

DEMSÂZIN DUDAĞINDAN UZAKTA: MESNEVÎ'NİN 27. BEYTİNDE ÂŞİĞIN SÜKÛTU VE SIRRIN MAHREMİYETİ

İncinur ATİK GÜRBÜZ*

Özet

Mevlânâ'yı ve onun temel eseri olan *Mesnevî*'yi layığıyla kavrayabilmek, öncelikle bu metinlerde yer alan terimlerin taşıdığı tasavvufî ruhu ve anlam katmanlarını çözümlemekle mümkündür. *Mesnevî*'yi anlamaya çalışırken eserin özüne ve ruhuna vakıf olabilmek için kullanılan kelimeleri, tasavvuf geleneği ve Mevlânâ'nın düşünce sistemi içerisindeki anlamlarıyla ele almak gerekmektedir. Mevlânâ'nın sözleri, yalnızca dilsel bir ifade değil; aynı zamanda derin bir manevi tecrübenin ve kültürel mirasın yansımasıdır. *Mesnevî* terminolojisi, sembollerle örülü çok katmanlı bir yapıya sahiptir; bu yapının doğru anlaşılması ise ilgili kavramların dinî, kültürel ve toplumsal arka planının bilinmesini de gerektirir. Bu bakımdan *Mesnevî*, yazıldığı dönemden itibaren her çağda zamanın ihtiyaçlarına göre pek çok kez yeniden yorumlanmıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin 27. beytine odaklanan bu makale de eserin 19-34. beyitlerinin farklı araştırmacılar tarafından yapılmış şerhlerini bir araya getiren çalışmanın bir parçasıdır. Bağlam içerisinde Mevlânâ'nın ilahi aşka dair söyleyeceklerini, uygun muhatap bulamadığı için söylemeyi sükût ettiği anlaşılmaktadır. Beyitte de bu suskunluğuna açıklık getirmekte ve anlatmasının şartını ortaya koymaktadır. "Nasıl ki ney, neyzenin dudağıyla buluştuğu zaman ses veriyorsa eğer ben de kendi dostuma yakın olursam söyleyeceklerimi söylerim." demektedir. Beyitte bu söylemler üzerinden Allah'ın veli kullarına emaneti olan aşkın sırlarının ehline verilmesi gerektiği düşüncesi işlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, 27. beyit, Şerh

DISTANT FROM THE SPIRITUAL CONFIDANT'S LIPS: THE SILENCE OF THE LOVER AND THE SANCTITY OF THE SECRET IN THE 27TH COUPLET OF THE MASNAVÎ

Abstract

To achieve a profound understanding of Mevlânâ and his seminal work, the Masnavî, it is essential to unravel the sufî spirit and the multiple layers of meaning embedded in its terminology. Interpreting the Masnavî requires approaching its vocabulary within the conceptual framework of Mevlânâ's spiritual worldview and the broader sufî tradition. His expressions are not merely linguistic constructs but reflections of an intense mystical experience and a deeply rooted cultural heritage. The Masnavî's terminology is characterized by a dense symbolic structure, the comprehension of which necessitates familiarity with its religious, cultural, and social contexts. Consequently, the Masnavî has been continuously reinterpreted across historical periods in response to the evolving intellectual needs of its readership. Focusing on the 27th couplet of the Masnavî, this article forms part of a broader study that comparatively examines classical and modern commentaries on couplets 19 through 34. Within this framework, Mevlânâ's silence regarding divine love is interpreted as a deliberate act stemming from the absence of a worthy interlocutor. In the 27th couplet, he articulates the condition under which this silence may be

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: iagurbuz@erbakan.edu.tr ORCID: 0000-0002-4551-9741

Gönderilme Tarihi: 17 Kasım 2025

Kabul Tarihi: 17 Aralık 2025

Yayımlanma Tarihi: 28 Aralık 2025

broken: just as the reed (ney) can only produce sound when it comes into contact with the lips of the reed-player (neyzen), so too can divine truths be articulated only in the presence of a spiritually qualified companion. Through this metaphor, the couplet underscores the principle that the secrets of divine love, entrusted as a sacred trust to God's intimate servants, must be disclosed solely to those who possess the requisite spiritual aptitude.

Keywords: Mevlânâ, *Masnavî*, 27th couplet, Commentary

Mevlânâ'nın bütün eserleri, özellikle de *Mesnevî*'si, yüksek düzeyde entelektüel bir birikimi, derinlikli bir ruhsal inceliği, nadir rastlanan bir vecd hâlini, özgün bir aşk anlayışını ve istisnai bir sezgi gücünü yansıtmaktadır. Bu metinlerde, klasik Şark edebiyatının ortak anlatı unsurları arasında yer alan motifler, Kur'ân ayetleri, hadisler, enbiyâ kıssaları ile özellikle Hakîm Senâî ve Şeyh Attâr'ın manzum eserlerinden alınan temalar, Doğu ve Batı kültürü/gelenekleri ile Antik Çağ düşünürleri ve düşünceleri belirgin biçimde yer bulur. Mevlânâ, söz konusu anlatı malzemeleri aracılığıyla tasavvufî, dinî, felsefî ve ahlaki düşüncelerini farklı anlatı düzlemlerinde ifade etmiştir. Kimi zaman bir hikâyeyi, başlı başına bir remzî metin olarak kurgularken kimi zaman yalnızca bir ya da birkaç beyitten oluşan kısa motifler üzerinden çeşitli telmihlerde bulunmuştur (Çavuşoğlu, 2007, s. 129; Sakaoğlu, 2011: 175). Bu anlatım tarzı, onun sembolik düşünceyi didaktik amaçlarla harmanlayan özgün şiir anlayışının temel unsurlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Ziya Avşar'a göre *Mesnevî*'yi diğer metinlerden ayıran en belirgin özellik, bu eserin *Kur'ân-ı Kerîm*'in özü olarak görülmesine dayanan yaygın ve yerleşik anlayıştır. Gelenekte *Mesnevî*, "magz-ı Kur'ân" yani "Kur'ân'ın özü" olarak kabul edilmiş ve halk tarafından bir tefsir olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle eser, "şerîf" sıfatı eklenerek anılmıştır (Avşar, 2007, s. 59-60).

