



Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), Cilt 3, Sayı 5, Mart 2016, ss. 12-24.
Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS), Volume 3, Issue 5, March 2016, pp. 12-24.
ISSN 2148-5704
DOI Number: 10.17822/omad.2016516903

ŞÂHİDÎ'NİN ŞİİRLERİNDE TASAVVUFİ METAFORLAR*

Sufistic Metaphors in Şahidi's Poems

*Âşık-ı divânedür bencileyin
Okuyup fehm eyleyen Dîvân'umu
Şâhidî*

Nagehan UÇAN EKE**

Özet: Mevlânâ'nın manevi oğlu olan Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550), Mevlevî terbiyesi alarak büyümüş ve kırk yılı aşkın bir süre Muğla Mevlevîhanesi'nde şeyhlik yapmıştır. Tasavvufî, Mevlevîyane, hikemî ve âşıkane şiirleri olan Şâhidî Dede'nin Türkçe ve Farsça eserleri mevcuttur. Mevlevîlik unsurlarının ustaca kullanıldığı Türkçe ve Farsça Dîvân, Tuhfe-i Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Gülşen-i Esrâr, Mevlid ve Gülşen-i Tevhîd isimli eserlerinden hareketle, kaynaklar Şâhidî'nin arif bir zat ve usta bir şair olduğu hususunda birleşirler. Tasavvuf alanında Şâhidî'yi önemli kılan, pratiğinin yanında teorik olarak da düşüncelerini yansıtan eserlerinde kullandığı dili, ifade biçimi ve anlatım tekniğidir. Öteden beri metaforlar, çeşitli din ve kültürlerde soyut kavramların bir tür ifade aracı olarak kullanılmaktadır. Mecaz, istiare, teşbih, kıyas, mesel, kinaye ve sembolik imgelem gibi edebî söz sanatlarını da içine alan metafor, daha çok şiir (poetik) ve belagat (retorik) alanlarında kullanılan edebî bir sanat olarak görülmekle birlikte, felsefe ve düşünce alanında kendisine sıkça başvurulmuş bir anlatım biçimi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Şâhidî de şiirlerinde metafor kullanırken, metafor kullanımının esas amacı olan anlaşılır olmayı amaçlamış ve daha geniş kitlelere hitap etmeyi umut etmiştir. Bu çalışmada, Şâhidî'nin Türkçe Dîvân'ında yer alan şiirlerinde dünyaya, insana ve varlık seferine dair değerlendirmelerinde kullandığı "tasavvufî metaforlar" tespit edilerek değerlendirilmekte ve böylelikle şairin dünyasının bugünün okurları tarafından daha yakından anlaşılması sağlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şâhidî, Mevlevîlik, tasavvuf, metafor

Abstract: Being Rumi's adopted son, Ibrahim Sahidi of Mugla (1470-1550) was brought up in line with Mevlevi customs and served as the sheikh of Mugla Mevlevi Dervish Lodge for over forty years. Sahidi Dede, who mostly wrote sufistic, mevlevi-oriented, hikemi and amative poems, used both Turkish and Persian in his works. In consideration of his works titled Turkish and Persian Divan, Tuhfe-i Sahidi, Gulsen-i Vahdet, Gulsen-i Esrar, Mevlid and Gulsen-i Tevhid, sources agree that Sahidi was an enlightened individual and a master poet. The characteristics that render Sahidi important in the sufistic field are the language, way of expression, and narration technique he uses in his works that reflect his thoughts not only in practice but also in theory. Metaphors have been a tool of expressing abstract concepts in various religions and cultures. Also including several literary language arts such as simile, figure of speech, similitude, comparison, adage, allusion, and symbolic imagination, metaphor is mostly used in poetic and rhetoric areas, but also can be found as a way of expression frequently used in the areas of philosophy and thoughts. Sahidi aimed to improve the comprehensibility of his poems with metaphors and hoped to reach wider masses. This study examines the "sufistic metaphors" of Sahidi as part of his interpretations of the world, human and reason of existence in the poems of his Turkish Divan.

Key Words: Sahidi, Mevlevîlik, sufism, metaphor

* Bu çalışma, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Şâhidî Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 17-18 Aralık 2015 tarihleri arasında Muğla'da düzenlenen "II. Uluslararası Mevlevîlik ve Şâhidî Sempozyumu"nda bildiri olarak sunulmuştur.

** (Yrd. Doç. Dr.), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Muğla/Türkiye, nucaneke@gmail.com

Giriş

Üst bir dille yaratılan edebî ve özellikle tasavvufî metinler, güçlü bir sezîş kabiliyeti ve uyanık bir dikkatle incelendikleri vakit farklı açılımlar ortaya koyar ve çok katmanlı yapılar olarak değer kazanırlar. Alışılmış kelime ve mana birliklerine, yeni ve özgün çağrışımlar yüklenmesi sonucu oluşan metaforlar, dilin imkânlarını sınırsız hâle getirirler. Eski Yunancadaki *méta* (üzerine) ve *phrein* (taşımak, aktarmak, nakletmek) kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşan metafor (*métaphore*), bir “şey”in birtakım yönlerinin başka bir “şey”e aktarıldığı zihinsel / dilbilimsel süreçleri ifade eder.¹ Sözlüklerde *metafor* kelimesi benzetmeye dayalı “istiare, eğretileme, alegori, mecaz, temsil, teşbih” gibi söz sanatlarıyla eşdeğer tutulmakta ve pek çok çalışmada biri diğerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Elbette bu durum, dilin kendisinin bir metaforlar, başka bir deyişle benzetmeler (teşbih), yerine koymalar (mecaz) bütünü olarak karşımıza çıkmasından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle pek çok disiplin tarafından kullanılan ve anlamlandırılmaya çalışılan metaforun, anlatılamayanı, oldukça soyut ve zihinde var olan bir varlığı, nesneyi bütün yönleriyle ortaya koyma işlevi üstlendiği ve bu ifade özelliği ile de eşsiz olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Şâhidî'nin şiirlerinde de dile getirilen derin dinî ve felsefî konular, görünüşte basit ve sürükleyici olan mecazi bir anlatım biçimiyle sunulmaktadır. *Şâhidî*'nin söz konusu üsluba başvurması, tasavvuf geleneği çerçevesinde oluşan bazı eğilimlere bağlıdır. Mutasavvıfların tecrübelerinin ifadesi ve mahiyeti gereği zor olduğu için, tasavvufta genellikle mecazi esas alan bir ifade üslubu kullanılmaktadır. Bu üslup, günümüzde birçok teorik ve uygulamalı araştırmancının da konusunu oluşturur. 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. Hâl böyle olunca, tasavvufî mahiyette şiirler yazan *Şâhidî*'nin doğru anlaşılması da bu üslubun mahiyetinin ve kullanılan terim ve sembollerin hangi anlamları taşıdığına bilinmesine bağlıdır. Bu çalışmada, Doç. Dr. Nilgün Açık Önkaş tarafından hazırlanan “Mevlânâ Okyanusundan Muğlalı Şâhidî Denizine / Şâhidî Şiirleri ve Açıklamaları”² adlı çalışmada yer alan şiirler esas alınacak ve şiirlerde geçen tasavvufî metaforlar tespit edilerek değerlendirilecektir. Böylelikle şairin dünyasının bugünün okurları tarafından daha yakından alınılması sağlanacaktır.

