasavvufta ise metaforik anlatımın en güzel örneklerinden birine sahip olan Mevlana, “Allah (c.c) bile hikayeler söylemekte, misaller

getirmektedir”⁵⁵ diyerek, Kur'an'da ve Peygamberimizin sözlerinde bu anlatım tarzına önem verildiğini ve bir yöntem olarak benimsendiğini örneklerle anlatır.⁵⁶

Kur'an'da metaforik yapılara bakıldığında, hemen her ayette bir şekilde metaforik yapılara rastlamanın mümkün olduğu görülebilir:

“Allah'tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksız ise şüphesiz örümceğin yuvasıdır. Keşke bilseler.”⁵⁷

Kur'an'ın ve peygamberlerin bu yöntemden yararlanmaları sufilere ilham kaynağı olmuş, onlar da eserlerinde ve sohbetlerinde metaforlardan sıkça istifade etmişlerdir

Burada amaç, hem anlayana örtülü bir şekilde mesaj vermek, hem de anlamayanlara karşı sırrın korunmasını sağlamaktır. Bu sebeplerle edebiyat ve felsefe gibi sahalarda olduğu gibi metafizik alanda da metafora çokça başvurulmaktadır.

⁵⁵ Bkz. Mevlana, *Mesnevi*, MEB Yay., C.V, 5.205.

⁵⁶ Hasan Çiçek, “Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana'nın Mesnevisinde Metaforik Anlatım”, AÜİFD, 2003,c: XLIV, sayı:1, s. 296.

⁵⁷ *Ankebut 29/41*

İKİNCİ BÖLÜM

MANTIKU'T TAYR'I ÇÖZÜMLEMEYE GİRİŞ

2.1. Tasavvufta Kuş Sembolü

Arapçası tayr⁵⁸ ve Farsçası murg⁵⁹ olan kuş, tasavvuf ıstılahında ruh, bedendeki haliyle, kafesteki kuşa benzer; tasavvufi sulûk (seçmeli ölüm) veya tabii ölümle (zorunlu ölüm) ruh, bedeni kayıtlardan, bağlardan kurtulur ve yüze âlemlere doğru kanat açıp, uçar gider.⁶⁰ Bazen aşığın gönlü ve canı için kuş sembolü kullanılmıştır. Bazen de âşık bütün varlığı ile kuş olarak tasavvur edilir.⁶¹ Tasavvuf ve divan şiirinde aşığın gönlü için kuş benzetmesine sıkça başvurulur.⁶² Kuş bazen göğüs kafesi içindeki kuşa benzetilen can, anlamında mürğ-i can⁶³; bazen akıl ve suur manasında mürğ-i dil⁶⁴ sembolizmi ile karşımıza çıkmaktadır.

Şiirlerde kuşların ötüşü, alçakta veya yüksekte uçması, tuzağa düşmesi, avlanması, bağ, bahçe ve yeşilliklerde bulunması, kafese kapatılması, taş atılarak ürkütülmesi, ürkekliği, zayıf ve çelimsiz oluşu, soğukta aç ve barınsız kalması, eşini kaybetmesi, yaralanması, kolunun kanadının kırılması⁶⁵ gibi bir çok farklı özellikler ile çıkar karşımıza.

Doğu ve Türk mitolojisinde kuş motifine sıkça rastlanır. Efsaneler ve kıssalarla ilgili olarak sık sık anılan mitolojik kuşlar: Kafdağı'nın ardında yasayan Anka veya Simurg, Hüma kuşu⁶⁶, Hz. Süleyman'a Belkıs'tan haber getiren Hühüd, tanrıtanımazları yok eden ebabil kuşları⁶⁷ ve mürğ-i semenderdir.

⁵⁸ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, tyr. Md., Huzur Yay., İstanbul, 2006, s.752.

⁵⁹ İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, Ankara, 1984, s.230.

⁶⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 446, Ağaç Yay., Ankara 2011

⁶¹ Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1986, c.6, s.14.

⁶² Cemal Kurnaz, "Osmanlı Dönemi Türk Edebiyatının Niteliği Üzerine Düşünceler", *Millî Eğitim Üç Aylık Eğitim ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (144), <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/144/kurnaz.htm>. 06.04.2013

⁶³ Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986, c 14, s.8463.

⁶⁴ Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, TDV Yay., Ankara, 1992, s.163

⁶⁵ Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1986, c.6, s.14.

⁶⁶ Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986, c.12, s.7206

⁶⁷ Aynı yer.

Tasavvuf açısından bakıldığında kuş ile kastedilen ruhtur. Sûfiler bedeni kafese, ruhu kuşa benzetir. Kuşun yükselmesi için tabii veya ihtiyari ölümle beden kafesinden kurtulması, böylece kutsiler âlemine doğru kanat açması lazımdır.⁶⁸

2.1.1. Tasavvufta Kuş Dili

Eski zamanlardan bu yana, peygamberlerin hatta ermişlerin, kuşların dilinden anlayarak gerektiğinde onlarla 'kuş dili' ile konuşabildiklerine inanılmıştır. Zira bu inanişin temellerini de Kur'an'daki Neml Suresine dayandırmak mümkündür. Peygamberlerden Hz. Süleyman (a.s) ve Hz Davud(a.s) kuşları anlamakta ve onlarla konuşabilmektedir. Hz. Süleyman (a.s)'ın kuşlarla konuşması dinî ve edebî pek çok eserde işlenmiştir⁶⁹ Tasavvuf sahasında kuş dili Mantıku't-tayr terimi ile karşılanır ve Vahdet-i vücud görüşünü dile getiren eserlerde yer alır. Kelime Kur'an-ı Kerim'de de geçmektedir: "Ve Süleyman (a.s), Dâvud (a.s)'a varis olup dedi ki "Ey insanlar! Kuş dili bize öğretildi. Bize her şeyden (nasip) verildi. Muhakkak ki bu, apaçık bir lütuftur."⁷⁰

Bazı müfessirler Mantıku't Tayr'ın Hz Süleyman'a verilmiş bir mucize ve lütuft olduğunu ifade etmektedirler. Elmalı Hamdi Yazır, bu konuda şu yorumu yapmaktadır: " '...Bize Kuşdili öğretildi...' mealindeki cümle, Hz. Süleyman'ın, ilahî bir mucize olarak kuşların dilini öğrendiğini ifade eder. Çünkü Süleyman, kuşların yalnız sesleri veya hareketlerini anlamakla kalmıyor, o duyguları idare eden ilahî yasaları da biliyordu."⁷¹

Hz. Süleyman(a.s), bülbül, tavus, hüdhüd gibi bazı kuşların ötüşlerinin ne anlama geldiğini yanındaki kişilere anlatmaktadır. Hz. Süleyman(a.s)'ın ilmi -fehm-, özel anlamda Allah'ın ilmidir; onu dilediği kullarına verir ve onların suretlerinde zuhur etmesiyle bu ilim kendilerinde zuhur eder ve bu "fena-fillah" mertebesine ulaşır, Hakla Zâtî birliklerini gerçekleştirdiklerinde mümkündür.⁷² Bu durumda Süleyman, hükmü ortaya koyan değildir' hükmü veren, Süleyman'a ait özel suretin

⁶⁸ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 552.

⁶⁹ *Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1986, c.6, s.15.

⁷⁰ *en-Neml 27/16*

⁷¹ bk. Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 5, İstanbul 1935, s. 3652

⁷² Ebu'l- Ala Afifi, *Füsusü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.337, İz Yay., İstanbul, 2006

diliyle konuşan Hak'tır, bunun için İbnü'l-Arabî, onu "mak'ad-ı sıdkta ""doğruluk makamı) Hakkın tercümanı" diye isimlendirir.⁷³

Süleyman(a.s) peygamberin, ilahî kudretle kuşların anlayacağı bir dile vakıf olarak, bu dil vasıtasıyla kuşlarla konuşması başlı başına bir mucizeyken, bazı İslâm âlim ve müfessirleri 'kuş dili'ni derin anlam içeren bir sembol olarak da düşünüp yorumlamışlardır.

Mantık kelimesi Arapça'da nutk⁷⁴ kelimesinden türemiştir. Nutuk kelimesi sözlükte; söylemek, konuşmak, ses çıkarmak, açık ve anlaşılır bir şekilde (telaffuz ve anlam olarak) konuşmak, sözdür ve ayrıca anlamak, harf ve seslerle söz söylemek gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁵ Eski Yunanca'da, kavram ve akıl yürütme ilmini yani iç ve dış konuşmayı ve düşünme melekelerini ifade eden "logike, logos, lojik" kelimelerinin aynı anlamda Arapça kök karşılığı olarak "N-T-K" kökü alınmıştır.⁷⁶ Kur'an'da, "mantık" mastarı, kuşların dilinin bilgisi Hz. Süleyman'a atfedilerek "ifade tarzı" anlamında kullanılmıştır.

Mantıku't-tayr'ı konuşmak ve anlamak, kuşların sesleri vasıtasıyla maksatlarını anlama ve buna cevap verme anlamı dışında, mutasavvıf şairlerin ortak dilini ifade etmek için kullanılmıştır. Tasavvuf edebiyatında hakiki manayı gizlemek için mecaz ve tasavvufî terimlerin kullanıldığı özellikle şathiyye türü şiirlerdeki dile kuş dili denilmiştir.⁷⁷

Bazı sufi şairler de, şathiyyeleri ve sembollerin kullanıldığı tasavvufî şiirleri 'kuş dili' olarak nitelendirmişlerdir. "Maddeye bağımlı olmayan ve lahutî âlemin âdeti ruhani kuşları konumunda olan bu şairler, yine kendi âlemlerinde kanat vuran kişilerin anlayacağı 'kuş dili' diye adlandırılan bir tür dil geliştirmişlerdir."⁷⁸

Bir kemalat göstergesi olan ve Attâr'ın ünlü eserine telmihen 'mantıku't-tayr' da denilen kuş dilini bilmek, sufilerce tasavvuf ıstılahlarını bilerek, manayı erbabı olmayandan gizlemek, olarak yorumlanmıştır. Sufiler, manevi yollarda ilerlerken

⁷³ Aynı yer.

⁷⁴ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, ntk md., s.1124, Huzur Yay., İstanbul, 2006

⁷⁵ Hülya Altunya, *Farabi'de Dil Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), s. 45, Isparta, 2003.

⁷⁶ A.g.e, s. 46.

⁷⁷ Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatçı, *Türk Edebiyatında Şathiye*, Akçağ yayını, Ankara 2001, s. 35.

⁷⁸ Cemâl Kurnaz-Mustafa Tatçı, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Sembolik Anlatım veya Kuş Dili", *Türk Yurdu* C. 21, S. 167, Temmuz 2001, Ankara, s. 33.

gönüllerinde doğan sırları kendi aralarında bu teminoloji ile paylaşırlar. Sırrı layık olandan başkasına söylememek kuralı işte burada devreye girer.

Bu sırları ifşa yani şathiye türü ifade, yaşanan derin bir tasavvufi tecrübe, şiddetli bir vecd hali neticesinde zuhur etmesi münasebetiyle sūfinin iradesi dışında kaçınılmaz bir hal almaktadır. İşte sūfi burada bir ikilem yaşamaktadır: Vecdin şiddeti, onu bu sırları ifşa etmeye zorlar.

Hâlbuki ifşâ edilecek şey, kul ile Rabb arasında bir sırdır.⁷⁹ Yani şatahât⁸⁰ kavramı için, sūfinin kendini ifşa etmekten alıkoyamadığı sırlar da diyebiliriz.

Tasavvuftaki mecaz dilinin dışarıya yönelik bu “sır” maksadının dışında ikinci bir amacı daha vardır ki dervişler bu dili konuşarak kendi aralarında anlaşır, söyleşir, hakikatleri öğrenir ve kaalden hale yükselirler. Yunus Emre’nin “Süleyman kuş dilin bilir dediler / Süleyman var Süleyman'dan içeri” mısralarındaki kuş dili, hayvanların dilini anlayan Süleyman(a.s) peygamberin kıssası yanında, sufilerin konuştukları bu terminolojiyi anlatır.

Birçok mutasavvıf şair ‘kuş dili’ni şiirlerinde kullanmışlardır. Zahiri âleme ait varlıklardan ve eşyadan bahsedip batını âlemin ilahi sır ve hakikatlerinden bu dil vasıtasıyla ustaca bahsettikleri görülmektedir. Bu şairlerin şiirlerinde ‘Süleyman’, ‘Hüdhüd’, ‘mantiku’t-tayr’, ‘kuş dili’ gibi müşterek kelime ve kavramlar yer almıştır. Bahse konu şiirlerde bu dilin yalnızca sufîyyenin anlayabileceği, sırları gizlemek amacıyla kullanılan bir lisan olduğu aşağıdaki örneklerde olduğu gibi vurgulanmıştır:

“...Mantiku’t-tayr özge bir dildir Süleyman fehm ider.” (Nehcî)

“Bu sözleri sanma her insan anlar / Kuş dilidir bu Süleyman anlar / Bu sırrı ârifan anlar / Çünkü cahillerden pinhan eyledi.” (Harabi)

“ Şeriat tarikat yoldur varana / Hakikat marifet ondan içeri / Süleyman kuş dilin bilir dediler / Süleyman var Süleyman’dan içeri.” (Yunus Emre)

“Ey kuşa benzeyen gönül! Aşkın fezâsında gâfil gezme ki bu sahranın yollarında çok avcı vardır” (Fuzuli)⁸¹

⁷⁹ Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7 [2006], sayı: 17, s. 17

⁸⁰ Şatahat konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Nasr es-Serrâc, el-Luma'-İslâm Tasavvufu, çev.: H. Kâmil Yılmaz. Altınoluk yay. s.369

Bu tür tasavvuf şiirlerindeki ‘kuş dili’ nin temelinde, Neml suresinin onaltıncı ayetinin bulunduğu açıktır.

2.1.2. Mantıku’t Tayr’da kuş sembolü

Feridüddin-i Attar karmaşık hakikatleri, dolaylı yollardan anlatarak idrake yaklaştıran sufi şairler arasında en meşhurlarındandır. Sembolik dili kullanarak verilen tasavvuf eserlerinin ilk örnekleri arasında gösterilen eserine telmihen ‘Mantıku’t-tayr’ kavramının sufiler arasında kullanılan kuş dili için kullanıldığı söylenmektedir.

Sufi şair eserinde tasavvuf erbabının sık kullandığı sembolik kuş dilini bizzat kullandığı gibi, metafor olarak da kuşları konuşturarak hem mecaz hem gerçek anlamda Mantıku’t-tayr ile donatmıştır eserini. Attar, bu dil vasıtasıyla zahir ile batın arasında bir köprü meydana getirmiş, kuşlar vasıtasıyla hakikatleri dile getirmiştir.

Görünen gerçekliğin kopyasını yeniden üretmek yerine, mecazi bir yöntem ile orijinal emboller, metaforlar ve mazmunların yardımıyla görünenin ardına nüfuz etmeye çalışan Attar, kuş dili sembolüyle hakikatlere atıfta bulunmuştur.

Attar, insanın kemalat yolculuğu sonucunda elde edebileceği kendisine bahşedilen üstünlüğe ulaşması için terk etmesi gereken kötü huyların her birini, farklı bir metaforla dile getirir. Tasavvufa göre insanın kalbini ve akletme yeteneğini bağlayıp, onun tekamülünü önleyen şeyler vardır. Bunların başında “hırs, kibir, şehvet düşkünlüğü ve aşırı arzular” gelir. Eserde bunların her birini yine ayrı ayrı kuş metaforları kullanarak, anlatıma cazibe katar.

Eserin başında kuşların bir çoğu, nefs-i emmarenin tek tek özelliklerini temsil etmektedir. Mutasavvıf, kendilerine maddi alemde bir padişah arayan, madde alemine ait bahaneleri olan, nefisleri dünyaya bağlı insanları anlatmak için çeşitli kuşlardan metaforik olarak istifade etmiştir

Attar’a göre Bülbül⁸², yalnız güle tutkundur. Surete takılıp kalan, hakkı aramayı unutmuş insanı temsil eder.

⁸¹ M. Fatih Köksal, “Eski Şiirimizin Kuş Dilli Şairleri”, Türk Edebiyatı, S. 375, Ocak 2005, İstanbul, s. 47.

⁸² Feridüddin-i Attar, *Mantıku’t Tayr*, c.1, s. 60, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Meb Yay., İstanbul 2001

Dudu⁸³, nun,(tuti=papağan) dileği, ab-ı hayat içerek ebedi olmak, veya uzun bir ömre kavuşmaktır. Dünyaya fazla meyleden insanı anlatır.

Tavus⁸⁴, cenneti ister. O da yine suretle yetinme telaşındadır.

Kaz⁸⁵, su hırslıdır; yani kötü huylardan hırsı sembolize eder.

Keklik⁸⁶, mücevhere tutkundur. O da dünya malına düşkün, biriktirme telaşındaki insan sembolüdür.

Hüma⁸⁷, aşırı gururlu ve kibirlidir. En büyük zaafılardan kibrin temsilcisidir

Doğan⁸⁸, rütbe hevesindedir. Makam hırsına düşmüş insanı sembolize eder.

Ala Üveyk⁸⁹,in tek derdi denizdir. Kendisi bile dokunmasa da denizi herkesten kıskanır. İnsanlar arasında malını her şeyden öne koyup, paylaşmak bir yana yemeye dahi kıyamayanların hikayedeki sembolüdür.

Puhu⁹⁰, defîne arayışındadır. Yine dünya malına düşkün, hayatını para kazanma hırsıyla geçiren insanların metaforik halidir.

Kuyruksalan⁹¹, iki yüzlülüğün ve riyakarlığın sembolüdür.

Attar'a göre insan kendi içine doğru yolculuk ederek ve bu huylardan uzaklaştıkça fitrata uygun davranmış olur.

2.1.3. Mantıku't Tayr'da Bahsi Geçen Kuşlar

Tasavvufta genel olarak “aşık” metaforu olarak kullanılan kuş, sufi edebiyatında çeşitli türleriyle karşımıza çıkmaktadır.

Güle aşkını anlatan bülbül, sesi; boynunda halka bulunduğu için tasavvufta kulu simgeleyen kumru, hu çekmesi; mucizeler söyleyen tûtî, konuşması; tavus, göz alıcı renkleri; keklik, güzel yürüyüşü; ehlî olan güvercin, ürkekliği; sevgilinin âşığı

⁸³ Aynı eser, c.1, s. 64

⁸⁴ Aynı eser, c.1, s. 65

⁸⁵ Aynı eser, c.1, s. 68

⁸⁶ Aynı eser, c.1, s. 70

⁸⁷ Aynı eser, c.1, s. 73

⁸⁸ Aynı eser, c.1, s. 76

⁸⁹ Aynı eser, c.1, s. 79

⁹⁰ Aynı eser, c.1, s. 81

⁹¹ Aynı eser, c.1, s. 83

avlayan gözüne benzetilen şahin, avcılığı; zag, rakibi sembolize etmesi gibi değişik özellikleri ile edebiyatımızda en çok söz konusu edilen kuşlar arasındadır.⁹²

Ayrıca doğan, puhu, hüdhüd ve hüma tasavvuf edebiyatında bahsi çok geçen kuşlardandır. Hepsinin sembolik manalara gelen yönleri bulunmakta, bunlar çeşitli mecaz ve mazmunlara konu teşkil etmektedir⁹³

Mantıku't-tayr'da da bahse konu kuşlar vasıtasıyla metaforik olarak hikayeler anlatılmış, kuş ve kuş dili sembolüyle hakikatlere değinilmiştir. Eserde çok zengin bir sembolik dil kullanılmış ve Hakikat'i arayanlar, yani Hakikat Yolunun Yolcuları kuşlarla simgelenmiştir. Nefsin hallerinin çeşitliliğinden bahseden Attar, insan karakterleri ve farklı nefisler için kuş sembolizasyonunu kullanmıştır. Mantıku't-tayr hikâyesinde kuş isimleri hikâye kahramanlarına ad olmaktadır.

Eserde kuşlar, hiçbir ülkenin padişahsız olmadığı düşüncesinden hareketle kendilerine bir padişah seçmek üzere bir araya toplanırlar. Bu sırada, hikâye kahramanlarına ad olan kuşların başında gelen "Hüdhüd" kuşu gelir. Hüdhüd, kendisinin Süleyman(a.s) peygamberin mahremi ve postacısı olduğunu söyleyerek "sizin zaten bir padişahınız var ama haberiniz yok." diyerek eserde adı geçen ve kuşların yolcuğunun sebebi olan "Simurg"dan bahseder ve kuşları Simurg'u aramaya davet eder. Her biri bir nefsi anlatan kuşlar, çeşitli özürler dilerler. Eserde binlerce kuşun padişah seçmek için bir araya toplandığı anlatılsa da özür dileyen on kuştan bahsedilir. Bu kuşlar sırasıyla, bülbül, dudu (tuti), tavus, kaz, keklik, hüma, doğan, alaüveyk, puhu ve kuyruksalan kuşudur. Eserde adı geçen bu kuşların özellikleri ve zaafı şöyledir:

1. Hüdhüd:

Hüdhüd adlı kuş diğerlerinin önderleri, kılavuzları, yani mürşitleridir.⁹⁴ Çeşitli bahaneler ileri süren kuşların hepsine birer birer inandırıcı doğru cevaplar vererek onları doğru yola iletmeye çabalar. Tasavvufta mürşid- i kamili sembolize eden hüdhüd yolun inceliklerini bilir. Diğer kuşları hakikat yoluna davet ettikten sonra da ellerini onların üzerinden çekmez ve bu manevi yolculukta daimi olarak

⁹² Büyük Larousse Sözlük Ve Ansiklopedisi, Gelişim Yayınları, 1986, c. 12, İstanbul, s.7206.

⁹³ Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C 6, s. 14, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1986.

⁹⁴ Feridüddin-i Attar, *Mantıku't Tayr*, c.1, s. 54, b. 690-696, Meb Yay., İstanbul 2001

onlara rehberlik eder. Rüyaların kozmik dilinde ise hühüd kuşunun özelliği şu şekilde geçer: rüyada hühüdü görmek devletlerin sadakatli bir elçisine işaret eder. İmam Cafer Sadık (a.s): “rüyada hühüd görmenin dört tabiri vardır:1-Hayır 2-Mutluluk 3-Büyüklik 4-Zafer.” Demiştir.⁹⁵

2. Bülbül:

Eserde, Hühüd'ün davetinden sonra ilk olarak öne çıkıp, bu yolculuğa katılmayacağını bahanesini öne süren kuş bülbüldür. Bahane olarak kendisinin yalnızca güle aşık olduğunu, onun aşkıdan sarhoş olduğunu, gülün aşkına dalıp kendini bile kaybettiğini öne sürer. Tek istediğinin gül olduğunu, onun aşkının kendisine yeteceğini anlatır.⁹⁶ Hühüd ise ona surete takılıp kalmamasını, maddi aşka aldanmamasını söyler.⁹⁷ Geçici şeylere sevdalanıp Hakkı aramayı unutmuş insanı sembolize eden bülbül, aşırı arzulara boğulan insanın eserdeki karşılığıdır. Rüyada bülbül görmek; siması ve sesi güzel olan bir çocuğa veya ahlaklı ve zengin insanlar zümresine gireceğinize işaretidir.⁹⁸

3. Dudu (tuti=papağan) :

Bülbülden sonra özür bildiren kuş dudu'dur. Onun dileği, kendisi gibi yeşiller kuşanmış olan Hızır'ın ab-ı hayatından içerek ebedi olmaktır.⁹⁹ Hühüd'ün ona cevabı ise canın sevgiliye verilmek için olduğu, aksi durumda canın bir kıymeti olmadığı yönünde olur.¹⁰⁰ Ölümden çok korkan, dünyaya fazla meyleden insan metaforudur. Rüya dilinde ise dudu ya da papağan farklı şekillerde tabir edilir. İmam Cafer Sadık (a.s) a göre Rüyada papağan görmenin üç tabiri vardır:1-Evlat 2-Kız çocuğu 3-Matbaacılık.¹⁰¹

⁹⁵ Ebulfazl Hüseyin b. Muhammed İbrahim el-Tiflisî, *Rüya Tabirleri Külliyyatı*, s. 43. çev. Metin Atam, Neva yay., İstanbul, 2006.

⁹⁶ Attar, *a.g.e.*, c.1, s. 60, b. 753-765.

⁹⁷ *A.g.e.*, c.1, s. 60, b. 774.

⁹⁸ Tiflisi, *A.g.e.*, s.36.

⁹⁹ Attar, *A.g.e.*, c.1, s.64, b. 307-309.

¹⁰⁰ Aynı eser, c.1, s. 65, b. 813.

¹⁰¹ Tiflisi, *A.g.e.*, s.76

4. Tavus:

Daha sonra tavus bahanesini dile getirir: Şeytan'a yardım ettiği için cennetten kovulduğu söylenen Tavus kuşunun tek emeli tekrar cennete kavuşmaktır.¹⁰² Hüdhüd ona, padişahın bizzat kendisinin, onun akraba ve yakınlarından yahut evinden daha kıymetli olduğunu anlatır. Bütünü varken parçaya tamah etmemesi gerektiğini öğütler.¹⁰³ Tavus kuşu, cennet sevdası ve cehennem kaygısıyla Allah(c.c) rızasını gözden kaçıran tipik insanın sembolüdür eserde. Rüyaların kozmik dilinde tavus kuşunun tabiri şöyledir: İbn-i Sîrîn: Tavus kuşu görmek; yabancı bir yöneticiye tabir edilir.¹⁰⁴

5. Kaz:

Kazın bahanesi ise sudur. Su sayesinde kendisinin ne kadar temiz olduğuyla övünüp durduktan sonra susuz yaşayamayacağını söyler.¹⁰⁵ Hüdhüd ona cevaben hakikatte olmayan maddeye takılmaması gerektiğini, müridin detaylara bu denli takılmaması gerektiğini söyler.¹⁰⁶ Dünyada hayatını idame ettirmesi için zorunlu olan şeylerin telaşına fazla düşen, elde etme hırsıyla onları bahşedeni unutan insan metaforudur hikayede kaz.

6. Keklik:

Keklik, dünyada mücevherden daha değerli bir şey görmediği için ona sevdalı olduğu özrüyle gelir.¹⁰⁷ Hüdhüd bu bahane karşısında mücevherin yalnız renge boyanmış bir taş olduğunu ve hakikatten nasibi olanın renge aldanmayacağını anlatır.¹⁰⁸ Dünyada çok şatafatlı olanın ahrette değersiz olduğunu unutan ve biriktirme telaşında olan insan sembolüdür. Rüyada ise İbn-i Sîrîn'e göre keklik; güzel kadına yorulur.¹⁰⁹

¹⁰² Attar, *A.g.e*, c.1, s. 66, b.828-829.

¹⁰³ Attar, *A.g.e*, c.1, s. 66-67, b. 835-840

¹⁰⁴ Tiflisi, *A.g.e*, s. 98

¹⁰⁵ Attar, *A.g.e*, c.1, s. 68, b.857-862.

¹⁰⁶ Attar, *A.g.e*, c.1, s. 69, b.869.

¹⁰⁷ Attar, *A.g.e*, c.1, s. 70, b.883-890

¹⁰⁸ Attar, *A.g.e*, c.1, s. 72, b.901.

¹⁰⁹ Tiflisi, *A.g.e*, s. 55.

7. Hüma:

Hüma kibrinden, yaradılıştta yüceliğe ulaştığını düşündüğü için kendini Simurg'dan da üstün görür.¹¹⁰ Hüdhüd onun aşırı gururlu ve kibirli olduğunu ve bu dünyada padişahlığa vesile olmasının da padişahların saltanatının da geçici olduğunu söyler.¹¹¹ Hüma en büyük zaaflardan kibrin sembolüdür.

8. Doğan:

Padişahın huzurunda ömrünü geçirmeye can atan doğan, rütbe hevesindedir.¹¹² Hüdhüd ona yine geçici suretlere takılıp kaldığını hatırlatır. Gerçek padişahın eşinin olmadığını söyler.¹¹³ Doğan makam hırsına düşmüş insanı sembolize eder.

9. Ala üveyk:

Tek sevdası, derdi, deniz olan alaüveyk kuşu kendisi dokunmasa da denizi herkesten kıskanır ve denizin derdinden başka dert istemediğini söyler.¹¹⁴ Hüdhüd, ona denizi hiç tanımadığını, denizin gerçek sevgilinin aşkıyla coşup köpürdüğünü söyler. Maddi bir aşka takılıp da o maşuğun da gerçek sevgilisini göz ardı ettiğini hatırlatır.¹¹⁵ Maddi aşkları her şeyin önüne koyanların ve surete takılı kalanların hikayedeki sembolüdür

10. Puhu,:

Puhu kuşu viranelerde define arayışındadır. Define gibi gözüyle göremeyeceği bir aşkın ancak masaldan ibaret olabileceğini söyleyerek Simurg'a ulaşma konusunda bahaneler sunar.¹¹⁶ Hüdhüd ona altının da bu dünyadaki putlardan biri olduğunu ve bu sevdadan vazgeçmesini söyler.¹¹⁷ Puhu, altını putlaştırmış, ömrünü para kazanma hırsıyla geçiren insanların metaforik halidir hikayede. Rüyaların dilinde puhu kuşu için bir açıklama verilmemiş olsa da puhu türünden olan

¹¹⁰ Attar, *A.g.e*, c.1, s. 74, b. 929.

¹¹¹ Aynı eser,, c.1, s. 75, b.935

¹¹² Aynı eser, c.1, s. 76, b.955.

¹¹³ Aynı eser, c.1, s. 77, b. 965.

¹¹⁴ Aynı eser, c.1, s. 79, b. 990.

¹¹⁵ Aynı eser, c.1, s. 80, b. 1000-1003

¹¹⁶ Attar, *A.g.e*, c.1, s. 81, b.1017-1020.

¹¹⁷ Aynı eser,, c.1, s. 82, b. 1024.

baykuş ile ilgili tabirlere yer verilmektedir. İbn-i Sîrîn'e göre rüyada baykuş; hırsız, bozguncu ve hasetçi kimseye işarettir.¹¹⁸

11. Kuyruksalan:

Kuyruksalan kuşu, zayıflığını ve takatinin olmayışını bahane eder.¹¹⁹ Hüdhüd acziyetin sadece bir bahane olduğunu anlatarak onun tembellik ettiğini söyler. Takati olmasa da yola düşmesinin ve bu yolda ölmesinin daha hayırlı olacağını anlatır ona.¹²⁰ Kuş hikayede, tembelliğin ve riyanın sembolüdür

12. Simurg:

Aradıkları Simurg adlı efsanevî kuş, Allah'ın zuhûr ve taayyünüdür.

Tabii, zuhûr ve taayyün aslında bizzat kendilerinden ibarettir. Ancak, Vahdet-i Vücut'a, yani Varlığın Birliği'ne ulaşanlar, "halkın Hakk'ın zuhuru; Hakk'ın halkın bütünü olduğunu" idrak edebilirler.¹²¹ Eserin sonunda yolculuğu tamamlamaya muvaffak olan otuz kuş, bu hakikati idrak ederler.

¹¹⁸ Tiflisi, *A.g.e.*, s. 55.

¹¹⁹ Attar, *A.g.e.*, c.1, s. 83, b.1035-1040.

¹²⁰ Aynı eser, c.1, s. 84. b. 1045.

¹²¹ Aynı eser, c.2 s.181 b.4551-4552

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANTIKU'T-TAYR'DAKİ SEMBOLİK ANLATIMIN ÇÖZÜMLENMESİ

Bu bölümde Feridüddin-i Attar'ın, tezimizin konusu icabı Mantıku't-tayr isimli eseri ekseninde olmak üzere, sembolik anlatımının koordinatlarını ortaya çıkarmaya çalışacağız.

3.1. Mantıku't -tayr'daki metaforik ifadelerin analizi

Alemdeki hakikatlerin keşfinde birer araç olan ve kişiye metafizik âlemi kavrama imkanı sunan sembollerin hiçbiri keyfî olarak oluşturulmamış, rastgele seçilmemiştir. Semboller genellikle tabiata dayalıdır. Bu bağlamda mutasavvıf şairler de hakikatleri açıklarken, günlük hayatımızdan alınan olay ve eşya, bitki ve hayvan tasvirlerini, bir anlatım aracına dönüştürürler. Bunu yaparken de pek çok edebî sanattan istifade ederler. Hakikate işaret eden metaforlar, genellikle tek anlam içermezler. Bir metaforun çok anlamlılığı, bir sözcüğün birbirine eş düzeydeki birçok anlama gelmesi gibi değildir. Çok anlamlı bir metaforun içerdiği anlamlar, aşağıdan yukarı doğru yükselen bir kademelenme gösterirler. İnsanlar idrak ve sezîş bakımından farklı farklı oldukları için bir sembol ya da metaforun anlamını idrak etme dereceleri de doğal olarak farklı farklıdır. Tıpkı Vasili Kandinski'nin piramidi gibi kişinin başlangıçta ilk anlamıyla ya da en yüzeysel anlamıyla tanıdığı metafor, kendisi olgunlaştıkça, kendisine daha derin sınırlarını açıklayacak ve hakikate biraz daha yükselerek bakmasını sağlayacaktır.

Tasavvufî metinlerdeki metafor kullanımının nedenlerinden biri de kişiyi fazla yük altında bırakmadan, onun kaldıramayacağı derecede yüksek, kavraması güç karmaşık bilgilerle ezilmesine, yıkılmasına yol açmadan, derece derece, yavaş yavaş, anladığı oranda yükselmesini sağlamaktır. Bu yüzden, her olgunluk yaş dönemlerinde okunacak kitapların da farklı olması gerekir.

Feridüddin-i Attar da bu anlamda, söz konusu eserinde hakikatleri açıkça vermemiş, metaforik bir üslup benimseyerek hakikatleri okuyucusunun idrak ve sezgi düzeyine göre teşekkül etmiş anlayışına bırakmıştır.

Attar'ın bu üslubu; tasavvuf metinlerindeki bahse konu metafor kullanma geleneği ile, içinde bulunduğu coğrafyadaki dilin yani Fars dilinin tarihsel oluşumunda biriken kültürel tabakalardan beslenmiştir. Böylelikle o, eserindeki hakikat bilgisinin aktarımında, zengin bir metafor sistemi oluşturmuştur. Bu nedenle, pek çok canlı-cansız varlığı sembolleştirerek kullanmıştır. Mantıku't-tayr'da hayvan, bitki, deniz, su ve değerli madenler Attar'ın kaleminden yeniden anlamlandırılmıştır. Yol, yolculuk, Kafdağı, ayna vs.gibi kavramlar Seyr ü süluk, nefsin mertebeleri, kemalat, Vahdet-i Vücut anlayışı gibi tasavvufun temel mefhumlarına işaret eden kavramlar olarak kullanılmıştır.

3.1.1. Eserdeki Metaforların irdelenmesi

3.1.2 Yolculuk (Sefer) Metaforu

Tasavvuf ıstılahında önemli bir yere sahip olan “Yol”, Tarikat kelimesinin Türkçe karşılığıdır.¹²² Kur'an- Kerim'de “tarik” kelimesi “yol” olarak geçmektedir.¹²³ Tasavvuf ıstılahında tarikat, şeriatın zahirinden özüne doğru giden yoldur.¹²⁴

Yolculuk da tasavvuf düşüncesinin önemli sembollerindendir. Sefer kelimesi Arapça, yolculuk anlamına gelmektedir. Dünya yaşamı bir hayat mücadelesi, ölünceye kadar sürecek bir yolculuk olarak nitelendirilirken mutasavvıflar, bu dünya hayatını Hakk'a doğru yapılması gereken bir yolculuk olarak değerlendirmişlerdir. Cürcanî, sufînin zikir vasıtasıyla Allah'a doğru yolculuk yapmasına, sefer demiştir.¹²⁵ Seferi, kalbin yolculuğu olarak adlandıran İbnü'l Arabî¹²⁶, kalp ve beden, mana ve his düzeyinde gerçekleşen bir amel¹²⁷ olarak görür.

¹²² Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, tyr. Md., Huzur Yay., İstanbul, 2006, s.743.

¹²³ *Ahkaf* 46/30

¹²⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.230, Ensar yay., İstanbul, 2010

¹²⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifat-Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, Çev. Arif Erkan, İst. 1997, s.134

¹²⁶ Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli) s.551, Kabalcı yay., İstanbul, 2004.

¹²⁷ İbnü'l Arabî *Fütühât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2006, c., s.229

Sufiler, Allah'ın yeryüzündeki âyetlerine nazar için, ayrıca, çile çekmek ve diğer şeyhlerle görüşmek maksadıyla uzun yolculuklara çıkarlardı. Bu nedenle zamanla sefer, içe yapılan yolculuk şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁸ Bu anlamda sefer: manâ âlemine gidiş, kötü huylardan iyi huylara hicret etme gibi anlamları içerir. Bu, insanın iç âlemine doğru sürüp giden bir yolculuktur. Sufiler kişinin iç âlemine doğru çıktığı yolculukta benlikten hiçliğe ve hiçlikten Mutlak'a giderken izlediği yolu anlatmaktadırlar.