Hem bireysel tefekküre hem de kolektif bilinçlenmeye hizmet eden evrensel bir anlatım gücüne sahip olan *Mesnevî*, yazıldığı dönemden itibaren her çağda geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmış ve zamanın ihtiyaçlarına göre pek çok kez yeniden yorumlanmıştır. Bu süreçte eserin simgesel bir tasavvuf diliyle örülmüş olması belirleyici bir rol oynamıştır. Söz konusu simgesel dil, anlatılanların ilk bakışta kavranamamasına ve metnin hemen anlaşılmasına neden olmuş; okuyucunun sabırlı olmasını, sezgilerini harekete geçirmesini ve hem zihinsel hem de ruhsal bir hazırlık sürecine girmesini gerekli kılmıştır. Bu sebeplerle *Mesnevî*, Türk edebiyatında kaynak metin olarak dönemsel ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla pek çok kez şerh edilmiştir (*Mesnevî*'ye yapılan Türkçe şerhler için bk. Özdemir, 2016a). Şerh geleneği, *metnin anlamını ve sırlarını açıklama, önceki şerhleri yeterli bulmama, yeni yorumlara duyulan ihtiyaç, bir talebi yerine getirme* ya da *aşkı ifade etme* gibi çeşitli gerekçelerle sürdürülmüştür (Töre, 2021a, s. 247-248; Ceylan, 2011, s. 172; Tanyıldız, 2007, s. 124). *Mesnevî*'nin farklı dönemlerde ve çeşitli coğrafyalarda defalarca şerh edilmesi ve bu geleneğin günümüzde de devam ettirilmesi, yalnızca edebî bir ilgiyle değil, aynı zamanda insanın değişen anlam arayışlarıyla da doğrudan ilişkilidir. Zira her dönemin insanı, kendi zihinsel donanımı, kültürel bağlamı ve varoluşsal soruları doğrultusunda metni yeniden

okumaya ve yorumlamaya yönelmektedir. Bu bağlamda şerh, yalnızca açıklama değil, aynı zamanda metni yeniden üretme ve çağdaş zihinle ilişkilendirme çabası olarak işlev görmektedir. Dolayısıyla tarihsel süreçte ortaya konmuş her bir şerh, kendi döneminin anlam dünyasına sunduğu katkı itibarıyla hem anlamlı hem de gereklidir.

Yukarıda izah edilen düşüncelerle *Mesnevî*'nin bugünün okuru tarafından daha iyi anlaşılmasına hizmet etmesi amacıyla günümüzde de farklı formatlarda çeşitli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan biri de eserin ilk 18 beytinin her birinin farklı araştırmacılar tarafından şerh edilerek Aralık 2024'te *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* dergisinin "Dinle Neylerden - *Mesnevî*'nin İlk 18 Beyit Şerhleri Özel Sayısı"nda yayımlanmış olan makale külliyatıdır. Çalışmanın devamı olarak 2025 yılında da eserin 19 ila 34 arası beyitlerinin her biri yine farklı araştırmacılar tarafından makale formatında şerh edilerek aynı dergide özel sayı olarak yayımlanacaktır. Bu makale de söz konusu çalışmanın bir parçası olarak *Mesnevî*'nin sükûtun hikmeti temasının hâkim olduğu 27. beytini şerh etmeyi amaçlamaktadır. Söz konusu beyit şu şekildedir:

بالب دمساز خود گر جفتمی
همچو نی من گفتنیها گفتمی

Bâleb-i demsâz-ı hod ger cüftemî
Hemçü ney men güftenîhâ güftemî

Dostun dudağına eş olsam eğer,
Söylerdim ney misali, nice sözler! (Avşar, 2019, s. 110)

"Soluktaşımın dudağına eş olsaydım, ben de ney gibi söylenecekleri söylerdim."
(Örs ve Kırlangıç, 2015, s. 33)

Mesnevî'yi şerh eden şarihlere göre bu beyitte, Mevlânâ'nın iç dünyasında taşıdığı derin anlamları söyleyip hikmeti gün yüzüne çıkarması için kendisiyle uyumlu bir dosta ihtiyaç duyduğu ifade edilmektedir. Ayrıca sözün ancak onu anlayan bir muhatapla anlam kazanacağı ve bu yüzden de "her sır her kulağa söylenmez" ilkesi doğrultusunda, uygun bir muhatap bulunmadığı zaman sükûtun daha hikmetli olacağı vurgulanmaktadır (Yavuz, 2007, s. 37; Koçoğlu, 2014, s. 80; Dağlar, 2009, s. 230-231; Tanyıldız, 2010, s. 248; Yıldız Er, 2018, s. 84; Töre, 2021b, s. 312; Özdemir, 2016b, s. 92; Salmani, 2020, s. 358; Ak, 2012, s. 73; Öksüz, 2008, s.117; Abidin Paşa, 2007, s. 32; Konuk, 2011, s. 92-93; Kenan Rifâî, 2015, s. 8-10; Tahir-ül Mevlevî, 1971, s. 82-83; Gölpınarlı, 1990, s. 23; Top, 2011, s. 66-67).