Şâhidî'nin Şiirlerinde Tasavvufî Metaforlar

Şâhidî'nin, şiirlerinde mecaz ve sembollere başvurması, *Şems-i Tebrizî*'nin “Mecaz, hakikatin köprüsü, hakikat de mecazın köprüsüdür.”³ prensibini benimsemiş olan *Mevlânâ*'nın etkisine bağlanabilir. Tasavvufî şiirin en çok dikkati çeken özelliği, büyük ölçüde okuyucuya sunulan manevî öğretinin evrensel ilkelerinin metaforik dil ile ifade edilmiş olmasıdır. Bir Mevlevî şeyhi olan *Şâhidî* de Tanrı'ya, ruha, bedene, nefse, dünyaya, zamana, ölüme ve toplumsal ilişkilere dair tasavvufî öğretilerini, daha kolay anlaşılabilirliklerini sağlamak amacıyla eserlerinde metaforik bir dille ortaya koymuştur. Dolayısıyla *Şâhidî*'nin şiirlerinde kullandığı dilsel ifade ve metafor örneklerinden yola çıkılarak, kendisinin dünya görüşüne ulaşma imkânı bulunabilecektir.

1. Tanrısal Alan ile İlgili Metaforlar

Genel olarak İslam inancına göre “Tanrı”, sureti olmayan saf bir mana olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla *Şâhidî*'nin şiirlerinde Tanrı konusunda herhangi bir tasvire rastlamak mümkün değildir. Öte yandan *Şâhidî*, Tanrı'nın mahiyeti hakkında bilgi vermek istediğinde, tasavvufta metafizik hakikati açıklamak için geleneksel olarak kullanılan ve artık birer metafor hâline gelmiş bazı mecazlardan faydalanıp, söz konusu kavramlar etrafında oluşmuş

¹ Oğuz Cebeci, *Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri*, İthaki Yayınları, İstanbul 2013, s. 10.

² Nilgün Açık Önkaş, *Mevlânâ Okyanusundan Muğlalı Şâhidî Denizine / Şâhidî Şiirleri ve Açıklamaları*, Muğla Belediyesi Kültür Yayınları, Muğla 2013.

³ Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, çev. Mehmet Nuri Gençosman, Ayaç Yayınları, İstanbul 2006, s. 322.

çağrışımları esas alır. Örneğin Tanrı'nın sonsuzluğunu simgeleyen “deniz metaforu”, Tanrı'nın birliğini ve bilgilerin kaynağı olduğunu simgeleyen “nur metaforu”, Tanrı'nın bilgisine ulaşma yolu olarak “aşk” ve aşk kelimesi etrafında oluşan bir dizi kavram yer almaktadır.

1.1. Deniz Metaforu

Hemen hemen bütün mistik öğretilerin varlık tasvirlerinde su, pınar ve deniz imgelerine rastlamak mümkündür. Genel olarak tasavvuf literatüründe “deniz”, mutlak varlık olan Tanrı'yı, onun sonsuz sıfat ve zat makamını, vahdeti ve küllî varlık âlemini temsil eder.⁴ Şâhidî'nin şiirlerinde söz konusu temsilde en sık “deniz (bahr / deryâ / yemm / ummân) metaforu”na rastlanmaktadır.

Mevlânâ'nın manevi evladı Şâhidî, bütün erenlerin başı saydığı *Mevlânâ*'yı methettiği muhammesinin ilk bendinde onun ilim ve keramet sahibi olduğunu vurgularken sözlerinin vahdet denizinden gelen nehirler gibi olduğunu ifade eder. Tanrı'nın sebeplerin sebebi olduğunu vurgulamak isteyen Şâhidî, tüm nehir ve derelerin denize aktığı bilgisine dayanarak böyle bir imaj kullanmıştır. *Deryâ-yı vahdet* burada “Zat-ı Kibriyâ'nın tecelli etmesi”dir⁵ ki Şâhidî'ye göre en mükemmel şekilde *Mevlânâ*'da tecelli etmiştir. Bu nedenle onun sözleri bizatihi Hakk'ın sözlerinden gelir. Hatta sevenlerine yol gösterici, inkâr edenleri hicvedici, himmet edenlerin ise kalplerini yumuşatan sözlerinin kaynağı olan *Mevlânâ*'nın ilmi de diğer bütün ilimlerin onun yanında bir katre kaldığı “deniz”e teşbih edilmiştir. Şâhidî kendisini ise vahdet denizine dalmış ve büyük cevhere ulaşma arzusunda olan bir dalgıç olarak tasavvur eder. Söz konusu cevher, ilahî sıfat ve mana cevheridir. Talihi el verirse en derinde de olsa bunu bulup çıkarmak azmini, başka bir deyişle Tanrı'nın varlığını ve tekliğini ispat ve ikrar yolunda ilerlediğini ifade eder:

*Ol erenler ser-veri kim mahzen-i esrârdur
Mecma'-ı ilm ü kerâmet matla'-ı envârdur
Sözleri deryâ-yı vahdetden gelür enhârdur
Haşr içinde zâtı fahr-i seyyid-i Muhtârdur
Hazret-i Mollâ Celâleddîn Hudâvendgârdur (M. 1/1)*

*Ol ki dirler halk-ı âlem nâmını Mollâ-yı Rûm
Bahr-i ilminden anun bir katredür cümle ulûm
İlm-i uşşâkına hâdî münkir-i şûma rücûm
Himmet itse eyleyen her mahzen-i pûlâdı mûm
Hazret-i Mollâ Celâleddîn Hudâvendgârdur (M. 1/5)*

*Biz ki gavnâsân-ı bahr-i vahdetüz cûyâ-yı dûr
Tâli'inde gevher-i şehdâne gelmişlerdenüz (G. 25/4)*

Tasavvufta iki âlem vardır: *mana âlemi* ve *suret âlemi*. *Mana âlemi*, misal ve ruhaniler âlemi iken *suret âlemi* ise gözle görülen şekillerin teşkil ettiği sûrî âlemdir.⁶ Tanrı, insanı kendi suretinde yarattığından, kâmil insan Hakk'ın suretidir, çünkü Tanrı bütün isim ve sıfatlarıyla en mükemmel biçimde onda tecelli etmiştir. Yine bu nedenle insan, yeryüzünde Tanrı'nın vekili olmuştur. Kâmil insana *sahib-i suret* adı da verilir.⁷ Şâhidî'nin aşağıdaki beytinde geçen “âdem” de insan-ı kâmile karşılık gelir. Beyitte “deniz ve âlem, adem (yok) oldu” derken Şâhidî, esasen tasavvufta *mümkün ademin* Hakk'ın tecelli ettiği bir ayna olduğu, varlıkların ve eşyanın ise yokluk aynasındaki tecelliden başka bir şey olmadığı fikrine gönderme yapar. Madde, âlem ve

⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s. 64.

⁵ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 104.

⁶ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 236.