Sufiye ıstılahınca kalbin Hakk'a teveccühü olarak görülen "yolculuk" kimi Sufilerce 'kalbin farklı türleriyle (yani, kalb, ruh, sırr, hafî, ahfâ ile) zikrederek Allah'a yönelmesi'¹²⁹ olarak tanımlanmıştır. Sufiyeye ait eserlerde bu seferin dört kısım olduğu gösterilmekte ve her birisi için şu tafsilat verilmektedir:

a.Sefer-i evvel, adet ve alışkanlıklarını bırakarak insanın taşkınlığı ve takvası "ilham edilen nefsin" zahirinden hareketle tek varlığın zuhur ettiği makama yönelmesi.

b.Sefer-i sani, her türlü engeli kaldırarak ve her ilgiyi kopararak insanın varlığın zahirinden batınına yönelmesi.

c.Sefer-i salis, iç ve dışta sınırlanmaktan, zahirlik-batınlık ve evvelik- ahirliği birleştiren cem'u'l-cem' mertebesine yöneliş.

d. Sefer-i râbî', cem'u'l-cem' mertebesinden ve kâbe kavseyn (iki kaşın arasından daha yakın) makamından- ki kemal makamıdır-ev edna(daha da yakın) makamına yönelmek.¹³⁰

Tasavvufta manevi eğitim esnasında sefer önemli bir yer tutar. Çünkü manevi tecrübe ile anlaşılan bir hal ilmi olan tasavvufta yolculuk, marifet bilgisini elde etmenin yollarından biri olarak görülür. Müridin eğitiminde manevi sefer gibi maddi seferinde büyük önemi vardır. Sefer maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayrılır.

a.Maddi Sefer: Maddi sefer yolculuk yapmak demek olup sözlükte, bir menzile ulaşmak için bir yerden çıkmak, savaşa gidiş anlamlarına gelmektedir.¹³¹

¹²⁸ Ethem Cebecioğlu, , a.g.e., s. 549, Ağaç Yay.,Ankara 2011

¹²⁹ Abdürrezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü* , Orjnal adı: Letaifu'l-a'lam fi işarets ehli'l ilham, s.301,çev. Dr Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004

¹³⁰ Aynı eser, s.302.

Tasavvufta da manevi yolculuk kadar önemli bir yeri olan maddi sefere sufiler de eserlerinde yer vermişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdi (ö. 911) tasavvufun sekiz haslet üzerine kurulduğunu ve bunlardan birinin de ‘seyahat’ olduğunu söyler. Mutasavvıf, bu hasletlerden her birini bir peygamber ile ilişkilendirerek oluşturmuştur. Diğer yedi hasleti ve peygamberlerle ilişkilerini anlatan Cüneyd seyahat hasletini de şu şekilde açıklamıştır: “Sûfi seyahat ve gezgincilikte İsa peygambere uyar. İsa peygamber (a.s) her şeyden tecerrüd ederek seyahat ederdi. O derece ki, bir bardak ve taraktan başka bir şeye sahip değildi.”¹³²

b-Manevi Sefer: Manevi sefer tasavvuf ıstılahında seyr ü sülûk olarak adlandırılır. Kaşânî sülûkü “Allah teâla’nın cemâlinin tecellisi için kalp evini ağıyardan temizlemek” olarak tarif eder. Sülûk cehaletten ilme, fena huylardan güzel huylara, kendi vücudundan Hakk’ın vücûduna harekettir.¹³³ Bu manevi yolculukta bir mürşide ihtiyaç vardır ve mürşide intisaptan sonra sülûk baslar. Tasavvuf ehline göre sülûk, Allah Tealaya ulaşmaya kabiliyet kazanmak için güzel ahlak sahibi olmaya çalışmaktan ibarettir.¹³⁴ Salık ise yolcu demektir. Salık makamlarda ilmiyle değil haliyle yürüyen, ilerleyen kimsedir.

Tasavvuf ıstılahında seyr-i sülûk olarak yer alan sefer mefhumunun çeşitli özellikleri vardır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir :

Seferin amacı terk etmeyi öğrenmektir.¹³⁵

Sefer, içinde sıkıntılar barındıran sürekli bir gidiştir

Sefer vuslata erdiricidir.

a.Seferin amacı terk etmeyi öğrenmektir.

Sembolik evrende kemalat için tek yol ‘terk ediş’tir. Bu yüzden dört türlü terk vardır:

1. Terk-i dünya: Zâhidlerin bütün dünya nimetlerini, malı ve mülkü âhret için terk etmeleri.

¹³¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1999, s.928.

¹³² Bkz Hucviri, *Kesfu'l-Mahcub, (Hakikat Bilgisi)*, s.120, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yayınları, İstanbul, 1996,

¹³³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV yay., İstanbul 2004, s.318

¹³⁴ Aynı eser, s.317.

¹³⁵ Abdulkerim Kuşeyri, *er-Risale*, s. 466, (haz. Süleyman Uludağ,) Dergah yayınları, İstanbul, 1981

2. Terk-i ukbâ: Âriflerin cenneti ve oradaki nimetleri, ilâhî cemâli temâşa için terk etmeleri

3. Terk-i hestî: Sâliklerin kendi varlığını da terk ederek, Hak'ta fânî olmaları.

4. Terk-i terk: Kâmil âriflerin terki de terk etmeleri, aklında ve zihninde terk diye bir kavramın kalmamasıdır.¹³⁶

Yol eri sefer sayesinde nefsinin alıştığı şeyleri terk edip kendini zorunlu olarak riyazete çektiği için nefsinin terbiye eder. Yolcunun masivadan el çekip, yaşaması için zaruri olmayan her şeyi terk etmesi gerekir. Çünkü ebedî hayata bağlı olmayan, insanın kalbinin bağlandığı her şey, yolunda engel teşkil eder. Bu şekilde her şey ile alakayı kesip yaradani ile yaşamaya teşebbüs eder.

Yolculuğa çıkan sülûk ehlinin seferleri esnasında açlık, tokluk gibi düşünceleri olmaması gerekir.¹³⁷ Çünkü İnsanların her tür ihtiyacını veren O'dur.

b. Sefer, içinde sıkıntılar barındıran sürekli bir gidiştir:

Sûfiler, varlık âlemine çıkan insanı kemale doğru götüren gidişi ve sürekli dönüşümlerle dolu insan hayatını bir sefer gibi düşünmüşlerdir. Onlara göre bu sefer, sıkıntılı, fakat sürekli bir gidiştir. Bezm-i Elest'te, kendi iradelerinin dışında başlayan bu yolculuk¹³⁸, meşakkatli bir süreçtir. Yolculuğun sonu ise birlik ve esenliktir ama bu ödüle ulaşmak için bazı zorlukları, tecrübe etmek gerekecektir.

c. Sefer vuslata erdiricidir.

Yolculuk vuslata ermeyi dileyenler için gerekli ve önemli bir aşamadır. Çünkü sülûk tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk'a vuslata hazırlayan ahlaki eğitimidir.¹³⁹ Bu sefer esnasındaki zahmetlere tahammül ölçüsünde, mükafat büyük olur. Kolaylıkla kat edilen bir süreç olarak tasvir edilmeyen yolculuk, layığıyla tamamlandığı vakit vuslata erdiricidir.

¹³⁶ Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 216, İst., 1981

¹³⁷ Bkz. Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 464.

¹³⁸ Ömer Özkan, "Tasavvufî Mesnevîlerde Sıklıkla İşlenen Bir Motif: Sefer/Seyahat" *Turkish Studies*, Volume 4/3 Spring 2009

¹³⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.183, Ensar yay., İstanbul, 2010

Sefer hâlindeki kişi kendisini yoldan alı koyacak veya vazgeçmesine neden olabilecek; çeldiricilerle karşı karşıya kalır. Ancak bunlarla başa çıkabilirse birliğe kavuşur.

3.1.2.1. Mantıku't Tayr'da Yolculuk Sembolü

Seferin, tasavvufî metinlerde sembolik anlatımlarla işlenip, somut unsurlarla tasvir edildiğini görürüz. Bunun en güzel örneklerinden birini çalışmamızın konusunu oluşturan Mantıku't- tayr'daki yolculuk hikayesinde görmekteyiz. Mantıku't-tayr'da yolculuk ve yolculuğun sonundaki vuslat, vahdet-i vücud felsefesine uygun olarak eserin temasını oluşturmaktadır. Eserde, sefere dair 'yolculuk, yol, yol eri, yola girmek' gibi bahsettiğimiz kavramlar eserin başından sonu kadar bizzat geçmektedir.

“Şimdi sizden kim yol eriyse haydi... Yola girin, yola ayak basın!”¹⁴⁰ beyiti eserin başlarında yolcuğa çağrı şeklinde geçer.

Eser Hüdhüd kuşunun Simurg'dan bahseden sözleriyle bütün kuşları, padişahlarını bulma yolculuğuna çıkmaya teşvik etmesiyle başlar. Padişaha ulaşmak için 'sefere çıkmak' şart olmuştur.

Ancak Sîmurg'a ulaşma yolculuğu, kolaylıkla kat edilebilecek bir süreç değildir. Çünkü yol meşakkatli ve uzundur. Eserde bu yol sembolizmi şu şekilde tasvir edilmiştir:

“Öndeki yolu kısa bir yol sanma... nice denizler var, nice karalar. Bu yola varmak için arslan gibi bir er gerek çünkü yol uzak. Deniz de derin mi derin”¹⁴¹

Nitekim bu yolculuktaki yolun uzak ve denizin derin oluşu Hadiste şöyle anlatılır: “Gemiye yenile, zira deniz derindir. Erzağımı tedarik et, zira sefer uzundur. Yükünü hafiflet, çünkü geçit sarp ve güçtür. Amellerini ihlasla yap, çünkü amelleri tartan Allah (cc) görüyor.”¹⁴²

“Amaca ulaşmak için sıkıntılara katlanmak şarttır” felsefesine vurgu yapan eserde Attar, seferin bu sıkıntı ve engellerin aşılması için olduğu ve bu yolculuğu tamamlamanın yolunun, yolcunun kendinden geçmesiyle olacağı anlatılır.

¹⁴⁰ Attar, *Mantıku't Tayr*, s. 59, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Meb Yay., İstanbul 2001

¹⁴¹ Aynı eser, s. 57, b.730.

¹⁴² Deylemî, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, c.5, s.339, hadis no:8368.

“Yolu şu: kendimizden geçip hayran bir halde yola düşelim.. Yolunda ağlaya, güle yürüyelim...”¹⁴³

Vahdet-i Vücut düşüncesinin işlendiği eserdeki ana motiflerden birisi olan yolculuk, herkesin gitmek isteyeceği ama çok az kişinin gerçekten niyet edip adım atabileceği bir süreçtir.

“Kuşların her biri bu yolculuğa çıkmak istediler ve fakat yolun zorluğunu işitince hepsi de başka türlü mazeretler öne sürmeye başladı”¹⁴⁴

Tasavvuf literatüründe meşakkatli bir süreç olarak tanımlanan sefer eserde de kolaylıkla kat edilemeyecek, büyük çilelerle dolu, herkesin cesaret edemeyeceği bir yol sembolizmi ile verilmiştir. Yani yolun anlamsal kimyası oluşturularak, olgunluğun ne denli zor elde edildiği vurgulanmıştır:

“Yolun dehşetinden bütün kuşların kanatları, kanlara bulandı, ah etmeye başladılar”¹⁴⁵

Bu sembolizmde yol; yalnız yürünmesi gereken uzun ve sessiz bir istikamet olarak anlatılır:

“Şaşılacak bir yoldu bu yol, bu yola ne bir giden vardı, ne de yolda bir zerre hayırlı yahut şer bir şey!

Sessiz sedasız bir yoldu.. ne artıyordu ne uzuyordu bu yol, ne de eksiliyordu!”¹⁴⁶

Yolun zorluğunu görmek ya da işitmek yolculuğa hakikaten niyet etmiş kişileri bile yoldan çevirebilir. Bu sebeple eserde yola ayak basmak için yol eri olunması gerektiği vurgusu sıkça yapılır:

“Sevgili olmadıkça can ne işe yarar ki? Ersen sevgiliye kavuşmayan canın üstüne düşme!”¹⁴⁷

“...Bu yola varmak için arslan gibi bir er gerek çünkü yol uzak...”¹⁴⁸

¹⁴³ Attar, *a.g.e.*, s. 57, b.732, İstanbul 2001

¹⁴⁴ Aynı eser, s.72.

¹⁴⁵ Aynı eser, s. 132, b.1644.

¹⁴⁶ Aynı eser, s. 130, b.1631-1632.

¹⁴⁷ Aynı eser, s. 57, b.734.

¹⁴⁸ Aynı eser,, s. 57, b.731.

Tasavvufta, erkeklik anlamına gelmeyip kemalatta belirli bir yol kat edenlerin geldiği bir makam olarak tasvir edilen erlik yani rical kavramı Mantıku't-tayr'da da çoklukla geçer. Tasavvufî anlamda bülüğa ermeye ricâl denilmektedir.¹⁴⁹ Sühreverdî bu tabiri Ebû Hafs'dan naklen şöyle tanımlar: "Tasavvuf edebten ibarettir. Her anın, her hâlin ve her mekânın bir edebi vardır. Vaktinin edebine riayet eden, Ricâl seviyesine erer".¹⁵⁰

Er olan kişi için terk etme, yegane kemalat yoludur. Bu yüzden yol erinin sefer için maldan, alışkanlıklardan ve dahi candan geçmesi gerektiği eserde tekrarlanır:

“Bu yolda erlik gerek... Bu kapıda can feda etmek gerek.”¹⁵¹

“Ercesine candan el yumak gerek ki sana iş eri desinler”¹⁵²

Tasavvuf anlayışında Allah'a vâsıl olmak için Allah'tan gayrı her şeyin terki esastır.¹⁵³ Bu sebeple nasıl bir insan olursa olsun kişinin kendi benliğini terk ettiği vakit olgunlaşıp, 'er' olacağı felsefesi eserde işlenmiştir. Benliğin/canın yol bağı olduğu ancak bundan kurtulunca muvaffak olunup vuslata erileceği şu tasvir ile anlatılır:

“İster zahit ol, ister kötü kişi... canını terk ettin mi aşıksın.

Gönlün canına düşmandır...canını terket,at yola..canını attın mı yol biter.

Yol bağı candır; ver canını...ondan sonra perdeyi kaldır,sevgilinin yüzünü gör!”¹⁵⁴

Sufiler fena sözü ile insandaki kötü sıfatların yok olmasına işaret etmişlerdir.¹⁵⁵ Kuşeyri eserinde fena için şu cümleyi kurar: Bir kimse kalbi ile dünyadan yüz çevirirse, '0, dünyaya rağbet etmekten fani olmuştur' denir.¹⁵⁶ Yani

¹⁴⁹ Sühreverdî, *Avarifü'l-Mearif*, haz. H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, Vefa Yay., İstanbul, 1990, s.210

¹⁵⁰ Sühreverdî, *A.g.e.*, İst, 1990, s.66

¹⁵¹ Attar, *a.g.e.*, s. 57, b.735.

¹⁵² Aynı eser, s. 57, b.736.

¹⁵³ Kadir Özköse, “Zühd ve sūfilerin zühde yükledikleri anlam” <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr> 27.10.2013

¹⁵⁴ Attar, *a.g.e.*, s. 95, b.1175-1177, İstanbul 2001

¹⁵⁵ Kuşeyri, *er-risale*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah yay., İstanbul, 1981, s 196

¹⁵⁶ Aynı yer.

dünyaya rağbetten fani olmakla kast edilen peygamberin(s.a.v) hadisi icabı “ölmeden evvel ölmek” sırrına erişmektir.

Bu seferde hedefi sevgiliyle vuslat olanın ve istikamet üzere gitmeye çabalayanın bu aleme ait her şeyden vazgeçerek er kişi olabileceği anlatılır:

“Yola ayak basan, bu yolda ayak direyen küfürden de geçer islamdan da!”¹⁵⁷

“Erler gibi ayağını bas korkma... küfürden de geç imandan da korkma!”¹⁵⁸

Kişinin küfrü ve imanı kalmayınca benliğinin de yok olacağı, fena makamına ulaşacağı söylenen tasavvufta aşkın küfür ve iman gibi benlikle ilgili şeylerle işi olmadığı düşüncesi vardır. Eserde de: “Sana imandan çık derlerse..candan vazgeç diye hitap gelirse,bunu da ver,onu da..imandan vazgeç,canını feda et!”¹⁵⁹ denilerek aşkın küfürden de imandan da yüce¹⁶⁰ olduğu söylenir.

Tasavvufta yol ne kadar çileliyse yolculuğun sonu da o kadar esenliktir. Salık, yolun ve yolculuğun sonunda vuslatın güzelliğine erişme mükafatına ulaşır. Mantıku’t-tayr hikayesinde de yolculuğun sonu birliktir, Tevhiddir. Vuslat ile birlikte çekilen bütün sıkıntılar unutulup yeniden doğulur:

“Her şeyden temizlenip arındılar da ondan sonra o dergahın nuruyla hepsi yeniden can buldular.

Yine yeniden can bulup yeniden kul kesildiler. Yine bir başka çeşit hayranlığa düştüler

Eskiden yaptıkları da yapmadıkları da temizlendi, hatırlarından silinip arındı

Yakınlık güneşi doğdu, üstlerine ışık saldı. Onun ışığıyla hepsinin de canı parladı”¹⁶¹

Çile, Farsça ‘çihil’¹⁶² (kırk) kelimesinden alınmış, Arapça karşılığı ‘erbain’¹⁶³ olan ve ‘halvet’ manasında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Halvetin gayesi kalbden masivayı çıkarmaktır; gönlü ağıyardan temizlemek, Hakk’ın sayısız nimetlerini

¹⁵⁷ Attar, *a.g.e.*, s. 96, b.1190, İstanbul 2001

¹⁵⁸ Aynı eser, s. 97, b.1194

¹⁵⁹ Aynı eser, s. 96, b.1179

¹⁶⁰ Aynı eser, s. 96, b.1180

¹⁶¹ Aynı eser., c. 2 s. 181, b.4547-4550, 2001

¹⁶² İbrahim Olgun-Cemşit Drağsan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, Ankara, 1984,s.201.

¹⁶³ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, Huzur Yay., İstanbul, 2006, s.98.

düşünüp kendinden geçmektir.¹⁶⁴ Kul insanlardan ayrılıp Allah Teala'ya yönelmesi sayesinde mesafeler kat ederek, nefis madeninden ilim cevherleri çıkarır.¹⁶⁵ Hallac-ı Mansur, tasavvuftaki çile ve ızdırıp için örnek olarak gösterilebilir. Manada istiğrak, davada istihlak halinde bulunan Hüseyin b. Mansur Hallac (r.a) tasavvuf yolunun sermestlerinden ve iştiyak sahiplerindendi.¹⁶⁶ Hallac-ı Mansur kendisine isnat edilen iftira ve dedikodulara daha fazla dayanmadığından Basra'dan ayrılarak Mekke'ye giderek nefisini terbiye ile ruhunun miracını gerçekleştirmek üzere Kabe'nin haremine kapanarak çile sürecine girdi. Hallac-ı Mansur'un Mekke'ye gelişini Ebu Yakup Neh-Recur-i şöyle anlatıyor:

“ Mekke'ye ilk gelişinde Kabe'nin sahnında oturuyordu. Hallac, bu bir yıllık .ile süreci içinde oturduğu yerden sadece abdest almak ve tavaf etmek için ayrılmıştır. Ne güneşe aldırıyordu ne de yağmura. Her yatsı vakti yanına bir çörekle bir testi su konuyordu. Bir çöreğin dörtte biriyle bir kaç yudum su alıyor geri kalanı çeviriyordu.¹⁶⁷

İçinde bulunduğu hal sebebiyle dışa vurduğu sözler neticesinde uzun yıllar zindanda kalmasının ardından idamına fetva verilmiş, işkenceyle öldürülüp, el ve ayaklarının, daha sonra başının kesilmesi emredilmiştir.¹⁶⁸ Hallac'ın şehadeti Mantıku't-tayr'da da Attar'ın anlattığı ara hikayelerde geçmektedir.¹⁶⁹ Hallac-ı Mansur ile özdeşleşen çile kavramı Mantıku't-tayr'da da kuşların yolda çektikleri ızdırıp ve çileler sonucunda arınıp, üstlerine yakınlık güneşinin doğması olarak kendini göstermiştir.

Mantıku't-tayr'daki beyitlere bakarak yolun evsafi üzerine şunları söyleyebiliriz:

1.Yol 'dehşetli' ve korkunç bir yerdir. Dehşeti, sürekli nefsin ve şeytanın oyunlarından kaynaklanmaktadır. Şeyh Galib yine bir yolculuk hikayesi olan Hüsn ü Aşk mesnevisinde bu dehşeti şöyle tasvir eder: “O yolun başında saçının her teli

¹⁶⁴ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.284, Ensar yay., İstanbul, 2010

¹⁶⁵ Sühreverdi, *Avarifü'l-Mearif*, s. 265, Vefa Yay., İstanbul, 1990

¹⁶⁶ Hucviri, *Keşfu'l-Mahcub*, s.253, Dergah yayınları, İstanbul, 1996.

¹⁶⁷ Bkz. M.Louis Massignon, *Hallac-ı Mansur'un Çilesi*, Ardıç Yay., Ank., 2006

¹⁶⁸ Bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.253, İFAV yay., İstanbul 2004,

¹⁶⁹ Feridüddin-i Attar, *a.g.e*, c.1, s. 200, İstanbul 2001

yılan olan cadı meşhurdur. Bunda yalan yok.”¹⁷⁰ Bu beyitler gibi uzun uzun bu yolun dehşetini tasvir eden Şeyh Galib gibi Attar da yolun korkunçluğundan kuşların ne hale geldiğini anlatır. Mevlana da kendi eserinde bu yolun zor ve korkutucu bir yer olduğunu şu beyitle işler: “Her yanda bir gulyabani, seni çağırır, ‘Kardeş gel, yol istiyorsan işte buracıkta. Yoldaş, sana yol göstereyim, yoldaşın olayım. Bu ince yolda ben sana kılavuzum’ der.”¹⁷¹ Mevlana da bu beyitleriyle Attar gibi yolun çeldiricilerinden ve dehşetinden bahseder.

2.Yol hayrete düşücü, şaşılacak bir yerdir.

3.Kimsesiz bir mekandır. Çünkü aslında bu, kişinin kendi iç dünyasına doğru yaptığı bir sefer olduğu için o kimseden başka birinin olmadığı bir yalnızlık yolu olması normaldir.

4.İyi ya da kötü hiçbir şeyin olmadığı yapayalnız bir yerdir. Çünkü yol, salikin bağlarından kurtulduğu, iyi ya da kötü değerlendirmesi yapmayacak kadar hiçliği yaşadığı yerdir.

5.Yol sessiz ve ıssızdı. Seyr ü Süluk, sufinin yalnız kendi sesini duyduğu, içsel bir yolculuk olduğu için sessiz sedasızdır.

6.Yol artıp uzamaz.

7.Bu yolculukta yol bir türlü eksilmez.

8.Zorluklar ve zahmetlerle dolu bir yerdir. Şeyh Galib de eserinde yolun zorluk ve zahmetle dolu olduğunu şu beyitlerle anlatır: “Zahmetsizce bir hazineyi elde etmek mümkün değildir, ama zahmet çekip de hazine bulamayan çok kişi vardır.”¹⁷²

9.Gitmekle tükenmeyen çok uzak bir menzili olan bir yer olan tasvir edilen yol, seyr ü sülükün insan nezdinde nasıl uzun sürdüğünün ifadesidir. “Gerçekten, senin Rabb’inin katında bir gün, sizin saymakta olduklarınızdan bin yıl gibidir.”¹⁷³ Bu bin yıl, hakikat ehlinin takviminde ve lahut-ı azamın doğusunda, bir gündür.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, (haz. Muhammet Nur Doğan), b.1245-1254 İstanbul, 2002

¹⁷¹ Mevlana, *Mesnevi* (haz. A. Gölpınarlı), c. III, 216-217, Ankara 1991.

¹⁷² Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, b.1233.

¹⁷³ *Hac*, 22/47

¹⁷⁴ Şihabüddin Sühreverdi, *Cebrail’in Kanat Sesleri- Sembolik Hikayeler*, s.47, Sufi Kitap, 2006

Sonuç olarak denilebilir ki, tasavvufta sefer nefsanî zafiyetlerin tesir edemeyeceği şekilde kalbi temizlemek, beşeriyet sıfatlarını yok ederek nefsanî iddialardan uzak durmak, ruhani sıfatlara yönelmek, hakikat bilgisi ile bezenmek, hakikati arayıp bulmaktır. Attar bunu kuşların Simurg'a yaptığı sefer sembolüyle anlatmıştır. Eserde örneklerde görüldüğü üzere farklı biçimlerde işlenen “Yolculuk/sefer” en sık zikredilen mefhumlardan birisidir. Mantıku't-tayr'da yolculuk; Allah'a vâsıl olmak için Allah'tan gayrı her şeyi terk edip, bütün bağlardan kurtulmayı gerektiren, ızdırap ve çile dolu ama en nihayetinde saliki arınmış bir biçimde birliğe ve esenliğe erdirici, bir süreç olarak anlatılmıştır.

3.1.3. Kafdağı Metaforu

Kâf, Kur'ân-ı Kerim'de ellinci sürenin adıdır ve Kur'ân-ı Kerim'in mukattaa harflerindedir. Bilindiği gibi, Kur'ân-ı Kerim'de 29 sürenin başında yer alan ve bazı yerlerde tek, bazı yerlerde terkip hâlinde bulunan harflere huruf-ı mukatta'a denir.¹⁷⁵ Bazı alimler Kur'ân'ın sırlarının onun ruhuna şifrelendiğini ve bu şifrelerin anahtarlarının da mukatta'a harfleri olduğunu söyleyerek; mukatta'a harfleri olmasaydı, Kur'ân'dan binlerce sır çıkaran müfessir ve mutasavvıfların o hazinenin kapısını açamayacağını ve Kur'ân'a ait sırlara vâkıf olamayacağını ifade ederler.¹⁷⁶ Yani “Kâf” da sıradan bir harf değildir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın isimlerinden birinin “Kâf” olduğu söylenir. Kudret sahibi anlamına geldiğini söyleyenler olduğu gibi, dünyayı çepeçevre kuşatan dağın adıdır diyenler de vardır.

Tasavvuf erbabına göre, “Kâf”, Kur'ân'a işarettir. Ki bu da, Allah'ın bütün isimlerinin zuhur yeri olan ve bu mazhariyeti bilen ve bildiren İnsan-ı Kâmil'dir. Zamanın kutbu ve imamı budur.¹⁷⁷ İbn Arabî'ye göre ise : “Kaf; Şahadet ve ceberut alemindendir. Unsuru su ve ateştir. İnsan ve anka ondan var olur. Haller ona aittir. Hareketi karışıktır. Ünsiyet verir, çifttir. Alâmeti ortaktır, kendisine ait harfler Elif ve Fe dir. Farklı mertebelere göre (Zat, sıfat ve fiil isimleri) Kaf harfine ait isimler ise başında yalın harflerinden birisinin bulunduğu isimlerdir. Sırlar ehline göre Zat,

¹⁷⁵ Soner Gündüzöz, *Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nun Harfi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [2011] sayı: 30

¹⁷⁶ Muhittin Akgül, *Hurufî Mukatta'a'ya Farklı Bir Yaklaşım*, Yeni Ümit Dergisi sayı 96, 2012

¹⁷⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yay., Ankara 2011, s. 337

nurlar ehline göre ise zat ve sıfatlar Kaf harfine aittir.”¹⁷⁸ Kaf harfinin sırrının kemali, başındaki noktadır ki bu vahdet simgesidir.¹⁷⁹

Efsanelere göre Kafdağı, dünyanın her tarafını çevrelemiş olan ve zümrütten yapılmış bir dağdır. Kafdağı dünyanın âdetâ direği gibidir. O olmasa her zaman zelzele olurdu. O dünyadaki bütün dağların anasıdır.¹⁸⁰

Bazı mutasavvıf ve müfessirlerce Kafdağı ile ilgili daha değişik bilgiler verilmektedir. Bu mutasavvıflardan biri de İsmail Hakkı Bursevi’dir. Ona göre: “Bütün yeryüzü pınarları Kafdağı’ndan çıkar. Her iyi ve kötü, ondan içer; onu niyet ve amelîne uygun olarak bulur”¹⁸¹

"Allah Kafdağı'ndan önce altı dağ yaratmıştır. Yedincisi Kafdağı dır. O, yerin etrafında bir kayaya oturtulmuştur" diyen Bursevî, Allah'ın Kafdağı'nı, “yerin yedinci tabakası altındaki Cehennem ateşinden yer halkını korumak için yüksek bir kale gibi yarattığını” rivâyet ederek bunu şöyle yorumlamaktadır: “Bunda Kutbu'l-aktâb'ın durumuna işaret vardır Çünkü O da derecesinin yüksekliği dolayısıyla bütün erenleri (kutupları) gözetir, kontrol eder Kafdağı diğer dağları koruduğu gibi, Allah da âlemi maddî ve mânevî âfetlerden O (kutbu'l-aktâb) vasıtasıyla korur”¹⁸² İbn’ül Arabi ise El-futûhâtü'l-Mekkiyye adlı eserinde şu bilgilere yer vermiştir: “... Mahmûl (mechûl) abdâl'dan biri olan arkadaşımız Mûsâ el-sedrâni bize haber verip dedi ki : Kaf Dağı'na ulaştığım zaman -ki bu azametli bir dağdır; Allah onunla dünya'yı kuşatmıştır; bu dağı da büyük bir yılanla kuşatmıştır. Yılan bu dağı kuşatmak üzere, bir daire çizdikten sonra, Allah onun başını kuyruğuna bitişirmiştir. – Mûsâ (el-Sedrâni) der ki : Bunun yaratılışından ürktüm...”¹⁸³

3.1.3.1.Mantıku't Tayr'da Kafdağı

Kaf dağı sembolizması efsanevi hikayelerden tasavvufî metinlere pek çok eserde sembolik bir yolculuğun sonunda ulaşılan mükafat olarak verilmektedir. Bahse konu metinlerde kahraman(lar) bir amaç için yola düşerler ve hedef Kaf

¹⁷⁸ İbn. Arabi, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c1, s.185

¹⁷⁹ İbn Arabi, *Harflerin İlmi (El-futûhâtü'l-Mekkiyye 1, 2 ve 26. Bablar)*, (çev. Mahmut Kanık) s.136, ASA Kitabevi, Bursa, 2000.

¹⁸⁰ L. Sami Akalın, *Türk Folklorunda Kuşlar*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1993, s.136,

¹⁸¹ İsmail Hakkı Bursevi, *Rûhu'l-Beyân*, Erkam Yay.,İstanbul, 2005,c 9, s 102.

¹⁸² Aynı eser, c 9, s 102.

¹⁸³ İbn’ül Arabi, *El-futûhâtü'l-Mekkiyye*, s. 142-143

dağının ardındadır. Kaf dağına yapılan bu seferde yolcular türlü meşakkatler ile yüz yüze gelirler. Ama bu yolculuk afiziktir ve metafizik dağa, metafizik yolculuk gerekir. Yolculuğun sonunda hedefe yaklaştıkça ve yolcuların takati kalmayınca zorlukların artması da Kaf Dağındaki çeşitli yaratıklarla sembolize edilmiştir. Yolda kaybolma, ateşlere atılma, korkunç yaratıklar tarafından yutulma gibi figürlerin her biri bir “çile”yi sembolize etmektedir. Mantıku’t-tayr’da yolda karşılaşılan bu korkunç yaratıklar ve olayları Attar şöyle anlatmıştır:

“Bir kısmı denizlerde boğulup kaldı. Bir kısmı yollarda kaybolup gitti.

Bazısı yüce dağların tepelerinden sıcakta, susuz can verdi.

Bazısının, güneşin hararetiyle kanatları yandı, yürekleri kebab oldu.

Bir kısmını da yoldaki aslanlar, kaplanlar bir an içinde rezilce paraladılar, mahvettiler.”¹⁸⁴

Mantıku’t-tayr’da da bahsedilen bu korkunç yaratıklar, aslan ve ejderhalar, nefsi temsil eder. Nitekim Hz. Mevlana şöyle demiştir: “Putların kaynağı ve anası nefsinizdir. Diğer putlar yılan ise, nefs ejderhadır.”¹⁸⁵ Bu sebeple nefsin tezkiye ve tasfiyesinin sağlanıp, kendini bulması için çile çekmeye ihtiyaç vardır. Kendini bilmeye doğru çıkılan bu yolculuktaki son durak Kaf dağıdır. Bu eserlerde Kaf dağındaki devler ve ejderhalar ile yüzleşip zorlu bir mücadeleden sonra onu yenen kahraman, kendiyi yüzleşen insanın sembolizmasıdır. O korkunçlukların hepsi insanın içindeki karanlıklardır. Tasavvufi mesnevilerde de Kaf dağındaki meşakkatlerle karşılaşılıp, büyük güçlüklerle bunların üstesinden gelen yol eri, esasında kendini tanıma yolculuğuna çıkmış, bu yolculukta bitap düşmüş ama nihayetinde kendinden geçerek vahdete ulaşan yol erinin metaforik anlatımıdır. Mantıku’t-tayr’da perişan halde birliğe ulaşan salık şöyle tasvir edilir:

“Yola giden kuşlar bir âlemi dolduruyordu. Fakat nihayet otuz kuş oraya vardı.

Gönülleri kırık, canları ezgin, bedenleri yorgun, kolsuz kanatsız kalmış, hasta ve perişan bir halde otuz kuş,

¹⁸⁴ Attar, *a.g.e*, c.2, s. 174-175, b.4461-4464, İstanbul 2001.

¹⁸⁵ Mevlana, *Mesnevi*, c.I, s.772, Ankara 1991.

Öyle bir tapı gördüler ki anlatmanın imkânı yok. Aklın idrakinden çok yüce!”¹⁸⁶

Anlaşılabacağı üzere hem tasavvufi hem de mitolojik eserlerde kahramanın gittiği Kafdağı, gerçek anlamda belirli bir mekân değil, yolcunun bizzat kendisine yani öze doğru bir yolculuk yapıp “nefsini bilmesi-tanımaması”dır. Zira insanın yaradanını tanınması kendini tanınmasından geçmektedir. İbn Arabî, bizim için Hakk’ı tanımının yegane isabetli yolunun kendi nefsimizi bilip tanımak olduğunu kesin bir biçimde ifade etmekte ve bu görüşü de ‘Nefsini bilen Rabb’ini bilir’ mealindeki meşhur hadîse dayandırmaktadır.¹⁸⁷

Mantıku’t-tayr’da kuşlar kahramanlar; Sîmurg Tanrı; Vadiler, sûfî yolun makamları; Kafdağı ise hiçliğe ulaşacakları makamdır. Attar ardında uğruna yola düştükleri şeyi bulacakları, bu yolculuğun son noktası olan mekanı eserin başında şöyle anlatır:

“Hiç şüphe yok bir dağ var ki ona Kafdağı derler; onun ardında bizim padişahımız var.”¹⁸⁸

Kuşların (ya da sufilerin) kendi içine doğru yapacağı bu ızdırap dolu yolculuk sonunda ancak Kaf dağına erişilebilir, ki Kafdağı, padişahlarının mekanıdır. Her acı insanı, ruhî yolculuğunda bir adım daha ileri götürür. Çünkü acı ve ızdıraplara tahammül göstermek, gerekse nefisle yapılan mücadelede ona üstün gelmek, kalbin olgunlaşmasına, kişinin ilâhî tecellilere mazhar olmasına sebebiyet verir. Ancak bu yolculukta, “mürşid” sıfatıyla bir yol gösterici şarttır, ve bu eserde kuşların dilinden şöyle dile getirilmiştir:

“Bu yolda aziz bir hakim gerek ki bu büyük derin denizi aşabilelim.

Bu hakime can u gönülden uyalım, fermanın tutalım da belki yolumuz Kafdağı’na varır.

Artık bu arada lafi bırakalım da belki Kafdağı’na yol bulur, oraya varırız.”¹⁸⁹

¹⁸⁶ Attar, *a.g.e.*, c.2, s. 175, b.4472-4474, İstanbul 2001

¹⁸⁷ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, s. 67, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998.

¹⁸⁸ Attar, *a.g.e.*, c.1, s. 56, b.715.

Manevi vadilerden geçerek “batınî bir sefer” yapan kahramanlar, nefsin çeşitli ve garip hallerini tecrübe ederek kendilerini ve dolayısıyla kendilerinin hiçliğini bulurlar. Nihayet Kafdağı’na ulaştıklarında bulmayı beklediklerinin yine kendileri olduğunu görürler. Nefslerinin her halini görüp tanıdıklarında, ulaşmaya çalıştıkları Simurg ile sembolize edilen “Rabb’lerini” de bilmiş olurlar. Yani diğer eserlerde olduğu gibi Mantıku’t-tayr’da da Kafdağı aynadır. Attar eserin sonlarında bunu şöyle anlatır.

“Siz buraya otuz kuş geldiniz; otuz kuş gördünüz. Daha fazla yahut daha az gelseydiniz o kadar görünürdünüz. Burası bir aynadır!”¹⁹⁰

Eserde tasvir edildiği üzere, Kaf Dağı’nın özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

- 1.Kaf Dağı, yolculuğun sonunda elde edilen bir mükafattır,
- 2.Kendisine giden yolda bir çok zorluklar barındıran bir dağdır,
- 3.Sarp olan yolunda yolcuların kaybolduğu bir yerdir,
- 4.Ateşlerle dolu bir yolu olan ve korkunç yaratıklara ev sahipliği yapan bir mekandır,
- 5.Kaf dağı yolculuğun son durağıdır,
- 6.Bu dağ salikin hiçliğe ulaşacağı makamdır.

Görüldüğü gibi, Kaf Dağı metaforu Mantıku’t-tayr’da özellikle eserin başında ve sonunda, menzil ve nihai olarak ulaşılan yer olarak geçmektedir. Eserde Kafdağı yolculuğun son noktası olan mekanı; kuşların Simurg’u bulup hiçliğe ulaşacakları makamı, kendilerini gördükleri aynayı sembolize etmektedir.

3.1.4 Sîmurg Metaforu

Farsça olan “Simurg” kelimesi otuz manasına olan ‘si’¹⁹¹ ile, kuş manasına gelen ‘murg’¹⁹² kelimesinden oluşmuştur. Bu, Arapların “Anka”, İranlıların “Simurg”, Türklerin “Zümrüdüanka” diye adlandırdıkları efsanevi bir kuştur. Kaf dağının arkasında yaşadığına inanılan Simurg’da her kuştan bir iz veya parça bulunduğu için Simurg denilmiştir. Bir başka söylentiye göre Simurg her kuştan bir

¹⁸⁹ Attar, *a.g.e.*, c.1, s. 128, b.1613-1615.

¹⁹⁰ Aynı eser, c.2, s. 182, b.4566-456.