Bazı şarihler beyti müstakil olarak kendi içinde yorumlarken bazı şarihlerse söz konusu beyti, önceki ve/veya sonraki beyit (ler)le ilişkilendirerek bir bağlam içerisinde anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda Sarı Abdullah, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*'sinde (Salmani, 2020, s. 358) 27, 28 ve 29. beyitleri, 25 ve 26. beyitlerle de ilişkilendirilerek aynı bağlam üzerinden birlikte anlamlandırmaktadır. Sarı Abdullah, sosyal gerçekçi bir bakış açısıyla Mevlânâ'nın "27. beyitte" mürşit ve mürit(ler) arasındaki ilişkisi çerçevesinde dergâhtaki sohbet pratiklerine ilişkin birtakım sınırlamaları dile getirdiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede aşk yolunun yolcusu olan talipler, 25 ve 26. beyitlerde ifade edildiği üzere, aşk ile beşerî varlığın en aşağı mertebelerinden melekût âleminin zirvesine doğru yükselirler, varlık denizinde benliklerini yok ederek vahdete ererler. Bu süreçte pek çok ilahi sırra mazhar olurlar. Şahit oldukları sırları da ehline yani diğer Hak yolcularına anlatmak isterler. Ancak "üns (manevi yakınlık) meclisi"nde bulunan henüz benliğini yok edip birlik makamına ulaşamamış "fark ehli" kimseler, anlayışsızlıkları ve uyumsuzlukları sebebiyle sırların keşfine engel olurlar. İşte Sarı Abdullah'a göre Mevlânâ, 27. beyitte sohbet meclisinin mahiyetine işaret ederek; "Eğer benimle aynı hâli paylaşan, sözümle ve hâlimle uyumlu olan sır ehli kişilerle birleşebilseydim, yalnızca onlarla sohbet etseydim ve ehil olmayan kimseler bu sohbetimize dâhil olmasaydı, söylenebilecek olan şeyleri mecliste ney gibi söylerdim." demektedir.

İsmail Rusûhî-yi Ankaravî de, *Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif* adlı şerhinde (Tanyıldız, 2010, s. 248) bu beyti, 25 ve 26. beyitlerle ilişkilendirerek şerh etmektedir. Ankaravî, 25 ve 26. beyitlerde anlatılan "topraktan yaratılmış bedeni feleklere yükselten, Tûr'a can veren, onu raks ettirip yerinden oynatan aşk" ile ilgili olarak zihinlerde beliren "Mevlânâ'nın bu aşkın hakikatlerini ve sırlarını neden açıklamadığı" sorusunun 27. beyitte cevaplandığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu beyitte aşkın sırlarının neden açıklanamayacağına dair gerekçe ortaya konulmaktadır. Şarihe göre Mevlânâ, "Lisan-ı hâlimde demsâz olan yârimin dudağına yakın olsaydım ney gibi söylenebilecek olan sözleri söyler, aşkın hakikatlerini ve sırlarını açıklardım; lâkin demsâza eş olmamak ve sırdaşa uzak olmak, sükût eylemeyi veya aklın idrak edebileceği kadarını söylemeyi gerektirir." demektedir. Sonrasında da "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi emreder." (*Kur'ân-ı Kerîm*, Nisâ 4/58) ayetine ve "Hikmeti, anlayamayana sunmayın. Zira hikmete zulmetmiş olursunuz. Ehli olandan da esirgemeyiniz. Zira hikmete layık kişiye zulmetmiş olursunuz." hadisine atıfta bulunarak Allah'ın veli kullarına emaneti olan aşkın sırlarının sadece ehline verilmesi gerektiğini belirtmekte ve sonraki beytin de bu durumu açıklamak üzere söylendiğini ifade etmektedir. Böylelikle söz konusu beyti, 28. beyitle de ilişkilendirmektedir. Ankaravî gibi Murad Molla da (Öksüz, 2008, s. 117) beytin, "Madem aşk bu kadar yüce ve şerefli bir şeydir, neden bu kadar kısa anlatıldı?" sorusuna cevap olmak üzere kaleme alındığını düşünmektedir. Şarih beyti, "Eğer derdimi anlayacak bir musahibim, benimle aynı dili konuşan bir dostum olsaydı; ney gibi ben de söylenecek nice sözleri dile getirirdim. Ancak sırrımı anlayacak

bir muhatap bulamadığım için, aşkın anlatımında bu kadarıyla yetinmek zorunda kaldım.” şeklinde açıklamaktadır.