⁷ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 324.

tüm varlıklar kendi asıllarına ve zatlarına göre yok, Hakk'a göre vardır.⁸ Varlıklarını Tanrı'dan alırlar. Bunun dışında onlara atfedilen varlık bir vehim ve hayaldir:

Adem oldı yem ü âlem sadeñ âdem lü'lü
Ma'nî-i bahr u sadeñ sûret-i dürdânededir (G. 21/6)

Şâhidî'nin bir başka beytinde ise *deniz metaforu* ile Tanrı'nın sonsuz bağışlayıcılığı söz konusu edilmiştir. Şâhidî, insanın günahları ne kadar çok olursa olsun Tanrı'dan ümidini kesmemesi gerektiğini belirtir. Nitekim su üzerindeki hava kabarcığı nasıl suyu örtüyorsa, Tanrı'nın da kullarının günahlarını öylece örteceğini söyler. Beyitte "...Allah'tan mağfîret dilereniz olmaz mı? Belki size merhamet edilir." (Neml 27 / 46)⁹, "...onlar mağfîret dilerlerken de Allah onlara azap edici değildir." (Enfal 8 / 33)¹⁰, "...Allah'tan mağfîret dileyin, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir." (Müzemmil 73 / 20)¹¹ ve benzeri ayetlere telmih vardır:

Bu cümle seyyi'eyle de kat' itmezem ümîd
Cümle günâh mağfîretün bahrine habâb (G. 4/6)

Şâhidî'nin kimi beyitlerinde ise "bahr-i fenâ" terkihiyle tasavvufta kulun fiilini görmemesi hâli olan "fenâ (yokluk)"¹² ile uçsuz bucaksızlığı ve derinliği sebebiyle "deniz" arasında bir ilgi kurulduğu görülmektedir. Şâhidî yokluk denizi içinde, aşk hazinesinin nadir incisini bulmayı arzulamaktadır. Tasavvufî açıdan değerlendirildiğinde ise esasen Şâhidî, nefsanî sıfat ve niteliklerinden sıyrılıp çıkarak Allah'ın sıfat ve nitelikleriyle süslenmeyi, başka bir deyişle nefsinden fani, Hakk ile baki olma arzusunun dile getirir. Şâhidî bu yolda ar, namus ve gururdan geçerek nefsinin öldürür ve ilahî aşka av olur:

Şâhidî bahr-i fenâ içre taleb eyle taleb
İşk gencînesinün gevher-i kem-yâbıyîçün (G. 49/5)

Nedür nâmûs u ârı nedür vaz u vakârı
Olan ışkun şikârı talan bahr-i fenâya (G. 61/2)

1.2. Nur Metaforu

Nur (ışık), neredeyse dinlerin tamamında metafizik alanı tasvir etmek amacıyla kullanılan ve zamanla sembolleşen bir metafordur.¹³ Kur'an-ı Kerim ve hadislerde çeşitli türevleriyle geçen "nur" kelimesi, zamanla İslam düşünce tarihinde bazı dinî ve felsefî akımlara mensup düşünürlerin belli kanaatlerini temellendirmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Tasavvuf anlayışına göre *nur*, "Allah'ın ez-Zahir ismi ile tecelli etmesi"dir.¹⁴ Başka bir ifadeyle *nur*, kâinattaki suretlerde ortaya çıkan vücuttur. Mutasavvıflar böylece "nur metaforu" ile kapalıyı açan şeyi kastederler.¹⁵ Nitekim *nur*, maddenin kalpten uzaklaştırdığı ilahî feyz ve dinî bilgileri açığa çıkarmada bir araç konumundadır. *Nur* ile yakından ilişkili olan "güneş metaforu"na da sıklıkla başvurulduğu görülmektedir. Tanrı'nın bir simgesi olarak *güneş*, hem "cemal", hem de "celal" sıfatlarıyla kendini gösterir. Bir taraftan yaşamın kaynağı konumunda dünyayı aydınlatıp meyveleri olgunlaştırırken diğer taraftan biraz daha yakın olsa ateşle her şeyi yok edebilecek mahiyettedir. Bu noktada en çok söz konusu edilen husus ise "güneş-zerre" ilişkisi olmaktadır.

⁸ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 22.

⁹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*: "Neml Sûresi 46. Âyet", <http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/neml.htm> (Erişim: 10.12.2015)

¹⁰ *Kur'an-ı Kerim Meâli*: "Enfal Sûresi 33. Âyet", <http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/enfal.htm> (Erişim: 10.12.2015)

¹¹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*: "Müzemmil Sûresi 20. Âyet", <http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/muzemmil.htm> (Erişim: 10.12.2015)

¹² Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 134.

¹³ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005, s. 319.

¹⁴ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 280.

¹⁵ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 563.

Zerreler hava içinde ve havanın hareketine tâbi olarak uçmaktadır. Eskilere göre güneş olmazsa zerre de yoktur. Nitekim zerreler üzerinde güneşin bir çekim gücü olduğuna, zerrelerin güneş ışığında bu çekim gücü ile güneşe kavuşmak üzere harekete geçtiklerine inanılır.¹⁶ Mutasavvıflar ve şairler bu ikiliden söz ettiklerinde esasen şunu kast ederler: “Ey Rabbim, senin mutlak ve tek ışık kaynağın olan ‘nur’un, yine senin yarattığın insan ruhu zerrelerine çarpınca, bu zerreler de ışık kaynağı oluyor. Kısacası benim önemsiz varlığımı yaratan da, anılmaya değer, fark edilir bir zerre hâline getiren de Zat-ı İlahî’dir.”¹⁷ Şâhidî de mutasavvıf bir şair olarak “Hurşîdiledür zuhûr-ı zerrât (zerreler güneş ile zahir olur)” derken bu inancı dile getirmektedir. “Yâ Mugîs (Ey Yardıma Koşan Tanrım!)” redifli yakarış gazelinde ise Şâhidî, ruh ve gönül gözünün açılması amacıyla güneşe teşbih ettiği Tanrı’dan, nurunu saçarak kendisini Hakk ilmi yolunda aydınlatması için niyazda bulunur:

*Ol velâyet âftâbı gerçi oldı nur-bahş
Pür olup âlem ziyâsıyla cihânda oldı fâş
Kaldılar mahrûm likin ol ziyâdan huffâş
Ol ki Şems anun cemâlin görmeğe nezr itdi baş
Hazret-i Mollâ Celâleddîn Hudâvendgârdur (M. 1/8)*

*Hallâkılâdur zuhûr-ı mahlûk
Hurşîd iledür zuhûr-ı zerrât (G 6 / 2)*

*Çeşm-i câna nur-ı şemsü’l-Hak ziyâ kıl yâ Mugîs
İlm-i Mevlâ ana kuhl u tûtîyâ kıl yâ Mugîs (G. 7/1)*

*N’ola hacc itse yüzün hâline nur serse güneş
Ki rûkû itse meh-i nev kaşı mihrâbıyîçün (G. 49/2)*

1.3. Aşk Metaforu

Tasavvufta varlığın en esaslı ve aynı zamanda da en gizemli sebebi, Tanrı’ya götüren yol olarak “aşk” kabul edilmektedir. Dolayısıyla “aşk” kavramı tasavvufi anlatımda merkezî bir konumda olup çok geniş anlam ve uygulama alanına sahiptir. “Aşk”ın ahlak alanında en doğru tutum ve yöntem olduğunu belirten *Mevlânâ* felsefesine dayanan Şâhidî de Tanrı’nın sırrı ve insani yaşamın mahiyetini çoğu zaman “aşk”a bağlı terimlerle tanımlamaktadır. Onun için “aşk”, başka bir nesneye yönelik en derin anlama ve aynı zamanda hissedebilme biçimi ve nihai noktada kişinin kendini unutturma, kendinden vazgeçme yoluyla maşukla özdeşleşmesidir. Bu anlamda “aşk”ın kendisinin de bir tür metafor olduğu anlaşılmaktadır.