¹⁹¹ İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, Ankara, 1984, s.211

¹⁹² Aynı eser, s.322.

tüy taşır ve yüzü de insan yüzüne benzer. Farsça'daki diğer adı da Sireng'tir. Sireng Farsçada otuz renkli anlamına gelmektedir. Bu kuşun, dağın tepesinde köşke benzer bir yuvada yaşadığı, insanlar gibi düşünüp konuştuğu, çok geniş bir bilgi ve hünere sahip olduğu, kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yaptığı ileri sürülmektedir.¹⁹³ Tasavvuf edebiyatında Sîmurg; efsanevî, nerede olduğu bilinmeyen bir yaratıktır. Mecazî anlamda da çoğu zaman “insân-i kâmil”, “kutb”¹⁹⁴ ve “veliler”i simgeler. Simurg ya da diğer adıyla Anka, insanın kendini maddi varlıklardan arıtmada ve benliğini aşağıda gösterdiği ruhsal gücü simgeler.¹⁹⁵ Ayrıca ‘Ankâ-yı lâ-mekân’ da Rab demektir¹⁹⁶

Simurg metaforu Doğu kültüründe efsanevi özellikleri ve değişik adları ile çeşitli teşbih, mecaz ve mazmunlara konu olarak geniş bir kullanıma sahiptir. Simurg’un efsanevi özelliklerinden istifade edilerek bazı tasavvufî görüşler temsilî olarak onunla anlatılmıştır. Bir çok sufi şair onu teşbih ve temsil unsuru olarak kullanmıştır. İbn Sinâ’nın kuşların yolculuğuyla ilgili yazdığı eserinde, makamı dağların ardında bulunan, yolu sarp kayalıklarla kuşatılmış, tehlikeli yerlerden geçen çok çetin bir yolculuğa çıkan kuşların ulaşmak istedikleri padişahlarının, Sîmurg olduğu ifade edilir.¹⁹⁷ Yine Simurg’un özellikleri çeşitli tasavvufî manaların sembolü olarak İbnü’l-Arabî’den sonra da sürekli kullanılmıştır. Ayrıca Mevlânâ Celâleddin Rumî, Anka’yı yuvası Kafdağı’nda olan bir kuş,¹⁹⁸ Eflâkî çok değerli bir kuş, bir devlet kuşu olarak zikretmişlerdir.¹⁹⁹ Sühreverdi söz konusu kuşun Anka kuşu olup, Kâf Dağı’nda oturarak sesiyle uyuyanları uyandırdığını söyler.²⁰⁰ Attâr’ın Mantıku’t-tayr’ında ise bu kuşların hükümdarının Sîmurg olduğu, ve makamının Kâf Dağı’nda bulunduğu söylenir. Mitolojik Sîmurg bir bakıma İslâmî renkleriyle metafizik niteliklerini Attar’ın eserinde bulur.

¹⁹³ *İslâm Ansiklopedisi*, TDV. Yay., İstanbul 1998, c 24, s.144-145

¹⁹⁴ *Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1986, c.1, s.139

¹⁹⁵ *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986, c.2, s.630.

¹⁹⁶ A.g.e, Gelişim Yayınları, İstanbul, 1986, c.2, s.629.

¹⁹⁷ Bkz. İbn Sinâ, Sühreverdi, A. Gazzali, Razi, *İslam Felsefesi’nde Sembolik Hikâyeler*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

¹⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, s. 57.

¹⁹⁹ Eflâkî, *Menâkıbü’l-ârifîn* (çev.. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973, c. II, s. 37-199.

²⁰⁰ Sühreverdi, Cebrail’in Kanat Sesi- Sembolik Hikâyeler, (çev. Sedat Baran), Sufi Kitap, İstanbul, 2006, s.47.

3.1.4.1.Mantıku't Tayr'da Simurg

Attâr'ın Mantıku't-tayr'ında Sîmurg, görüntüsü olmayan, Hakkı simgeleyen metafizik bir varlıktır. Aynı zamanda kendisini görmeyi arzulayanların bizzat kendileridir. Eserde “Allah'ın zuhur ve taayyününü²⁰¹ temsil eden ‘simurg’ hem kesreti hem de vahdeti göstermektedir. Kelime ismi olup cismi olmayan efsanevî bir kuşun adıdır. Simurg, Farsça'da “otuz kuş” anlamına gelerek kesreti²⁰² işaret eder, halbuki varlığın birden çok olması hayalîdir. Tıpkı simurg gibi çokluğun da hakikatte ismi var ama cismi yoktur. Diğer taraftan Simurg kuşların yegane padişahı olması dolayısıyla birliği²⁰³ ve tek varlığı yani Allah'ı²⁰⁴ ifade eder. Tasavvufta Allah, yarattığı tüm mahlûkat üzerinde farklı şekillerde tecelli²⁰⁵ ettiğinden O bir aynadır ve görülen her şey O'nun varlığının yansımalarıdır. Eserde Simurg'un Allah'ın, mutlak hakikatin²⁰⁶ ve amel-i sâlihın sembolü olduğu görülmektedir. Kuşların Simurg'a ulaşmak için çektiği tüm sıkıntılar da insanın yeryüzündeki serüveninin aynısıdır.

Attâr'ın Mantıku't-tayr'ında kuşların padişahı, Hüdhüd kılavuzluğunda yola çıkan kuşların yedi vadiyi geçtikten sonra ulaştıkları padişah, yani Allah olarak karşımıza çıkar. Tasavvuf yolunda yedi makam veya yedi vadi, dünyanın pek çok yerindeki mistik tradisyonlarda yaygındır. Yedi, manevi üç ve maddî dördün ideal bir birleşimidir ve bu nedenle en mükemmel hayat yolunu işaret eder yani yediyi tamamlayan kişi, mükemmel hayat yolunu bulmuş demektir. Zira “Bilgelğin sütunları” olarak adlandırılan yedi rakamı; “4 elementi kuşatan ve duygusal güçlere karşılık gelen maddî dörtlemeyle (hava= zekâ, ateş= istenç, su= duygular, toprak=ahlâk) birlikte yaratıcı ilkelerin üçlüğünü (aktif zekâ, pasif bilinçaltı ve işbirliğinin düzenleyici gücü) içerir.²⁰⁷ Eserde yedi vadinin aşılmasının ardından ulaşılan Kaf Dağı'nın ardındaki padişah şu beyitlerde anlatılmaktadır:

²⁰¹ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.89, b.1097-1100, İstanbul 2001

²⁰² Aynı eser, c.1, s.88, b.1089-1090, İstanbul 2001

²⁰³ Aynı eser, c.1, s.77, b.963.

²⁰⁴ Aynı eser, c.1, s.56, b.716.

²⁰⁵ Aynı eser, c.1, s.59, b.742-743

²⁰⁶ Aynı eser, c.1, s.91, b.1131-1132.

²⁰⁷ Anne Marie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, Kabcacı Yay., İstanbul 2000, s.140.

“Bir dağ var ki ona Kaf Dağı derler, onun ardında bizim bir padişahımız var.

“Adı Sîmurg’dur. Kuşların padişahı odur.

“O, bize yakındır da biz ondan uzakız !”

“O, yücelik haremindedinlenir.. Her ağız adını anamaz onun.”²⁰⁸

Simurg, tasavvufi edebiyatta uluhiyetin timsali olarak Attâr’ın Mantık al-tayr’ı ile çok iyi bilinmektedir.²⁰⁹ Zira Attar Simurg’u Kaf dağının ardında ulaşılması güç ve yüce bir zat, bir padişah olarak tanımlamıştır. Attar’ın ‘O, bize yakındır da biz ondan uzakız’ cümlesindeki O’nun bize yakın oluşu şu ayet-i kerimelere işaret etmektedir: “Şayet kullarım Beni senden sorarlarsa gerçekten Ben çok yakınım. Bana dua edince duacının duasını kabul ederim; O halde onlar da Benim davetime koşsunlar ve Bana layikiyle iman etsinler ki, doğru yola gidebilsinler.”²¹⁰ Ve “Biz size şah damarınızdan daha yakınız”²¹¹ Bizim ona uzak oluşumuz ise, insanın gafletini ve dünya üzerinde edindiği bağlardan dolayı Allah Teala’dan uzaklaştığını ifade ettiği muhtemeldir. Attar’ın ‘O, yücelik haremindedinlenir.. Her ağız adını anamaz onun’ beyiti, Hakk’ın tüm yaratılmıştan müteal ve kebir olduğunu anlatan ayet-i kerimelere işaret etmektedir.²¹²

“Kapısında nurdan, karanlıktan yüzbinlerce hatta daha fazla perde vardır.

İki âlemde de onun makamına erişmek, kimsenin haddi değildir.”²¹³

Sufilere göre, Allah ile kulu arasında bazısı zulmetten, bazısı nurdan 70 bin perde vardır. Yüce Allah’ın nurdan ve zulmetten yetmiş bir perde arkasında olması tahsis ve tehdit için değil, kesret ve çokluğu ifade etmek içindir. Buna hicap adı verilir. Hz Peygamber (sav) diyor ki, “O’nunla senin aranda yetmiş bin perde var.”²¹⁴ Yani yedi makamın her birine 10 bin perde düşmekte ve müridin bir üst makama geçebilmesi için 10 bin perdeyi aşması gerekmektedir. Allah’ın mükemmelliğini ve

²⁰⁸ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.56, b.715-717, İstanbul 2001

²⁰⁹ Süleyman Uludağ, *İslâm Ansiklopedisi*, MEB Yay., İstanbul 1966, c 10, s.654.

²¹⁰ *Bakara* 2/186

²¹¹ *Kaf* 50/16

²¹² *Şura* 42/4; *Ra’d* 13/9; *Nahl* 16/1-3

²¹³ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.56, b.718-719, İstanbul 2001

²¹⁴ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul, 2012, s.268.

ihtişamını Simurg üzerinden tasvir eden Attar, onun idrak edilmesi imkansız, övgüye kelimeler yetmeyecek en büyük sevgili olduğunu anlatır:

“Yüz binlerce halk onun sevdasına tutulmuş, âşık olup gitmiştir. Onu tertemiz can bile övemez, akıl bile onu anlayamaz...”

Hülâsa akıl da şaşırıp kalmıştır, can da... sanatlarını görmede gözler kamaşmıştır.”²¹⁵

“Aklın alabileceği her şeyden pek Yüce, Hak olan, biricik ve yegâne hükümdar olan Allah(cc) Yücedir.”²¹⁶ Ayet-i kerimesinin sembolik olarak anlatımı gibi olan bu beyitlerde aklın idrakinin alamayacağı, insanın karşısında şaşırıp kalacağı yücelikte olan Allah’ın yarattıkları karşısında duyulacak tek şeyin hayranlık olduğunu ifade eder Attar. En’am suresinde geçen ‘Allah, gözleri ve akılları denetim ve idraki içine alırken, gözler Allah’ı dünyada göremez, akıllar dünyada ve âhirette Allah’ı kavrayamaz. O; Latif’tir, Habir’dir.’²¹⁷ Ayet-i kerimesi uyarınca Attar, Hakk’ın beşerin tasavvur ve idrakinin ötesinde olduğunu söylemektedir. İsmail Hakkı Bursevi hazretleri tefsirinde, Allah’ın her şeyi idrak etmesine rağmen burada özellikle gözleri idrak ettiğinin belirtilmesi, gözlerin kendi kendini göremediğinden kaynaklandığını söyler. “Burada idrak, görmekten farklıdır. Çünkü idrak her şeyin künhüne vakıf olmak, onu kuşatmak ve kavramak; görmek ise bir şeyi görmekten ibarettir. Görmek idrak olmadan da olabilir. Bu yüzden Allah’ın idrak edilmeksizin görülmesi caizdir. Nitekim dünyada Allah bilinir ama tam olarak idrak edilemez.”²¹⁸

Yaşadığımız evrenin her noktası Allah’ın büyüklüğünü yansıtır. Ama O’nun sonsuz kudret ve ilmini anlatmaya asla kafi gelmez. Her türlü noksanlıktan münezze olan Allah bütün üstün sıfatların ve bütün güzel isimlerin tek sahibidir. Eserde bu hakikatle sıkça gönderme yapılmıştır:

“Padişah olarak dünyada Simurg’dan başka kimse yoktur. Çünkü eşiti olmayan O’dur, Padişah ancak O!”²¹⁹

²¹⁵ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.56-57, b.722-724, İstanbul 2001

²¹⁶ *Taha* 20/114

²¹⁷ *En’am* 6/103

²¹⁸ İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhu’l Beyan*, Erkam Yay., c.5 s.440.

²¹⁹ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.77, b.963, İstanbul 2001

İhlas suresinde de buyurulduğu üzere, hiçbir şey O'nun dengi değildir.²²⁰ Yani En güzel ve en yücelikte karşısında hiçbir misli ve misali bulunmayan Allah'ın (c.c), Zâtında, sıfatlarında, fiillerinde, O'na denk, eş ve benzer olabilecek hiçbir varlık mevcut değildir.

O'nun ilmi, kudreti, rahmeti, ve ihsanı sonsuzdur. O'nun mükemmeliği karşısında akıllar karışır, ve her şey anlamını yitirir. Bu hakikat ile hareket eden Attar Hakk'ın ihtişamını şu cümlelerle tasvir eder:

“Simurg'un şaşılacak ilk işi şudur: Bir gece yarısı Çin ülkesinde göründü.

O ülkeye kanadından bir tüy düştü; bütün şehirler birbirine değdi.”²²¹

Allah'ın gölgesinin dahi yansımasıyla, nuruyla her şeyin darmadağın olacağını anlatan Attar şöyle devam eder:

“Herkes o bir tüyden başka çeşit bir nakış, bir resim elde etti. o nakışlardan birini gören, bir çeşit iş tuttu, bir çeşit işe girişti.”²²²

Feridüddin-i Attar bu beyitlerde ‘herkes bir tüyden başka bir çeşit nakış elde etti’ derken Allah'ın kulunun zannı üzere olduğu kudsî hadisine atıfta bulunuyor olması muhtemeldir. Her şey Hakk'ın isimlerinin mazharıdır. Yani kainattaki her şey, Allah'ın bir ayetidir, çünkü her şey bir şekilde Hakk'ı gösterir, aksi takdirde yokluktadırlar.²²³

Başka çeşit bir nakış metaforik tanımını insanların Allah hakkındaki başka başka kanaatini ifade eder. Yani insanların kanaati ne ise Allah o kişinin aleminde öyle tecelli eder. Kişi Allah'ı nasıl tanıyorsa, Allah onun kalbinde öyle yansır ve alemi de ona göre renklenir. Herkes zannı üzere yaşamında farklı bir üslub geliştirip ona göre hayatını idame ettirir. Bu cümle aynı zamanda ‘vahdet’in kesret olarak tezahürü’ şeklinde de yorumlanabilir. Allah'ın sayısız isimlerinin alemde bir tezahürü vardır ve bütün çokluklar birliğe atıfta bulunur.

²²⁰ *İhlâs* 112/4

²²¹ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.59, b.740-741, İstanbul 2001

²²² Aynı eser, c.1, s.59, b.742-743

²²³ William C. Chittick, *Hayal Alemleri*, s.212, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.

Baştan sona Vahdet-i Vücut felsefesini işleyen eserde, vasfının başı ve sonu belli olmayan tek hakiki varlığın Allah'a ait oluşu da yine Simurg metaforuyla verilir. Bu anlayışa göre Vücut yani alem, ilahi isimlerin tezahürüdür. İlahi olan kendini âlemde isimlerle gösterir. Her şey 'yegane olan'ın, tecelli ve zuhurundan başka bir şey değildir. İnsan ise ilahi isimlerin inkişafından başka bir şey değildir. Küçük alem olan insan (yani Alem-i sağır), büyük âlemin (yani Alem-i Kebir) özetidir. Allah'ın suretindeki her isim insanın yaratılışında ortaya çıkmıştır. İlahi isimlerin âlemdeki yansımalarının, O'nun bu yansımalarından bilinebileceğinin göstergesi olduğunu sembolik olarak ifade eden Attar şu beyitlerle fikri dile getirir:

“Bütün bu eserler, O'nun parlaklığından meydana geldi. Bütün bu ışıklar kanadının bir tek tüyündeki nakıştan zuhur etti.

Vasfının ne başı bellidir, ne sonu. Artık bundan fazla söz söylemek doğru değil!”²²⁴

İbn Arabî'nin Vahdet-i Vücut anlayışına göre “Vücûdî hakikat özü itibariyle bir; sıfat ve isimleri açısından çoktur; Bu hakikatte ancak itibar, nisbet ve izafet yönünden çoğalma vardır; O kadim ve ezelidir; kendilerinde zuhur ettiği suretler değişse de, kendisi değişmez. Zatı açısından ona bakılırsa, O'nun "Hak" olduğu; mazharları itibariyle bakılırsa, 'halk' veya alem olduğu görülür. Bu vücudi hakikat, Hak ve halktır.”²²⁵ İbn Arabî, bu vahdet-i vücud problem ini, Futuhâtü 'l-mekkiyye kitabında şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Aynı olduğu halde eşyayı ızhar edeni tesbih ederim.

Benim gözüm, Onun vechinden başkasına bakmadı.

Kulağım Onun kelimelerinden başkasını işitmedi.”²²⁶

Feridüddin-i Attar ise, varlıklar Allah'dan ayrılmış gibi gözükmese de, aslında Allah'a doğru sonsuz bir dönüş içinde olduklarını eserinde işlemiştir. Bütün varlıkların mutlak vücûdun isim ve sıfatları olduğu nazariyesi Mantıku't-tayr'ın birçok yerinde geçmektedir. Attar, âlemin özde tek olduğu inancını, her şeyin tek

²²⁴ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.59, b.745-746.

²²⁵ Ebu'l-Ala Afîfî, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s.47, İz Yay, İstanbul, 2000.

²²⁶ İbn Arabî, *el-Futuhâtü 'l-mekkiyye*, c.II, s.604 (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay. İstanbul, 2006.

olan Allah'ın değişik tecelli ve taayyünleri olduğu inancını başka bir yerde de Şu şekilde işler:

“Ovaya yayılan her libas güzelim Simurg'un gölgesidir.

Simurg, sana yüzünü gösterse hayale kapılmaksızın gölgeyi Simurg olarak görürsün

Her Şey Simurg olsun (otuz kuş) çilmurg (kırk kuş) olsun onun adı O'dur. ne görürsen gör, Simurg'un gölgesidir.

Çünkü gölge Simurg'dan ayrılmaz, ayır desen bile ayrılamaz.”²²⁷

İbn Arabî'ye göre, âlem Hakk'ın gölgesidir. Hakk'ın gölgesi olarak âlem en son şeklidir ama sonuncudan bir derece daha aŐağıdadır.²²⁸ Bu düşüncesini, *Füsûsu'l-Hikem*'de Şu cümlelerle dile getirmektedir:

“Bil ki genellikle Hakk'dan gayrı ya da alem denilen Şeyin Hakk'a olan nisbeti gölgenin Şahsa olan nisbeti gibidir. Bu anlamda alem, Allah'ın gölgesi olur.”²²⁹

Feridüddin-i Attar da aynı şekilde alemde her ne varsa Allah'ın gölgesi olduğunu dile getirir. Bütün kesretin vahdete işaret ettiğini anlatan Attar, çok olarak tezahür edene takılıp kalınmaması ve o çokun da kaynağı olan bir ve teke ulaşılması gerektiğini vurgular:

“İkisi de birbirleriyle beraberdir... Ara aktar. gölgeden de geç! asıl sırrı ara.

Fakat sen bir gölgede kaybolur gidersen, nerde Simurg'dan bir Şey elde edeceksin?”²³⁰

Mantıku't-tayr hikayesine göre gerçek yolculuk, kendine ve dolayısıyla Hakk'a yapılan yolculuktur. Zira hadis-i kudsîde de “kendini bilen Rabbı'nı bildi” buyrulmuŐtur. Bu sebeple kişi Şaşkınlık ve yok oluşu da yaŐadıktan sonra kendi nefsinin derinlik ve hakikatlerine doğru uçmayı sürdürerek, kendi küllerinden

²²⁷ Feridüddin-i Attar, *a.g.e.*, c.1,s.91 b.1129-1132.

²²⁸ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 137, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998

²²⁹ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s.113/101/139

²³⁰ Aynı eser, c.1,s.91 b.1133-1134.

yeniden doğabilmek için kendini yakmadıkça, dünya ve beden kafesinde yaşamaktan kurtulamayacaktır. İbn Arabî bu hususta şöyle der: “Bu alemin her bir kısmı da alemin kendi ontolojik temelini yani Rabb’ına işaret eden bir delildir.”²³¹ Bundan başka insan, alemin bütün cüzleri arasında en mükemmel olanıdır; alemin bu en mükemmel cüzü eğer nefisini bilmesi ya da kendi bilinçliliği aracılığıyla kendini bilecek olursa hiç kuşkusuz mümkün olan en yüksek sınıra kadar, yani alemde kendini izhar ettiği kadar Hakk’ı bilmeye muktedir olacaktır.²³² Eserin sonunda huzura varan otuz kuş Simurg’un bizzat kendileri olduğunu tecelli aynasında gördükleri vakit bu hakikati anlarlar:

“Cihan simurgunun yüzü aksetti, o anda o nurun aksıyla simurgun yüzünü gördüler.

Fakat simurga bakınca gördüler ki simurg o otuz kuştan ibaret. Bunda şüphe yok!

Başları döndü; şaşırıp kaldılar; ne olduklarını bir türlü anlayamadılar.

Kendilerini simurg olarak gördüler. Esasen sen simurgsun, simurg senden ibarettir.

Kuşlar simurga bakınca orada ancak kendilerini gördüler... Kendilerine bakınca da orada simurgu gördüler.

Bir anda Simurga da baktılar kendilerine de. Bu sefer her iki bakışta da gördükleri, eksiksiz artıksız bir Simurgtan ibaretti!”²³³

Efsanelere göre de Simurg’un özelliği gözyaşlarının şifalı olması ve yanarak kül olmak suretiyle ölüp kendi küllerinden dirilmesidir. Aslında bu mitolojilerdeki sembolizm ile tasavvuftaki algı örtüşmektedir. Çünkü bahse konu olan “yanarak kül olmak ve küllerinden dirilmek” kavramları tasavvuftaki fena ve beka kavramlarıyla örtüşmektedir. Yunan mitolojijisindeki İkarus’un güneşe olan yolculuğu miti de ruhun nura olan meyline bir örnek teşkil edebilir.

²³¹ İbn Arabî, *a.g.e*, s. 267.

²³² Ebu’l-Ala Afifi, *Füsûsu’l-Hikem Şerhi*, s.325.

²³³ Attar, *a.g.e*, c.2,s.181-182 b.4551-4557.

Hikaye şu şekildedir: “Daidalos ve oğlu İkaros bir labirente kapatılmıştır. Daidalos, kuşların tüylerinden, birer çift kanat yapar ve bunları, balmumu ile sırtlarına yapıştırır. Havalanmadan önce de, oğlunu uyarır. Ne çok alçaktan, ne de çok yüksekte uçmamasını; çok alçaktan uçmasının, nemlenen kanatlarını ağırlaştıracağını ve çok yükseğe çıkarsa da, güneşin, balmumunu eriterek, kanatlarını yerinden koparacağını tembihler. İkaros, uçmanın verdiği zafer sarhoşluğuyla, babasının nasihatini dikkate almaz. İkaros, geri dönmeyecek noktaya kadar, güneşe yükselir. Sonunda, kanatlarını tutan balmumu eriyerek, onları yerinden kopartır ve İkaros, denize düşer ve deniz onu yutar.”²³⁴ Mitte geçen ışığa olan yolculuk ile tasavvuftaki nura giden yol arasında büyük benzerlik vardır. Her iki gelenekte de sonuçta kendinin yok olacağını bile bile yola çıkış ve nihayet bir vesile yok oluş söz konusudur. Yalnız Yunan mitolojisindeki bu hikayede, hakikat olarak yorumladığımız güneşe yaklaştıkça meydana gelen sarhoşluk neftsen kaynaklanan bir zafer sarhoşluğuken, tasavvuftaki sarhoşluk kalbî ve ilahî kaynaklıdır. Bu mitte nefsanî yükselişin getirdiği düşüşe vurgu yapılırken, tasavvufî menkıbelerde yükseliş nefis kaynaklı olmadığı için, bu türlü bir düşüş de mümkün değildir. İslam geleneğinde ya da antik Yunan geleneğinde olsun, güneşe ve hakikate yolculuk, işlenen bir konudur ancak, ulaşılan noktada varılan sonuçlar birbirinden farklıdır.

Sonuç olarak; diyebiliriz ki metaforlar anlaşılabilen ve görülebileni açıklar ve ihata ederler. Görülemeyen, idrak edilemeyen ilahi Zat, hiçbir hiçbir şeye benzemediği cihetiyle, her türlü figür ve formula temsilden münezzehtir.²³⁵ Yani kullanılan metafor bizzat Hakk’a değil O’nun tecellisine işaret etmektedir. Mantıku’t-tayr’da da Hakiki Birliğe ulaşan bir salikte ve eşyada Hakk’ın tecelli ettiği, bu makama ulaşan insanın Hakk’ı aramak için kendi içine yönelmesi veya eşyada Allah’ı görebildiği, Simurg metaforuyla anlatılmaktadır.

3.1.5. Otuz Kuş Metaforu

Tasavvufta can, gönül ya da en sık tekrarlanan biçimiyle ‘ruh’ kuş metaforuyla ifade edilir. Kur’an-ı kerim’de birçok yerde geçen²³⁶ ‘kuş’ Yusuf suresinde de karşımıza çıkmaktadır. Hz Yusuf (as) ile birlikte hapse giren iki gençten

²³⁴ Laporte H., *Yunan ve Roma Mitolojisi*, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, s. 148, Ankara 2005.

²³⁵ İsmail Yakıt, *Yunus Emre’de Sembolizm*, Ötüken Yay., İstanbul, 2009, s.117.

²³⁶ *Bakara* 2/260; *Al-i İmran* 3/49; *En’am* 6/38; *Maide* 5/110; *Nahl* 16/79; *İsra* 17/13; *Neml* 27/16

biri rüyasında kendisini başının üstünde ekmek taşıyorken görmüş; kuşun da ondan yemekte olduğunu söyleyerek Yusuf(a.s)'dan buna yorum getirmesini istemiştir.²³⁷ Yusuf (a.s) rüya sahibinin asılacağı ve kuşların başından yiyeceği yorumunu getirir. Yani kuş, bu ayet i kerimede ölüm sembolüyle karşımıza çıkmıştır. Bursevi'ye göre, nefis ebediyen ruh kralının hizmetindedir. Beden ise ölüm ipiyle asılır, kralın yardımcısı olan kuşlar, bedenin başındaki dimağda toplanan bozuk hayalleri yiyip yok ederler.²³⁸

Sûfiler ise bedeni kafese, ruhu kuşa benzetir. Tasavvuf edebiyatında bazı kuşların sembol olarak kullanılması ile, herkes tarafından kolaylıkla anlaşılamayan eserler ortaya konmuş, bu eserlerde kullanılan dile de kuş dili denmiştir. Tasavvuf sahasında kuş dili de Arapça bir tamlama olan Mantiku't-tayr ile karşılanır. Çalışmamızın temeli olan mesnevi tarzındaki eser de ismini buradan almıştır. Kuşdili, anlam ve kapsam olarak zengin bir sembolizmadır. Kuşlar, "Hakikât Yolunun Yolcuları" ; Simurg, "Hakikat" olarak tanımlanır. İnsan ömrünün engebelerine eşdeğer merdiven basamaklarını çıkabilmek ve sonunda ancak çok az kişinin hedefine ulaşabilmesi, eserde derin bir sembolizm ile verilmiştir. Bu sembolizmada, kuşlar sâlikleri, kılavuz Hüdhdüd kuşu, mürşidi temsil eder. Sîmurg (otuz kuş) ise, Allah'ın zuhûr ve taayyünüdür.

“Senin için kuşların dilini bir bir saydım.

Ey bilgiden yoksun kişi anla bunları.

Aşıklar arasında özgür olanlar bu kuşlardır.

O kuşlardır, ölüm anından önce kafesten kurtulmuşlardır

Her birinin başka bir şekli ve tasviri vardır.

Simurğdan önce iksiri,

Ancak tüm kuşların dilini bilen kişi yapabilir..”

Mutlak Hakikat'i ve o Hakikat'e ulaşmaya çalışan seyr ü sülûkun sâliklerini kuş sembolizasyonu ile ele alan Attar, Hakikat yolunun yolcuları olan müridleri kuşlar üzerinden, mürşid-i kâmilî de onlara kılavuzluk eden hüdhdüd kuşu üzerinden anlatmıştır.

²³⁷ Yusuf 12/36

²³⁸ İsmail Hakkı Bursevi, *Ruhu'l Beyan*, Erkam Yay., c.9, s.156

3.1.5.1. Mantık'ut Tayr'da adı geçen on kuş:

Tasavvufta kuşların her biri insan karakterlerini ve o karakterlerden makam ve hallere uzanan işaretleri temsil eder ve “tasavvuf yoluna girmek kuş dilini bilmektir. Attar eserinde bu karakterlerden 10 tanesine vurgu yapmak üzere on kuşu metaforik olarak ele almış ve işlemiştir. Eserde padişahlarını bulmak için toplanan binlerce kuştan ismen zikredilen Hühüd'ün dışında on tane kuş vardır. Bunlar metaforik olarak dünya nimetlerine, surete meyledip türlü bahaneler ile Hak yoluna girmemek için türlü mazeretler üreten insanları sembolize ederler.

3.1.5.2. Bülbül

Bülbül, Türk ve İran edebiyatlarında başta âşık oluşu ve sesinin güzelliği olmak üzere çeşitli özellikleri sebebiyle adı en çok geçen kuştur. Aslı Farsça olan bülbül kelimesi sonradan Arapça'ya da girmiştir.²³⁹ Sesinin güzelliğiyle ünlü bu ötücü kuş, tan yeri ağarırken öter. Ötüşü armoni ve ses zenginliği bakımından eşsizdir.²⁴⁰ Klasik Doğu edebiyatlarında gülün sevgili olarak düşünülmesi ile birlikte bülbül âşığı sembolize eder²⁴¹ Kişileştirme (teşhis) sanatıyla âşığın özelliklerinin izafe edildiği bülbül, ağlayıp inleyen, mütemadiyen maşuğun güzelliklerini dillendiren ve sevgilisine aşk sözleri söyleyen bir âşığın timsalidir. Onun güzel sesi de âşığın güzel sözleri, şiirleri ile ilişkilendirilmiştir. Nasıl ki âşık maşuksuz olamaz ise, bülbül de gülsüz olamaz²⁴² denmekte ve bu sembol divan ve tasavvuf edebiyatında işlenmektedir.

Bülbülün gül bahçesindeki ötüşü ise, âşığın ahına benzetilmiştir. Her zaman niyaz durumunda yalvaran bülbülün karşısında gül daima naz içindedir.²⁴³ Sabahlara kadar uyumayıp feryat eden bülbülün nağmeleriyle goncanın, seher vaktinde açar.²⁴⁴ Burada bülbülün diğer kuşlardan farklı olarak gece de ötmesi özelliğine gönderme yapılırken, bazı şairler onun feryat etmesini ilahî bir takdir olarak kabul ederler²⁴⁵

²³⁹ İslâm Ansiklopedisi, TDV. Yay., İstanbul 1998, c 6, s.485

²⁴⁰ Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Gelişim Yay., İstanbul, 1986, c. 4, s.2051

²⁴¹ İslâm Ansiklopedisi, TDV. Yay., c 6, s.485

²⁴² İskender Pala, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, L&M Yay., s.165, İstanbul, 2003.

²⁴³ Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, c. 4, s.2051

²⁴⁴ Aynı yer.

²⁴⁵ İslâm Ansiklopedisi, TDV. Yay., İstanbul 1998, c 6, s.485

Bülbül öylesine aşıktır güle. Yalnız bu sevdada diken bülbülün rakibidir, çünkü daima gülün yanındadır. Gül dalında diken mutlaka olur ama dikenin gülün yanında olması bülbülü üzer. Gülü dikenden kıskanır çünkü. Gülün uyuduğu düşünüldüğünde, gül dalından kımıldayamayacağına göre yatağı mecburen dikenin yanında olacaktır. Ancak gül ile dikenin bu yakınlığı bülbülü kahreder. Bu hal ile terennümü ya güle aşkını ilan veya ıstırabını ifade için olan bülbül,²⁴⁶ dert ve aşk ile sarhoştur. Bülbül tasavvufta ilahi aşkla inleyip yalvaran ve marifet bahçesinin güllerini deren aşık/arifin gönlü ve ruhudur.²⁴⁷

Asırlardır bu teşhis üzere tanımlanan bülbülü Attar da aynı sembol ile açıklamıştır. Sufi bir şair olan Attar bülbülün bu halini bir zaaf olarak tasvir ederken, İlahi aşk yolunda salikin ayağına takılacak bir taş olarak gördüğü bu suret sevdasını yermiştir. Gerçek âşık kalbindeki Allah sevgisine hiçbir varlığın sevgisini ortak etmez. Bu yüzden başka şeylere karşı duyulan sevgiye ancak mecaz yoluyla aşk denebilir; çünkü ortağı olmayan, dolayısıyla ortaksız sevelebilen tek varlık Allah'tır.²⁴⁸ Bu hakikati idrak edemeyen kişi, sadece gözüyle gördüğü cisme tutularak kendine bir bağ edinmiş olur ki, tasavvufta bütün bağları terk esastır.

Eserde padişahlarını bulmak için toplanan kuşların arasında bulunan bülbül, Hüdhüd kuşunun yolun zorluğundan ve menzilin uzaklığından söz etmesiyle özür dilemeye başlar. Kur'an-ı Kerim'de ise Hüdhüd, Hz Süleyman (a.s)'a mazeret sunar halde karşımıza çıkmaktadır. Hz Süleyman (a.s) ile Hüdhüd'ün konuşması Neml suresinde şöyle geçmektedir: "(Hz Süleyman (a.s)) kuşları teftiş etti de: 'Hüdhüd'ü neden göremiyorum, yoksa kayıplara mı karıştı?' dedi. 'Kuvvetli ve geçerli bir mazeret ortaya koymadığı takdirde, onu şiddetli bir şekilde cezalandıracağım yahut boynunu keseceğim.' Derken, çok geçmeden hüdhüd geldi: 'Ben' dedi, 'Senin bilmediğin bir şeyi öğrendim ve sana Sebe'den önemli ve kesin bir haber getirdim.' Sebe halkını bir kadın hükümdarın yönettiğini gördüm. Kendisine her türlü imkân verilmiş. Onun güçlü bir yönetimi olduğu gibi pek büyük bir tahtı da var. Ne var ki onun da halkının da Allah'ı bırakıp Güneş'e ibadet ettiklerini gördüm. Anlaşılan,

²⁴⁶ İslâm Ansiklopedisi, MEB. Yay., c 2, s.833

²⁴⁷ Vahit Göktaş, *Es'ad Efendi ve Divanında Sembolik Dil*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:13/2009 Sayı:39 s.214.

²⁴⁸ İmam Gazalî, *İhyâu Ulumi'd-din*, c. II, ss. 279-280

şeytan yaptıkları bu kötü işleri kendilerine güzel göstermiş ve onları yoldan çıkarmış, bu yüzden de hak yolu bulamıyorlar. Halbuki göklerde ve yerde gizli olan her şeyi açığa çıkararak, sizin gizlediklerinizi de açıkladıklarınızı da bilen Allah'a secde ve ibadet etmeleri gerekmez mi? Halbuki o en geniş hükümlerinin ve o en büyük arşın Rabbi olan Allah'tan başka ilâh yoktur. 'Bakalım' dedi Süleyman, 'Doğru mu söyledin, yoksa yalancının teki misin, bunu anlayacağız. Sen şimdi şu mektubumu götür, bırak onların yanına, sonra onlardan biraz uzaklaş ve ne yapacaklarını gözle"²⁴⁹ Görüldüğü gibi, hüdhüd Kur'an'da başka bir yol göstericiye tâbi olan konumundayken, Mantıku't-tayr'da tâbi olunan, mürşid pozisyonundadır. Kur'an-ı Kerim'de mazeretini Hz Süleyman (a.s)'a sunup özür dileyen hüdhüd, eserde diğer bütün kuşların kendisine tâbi olduğu ve mazeretlerini bildirip, özür diledikleri kişidir. Ancak hem Kur'an ı Kerim'de hem de Mantıku't-tayr'da hakikati arayan kişi olarak karşımıza çıkar.

Bülbül, Simurg ile sembolize edilen Hakk'ı arayış davetine gülün sevdasını bahane olarak göstermiştir. Eserde bülbülün özrü kısaca şöyle geçmektedir:

“Deli bülbül sarhoş sarhoş geldi. Öyle âşıktı ki, kendinden geçmişti. Ne vardı, ne yoktu!

Dedi ki: ‘Aşk sırları bende tamamlanmıştır. Her gece aşk sırlarını tekrarlar dururum.

Ney'deki feryat, benim sözlerimdir. Çenkteki nağme benim feryadımdandır.

Uzun zamandır hiçbir samimi (mahrem) göremedim. Bana eş olacak bir kimse bulamadım. Onun için sırrımı söylemiyorum.

Çünkü herkes sırrımı anlayamaz ki.. Bülbülün sırrını şüphe yok ki yalnız gül bilir.

Ben de gülün sevdası var, bu sevda bana kafi. Çünkü istediğim ancak güzelim gül.

²⁴⁹ *Neml, 27 /20-28*

Bir bülbülün Simurg'a takati olmaz ki. Bülbüle bir gül sevdası yeter...²⁵⁰

Aşk kul ile Allah arasında sonu birliğe ulaşan bir bağ kurar. Bir çok düşünür ve mutasavvıf aşkı kainatın yaratılış sebebi olarak görür ve aşkı düşünce sistemlerinde merkeze alırlar. Kâinatın her zerresi, Allah'ın tecelli aynasıdır. Tüm mevcudata mazhar, Hakk'ın tecellisine zahir denilir. Kemâl sahibi kişiler her yerde ve her şerde zahir olan o cemali sever ancak o kemâl derecesine vasıl olamayanlar ise aynaya bakını değil aynayı severler.²⁵¹ Dolayısıyla zahirden gaflet edip mazhara muhabbet beslerler.²⁵² Burada aslında Allah'a olan aşkın vasıflarını sayan Attar, mecaz olarak gülü kullanmıştır. Feridüddin-i Attar, bülbüle ilahi aşkın nitelikleri sanki gülün nitelikleri gibi söyleterek, bahsettiğimiz aynaya bakını değil aynayı sevme yanılığını anlatmıştır.