Sabûhî Ahmed Dede (Töre, 2021b, s. 312) ise şerhinde “muhataba” odaklanarak beyti; “Ya ben, aşkın sırrından haberdar bir kimseyle sohbet etseydim ya da siz, benim sözümün hakikatini anlamaya muktedir olsaydınız da ben ney gibi söyleyeceklerimi söyleseydim.” şeklinde açıklamaktadır. Derviş Muhammed Şifâî (Özdemir, 2016b, s. 92), “Arif gibi demsaz bulsaydım sırlarımı söylerdim.” şeklinde izah etmektedir. Abidin Paşa (2007, s. 32) ise arifin herkese nasihat edebileceğini, ancak nasihatın dışındaki tasavvufî sırları ve ruhani hakikatleri yalnızca onların inceliğini kavrayabilecek insanlara açıklayabileceği şeklinde şerh etmektedir. Kenan Rifâî (2015, s. 9-10), şerhinde sözün, muhatabın idrak seviyesine göre ayarlanması ya da susulması gerektiğini ifade etmektedir. Konu ile ilgili hadisler de yer veren şarih beyte, “*Görmeyen göz, nûru fark etmez; suyun kıymetini, susayan bilir* derler.” şeklinde açıklama getirmektedir. Tahirü'l-Mevlevî (1971, s. 82-83) ise 27 ve 28. beyitleri birlikte şerh ederek; sözün kıymetinin dinleyene göre değişeceğini, anlamayana anlatmanın mümkün olmayacağına değinmektedir.

A. Avni Konuk (2011, s. 92-93) tek tek sözcüklerin anlamlarını verdikten sonra beyti, “Ben kendi musâhibimin dudağı ile eş ve arkadaş ola idim, nâyı üfüren nâyzen nasıl türlü türlü nağmeler izhâr ederse, ben de, benim nay gibi olan vücûduma vâki olan ilhamât-ı ilâhiyyeden söylemeğe lâayık olan sözleri söyler idim.” şeklinde açıklamaktadır. Mevlânâ'nın burada sahip olduğu batını bilgiyi aktarmak arzusunda olduğunu dile getiren Konuk, beytin, *Mesnevî*'nin 3. beytinde ifade edilen, “söyleyen ve dinleyen arasındaki uyum” vurgusunu kuvvetlendirdiğini belirtmektedir.

O. Mevlevî (1972, s. 38-39), 27 ve 28. beyitleri birlikte ele alarak dipnotlarda Tahirü'l-Mevlevî'nin, Veled İzbudak'ın, Nahîfî'nin ve Reynold A. Nicholson'ın beyitle ilgili değerlendirmelerine yer vermektedir. O. Mevlevî, daha önce yapılan şerhlerde 27. beyit için verilen “Mevlânâ, sırlarını söyleyecek muhatap bulamadığı için yakınmaktadır.” açıklamasına itiraz etmekte ve kendisinin bu cümleden, “Allah müsaade etseydi o sırları söylerdim” manasını çıkardığını söylemektedir. Zira Mevlânâ gibi mürşidler, bazen Şems gibi erenlerle bazen de sıradan insanlarla muhatap olabilirler; ancak onların sözlerindeki derin sırları yalnızca ârif olanlar anlayabilir. 26. beyitle de anlamsal bağ kuran O. Mevlevî, kendisini Allah'ın “ney”i olarak gören Mevlânâ'nın asıl maksadının Allah'ın müsaadesiyle söylemek olduğunu ifade etmektedir.

Metnin bağlamı dikkate alındığında 27, 28 ve 29. beyitlerin anlam bütünlüğüne sahip olduğu ve zikredilen beyitlerde sevgilisinden ayrı kalmış âşığın suskunluğunun, çeşitli semboller üzerinden farklı boyutlarıyla dile getirildiği görülmektedir. Bu çalışmanın konusu olan 27. beyitte ise esas olarak şairin söylemek istediği hâlde söyleyemediği sözler, anlatmak istediği hâlde anlatamadığı hakikatler olduğu mesajı işlenmekte ve bunun sebebi ortaya konulmaktadır. Kelime kadrosunun delaletiyle beyitte, âşığın suskunluğuna dair

“söyle(ye)memek, anlat(a)mamak” eyleminin *ney*, *demsâz*, *bâleb*, *cüftemî* kelimeleri üzerinden sembolik bir dille ifade edildiği dikkati çekmektedir. Mevlânâ, bir şartlı birleşik cümle formunda tasarlamış olduğu beyitte “Eğer dostumun/soluktaşımın dudağına eş olsaydım ben de *ney* gibi (söylenebilecek/söylenmesi gereken) nice sözler söylerdim” demektedir.

Mesnevî’ye “Bişnev in-ney” (Dinle bu *ney*den) hitabıyla başlayarak daha ilk beyitten, sözü söyleyeni yani kendisini *ney* ile özdeşleştirmiş olan Mevlânâ’nın bu beyitte de kendisi ile *ney* arasında aynı ilgiyi kurduğu görülmektedir. Beytin ikinci mısrasındaki *hemçü ney men* ibaresi içerisinde “gibi, misali” anlamında bir benzetme edatı olan *hemçü* kelimesi, “ben” anlamına gelen *men* ile *ney* kelimeleri arasında bir ilgi kurmakta ve “ben *ney* gibi” anlamını sağlayarak şairin kimliğini *ney* ile özdeşleşmektedir. Mısradaki “söylemek” anlamına gelen Farsça *güften* mastarına edilgen sıfat türeten *-î* eki ve *-hâ* çoğul eki getirilerek oluşturulan *güftenîhâ* kelimesi “söylenebilir, dile getirilebilir şeyler” anlamına gelmektedir. Beyitteki bağlam içerisinde kelime, “muhatabının bulunduğu manevi mertebeye uygun olarak söylenebilecek sözler” anlamını karşılamaktadır. Burada *güftenî* ve *nâgüftenî* kelimelerinin tasavvufi gelenekteki bilgi türleri olan söze dökülebilir, ifade edilebilir, anlatılabilir “zahirî bilgi” (ilim) ile ancak yaşanarak, tecrübe edilerek idrak edilebilen “batınî bilgi” (marifet) anlamlarına geldiğini unutmamak gerekmektedir. Mısranın sonundaki *güftemî* kelimesi de yine *güften* mastarının şart kipinin birinci tekil şahısta çekimlenmiş biçimi olup “söylerdim” anlamına gelmektedir.