Şâhidî’nin “aşk”la ilgili kullanılan mecazî söylemleri arasında, “aşk”ın bir tür araç gereç olduğuna işaret eden bazı ifadeler mevcuttur ki onların vasıtasıyla Şâhidî özellikle aşkın işlevlerini açıklar. Örneğin “aşk” şeytani nefsi öldürmek için gereken bir “kılıç”tır. Şayet âşık vuslat istiyorsa maddi kirlilerden ve nefsanî pisliklerden kalbini arındırmalıdır. Tasavvufta bu pas ve pisliklere “hicap” denir.¹⁸ İlahî, ezeli ve ebedî gerçekler akıl yoluyla kavranamayacağından Şâhidî “kılıç”a teşbih ettiği “aşk” ile hicaptan kurtulan âşığın ilahî aşkın sırrına vasıl olup vuslat makamına ulaşabileceğini söyler. Bir başka beyitte ise Şâhidî için aşk bir “hazine”dir. Hazineseler viranelerde saklanır. Âşığın gönlü takva ve salah ile imar edilmiş olmasına rağmen aşk hazinesinin mahzeni daima virane gönüldedir. *Takva* ve *salah* sahibi kimse dinine bağlıdır ve masivadan sakınır. Dolayısıyla Şâhidî burada “genc” ile kulluk makamını kast eder:

*Dîv-i nefsi tîg-i ışkula helâk itmek gerek
Tâlib-i vuslat hicâb-ı akli çâk itmek gerek (G. 36/1)*

¹⁶ Ahmet Talât Onay, *Açıklamalı Dîvân Şiiri Sözlüğü*, haz. Cemal Kurnaz, Birleşik Yayınları, Ankara 2007, s. 172.

¹⁷ Hüsrev Hatemi, “Güneş ve Zerreler”, <http://hasanhusrevhatemi.blogspot.com.tr/2013/12/gunes-ve-zerreler.html> (Erişim: 10.12.2015)

¹⁸ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 168.

Zâhid silâh idindi salâhı velî yener
Şemşîr-i ışk alan ele nefsin kütâlına (G. 55/8)

Gerçi takvâ vü salâhula gönül ma'mûr olur
Genc-i ıskun mahzeni lâkin dil-i vîrânedür (G. 16/3)

Aşkın tanımı için dilin yetersiz olduğunu söyleyen Şâhidî, çoğunlukla bu kavramı “derya” veya “deniz” gibi metaforik ifadelerle dile getirmektedir. Söz konusu “deniz”in mahiyetine gelince Şâhidî, “aşk”ı Tanrı’ya ulaşmada derinine dalınması gereken bir hâl olarak görür. Âşık bu dünya leşini fitnecilere bırakmalı ve bir dalgıç gibi aşk denizine dalarak o inciyi talep etmelidir:

Ko zâga cîfe-yi dünyâyı Şâhidî sen gel
*O dürri eyle taleb **bahr-i ıška** ol gavvâs* (G. 29/5)

Şâhidî tarafından “aşk” ile ilgili olarak sıkça kullanılan diğer metafor ise “ateş”tir. “İşk oda benzer” diyen Şâhidî’ye göre “aşk”, insanın yaşamsal dürtüsü, yaşamın devinimi ve sebebi olmaktadır. Bu noktada “aşk-ateş” eksenindeki çağrışım dizisi, dikkatleri aşkın başka bir özelliğine çeker. Buna göre “yakıcı aşk”ın dönüştürücü etkisi, mutlaka bir şeyin yıkımına, harcanmasına yol açar:

Germ sergîne hevesdür nitekim bû-yı habîs
İşk-ı sūziş dil-i pür-sūziş-i pervânededür (G. 21/4)

Âteş-i ışkında yârun yana gelmişlerdenüz
Baş u cân bezl itmeğe meydâna gelmişlerdenüz (G. 25/1)

Emîr-i ışk oda benzer vücûdumu yakma
Kuruldu bâğ-ı dile çetr-hâ-yı sultânî (G. 62/2)

2. Ruh ile İlgili Metaforlar

Kimine göre latif bir cisim, kimine göre manevi bir cevher olan “insan ruhu”nun, gözle görülemeyen özel bir şekli ve belli bir kalıbı vardır.¹⁹ İnsan öldükten sonra da yaşamaya devam eden ruhun temel özellikleri ise “fikir ve akıl (anlama ve düşünme)”dir. İlahî hitaba muhatap olan, sorumluluk yüklenen ve mükellef olan da bu ruhtur. Klasik Türk edebiyatında “ruh”, bu ve benzeri yönleri ile bilhassa tasavvufî eserlerde birçok metafor ile kavrama düzeyine taşınmıştır. Bunlardan, Şâhidî’nin şiirlerinde en sık karşılaştıklarımız ise *ney* ve *ayna* metaforlarıdır:

2.1. Ney Metaforu

Kendisi de bir Mevlevî olan Şâhidî için, hiç şüphesiz *Mevlânâ* ile *Mesnevî*’sinin önemi büyüktür. *Mevlânâ*’nın insan figürü ile yarattığı en dikkat çekici metafor, *Mesnevî*’nin açılışını yapan “ney metaforu”dur. Araştırmacılar, *Mevlânâ*’nın “ney metaforu”nun hangi anlamlara geldiği konusunda farklı görüşler ortaya atmış olmakla birlikte, söz konusu metaforun, öncelikle “arif kişi”yi veya “insan-ı kâmil”i simgelediği yaygın olarak kabul görür. Bu görüşe göre, birliği simgeleyen “kamuşluk”tan kesilerek yapılan *ney*, ayrı düştüğü vatanını özleyerek her nefeste inlemektedir. Kamuşlıktan kesilip öz vatanından ayrıldığı için hasret ile inleyen *ney* gibi, insan da daima öz vatanı olan “elest bezmi”nden ayrıldığı günden bu yana âh edip inler. Nitekim *ney*, esas vatanı olan ruhlar ve kutsiler âleminden ayrılarak bu dünyaya gelen insan ruhunun, başka bir deyişle gurbet ellerindeki beşer ruhunun temsilcisidir. Her birini bir şeker kamuşına benzettiği âşıkların içlerinin şeker ile dolu olduğunu belirten Şâhidî, yanılıp da içlerinin boş sanılmamasını ister. Nitekim onların her biri bir *ney* gibidir, her an ve her nefeste gönüllerindeki hasret yangını sebebiyle inlerler. Nasıl ki *ney*, kamuşlıktan kesilip yakılarak bedenine delikler açılmışsa, âşğın da gönlü aşkı ve hasret gamı nedeniyle dağlanmış ve yanmıştır. Şâhidî’ye göre, kendi iç yangınından yükselen *ney*in sesi öylesine etkileyici ve

¹⁹ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 299.

yakıcıdır ki bu sesi dinleyen Mevlevî dervişlerinin çektikleri âhların dumanı göklere kadar ulaşır:

*Ney-şekerdür bularun her biri pür-kand ü nebât
Dem-be-dem nâle iderse buları sanma tehî* (G. 68/5)

*Bâng-i nâyun âteşi dil-sûzdur iy Şâhidî
Gûş idüp eflâke irdi dūd-ı âh-ı Mevlevî* (G. 70/5)