Gül, İlahi Cemal'in yüce tecellisi veya maşukun yanağının simgesi ve bülbül de can kuşudur.²⁵³ Gül-bülbül ise güller çiçek açtığı anda dokunaklı bir şekilde ötmeye başlayan kederli bülbülü; özlem çeken ruhu sembolize eder. Başka bir deyişle gül ve bülbül simgeleriyle ilahi aşk tarif edilmeye çalışılmıştır. Gül aşkından deliye dönmüş olan bülbülü sarhoş olarak tanımlayan Attar, bu suret tutkunluğunu mürşid olan Hüdhüd'ün diliyle eleştirir:

“Hüdhüd: Ey surete kapılıp kalmış olan, bundan ileri gitme! Artık bir güzelin aşkıyla öyle nazlanıp durma. Gülün aşkı, seni nice dikenlere uğrattı, neler etti. Kâmiller geçici bir şeye sevdalanmaktan usanır, bıkarlar.”²⁵⁴

Tasavvufta da mecazi aşka sembol olarak gösterilen bülbül için gül, Hak aşkı yolunda ilerlerken yalnızca bir vesile olmalıdır. Bülbül, Allah'ın isteğiyle sevgili olarak gülü seçmiştir ve o andan itibaren sevilen varlıkla kendisini bir etmiş, nefsinin bütün arzularından arındırılmıştır.

Artık sevgilisinden başka bir şey düşünmemekte, baktığı her şerde ve her yerde onu görmektedir. Hakikatte böylesi bir aşk nimettir çünkü bu aşk, aşığı gerçek aşka yönlendirecektir. İlahi aşka gidişte mecazi aşk imtihanından geçen salık için bu

²⁵⁰ Feridüddin-i Attar, *a.g.e.*, c.1,s.60 b.753-769, İstanbul 2001

²⁵¹ Kadir Özköse, "Mecâzî aşk, hakîkî aşkın köprüsüdür", akademik.semazen.net, 09.03.2014

²⁵² Aynı yer.

²⁵³ Anne Marie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, Kabalcı Yay., İstanbul 2004, s.64

²⁵⁴ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.60 b.774-776.

aşk yalnız bir basamaktır. Bunu kemalata ermede bir basamak olarak kullanan aşık, Hakikate ulaştığı vakit gerçek sevgilinin arzuladığı her şeyi arzulayacak, kendi iradesini sevgilinin iradesinde eriterek fena makamına erişecektir.

3.1.5.3. Dudu Kuşu

Arapçası bebgâ, Farçası tûtî²⁵⁵, Türkçesi papağan veya dudu kuşudur²⁵⁶ Söylenen sözleri tekrar etmesi, insan gibi konuşması bu kuşun en önemli özelliğidir.²⁵⁷ Tûtî aynaya karşı konuşur veya konuşturulur²⁵⁸ Bu kuşlara konuşmayı öğretmek için aynadan faydalanılır. Kafesine bir ayna asılır ve kuş da aynadaki yansımayı kendi gibi bir başka kuş zanneder. Kuş eğiticisi aynanın arkasına geçip konuşur. Bu sözleri aynadaki kuşun konuşması sanan dudu kuşu, bu sesleri taklit ederek konuşmayı öğrenir.

Görsel olarak rengarenk tüyleri ve dış güzelliğinin yanı sıra bu konuşma yeteneğinin de verdiği çekicilikle insanlar tarafından yakalanıp kafeste yetiştirilen dudu, edebiyatta kafese sıkışmış, hürriyet özleminde olan bir kuş olarak tasvir edilir.²⁵⁹ Papağan ya da dudunun kafes içinde bulundurulmasıyla ilgili olarak dünya dediğimiz hicran ve zindan kafesi içindeki âşık da duduya benzetilir. Zaman zaman, gönül kuşunun da²⁶⁰ beden içinde hapsediği ifade edilmiştir

Bülbül ötüşüyle ma'ruf bir kuştur, dudu ise taklit yoluyla da olsa konuşur. Yani bülbülün ötüşünde kelime yoktur, dudununkindi ise vardır. Tasavvufa göre ağızdaki dil konuşunca kalp susar, dinlemede kalır; ancak bu dil susunca kalp konuşur.²⁶¹ Bu görüşle hareket edince dudunun kelimelerle olan ilişkisi onun için bir engeldir. Dudu kuşu ya da papağan insanlar gibi konuşabilir ve çekinmeden söz söyler. Papağanın bu konuşabilme özelliğinden dolayı da insanlar onu yakalayıp kafese koyar; onun güzel sözlerini daha çok duyabilmek için. Yani duduyu özgürlükten ayıran, kafeste esir ettiren, insanlar gibi konuşmaya cesaret etmesidir.

²⁵⁵ İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, Ankara, 1984

²⁵⁶ İskender Pala, *Divân Şiiri Sözlüğü*, L&M Yayınevi, s.474, İstanbul, 2003,

²⁵⁷ *Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, c.8, s.396.

²⁵⁸ *A.g.e.*, 1998, c.8, s.396.

²⁵⁹ Huriye Durkaya, Fehîm-i Kadîm'in Divan'ında Hayvanlar Üzerine Bir İnceleme, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume: 3 Issue: 15

²⁶⁰ *A.g.e.*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, c.8, s.396.

²⁶¹ Ali Rıza Bayzan, *Sufî ile Terapist*, s. 58, Etkileşim yay., İstanbul, 2013

Attar da dudu kuşu için eserinde kafes sembolünü kullanmıştır. Zindan içinde sıkışık kalan ve sonsuz özgür bir hayat arzulayan Dudu, Simurg'a gidiş için kendisine yapılan davete ab-ı hayat'ı bulmanın onun için daha mühim olduğunu bahane olarak göstermiştir. Dudunun özrü kısaca şöyledir:

“Taş yürekli ve adam olamayan kişiler, benim gibi güzel bir kuşu tutup demir kafeslere hapsediyor. Ben de demir zindanda Hızır'ın ab-ı hayatının sevdasıyla yanıp eriyorum. Ben kuşların Hızır'ıyım, ondan dolayı yeşiller giyinmişim. Belki Hızır'ın içtiği ab-ı hayatı ben de içerim. Benim Simurg'a varmaya kudretim yok, bana ab-ı hayattan bir içim su yeterli.”²⁶²

Feridüddin Attar, dudu kuşunun sonsuz ya da uzun ömre olan bu sevdasını bir put olarak görerek, canın sevgiliye verilmedikten sonra bir ehemmiyetinin olmayacağını Hüdhüd vasıtasıyla dile getirir:

Hüdhüd: “Can, sevgiliye verilmek içindir. Ab-ı hayat istiyorsun, fakat canını da seviyorsun. Yürü!.. Sen bir deriden ibaretsin. Canı ne yapacaksın? Ver sevgiliye.”²⁶³

Ab-ı hayat yüce Allah'ın Hayy isminin hakikatidir ve bu ismi kendi vasfı haline getirenler bu sudan içmiş olurlar.²⁶⁴ Zira arif Allah'ın Hayy ismine mazhar olduğu için ab-ı hayata kavuşmuştur.²⁶⁵ Hızır ebedi hayatı elde etmiş değildir. Sadece kıyamete kadar yatay/arzi/ ferî boyutta değil dikey/semavi/ arşi boyutta yaşayan bir kuldur. “Her nefis ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz.”²⁶⁶ Ayet i kerimesine göre o da ölecektir. Peygamberimiz (s.a.v)'e de o uzun hayat Allah (c.c) tarafından sunulmuştur. Hadislere göre, Peygamber (s.a.v) bir gün sahabilerine: “Allah, bir kulu dünya ziyneti ile kendi katındaki nimetleri seçme arasında serbest bıraktı. O kul da, Allah katında olanı tercih etti.” buyurdu. Bunun üzerine Hz.Ebubekir (r.a), ağlamaya başladı çünkü Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatının yakın olduğunu anlamıştı.²⁶⁷ Feridüddin-i Attar'ın Hüdhüd'ün diliyle söylediği hikmetli sözlerin, bu hadis ile ilişkilendirilmesi

²⁶²Feridüddin-i Attar, *a.g.e*, c.1,s.64 b.807-810, İstanbul 2001

²⁶³ Aynı eser, c.1,s.65 b.814.

²⁶⁴ Vahit Göktaş, *Es'ad Efendi ve Divanında Sembolik Dil*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:13/2009 Sayı:39 s.216

²⁶⁵ Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısrî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay.,Van, 2005, s. 282

²⁶⁶ *Ankebut 29/57*

²⁶⁷ Muhammed Hamidullah, *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, Beyan Yay., 2005

mümkündür. Zira hadise göre Peygamber efendimiz (s.a.v) de kıyamete dek yaşamakla Allah (c.c)'a kavuşmak arasında mukayyer bırakılmış ve nihayetinde sevgiliye kavuşmayı seçmiştir. Salik de onun yolundan gitmeli ve Hakk'a kavuşmayı tercih etmelidir.

Tasavvuf açısından bakıldığında da, ruh beden kafesinin içinde tutsak olarak görülür. Ruhlar cennet için yaratıldığı için bu dünya, bütün yaratılmışlar için; ten kafesi ise ruh için adeta bir zindandır. Feridüddin-i Attar burada “Dünya mümine zindan, kâfire cennettir.”²⁶⁸ Hadis-i şerifine telmihte bulunmaktadır. Hadis-i şerifte dünya, inananlar için hapisane olarak değerlendirilmiştir. Attar da inananlar için Rabblerin ahirette hazırladığı cennete nispetle dünya hayatının bir hapisane hükmünde kaldığını demir kafes metaforuyla anlatmıştır. Bu nedenle canı bir papağana, beden ise kafese benzetmek mümkündür. Dudu kuşu kafesi; insanlar da hapis olmayı sevmezler. Ancak gerçek sevgiliye ulaşıldığı vakit bu dünya zindanı cana cennet gibi gelir ve artık oradan çıkmak istemez. Sevgiliye ulaşmak da candan da tenden de geçmekle mümkündür.

3.1.5.4. Tavus Kuşu

Göz alıcı parlak renkli, uzun bacaklı çok büyük bir kuş olan tavus ²⁶⁹ Farsça bir kelimedir. Divan edebiyatında zikredilen kuşlardan biri olan tavus, kuyruğunun yelpaze gibi açılması, hâkim renginin yeşil oluşu, gezip dolaşması, kanatlarının ve boynunun güzelliği, tüylerinin rengârenk oluşu gibi özellikleri ile ele alınır. Ayrıca tasavvufi edebiyatta ‘cennet kuşu’ olarak kabul edilmesi de işlenmektedir. ²⁷⁰

Halk arasında bir rivayete göre de tavus, şeytanın cennete girmesine ve Hz Âdem’in yasak meyveden yemesine sebep olduğu için cennetten çıkarılmıştır. Onca güzelliğine rağmen sesi ve ayakları çirkin kılınmıştır.²⁷¹

Cennette ayakları da güzelken Allah ona ‘Her yanın süslü olsun, ancak ayakların çıplak kalsın; ayaklarını görünce cenneti ve eski hâlini hatırlayıp ah et!’

²⁶⁸ Sahih-i Müslim, Kitabu’z-Zühd b.1

²⁶⁹ İbrahim Olgun-Cemşit Drağın, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, Ankara, 1984, s.437

Bkz. Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, Gelişim Yayınları, c 18, s 11315, İstanbul, 1986.

²⁷⁰ Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi , c.8, s.284.

²⁷¹ İslâm Ansiklopedisi, TDV. Yay., İstanbul 1998, c 40, s.184

buyurmuş ve onu Bâbil'e indirip ayaklarını çıplak eylemiştir. Şimdi tavus her ah edişte cenneti hatırlarmış.²⁷²

“Rivayete göre melekler, İdris(a.s) zamanında az amel ve çok günah işlemelerinden dolayı Ademoğlunu ayıpladılar. Bunun üzerine Allah, onlara şöyle buyurdu:

“Eğer ben sizleri dünyaya göndersem, siz de onların yaptıkları gibi yapacak ve onların irtikab ettiklerini irtikâb edeceksiniz, içinizden en hayırlı olanlarımızdan iki melek seçin. Onları yeryüzüne indireceğim,” dedi. Melekler de kendi aralarında Hârut ve Mârut'u seçtiler. Bu ikisi meleklerin en sâlihlerinden ve en çok ibâdet edenlerindendi. Bu iki melek, insanın sahib olduğu nefis ve diğer meziyetlere bezenmiş olarak yeryüzüne indirildiler. İblis de meleklerden olduğu halde onun şehveti ve zürriyeti vardır. Çünkü İblis melekler divânından kovulduktan sonra bu durumlar kendisinden meydana geldi. Buna göre Hârut ve Mârut yeryüzüne indikten sonra onlar için şehvetin meydana gelmesi caizdir. Beşeriyet terkibi bunu gerektirir.”²⁷³

Harut ile Marut yeryüzüne indikten sonra Zühre namındaki bir kadına âşık olup onunla zina etmek istediler, içki içtiler, adam öldürdüler ve yüce Allah da onları Babil vilayetinde cezalandırdı.²⁷⁴ Ancak Harut ile Marut hakkında anlatılan içki içme, kan dökme, zina, cinayet işleme, puta secde etme şeklindeki hikayeler belki de çeşitli misaller ve rumuzlardır ki onlarla ince akıl sahibi kimseleri teşvik ve korkutma yoluyla irşad hedefi güdülmüştür; işari olarak iki melekten murad nazari ve ameli akıldır.²⁷⁵

Hem Harut ve Marut'un kıssasında hem de tavus kuşunun rivayetlerinde cennetten çıkarıldıktan sonra çirkinliklerin hasıl olma durumu söz konusudur. Birinde tavus kuşunun sesinin ve ayaklarının çirkin oluşu diğerinde de Harut ve Marut'un çirkin hareketleri vardır. Allah(c.c)'ın Harut ve Marut'u Babil vilayetinde cezalandırmasıyla tavusun da cennetten kovulduktan sonra Babil'e indirilmesi rivayeti tesadüf değildir.

²⁷² İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, L&M Yayınevi, İstanbul, 2003, s.456

²⁷³ İsmail Hakkı Bursevi, *Rûhu'l-Beyan Tefsiri Tercümesi*, Erkam Yay, c.1. s.640

²⁷⁴ Hasan Kanaatlı, *Peygamberlerin Hayatı*, C.2, S.365

²⁷⁵ İsmail Hakkı Bursevi, *Rûhu'l-Beyan Tefsiri Tercümesi*, c.1. s.522.

İki hikayede de Babil'in dünya zindanını sembolize ettiğini söylemek mümkündür. Rivayetlerde ve edebiyatta da değinildiği üzere cennetten kovulduktan sonra oranın hasretiyle yanıp tutuştuğu söylenen tavus kuşu için Attar da aynı metaforu kullanmıştır. Feridüddin-i Attar tavus kuşunun bu cennet sevdasını hakikat arayışında olan biri için bir engel olarak tasvir etmiştir. Hüdhüd kuşunun yolun güçlüğünden ve uzaklığından bahsiyle mazeretler üretmeye başlar. Tavus, hakikat yolunun yolcusu olup Simurg'u bulmaları için Hüdhüd'ün yaptığı davete cennet sevdasını bahane olarak göstermiştir. Eserde tavus kuşunun mazereti kısaca şöyle geçmektedir:

“Gayb nakkaşı beni bezeyeli, Çin ressamı şaşkırdılar, ellerinden kalemleri düştü.

Ben kuşların Cebrail'i idim, ama başımdan bir kazadır geçti.

Bir yerde çirkin yılan benimle dost oldu da bu yüzden horlukla cennetten sürüldüm.

Cennete karşılık bana halvet bucağını verdiler. Ayağım ayağıma şiddetli bir bağ kesildi.

Şunu arzuluyorum: Bir kılavuz olsun da beni bu karanlık yerden kurtarsın, tekrar bana cennet yolunu gösterebilirsin.

Ben padişaha ulaşacak adam değilim, kapıcısına erişsem bana yeter.

Simurg'la ne alışverişim olacak? Yalnız cennet yerim yurdum olsun kafi.”²⁷⁶

Bülbül ve tuti, -gül ve ab-ı hayat sembolizasyonu ile- Allah'ın zatına talipken, tavus kuşu nimetine taliptir. Yani diğer iki kuş zat cennetini arzularken, tavus sıfat cennetini ister. Sıfat cenneti kendi hakikatına ârif olarak yaşamış, hakikat ehlinin duyacağı zevklerin cennetidir. Zât cenneti ise, dünya hayatında iken zât tecellisine nail kılınmış kişilerin yaşayabileceği bir cennet hâlidir.²⁷⁷Bu tanımların ışığında ve Attar'ın cümlelerinden yola çıkarak tavus kuşunun Simurg'u istemeyerek Zat'a talib olmak yerine sıfatlarla yetinerek sıfat cennetini istediğini söylemek mümkündür.

²⁷⁶ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.66 b.825-831.

²⁷⁷ Ahmed Hulusi, Okyanus Ötesinden-2, Kitsan Yay., 2-10.03.1998.

Tasavvuf anlayışına göre ne cennet tasası ve ne de cehennem korkusu olmaksızın sadece Allah'ın rızası ve ona kavuşmak için yapılacak yolculuk makbuldür. Zaten imanın kemal mertebesi Allah'a iman ve ibadet cenneti kazanmak ve cehennemden sakınmak için olmadığı tasavvuf erbabınca sıkça dile getirilmiştir. Nitekim Basra sokaklarında bir elinde kova ve su diğer elinde meşale ile koşturan Rabia'tül-Adeviyye'ye niyeti sorulduğunda: "Cehenneme su dökmek ve cenneti de ateşe vermek istiyorum, ta ki bu iki perde berhava olsun ve insanlar Allah'a cehennem korkusu ve cennet umudu ile değil, yalnız O'nun ezeli Cemali uğruna ibadet etsinler."²⁷⁸ cevabını vererek Allah'a iman ve itaatin, O yalnızca Allah olduğu için olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple cennete olan sevdayı yeren Attar bunu, Hüdhüd'ün dilinden şöyle döker kelimelere:

"Ey yaptığı iş yüzünden yolunu yitiren, padişaktan bir yurt isteyen azgın ! Cennet nefis yurdudur. Allah kapısı ulu bir denizdir. Orada cennetler küçük bir katredir. Adamsan tamamıyla tam kesil, tam iste, tam ol, tam gör."²⁷⁹

Tavus kuşu aynı zamanda kendini beğenmesiyle de maruf bir kuştur Tavus ne kadar kendini beğense de ayaklarını görünce cennetten kovuluşunu hatırlar ah edermiş.²⁸⁰ Bu kendini beğenme yani Ucb'un ortaya çıkışı genelde insanın ümitsizliğe, kapıldığı zamanlarına rastlar. Bunlara kapılan insan azap duyar, mutsuz olur; bundan kurtulmak için bir dayanak, bir çıkış yolu arar ve bakar ki, az iyiliği var, hemen o iyiliğe yapışır.²⁸¹ Tasavvufa göre insanın iyiliklerine ve sahip olduğu güzelliklere güvenmesi, insanın yanlış yola girmesine yeterli bir sebeptir. Kendini beğenme, ben'lik bir insanda bulunursa, fazilet ve güzellik namına o insanın sonu demektir ve insanın kendini iyi görmesi olgunluğuna engeldir. Bu nedenle tasavvufta kendini beğenen insan modeli yerilmiş ve psikolojik bir hastalık olduğu söylenmiştir. Kibir toplum içinde görülen bir durumdur, zira insanlar birbirine karşı büyüklük taslar. Ucb ise psikolojik bir hal olup tek başına yaşayanlarda da bulunabilir.²⁸²

²⁷⁸ Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s.38.

²⁷⁹ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.66 b.833.

²⁸⁰ İslâm Ansiklopedisi, TDV. Yay., İstanbul 1998, c 40, s.184

²⁸¹ Mikail Söylemez, "Mahtumkulu'nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı" Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 16 (2011) 146-153

²⁸² İmam Gazali, *İhya-ı Ulumi'd-din*, c3, s.344

3.1.5.5. Kaz

Beyaz ve güzel bir kuş olması sebebiyle özellikle kızlar, gelinler kaza benzetilmektedir. Evlilikte sadakatin, evcimenliğin, vücut güzelliğinin timsali sayılır²⁸³ Bembeyaz bir kuş olan kaz Attar tarafından da hikayede beyazlar giymiş temizlik sembolü olarak tarif edilmiştir. Attar, kazı yalnız beyazlar içinde tarif etmekle kalmayıp, bu beyazlığa aşırı ehemmiyet gösteren, suya fazla düşkün bir tasvir yapar kaz için. Kazın bu halini bir zaaf olarak tasvir eden sufi şair, hakikat yolunda mürid için bir ayak bağı olarak gördüğü bu sevdâyı kötölemiştir. Menzilin uzaklığını duyunca özür getirmeye başlayan kaz, Hakk'ı arayış davetine yolda susuz kalmayı bahane olarak göstermiştir. Kazın bahanesi hikayede kısaca şöyle geçer:

“Hiç kimse iki âlemde de benden temiz yüzlü bulunduğunu haber vermemiştir.

Her an güzelce gusletmekteyim. Seccademi suya sermişim ben.

Benim gibi kim su üstünde durabilir? Kerametlerimde şüphe yok.”²⁸⁴

Kaz burada kendisini keramet ehli görerek, kendini ayrıcalıklı bir yerde görmektedir. İnsana en zor gelen duygu, diğer insanlara göre ayrıcalıklı bir varlık olduğu kanısını terk etmektir.²⁸⁵ Psikolojide de megalomania²⁸⁶ hastalığı önemli bir yer tutmaktadır.

Kaz mazeretine varlığının ve mizacının sudan ibaret olduğunu bahane ederek devam eder:

“Kuşların zahidiyim ben. Daima hem elbisem temiz, hem yerim yurdum. Susuz âlemde duramam ben. Azığım da, varlığım da sudandır.

Orada su yok, karada nasıl olur da muradıma erişebilirim.”²⁸⁷

Su, toprak, ateş ve havadan oluşan dört unsur teorisi “Anasır-ı Erbaa” terimi ile İslam düşüncesine aktarılmıştır. İbn-i Sina, sıcaklık-soğukluk, kuruluk-nemlilik

²⁸³ Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi , c.4, s.283.

²⁸⁴ Feridüddin-i Attar, *a.g.e.*, c.1,s.68-69 b.854-860, İstanbul 2001

²⁸⁵ Mustafa Merter, *Dokuzyüz Katlı İnsan*, s. 103

²⁸⁶ Megalomania: insanın kendine abartılı bir önem, değer, güç vb. atfetmesidir.Görkemlilik, kuruntu. Bkz.Selçuk Budak, Psikoloji sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, s. 501.

²⁸⁷ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.68-69 b.862-863.

gibi niteliklerin unsurları meydana getirdiğini savunur. Bu durumda ateşe hâkim olan nitelik sıcaklık, havaya hâkim olan nemlilik, suya hâkim olan soğukluk, toprağa hâkim olan ise kuruluştur. İbn-i Sina'ya göre unsurları oluşturan bu nitelikler kişinin mizacının da dengeli veya dengesiz olmasını sağlamaktadır²⁸⁸ ve bedende bu unsurlarla ilgili sıvıların (kan, balgam, kara safra ve sarı safra²⁸⁹) bulunuşuna göre insanın mizacı etkilenir. Buna göre insanların mizacı da safravî, sevdavî, demevî ve balgamî diye dörde ayrılır.²⁹⁰ Suyla ilgili olan balgami meşrebin insanı akıllı, ihtiyatlı ve uyumlu olduğu gibi, iradesiz, gayretsiz ve durgundurlar.²⁹¹ Buradan yola çıkarak kazın bu gayretsiz ve iradesiz halini bahaneler öne sürerek örtmeye çalıştığı anlaşılabilir.

“Vadiyi nasıl aşarım? Simurg’a ulaşamam ki ben.

İnsanın kıblesi su olursa Simurg’dan murad almasına imkan mı var?”²⁹²

Sözlükte mezheb kelimesi “gitmek” anlamındaki zehâb kökünden hem masdar hem de “gidecek yer ve yol” mânasında²⁹³ geçer. Burada kazın daha önce bahsettiğimiz meşrebi mezhebine engel teşkil etmiştir. İnsanlar meşreplerine takılır, putlaştırırsa hedeflerine varamazlar. Meşreb, insan henüz olgun değilken vardır. Mevlana gibi olgunluk sağlandıktan sonra, meşreb ya da mezhebin hiçbiri kalmaz. Ancak başlangıçta meşreb, mezheb son derece lüzumludur.

Temizlik de abdest de, namaz da yalnızca Allah için yapıldığı vakit makbuldür. Attar, eserde sürekli abdestli gezip ibadet eden, ama ibadeti ancak bir iddiadan öteye geçmeyen riyakar kimselere atıfta bulunur. Arapça ‘rüyet’ yani görmek kökünden gelen rıyanın temeli, halka hasletleri göstermek suretiyle kalblerinde konak kurmak istemektir, ancak riya, amelleri yakıcı, Allah’ın buğzuna

²⁸⁸ İbn-i Sina, *El-Kânûn Fi't-Tıbb*, s.8.

²⁸⁹ Kan, dört çeşit sıvının en iyisidir. Kan, mizaçta sıcak ve nemlidir. Balgamın mizacı soğuk ve nemlidir. Sarı safra toprak unsurunun izlerini taşır ve kanda eser halinde bulunur. Kara safra ise yanma ve tortulaşma sonucunda meydana gelen bir sıvıdır.

Bkz. İbn-i Sina, *El-Kânûn Fi't-Tıbb*, ss.18-21.

²⁹⁰ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 21

²⁹¹ National policy on traditional medicine and regulation of herbal medicines Report of a WHO global survey http://whqlibdoc.who.int/publications/2005/9241593237_part1.pdf. (erişim. 13.03.2014)

²⁹² Feridüddin-i Attar, *a.g.e.*, c.1,s.68-69 b.864-865, İstanbul 2001

²⁹³ Lisânü'l-Arab, “zhh” maddesi

sebebe olan ve helak edicilerin büyüklerinden olan bir tehlikedir.²⁹⁴ Psikolojik açıdan bakılınca da riyakâr insanın tutum ve davranışları birbiriyle zıtlık teşkil eder. Bu tezattan riyakâr insanda iki ben'lik, iki şahsiyet veya şahsiyetin parçalanması ortaya çıkar. Psikolojide ferdiyet maddi ve manevi olarak parçalanmaz, bir birlik ve bütünlük arz eder tezi mevcuttur. İnsanda şahsiyet ikilemi oluşmuşsa bu dualizm çok kere insanın psikolojik yapısında bir çatışmayı, bir bunalımı netice verir ve bu şahsiyet kaymasından dolayı da riyakâr insan, toplumda beklediği saygıyı, sevgiyi de gereğince bulamaz dolayısıyla bu özelliklere sahip insan bir kaos içindedir.²⁹⁵

Attar Hüdüh'ün dilinden riyakar insanı temsil eden kaza yanıtını verir :

“Hüdüh: Ey sudan hoşlanan! Su senin canını ateş haline getirmiş!

Suda ne güzel uykuya dalmışsın. Bir katrecik su gelmiş de senin yüzünün suyunun alıp götürmüş.

Su, yüzü yıkanmamışlara lâzımdır. Sen de yüzü kirli bir pissen yürü, su ara!”²⁹⁶

Hüdüh'e gözden yaş akıtarak yüzünü temizlemeyenler, önce dışarıda avam tabakasının kullandığı suyla yüzünü abdest ve gusl ile ağartsın' anlamında sözler söyletiren Attar, asıl temizliğin kalbin tasfiyesiyle olacağını böyle dile getirmiştir. Kalbin tasfiyesi ise içsel su ile yani gözyaşıyla olur. Dış su dışı temizler ancak iç temizlik için bir inisiyasyondur. Kalbini tertemiz hale getirmiş insan için su sadece detay olarak kalır ve tasavvufta da aslolan kalbin arındırılıp temizlenmesidir.

3.1.5.6. Keklik

Farsça olan kebg, keklik demektir ²⁹⁷ Gagasının kırmızılığından dolayı kendisinin de kırmızı mücevhere yani mal sevdasına temayülünün olduğu üzere tasvir edilen kekliği Attar da aynı sembol ile açıklamıştır. Bir mutasavvıf olan Attar kekliğin bu düşkünlüğünü bir zaaf olarak tasvir ederken, İlahi aşk yolunda mürid için

²⁹⁴ İmam Gazali, *İhyâu Ulumi'd-din*, c.6, s.243/264

²⁹⁵ Mikail Söylemez, “Mahtumkulu'nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı” Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 16 (2011) 146-153

²⁹⁶ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.69 b.866-868.

²⁹⁷ İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, 'kebg' maddesi, Ankara, 1984

bir ayak bağı olarak gördüğü bu dünya malı düşkünlüğünü ve özellikle kadınlarda var olan süs hevesini yermiştir. Diğer mutasavvıflar da mal düşkünlüğünün ve dünyaya nimetine bu şekilde muhabbet beslemenin Allah'tan gayrisıyla meşgul olarak Allah'tan mahcubiyet anlamına geldiğini ifade ederler.²⁹⁸ Nitekim Gazali 'dünyanın buğzuyla meşgul olan, sevgisiyle meşgul olan gibi, Allah'tan gafildir' demiştir.²⁹⁹ Maldan hoşlanmamak ve maldan kaçmak kemaldır. Peygamber efendimiz (sav) de bu konuda "Ümmetimin fakirleri zenginlerinden beş yüz sene evvel cennete girecektir"³⁰⁰ buyurmuştur. Sufilerin bahsettiği bu fakirlik hali ekseriya ferdin mal bakımından yoksul olması değil, Allah'a muhtaç olması, ve kendini her bakımdan Allah'a muhtaç bilmesi manasına gelen fakirdir yani maddeye mahkum olmamak, tersine ona hakim olmak gerekir.³⁰¹ Hikayede padişahlarını bulmak için toplanan kuşların arasında bulunan keklik, Hüdhüd'ün yolun meşakkatinden söz etmesiyle özür getirmeye başlayan keklik, hakikat arayışına yapılan davete mücevher aşkını bahane olarak göstermiştir. Eserde kekliğin mazereti kısaca şöyle geçmektedir:

"Ben mücevher elde etmek için dağlarda, bellerdeyim.

Daima madenlerin etrafında dönüp dolaşmakta, mücevher elde etmek için bir hayli koşup durmaktayım.

Mücevher sevgisi yüreğime öyle ateş saldı ki, bana bu hoş ateş yeter.

Bir taş üstünde uyuyup taş parçaları yiyen kişinin savaflara girişmesine ne lüzum var? Mücevherden başka bir şey sevenin elde ettiği şey gelip geçer, geçicidir"³⁰²

Rüyada güzel ve konuşkan ama geçimsiz bir kadın olarak yorumlanan keklik³⁰³, burada da mücevhere düşkün bir varlık olarak zikredilmiştir. Genel anlamda kadınların mücevhere ve değerli şeylere daha düşkün olduğu düşünüldüğünde kekliğin burada, bir kadını sembolize ettiği yorumu yapılabilir. Çünkü nasıl ki her bir kadın, nefsin tecessümü telakki edilip, bu sebeple 'Allah

²⁹⁸ Bkz Gazali, *İhyâu Ulumi'd-din*, c.7, s.295 Fakr maddesi; Kuşeyri, *Risale*, Fakr maddesi

²⁹⁹ İmam Gazali, *a.g.e*, c.7, s.297.

³⁰⁰ Tirmizi, *Zühd*, s.37.

³⁰¹ Süleyman Uludağ, *Kuşeyri Risalesi*, s.449

³⁰² Attar, *a.g.e*, c.1, s.70-71, b.880-890, İstanbul 2001

³⁰³ Yusuf Tavaslı, *Açıklamalı Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, keklik maddesi.

Erleri'nce istizlâl edilebiliyorsa aynı şekilde dünya da kadınlık hali üzere taayyün etmektedir.³⁰⁴ Müennes bir unsur olan nefis, kendisini ehlileşirmeye mecbur bırakılmıştır.³⁰⁵ Çünkü nefsin düşkünlükleri sadece kemalatın önünde engel teşkil eden birer puttur. Nitekim haberde varid olmuştur ki: “ muhakkak her ümmetin tapmak için bir buzağısı vardır. Bu ümmetin buzağısı ise altın ve gümüştür.”³⁰⁶ Attar'a göre de ancak gafillerin kiblesi altın ve gümüştür³⁰⁷ ve dünyadaki değerli şeyler yalnızca hesap gününü zorlaştıracak engellerdir. Attar bunu müşid Hüdhüd'ün dilinden şöyle söyler:

“Hüdhüd: Ey mücevher gibi renklere bürünmüş keklik! Bu topallığın nedir? Ne vakte kadar bana sakat topal özürler getireceksin?

Mücevherin aslı nedir? Renklere bezenmiş, boyanmış bir taş. Sen de bir taşa sevdalanmış, sımsıkı bu sevdaya sarılmışsın.

Süleyman'ın yüzüğündeki mücevher derecesinde değerli hiçbir mücevher yoktur. O yüzük yüzünden o kadar ada, sana, şana, şöhrete sahip oldu. Fakat o yüzük de ancak yarım buğday ağırlığında bir taştan ibarettir.

Süleyman o mücevher yüzünden peygamber oldu ama o mücevher de onun yolunu urdu, ona bağ oldu.

O yüzden peygamber olduğu halde yine de cennete, diğer peygamberlerden tam beş yüz yıl sonra girecek.”³⁰⁸

Bu cümlelerden Feridüddin-i Attar'ın, Hz. Süleyman(a.s)'ın mührü yüzünden sıkıntılar çekmişken, avamın neler çekeceğini tefekkür etmemizi istediği yorumunu yapmak mümkündür. Çünkü Hz Süleyman (a.s)'ın yüzüğü bu dünyanın putlaştırılmış nimetlerini, nefsi çelen görkemli zinetlerini temsil etmektedir. Bir peygamberin bile zenginlik sebebiyle bunları yaşayacağı düşünülürse, sıradan halkın çekeceği sıkıntıları tahayyül etmek oldukça güçtür. Hz Davud (a.s)'un da bir yüzüğü vardı. Ancak Feridüddin-i Attar, Hz Davud (a.s)'un yüzüğüne değil oğlu, Hz Süleyman (a.s)'ın yüzüğüne atıfta bulunarak, eserine bu yüzüğü dünya nimetlerinin sembolü

³⁰⁴ Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s.73, İz Yay., İstanbul, 2004.

³⁰⁵ Schimmel, *A.g.e.*, s.72.

³⁰⁶ İmam Gazali, *İhyâu Ulumi'd-din*, c.7, s.315; Bkz. Deylemi, *Müsnedül Firdevs*.

³⁰⁷ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kamil*, s.91. Hisar Yay.

³⁰⁸ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.72-73, b.899-915.

olarak kullanmıştır. Çünkü Hz Davud (a.s)’ın yüzüğünün semadan indiği³⁰⁹, Hz Süleyman (a.s)’ın yüzüğünün ise arzda imal edildiği söylenir. Yani Hz Davud (a.s)’ın yüzüğü semavi mülkü sembolize ederken, Hz Süleyman (a.s)’ın yüzüğünün dünyevi mülkü sembolize ettiğini söylemek mümkündür.

3.1.5.7. Hümâ

Farsça olan Hümâ kelimesi devlet kuşu, saadet ve kutluluk anlamlarına gelir.³¹⁰ Arapçası ‘Bulah’³¹¹dir. Hümâ’ya devlet kuşu denilmesi ile hümâyun kelimesinin hükümdar, padişah anlamlarını kazanması Hümâ’nın gölgesiyle ilgili inançlardan kaynaklanır. Bu inançlardan birine göre daima gökyüzünde yaşayan Hümâ yere bazen kırk arşın yaklaşır ve o zaman, gölgesi kimin üzerine düşerse o kişi ya hükümdar olur ya da çok zengin.³¹² Hümâ ile ilgili inançlar arasında, Hümâ’yı bilerek öldüren kişinin kırk gün içinde öleceği inancı da birçok kaynakta zikredilen yaygın bir inançtır. Hümâ’ya kutsiyet addedilmesinin bir nedeni de onun yedi kat göğün üzerinde, felekler ve burçlar arasında dolaşıp Allah’a ulaştığına inanılmasıdır³¹³

Yaşadığı mekan aklın alamayacağı, gözün göremeyeceği kadar yükseklerde olarak tasvir edilen Hümâ³¹⁴, bu sebeplerle kibrin simgesi olarak kullanılır. Hümâ kuşu, talih, refah, kudret, saltanat ve erişilmesi zor mevkileri temsilen çok değerli olduğu için kendisinin de gururlandığından halk ve tasavvuf edebiyatlarında bahsedilmektedir. Feridüddin Attar da Mantıku’t Tayr’da Hümâ’nın makam, şeref, ikbal gibi yücelik vasıflarına vesile olduğu için kibir ve gurur sahibi olduğunu tasvir eder. Gururun, bütün şekavetlerin kaynağı, helak edicilerin menbaı olduğu ve mağrur kimsenin körlük içinde kalmış, heva-i nefsinin önder ve şeytanı rehber edinmiş olduğu bilinmelidir.³¹⁵ Kibir ise tasavvuf kitaplarında helak edici bir hastalık olarak geçerken kendini beğenen, mütekebbir kişi malûl ve hasta olarak tanımlanmıştır.³¹⁶

³⁰⁹ Cebrail (a.s) Davut a.s’a cennetten çıkarıp Allah (cc).’nin emri ile bir yüzük getirdi. Bu yüzüğün bir köşesinde “El mülkü lillah” (Mülk Allahındır) yazıyordu.