Mesnevî’yi şerh eden şarihler, Mevlânâ’nın beyitte söylemek istediği hâlde söyleyemediği şeylerin ne(ler) olabileceğine dair bazı görüşler ileri sürmektedirler. Bu sözler; Sarı Abdullah’a göre (Salmani, 2020, s. 358) zâtî aşkın dalgali denizinden taşan nurların, söz kıyılarına yayılmış müşâhede kabuklarında saklı sır incileri; Abidin Paşa’ya göre (2007, s. 32) tasavvufi sırlar ve ruhani hakikatler; Hacı Pîrî’ye göre (Yıldız Er, 2018, s. 84) aşkın bâtını ve hakiki boyutu; A. Avni Konuk’a göre (2011, s. 92-93) ilm-i bâtın¹; Sabûhî Ahmed Dede’ye göre (Töre, 2021b, s. 312) *hâl-i âşık* (âşığın hâli), *visâl-i maşûk* (sevgiliye kavuşmak), *isâl-i ışk* ve *esrâr-ı hakâyık* (hakikatlerin sırları); Vehbî-i Yemânî’ye göre (Özçakmak, 2022, s. 291-293) *hasb-i hâl-i tâlib* (talibin hâlini anlatmak); Şem’î Şem’ullâh’a göre (Dağlar, 2009, s. 230-231) ilahi aşkın doğurduğu vecd, cezbe ve istiğrak gibi derin ruh hâllerine dair sözle değil hâlde aktarılan ve yalnızca *mahrem-i muhterem* olanlar tarafından anlaşılabilen gizli ve mahrem sırlar

¹ A. Avni Konuk (2011, s. 92-93), Tüsterî’ye atıfta bulunarak ilim türleri hakkında şu bilgileri vermektedir: “Ma’lûm olsun ki, ekâbir-i evliyâdan Sehl b. Abdullah Tüsterî (k.s.) buyururlar ki: Âlimin üç türlü ilmi vardır. Birisi “ilm-i zâhir”dir; âlim onu ehl-i zâhire söyler. Ve diğeri “ilm-i bâtın”dır ki, bunu ancak ehline söyler. Üçüncü “İlim, âlim ile Allah Teâlâ arasında bir sırdır; bu da âlimin hakikat-ı imânıdır. Bunu ne ehl-i zâhire, ne de ehl-i bâtına söylemez.” Bundan anlaşılır ki, Hz. Pîr’in söylemek istediği ilim, bu ikinci nevi’den olan ilimdir. Binâenaleyh bu beyt, yukarıda geçen “Sine hâhem şerha şerha ez firâk” şu beyt-i şerîfin te’kidi olur. Ve üçüncü nevi’ ilim, harf ve savta sığmadığından, lisânen söylenemediği için kâmiller bu sırrı, ancak karşılıklı, kendi hakikatlerine nazar etmek sûretiyle müşâhede ederler.”

hakkında olacaktır. Bazı şarihlerse sözlerin ne olabileceğine dair herhangi bir tespit yapmaksızın sadece özelliklerine ve ayırıcı vasıflarına odaklanmaktadır. Bu çerçevede Derviş Muhammed Şifâyî (Özdemir, 2016b, s. 92) bahse konu olan sözlerin, muhatabı tarafından anlaşılması mümkün (kâbil-i keşf) olan sırlar olacağını belirtmekte, Muînî (Yavuz, 2007, s. 37) ise taşları bile sarhoş edecek kadar etkileyici ve mest edici olacağını söylemekle yetinmektedir.

Mevlânâ, eserin başında yaptığı gibi bu beyitte de söylemek istediklerini ney metaforu üzerinden ifade etmektedir. Zira gelenek içerisinde ney, sadece bir müzik aleti olmanın ötesine geçerek insanla özdeşleşen bir varlık olarak algılanmaktadır. *Mesnevî*'nin önceki beyitlerinde de anlatıldığı üzere ney, başlangıçta kamışlıktaki kamışlardan bir kamışken oradan koparıldıktan sonra bir usta eliyle içi dağlanıp -insanın yüzündeki yedi deliğe (iki göz, iki kulak, iki burun deliği ve bir ağız) mukabil (Tosun ve Erdoğan, 2014, s. 352)- bağı delinerek *neye* dönüştürülmüştür. Kökeni kamış olmakla birlikte, süreç boyunca muhatap olduğu kesme, dağlama, delme gibi temizleme ve dönüştürme faaliyetlerinin sonucunda mahiyeti değişmiş, güzel ve etkileyici bir sese sahip olan bir enstrüman hâline gelmiştir. Bununla birlikte ney, her ne kadar en güzel nağmeleri çıkarma potansiyeline sahip olsa da yine de kendi başına ses çıkaramaz. Ancak bir neyzenin dudağını kendisine yaslayıp nefesini üflemesiyle ses verebilir.