Kendisini çılgın âşık bir Mevlevî olarak tanımlayan Şâhidî, bazı beyitlerinde ise *def* ile *neyin* başrolde olduğu “sema” Mevlevî ayinine dikkati çeker. Kâinatın oluşumunu, insanın âlemde dirilişini, Tanrı’ya olan aşk ile harekete geçişini ve kulluğunu idrak edip “insan-ı kâmil” olmaya doğru yönelişini ifade eden “sema”da *ney* ise kâinata ruh verilmesini temsil eder.²⁰ Bu bilgilerden hareketle Şâhidî, Mevlevî dilinin duası daima *Mesnevî*’dir, *def* ile *ney* eşliğinde raks ve sema etmek ise Mevlevîlik’in şanıdır der:

*Mesnevî’dür dâ’imâ vird-i zebân-ı Mevlevî
Def ü nây ile semâ vü raks-ı şân-ı Mevlevî* (G. 69/1)

*Ey Şâhidî-i âşık-ı şeydâ-yı Mevlevî
Gel sen semâ’a raks idelim deff ü nâyıla* (G. 54/5)

*Mevlevîyem şimdi yandum sanmanız Mevlâ’ya ben
Gûşıma bang-i ezelden çalınupdur nây-ı ışk* (Müfred 2)

2.2. Ayna Metaforu

Tasavvufî eserlerde *ayna*, ilahî nuru yansıtabilen bir nesne olarak çok sık başvurulan bir metafordur. Tasavvufa göre *ayna*, insan-ı kâmil’in gönlüdür. Tanrı’nın zat, sıfat, isim ve fiillerine mazhar ve tecelligâh olması itibarıyla genel anlamda “insan”a, özel anlamda “kâmil insan”a *ayna* (*âyine*, *mir’ât*, *mir’ât-ı Hak*, *âyine-i Rahmân*) denir.²¹ Nitekim Tanrı, diğer varlıklardan çok, insanda, en mükemmel olarak da insan-ı kâmilde tecelli eder. Hakk’a nazaran bütün kâinat *ayna* mesabesindedir. Ancak bu aynanın cilası insandır (âdem). Şayet âlem insan cilasıyla cilalanmamış olsaydı, orada Tanrı bu kadar mükemmel tecelli etmezdi. Bu ilgiden yola çıkan Şâhidî de aşağıdaki müfredinde Hakk’ın kendisinde en güzel şekilde tecelli ettiği mürşid-i kâmil’in insanı cihanı gösteren bir kadeh yapacağını, hatta daha da ötesi Tanrı’nın bir aynası hâline getireceğini belirtir. Beyitte “câm-ı cihân-nümâ” ile *Cem*’in dünyada olup bitenleri gösteren kadehine ve *İskender* tarafından hocası *Aristo*’ya yaptırıldığı rivayet edilen İskenderiye’de yüksek bir yere kurulup denizden gelen düşmanların izlendiği “ayna”ya telmih vardır.²² Her ikisi de tasavvufta yalnızca Hakk’ın ve hakikatlerin aksettiği insan-ı kâmil’in gönlünün benzetilenleridir.

*Mürşid-i kâmil âdemi câm-ı cihân-nümâ ider
Câm-ı cihân-nümâ nedür âyine-i Hudâ ider* (Müfred 3)

Tanrı, üstünlük derecelerine göre velilerde, nebilerde ve resullerde daha açık ve daha mükemmel tecelli eder; fakat tasavvufî inanışa göre en mükemmel ve en göz kamaştırıcı biçimde Hz. Peygamber’de tecelli ve zuhur etmiştir.²³ Hz. Peygamber’den sonra, Şâhidî’ye göre Tanrı’nın rızasını kazanmış olan bütün velilerin ve her şeyin üstünde saydığı ve her müridine “şah damarından daha yakın” büyük bir şeyh ve âlim olarak addettiği *Mevlânâ*’nın gönül aynasında en mükemmel şekilde Tanrı tecellisi gerçekleşmiştir:

²⁰ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 312.

²¹ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 56.

²² Ahmet Talât Onay, *a.g.e.*, s. 53.

²³ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 57.

*Ol sa'îd ü cümle etbâ'ı vü eşyâ'ı sa'îd
Olusar âyîne-i Hak bilmeyen Hak'dan ba'îd
Devlet anun k'ola ol sultân-ı uşşâka mürîd
Her mürîde akreb olan şeyh-i min habli'l-verîd
Hazret-i Mollâ Celâleddîn Hudâvendgârdur (M. 1/11)*

Şâhidî şiirlerinde âlemdeki her varlığın Tanrı'nın bir tecellisi olduğunu, varlığın da yokluğun da bu aynadan temaşa edilebileceğini, bakılan her şeyde ve her yerde gören göz için Tanrı suretinin yansımalarından kesretten vahdete erişilebileceğini, bu nedenle Tanrı'nın ansızın zuhur edebileceği gönül aynasının daima temiz tutulması gerektiğini, başka bir deyişle nefsin arzularından ve kötü düşüncelerden gönül aynasının pas tutmasına izin verilmemesi gerektiğini vurgular:

*Âdem ne durur secencel-i zât
Evsâfa bu âlem oldı mir'ât (G. 6/1)*

*Şâhidî âyîne-yi rû-yı cihân-ârâ durur
Asl-ı hestî vü adem murgı bu mir'ât içredür (G. 19/5)*

*Âdem nedür âyîne-i rû-yı şeh-i vahdet
Âyîne-durur aks-i Cemâl-i ruh-ı cânân (G. 48/2)*

*Ya'nî gönül âyînesin eyle mücellâ
Şayed ki Hudâ arz-ı Cemâl eyleye nâ-gâh (G. 52/3)*

Tasavvufta “tecelli” nazariyesine göre Tanrı kendi güzelliğini görmek ve göstermek istediği için, aşk ile kâinatı yaratmıştır. Esasen *tecelli*, gaybdan gelen ve gönülde zahir olan nurlardır.²⁴ Tanrı her an, her yerde ve her şeyde çeşitli mertebelerde tecelli etmekte, başka bir ifadeyle kendini göstermektedir. Ancak bunu her göz göremez. Rahmanî tecelli ile müminler, sıddıklar ve arifler *tevhid*, *marifet* ve *rıza* gibi nimetlere ererler. Bu noktada Şâhidî, zahide çatar ve onu gönül aynasını saf tutmadığı sürece bu nimetlerden asla faydalanamayacak kör, şekilci ve ham bir insan olarak anar, hatta onun Tanrı'dan bahsetmesinin dahi uygun olmadığını söyler. Nitekim tozlu ve paslı aynada suretin yansımalarının mümkün olmaması gibi temizlenmesi büyük çaba ve irade gerektiren gönül aynasında da nefsin arzularından arındırılmadığı sürece Tanrı'nın tecelli etmesi güçtür:

*Ger eyleye dil gayr-i Hak'a meyl ü muhabbet
Âyîne-i dil zeng ola tutıldı gibi mâh (G. 52/4)*

*Âyîne-i âşık oldı ma'sûk
Tâ kim göre anda rûy-ı ışkı (G. 72/5)*

*İtdi zuhûr cümle mezâhırde hüsn-i dost
Ayîne oldı suret-i zîbâ cemâline (G. 55/6)*

*Mir'ât-ı cemâl-i Samedî sûret-i zîbâ
Sen bakma bu mir'âta var ey zâhid-i a'mâ (G. 1/1)*

*İtmeden zâhid-i huşk âyîne-i kalbini sâf
Ne revâdur ki tecellî-i Hudâ'dan ura lâf (G. 33/1)*

3. Beden ile İlgili Metaforlar

İnsan varlığının anlamını ve özünü “mana-suret” ilişkilerinden yola çıkarak açıklamaya çalışan mutasavvıflar, insanın gönlünü *mana*, bedenini ise *suret* olarak görmektedirler. Şâhidî de şiirlerinde insan varlığının söz konusu özelliklerinin tasvirlerine değinir. Bu kavramlara bağlı

²⁴ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 346.

olan metaforlara bakıldığında, *beden* konusundaki değerlendirmelerin genellikle olumsuz nitelikler taşıdığı gözlenmektedir.