Ebu Cafer Taberi, *Tarih-Taberi*, c.1, s.70-71, çev. M. Faruk Gürünca, Sağlam Yay., İstanbul, 2007

³¹⁰ İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, Ankara, 1984, s.136

³¹¹ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, Huzur Yay., İstanbul, 2006

³¹² Cemal Kurnaz, *İslâm Ansiklopedisi*, TDV. Yay., İstanbul 1998, c 18, s.478

³¹³ Aynı yer.

³¹⁴ Aynı yer.

³¹⁵ İmam Gazali, *İhyâu Ulumi’-d-din*, c.6, s.391, ‘gurur’.

³¹⁶ Bkz. Gazali, *İhyâu Ulumi’-d-din*, c.6, s.312, ‘kibir’.

Kur'an-ı kerim'de birçok ayette kibir mevzûu geçer ve Cenab-ı Hak bu ayetlerde mütekebbiri zemmeder.³¹⁷

Eserde toplanan kuşların arasında bulunan Hüma, kendini padişah sanan ve dünya gururundan ne konuştuğunu bilmez halde tasvir edilmiştir. Hikayede Hüma bahsi kısaca şöyledir:

“Gölgeler salan, padişahlara gölgesiyle padişahlık bağışlayan Hüma topluluğun önüne geçti.

O kuş Hümalıktan kutluluğa erişmiş, himmet bakımından her kuştan üstün olmuştur.

Dedi ki: ‘Ey deniz ve kara kuşları! Ben öbür kuşlara benzemem.

Yüce himmete uğramışım ben. Yaratılıştaki yüceliğe ulaşmışım, Köpek nefsimi daima horlar dururum. Feridun’la Cem, yüceliği benden bulmuştur.

Padişahlar benim gölgede yetişirler. Kanadımın gölgesi kimin üstüne düşerse onu padişah yaparım. Benim şevketimden nasıl olur da baş çekilirmiş?

Âsi Simurg, nereden benim dostum, eşim olacak? Padişahlık benim işim. Padişahları padişah eden benim; bu, bana yeter.”³¹⁸

En çok yerilen nefis hastalıklarından olan kibri kötöleyen Attar, gururu sebebiyle büyüklenecek konuşan Hüma’yı ve kibirli kimseleri Mürşid’in dilinden uyarır:

“Hüdhüd: Ey gurura bağlanmış olan ! Gölgeni çek, âlemi daha fazla güldürme ! Padişahlıktan bahsetmenin sırası değil.

Şimdi padişahlıktan bahsetmenin sırası değil, köpek gibi kemikle geçinmedesin.

Keşke padişahları padişah etmeseydin de kendini kemikten kurtarsaydın.

Padişah olan senin gölgeni görmeseydi hesap günü belâya mı uğrardın?”³¹⁹

³¹⁷ *A'raf* 7/146; *Mü'min* 40/35; *İbrahim* 14/15; *Nahl* 16/23; *Furkan* 25/21; *Mü'min* 40/60.

³¹⁸ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.73-74, b.919-929.

³¹⁹ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.74-75, b.930-935.

Tasavvufta Hüma bazen ariflerin gönlüne³²⁰ işaret etse de daha ziyade dervişin muhtaç olduğu himmeti temsil ederken³²¹, Attar belki de bir kinaye yapmak maksadıyla Hüma için kibir metaforunu kullanmıştır. Himmet, kalbin sadece Hakkı talep ederek ona bağlanması anlamında kullanılır.³²² Hakkın kuluna himmeti ölçüsünde ihsanda bulunduğu, sülûk ehlinin himmetleri ölçüsünde yüce derecelere ulaştıklarına inanan sûfiler etrafındakilere daima büyük himmete sahip olmalarını, yani gözlerini yükseklerle çevirmelerini, alelâde şeylere tenezzül etmemelerini öğütlemiştir.³²³ Tasavvufta kulun Allah karşısındaki acziyet ve çaresizliği vurgulanırken, büyüklüğün yalnız Allah'a mahsus bir vasıf olduğu işlenir. Esas olan kulun kendini Allah'ın kudreti önünde biçare ve değersiz görerek mütevazi olmasıdır. Bunun tersi olan kendini beğenen ve üstün gören, kibirli kişi de yerilir. Salık, her vakit muhtaç olduğunu bilmeli ve muhtaç olduğunu bilmek, onun en büyük hazinesi olmalıdır. Attar da Hüdhüd'ün dilinden büyüklük taslamanın ancak fakirlik ve gülünçlük olduğunu söyler. Padişahlara bahşedilmiş saltanat ise büyüklük taslanacak bir şey değil, yalnız sorguyu ağırlaştıracak ağır bir yükümlülük, bir imtihandır. Hatta Attar, Hazreti Süleyman'ın kendisine verilen saltanattan ötürü, peygamberlerden tam beş yüz yıl sonra gireceğini söyler³²⁴ Çünkü dünya nimeti ve lezzetleri helak edici ve Allah'tan uzaklaştırıcıdır, zira Hak kulunu sevdiğinde onu dünyadan korur.³²⁵ Yani Attar'a göre yücelik gibi görünen makam, saltanat tasavvufta ancak bir ayak bağı, kibir ise en kötü nefis hastalıklarından ve bir afettir. Bu makam ve mevki tasavvufta 'cah' terimi ile karşımıza çıkar. Arapça bir kelime olan cah, "şeref ve itibar" anlamlarına gelir.³²⁶ Terim olarak bir kimsenin, sahip olduğu veya sahipmiş gibi görüldüğü üstün meziyetler sayesinde insanların üzerinde saygı ve itaat hissi uyandırmak suretiyle kazanmış olduğu şeref ve itibar, daha dar çerçevede ise idarî, siyasî, ilmî vb. mevki ve makam anlamında kullanılmıştır.³²⁷ Attar gibi diğer tasavvuf erbabınca da yerilmiş ve adlanılmaması gereken boş bir

³²⁰ Vahit Göktaş, *Es'ad Efendi ve Divanında Sembolik Dil*, Ekev Akademi Dergisi, Yıl:13/2009 Sayı:39 s.215.

³²¹ Cemal Kurnaz, *İslâm Ansiklopedisi*, c 18, s.478, 'hüma' maddesi TDV. Yay., İstanbul 1998

³²² Abdürrezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Dr Ekrem Demirli, s. 568, 'himmet' md, İz Yay., İstanbul, 2004.

³²³ Mehmet Demirci, *İslâm Ansiklopedisi*, , c 18, s.57, 'himmet' maddesi TDV. Yay., İstanbul 1998

³²⁴ Feridüddin-i Attar, *Mantıku't Tayr*, c.1, s. 73, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Meb Yay., İstanbul 2001

³²⁵ Gazali, *İhyâ*, c.6, s.399.

³²⁶ Lisânü'l-Arab, "cvh" md.

³²⁷ Mustafa Çağrıncı, *İslâm Ansiklopedisi*, , c.7, s.14, 'cah' maddesi TDV. Yay., İstanbul 1998

heves olduğu söylenmiştir. Bu mevki tutkusunun toplumda saygınlık kazandırdığı için bir tutku halini alarak ahlâkî hayata zarar verebileceği düşünülmüştür. Mevki kazanma isteği bulunan kişi hakkında, ‘sahip olduğu veya sahipmiş gibi görüldüğü yüksek meziyetler dolayısıyla insanların gönüllerinde kendisi hakkında hayranlık uyandırmak suretiyle onların bağılıklarını sağlar ve bu şekilde “hürleri kendisine köle yapar”³²⁸ denmiştir. Attar bu mevki sahipliğinin sadece bir yanılgı olduğu, insanın dünyevi şeylere sadece ‘sahipmiş gibi’ görünebileceği ancak asıl mülkün sahibinin Allah(c.c) olduğu fikrini işler.

3.1.5.8. Doğan

Türkçe bir kelime olan doğan³²⁹, avcılıkta alıcı kuş olarak kullanılan yırtıcı kuşun adıdır. İklim şartlarına dayanıklılığı, güçlü ve çevik olusu, kolayca eğitilebilmesi gibi özellikleri sebebiyle doğan türü yırtıcı kuşlar her zaman en gözde avcı kuşları olmuştur.³³⁰

Eskiden padişahlar için av, özel bir eğlence olduğu için, ava önem verilir, saraylarda özel avcı kuşlar yetiştirilirdi. Ava çıkıldığında da bu avcı kuşlar bir av üzerine salınmadan önce kolda taşınırdı. Av merasimini seven sultanlar, özel yetiştirilmiş bu avcı kuşlara ilgi gösterirler ve onları kollarında taşırlardı.

Bu sebeple sembolik alemde doğan sultanın yanından hiç ayrılmak istemez, en büyük arzusu sürekli onunla olmaktır ve Attar da daima padişah yanında olan (olmak isteyen) doğanı, eserde makam ve rütbe hevesiyle sembolize etmiştir.

Rütbesinin kendine yeteceğini söyleyen doğan kuşu da gururlandı: “Ayağım padişahın eli tutsun diye başımı eğmiş gözümü yummuşum ben.

Kendimi edep, erkan yolunda yetiştirmişim, zahidler gibi riyazatlar çekmişim.

Ben, Simurg’u rüyada bile görmeye tenezzül etmemiş biriyim, neden onun yanına koşayım?”³³¹

³²⁸ İmam Gazali, *İhya-ı Ulumi'd-din*, c.3, s.279.

³²⁹ TDK, *Türkçe Sözlük*, 10. bs., ‘doğan’ md, Ankara, 2005

³³⁰ Abdülkadir Özcan, *İslâm Ansiklopedisi*, c.9, s.487., TDV. Yay., İstanbul 1998.

³³¹ Feridüddin-i Attar, *a.g.e.*, c.1,s.76-77, b.950-954, İstanbul 2001

Zahid, sufi olmayanlara göre bedeninin lezzetleriyle zorunlu ölçülerde ilgilenmesine imkan veren kimsedir; yani zühdü haramı terk, şüphelilerden uzak durmaktır.³³² Yani zühde halk açısından bakıldığında sufiler zahid kimse için ‘Ahireti arzulayan, kalbi sebeplere bağlı olan ve Hakk’ı gönlünden ziyade dili ile anan kimse’³³³ tanımlarını getirmişlerdir. Attar da burada doğana zahidler gibi riyazatlar çektiğini söylerken, sufilerin eşyaya dair isteklerini bütünüyle terk eden zühd anlayışına atıfta bulunmaktan çok avamın zühdüne işaret etmektedir. Avam için zühd, haramı terk edip, şüpheli şeylerden uzak durmaktır ki nedeni, azarlanmaktan çekinmek ve yoldan çıkmışlarla denk sayılmaktan korkmaktır.³³⁴ Attar doğanı zahid olarak tanımlarken, gurur ve kibrine de işaret eder. Doğanın kibri öyle bir boyuttadır ki, kendi makamını kafi gördüğü gibi Hakk’ın cemalini görmenin kıymetinin de farkında olmayacak kadar cahildir. Nitekim gurur, cehalet³³⁵ olarak tanımlanmıştır.

“Padişahın elinden savrulup gelen bir toz bile bana yeter. Âlemde bana bu rütbe kafidir.

Yolu görmeye madem ki kudretim yok, padişahın elinde yüceleyim, başım yükselsin.

Sonu gelmeyen yerlere gitmedense padişaha layık olmam daha iyidir.”³³⁶

Attar’a göre doğan kuşu için Simurg’a varmak imkansız gibidir, çünkü gönlü başka şeylerle meşgul olduğu için bu yol ona belki olduğundan da uzun ve meşakkatli gelmektedir. Zira Allah yolunun mesafesi, uzunluğu, geçilecek miktarı, dünya ile ukbadır.³³⁷ Arif bir kimse ne makam ne mevki ne de dünyayla ilgili herhangi başka bir şey ile gönlünü oyalamaz. Çünkü arifin nefsi, dünyasını; ruhu, ahretini terk etmiş ve sırrı mevlasına ulaşmıştır yani arif kişinin gözünden iki dünya da düşmüştür.³³⁸ Attar nefsi ve hevasının kulu olarak rütbeyi put edinen kimseleri eleştirir ve bu makam sevdasını yererken Hüdhüd’ün/şeyhin ağzından böyle geçici sevdaları şöyle eleştirmiştir:

³³² Abdürrezzak Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.282, ‘zühd’ md, İz Yay., İstanbul, 2004.

³³³ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kamil*, s.90, Hisar Yay., İstanbul.

³³⁴ Kaşani, *a.g.e.*, s.283, ‘zühd’ül-amme’ md.

³³⁵ Gazali, *İhya*, c.6, s.393, ‘gurur’ md.

³³⁶ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.76-77, b.954-958.

³³⁷ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s.90

³³⁸ Aynı eser, s.91.

“Hüdhüd: Ey geçici sevdaya tutulmuş âşık! Sıfattan uzaksın, surete kapılıp kalmışsın.

Padişah olarak Simurg’dan başka kimse yoktur. Dengi olmayan O’dur, padişah ancak O.

Dünya padişahı ateşe benzer, ondan uzak ol. Ondan uzak olmak daha iyi.”³³⁹

Feridüddin-i Attar bu beyitlerde mevki hevesinin sıkıntıdan başka bir şey olmadığını, makamı ateş teşbihini kullanarak anlatır. Nitekim “Kurb-i sultan, ateş-i suzan.”dır dizesindeki fikir tasavvuf anlayışında yaygındır.³⁴⁰ Çünkü tasavvufta bu dünyadaki padişahlara, yani makam, mevki ve şana sahip olmak bir yana yakın olmak bile ateşe yakın olmak kadar tehlikeli görülmüş, bu tür dünya nimetleri put şeklinde değerlendirilmiştir. Bu sebeple salik kendini hiçbir sebebe bağlamaz. Zira arifin gözünde hakikat bir ezeldir ve masiva mecaz ve mühmeldir.³⁴¹ Yine Hüdhüd’ün dilinden Hak yolunda ayağa takılan engelleri yerer. Çünkü Attar’a göre salikin kalbi arzularından ve heveslerden uzak olmalı ve tüm sebeplerden ve engellerden geçip yalnız Hakk ile huzur bulmalıdır.

3.1.5.9. Ala Üveyik Kuşu

Özellikle ötüş sesi ile tanınan bir kuş olan Üveyk, genel olarak kızılımsı bir renkte olduğu için alaüveyk ismini almıştır. Farsçası ise fahtedir³⁴². Bülbülün güle muhabbeti gibi bu kuş da servi ağacına³⁴³ temayül eder. Attar ise alaüveyk’in denize mütemayil olduğunu, bu cihetle deniz etrafında yuva kurduğunu tasvir etmiştir. Tek sevdası, derdi, deniz olan alaüveyk kuşu kendisi dokunmasa da denizi herkesten kıskanır ve denizin derdinden başka dert istemediğini söyler.

“Alaüveyk kuşu’nun bahanesi de su ve denizdir: Ey kuşlar! Ben kendi kendimle meşgulüm; kendi yaralarımı onarmaya çalışıyorum.

³³⁹ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.75, b.961-969.

³⁴⁰ Hüseyin Alpsoy, “Hulusi Kalb’den”, Somuncu Baba / Aylık İlim-Kültür ve Edebiyat Dergisi, Eylül 2013, sayı:155.

³⁴¹ E. İ. Hakkı, *a.g.e.*, s.91.

³⁴² İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, ‘fathe’ maddesi, Ankara, 1984

³⁴³ Huriye Durkaya, Fehîm-i Kadîm’in Divan’ında Hayvanlar Üzerine Bir İnceleme, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume: 3 Issue: 15

Deniz kıyısında ne güzel yerim yurdum var. Kimsecikler benim sesimi, sadamı duymaz. Kimseyi incitmem, bir an olsun âlemde benden incinmiş adam yoktur.

Dertli dertli daima tasalı daima ihtiyaç içinde deniz kıyısında oturur dururum.

Su isteğiyle gönlümü kanlara bularım. Suyu kendimden bile esirger, kıskanırım.

Suda yüzemem, öyle olduğu halde dudakları kupkuru olarak deniz kıyısında otururum. Denizden bir katre suyun eksileceğini düşünür, kıskançlık ateşiyle ondan bir damlacık su bile içmem.

Şimdi ben denizin derdinden başka dert istemiyorum, Simurg'a tahammülüm yok, aman aman.³⁴⁴

Attar bu beyitleriyle sekr halindeki dervişi anlatmaktadır. Sekr sözlük anlamı 'sarhoş olmak, kendinden geçerek mest olmak' anlamlarına gelen ve tasavvufta kuvvetli bir varidin tesiri ile haline geçiş³⁴⁵ anlamına gelen bir terimdir. Bazen sekr sahibi bu halde mükemmel bir mertebede olmadığı zaman bast halinde bulunur; bu takdirde sufide şuur ve his halinin bulunması caizdir.³⁴⁶ Attar'ın bu haldeki salike metafor olarak kullandığı alaüveyk kuşu, dertli ve kendinden geçmiş haldedir ve yarı şuurlu olarak derdini dile getirir. Ancak denizin dibinde olduğu halde deniz nedir bilmeyen bir kuştur alaüveyk. Ne deryanın asıl gerçek sahibinin farkında, ne de denizin de her an aşkıyla coştığı gerçek sevgisinin farkındadır. Bu hakikati Hüdhüd vasıtasıyla dile getiren Attar şöyle der:

“Hüdhüd: Ey denizden haberi bile olmayan! Deniz timsahlarla, canavarlarla doludur.

Deniz bir kararda durmaz. Halden hale girer. Kâh geri çekilir, kâh kıyıya çarpar, coşar, ilerler. Nice ulu kişilerin gemilerini paraladı, niceler onun girdabına düşüp öldüler.

Denizin kendisi bile, gönül huzurunu bulamamış, isteğine erememiştir.

³⁴⁴ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.79, b.983-993.

³⁴⁵ Serrac, *El-Lüma'*, s. 334, 'sekr' md.

³⁴⁶ Kuşeyri, *Risale*, s. 201, 'sekr' md.

Deniz, onun civarından kaynakayan bir kaynaktır. Sen neden ona daldın kaldın da sevgilisine aldırış bile etmedin”³⁴⁷

Feridüddin-i Attar, denizi değişken olan ve bir kararda durmayan bir halde tasvir eder. Deniz bu halinin, tasavvuftaki ‘telvin’ haline denk geldiğini söylemek mümkündür çünkü ‘telvin, kulun hallerinde değişkenlik göstermesidir’³⁴⁸ şeklinde tanımlanmıştır. Kul seyr ü sülûk yolunda oldukça telvin sahibidir, çünkü o bir halden diğer hale yükselmekte, bir vasıftan diğer bir vusfa intikal etmekte, bir konak yerinden ayrılıp çimenzar olan başka bir konak yerine ulaşmaktadır.³⁴⁹ Yani salikin bu yolda bu hal üzere olması normaldir. Telvin hal sahibi olanların sıfatıdır, temkin ise hakikat ehlinin sıfatıdır.³⁵⁰ Attar burada mürşidin dilinden saliki telvinden, temkine çağırılmaktadır. Zira Vasıtî der ki: “kendisine uygun ahlakla ahlaklanan kimsenin tab’ın telvin çalkantıları meydana gelmez”.³⁵¹ Halbuki seyr ü sülûkünün sonunda salik nihai konak yerine ulaşacak yani vuslata erecektir. Vuslata erince de makamında yerleşmekte ve temkin sahibi olmaktadır.³⁵²

Eserde Hüdhüd, alaüveyke denizi hiç tanımadığını, denizin gerçek sevgilinin aşkıyla coşup köpürdüğünü, yani mütelevven³⁵³ bir halde olduğunu söyler. Ama nihayetinde Hakk onu renkten renge sokar, değiştirir. Yani o da hakikat değil, yalnızca bir surettir. Attar burada maddi bir aşka takılıp da o maşuğun da gerçek sevgiliyi perdelediğini hatırlatır. Yani maddi sevdaların sarhoş edişini telvine sürüklenme ve dolayısıyla bu seferde yolda kalma olarak tanımlamak mümkündür. Maddi aşkları her şeyin önüne koyanları ve surete takılı kalanları bu şekilde uyararak Attar, her şeyin gerçek maliki, sahibi ve sevgilisine dikkat çeker.

3.1.5.10. Puhu Kuşu

Viranelerde yaşadığı söylenen Puhu Kuşu hikayede bu viranelerdeki definelere duyduğu aşkla sembolize edilmiştir. Define gibi gözüyle göremeyeceği bir aşkın, ancak masaldan ibaret olabileceğini söyleyerek Simurg’a ulaşma konusunda

³⁴⁷ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.80, b.994-1004.

³⁴⁸ Serrac, *El-Lüma*, s. 357, ‘telvin’ md.

³⁴⁹ Kuşeyri, *Risale*, s. 211, ‘telvin’ md.

³⁵⁰ Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 211, ‘temkin-telvin’ md.

³⁵¹ Serrac, *a.g.e.*, s. 357.

³⁵² Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 213.

³⁵³ Bkz. Aynı yer.

bahaneler sunar. Hüdühüd ona altının da bu dünyadaki putlardan biri olduğunu ve bu sevdadan vazgeçmesini söyler. Puhu kuşu harabâtîliğe ve define sevdasına sığınarak:

“Ben öyle bir köşk seçtim ki kendime. Harabelerde doğmuş bir âcizim. Şarapsız harap olup gidiyorum.

Bir toplulukta oturmak gönlünü hatırını huzura kavuşturmak isteyen, sarhoş gibi yıkık yerlere gitmeli.”³⁵⁴

Feriddün-i Attar, puhu kuşuna bu sözleri söyleterek yıkık mekanlarla yıkık kalpleri sembolize etmektedir. Yani Attar’a göre kişinin kalbi kırık olmalı yahut kişi kalbi kırıklarla beraber olmalıdır. Çünkü hadis-i kudsi’de Hak Teala ‘Beni gönlü kırıkların yanında ara’ buyuruyor.³⁵⁵ Puhu kuşu hazineyi bulmak için bu hadise göre davranma çabası içinde olduğunu izhar ederken şu cümlelerle devam ediyor:

“Zahmetler çekiyor yıkık yerlerde yurt ediniyorum ama defineler böyle yerlerde gömülür de ondan.

Simurg’a olan aşk, masaldan başka bir şey değil. Çünkü Simurg sevgisi her delinin harcı olamaz. Ben ercesine ona aşık değilim, şu halde defineye yıkık yerlere aşık olmam gerek.”³⁵⁶

Puhunun bu sözleri üzerine Hüdühüd ona putperest değilse bu aşktan vaz geçmesini söyler. Zira tasavvufta Allah’a duyulan aşktan daha fazla ne sevilir, neye aşık olunursa o şey o kimsenin putudur. Nitekim bu husus Allah u Teala Kur’an-ı Kerim’de ‘Nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü?’³⁵⁷ ayeti ile bu hususu anlatır. Eğer bir varlık hayatın amacı haline gelir ve onun muhabbeti Allah’a olan muhabbetin önüne geçerse, yerine göre makam, para, insanlar veya kişinin kendi arzu ve hevesleri yani nefsi de put olabilir. Allah sevgisinin önüne başka sevgiler koymak ona ortak koşup, hakikati örtmekten başka bir şey değildir. Gerçek maşuktan başka maşuklar üreterek olması gerekeni yani hakkı ve hakikati örten kimsenin de kafirden başka bir şey olmadığını söyler Attar. Bu düşüncelerini Hüdühüd aracılığıyla söyler:

³⁵⁴ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.81, b.1012-1018.

³⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilye*, c.2, s.364.

³⁵⁶ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.81, b.1018-1021.

³⁵⁷ *Furkan* 25/43

“Hüdhüd: Ey define sevgisiyle sarhoş olan! Defineye, altına âşık olmak, kafirliktir. Sen putperest değilsin ya!

Hangi gönül altın aşkıyla bozulursa onun suratu kıyamette değiştirilir.”³⁵⁸

Kudsi hadiste Allah(c.c) kendisini “kenz i mahfi” yani gizli bir hazine olarak tasvir ediyor ve irfan yoluyla bilinip açığa çıkmak istiyor.³⁵⁹ Ancak bu hadise farklı bir yorum getirmektedir. Kenz gizli, görünmeyen, saklı olan; korunmuş, ve pek kıymetli cevherleri içeren şey demektir.³⁶⁰ Hadiste Allah(c.c) ‘ben hazineyim, beni bilin ve bulun’ demektedir yani Allah (c.c) ‘hazinedir’. Metaller içinde altın neyse, varlıkta da Allah (c.c) odur; yani en kıymetlidir. Bu hazine sıfat isimlerini de içerir; sıfat isimleri bilgisiyle müşerref olanların kemale erdiği isimlerdir.³⁶¹ Ancak Attar’ın burada Hüdhüd’ün dilinden ettiği sözlere göre Hakk’ın sıfatlarından zata giden bir yolda, ‘kenz’i bile zat için, zati sevgi için bir engel olarak gördüğü söylenebilir. Altın metaforu vasıtasıyla Attar, ‘daha az kıymeti olanı bırak, en kıymetliye bak yani bizzat zat’a yönel’ der.

3.1.5.11. Kuyruksalan Kuşu

Kuyruksalan kuşu zayıflığını ve takatinin olmayışını bahane eder. Hüdhüd acziyetin sadece bir bahane olduğunu anlatarak onun riyakar olduğunu söyler. Takati olmasa da yola düşmesinin ve bu yolda ölmesinin daha hayırlı olacağını anlatır ona. Kuş hikayede, iki tembelliğin sembolüdür. İslam geleneğinde tembellik, ahlaki bir hastalık olarak görülür. Bazı alimler bu hastalığı tembelliği, ‘cahiller için “zevki baldan tatlı”, sonunu düşünen akıllı insanlar ve fazilet arayan mesut kişiler için ise “zehirden daha zararlı”³⁶² olarak tarif etmişlerdir.

Kuyruksalan kuşu’nun bahanesi ise şöyledir: “Ben bir şaşkın, bir bunağım. Ne gönlüm var, kuvvetim. Ne kolum var, ne kanadım. Hiçbir şeyim yok. Yüce Simurg’a nasıl ulaşabilir ki: Bu aciz kuş onun kapısına varamaz. Kapısına yüz

³⁵⁸ Attar, *a.g.e*, c.1,s.82, b.1022-1025

³⁵⁹ Hadis-i Kudsi: “Küntü kenzen mahfiyyen Fe ahbebtü en u’refa fe halaktü’l-halka Li ya’rifünü” Yani “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettim ve bilinmek için halkı yarattım.” Aclûnî İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hâfâ ve Muzilü’l-İlbâs Amme’s-tehera mine’l-Ehâdis fi Elsineti’n-Nâs*, I-II, 3. Bs., Beyrut, 1988.

³⁶⁰ Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s.467, İz Yay., İstanbul, 2004.

³⁶¹ Aynı yer.

³⁶² Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak- ı Alai*, s.95, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

sürsem de ya yanarım, ya da yolunda ölürüm. Yine de ona erişemem. Bari kuyu içinde kendi Yusuf'umu arayayım.”³⁶³

Attar'ın aslında tembelliği anlatırken bu hastalığı, kendini aciz gösterme riyası olarak yorumlaması dikkat çekicidir. Attar'a göre rıyanın bir türü de acizliği bahane ile Hakk'a gitmekten uzak düşmektir. İmam Gazalî de bu hususun üzerinde durarak, bu durumu 'beden yönünden dinde riya yapmak' olarak tanımlar ki bu riya, 'beden zayıflığını belirtmek ve renginin sarardığını göstermektir; ta ki bu durum muhatablarına ahret işlerinden çok korktuğu hissini ve din hususunda üzüldüğü vehmini versin'³⁶⁴. Bu vehmi vermekteki amaç ise zaten bu işlerle yeterince meşgul olduğunu ve Hakk'a doğru yürümeye daha fazla takatinin olmadığını anlatmaktır. Feridüddin-i Attar da nefsin kendini olduğundan böyle farklı göstererek rahata kavuşmasını baştan aşağı riya olarak görür. Herhangi bir sebeple acziyetini ve güçsüzlüğünü bahane edenlerin hallerini riyakarlık olarak yorumlayan Attar Hüdhüd'ün ağzından dile getirir bu durumu:

“Hüdhüd: Ey şuhlukla kendini düşkün gösteren, serkeşlikte bulunan sen! Başta ayağa riyadan ibaretsin! Yola ayak bas, devlete ulaşmaya bak. Seni bu yolda yaksalar bile tahammül et, yan! Sen meselâ Yakup bile olsan, sana Yusuf'unu vermezler. Yusuf sevgisi âleme haramdır.”³⁶⁵

Kur'an'da Peygamberlerin açık bir şekilde sembolleştirilen şirklere darbe indirdiklerinden bahsedilir.³⁶⁶ Hz. İbrahim (a.s), Hz Musa(a.s), Hz Muhammed (s.a.v)'in sembolleştirilen şirklere karşı yaptığı fiilî müdâhaleler anlatılırken; gözle görülen o yıkma eyleminin yanı sıra, şirkin mantığını yıkmak üzere hareket ettiklerini de söyleyebiliriz. Burada adı geçen ve geçmeyen peygamberler şirki, gönül ve akıllardan yıkmak için, niyet ve insanların bakış açısını değiştirmeye çalışmışlar, hem kalplerdeki, hem beyinlerdeki putları ve putlaşmış, akîdeleri kırıp parçalamışlardır. Zira akıl ve kalplerdeki putlar da en az ellerle yapılanlar kadar tehlikelidir. Attar'ın Hüdhüd'ün dilinden dersler verdiği her bir kuş belki farkında olmadan kendilerine gizli putlar edinmiş insanlardır aslında. Mutasavvıf, Allah'a

³⁶³ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.83, b.1035-1042.

³⁶⁴ Gazali, *İhya-ı Ulumi'd-din*, c.6, s.243, 'riya' md.

³⁶⁵ Attar, *a.g.e.*, c.1,s.84, b.1045-1049.

³⁶⁶ Bkz: *Enbiyâ*, 21/51-71; *Sâffât*, 37/83-98

farkında olarak ya da olmayarak gizliden şirk koşmakta olanları sembolik olarak eleştirmiş ve mürşid dilinden uyarmıştır.

3.1.6. Hüdhüd Metaforu

Arapça'da Hüdhüd³⁶⁷ olarak adlandırılan bu kuş, Türkçe'de ibibik³⁶⁸, çavuş kuşu; Farsça'da pûpû, İngilizce'de hoopoe³⁶⁹ ve Fransızca'da huppe³⁷⁰ diye adlandırılır.

İslam edebiyatında da sık sık geçen ve “Murg-i Süleyman” olarak anılan hüdhüd kuşu ilk olarak Neml Suresi'nde çıkar karşımıza.³⁷¹ Kur'an'daki bahse konu ayetlerde geçen bilgiler şöyle özetlenebilir:

“Bir sefer esnasında ordularıyla karınca vadisine gelen Hz. Süleyman kuşlara bakar ve hüdhüdün orada olmadığını görür. Sebebini sorarak eğer mazereti varsa bunu ispat etmesini, yoksa canını yakacağını veya kafasını koparacağını belirtir. Çok geçmeden hüdhüd gelip Hz. Süleyman'a onun bilmediği Saba ülkesinden haber getirdiğini, bu ülkeyi bir kadının yönettiğini söyler ve onların dinî inançları hakkında bilgi verir. Bunun üzerine Hz. Süleyman hüdhüde bir mektup vererek Saba'ya götürmesini ve oradaki yöneticilerin nasıl bir karar alacaklarını öğrenmesini ister. Mektubunu okuyan Saba melikesi Belkıs, çevresindekilerle istişare ettikten sonra Hz. Süleyman'a bazı hediyeler göndermeye karar verir.³⁷² Hz. Süleyman gelen hediyeleri kabul etmeyerek Belkıs'ın iman etmesini ister. Belkıs da memleketin ileri gelenleriyle konuşup, Hz. Süleyman aracılığıyla da hakikati öğrendikten sonra iman eder.”

Hz. Süleyman'a yakınlığıyla bilinen hüdhüd, orduya kılavuzluk edip yerin altındaki suyu görmesiyle de bilinir. Arapça'da, herkesin göremediği şeyleri görebilen kimseler için ‘absar min hüdhüd’ tabiri kullanılır. Esasen ‘hüd hüd’ diye ötmesi gizli şeyleri göstermek için ‘orada orada’ demesinden ibarettir.³⁷³

³⁶⁷ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, Huzur Yay., İstanbul, 2006

³⁶⁸ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, s.389 Aydın Kitabevi, Ankara, 1999.

³⁶⁹ Robert Avery-Anna G Edmonds, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, s.467, Redhouse Yay., İstanbul, 2003.

³⁷⁰ Gürün, *Türkçe-Fransızca Sözlük*, İnkılap Yay., İstanbul, 1992.

³⁷¹ *en-Neml 27/20*

³⁷² *en-Neml 27/16-35*

³⁷³ Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân Demiri Tercümesi* (çev Kadir Meral), Çelik Yay., İstanbul, 1997c.II, s. 436-440

Doğu- İslam edebiyatlarında hüdhüd kendisine izafe edilen birçok özelliğiyle zikredilir.³⁷⁴ Çalışmamızın konusu olan Ferîdüddîn-iAttâr'ın 'Mantiku't-tayr' adlı mesnevisinin yanı sıra Gülşehrî de Attâr'dan tercüme ettiği 'Mantiku't-tayr' isimli mesnevisinde hüdhüdden geniş olarak bahseder³⁷⁵. Ali Şîr Nevâî'nin Attâr'a nazire olarak yazdığı, fakat konuyu değiştirerek zenginleştirdiği 'Lisânü't-tayr' adlı mesnevisinde³⁷⁶ de Derviş Şemseddin'in 'Deh Murg'³⁷⁷ adlı mesnevisinde de hüdhüdün yer aldığını görmekteyiz.

Mesneviler dışındaki divan şiiri örneklerinde hüdhüd mazmun veya sembol olarak yer almıştır. Bunların pek çoğunda Kur'an-ı Kerim'deki Süleyman kıssasına işaret edilir.³⁷⁸

3.1.6.1. Mantiku't-Tayr'da Manevi Rehber Hüdhüd Metaforu

İlk olarak Kuran'da karşımıza çıkan hüdhüdün, hikâye olarak karşımıza ilk çıkışı Feridüddin Attar'ın Mantiku't-tayr adlı eseriyle olur.

Hz. Süleyman'ın postacısı olarak bilinen hüdhüd, Mantiku't Tayr'da Simurg'u bulmak için yola çıkan kuşların yol göstericisi olup mürşid-i kamili simgeleyen kuş olarak çıkar karşımıza.

Yürürken sorgucunun salınışına göre Arapça'da çeşitli kelimelerin yer aldığı hüdhüd kuşu sıraları görebildiği gibi mürşid kuş olarak da yol gösterici olur. Mantiku't Tayr'da bütün yaratılmışlarda bedenleşmiş olan ruh kuşlarının, hüdhüd adlı ermiş kuşun yol göstermesiyle Simurg denilen efsanevi kuşla temsil edilen Tanrı'yı arayışları anlatılır.

Hikâyede hüdhüd, başında hakikat tacı taşıyan bir kuş olarak gösterilmiştir. Yani mürşid metaforu ile çıkar karşımıza. Arapça, doğru yolu gösteren, uyaran, irşad eden demek olan "mürşid", Tasavvufî terim olarak, tarikat lideri anlamına da gelir.³⁷⁹

³⁷⁴ Ömer Faruk Harman- Cemal Kurnaz, *İslam Ansiklopedisi*, 'Hüdhüd' md, , c 18, s.462. TDV. Yay., İstanbul 1998

³⁷⁵ Gülşehrî, *Mantiku't-tayr*, haz. Ağâh Sırrı Levend, s. 15-17, Ankara 1957

³⁷⁶ Bkz. Ali Şîr Nevâî, *Lisânü't-tayr*, haz. Mustafa Canpolat, Ankara 1995

³⁷⁷ Derviş Şemseddin, *Kuşların Münazarası: Deh Murg* (nşr. Hasan Aksoy), s. 25-27, İstanbul 1998

³⁷⁸ Ahmed Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar* (haz. Cemal Kurnaz), s. 74, Ankara 1992

³⁷⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 'mürşid' md, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.

Sûfilerin yaşadığı mistik tecrübede manevî rehber, sufînin uyanışını kolaylaştıran bir işlev üstlenir. Bu uyanış için kat edilmesi gereken bir yol vardır. Hakk'a ulaşmaya çalışan kişinin vasıtasız olarak kendi içine doğru yapacağı bu yolculuk meşakkatlerle doludur. Ve aşılacak her zorluk insanı, seyr u sülûkünde bir basamak daha yukarı çıkarır. Bu yolculukta bir rehber şarttır. Yoksa rehbersiz olarak müridin bu bilinmez ve güçlüklerle dolu yolda yürümesi çok zordur. Bu yüzden tasavvufta “mürşid mutlak ihtiyaçtır” denir.

Mürşid Hak ile talib arasında bir aracı rolü üstlenir ve asla kendisinin kişisel olarak önemli olduğu iddiasında bulunmaz. Belki de bu sebeple tasavvufta “mürşidin ismi yoktur” denir. Bu alanda mürşid talim yoluyla değil bizzat varlık yoluyla iş görür. Müridleri halle terbiye etmesi bir yana bırakılırsa, her şeyiyle bir öğretmen görüntüsündedir.³⁸⁰ Mürşid yolun inceliklerini bilendir.

Mantıku't-tayr'da da Hüdüh'ün kılavuzluğu olmasaydı kuşlar Sîmug'a ulaşamazlardı. O'nun kılavuzluğuna rağmen birçoğu yolda telef olup gitti. Fakat yol gösterenleri olmasaydı yolun sonuna hiç biri ulaşamayacaktı. Eserin başında padişahlarını bulmak isteyen kuşlar için hakikate işaret eden Hüdüh, daha sonrasında yolda neyle karşılaşabileceklerinden bahseder. Bu zorlukları duyan kuşlar bazı mazeretlerle gelirler ancak mürşid olan Hüdüh onları doğru yola sevk edebilmek için, her bahaneyle ikna edici bir cevap verir. Eserde bu kısaca şöyledir:

“Daha bin türlü kuş bahane gösterdi de, Hüdüh hepsini cevapladı. Sonra, bütün kuşlar Hüdüh'e sordular: ‘Ey kılavuzlukta bizden yüce olan! Yüce Simurg'a ne vakit ulaşabileceğiz? Körlükle sırra erişmeye kalkışılır mı? O nerede, biz neredeyiz?’