Bilindiği üzere ney, ses çıkarılması hayli zor olan nefesli bir çalgıdır. Bu yüzden neyzenin de başarılı bir ney icrası için, aynı ney gibi usul üzere uzun ve meşakkatli bir meşk sürecinden geçmesi gerekmektedir. Başarılı bir icra ve ideal bir ses için neyin de neyzenin de kusursuz olması ve aralarında mutlak bir uyumun bulunması şarttır. İdeal bir ney için doğru türün seçilmesi, düz olması, ideal boğum aralıklarına sahip olması gibi pek çok şartı karşılayabilen kamışın, iyi temizlenmesi, deliklerinin doğru aralıkta konumlandırılması ve doğru çapta delinmesi, ince ve sağlam ağızlık halkası ile kaliteli başlık takılması gibi birçok standardı sağlayacak şekilde iyi işlenmiş olması gerekmektedir. Neyzenin de güçlü bir nefes kontrolüne; ton (tını), perde vb. teknik hususlarda hâkimiyete; makam, usul bilgisi gibi müzikal yetkinliklere; edep, sabır ve meşk usulüne riayet gibi birtakım niteliklere sahip olarak iyi yetişmiş olması icap etmektedir. Böylelikle iyi yetişmiş ideal bir neyzenin üflediği iyi yapılmış ideal bir neyden, dinleyeni mest eden ideal bir nağme ortaya çıkar ve dinleyenlerin ruh hâlini değiştirip onları başka âlemlere götürür.

Beyitte neyzen, *demsâz* kelimesiyle karşımıza çıkmaktadır. *Demsâz* terkihi, “nefes, an, zaman” anlamlarına gelen *dem* kelimesi ile “yapan, uyduran” anlamlarına gelen *sâz* kelimesinden oluşan bir birleşik sıfattır. Sözlüklerde “dost, sırdaş” anlamları verilen terkip, bağlam içerisinde ney ile birlikte kullanıldığından “nefesle ses çıkaran kişi” yani *neyzen* anlamına da gelmektedir. Bundan sonra gelen “kendi ve bizzat” anlamındaki dönüşlülük zamiri *hod*, *demsâz* kelimesiyle şairin dostuna, sırdaşına işaret edildiğini göstermektedir. Beyitteki ney ve *demsâz*/neyzen kelimeleriyle etrafında literatürde zengin bir mecazlar dünyası meydana gelmiştir. Bu dünyada içi dağlanmış, gövdesi delinmiş bir kamış olan

ney; aşkla gönlü dağlanmış, dertle bedeni yaralanmış âşığı/insan-ı kâmilî sembolize etmektedir. Bu bağlamda demsâzın/neyzenin neye üflediği *dem* de ilahi nefesi, yani Allah'ın insana üflediği ruhu temsil etmektedir. "Ney üfleme sanatını icra eden", neye nefesiyle ses veren *neyzen* ise temsili olarak ruhu, insan bedenine üfleyen Allah'a ve ondan mülhem olarak da insanın "hayvani ruh"unu öldürüp "sultani ruh"unu diriltmesine rehberlik eden mürşide karşılık gelmektedir. Sabûhî Ahmed Dede (Töre, 2021b, s. 316), Mevlânâ'nın *Mesnevî*'nin ilk beytinde ney ile kendisi arasında kurmuş olduğu ilişki üzerinden ima ettiği mananın burada açıklığa kavuşturduğunu belirtmektedir. Buna göre; neyzenin ney üzerinde mutlak bir hâkimiyeti bulunmaktadır; dolayısıyla *neyzen* neyi üflerse *ney* onu söylemektedir. Burada nasıl ki neyin bir iradesi yoksa varlığını yok edip ortadan kaldıran insan-ı kâmilin de seçme iradesi bulunmamaktadır. Hakikat neyzeni olan aşk, vücut neyine ne üflerse kişi de onu söylemektedir. İnsan-ı kâmil gayb âlemi ile beşerî âlem arasında bir alet ya da bir ney gibi olup gayb âleminde ne öğretilirse onu söyler yahut cilalanmış bir ayna gibi olup gayb âleminde kendisine hangi suret gösterilirse beşerî âleme onu yansıtır. Dolayısıyla insan-ı kâmilin söylediği söz kendisine değil, hakikat neyzenine aittir. Bu durumda *Mesnevî* de Mevlânâ'nın değil Allah'ın iradesiyle kaleme alınmıştır.

Beyitte ney ile neyzenin anlamlı ve etkileyici nağmeler terennüm etmek üzere bir araya gelmesi, Farsça *bâleb* terkiibiyle ifade edilmiştir. Söz konusu terkip, "ile, birlikte" anlamına gelen *bâ-* edatıyla "dudak" anlamındaki *leb* kelimesinin birleşiminden meydana gelmektedir. "Dudakla birlikte" ya da "dudağa yakın" anlamına gelen *bâleb* terkiibi ilk bakışta fiziksel bir yakınlığı ifade etmekle birlikte, beyitteki diğer kelimelerle birlikte kendi bağlamı içinde düşünüldüğünde terkiibin, şairin kendi demsâzıyla/sırdaşıyla içsel birlikteliklerini ve uyumlarını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ney metaforu ekseninden bakıldığında da kelimenin sadece fiziksel bir yakınlığı değil, aynı zamanda ruhsal bir birlikteliği ve uyumu da ifade ettiği görülmektedir. Esasen içi oyulmuş, dışı delinmiş bir kâğıt olan "ney" in, ses verebilmesi için neyzenin dudağıyla buluşması gereklidir. Ancak ideal bir ses için tek başına fiziksel yakınlık yeterli olmayıp yukarıda izah edildiği üzere ney ile neyzenin nitelik bakımından da müsavi olmaları gerekmektedir. Koşut olarak "şair" in de hakikî aşkın dilinden konuşabilmesi için demsâzı olan yâriyle bir arada olmaları ve manevi olarak aynı seviyede bulunmaları gerekmektedir.