3.1. Kafes Metaforu

Tasavvufta *kafes*, “nefs-i emmâre”, başka bir deyişle “beden”dir.²⁵ Mutasavvıflar *ruhu* bir “kuş”a, *bedeni* ise “kafes”e teşbih ederler. Ölüm suretiyle ruh kuşu, beden kafesinden azat olup kutsiyet fezasına uçar. Ancak ölmeden önce ölmenin sırrına erenler, mevt-i tabîî öncesi bu esaretten kurtulup uluhiyet semasına uçarlar. Şâhidî de bu sırta ermek ve ölmeden önce can kuşunu beden kafesindeki esaretinden kurtarmak ister. Ancak can kuşu kafesin içerisinde ayağından bağlıdır. Ayağındaki bağdan kurtulması için ise doğan kuşunun yardımına ihtiyaç duyar. Doğan, tasavvufta “kutsi ruh, insandaki nefis-i nâtika”dır.²⁶ Avcı avlamak istediği kuşları şahin ve doğan ile avladığı gibi, Tanrı da irşat etmek istediği kullarını kutsi ruh veya velisi aracılığıyla kendi huzuruna getirir. Şâhidî de böylece doğan marifetiyle ayağındaki bağdan kurtulup can kafesinden kanat çırpmayı arzuladığını ifade eder:

Ey dil çü murg-ı cânâ olupdur beden kafes
Pervâza niçün eylemeye murg-ı cân heves (G. 26/1)

Çün bâz cânâ mâni-i pervâz-kunendedür
Bâz ile pâ-yı cânî beden kafesini kes (G. 26/2)

3.2. Perde Metaforu

Tasavvufî inanışta ruh ve beden arasındaki ilişkilerde etken (fail) olan sadece “ruh”tur ve “beden”in ona uymaktan başka çaresi yoktur. İnsan bedeni âdeta bir elbise gibi ruhları örtmektedir. Başka bir ifadeyle gerçek olan sadece “ruh”tur ve “ruh” üzerindeki “beden elbisesi” ortadan kalkınca, “ruhun gerçekliği” ortaya çıkacaktır. Nitekim “ruh” şayet “hakikat”e ulaşamıyorsa, bunun sebebi “beden”lerin ve ona ait duyuların âdeta bir “perde” gibi hakikati örtmesinden ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu “perde” (beden ve ona ait duyular perdesi) ortadan kalktığı zaman ve nefis bunların etkilerinden kurtarıldığı ölçüde “nesnelerin hakikati”ni görmek kabil olacaktır.²⁷ Şâhidî de şayet ilahî aşkın hakikatine ermek istiyorsa bir sufinin bedene ait duygular olan korku ve ümit perdesini yırtarak onlardan kurtulması gerektiğini söyler. “Havf”, esasen Tanrı’nın halkı ibadete ve iyi işlere sevk etmek için kullandığı bir kamçıdır.²⁸ Arif olan yalnızca Tanrı’nın zatından korkar. Bu korku âşığın maşukunu üzmesinden ve rahatsız etmesinden korkması gibi bir korkudur. Ancak avam ve halk ise cehenneme girip cennete gidememekten korkar. İnsanın Tanrı’nın azabına veya gazabına maruz kalabileceğini düşünmesi “havf”a, lütfuna ve nimetine nail olabileceğini düşünmesi ise “recâ”ya sebep olur. Bir mutasavvıfın ömrü *havf* ve *recâ* yani *korku* ve *ümit* arasında geçer. Ümit kesme hâli ise haramdır.²⁹ Şâhidî hakikate ulaşma ve Tanrı ile bir olma arzulanıyorsa “senlik perdesi”nin ortadan kaldırılması gerektiğini söyler. İnsan bedeni, içindeki gizli hazineye, gizli sultana ulaşmaya engel olan bir perdedir. Bunun için benlik yok edilmelidir. Bunun da yolu züht, diyanet ve edepten geçer. Başka bir deyişle kişi Hakk’a yönelerek dünyadan ve ahiretten el etek çekmeli, kötü hâl ve hareketlerden vazgeçip nefisini terbiye etmelidir. Böylelikle Tanrı ile kul arasındaki engeller ortadan kalkacak, kul Tanrı ile bir olma şerefine nail olabilecektir:

Sûfiyâ nûş it mey-i sâfi ger istersen safâ
Âşık ol mestâne çâk it perde-i havf ü recâ (G. 2/1)

²⁵ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 202.

²⁶ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 69.

²⁷ Nihat Keklik, “Mevlânâ’da Metafor Yoluyla Felsefe”, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=501 (Erişim: 14.12.2015)

²⁸ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 161.

²⁹ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 292.

*Şâhidî sen şâh-ı mahfîsin sana sen perdesin
Senliği mahv it senünle âşinâ ol âşinâ (G. 2/5)*

*Perde-i senliği götür gör seni kim ne şâhsın
Ger göresin seni kılur zühd ü diyânet ü edeb (G. 5/4)*

*Geh perde-i zülfin götürür gösterüben rûy
Âşıklarına nurıla hâdî olur ol mâh (G. 51/3)*

3.3. Zindan Metaforu

Tasavvufta dünya mümin için *zindan*, kâfir için ise *cennettir*.³⁰ *Şâhidî*'ye göre ruh, beden zindanında ve vücut kafesinde hapsolmuştur. Başka bir deyişle âşık için masiva *zindandır*. Zindanın anahtarı elinde olmasına rağmen ruh bu zindandan kurtulamaz. Ruhun zindandaki esareti ancak ölümle son bulur:

*Aceb durur bu ki zindân içinde cân mahbûs
Halâsa eylemez ikdâm elindedür miftâh (G. 9/6)*