Hüdüh o vakit dedi ki: ‘Ey eli boş kişiler! Kalbiniz bozuk sizin.

Aşk, kalbi bozuk kişilerde olmaz ki. Âşıklıkla kalbi çürüklük bir arada olamaz.

Simurg nikabını kaldırdı da, güneşe benzeyen yüzünü bir gösterdi mi,

Yüz binlerce gölge yere serilir. Ancak onun gölgesine bakılabilir.

³⁸⁰ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2009, s.610.

Simurg aleme gölgesini saldı da o yüzden her an bunca kuşlar meydana gelmede.

Âlemdeki kuşların suretleri hep onun gölgesidir.

O yüce lûtfuyla bir ayna icad etti.

O ayna gönüldür, gönle bak da O'nun yüzünü gönülde gör.³⁸¹

Tasavvuf yolu zor bir yol olduğu için günümüz insanı da Mantıku't-tayr'daki kuşlar gibi pek çok mazeret üretip avam kalmaya devam etmektedirler. Attar bir Mürşid-i Kamil metaforu olarak işlediği Hüdhüd'ün dilinden müridlere her şeyden evvel niyeti halis tutup ne olursa olsun yola düşülmesi gerektiğini söyler. Salıkların kalplerini tasfiye etmelerini söyleyen mürşid gönülleri ayna gibi aydın yaptıktan sonra yola düşmeyi tavsiye etmektedir. Allah'ı Simurg sembolü ile veren Attar, Hüdhüd'ün ağzından alemin Allah'ın tezahüründen ibaret olduğu hakikatini söyler bize. Mürşid vasıtasıyla hakikati öğrenen müridler yola düşmeye karar verdiklerinde bir rehber ihtiyacı duyduklarına karar verirler. Hikayede bu şöyle geçer:

“Kuşlar, Hüdhüd'ün sözlerini duyunca âdeta canlarını terkettiler.

Simurg, kuşların gönüllerinden kararı aldı; aşkları bir iken, yüz bin oldu.

Yola düşmeye koyuldular. Bize kılavuz lâzım dediler.

İnsan kendisine ulu olamaz, Kafdağı'na varmak için, kılavuz şarttır.³⁸²

Zaten zor olan bu yol, bilmeyen için daha meşakkatlidir. Menzile varmak için yolun inceliklerini bilen bir kılavuz yani mürşid gereklidir. Mürşid-i kamil, sırat-ı müstakîmi gösteren, delaletten hidayete sevkeden kişidir ve bir mürşide bağlanmadan tasavvufi bir hayatın gerçekleşmesi mümkün olmaz; mümkün olsa bile insanın ayakları kaymaktan sâlim olmaz.³⁸³ Tasavvuf nazari değil, tatbiki bir ilim olduğu için mürşide bağlanmayan salık, böyle bir yolda önemli bir rehberden mahrum olarak yola çıkmış demektir.³⁸⁴ Mantıku't-tayr'da da Hüdhüd'ün sözlerinden etkilenen kuşlar onun can-ı gönülden uyacakları bir hakim olduğuna

³⁸¹ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.87-89, b.1084-1103.

³⁸² Attar, *a.g.e.*, c.1, s.128, b.1608-1611.

³⁸³ Serrac, *El-Lüma'*, s. 474.

³⁸⁴ Serrac, *a.g.e.*, s. 475.

karar verirler. Bir kur'a sonucu tam da münasib bir şekilde aşık Hüdhdüd'e isabet edince kuşlar, Hüdhdüd'ü mürşid seçerler. Bunun üzerine şöyle derler:

“O ulumuzdur.. bu yolda bize başbuğdur, yol göstericidir diye ahdettiler.

Hüküm onun hükmüdür, ferman onun fermanı. Ondan ne canımızı esirgeriz, ne tenimizi dediler.”³⁸⁵

Eserde bu noktada mürşide bey'at ediş gerçekleşir. Lugatte satmak anlamına gelen bey'at³⁸⁶ kelimesi tasavvufta talibin şeyhe ve onun vereceği emirlere bağlı kalacağına, mal satan insanların elele tutuşması gibi bir musafaha ile şeyhe söz vermesidir.³⁸⁷ Bu vakitten sonra müridler mürşid ne buyurursa sorgusuz yerine getirirler. Tasavvufta mürşide “neden” sorusunu sorarak dili ve kalbiyle itirazda bulunmayan mürid onun söylediklerini canla başla dile getirmelidir. Attar da olması gereken hali göstermek için kuşların ilk bey'atını bu şekilde anlatır. Talib olan kuşlara “Mürşidden ne canımızı esirgeriz, ne tenimizi” dedirterek yolun başındaki hevesli ve aşk dolu hallerini böyle tasvir etmiştir. Attar yola henüz çıkmamışken böylesi şevk dolu olan taliblerin, yolu gördükten sonra hallerinin nasıl da değiştiğini şöyle dile getirir:

“Yolun azametinden bütün kuşların kanatları kana bulandı, ah etmeye başladılar.

Yolu görüyorlardı, fakat dermanları yoktu!

O yolda öyle bir istiğna yeli esmekteydi ki, adeta göklere dayanmakta, göklere omuz vurmaktaydı.”³⁸⁸

Aşkın seviyesi zorluklara katlanmak gücüyle ve iradesiyle ortaya çıkar. Mürid lugatte irade sahibi ve dileyen anlamındayken tasavvufta kendi isteğini Hakk'ın ve şeyhinin iradesine teslim etmiş, iradesi olmayan kişiye mürid denir.³⁸⁹ Müridin her hangi bir mazeret üretmeksizin mürşidin iradesine teslim olması beklenir. Engeller, imtihanlar hep var olacaktır ancak bunlarla karşılaşsa da müridin yoldan caymaması gerekir. Attar bunu sembolik olarak eserinde şöyle dile getirir:

³⁸⁵ Attar, *a.g.e*, c.1, s.129, b.1623-1624.

³⁸⁶ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, s.49.

³⁸⁷ Serrac, *a.g.e*, s. 497.

³⁸⁸ Attar, *a.g.e*, c.1, s.132, b.1644-1646.

³⁸⁹ Serrac, *a.g.e*, s. 491.

“Kuşlar, yolda korkunca bir araya geldiler, Hühüd’ün huzuruna varıp kendilerinden geçmiş, kendilerini kaybetmiş bir halde dediler ki: Ey yol bilen! Padişah huzuruna edepsizce varılmaz. Sen Hazret-i Süleyman’ın huzuruna vardın, kapısında bulundun; Huzur, edep ve âdetlerini, korku ve tehlike makamlarını bilirsin. Bu yolun inişini, yokuşunu görmüşsün, bütün dünyayı bir hayli dönüp dolaşmışsın. Madem bize başbuğ oldun, bizim idaremizi ele aldın, Şuracıkta minbere çık, kavminin yol azığına düz! Padişah huzurunda riayet edilmesi gereken edep ve erkânı anlat; Çünkü bu yolculuk bilgisizlikle olmayacak. Her birimizin gönlünde bir şey olmayarak, gönlü boşaltıp arıtarak gitmek gerek. Sana müşküllerimizi soralım da gönlümüzdeki şu şüphe kalksın.”³⁹⁰

Seyr ü sülûk’te mürşidin fiilen yaptığı şey: yol göstericilik, delalet ve hidayettir. Mürşid-i kamil yani şeyhin İbn Arabî’ye göre özellikleri şu şekildedir:

‘1- Şeyh, müridinin kabiliyet, zaaf ve ilgilerinin hangi noktada olduğunu bilmelidir.

2- Müridi izinsiz tekkeden dışarı bırakmamalıdır.

3- Müridinin kendisine uymada sadakatini denemeden müridliğe kabul etmemelidir.

4- Şeyhlik makamına kendiliğinden değil, şeyhinin emri ya da manevi bir işaretle geçmelidir.

5- Konuşurken kendisine karşı çıkanlarla tartışma ve münazaraya girmemelidir.

6- Müridlerinin gönlünden saygınlığını giderecek işlerden sakınmalıdır.

7-Biri herkese, diğeri ihvanına, diğeri tek tek müridlerine aid olmak üzere üç meclisi olmalıdır.

8- Hak Teâlâ ile kulluk için farz ibâdetler dışında özel bir zamanı olmalıdır.

9- Müridi vaktini kontrole alıştırmalıdır.

10- Müridinin rüya ve vakıası hakkında söz söylememelidir.

³⁹⁰ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.132-133, b.1649-1660.

11-Müridlerinin kendi aralarında uzun boylu konuşma ve gidip gelmelerine izin vermemelidir.

12- Müridleriyle gece gündüz bir kereden fazla görüşmemeli, kendi hücrelerinde kalmalıdır.

13-Müridini hücreye yerleştirmeden önce kendisi gidip orada iki rekat namaz kılmalıdır.

14- Müridler, şeyhin tabii ihtiyaçlarını gördüğü ortamlara muttali' olmamalıdır.

15- Halvete girecek müridlerini yiyecek ve perhiz konusunda eğitmelidir.

16- Şeyh zayıf ihvanını başka şeyhler ve ihvanlarıyla ihtilâta bırakmamalıdır.

17- Kendinden üstün bir şeyh görünce ihvanıyla gidip onun nasihat ve ziyaretinde bulunmalıdır.³⁹¹

Attar'ın da sembolik olarak anlattığı gibi manevi bir sefere niyet eden sufinin yolu bilen birine ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. “Sufinin içsel yolculuğu zor bir zihinsel ve ruhsal yolculuktur; çünkü her düşünme ve arınma eyleminde yanılısamaya düşme tehlikesi vardır. O yüzden sufi bu yolculukta kendisine bir kılavuz ister. O, yolu bilen, daha önce bu yaşantıdan geçmiş birisidir. Davranışsal ve zihinsel yani kalpsel değişim için arayıcıya durumunu hatırlatacak ve yola koyulan kişiye, talimatlarla değil yaşantılarla yol gösterecektir”³⁹² Zira o mürşid daha önce sufi tecrübeyi yaşayarak bilmiştir. Bu yaşayarak bilme hali ise Arapça'da ‘arefe’³⁹³ fiiliyle ifade edilir. Yani marifet hususi, tecrübi, ameli ve tatbiki bilgidir ki bu bilgi kalp yoluyla elde edilir. Bu durumda marifet ilham, arif ise ilhama mazhar olan veli ve sufi demektir.³⁹⁴ Marifetullah ise Allah'ı bilmek ve tanımakla kazanılır; çünkü akıl Allah'ı bilmek ve tanımak suretiyle marifetine varır.³⁹⁵ Hallac, “arifin alameti, dünya ve ahretle meşgul olmamasıdır (zira o sadece Hakk ile meşgul olur)” der.³⁹⁶ Yani bu amelî bilgiyi bizzat tecrübe eden arif, nefsiyle Allah'tan gayrısını terk

³⁹¹ *İbn Arabi, el-Emru'l-muhkem, s.11-27* Enver Baytan, Altınoluk Dergisi, sayı:32, s.16-19

³⁹² Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, s.29

³⁹³ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, ‘arf’ md., s.774.

³⁹⁴ Kuşeyri, *Risale*, s.488

³⁹⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kamil*, s 35.

³⁹⁶ Kuşeyri, *a.g.e.*, s.491

ederek Hakk'ın huzurunda bulunduğu için, yaşantısıyla rehberlik edecek olan kişidir. Kuşlar bu yüzden Hüdhd'ye gelerek yolun inceliklerini onlara öğretmesini istemişlerdir. Çünkü kalpleri ve akılları o yolda kaybolacak kadar karışık ve şüphe içindedir.

Hüdhd'ün mürşid olarak topluluğun başına geçişini Attar şöyle anlatır.

“Bunun üzerine Hüdhd kürsüye çıkıp, söze başladı:

Başına tacını giymiş, tahtına çıkmıştı, kim yüzünü gördüyse bahtı yüceldi talihi açıldı.

Hüdhd'ün huzurunda kuşlar, yüz binlerce saftan daha fazla saf oldular.

Bülbülle kumru beraberce nağmeye başladılar. Bu nağmelerden kuşlara ferahlık geldi, bir başka hâle geçtiler.

Seslerini duyan kararsız bir hale geldi kendinden geçti.

Hüdhd tekrar söze başladı; manaların yüzündeki perdeyi açtı.”³⁹⁷

Bu noktada Attar Hüdhd'ün yaptığı konuşmalarla manevi eğitimde sohbetin önemine atıfta bulunmaktadır. Zira sohbet Arapça'da dostluk, yoldaşlık ve müridlik manasına³⁹⁸ gelir. Burada sohbetten maksat Allah için kurulan dostluk ve dava arkadaşlığının yanı sıra, müridlik anlamlarındadır. Mutasavvıflar da sohbeti bu manada alarak yorumlamışlar ve dostluğun nefsin heva ve hevesi için değil, izzet ve celal sahibi olan Allah için olması gerektiğini³⁹⁹ söylemişlerdir. Tasavvuf yolunun şeyhleri, yekdiğerinden ilk önce sohbetin hakkını talep ederler, müridlerine de bunu emrederler; o kadar ki aralarındaki sohbet farz gibi olmuştur.⁴⁰⁰ Bu nedenlerle Attar da kuşların sık sık bir sohbet meclisi kurduğu ve mürşidin bu mecliste derin sözler söylediği bir sahne oluşturmuştur.

Allah'a ihlaslı ibadetle yaklaşarak ilâhi sevgiye mazhar olan kul için Allah “ben kulumu sevince onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı

³⁹⁷ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.133-134, b.1663-1670.

³⁹⁸ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, 'shb' md., s.712.

³⁹⁹ Hucviri, *Keşfu'l-mahcub*, s. 482

⁴⁰⁰ Aynı eser, s. 485

mesabesinde olurum”⁴⁰¹ buyurur. Tasavvufta Allah, kulun gören gözü işiten kulağı olduğu zaman onun için gizli bilgilerin ayan olacağı görüşü vardır. Bu yüzden yolu ve sırları bir mürşid-i kâminden daha iyi bilecek kimse olamaz. Attar da Hüdüh için ‘manaların yüzündeki perdeyi açtı’ derken bu hakikate işaret ederek Hüdüh’ün hakikatli bir rehber olduğuna işaret eder. Zira kapalı olan manaların üzerindeki perdenin kalkması Arapçada ‘keşf’ kelimesine karşılık gelmektedir. Keşf kelimesinden gelen ve tasavvufi bir terim olan ‘mukāşefe’ ise, ‘duyular tarafından idrak edilemeyen gizli şeyleri nefsin-adeta görülür şeyler gibi- hiçbir kuşkuya mahal vermeyecek şekilde açığa çıkartması’⁴⁰² anlamına gelir. Bu anlamda Attar’ın perdeyi açmaktaki kastını Hüdüh’ün ilahî hakikatleri ortaya çıkaran sözler ettiği şeklinde yorumlayabiliriz. Bu ancak mürşid-i kâmilin yapabileceği bir şeydir çünkü ancak kâmil insan mukāşefe ehli olabilir. Hakikatte mahcub (yani Hakk ile arasında perde bulunan kişi) için keşf helaktır, nitekim mukāşefe ehli olanlar için de hicab helaktır; zira yakın olan uzakta kalmaya, uzakta olan da yakında bulunmaya takat getiremez.⁴⁰³ Yani bu Hüdüh’ün makamı mukāşefe ehlinin makamıdır. Kuşlar, Hüdüh’e bu makamı nasıl bulduğunu sordular:

“Ey önderliği kapan! Nasıl oldu da sen bizi geçtin, Allah’a bizden daha çok yakınsın, dediler. Sen de bizim gibi bir kuşsun, biz de senin gibi bir kuşuz, aramızdaki fark nedendir”⁴⁰⁴

Kalbin, Hakk’a boyun eğmesi ve her çeşit varlık ve olgunun suretinden arınmakla Hakk’ı gözetmesi tasavvufta ‘teveccüh’ kavramı⁴⁰⁵ ile karşılanır. Attar da Hüdüh’ü Hakk’a kullukta böyle bir yönelişte olan teveccüh sahibi bir veli olarak anlatmıştır ve bir velinin, mürşid-i kâmil’in bu nimete nail olmasının sebebini şöyle açıklar:

“Hüdüh: Ey kuşlar ! Hz. Süleyman’ın gözü bir an bize düşüverdi. Ben bu makamı ne altınla, ne gümüşle elde ettim. Bu eriştiğim devlet, o bakıştan meydana

⁴⁰¹ Sahih-i Buhari *Tecrid-i Sarih*, , Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., c. 12, s. 203, h. 2042.

⁴⁰² Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 538.

⁴⁰³ Hucviri, *a.g.e.*, s.78

⁴⁰⁴ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.135, b.1671.

⁴⁰⁵ Kaşani, *a.g.e.*, s. 165.

geldi. Sen bir an bile ibadeti bırakma. Fakat sakın ibadete de güvenme. Hz. Süleyman'a makbul oldun mu dediklerimden ileriye geçersin.”⁴⁰⁶

Sufiler Allah'ın rızasına talip olup her işi Allah için yapmaya başladıkları zaman onlara kapılar açılır ama Attar'ın da dediği gibi bu bir nasib işidir. Zira irfan yolunda ilerlemiş insan-ı kâmil hususi bir makama sahip olmasının yanı sıra olağanüstü bir güce sahiptir ki bu güce yoğunlaştırılmış ruhani enerji anlamında, 'himmet' denilmektedir ve İbn Arabî'ye göre bir arif, eğer isterse, bütün ruhani enerjisini üzerine yoğunlaştırmak suretiyle bir nesneye tesir edebilir.⁴⁰⁷ Ancak İbn Arabî'ye göre Hazret-i Süleyman(a.s) tabiat üzerindeki kontrolünü himmet yoluyla icra ediyor değildi, bu ona Rabb'inin çok özel bir lütfuydu çünkü mucize izhar etmek için ruhani enerjiyi yoğunlaştırmakla(dolaylı olarak) erişilen himmete müracat etmemekteydi.⁴⁰⁸ İbn Arabî, Hazret-i Süleyman(a.s)'ın sahip olduğu bu kontrolü teshir (yani zabt etme, iradesine bağlama) kavramıyla anlatırken, böyle bir teshiri himmet yoluyla teshirden daha üstün görür çünkü Hazret-i Süleyman(a.s)'ın sahip olduğu teshir eşyaya dolaylı olarak değil, doğrudan etki etmektedir. İbn Arabî, bu görüşü şöyle dile getirir: “Ve Süleyman(a.s)'ı kendisinden başkaları üzerine üstün kılan ve kendisinden sonra da hiç kimsenin erişemeyeceği bir kudret olan teshir'e gelince bu, onun emr'indedir. Hazret-i Süleyman(a.s) himmete başvurmaksızın sadece emretme yetkisiyle donatılmış bulunuyordu.”⁴⁰⁹ Bu bağlamda bakıldığında bu yetkilere sahip bir peygamberin Hüdhüd'e nazar etmiş olması yeterlidir, zira bu makamın tıpkı Hazret-i Süleyman gibi onun teveccühüne mazhar olan birinin de ne altınla ne de ibadetle elde edilmeyeceği, çünkü bunun yalnızca Allah'ın bir lütfu olduğu yorumunu yapılabilir. Attar Hazret-i Süleyman(a.s) vasıtasıyla Hüdhüd'ün sahib olduğu bu makamın, tıpkı Allah'ın sadece Süleyman(a.s)'a nasib ettiği teshir kudreti gibi ona mahsus olduğunu söylerken bir taraftan da saliki ibadeti dert etmemesi noktasında uyarır.

⁴⁰⁶ Attar, *a.g.e.*, c.1, s.135, b.1674- 1679.

⁴⁰⁷ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s. 385, Kaknüs Yay., İstanbul, 1998

⁴⁰⁸ Aynı eser, s. 386

⁴⁰⁹ İbn Arabî, *Füsusu'l-Hikem*, s.199/158.

3.1.7. Ayna Metaforu

Ayna, üzerine her hangi bir ışık kaynağından düşen ışınları ve şekilleri yansıtan parlak eşya ya da arkası sırlanmış camdır.⁴¹⁰ Arapçası mir'ât⁴¹¹, Farsçası âyîne⁴¹²dir. İnsanlar kendi yüzlerini görmek, süslenmek amacıyla daha ilk çağlardan durgun su yüzeyini, cilalı parlak volkanik taşları, parlatılmış gümüş, tunç, bronz ve çelik levhaları kullanmışlardır. Camdan yapılan arkası gümüş sırlı aynaların yapılmasından sonra, Batı sanatının etkisiyle, Osmanlı saraylarında ve Türk toplumunda cam aynalar görülmeye başlamıştır. Ayna, mecâzen, bir nesneyi veya bir hali aksettiren ve göz önünde canlandıran şey, kavram ve hal manasında da kullanılmıştır.⁴¹³ Bu madenî levhanın karşısındaki bütün şekil ve renkleri aksettirme özelliği onun mitoloji, edebiyat ve tasavvuf sahasında sıkça başvurulan bir metafor olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Divan edebiyatında da ayna, hem gerçek hem de mecazi anlamda, değişik kavramlara sembol olarak, kullanılmıştır. Önüne konan cismin imgesini (ya da kopyasını) yansıtan, bakana kendi aksini sunan bir nesne olarak ayna, beşerî düşünce tarihinin ziyadesiyle dikkat çekilen ve bilvesile zor, karmaşık ve ince anlamların iletimi amacıyla istihdam edilen anlam iletim araçlarından biridir.⁴¹⁴ Tasavvufî bağlamda bakıldığında ise, bu alanda verilmiş eserlerde kullanıldığı şekliyle ayna vahdet-i vücud anlayışına göre “tecellîgâh”tır ve bu mir'atü'l-kevn(oluş aynası) kavramıyla ifade edilir. Bu anlayışa göre O, âlemdeki hakikatlerin hükümlerinin çokluğu için bir aynadır; bunun yanı sıra bu hükümler sadece tek Varlığın ışınlarıyla zuhur ederler, böylelikle Varlık onlar için bir ayna olur.⁴¹⁵ Âlemdeki her şey, insan

⁴¹⁰ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1996, s.91

⁴¹¹ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, 'mir'at' md., s.994.

⁴¹² İbrahim Olgun-Cemşit Draşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Elhan Kitabevi, 'ayine' md, s.16.

⁴¹³ Mustafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*, İstanbul 1954, s. 28

⁴¹⁴ Mehmet Atalay, “DüşünceTarihinde Epistemolojik Bir Denge Unsuru Olarak Ayna Metaforu”, *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı: 12, (Ekim-2007), İstanbul, (136-172) s. 138.

⁴¹⁵ Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 512, İz Yay., İstanbul, 2004.

ve insanın gönlü, Allah'ın mazharı, yani aynasıdır.⁴¹⁶ Bunun yanı sıra ayna, sevgilinin kendini gösterdiği yer olarak da tasavvuf edebiyatında işlenmiştir.

3.1.7.1. Mantıku't Tayr'da Ayna Metaforu

Ayna, çeşitli din, edebiyat, mitoloji, kültürlerde özellikle birtakım metafizik gerçeklikleri anlatmak amacıyla sıkça kullanılan bir metafor olarak karşımıza çıkar. Özellikle tasavvuf alanında verilen eserlerde bu sembolü farklı anlamlardaki kullanımlarıyla görmek mümkündür.⁴¹⁷ Mistisizmin özünü ifade etmeye en uygunu ve aynı zamanda temelinde irfânî

veya aklî özelliğe sahip olan ayna manevi tefekkürün en dolaysız simgesidir; çünkü öznenin ve nesnenin birliğini temsil eder.⁴¹⁸ Ayna metaforu genel olarak tasavvuf literatüründe hem insanın hem de evrenin Allah'ın tecelligâhı olduğu anlamını ve dolayısıyla da Vahdet-i Vücut tabir edilen tasavvufî kuramı ifadelendirmek amacıyla kullanılmaktadır.⁴¹⁹ Çünkü ayna, tek bir suretten pek çok sureti zuhur ettirerek kesret içinde saklı olan vahdeti ortaya çıkarmaktadır. Ayna, tasavvuf düşüncesinde, Allah'ın göstergesi olan alemin; dolayısıyla Allah'ın tecellisi olan insanın sembolüdür.⁴²⁰ Aynı zamanda müminin gönlü, Allah'ın tezahür ettiği bir aynadır. Yani aynanın tasavvufta özellikle vahdet-i vücud anlayışının savucuları tarafından en yaygın başvurulan metaforlardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple Attar'ın da bu anlayışla işlediği eserinde bu sembolü kullanması kaçınılmazdır. Ayna simgeciliklerinin bu kadar açıklayıcı olmasının nedeni, aynanın bir anlamda simgenin simgesi olmasıdır; çünkü aslında simgecilik en iyi, salt kavramsal terimlerle tamamıyla ifade edilemeyen fikirlerin veya prototiplerin görünen yansıması olarak tanımlanabilir.⁴²¹

Böylece ayna, tasavvufta birkaç anlama gelen bir sembol durumundadır. Attar da ayna metaforunu Mantık'ut Tayr'da, Allah'ın tecelligâhı olarak âlem aynası, insan aynası ve gönül aynası olarak kullanmıştır. Yani Feridüddin-i Attar'ın ayna için

⁴¹⁶ Bkz. Kaşani, *a.g.e.*, s. 512: mir'atü'l-vücut, mir'atü'l-hazreteyn maddeleri.

⁴¹⁷ Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, tercüme ve şerh: Ekrem Demirli, s. 260, İstanbul, 2006.

⁴¹⁸ Titus Burckhard, *Aklın Aynası*, Çev. Volkan Ersoy, s. 127, İnsan Yay. İstanbul, 1997.

⁴¹⁹ Atalay, *a.g.m.* s. 144.

⁴²⁰ Bkz. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 129.

⁴²¹ Burckhard, *A.g.e.*, s. 127.

metaforik olarak atıfta bulunduğu üç kavram vardır. Bu kavramlar alem, gönül, ve kamil insandır. Şimdi bunlar üzerinden bu metaforu inceleyeceğiz:

3.1.7.2. Hakk'ın Aynası Olarak Alem

Allah Teâlâ'nın sayısız ismi vardır ve bu âlemi isimleriyle kuşatmıştır. Yani, âlemdeki her bir fiil ve hareket Allah'ın zatının değil ancak O'nun isimlerinden birinin belirşidir. Allah(c.c) sanatkâr, bütün yarattıklarıyla beraber âlem ise O'nun eseridir. Eser de sanatkârının aynasıdır. Tasavvuf anlayışına göre, cismani olarak gözle görülen bu şehadet âlemi, tecellî-i asar, yani eserlerin tecelli etmesidir.⁴²² Yani âlem tecellî ile meydana gelmiştir. Mutlak güzellik ve kudret sahibi Yaradan kendini görmek ve göstermek istemiş, bu aşk-ı zâtî ile âlemi yaratmıştır.⁴²³ Âlem, Allah'ın kendini gösterdiği aynadır. Allah'ın bütün isimleri ve o isimlerin zıtları âlem aynasında birlikte görünürler. Çünkü Varlık yoklukta görülebilir ve gerçekten de zıddı meydana çıkararak onun zıddı olan şeydir.⁴²⁴ Şehadet âleminin zıtlık ve kesret biçiminde ortaya çıkışı, vahdetin kavranmasını sağlar. Aynı ayrı varlıkların var sanıldığı; gerçekte ise Allah'ın isimlerinin müşahede edildiği alemdeki çokluk Tek'in yansıması, belirşidir. Ayna-alem metaforunu ilk kullanan mutasavvıflardan olan şeyhü'l ekber İbn Arabî'ye göre de durum böyledir. İbn Arabî'ye göre şey'lerin (diğer varlıkların) varlık bulması, onların Hak aynasında zuhûr etmelerinden başka bir şey olmadığından, aynalar (varlıkların sâbit hakikatleri) ancak bu düzlem sayesinde var olurlar ve bu da nihâi anlamda, görüntünün varlığı aynanın varlığına bağlıdır, demektir.⁴²⁵ Yani Hakk tektir ama aynadaki yansımaları çoktur, aynaya aksedenler 'bir' olanın çok olarak tezahürleridir. Yine İbn Arabî, Vahdet-i vücud anlayışını şöyle dile getirir: "Tabiat âlemi, tek bir aynadaki sûretlerdir. Hayır! Tabiat âlemi, farklı aynalardaki tek bir sûrettir."⁴²⁶ Bu cümleden hareketle diyebiliriz ki Vahdet kesreti meydana getirir; kesret vahdete delalet eder, zira alem tek olandan işaret bir yokluktur ve Allah'tan başka mevcut yoktur. Bu alemde görüp, var zannettiğimiz eşyanın gerçek bir varlığı yoktur; tıpkı aynadaki aksin gerçek bir cisminin bulunmaması gibi. Bunlar yalnızca Allah'ın birer görüntüsünden ibarettir.

⁴²² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.639.

⁴²³ Bkz hadis-i kudsî: "Küntü kenzen mahfiyyen Fe ahbebtü en u' refa fe halaktü'l-halka Li ya'rifânî"

⁴²⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi ve Şerhi*, c.1, s.533, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1989.

⁴²⁵ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 127, İnsan Yay., İstanbul, 2007.

⁴²⁶ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.76.

Aynada oluşan görüntü, özellikleri bakımından bu görüntüyü oluşturan cisme benzer; fakat fiziki bakımdan ondan farklıdır. Zira İbn Arabî de, “Tecellî edilen şey, yalnızca kendi sûretini Hakk’ın aynasında görmüştür; yoksa Hakk’ı görmemiştir. Zâten sûretini ancak kendisinde gördüğünü bildiği durumda, Hakk’ı görmesi de mümkün değildir. Bu durumda Hakk, gören kişi için bir ayna gibidir”⁴²⁷ diyerek bu gerçeği açıklamıştır. Buradan hareketle diyebiliriz ki Allah’ın tezahürü olması sebebiyle âlem, güneşin suda yansıyan hayaline benzetilebilir. Bu aksi, görmekte güneşin varlığı bilinebilir; ancak akis ile aksın kaynağı birbirinden tamamen farklıdır. Çünkü kaynak vücuda sahiptir; ama görüntü sadece bir hayaldir. Bu hayal vasıtasıyla asıl varlık sezilebilir. Tıpkı güneş metaforundaki gibi Hakk’ın tecellileri vasıtasıyla Hakk’ı, hissetmek, sezme mümkünür zira mutlak varlığı görmek zaten mümkün değildir. Eserde alemin yalnızca bir tecelliden ibaret olduğu fikriyle Hakk’ın aynası olarak Alem tasavvurunu Attar şu beyitlerle verir:

“Simurg aleme gölgesin saldı da o yüzden her an bunca kuşlar meydana gelmede.

Alemdeki kuşların suretleri, hep onun gölgesidir. Bunu iyice bil a hakikatten haberi olmayan”⁴²⁸

Attar burada bir başka metafor olan ‘gölge’yi kullanarak insanların alemde gördüğü şeylerin yalnızca bir gölgeden ibaret olduğunu, gerçek varlıklar olmadıklarını anlatmaktadır. Bu metafor bize Platon’un mağara ideasını⁴²⁹ anımsatmaktadır. Zira mağara istiaresinde de doğdukları günden beri arkaları kapıya dönük bir şekilde bir mağarada oturmaya mahkum olan insanlar, duvarda gördükleri gölgeleri hakikat zannetme yanılgısındadır ve hiçbirini gördükleri gölgelerin hakikat nurunun bir yansıması olduğunun farkında değildir. Bu metafordan da vahdet-i vücud anlayışına ulaşmak mümkündür. Zira Hakk’tan gayrısı ya da alem denilen şeyin Hakk’a olan nisbeti, gölgenin şahsa olan nisbeti gibidir; bu

⁴²⁷ İbn Arabî, *a.g.e.*, s.48.

⁴²⁸ Attar, *Mantıku’t Tayr*, c.1 s. 88. b.1089-1090

⁴²⁹ Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), s.199, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.

anlamda alem, Allah'ın gölgesi olur.⁴³⁰ Bu durumda Attar'ın da Hakk'tan gayrı hiçbir şeyin olmadığına işaret ettiğini söylemek mümkündür.

3.1.7.3.Hakk'ın Aynası Olarak Gönül

Gönül kavramı tasavvuf istilahında önemli bir yere sahiptir. Tasavvufta hayatın merkezi kalb yani gönüldür. Çünkü o, Rabbanî ve ruhanî bir latife ve inceliklerdir ki o latife insanoğlunun hakikatidir.⁴³¹ Gönül, marifet ve irfanın kaynağı; keşif ve ilhamın meydana geldiği yerdir. Zira idrak eden, bilen, muhatap olan, cezalandırılan, kınanan ve sorumlu tutulan odur.⁴³² Allah(c.c), hadis-i kudsîde “Ben, yere göğe sığmam, ancak mü'min kulunun kalbine, gönlüne sığarım”⁴³³ buyurarak gönülün Allah'ın (c.c), muhabbetini içine alabilen yegâne varlık olduğunu bize göstermiştir. Yani Allah isim ve sıfatlarıyla gönülde tecellî ettiği için ‘gönül tecellî aynasıdır’ demek mümkündür. Ayna, karşısındaki cismi olduğu gibi aksettirdiği için şahittir. Gönül bir ayna olarak kabul edildiği vakit neye dönük olursa onun rengini alacağı düşünülebilir. Ancak aynanın karşısındakini yansıtabilmesi için cilalı olması gerekir. Öyleyse gönlün arındırılıp temizlenmesi, aynanın cilalanması metaforu ile karşılanabilir. Ve bu, ‘gönül aynası’ biçiminde kavramlaşabilir. Nitekim Attar da bu kavramı eserinde kullanmıştır.

Eserde türlü bahaneler getiren kuşlara cevaben Hüdhüd söz alır ve şunları söyler. Söyledikleri, ayna ve gönül açısından dikkat çekicidir:

“Simurg, apaçık meydanda olmasaydı hiç gölgesi olur muydu? Simurg gizli olsaydı hiç âleme gölgesi vurur muydu? Burada gölgesi görünen her şey, önce orada meydana çıkar. Simurg'u göreceğ gözün yoksa, gönlün ayna gibi aydın değil demektir. Kimsede o güzelliği göreceğ göz yok; güzelliğinden sabrımız, takatimiz

⁴³⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.113.

⁴³¹ Gazalî, *İhya*, c.5, s.9.

⁴³² Aynı yer.

⁴³³ Aynı eser, c.5, s.30.

kalmadı. Onun güzelliğiyle aşk oyununa girişmek mümkün değil. O, yüce lûtfuyla bir ayna icat etti. O ayna gönüldür; gönüle bak da, onun yüzünü gönülde gör!”⁴³⁴

Attar da “ Simurg’u göreceğ gözün yoksa gönlün ayna gibi aydın değil demektir,” derken gönlün bir ayna olduğunu ve bu aynanın görüntüyü iyi yansıtabilmesi için her türlü kirden arındırılmış olması gerektiğini anlatır. Tasavvuf anlayışında kir, kalbin Allah’tan gayrı her şeye yani mâsivâyâ ilgi duymasıdır. Ancak gönlün mâsivâdan temizlenmesiyle ayna, kendisine yansıyan şeyleri gösterebilir. İslam itikadında Allah’ın zatı görülemez. “La tudrikuhu’l-ebsar”⁴³⁵ ve “Leyse kemislihi şey’in”⁴³⁶ ayetleriyle zat subhanidir, yani mutlak gaybdır, bilinemez. Bu yüzden Attar’ın Simurg’u Allah’ın zatına değil, esma ve sıfatlarına tekabül etmektedir diyebiliriz. Yani Simurg, zatı itibarıyla değil, esma ve sıfatları bakımından Allah’a sembol olabilir.

3.1.7.4. Hakk’ın Aynası Olarak İnsan

Sûfilere göre insan, kendisinde Allah’ın isimlerinin açığa çıktığı bir mahluktur. İsim, zuhura ereceği mekânı arar. İşte o mekân insandır. Bu açıdan insan, Hakk’a ayna olmuştur.⁴³⁷

İlâhî tecellilerin yansımalarını en mükemmel şekilde alıp en açık ve kusursuz bir şekilde gösterecek ayna, bu âlem üzerinde ancak insandır.⁴³⁸

Çünkü insan, ilâhî bir numûnedir Allah’ın halifesi olan insan, Allah’ın zat, sıfat ve fiillerinin en mükemmel şekliyle tecelli ettiği varlıktır.⁴³⁹ Allah’ın isim ve sıfatları diğer varlıklarda, âlemde ayrıntılı, fakat dağınık bir şekilde bulunduğu halde, insanda toplu biçimde toplanmıştır. Âlemde olan her şey insanda da vardır. Alem bir ayna ise, insan da aleme aynadır. İnsan görünüşü bakımından âlem-i sagir, iç dünyası, gönlü bakımından âlem-i kebirdir. Allah da aynadır, insan da. “Âdem de bu

⁴³⁴ Attar, *a.g.e*, c.1 s. 89. b.1097

⁴³⁵ *En’am* 6/103

⁴³⁶ *Şura* 42/11

⁴³⁷ Mahmut Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, s.44, Sûfi Kitap, İstanbul, 2012.

⁴³⁸ Ahmet Ögke, “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsü’l-Hikem’inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23 , s.75-89.

⁴³⁹ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 142.

aynanın cilasının ta kendisi olmuştur”⁴⁴⁰ İnsan kalbini tasfiye edip kemalata yaklaştıkça aynanın netliği ve parlaklığı da artar. Aynanın sırrı, aynaya bakanın olgunluğundadır öyleyse.

İnsan Hakk’ın aynasına baktığında kendi görüntüsünü görür. Allah da kendi kendisini insanda seyrederek. Mantıku’t-tayr’daki temel düşünce de budur. Hakikati arayan kuşlardan ancak otuzu Sîmurg’a ulaşırlar; bu otuz kuş, sıfat ve sûret olarak Sîmurg’da kendilerini, kendilerinde de onu görürler. Yüz kuş ulaşırdı hepsi de aynı hali göreceklerdi.