Mevlânâ'nın meramını ney üzerinden anlatmayı tercih etmesinin nedeni ney ile insanın hikâyesi arasındaki benzerliktir. İnsan da ney gibi, asıl vatanı olan ruhlar âleminde koparılmış ve kulluk ile imtihan olup kemale ermesi için dünyaya gönderilmiştir. Burada bir mürşidin rehberliğiyle gönlünü aşk ateşiyle yakıp masivadan (Allah sevgisi dışındaki her şey) temizleyerek, zikirle ve tefekkürle ilahi yanını temsil eden ruhunu geliştirirken dünya nimetlerinden geçmekle beşerî yönünü temsil eden bedenini ve nefsinin zayıflatarak bir dönüşüme uğrar. Çeşitli mertebelerden oluşan bu dönüşüm sürecinin son aşamasında kendi benliğini, mutlak varlığın benliğinde yok ederek vahdet makamına ulaşır. Geçirdiği dönüşüm sonrasında bedenlen beşerî âlemde bulunmakla birlikte, ruhen gayb

âleminde türlü hâllere şahit olur ve artık kendisi de mürşitlik makamında bulunduğu için müşahede ettiği bu hâlleri, rehberi olduğu kimselere aktarır onların tekâmülüne katkıda bulunmak ister. Ancak bunun için iki şart gereklidir: ilk olarak vahdete ulaştığı ve artık kendi benliği bulunmadığı için Allah'ın bunu istemesi, ikinci olarak da muhatabının hakîkî aşkın sırlarını anlayabilmesi için manevî mertebe bakımından kendisiyle uyum içerisinde bulunması gerekmektedir.

Yukarıda anlatılmaya çalışılan muhataplar arasındaki uyum, beyitte semboller üzerinden “demsâz” ile “ney”in dudak dudağa gelerek (bâleb) çift olması [cûft(emî)] şeklinde sanatsal bir düzlemde şairane bir şekilde ifade edilmektedir. Beytin bağlamı düşünüldüğünde söz konusu uyumun sonuç değil bir sebep konumunda bulunduğu görülmektedir. Zira söyleyen ile söyleten (ya da dinleyen) arasındaki uyum, söylemenin/konuşmanın öncül şartı olarak takdim edilmektedir. Asıl muradın şarta bağlandığı bir kurgu üzerine inşa edilmiş olan beyitte, şart edatı olan *ger* iki gramatikal yapıyı şart-cevap cümlesi biçiminde birbirine bağlayarak kritik bir görev üstlenmektedir. Beyitteki şart anlamını destekleyen bir başka gramatikal yapı da *cüften* mastarının şart kipinin birinci tekil şahısta çekimlenmiş biçimi olarak “birleşseydim, kavuşsaydım” anlamına gelen *cüftemî* kelimesidir. *Ger cüftemî* ibaresi, “eğer birleşseydim, eğer kavuşsaydım” anlamı kazanarak “ney misali nice sözler söyledim” şeklindeki ikinci mısranın sonunda yer alan ve *güften* mastarının şart kipinin birinci tekil şahısta çekimlenmiş biçimi olan *güftemî* “söyledim” eylemini gramatikal olarak şarta bağlamaktadır. Bu durumda Mevlânâ'nın “ney gibi sözler söylemesinin” şartı, onun “demsâzına bâleb olmasıdır.”

Anlam olarak şart kipinde çekimlenmiş *cüftemî* kelimesi, *ger* edatının da pekiştirmesiyle birlikte, âşığın mâşukuna olan özleminin derinliğini ve vuslat arzusunun yoğunluğunu etkili bir şekilde ifade etmektedir. Bir yanda Mevlânâ'nın dostun dudağına eş olma özlemi varken, diğer tarafta insanın/şairin/âşığın konuşma/söyleme/anlatma arzusu bulunmaktadır. İşte bu iki anlam dairesini bir araya getiren *ger*dir. İnsanlar için konuşmak, şairler için söylemek, âşıklar için anlatmak ne kadar zaruri bir ihtiyaçsa susmak, sükûta ermekse bir o kadar zordur. Zira nasıl ki cezbe hâlindeki bir derviş iradesini kaybederek semaya durursa, cezbeye kapılan âşık da aşkı(nı) anlatma hususunda irade sahibi değildir. Zira susmak, sırrı ehline yani maşuka saklamak ayrı bir meziyet gerektirir. Nitekim Hz. Peygamber'in ilahi sırrı emanet ettiği Hz. Ali'nin ve Midas'ın kulaklarına ilişkin gerçeği öğrenen berberin, ağırlığına dayanamadıkları sırlarını kuyuya anlatmaları ve kuyuya emanet edilen bu sırların da akan sularla, esen yellerle kamışlığa ulaşarak kamışların sesinden, çobanların kamışlardan yaptıkları neylerin nağmelerinden dünyaya yayılmasına ilişkin anlatılar, sırrı gizli tutmanın ne denli zor olduğunu ortaya koymaktadır.