4. Hayvanlar ile İlgili Metaforlar

İnsanoğlu var olduğu günden bu yana hayvanlarla birlikte yaşamış, kimi zaman onlarla mücadele etmiş, kimi zaman da onlardan faydalanmıştır. Kendini ve evreni tanıma konusunda sürekli bir merak ve arayış içinde olan insan, bu düşünceyle hayvanı da tanımaya ve tanımlamaya çalışmıştır. Âlemde yaratılış bakımından kendine en çok benzeyen varlığın hayvan olduğunu keşfeden insanoğlu, onların yeryüzündeki yaratılış gayelerini incelemiş ve bundaki hikmeti sorgulamıştır. İlahî dinlerin de hayvanlara saygı gösterme ve onlardan rızıklanma temeline dayanan emir ve tavsiyeleri insanı hayvanlara daha fazla yakınlaştırmıştır. Bu manada dünya edebiyatında her ne kadar hayvan metaforunu kullanmak yaygın ise de özellikle doğu edebiyatında bu gelenek daha köklü ve daha eskidir. Bilhassa Türk edebiyatında hayvan metaforlarının ayrı bir önemi vardır. Bunun en mühim sebeplerinden biri, eski Türk inanışında hayvana verilen önem, bazı hayvanların kutsal ya da uğur sayılması gibi hususlar gelmektedir. Ayrıca göçebe bir millet olan Türkler, daha çok hayvancılıkla geçimlerini sağladıkları için hayvanlarla ilişkileri çok daha yakın olmuş ve onların tabiatını daha iyi anlar hâle gelmişlerdir. Tasavvufun kavramlarının daha iyi ifade edilmesinde ve anlaşılmasında da somutlaştırma maksadıyla “hayvan metaforları”ndan sıklıkla faydalandığı görülmektedir. *Mevlânâ* da *Mesnevî*'de pek çok hayvan hikâyesine yer vermiş ve doğruluğuna inandığı fikirlerinden bütün bir insanlığın yararlanmasını amaç edinerek, yalnızca belirli bir kitleye değil duygu, düşünce, görgü, eğitim, kültür, örf ve âdet farklılıkları bulunan çok geniş bir topluma hitap etmiştir. Bunu da toplumun ortak paydası olan hayvanlar vasıtası ile yapmıştır. Bir Mevlevî olan *Şâhidî*'nin kullandığı hayvan metaforlarının tamamı *Mesnevî*'de de geçen metaforlardır:

4.1. Tâvûs Metaforu

Çok güzel bir kuş olmasına rağmen dertli bir kuştur *tâvûs*. O muhteşem endamiyla yürürken gözleri kara ayaklarına takılınca çirkinliğine üzülerek âh eder. Üstelik sesi de çirkin olup ötüşü “âh!” kelimesidir. Tanrı, güzelliği ile *tâvûs*'un çok fazla gururlanmasını önlemek için onu böyle yaratmıştır. Bir rivayete göre *tâvûs*, cennet kuşlarından biri iken şeytanın cennete girmesine alet olmuş ve Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmalarına sebep olmuştur. Bunun üzerine Tanrı, *tâvûs*'u ayakları çıplak şekilde cennetten çıkarıp yeryüzüne indirmiştir. Bu nedenle *tâvûs* ayaklarına bakıp her âh edişte cenneti anar.³¹ Tasavvufa göre ise Hakk talibi olan Hakk âşığı, *tâvûs* gibi olmalıdır. Nitekim *tâvûs*, vücudunun onca güzelliğine değil, ayaklarının karalığına bakar ve boynunu büker. Zira iyi bir mutasavvıf bu düşünce ve hâl üzere olmalı, sahip olduğu güzel hâllere değil, nefsinin kusurlarına bakmalıdır. Zira insanın iyi

³⁰ Süleyman Uludağ, *a.g.e.*, s. 394.

³¹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, L&M Yayınları, İstanbul 2003, s. 456.

hâllerine bakması kendisinde kibir ve gurura sebep olur. Şâhidî de *Mevlânâ*'nın tıpkı cennet kuşu *tâvûs* gibi mahcup olduğunu ve sahip olduğu marifetlerle gururlanmayıp daima nefsinin kusurlarını gidermek için coşup taşıdığını söyler. Bütün âlem *tâvûsa* hayran iken o, sema eden Mevlevî'yi kıskanır. Nitekim kanatlarını açıp da etrafta salındığında tıpkı bir rakkaseye benzeyen *tâvûs* bile huşu ile dönen semazeni gördüğünde haset duymaktan kendini alamaz:

*Eyleyen esrâr-ı âyât u ehâdîsi beyân
Gösteren keşf ü kerâmâtı cihân içre ayân
Işkı deryâsında müstağrak olup kevn ü mekân
Cûş idüp cevlân iden mânend-i tâvûs-ı cinân
Hazret-i Mollâ Celâleddîn Hudâvendgârdur (M. 1/6)*

*Sen ki devr eyleyesin reşk ide tâvûs-ı cinân
Şâhidî karşuna hayrân ki zihî dür zihî (G. 68/7)*

4.2. Eşek ile Aslan Metaforu

Tasavvuf düşüncesinde “eşek metaforu”, genellikle “nefsani hasletlerden kendini kurtaramamış kimse, gönlünü ve zihnini dünyalıklarla, boş ve faydasız söz ve duygularla dolduran kişi ve ilmiyle amel etmeyen âlim”³² gibi manaları ifade etmek üzere kullanılmıştır. *Eşek* kelimesi aynı zamanda “kaba, inatçı, ahmak ve kabiliyetsiz kişi”³³ gibi mecazi anlamları da ihtiva eder. *Mevlânâ* da “Mesnevî”sinde “eşek metaforu”nu kullanmıştır. *Ahmet Ögke*, *Mevlânâ*'nın “eşek” metaforuna yüklediği anlamları, “aşktan habersiz insan akli (cüz’i akıl / akl-ı maâş), şeyhini imtihan etmeye kalkışan mürit, nefis, nefsanî / bedensel şehvet ve sıfatların esaretinden kurtulamamış kişi, eğlencelik dünya malı, şeytanlaşmış kimselerle dost olan kişi, hakikate kulak vermeyen kişi”³⁴ olmak üzere yedi başlık altında inceler. Şâhidî'nin “rind ve zâhid” çatışmasını konu eden aşağıdaki beytinde *rind* bir “aslan”, *zâhid* ise Mesnevî'deki karşılıklarına uygun manada “eşek” olarak tasvir edilmiştir. *Zâhid*, *rind* olan âşığa daima ahirete yönelmeyi, haramdan sakınmayı ve cehennemden korkmayı telkin eder. Hâlbuki karşısında bir *aslan* olduğunun farkında değildir. Tasavvufta *eşek metaforu* ile dünyalıkla ilgilenen ve zahirde kalan *zâhid*, *aslan metaforu* ile de *mürşid-i kâmil* kast edilir. Şâhidî de buradan hareketle âşığın kendisi gibi *eşek* sanıp boş nasihatlerde bulunmaması hususunda zahidi uyarır:

*Âşıka telkîn ider zühd ü verâlığından
Şîr-i şehri şehi kendü gibi hâr sanur (G. 17/2)*

4.3. Köpek Metaforu

“Köpek metaforu” daha çok, yaratıcısını tanımayan, nefsinin heva ve hevesine takılıp kalmış, dinî ve manevî değerlere saldıran insan tipini karakterize etmek için kullanılmıştır. Bu hâliyle *köpek*, Şâhidî'nin de vurguladığı gibi, sadakatten uzak, Tanrı tanımaz, öfkenin, hilenin, haddini aşmanın ve nefsinin peşinde koşan “rakip”ten başkası değildir. Tasavvufî manada ise *köpek* nefsinin esiri olmuş kimseyi temsil eder. Şâhidî esasen kendisine “takva tilkisi” yerine “meyhane köpeği” denmesini tercih eder. Bu ifadeden ise kınanmaktan çekinmeyen, aksini nefis olarak gören Şâhidî'nin melamet kisvesine büründüğü anlaşılmalıdır:

*Dil-rübâlar bu rakîb-i segi redd itmiş iken
Ne revâdur ki yine kapularına yıkalar (G. 18/3)*

*Halk içre bize rûbeh-i takvâ dimesünler
Cehd eyleyelüm kim seg-i meyhâne disünler (G. 20/3)*

³² Serpil Yılmaz, *Mesnevî'de Geçen Hayvan Metaforlarının Tasavvufî Yorumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011, s. 58.