Attar, insanı ve insanın yüzünü, bütün yaratılanların en üstünü oluşu sebebiyle Allah’ın sıfatlarının yansıdığı bir ayna olarak görmüş ve bunu eserindeki hikayelerden birinde şu şekilde işlemiştir:

“Bir gün padişah kendisine bakabileceği bir ayna yapılmasını emretti.

Yüzü aynaya vurur, herkes onun yüzünden bir nişane bulurdu

Sevgilinin yüzünü seviyorsan bil ki gönül onun yüzüne bir aynadır.

Gönlünü ele al da onun cemalini gör, canını ayna yapıp onun güzelliğini seyret.”⁴⁴¹

Attar’ın bu beyitlerinden de anlaşılacağı üzere bütün kainat, bilhassa kainatın özü ve özeti olan insan, adeta Tanrı sıfatlarının aynası mesabesinde.⁴⁴²

İnsan nefis tezkiyesi ve kalb tasfiyesini başardıkça ve olgunluğu arttıkça ulaştığı makamda gönül aynası giderek daha netleşir. Gerçek insan-ı kamil iki mertebenin yani zorunluluk ve imkan mertebelerinin aynasıdır; zira insan-ı kamil çokluk niteliğiyle zuhur etse bile, birlik ve itidalin mazharıdır.⁴⁴³ Yani bu makam, Hakk’ın tam olarak zuhur ettiği yerdir. Attar bu makama erişmiş olan kamil insanı şöyle tasvir eder:

“Güneşe benzeyen bu makam, bir aynadır.

⁴⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 25, Çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999.

⁴⁴¹ Attar, *a.g.e.*, c.1 s. 91. b.1121-1126

⁴⁴² Abdülbaki Gölpınarlı, *Şeyh Gâlib Divânı’ından Seçmeler*, Ankara, 1985, s. 299.

⁴⁴³ Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 512, çev. Dr Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004.

Kim gelir, bakarsa orada kendisini görür.

Kendisi candan, tenden ibarettir, orada da canını tenini seyreder.

Siz buraya otuz kuş olarak geldiniz aynada da otuz suret peydahlandı.”⁴⁴⁴

Hasılı, otuz kuş, Simurg’un kendileri olduğunu anlayınca; artık, ortada, ne yolcu kalır, ne yol, ne de kılavuz... Bu beyitte bahsedilen Simurg’un makamı, yani kuşların yolculuğunun nihayeti, bir aynadan ibarettir. Simurg’un aynada yansısıyla kuşlar kendi hakikatlarını görürler.

Otuz kuş, insanı Allah’a götürecek olan otuz kabiliyettir ve bu ruhta bulunur. Ruh bize üfürüldüğünde ruhta gizli kenz-meknuz otuz kuş değil, aslında sonsuz kuştur. İnsan bu sınırlı dünyada otuzla sınırlı kabiliyetini kullanarak, geldiği yere kuş gibi uçar ve Allah’a vasıl olur. Yusuf suresinde geçen rüyada tayr/kuş, ruh olduğu için Hazret-i Yusuf rüyayı ölümle yani Allah’tan gelen ruhun Allah’a kavuşması olarak tabir etmiştir. Bizler bu dünyada otuz kabiliyet kuşumuzu kullanabildiğimiz için, ahrette hepimizin yaşı hadis-i şerife göre otuz civarında (otuzüç) olacaktır. Yani Simurg insanın ruhindaki Allah’a ulaştırıcı kabiliyetlerdir. Attar’ın bu metaforunu anlayabilmek için bu yorumun gözden kaçırılmaması gerekir.

3.1.8. Yedi Vadi Metaforu

İslami gelenekte, ‘Allah tektir tek olanı sever’⁴⁴⁵ hadisinden hareketle özellikle tek sayıya vurgu yapılmış, dinî merasim ve ibadetlerin tek sayı ile icra edilmesinde dinî bir ehemmiyet varsayılmıştır.⁴⁴⁶ Yedi rakamına ait geliştirilmiş bir inanç vardır ki, muhtemelen bunun kökeni, Kur'an-ı Kerim’de "Yedi sema" (Bakara 29) "Yedi deniz" (Lokman 27) "Yedi başak" (Bakara/261 Yusuf/46) "Yedi çift" (Hicr/87) "Yedi kapı" (Hicr/44) "Yedi gün" (Bakara/196) "Yedi gece" (Hakka/7) "Yedi yol" (Mü'minin/17) "Yedi kıtlık yılı" (Yusuf/43) "Yedi sene" (Yusuf/47), "Yedi zayıf inek, yedi şişman inek" (Yusuf/ 46), ayetlerine dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim’de yedi rakamı, 20 yerde 24 defa geçmektedir.⁴⁴⁷ Tasavvuf literatüründe de önemli bir yer işgal eden 7 sayısı tamamlanmışlığın, bütünlüğün, birliğin sembolü

⁴⁴⁴ Attar, *a.g.e.*, İstanbul, 2001, c.2 s.182. b.4564-4566

⁴⁴⁵ Buharî, *es-Sahih*, Deavât 69

⁴⁴⁶ Anne Marie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s.24, Kabcacı Yay., İstanbul 2000

⁴⁴⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.711.

olarak bilinir. Zira tasavvuf birliğe ulaşma yolunda nefsin yedi mertebesi olduğunu kabul eder; bu mertebeler nefs-i emmare, nefs-i levvame, nefs-i mülhimme, nefs-i mutmainne, nefs-i radiyye, nefs-i mardiyye ve nefs-i safiye (kamile)dir.⁴⁴⁸ Yine bir başka tarife göre insan yedi letaiften müteşekkildir; Kalp, ruh, sır, hafî, ahfa, nefis ve cesed.⁴⁴⁹

İslam'da yedi sembolünün önemi pek çok yerde vurgulanmıştır; örneğin Kuran'a göre Allah cenneti ve dünyayı yedi katlı yaratmıştır ve yedi genellikle olumlu güçlerle iç içe düşünülür.⁴⁵⁰ İbadetler içinde de bir tavafın 7 şavttan meydana gelmesi, Safa ile Merve tepeleri arasında 7 kez sa'y yapılması ilk anda akla gelen örneklerden bazılarıdır.⁴⁵¹ Ayrıca tasavvufta yedi temel hakikat vardır ki bunlar: hayat, ilim, irade, kudret, kelim, cömertlik ve adalettir.⁴⁵²

Tasavvufa göre insanın dünya yanılığından ilahi hakikate giden yolculuğunu simgeleyen kademeler yedi tanedir. Salik'i nihai amacına ulaştırmak için gereken yedi aşama, cehennem yedi kapısı vardır ki o kapıların her birini tek tek açmak gerekir.⁴⁵³ Bazı sufiler bunları Yedi Vadi ve bazıları da Yedi Makam olarak isimlendirmişlerdir. Bunlar, kemalat merdiveninin, İstek'ten Fenâ'ya doğru çıkan basamaklarıdır. Salikin kendi benliğinden geçip, hakikat yolundaki bu yedi kademeyi aşmadıkça, birlik okyanusuna varıp vuslat şarabından asla içemeyeceği söylenmektedir.

3.1.8.1. Mantıku't Tayr'da Yedi Vadi

Attar, Kuşların Yolculuğunu hikaye ederken, Manevi Seferi metaforik bir yolla, manevi menzillerden geçirerek bir hedefe yöneltmiştir: Simurg. Bu soyut menziller insan hayatındaki engemelere eşdeğer merdiven basamaklarını çıkabilmek ve sonunda ancak çok az kişinin hedefine ulaşabilmesi şeklinde düşünülebilir. Bunlar, kemalat yolunun, Taleb'den başlayıp Fenâ'ya doğru yükselen kademeleridir. Eserde kuşların bazıları, Fenâ'dan da öteye giderek, Fenânın da Fenâsını, yani Bekâ'yı idrak ederler.

⁴⁴⁸ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, Sufi Kitap, İstanbul, 2012, s.28.

⁴⁴⁹ Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 475.

⁴⁵⁰ Schimmel, *a.g.e.*, 144.

⁴⁵¹ Osman Nuri Küçük, "İbnü'l Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:2009, sayı: 23

⁴⁵² Kaşani, *a.g.e.*, s. 220.

⁴⁵³ Bkz. Schimmel, *a.g.e.*, s.157

Mantıku't-tayr'da kuşlar salıklar ya da her insanda Allah tarafından verilen kabiliyetler şeklinde tanımlanabilirken, Sîmurg hakikati yani Hakk'ı, Allah'ı sembolize etmektedir. Vadiler ise, sūfî yolun makamlarıdır. Eserde kuşların yolculuğu maddi vadilerden geçerek gerçekleşmemiştir. Esasında bu yolculuk manevi vadilerin aşılmasıyla gerçekleşen “batınî bir sefer”dir. Söz konusu kademeler de nefsin mertebelerinin tecrübe edilmiştir. Eserde bu yedi vadinin ilk bahsi şöyle geçer:

“Başka bir kuş Hühüd'e dedi ki: 'Ey yol bilen, Gözlerimiz bu vadede kararlı gitti.

Bu yol tehlikelerle, ölüm muhataralarıyla dolu görünüyor. Yoldaş, bu yol kaç fersah?’

Hühüd dedi ki: 'Yolda aşılacak yedi vadi var. Bu yedi vadiyi geçtik mi, Hakk'ın dergahına varılır.

Fakat alemde bu yolun kaç fersah uzaklıkta olduğunu bilen de yok.

Bu uzak yoldan dönen olmayınca artık bu yolu sana kim anlatabilir ki?

A bir şeyden haberi olmayan, oraya gidenler kaybolup giderken sana nerden haber verecekler?”⁴⁵⁴

Vadileri hühüd'ün dilinden bu şekilde tasvir eden Attar, bu yolun zorluklarla dolu çok uzun bir yol olduğunu bu şekilde ifade eder. Ve sonra yine hühüd'ün dilinden vadilerden kısaca söz eder:

“İşin başında talep vadisi var. Ardından ucu bucağı olmayan aşk vadisi gelir.

Üçüncüsü marifet vadisidir, dördüncü olarak istiğna vadisi gelir.

Beşinci vadi pak olan tevhid vadisidir. Sonra zor ve güç olan hayret vadisi gelir.

Yedinci vadi, fakr ve fena vadisidir. Bundan sonra gidecek yolun kalmaz.

Bir cezbeye kapılırsın, süluk sona erer, yürüyüş kaybolur. Katre bile olsan okyanus kesilirsin.”⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Attar, *Mantıku't Tayr*, , c.2 s. 99 b.3514-3519

Attar'ın bu şekilde bahsettiği yedi vadi, salikin seyri sülukta aşığı yedi mertebenin sembolüdür. Attar daha sonra bu vadileri metaforik hikayelerle destekleyerek tarif eder.

3.1.8.2. Taleb Vadisi

Arapçada istemek anlamına gelen taleb⁴⁵⁶ kelimesi, daha çok ism-i fail haliyle tasavvufta terimleşen “talib” olarak, bu yola girmeyi isteyip, adım atan kişi için kullanılır. Genellikle “Tâlib, mürîd, sâlik, sâir, tâir, vâsıl ve kutup” şeklinde yedi derece olarak sınıflandırılan bir tasavvuf hiyerarşinin⁴⁵⁷ ilk adımını talib oluşturur. Sufî şairin de aynı mantıkla birinci vadi olarak tanımladığı taleb ya da istek vadisi eserde şöyle anlatılır:

“İstek vadisine girdin mi her an önüne yüzlerce zahmet gelir”⁴⁵⁸

İnsan arzu ve isteklerine aşıktır ve bu aşkla sürekli imtihan olur. Zira kişi sevdiğiyle imtihan olur, neye ya da kime çok düşkünse onun ilgili sıkıntı çeker. Bu sebeple Attar da ilk mertebenin meşakkatini tasvir ederek bu vadinin amacının sabır olduğunu anlatır:

“Kan yut sabırlı ol, ercesine otur, bekle de günün birinde zamanı gelsin, işin düzelsin!”⁴⁵⁹

Allah(c.c) Kur'an-ı Kerim'de “Ey İnananlar! Sabır ve namazla yardım dileyin. Allah, muhakkak ki sabredenlerle beraberdir.” buyurarak sıkıntıya sabredene müjde verir. Attar da sabır olmaksızın bu seferin yolcusunun hiçbir yere varamayacak ve hiçbir sonuç elde edemeyecek olduğunu metaforik olarak dile getirir.

“Burada malı atman ve mülkten arınman gerek.”⁴⁶⁰

Attar mal tutkusundan, kalben istek ve arzu olarak kurtulmak gerektiğini söyler ve hiçbir bağın bu vadideki tâlibi geri durdurulmaması için tüm putlardan

⁴⁵⁵ Attar, *Mantıku't Tayr*, c.2 s. 99-100. b.3520-3524

⁴⁵⁶ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, s.747, 'tlb' md., Huzur Yay., İstanbul, 2006

⁴⁵⁷ Muhammed Parsa, *Fasli'l-Hitab Tercümesi*, s. 409, (Terc. A. Hüsrevoğlu), İstanbul 1988.

⁴⁵⁸ Attar, *a.g.e.*, c.2 s. 100. b.3525

⁴⁵⁹ Aynı eser, c.2 s. 105. b.3595

⁴⁶⁰ Aynı eser, c.2 s. 100. b.3528

bağlardan kurtulması gerektiğini böyle anlatır. Talibin gönlünü masivadan temizlemesi ve kalbini her iki dünyadan çekmiş olması gerektiğini, bu bölümdeki hikayelerle vurgular. Şeyh-i mihne hikayesinde bu metafor şöyle geçer:

“Şeyh-i Mihne bir gün büyük bir iç sıkıntısına düşmüştü.

Gözlerinden kanlar akarak, yüreği parça-parça olarak sahralara uğradı!

Uzaktan bir köylü gördü. Öküzünü bağlıyordu, yüzünden de nur akıyordu adeta.

Şeyh köylünün yanına gitti, selam verdi. Uğradığı iç sıkıntısını anlattı.

İhtiyar, bunu duyunca dedi ki: Ey Ebu Sait! Şu yeryüzünden yüce arşa kadar bütün âlemi buğdayla doldursalar! Hatta bunu bir kere değil de yüzlerce defa, daimi olarak yapıp dursalar,

Sonra bir kuş olsa da binlerce sene içinde bir tek buğday yese, yedikten sonra uçsa, bütün alemini gezip dolaşsa, böyle-böyle o buğday yığını bitse. İşte insanın canı, bu kadar uzun bir müddet içinde Tanrı tapısından bir koku duysa bu zaman bile, ey Ebu Sait, pek azdır!”⁴⁶¹

Hikâyenin bu bölümünde Allah’tan gelen bir koku ve feyze akli bir değer verilmektedir. Feyz, Allah nurudur ve ruhun gıdasıdır. Ruh sonsuzdur ve feyz de sonsuzluk özelliğindedir. Bu yönü ile o, buğday dolu dünyada binlerce yıl tek tek yiyecek kadar sonsuzluktan daha üstün daha büyüktür. Attar hikayenin devamında yine “istem” kavramı üzerinde durarak şöyle devam eder:

“İsteklilere çok sabır gerek. Herkes sabreden bir istekli olamaz ki

İçte bir istek meydana gelmedikçe nafe⁴⁶²’nin göbeğindeki kan, misk olamaz.

Bir gönülde istek yok mu? O gönül gökler kadar geniş olsa yine kanlarla doludur

İsteksiz kişi şaşkındır. Hâşâ, onun canı yoktur, cansız bir suretten ibarettir.”⁴⁶³

⁴⁶¹ Attar, *a.g.e.*, c.2 s. 107. b.3597-3600

⁴⁶² “Misk ahusu denilen hayvanın göbeğinden çıkarılan bir çeşit misk, güzel koku; derisinden kürk yapılan hayvan postlarının karnı altındaki deri kısmı” “mecazen, güzelin sevgilinin saçı” Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Aydın Yay., Ankara, 1999, s.796.

⁴⁶³ Attar, *a.g.e.*, c.2 s. 107. b.3600-3602

Yani gönülden isteklerin hepsinin tam terk edilmesi gerektiğini söyleyen Attar, isteksizliği ölümlü ve ölü ile metaforlaştırmıştır. Ölmek demek ise “fena”ya işaretler. Attar, hikayeye dünya hazinelerinin bağından kurtulunması gerektiğini söyleyerek şöyle devam eder:

“Eline bir inci, mücevher hazinesi düşse bile isteğe daha hararetle yapışman, daha istekli olman lazım!

Mücevher hazinesini elde edip ona kani olan(onunla kanaat eden), o hazineye, o mücevherata bağlanıp kalır.

Kim yolda bir şeye bağlanırsa o şey, o adamın putu olur, ona bağlanır kalır.”⁴⁶⁴

Attar burada “Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü?”⁴⁶⁵ ayeti kerimesine atıfta bulunarak kişinin kendi heva ve hevesine uyararak, nefsinin istediği şeylere bağlanmasının kendisine bir tanrı edinmesi olduğunu söyler. Bağlılıkların ve isteme halinin, yolda ayak bağı ve engelden başka bir şey olmadığını eserinin birçok yerinde söylediği gibi burada da tekrar eder. Hikaye şu cümlelerle son bulur:

“İçin daraldı, aşka düştün. Bir kadeh şarapla sarhoş oldun, aklın başında yok ama

Bir kadehçik şarapla sarhoş olma, ara, iste, bu işin sonu yoktur!”⁴⁶⁶

Attar bu bölümde de salike aşk şarabından yalnız bir yudumla yetinmemesi gerektiğini söyler.

Daha önce de bahsettiğimiz yedi derece olarak sınıflandırılan tasavvufî hiyerarşiye bakıldığında talib için mürid adayı demek mümkündür. Hâl sâhibi bir mürşîdin rehberliğinde katedilen ve mânevî terbiye ve ma’rifet tahsili yoluna girmeden önce onlara karşı bir sempati duyan “tâlib” durumundaki kimselerin, sevgilerindeki samimiyet, isteklerindeki sadâkât ve kararlılık, irâde ve alâkalarından

⁴⁶⁴ Attar, *a.g.e.*, c.2 s. 107. b.3602-3604

⁴⁶⁵ *Furkan* 25/43

⁴⁶⁶ Attar, *a.g.e.*, c.2 s. 107. b.3604-3613

sıyrılmadaki bağılıkları şeyhleri tarafından istihare ile tesbit edildikten sonra, uygun görülenlerin intisabları kabul edilir ve göre zikir telkini yapılarak mürşîd elinde sülûka giren dervişe “mürîd” adı verilir. Talib, Ta-le-be yani talep etmek, istemek kelime kökünden⁴⁶⁷; mürid ise istedi anlamındaki erade fiilinin fail kipidir.⁴⁶⁸ Mürid, tasavvuf kaynaklarının çoğunda talibden ayrı bir bahiste anılmamış ya da aynı/benzer anlamlarda kullanılmıştır⁴⁶⁹, zira “mürîd”, tasavvuf lügatında “isteyen”⁴⁷⁰ anlamında kullanılmıştır. Mürid, nefsinin dünya nimetlerinden alıkoyan, ibadetlerle ilgilendiği için lezzetlerden yüz çeviren kişi olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷¹ Talibin de kendi kendi kendinin çobanı olması ve nefesine hakim olması, gecesini ve gündüzünü duyu organlarında peydah olan heva sebeplerini kendisinden yok edene kadar bu yolda geçirmesi gereken kişi⁴⁷² olduğu söylenmektedir. Attar da bu tanımlamaların çok dışına çıkmamış ve talib, mürid ve salik kelimelerini birbiri yerine kullanarak onlara tavsiye ve telkinlerde bulunmuştur. Bu anlamda bu kavramları birbirine yakın/denk olarak görebilir ve genel anlamda mürid kelimesini kullanabiliriz.

Mürîdin sermayesi, kimden gelirse gelsin, eza ve cefaya tahammül etmek, bunları gönül hoşluğuyla karşılamak, karşısına çıkan her şeyi rıza hali ile kabullenmek fakr u zarurete sabretmektir.⁴⁷³ Attar’ın da bu vadi için talibe tavsiyesi, sabrı öğrenmesi ve sabırlı olmasıdır. Ayrıca Allah’tan başka her şey yoldan alıkoyacak putlardan ibaret olduğu için, putlarını kırıp yoluna devam etmesidir.

3.1.8.3. Aşk Vadisi

Ferüddin Attar istek vadisinden sonra aşk vadisini anlatır. Tasavvuf anlayışına göre mahabbet (aşk) çok şerefli bir haldir. Hakk Teala mahabbetin kul için bir fazilet olduğu hususunda şهادette bulunmuş ve kulunu sevdiğini haber vermiştir; şu halde Hakk “O kulunu sever” diye vafsedilir ve kul da “Hakk Teala’yı sever” diye vafsedilir.⁴⁷⁴ Mahabbet kalpte bulunan ve sevgilinin murad ve

⁴⁶⁷ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, s.747, ‘tlb’ maddesi.

⁴⁶⁸ Suad El-Hakim, *İbnü’l Arabi Sözlüğü*, s. 602, Kabalcı yay., İstanbul, 2004.

⁴⁶⁹ Örnekler için Bkz. Kuşeyri, *Risale*, s.387; Hucviri, *Keşfü’l-Mahcub*, s.318.

⁴⁷⁰ Kaşani, *a.g.e.*, s. 499, İz Yay., İstanbul, 2004

⁴⁷¹ Aynı yer.

⁴⁷² Hucviri, *Keşfü’l-Mahcub*, s.324.

⁴⁷³ Kuşeyri, *Risale*, s.598.

⁴⁷⁴ Aynı eser, s.496.

arzusundan başka her şeyi yakan bir ateştir, denilmiştir.⁴⁷⁵ Bu nedenle Attar da bu vadiyi ateşler içinde kalınacak bir vadi olarak tasvir eder:

“Bu vadiye düşen ateş kesilsin ancak.

Yansın yakılsın, ateş kesilmeyenirse yaşayışı zehir olsun”⁴⁷⁶

Cüneyd-i Bağdadi’ye aşktan sorulunca: “aşkın kendi sıfatlarını terk etmesi ve bunun yerine sevgilisinin sıfatlarını getirmesidir.” Cevabını vermiştir. Yani gerçek aşık, aşkıyla yanan yakılan, benliğini yitirendir. Aşk bu şekilde yaşayıp, yanmayan için ise hayat zehirdir. Çünkü gerçek gıda ve şifanın farkında olmadan yaşamakta ve sevgiliye yani şifasına uzak olduğu için ruhu hastalık içindedir. Sufi Attar, aşk vadisine yolu düşenin üstüne yapışan her şeyi, bütün bağlarını, putlarını yakarak üstünden atması gerektiğini anlatır. Bu nedenle bunu yapmayanların yaşamının zehir olacağını söyler. Zira Allah’tan başka putlar zehirdir, Allah şifa.

“Âşık, bir an bile işin sonunu düşünmez. Hiçbir şeye aldırış etmez. Yüzlerce cihanı yakar yandırır!

Bir an bile ne kâfirlikten anlar, ne din nedir bilir. Ne bir zerre şüphe tanır, ne yakıynden anlar.

Onun yolunda iyi de birdir, kötü de. Zaten aşk gelince ne bu kalır ne o!”⁴⁷⁷

Yani hakiki aşıkta zıtlıklar birleşir ve mecâzi anlamda zıd olanlar bir arada olur. Bunun için ehl-i tasavvuf muhakkıkîne “câmiu’l-ezdâd” (zıtları bir arada toplayan) derler.⁴⁷⁸ Bu vadiye gelmiş aşığın halini böyle tanımlayan Attar, aşk gelince ne küfrün ne imanın kalmayacağını hepsinin bir olacağını söyler. Aşık, inançsızlık ve inancın her ikisinden de kaçmaktadır. Zira, aşkın gözünde cennet de cehennem de bir buğday tanesinden daha büyük ve değerli değildir.

Aşkın aşkında cennet de cehennem de fani olur, çünkü aşk bu ikisinden de öte bir şeydir.

⁴⁷⁵ Aynı eser, s.502.

⁴⁷⁶ Attar, *a.g.e.*, c.2 s. 108. b.3627

⁴⁷⁷ Aynı eser, c.2 s. 108. b.3629-3631

⁴⁷⁸ İbn Arabî, *Füsusu’l-Hikem*, s.255.

Bu vadinin aracı acıdır. Eğer acı olmazsa bu yolculuk asla sona ermeyecektir. Bu merhalede aşığın Sevgiliden başka bir düşüncesi yoktur ve ondan başka bir sığınak aramamaktadır. Çünkü bilir ki aşk ateşiyile yanmadıkça, maşukla asla birleşemeyecektir. Acı, aşık için bir olgunluk aracıdır. Aşk dediğın şey, insanın kalbini eritir ve kalbi kalpteki zara yapıştırır denilir, ve insanı o derece soldurur ki, kendisine çağırana cevap vermeye kadir olamaz, çünkü aşk o kadar zayıf ve arık bir hale getirir ki, onda ağlayan ve niyazda bulunan bir gözbebeğinden başka bir şey kalmaz.⁴⁷⁹ Bu sebeple Attar, acı çekip olgunlaşarak kendi benliğinden vazgeçip kemalata ve vuslata erileceğini anlatır. Daha sonra, Attar bu vadideki kişinin hiç olması gerektiği, böylelikle varlık ateşini yakıp ve aşk yoluna layık olabileceğini söyler:

“Burada aşk ateştir, akılsa dumana benzer.

Aşk geldi mi akıl, derhal kaçıp gider.

Akıl, onun sevdasında yetenek sahibi bilirkışı değildir.

Aşk, anadan doğma aklın işi, harcı olamaz.”⁴⁸⁰

Duman, yanmamış karbondur; yanarsa ateş, aşk olur. Aklın düşüncelerinin sıfırlanması yani yanması cinnet/deliliktir. Bu da aklın gerçek aşka dönüşümüdür. Onun için, tasavvufta aşka ulaşmak için murakabe, yani düşünmemeyi düşünmek mühimdir. Bu nedenle Attar aşkın akılla işinin olmadığını bu beyitlerle anlatır. Ona göre aşk ateşi alevlendiğinde akıl harmanını kül oluncaya kadar yakacaktır. Zaten akla ihtiyacı da yoktur, zira aşk akıl değil gönül işidir.

Attar’ın aşk vadisi için en belirgin olarak kullandığı kavramlar ‘yanmak, hevalardan sıyrılmak, acı çekmek ve bunlara rağmen of bile dememek’tir. Bu halde kul, elinin kesilmesi veya evladının ölümünden dolayı içinde sıkıntı duymaz; şu var ki aşık istek ve arzuları kalmadığı için bu gibi şeyler karşısında memnuniyet veya öfke duymayan kimsedir, çünkü rıza iradenin feridir.⁴⁸¹ Zira yaşadığı haller neticesinde müridin iradesi düşmüştür. Bu haldeki kişi ateşe bile atılmış olsa, bunun Hakk’ın hikmet ve rahmetine dayanan iradesinden kaynaklandığını görür, böylelikle

⁴⁷⁹ Kuşeyri, *a.g.e.*, s.503.

⁴⁸⁰ Attar, *a.g.e.*, c.2 s. 108. b.3638-3639

⁴⁸¹ Kaşani, *a.g.e.*, s. 268.

dilediği her şeyde Hakk'tan hoşnut olmak makamına yerleşir.⁴⁸² Bu aşkın hoşnutluğu ve muhabbet makamıdır.

3.1.8.4. Marifet Vadisi

Arapça'da bilgi anlamına gelen 'ma'rifet'⁴⁸³ kelimesi Yaygın anlamıyla 'keşf ve 'ilham' yoluyla eldi edilen bilgi türünün adıdır. Ancak bahse konu bilgi ilim ile elde edilenden farklıdır. ilim ile ma'rifet bir imiş gibi gözükmesine rağmen, aralarında ince bir fark vardır: ilmin zıddı cehil iken, ma'rifetin zıddı, inkardır. İlim kesbî iken, ma'rifet vebîdir.⁴⁸⁴ Cüneyd-, Bağdadi: “marifet, sana ve Hakk'a ait şeyleri bilmendir” diyerek kulun kendi hakikatini ihata etmesini, leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesini kastereder.⁴⁸⁵ Eserde marifet Attar'ın vadilere benzeterek tanımladığı mertebelerden birine verdiği isimdir.

Aşk vadisinden sonra Attar başı sonu görünmeyen 'Marifet Vadisi'ni tasvir eder:

“Hiç kimse yoktur ki yolun uzunluğu yüzünden gönlü karışmasın, acayip bir hale düşmesin!

O vadinin hiçbir yolu, öbürüne benzemez. Ten yolcusu başkadır, can yolcusu başkadır.”⁴⁸⁶

Zıtlıklar içerisinde tanımladığı bu vadede salikin açlıkta doyumu, uykusuzlukta gönül uyanıklığını bulacağını anlatır. Çünkü her şey zıddıyla kaimdir ve zıddına döner. Bütünün içinde hem karanlığın hem de aydınlığın zorunlu bir yeri vardır. Karanlık olmadan aydınlığı anlamak mümkün değildir ve irfan da bu karşıtlıkları aşarak meydana gelir. Allah'a varma arzusunun ancak bu şekilde doğacağını tasvir eder:

“Geceleri uyuma, gündüzleri bir şey yeme de sende de belki bu istek zuhur eder.”⁴⁸⁷

⁴⁸² Kaşani, *a.g.e.*, s. 268.

⁴⁸³ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, s.774, 'arf' md., Huzur Yay., İstanbul, 2006

⁴⁸⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.412

⁴⁸⁵ Kaşani, *a.g.e.*, s. 526.

⁴⁸⁶ Attar, *a.g.e.*, c.2 s. 129. b.3801-3802

⁴⁸⁷ Aynı eser, c.2 s. 124. b.3839

Bu manada Feridüddin Attar maddi anlamda da, manevi olarak da uykuyu yerer:

“Ey adam, sen hakikati arıyorsan uyuma. Yok eğer davan laftan ibaretse, Allah rahatlık versin, hayırlı uykular!”⁴⁸⁸ Diyerek uykusuzluğu azık edinenin Hakka vardığı vakit uyanık bir gönle sahip olacağını söyler. Çünkü uykusuzluk rahatsızlığı uyanıklığı doğurur, böylelikle karşıtlıkların bütünlüğü ile zıtlıklardan tamamlayıcılığa geçiş meydana gelir.

Attar bu vadide zıtlıklar içerisindeki ahengi anlatır ve salikin savaşta selama erdiğini ve ölümden ebedi yaşamın sırlarını bulmakta olduğunu ima eder. Marifette, zıtlıklar, belirsizlik ve tesadüf ülkesinin ötesinde ve üzerinde bir üst ahenk vardır. Yani birbirine zıt olan şeyler baskınlıklarını zamanla birbirlerine bırakarak birbirlerini bütünlük ve buradan da bir ahenk oluşur. Her an yalnızca biri var olur, durgunluk ve hareket, karanlık ve aydınlığın aynı anda var olamayacağı gibi sürekli biri diğerine galip gelerek bir kainat ahengi oluştururlar. Bu anlamda Attar, bu yolda salik erse ondan kadın ; kadınsa er doğacağını söyler.bunu Havvâ'nın ve İsâ'nın doğuşuna benzetir:

“ey aşk eri, kime sevda derdinin zerre kadar ışığı vurursa,

Erse ondan bir kadın doğar, kadınsa ondan bir er vücuda gelir.

Adem'den kadının doğduğunu görmedin mi?

Meryem'den erin doğduğunu duymadın mı?”⁴⁸⁹

Jung, “ Erkek içindeki animayı doğurmalı, kadın da içindeki animusu doğurmalı. Bu şekilde olgunluk elde edilmiş olur” diyerek zıtlıkların birliğinden dinamik bir denge oluşacağını söyler. Çünkü bu kavramlar birbirlerine karşıt olsa da birbirlerini tamamlayıcıdırlar ve birbirleri olmadan varolamazlar.

Eserin tamamında da değindiğini üzere dünya mülkünün ve saltanatının değersizliğinden bahseden Attar, gerçek saltanatı şöyle tanımlar:

“Saltanat, daima marifettedir.

⁴⁸⁸ Aynı eser, c.2 s. 108. b.3869

⁴⁸⁹ Feridüddin Attar, *a.g.e*, c.2 s. 127-128. b.3876-3883

Çalış çabala da sende marifet sıfatı meydana gelsin.

İrfan âleminin sarhoşu olan, bütün âlem halkına sultan kesilir.

Bu âlemin saltanatı, onun gözüne cüz'î bir şey görünür.”⁴⁹⁰

Marifet vadisinde deriyi değil içindeki sırrı görüp, bu âlemin meşgalelerine takılmaması gerektiğini anlatır Feridüddin Attar.

Hazreti peygamber (s.a.v)'in “nefsini bilen Rabb'ini bilir hadisiyle işaret ettiği marifet gerçek marifettir ki bu Ahmedî-ahadiyyetü'l-cem (hz peygamberin ismi olan Ahmed'e mensup anlamında) makamından doğan bilinmek arzusuna bağlı olarak, Rabb'i bilmeye nefsi bilmeyi birleştiren marifettir.⁴⁹¹ İbn Arabî için bununla ima edilen, Hakk'ı bizatihi lataayyün (belirsizlik) mertebesinde bilmeye yönelik olan boş gayreti terk etmemiz gerektiği ve kendi nefsimizin derinliklerine inerek O'nu, kendini bu özel surette izhar ettiği gibi idrak etmemiz gerekliliğidir.⁴⁹² Attar da marifet vadisinde salikin kendine dönmesi, kendi içindeki zıtlıkları birleştirerek birliğe ulaşması gerektiğini söyler. Böylelikle mürid, irfan yoluyla kendi nefsi hakkında bilgi edinerek, Hakk'ı bilip tanımaya yol bulacaktır.

3.1.8.5. İstiğna Vadisi

Arapça bir kelime olan İstiğna, “ğına” kökünden türeyen zenginlik, ihtiyaçsızlık gibi anlamlara gelen bir sözcüktür⁴⁹³ Tasavvufta istiğna ise Allah'a vasıl olanın, O'nunla yetinmesi halidir ki bu durumda başka şeye ihtiyaç duyulmaz.⁴⁹⁴

Bu vadede salik, ilahi rıza rüzgârlarının esintisini hisseder zira Allah'tan başka minnet duyacağı, minnet altında kalıp ezileceği hiç kimse olmaz. Attar da salikin Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı bu ihtiyaçsızlık vadisinde, şikayeti de her hangi bir fikr yürütmeyi de bıraktığını şöyle anlatır:

“O vadede ne da'va vardır, ne ma'na.

O âlemde niyazsızlıktan bir kasırğa kopar ki bir anda bütün bir ülkeyi birbirine katar, kırar geçirir!”⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Aynı eser, c.2 s.128. b.3888-3890

⁴⁹¹ Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 526.

⁴⁹² İzutsu, *İbn Arabî'nin Füsüs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.67.

⁴⁹³ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, s.818.

⁴⁹⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.322.

Tamamen dua ve niyaz kesilen yani hali dua ve niyaz olan kimsenin, Allah'a tam teslimiyeti nedeniyle duası ve niyazı tamamen Allah'ın zatı olur. Yani kendi yerine Allah ne diler, isterse hepsi O olur. Attar'ın burada işaret ettiği zor bir makam olan niyazsızlık bu makamıdır.

“Yedi deniz, burada bir gölcük sayılır. Yedi cehennem, burada bir kıvılcım kesilir!

Burada sekiz cennetin de hükmü yoktur. Burada yedi cehennem buz gibi donmuş kalmıştır.”⁴⁹⁶

Attar, salikin ihtiyaçsızlığının hudutları içine akli da alır. Yani burada akla da ihtiyaç yoktur zira akla ait olanlar, aklın kavrayışının çok ötesindedir. Anlaşılması zor bu hali şöyle tanımlar Attar:

“Şaşılacak şey! Burada bir karıncaya bile her solukta sebepsiz, illersiz (Hastalık oluşturmaya sebep olmayan) yüz fil kuvveti verilir.”⁴⁹⁷

Attar'ın burada işaret ettiği güç istighnanın gücüdür, nitekim Nemrud'u da bir sinekle helak etmişti Allah(c.c). Yani istighnada çok büyük bir kuvvet vardır. Zira sufi Allah'ta tam erimiş, O'nun bütün sıfatları onda ortaya çıkmış, bu şekilde Rabbanî bir güç elde etmiştir.

Bunun gibi onlarca akıl almaz örneklerle bu vadinin halini anlatan Attar bu zahiri alemdeki (avamdan herhangi bir kimsenin şahid olacağı) hal ile bu mertebeye erişenin içinde bulunduğu hal arasındaki izafiyeti şöyle anlatır:

“İki cihan da tamamıyla yok olsa sanki âlemden bir kum tanesi yok olmuş gibidir!

Cinlerden, insanlardan eser kalmasa farz et ki yağmurun bir katresi eksilmiştir!

Bütün bunlar, toprağa dökülse, mahvolursa bir hayvanın tek bir tüyü yok olmuş, ne zararı var ki?”⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Feridüddin Attar, *a.g.e.*, M.E.B. Yay., İstanbul, 2001, c.2 s.128. b.3900-3901.

⁴⁹⁶ Aynı eser, c.2 s.128. b.3901-3903.

⁴⁹⁷ Aynı eser, c.2 s.128. b.3904

⁴⁹⁸ Aynı eser, c.2 s.130-131. b.3917-3920

Bu dünyada yaşadığımız bir hayalden, bir görüntüden ibaret olduğunu söyleyen Attar ayet-i kerimeye⁴⁹⁹ işaret ederek dünyada ve ahrette Allah'ın kuluna kafi olduğunu anlatır bu bölümde.