³³ “Eşek”, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara 2005, s. 655-6.

³⁴ Ahmet Ögke, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde “Har (Eşek)” Metaforu” <http://www.tahavi.com/makaleler/107.html> (Erişim: 18.01.2016)

4.4. Papağan Metaforu

Bilindiği gibi *papağan* insan gibi sesler çıkarabilen, kelimeler söyleyebilen bir hayvandır. Ancak onun bu tür sözler söylemesi anlamını bildiğinden değil taklitten ileri gelir. Bazı kimseler de vardır ki ağızlarından hikmetli ve süslü sözler dökülür. Ancak bu kimselerin sözleri kendi ilimlerinden kaynaklanmaz. Bunlar, duyup öğrendiklerini takliden söylerler. *Şâhidî* de “papağan metaforu” ile insanın âciz hâliyle insan-ı kâmilin hâlini, fiillerini ve sözlerinin manasını kavrayamayacağını ifade eder. Nitekim insan, insan-ı kâmilin sözlerinin manasını idrak edemeyerek papağan gibi tekrar eder ve kendini onunla mukayese etmeye cüret eder. *Şâhidî*'ye göre *papağan* tevhit sırrını cihan halkına söylese de halkın bunu kavraması imkânsızdır:

Hak itdi seni tûtî-i eşcâr-ı ma'anî
Güyâ ol eyâ Şâhidî şûh u şeker-hâ (G. 1/9)

Sırr-ı tevhîdi direm fehmi idemez halk-ı cihân
Zâga tûtî dimesi şerh-i şeker müşkilimiş (G. 27/4)

4.5. Karga Metaforu

“Karga metaforu”, emelleri bitmek bilmeyen, kader ve kazayı inkâr eden, hakikat bilgisinden uzak, nefsinin peşinden koşan ve kötü huyunun farkında olmayan kimseleri ifade için kullanılır. *Karga* nasıl pislik yemek için uzun ömrü arzularsa, *karga* tabiatlı kimse de dünyalıkla midesini tıka basa doldurmak için uzun yaşamak ister. *Şâhidî* beyitlerinde karganın daha çok *Nuh Peygamber* ile olan hikâyesine telmihen onu dünya işleriyle meşgul olan ham insan mahiyetinde sunar. Rivayete göre *Nuh Peygamber*, tufan sonrası yeryüzünün kuruyup kurumadığını öğrenmek üzere önce bir *karga* gönderir, fakat yeryüzüne inen *karga* bir leş görerek onunla meşgul olur ve geri dönmez. Daha sonra bu görevi güvercin getirdiği zeytin dalı ve balçık parçası ile başarır. *Nuh Peygamber* bunun üzerine kargaya beddua eder ve karganın yüzü kıyamete dek kara olur.³⁵ Beyitlerde *Şâhidî* “cîfe-keş, cîfe-yi dünyâ” tamlamalarıyla karganın leşe olan tamahını belirterek, mecazen de fitneci ve gammaz insanlardan uzak durulması gerektiğini vurgular:

Vasl-ı Hak'dan lâf urursun cîfe-keşsin zâg-veş
Sen değülsin bülbül-i şeydâ-yı bâğ-ı kibriyâ (G. 2/3)

Ko zâga cîfe-yi dünyâyı Şâhidî sen gel
O dürri eyle taleb bahr-i ıška ol gavnâs (G. 29/5)

Sırr-ı tevhîdi direm fehmi idemez halk-ı cihân
Zâga tûtî dimesi şerh-i şeker müşkilimiş (G. 27/4)

Zâg-veş cîfe-i dünyaya kaçan râgıb olur
Oldı sîmurg-ı ma'anî ana câ kulle-i Kâf (G. 33/6)

Her zamân cîfe-i dünyâyı konar zâg u zagan
Mesken-i bâzû-yı şâh olmağa şeh-bâz olsa (G. 56/4)

Sonuç

Bu çalışmada, *Şâhidî*'nin şiirlerinde kullandığı ve çalışmanın amacı doğrultusunda önem taşıyan metaforlar, “Tanrısal Alan ile İlgili Metaforlar”, “Ruh ile İlgili Metaforlar”, “Beden ile İlgili Metaforlar” ve “Hayvanlar ile İlgili Metaforlar” olmak üzere dört temel başlık altında değerlendirilmiştir. *Şâhidî*, kullandığı bu metaforlar üzerinden her yaştan her insana istediği ikaz ve eleştiriyi yapabilme imkânı bulmuştur. Metafor kullanımını bilhassa soyut ifadeler içeren tasavvufun remizlerinin izahı noktasında son derece açıklayıcı ve anlaşılır bir sunum biçimi

³⁵ Ömür Ceylan, *Kuşlar Dîvânı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015, s. 142.

sağlamaktadır. *Şâhidî* metaforik anlatım tekniği ile bir yandan şiirini derinleştirirken, diğer yandan okuyucunun etrafındaki dünyayı daha iyi kavramasına ve toplumsal ilişkilerde dikkat edilmesi gerekenleri öğrenebilmesine vesile olmuştur. Başka bir deyişle, yalnızca *Şâhidî*'nin şiirlerinin içeriği değil, şairin seçmiş olduğu mecazi anlatım üslubu da, tasavvufî eğitim amacına hizmet etmiştir. Bu noktada *Şâhidî*'nin amacının sadece eserini okutmak değil, aynı zamanda eserin nasıl okunmasını gerektiğini de öğreterek okumayı ve anlamayı bilen bir insan yaratma çabasında olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Açık Önkaş, Nilgün, *Mevlânâ Okyanusundan Muğlalı Şâhidî Denizine / Şâhidî Şiirleri ve Açıklamaları*, Muğla Belediyesi Kültür Yayınları, Muğla 2013.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005.
- Cebeci, Oğuz, *Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri*, İthaki Yayınları, İstanbul 2013.
- Ceylan, Ömür, *Kuşlar Dîvânı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.
- Hüsrev Hatemi, “Güneş ve Zerreler”, <http://hasanhusrevhatemi.blogspot.com.tr/2013/12/gunes-ve-zerreler.html> (Erişim: 10.12.2015)
- Keklik, Nihat, “Mevlânâ’da Metafor Yoluyla Felsefe”, http://akademik.semazen.net/article_detail.php?id=501 (Erişim: 14.12.2015)
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*: “Enfal Sûresi 33. Âyet”, <http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/enfal.htm> (Erişim: 10.12.2015)
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*: “Müzzemmil Sûresi 20. Âyet”, <http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/muzzemmil.htm> (Erişim: 10.12.2015)
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*: “Neml Sûresi 46. Âyet”, <http://www.kuranikerim.com/mdiyanet/neml.htm> (Erişim: 10.12.2015)
- Onay, Ahmet Talât, *Açıklamalı Dîvân Şiiri Sözlüğü*, haz. Cemal Kurnaz, Birleşik Yayınları, Ankara 2007.
- Ögke, Ahmet, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde “Har (Eşek)” Metaforu” <http://www.tahavi.com/makaleler/107.html> (Erişim: 18.01.2016)
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, L&M Yayınları, İstanbul 2003.
- Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, çev. Mehmet Nuri Gençosman, Ayaç Yayınları, İstanbul 2006.
- Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara 2005. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- Yılmaz, Serpil, *Mesnevî’de Geçen Hayvan Metaforlarının Tasavvufî Yorumu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011.