Feridüddin-i Attar bu vadi için, akıl almaz bir güç ve şaşılacak derecede bir zenginlik tanımı yapar. Bu öyle bir zenginliktir ki, muhtaç olma halinden doğar. Yani salikin “Allah’a muhtaç olması, Allah ile istiğna halini sağlar”⁵⁰⁰ Nitekim Amr b. Osman Mekki’ye “zenginliğin bütün şartlarını bir araya getiren zenginlik hangisidir?” diye sorduklarında şöyle karşılık vermiştir: “Zenginlikten de istiğnadır. Çünkü insan zenginlikle müstağni olunca, istiğnası sebebiyle ona muhtaç olur. Kişi zenginlikle değil de Allah ile müstağni olduğu zaman ise zenginlikten de zenginlik dışındaki şeylerden de müstağni olur”⁵⁰¹ Yani müridin asıl zenginliği kanaatkar bir şekilde hayatını hep gönül tokluğu içinde sürdürmesi ve yalnız Allah’a muhtaç olduğunu bilmesidir. İstiğna hali için Allah ahlâkı ile ahlâklanmanın bir tezahürüdür. Demek mümkündür zira Allah (c.c) Samed’dir; yani her şey O’na muhtaçtır, O ise hiçbir şeye muhtaç değildir ve O Müstağni-i Mutlak’tır. Attar da bu hakikatlerden yola çıkarak bu vadiyi bir ihtiyaçsızlık hali ile tarif etmiştir. Nitekim Cüneyd-i Bağdadi de şöyle söylemiştir: “Hakk’ın gerçek ğına ile aziz kıldığı neftsen, ihtiyaçlara uygun hareket etme arzusu zail olur.”⁵⁰²

3.1.8.6. Tevhid Vadisi

Arapça’da bir anlamına gelen vahid kelimesinden türeyen “tevhid”⁵⁰³ tasavvufta birlemek, genel anlamda Allah’ın birliğine inanmak anlamlarına⁵⁰⁴ gelmektedir. Cürcanî bu kavramı Allah’ın zâtını, akılla tasavvur olunan, zihni olarak hayal edilebilen her şeyden uzak tutmak, diye tarif eder.⁵⁰⁵ Tasavvufta tevhid, Tevhidu’l-amme, Tevhidu’l-hassa ve Tevhidu hassati’l-hassa şeklinde kısım kısımır. Birinci olan Tevhidu’l-amme, avamın tevhididir ve Allah’tan başka ilah olmadığına tanıklık etmektir; ikincisi seçkinlerin tevhididir ki Hak ile birlikte

⁴⁹⁹ *Azhab/ 48*

⁵⁰⁰ Kuşeyri, *Risale*, s.442.

⁵⁰¹ Serrac, *el-Lüm’a*, s. 224.

⁵⁰² Aynı eser, s. 224.

⁵⁰³ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, ‘vhd’ md s.1216, Huzur Yay., İstanbul, 2006

⁵⁰⁴ Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 166.

⁵⁰⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, , s.659

başkasını görmemektir, üçüncüsü Tevhidu hassati'l-hassa ise seçkinlerin seçkinlerinin tevhididir ve bu tevhid tek zattan başkasını görmemek halidir.⁵⁰⁶

Yolcu, bu mertebede, kesret perdesini yırtıp vahdet göğüne yükselir.Sayı ne olursa olsun bu yolda her şey birleşip hep bir olur. Ve salık görür ki âlemde ilk, sonun kendisi ve son da ilkten başka bir şey değildir. İstiğnadan sonra tevhid vadisini anlatan Attar'a göre, ben ve O demeyi bırakıp ikilik kalktı mı tevhid güneşi doğar:

“Bütün yüzler bu vadiye yönelse herkes, bir gömlekten baş çıkarır.

Sayı, çok da olsa, az da olsa bu yolda birlikte birleşir, hep bir olur.

Her sayı, birin bir kere daha tekrarından ibarettir zaten.

Sayı, çok olsa her sayıda daima bir vardır.

O bir sayısı boyuna tekrarlanır da tamam olur.”⁵⁰⁷

Attar'a göre bu vadide eşya birden fazlaymış gibi görünse de bire döner. İsimler ve tezahürler farklı farklı da olsa aslında hepsi tek olana işarettir. Âlemde idrak edilen bütün suretler, esmaî hakikatlerin, ilahi ve kevnî mertebelerin suretleri, ayrıca bunların lazımı olan nispetler, sıfatlar ve de haller gibi bunların arazlarının suretleridir.⁵⁰⁸ Zira bütün isimlerin konusu aslında zat olup, her birisi kendi anlam ve mefhumuyla onu sınırladığı için, zorunlu olarak her isim diğer isimden farklı olmuştur ancak her isim kendi anlamıyla sınırlanmamış mukaddes zat'a delalet ettiği yönden ise zatın aynıdır ki buna göre her isim bu yönden bütün isimlerin aynı ve bütün anlamları şamdır.⁵⁰⁹

“Fakat şuracıkta sana görünen bir, o tek Tanrı değildir ha.

Sayıda tekrarlanıp duran birdir!”⁵¹⁰

Bir sayısı her zaman aynı ve değişmezdir, bu yüzden kendi kendisiyle çarpıldığında yine kendisini verir⁵¹¹. Buradan hareketle metaforik olarak da “tek ve mutlak” olanı sembolize ettiğini söylemek mümkündür. Zira bir, asli Bir'in, bir

⁵⁰⁶ Kaşani, *a.g.e*, s. 167.

⁵⁰⁷ Attar, *a.g.e*, , c.2 s.139. b.4016-4018

⁵⁰⁸ Sadreddin Konevî, Miftahu Gaybi'l-cem ve'l-vücut - Tasavvuf Metafiziği, İz Yayıncılık., İstanbul 2002, s.74

⁵⁰⁹ Kaşani, *a.g.e*, s. 169.

⁵¹⁰ Attar, *a.g.e*, , c.2 s.139. b.4018-4019

⁵¹¹ Annamarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s.51.

ikincisiz tanrının, iki kutba ayrılmamış varoluşun sembolüdür.⁵¹² Ancak Allah nümerik olan “bir” değildir, O küllî/universal ama transandantal “bir”dir.

Bu makamın birleme makamı olduğunu Attar, “Hem her şey “O”ndadır, hem “O”ndandır! Hem “O”nunla kaimdir, hem de “O”nun varlığı bu üçünden münezzehdir!”⁵¹³ şeklinde açıklar. Onun gibi pek çok sufi de benzer açıklamalar ile tevhidi anlatmışlardır. Tasavvuf yolunun efendisi, seyyidü’t-taife olarak bilinen Cüneyd tevhidi “Allah ezeliyetinde tekdir, O’nunla birlikte bir ikincisi yoktur, O’nun fiilini vücûda getiren başka bir şey mevcut değildir, diyebilmen ve ikrar etmendir” tarzında tarif etmiştir.⁵¹⁴ Sufilerin bu tanımlamalarından yola çıkılarak tevhid (özellikle Tevhidu hassati’l-hassa) için denilebilir ki, O’nun varlığının kaynağı kendisidir, herhangi bir çokluğun kendisinde bulunması söz konusu değildir, sayıca sınırsız ve belirsiz taayyünlerinin varlığı kendisine dayanır ve bu taayyünlerin hakikatin aynı olduğunu da bilmek gerekir.⁵¹⁵

3.1.8.7. Hayret Vadisi

Arapça’da şaşkınlığı ifade eden bir kelime olan hayret⁵¹⁶, tasavvufta derin düşünce ve Allah huzurunda, hakikat ehlinin ve ariflerin kalplerine gelen bir hâldir. Ariflerin bazısı, hayreti, kavuşma, onu iftikâr, onu da tekrar hayretin izlediği kanaatindedirler ki bunun manası:

Tahayyürü recâ takip eder, onun peşinden arzulanan kavuşma gelir. Bundan sonra sufi Allah'a olan ihtiyâcı sebebiyle tekrar hayrete düşer. Zira Rabbi, Ganîdir, Samed (her şey O'na muhtaç, O hiçbir şeye muhtaç değil)dir. Kul ise noksanlı ve muhtaç durumdadır. Allah'a kavuşma isteğinin devamlı oluşu sebebiyle, daha önce düştüğü hayrete tekrar düşer. Arif, bu durumda, hayret ve kavuşma ile sürekli iftikâr (muhtaçlılık) halindedir. Marifet, hayret ve sıkıntıyı gerektirir. Arifin üzerinde hüzünler zuhur eder. Allah'a kavuşması arttıkça, bu yakınlıktaki uzaklığı da artar. Hayret, Allah'ın gücüne, sun'una, hikmetine, karşı duyulan aşırı bir arzudur.⁵¹⁷

⁵¹² Aynı eser, s. 48.

⁵¹³ Attar, *a.g.e.*, c.2 s.140. b.4035

⁵¹⁴ Kuşeyri, *Risale*, s.100.

⁵¹⁵ Kaşani, *a.g.e.*, s. 167

⁵¹⁶ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, ‘hayret’ md, s.554.

⁵¹⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.259

Bu hali bir vadi metaforuyla anlatan Attar'a göre yolcu bu vadide şaşkınlığa düşmüştür:

“Hayran olan adam, bu makama varınca hayretlere düşer, şaşırır kalır, yolunu yitirir.

Tevhit makamında canına yazılanların hepsini kaybeder.

Hatta kayboluşu bile kaybeder gider!”⁵¹⁸

Feridüddin Attar salikin elde etmiş olduğu bu şaşkınlığın dahi onun gözünde yine de makbul olduğunu söyler:

“Hayret vadisine düşen, her solukta yüzlerce hasret alemine düşer.

Bu şaşkınlıkla, bu sersemlikle nice bir gideyim?

Nereye varacağım ki?

Gidenler, yolu, izi kaybettiler, ben nasıl iz izleyebilirim ki.

Hiçbir şey bilmiyorum.

Keşke bilseydim!

Eğer bir şey bilseydim hiç böyle şaşırır kalır mıydım?

İnsanın şikâyeti bile burada şükür sayılır”⁵¹⁹

Attar'a göre hayret makamına ulaşmış olan mürid, sürekli bir şaşkınlık hali içindedir. Bu öyle bir haldir ki niyaz da şikayet de birdir ve yakınmaları dahi şükür kabul edilir, zira salik orada kendinde değildir. Hayret halindeki salik hakkında başka sufiler de açıklama getirmişlerdir, onlardan biri de Şiblî'dir. Şiblî'ye “hayrete düşen mürid” hakkında sorduklarında şöyle demiştir: “hayret iki türlü olur: biri günah işleme korkusunun şiddetinden meydana gelen hayret; diğeri ise kalblere açılan ta'zim duygusundan meydana gelen hayret.”⁵²⁰

Hayret, teemmül, tefekkür ve huzur sırasında ariflerin kalplerine gelen; onları teemmül ve düşünmeden alıkoyan “bedihet” yani aydınlanmadır ve bu konuda Vasıtı

⁵¹⁸ Attar, *a.g.e.*, c.2 s.148. b.4126-4127

⁵¹⁹ Aynı eser, c.2 s.156. b.4236-4239.

⁵²⁰ Serrac, *el-Lüm'a*, s. 210.

der ki “ hayret, hayreti terkten doğan sükûndan daha değerlidir.”⁵²¹ Feridüddin-i Attar da bu vadideki salikin halini düşünmeden alıkonmuş bir şaşkınlık içinde tasvir eder. Tasavvufta hayret marifet ile ilişkilendirilmiş ve sufiler hayreti marifetin amacı olarak görmüşlerdir. Bu konuda Zunnûn Mısırî “Allah Teala hakkında marifeti en çok olan kimse O’nda en çok hayret eden kimsedir” tanımlamasını yaparken, Sehl b. Abdullah, “Marifetin gayesi iki şeydir: dehşet ve hayret” demiştir⁵²². Attar’ın hikayelerinde anlattığına göre, hayret makamında her an olağanüstü bir dünya ve yeni bir âlem gören salik, şaşkınlıktan şaşkınlığa düşer. Bütün bu sahnelere hayret vadisinde tanık olunabilir ve yolcu her an daha fazla görür ve bundan yorulmaz.

3.1.8.8. Fena Vadisi

Arapça, fânî olmak, yok olmak mânâsına gelen fena⁵²³ tasavvufta nefsin kötü sıfatlarının yok olması, meydana gelen hale teslim olmak veya ona engel olmaya çalışmamaktır.⁵²⁴ Kul, insan olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk eder, fenaya ererek, tam hale gelir, olgunlaşır; ancak, bu giden kötü sıfatların ve ahlâkın yerini, Allah'ta mükemmel olarak bulunan ilâhî sıfatlar veya ilâhî huylar alır.⁵²⁵

Bu mertebe, kendinde ölüm ve Allah'ta yaşamak, kendinde fakirlik ve özlenende zenginlik mertebesidir. Bu vadide yolcu “Vücut ve Şuhud Birliği” sahasını geride bırakır ve bu iki mertebenin üzerinde kutsal olan birliğe ulaşır. Attar bu makamı ‘Bu vadide her şeyi unutuşun, sağırlığın, dilsizliğin, hayranlığın ta kendisidir’, şeklinde tanımlar.

“Yüz binlerce ebedi sandığın gölge, bir de bakarsın ki güneşin bir ışığıyla kayboluvermiş!

Tüm denizlerin yükseldiği zaman nakşedilen hiçbir şeyin yerinde durmasına imkân mı var?

Dünya ve ahret; bir nakıştan ibarettir.

⁵²¹ Aynı eser, s. 338.

⁵²² Kuşeyri, *Risale*, s.491

⁵²³ Arif Erkan, *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, ‘fena’ md, s.845.

⁵²⁴ Serrac, *a.g.e.*, s. 334

⁵²⁵ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.208

Kim hayır, böyle değildir derse bu söz saçma ve boşuna söylenmiş bir sözdür ancak!

Kim bu büyük denizde kaybolursa kaybolur ama huzura, istirahata de erer.

Zaten gönül, bu huzur denizinde kaybolup yok olmadan başka bir şey elde edemez!”⁵²⁶

Attar burada maddeye bağlı olan düşünce yapısından çıkıp manaya ait duyuş, düşünüşe yönelmeyi deniz metaforuyla ilişkilendirmiştir çünkü mana âleminin büyüklüğü, derinliği ve çeşitliliği fırtınalar, dalgalar, gel-gitlere ev sahibi olması, bu niteliklere sahip olan deniz sembolünü kullanmaya imkan vermektedir. Bu anlamda bu denize dalıp gitmek ve burada kaybolmak, manaya yönelerek bu uğraşmayı yapanlar için huzur ve istirahata ulaşmanın sembolü olmuştur. Bu kaybolup gidiş, Allah’ta fani olmaya işaretidir.

“Kaybolduktan sonra tekrar sana bir varlık verilerse Allah’ın sanatlarını görecek bir göz de ihsan ederler, bir hayli sırlara erersin.

Pişkin ve tecrübe sahibi yolcularla yiğit erler, bir kere bu dert meydanına daldılar mı?

Daha ilk adımda kaybolup giderler.

Bundan sonra artık ne fayda?

Bir ikinci adımı kimse atamaz ki!

Fakat herkes, ilk adımda kaybolup giderse onlar adam bile olsalar sen onları cansız say!

Ödağacıyla odun, bir ateşe atıldı mı ikisi de yanar, kül olur.

Görünüşte ikisi de bütündür, ikisi de birbirinin aynı olmuştur.

Fakat sıfat bakımından aralarında bir hayli fark var!

Pis, murdar birisi, denize dalar, kaybolursa o, yine aşağılık bir halde kendi sıfatlarında kala kalır.

Fakat temiz bir er, bu denize daldı da varlığı kalmadı mı,

⁵²⁶ Attar, *a.g.e.*, c.2 s.158. b.4260-4267

Hareketi, denizin hareketi olur.

Çünkü o aradan kalkmıştır, ortada tertemiz deniz kalmıştır.

O hem yoktur, hem de vardır.

Bu nasıl olur ki?

İşte bu hal, aklın hayalinden de dışarıdadır.⁵²⁷

Attar burada fena makamını iki şeyin aynileşmesi olarak tasvir etmektedir. Yalnız bu aynileşme ontolojik olarak bir aynileşme durumu değildir. Nitekim fena, kulun fiillerinde kendisinin Allah ile kaim olduğunu idrak ederek kendini görmekten fani olmasıdır.⁵²⁸ Fena hali, kulun benliğinin kaybolması ile, tevhidin gerçekleşmesi demektir ki bu hal, tevhidin en yüksek derecesidir ve kul, Allah tefekküründe o derece boğulur ki, benlik bilincini de kaybeder hale gelir.⁵²⁹ Fena hasıl olunca makamların tümü birden yok olur.⁵³⁰

⁵²⁷ Attar, *a.g.e.*, c.2 s.158-159. b.4267-4276.

⁵²⁸ Serrac, *a.g.e.*, s. 334

⁵²⁹ Ethem Cebecioğlu, *a.g.e.*, s.208

⁵³⁰ Hucviri, *Keşfu'l-Mahcub*, s.139.

SONUÇ

Tasavvufta metafizik hakikatleri fiziki dünyada yaşayan insanlara, yine bu dünyanın araçları çerçevesinde anlatma gerekliliği nedeniyle metaforik dile başvurulmuştur. Sufiler mücerred kavramların akla yaklaştırılması amacıyla, duyular aleminde her an görülüp bilinen eşyaya metaforik manalar yüklemişler ve bunları eserlerinde kullanmışlardır. Böylelikle hakikat bilgisi gönüllere daha nüfuz edici bir hal alırken sırlar da ehil olmayanlara karşı korunmuş olmaktadır. Aynı zamanda bu sırları hakkıyla anlayanlara da örtülü bir mesaj verilmiş olmaktadır. Bu sebeple tasavvufi dilin etkisi, metaforların gücüne dayanmaktadır.

Attar da Mantıku't Tayr'da bu dili etkili bir biçimde kullanmıştır. Eserde değişime açık nefisler, kuşlar olarak simgelenerek kemalat "Kâf"ına doğru yola çıkmışlardır. Yolculuklarını engelleyebilecek her şeyi tek tek ortadan kaldırıp onları aşarak meşakkat ve çile dolu yollardan geçerek asıllarına ve hükümdarlarına ulaşırlar. Zira oradan/ondan gelmişlerdir. Bu dünyaya gönderildiklerinde ten kafesinde tutsak olduklarını, sürgünde bulduklarını anladıklarında makamı çok yükseklerde olan asıllarına kılavuz (hüdhüd, mürşid-i kâmil) yardımıyla ve onun önderliğinde tehlikeli yolculuk sonunda ana vatanlarına ulaşırlar. Güzergah topraktan yükselerek semaya ulaşmakta ve onları garbın karanlık derin kuyularından şarkın en aydınlık ve en yüce tepelerine götürmektedir. Kuş olarak simgelenmelerinin amacı fiziki bağımlılık, yük ve tasalarından kurtulup amaçlarına doğru uçmalarını göstermek içindir. Mantıku't-tayr, gerçekte mistik bir kendini tanıma hikayesidir. Eserde, ruh kuşlarının, marifet isteyenlerin, Allah'ı arayan ruhların kendini buluş serüvenleri anlatılmıştır.

Attar eserinde, yolculuk, kaf dağı, hüdhüd, simurg, onunun ismi geçen otuz kuş, ayna ve yedi vadi metaforlarını kullanmıştır.

Araştırmamızdan çıkan neticeye göre Attar'ın Mantıku't-tayr'da kullandığı bu metaforlara yüklediği anlamlar ana hatlarıyla şöyledir:

Yolculuk: Tasavvufi gelenekte en yaygın sembollerden birisi olan Seyr ü sülûk, kuşların yolculuğu şeklinde eserde yer alırken insanın manevî gelişiminin ve yaşamının sembolüdür.

Kaf dağı: Tasavvuf erbabına göre, Kur‘ân‘a ve İnsan-ı- Kâmil‘e işaret eden ‘‘Kaf’’⁵³¹ harfinden ismini alan bu dağ, tasavvufi bir sembol olarak kainatın yenilenmesine atıfta bulunmaktadır. Eserde Kaf Dağı yola düşenlerin hiçliğe ulaşacakları makam olarak geçer.

Hüdhüd : Her şeyin alegorik olarak ortaya serildiği eserde, Hüdhüd‘ü mürşid-i kamil olarak düşünmek mümkündür

Simurg : tanrı- hakikat

Otuz kuş : Eserde oyuz kuş, sonuçta kendilerinin alemin özü olduğunu anlayan ve hiçliğe ulaşarak bizzat Simurg olan salikleri sembolize etmektedir.

Ayna : kendini bilmek

Yedi vadi: sufi yolun makamları’dır.

Attar‘ın bu şekilde sembolleştirerek eserini üzerlerine inşa ettiği bahse konu metaforlara birer yorum getirmeye çalıştık ve gördük ki, Attar‘ın kullandığı bu kavramlar ‘şathiye’ türünden kelimeler değildir. Mantıku‘t-tayr‘da kullanılan bu sembollerin, tanımlayıcı olarak mecaz, remz, istiare kelimelerinden hangisi uygun görülürse görülsün, birer metafor olduğu açıktır. Attar, metafizik alemi, kendi sülûkunu ve tasavvuf yolunun hakikatlerini, fizikî alemde seçtiği canlı-cansız varlıklardan oluşan metaforlarla yansıtmış ve bu metaforlar vasıtasıyla hakikat mesajını vermiştir. Mantıku‘t-tayr‘daki bahse konu bu metaforik dil ile ilgili bu çalışma göstermektedir ki metaforlar, Attar‘ın hakikat bilgisini açıklamada kullandığı dilin en önemli unsurlarından biridir. Attar gibi sufilerin manevi tecrübelerini aktaran birer araç olan metaforların çözümlenmesi onların ruh dünyalarını ve seyr u sülûklerini öğrenebilmek için önemlidir.

Atar manevî tecrübesini, mümkün varlığın Mutlak Varlığa doğru olan yolculuğundaki tehlikeler ve aşılma şekillerini, metafor örtüsünün altında salıklere iletmiştir. Eserdeki metaforların insan ve insanın kendini bilmesi merkezli olduğunu söylemek mümkündür. Zira varlık katmanları arasında insan, eşref-i mahluk olarak bütün mertebelerin (hayvanat, nebatat...) önderi konumunda olduğu için doksan dokuz ismi yüklenmiştir. Bu anlamda insan halk ediliş olarak âlem-i

⁵³¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 488.

sağır(mikrokozmos) olsa da yaradılışındaki hususiyet ve emaneti yüklenişi sebebiyle âlem-i kebîr(makrokozmos)dir. Attar'ın hikayesinde sefer vasıtasıyla insan kusurlarıyla, noksanlığıyla kendini bilecek ve bu yolla Hakk'ı bilecektir. Attar Hakk'a olan yolculuğunda manevi tecrübesinin hakikatlerini sembolleştirmiştir ki O'ndan sonraki sufiler de bu sembolleri gerçekleştirsin.

Attar'ın bu metaforik hikayesine getirdiğimiz bu yorumda da görüleceği üzere insan zorluk ve sorunlarla dolu bu dünyada kendine doğru metafizik bir yolculuğa çıkmalıdır. Kendindeki noksanlıklara, nefsinin zaaflarına karşı yenilmemeli, onları putlaştırmamalıdır. Dünya hayatı ve burada karşılaşılan sıkıntılar yine dünyadan seçilen metaforlarla anlatılmıştır. İnsanın bu sıkıntılardan kurtulmasının yolu gönlünü Hakk'a doğru çevirmesinden geçer çünkü Hakk gönül aynasında görülür. Gönül aynasının iyi göstermesi için de Allah'tan başka her şeyin kir, pas olduğunun bilinmesi ve bunlardan gönlün arındırılması gerekir.

Allah u Teala, Kur'an-ı Kerim'de bazı olayları ve kavramları metafor vasıtasıyla anlatmıştır ki bu sembolik anlatımın ilahi bir metod olduğunu gösterir. Feridüddin-i Attar'ın Mantıku't-tayr isimli eserindeki metaforik üslub üzerine yapmış olduğumuz bu çalışmanın sonucunda, Birçok sufi gibi Attar'ın da metaforlarla bezediği bu eseriyle, bu ilahi geleneğin bir takipçisi olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, (2009) (terc. Elmalılı M.Hamdi Yazır)
Ankara:Kervan.

Aclûnî İsmail b. Muhammed, (1988) Keşfu'l-Hâfâ ve Muzîlü'l-İlbâs Amme's-tehera
mine'l-Ehâdis fi Elsineti'n-Nâs, I-II, 3. Bs., Beyrut

Afifi, Ebu'l- Ala (2006) *Füsusu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İstanbul: İz

Akalın, L. Sami (1993) *Türk Folklorunda Kuşlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı
Yayımları

Akgül, Muhittin (2012) “Hurufiu Mukatta'a'ya Farklı Bir Yaklaşım” Yeni Ümit
Dergisi

Aksan, Doğan (1996) *Türkçenin Sözcük Varlığı*, İstanbul: Bilgi.

Alpsoy, Hüseyin (2013) “Hulusi Kalb'den”, Somuncu Baba / Aylık İlim-Kültür ve
Edebiyat Dergisi, Eylül sayı:155

Altunya, Hülya (2003) *Farabi'de Dil Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Isparta

Aristoteles (2003) *Poetika*, çev. Samih Rifat, İstanbul: Can.

Aristoteles, (2008) *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi

Aşkar, Mustafa (2006) *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul, 2006.

Atalay, Mehmet (2007) “Düşünce Tarihinde Epistemolojik Bir Denge unsuru
olarak Ayna Metaforu”, Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları, Sayı: 12,
İstanbul.

Attar, Feridüddin (2001) *Mantıku't Tayr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul : Meb

Avşar, Ziya, (2007) “Turkish Studies International Periodical For the Languages”,
Literature and History of Turkish or Turkic Volume 2/4/Fall.

Avery Robert, Anna G Edmonds, (2003) *İngilizce-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Redhouse.

Aytaç, Gürsel, (2009) *Genel Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Sav

- Ayvazoğlu, Beşir, (1982) *Aşk Estetiği*, Ankara: Birlik
- Baytan Enver 'İbn Arabi, *el-Emru'l-muhkem*, s.11-27', Altınoluk Dergisi, sayı:32.
- Bayzan, Ali Rıza (2013) *Sufi ile Terapist*, İstanbul: Etkileşim.
- Budak, Selçuk (2000) *Psikoloji sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat
- Burckhard, Titus (1997) *Akılın Aynası*, Çev. Volkan Ersoy, İstanbul: İnsan
- Bursevi, İsmail Hakkı (2005) *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul: Erkam
- Büyük Larousse Sözlük Ve Ansiklopedisi, (1986) İstanbul: Gelişim
- Cebecioğlu, Ethem (2011), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Ağaç
- _____ (2006) “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7 sayı: 17.
- Chittick, William C., (1999) *Hayal Alemleri*, İstanbul: Kaknüs
- Cürcanî, (1997) *Kitabü't-ta'rifat*, İstanbul.
- Çağrıçı, Mustafa (1998) *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV
- Çetişli, İsmail (2001) “Edebiyat Dili/Edebî Dil”, *Türk Yurdu*, c. XXI, Sayı: 162-163.
- Çiçek, Hasan (2003) “Kadim Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlana'nın Mesnevisinde Metaforik Anlatım”, *AÜİFD*, c: XLIV, sayı:1.
- Çoban, Ahmet (2004) *Edebiyatta Üslup Üzerine*, Ankara: Akçağ.
- Demirci, Mehmet (1998) *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV.
- Demîrî, Ebü'l-Beka Kemaleddin Muhammed b. Musa b. İsa, (1997), *Hayâtü'l-hayevân Tercümesi* (çev Kadir Meral), İstanbul: Çelik.
- Devellioğlu, Ferit (1999) *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara: Aydın
- Deylemî, *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, hadis no:8368.

Durkaya, Huriye , “Fehîm-i Kadîm’in Divan’ında Hayvanlar Üzerine Bir İnceleme”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume: 3 Issue: 15

Eflâkî, (1973) *Menâkıbü’l-‘ârifîn* (çev.. Tahsin Yazıcı), İstanbul.

Eraydın, Selçuk,(2004) *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: İFAV.

Erkan, Arif (2006) *El-Beyan Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*, İstanbul: Huzur.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kamil*, İstanbul: Hisar.

Filizok, Rıza İstiare/Métaphore, www.ege-edebiyat.org, 23.03.2013.

Galib, Şeyh (2000) *Hüsn ü Aşk*, (haz. Orhan Okay-Hüseyin Ayan) İstanbul: Dergah.

Gazalî, (1992) *İhyâu Ulumi ’d-din*, (terc. Ali Arslan), Akit.

Vahit Göktaş, (2009) *Es’ad Efendi ve Divanında Sembolik Dil*, Ekev Akademi Dergisi, Sayı:39

Gölpınarlı, Abdalbaki (1989) *Mesnevi ve Şerhi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Gölpınarlı, Abdalbaki (1985) *Şeyh Gâlib Divânı ’nundan Seçmeler*, Ankara

Gülşehrî, (1957)*Mantıku ’t-tayr*, haz. Agâh Sırrı Levend, Ankara

Gündoğdu, Cengiz (2002) “Mevlana’nın Şathiye Türünde Yazdığı bir Gazelinin Şerhi: Şerh-i Ebyat-ı Celaledin-i Rumi”, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, sayı:8.

Gündüzöz, Soner (2011)*Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nun Harfi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı: 30

Gürün, (1992) *Türkçe-Fransızca Sözlük*, İstanbul: İnkılap Yay.,

Hakim, Suad (2004) *İbnü’l Arabi Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı.

Hamidullah, Muhammed (2005) *Allah’ın Elçisi Hz. Muhammed*, İstanbul: Beyan

Harman Ömer Faruk ; Cemal Kurnaz, (1998) *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV.

Hough, Graham Goulden, *Style and Stylistics*, (1969) Routledge.

- Hulusi, Ahmed, (1998) Okyanus Ötesinden-2, İstanbul: Kitsan
- Hucviri, (1996) *Kesfu'l-Mahcub, (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah
- İbn Arabî (1999) *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı
- _____,(2006) *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul:Litera.
- _____, (2000) Harflerin İlmi (El-futûhâtü'l-Mekkiyye 1, 2 ve 26. Bablar), (çev. Mahmut Kanık) Bursa: ASA.
- İbn Sina, Sühreverdi, A. Gazzali, Razi, (1997) *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, derleme: çev. Derya Örs, İstanbul:İnsan.
- İsfahani, Ebu Nuaym, (2010), *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l Asfiya*,(terc. Zekeriya-Hüseyn Yıldız) İstanbul:Ocak.
- İzutsu, Toshihiko ,(1998) *İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, İstanbul: Kaknüs Kanaatlı, Hasan *Peygamberlerin Hayatı, C.2, S.365*
- Kara, Mustafa *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*,
- Kaşani, Abdürrezzak, (2004) *Tasavvuf Sözlüğü* , Orjnal adı: Letaifu'l-a'lam fi işarets ehli'l ilham, çev. Dr Ekrem Demirli, İstanbul: İz.
- Kılıç, Mahmut Erol (2012) *Tasavvufa Giriş*, İstanbul: Sufi
- _____(2004)*Sûfî ve Şiir*, İstanbul: İnsan.
- _____(2011) *Anadolunun Ruhu*,İstanbul: Sufi
- Kınalızade Ali Efendi, (2012.) *Ahlak- ı Alai*, İstanbul:İz.
- Konevî, Sadreddin (2002) *Miftahu Gaybi'l-cem ve'l-vücut-Tasavvuf Metafiziki*, (terc. Ekrem Demirli) İstanbul:İz.
- Konuk, Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 129.
- Köksal, M. Fatih (2005) “Eski Şiirimizin Kuş Dilli Şairleri”, Türk Edebiyatı, İstanbul
- Kurnaz, Cemal,(1998) *İslâm Ansiklopedisi* İstanbul:TDV.

_____,“Osmanlı Dönemi Türk Edebiyatının Niteliği Üzerine Düşünceler”,
Millî Eğitim Üç Aylık Eğitim ve Sosyal Bilimler Dergisi, (144),
<http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/144/kurnaz.htm>. 06.04.2013

Kurnaz Cemal- Mustafa Tatçı,(2001) *Türk Edebiyatında Şathiye*, Ankara: Akçağ.

_____(2001) “Türk Tasavvuf Edebiyatında Sembolik Anlatım veya Kuş Dili”, Türk Yurdu Ankara.

Kuşeyri,(1981) *Risale*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah.

Küçük, Osman Nuri, (2009) “İbnü’l Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*.

Lakoff, George ve Mark Johnson (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Laporte H., (2005)*Yunan ve Roma Mitolojisi*, Ankara: TÜBİTAK
Manzûr, İbn, *Lisânu’l-‘Arab ma’a el-Fehârist*, Beyrut: Daru’l-Kutub el-İlmiyye.

Massignon, M.Louis, (2006)*Hallac-ı Mansur’un Çilesi*, Ankara: Ardiç.

Merter, Mustafa (2012) *Dokuzyüz Katlı İnsan*, İstanbul: Kaknüs

Mevlana,(1988) *Mesnevi* (Çev.Veled İzbudak- haz. A. Gölpınarlı), İstanbul: MEB

National policy on traditional medicine and regulation of herbal medicines Report of a WHO global survey

http://whqlibdoc.who.int/publications/2005/9241593237_part1.pdf. 13.03.2014

Nicholson, R.A (1978)*İslam Sufileri*, Ankara

Nevâî, Ali Şîr (1995) *Lisânü ’t-tayr*, haz. Mustafa Canpolat, Ankara

Onay, Ahmed Talât (1992) *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar* (haz. Cemal Kurnaz), Ankara

Oxford Advanced Learner’s Dictionary, (2000) Sixth edition, Oxford

Özön, Mustafa Nihat, (1954) *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*, İstanbul

Ögke, Ahmet , (2005) *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van:Ahenk.

_____ (2009) “İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu”, Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10, sayı: 23, ss.75-89.

_____ (2009) “Mevlana'nın Mesnevi'sinde “Har (Eşek)” Metaforu”, Tasavvuf (İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi), Yıl: 8, Sayı: 18, ss. 19-41.

Önal, Mehmet (2008) *Edebî Dil ve Üslup*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı 36 Erzurum

Özcan, Abdülkadir,(1998,) *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV.

Özkan, Ömer (2009)“Tasavvufî Mesnevîlerde Sıklıkla İşlenen Bir Motif: Sefer/Seyahat” Turkish Studies, Volume 4/3 Spring

Özköse, Kadir "Mecâzî aşk, hakîkî aşkın köprüsüdür", akademik.semazen.net, 09.03.2014

Özköse, Kadir “Zühd ve sûfilerin zühde yükledikleri anlam” <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr>

Pala, İskender (2003) *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: L&M Yay

Palabiyik, Adem, *Hoş Görebilememenin Metaforları*, zaman.com.tr. 20.02.2013

Parsa, Muhammed (1988) *Faslü'l-Hitab Tercümesi*, (Terc. A. Hüsrevoğlu), İstanbul:Erkam.

Platon, (1962) *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul:Remzi.

Pürcevâdî, Nasrullah (1998) *Can Esintisi İslam'da Şiir Metafiziği*, (çev. Hicabi Kırlangıç) İstanbul: İnsan.

Saruhan, Müfit Selim (2005) *İslam Düşüncesinde İsti'are (Metafor)*, Ankara.

Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü, (2002) haz.: A. Bâki Güçlü ve diğerleri, Ankara

Selvi, Dilaver (2006)*Kul'un Yolculuğu*, İstanbul: Semerkand.

- Schimmel, Annemarie (2004)*Ruhum Bir Kadındır*,İstanbul: İz
- Schimmel, Annemarie (2000)*Sayıların gizemi*. İstanbul: İz
- Schimmel, Annemarie (2004) *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, İstanbul: İz
- Schopenhauer, (2011) *Okumak, Yazmak ve Yaşamak Üzerine*, İstanbul:Say
- Schuon, Frithjof,(1996) *İslam'ı Anlamak*, İstanbul:İz
- Serrâc, Ebû Nasr, el-Luma'-İslâm Tasavvufu, çev.: H. Kâmil Yılmaz. Altınoluk.
- Sina, İbn *El-Kânûn Fi't-Tıbb*
- _____ *Risâletu 't-Tayr*
- Söylemez, Mikail “Mahtumkulu’nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı” Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, 16 (2011) 146-153
- Sühreverdi,(1990) *Avarifü'l-Mearif*, haz. H. Kamil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul: Vefa.
- Sühreverdi, Şihabüddin(2006) *Cebrail’in Kanat Sesleri- Sembolik Hikayeler*, (çev.Sedat Baran) İstanbul:Sufî.
- Şahin M, Abdulfettah(1992) *Ölçü veya Yoldaki Işıklar-4*. İzmir: Töv
- Şemseddin, Derviş (1998)*Kuşların Münazarası: Deh Murg* (nşr. Hasan Aksoy) İstanbul
- Şengül, İdris (1990)“*Kur’ân’ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi*”, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Sayar, Kemal (2004) *Sufi Psikolojisi*, İstanbul:İnsan.
- Taberi, Ebu Cafer (2007)*Tarih-Taberi*, c.1, s.70-71, çev. M. Faruk Gürtunca, İstanbul: Sağlam
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, (1985) *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan.
- Tavaslı, Yusuf (2014) *Açıklamalı Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, İstanbul:Tavaslı.
- TDK, (1969) *Türkçe Sözlük*, Ankara:TDK

_____ (2012)*Türkçe Sözlük* , 10. bs., Ankara:TDK

_____ *Eş ve Yakın Anlamalı Kelimeler Sözlüğü*, www.tdk.gov.tr 11.02.2013

Tiflisî, (2006) Ebulfazl Hüseyin b. Muhammed İbrahim *Rüya Tabirleri Külliyyatı*, çev. Metin Atam, İstanbul: Neva.

Türk Dili Ve Edebiyatı Ansiklopedisi,(1986) İstanbul:Dergâh.

Uğur, Nizamettin(2007) *Metafor Kavramını Algılama Türleri*, Yasak Meyve dergisi, ocak-şubat: 24

Uluç, Tahir(2007) *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan

_____,(1966) *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB

_____, (1991) *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet.

Yakıt, İsmail (2009) *Yunus Emre'de Sembolizm- Çıktım Erik Dalına*, İstanbul:Ötüken.

Yalsızuçanlar, Sadık (2004)*Al Aşkını Ver Beni Söyleşiler*, İstanbul, Timaş.

Yılmaz, Hasan Kamil (2010) *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1935) *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul.

Zeynü'ddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatifi'z-Zebidî, (1984) *es-Sahîh-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, (terc. Ahmed Naim) Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yay