Beytin manası dikkatle incelendiğinde anlamın düğüm noktasının *demsâz* olduğu görülmektedir. Zira okuyucunun/dinleyicinin *Mesnevî*'den beklentisi, Mevlânâ'nın anlatımından hakikatin sırlarına ermektir. Ancak Mevlânâ beyitte

demsâzına bâleb olmayınca yani dostuna yakın olmayınca bu sırları açamayacağını söylemektedir. Bu noktada okuyucunun/dinleyicinin muradın hâsıl olmasına, beklentisinin gerçekleşmesine engel olan durum, *demsâzın* yokluğudur. İşte bu sebeple bütün dikkatler *demsâza* çekilmekte ve bütün çabalar onun kim olabileceğini tespit etmeye yönelmektedir. *Demsâzın* kim olabileceğine dair akla gelen ilk ihtimal, Mevlânâ'nın yaşam serüveninde dönüştürücü güç olarak önemli bir yere sahip olan ve gaybubetiyle Mevlânâ'yı suskunluğa sevk etmiş olan Şems-i Tebrîzî'dir. Öncesinde döneminin önde gelen âlimlerinden olan Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî ile tanıştıktan sonra manevî olarak tekâmül ederek önemli bir mutasavvıf hâline gelmiştir. Bu süreçte iki kez habersizce şehirden ayrılıp sessizce kaybolan Şems'in yokluğunda Mevlânâ, musahiplerinin beklediği gibi özlemleri giderecek sohbetler yapmamış, aksine susmuş, dış dünyadan soyutlanmıştır. Bu sebeple Mevlânâ'nın beyitteki suskunluğunun sebebi olan kayıp dostun Şems-i Tebrîzî olması akla yatkın gelmektedir. Ancak şarihlerin hiçbirisi bu ihtimal üzerinde durmamaktadır. Hatta A. Avni Konuk (2011, s. 92-93), ilimleri *zahiri*, *bâtını* ve *hakiki* olmak üzere üçe ayırdığı şerhinde, Mevlânâ'nın beyitte söyleyeceğini ifade ettiği şeylerin *bâtını* ilme dair olduğunu belirtmekte ve Mevlânâ ile Şems arasındaki ilmin, taşıdığı anlam yükü sese ve söze sığmadığı için kâmillerin ancak kendi hakikatlerine nazar etmek suretiyle müşahede ettikleri üçüncü ilim türü olan *hakiki ilim* olduğunu ifade etmektedir. Böylece Konuk, beyitte özlemi çekilen dostun Şems-i Tebrîzî olamayacağını dolaylı olarak ifade etmiş olmaktadır.

Bu bağlamda *Mesnevî* şarihlerinin *demsâzı* belirli bir kişi olarak değil, *fenâ fi'llâha* ulaşmış vahdete ermiş kâmil insan ve/veya irfan sahibi ârif kişi olarak tanımlanabilecek bir tip olarak tarif ve tavsif ettikleri dikkati çekmektedir. Bu noktada en çok vurgu yapılan hususlar; anlayış ve idrak sahibi olma, ehil olma, sır taşıyabilme ve muhatabıyla uyum içerisinde olma vasıflarıdır. Beyitteki *demsâzın*, Muînî'ye göre (Yavuz, 2007, s. 37) muhatabıyla sırta vukufiyeti (*mahrem*), gönül yakınlığı (*hemdem*), lisan ortaklığı (*hem-zebân*) ve nefes/nefs birliği (*hem-nefes*) olması; Derviş Muhammed Şifâyî'ye göre (Özdemir, 2016b, s. 92) muhatabını anlayan ve onunla hemhâl olan bir ârif olması; Abidin Paşa'ya göre (2007, s. 32) tasavvufi sırları ve ruhani hakikatleri, onların inceliklerinin gerçeklerini gerektiği gibi kavramaya hazır, akıllı ve olgunluğa ulaşmış, sır saklayabilecek bir kişi olması; Sabûhî Ahmed Dede'ye göre (Töre, 2021b, s. 3012) aşkın özünü bilmesi, onun mecazlarını ve hakikatini çözebilecek irfana sahip olması; Ebussuûd El-Kayserî'ye göre (Koçoğlu, 2014, s. 80) anlayışlı ve cezbe sahibi olması; Hacı Pîrî'ye göre (Yıldız Er, 2018, s. 84) ilahi hakikatten nasibi olan, kalbi aşk ve hikmetle dolu olup aşkın sırlarına açık ve ehil gönle sahip olması; Vehbî-i Yemânî'ye göre (Özçakmak, 2022, s. 291-293) mürşid-i kâmilin eğitim ve terbiyesiyle kemâle ermiş, fazilet ve sadâkat sahibi, dostluk ve uyum yoluyla mürşidiyle yakınlık kurmuş olması; Şem'î Şem'ullâh'a göre (Dağlar, 2009, s. 230-231) bilgi ve hâl düzeyinde olgunlaşmış, sözün de sükûtun da hikmetini bilen, aşkla yanmış ve bu yanısla pişmiş (*mahrem-i esrâr-perdâz-ı pür-sûz ü güdâz*), yüksek idrak sahibi (*demsâz-ı bülend-pervâz*) gönül ehli bir *mahrem-i muhterem* olması gerekmektedir. Sarı Abdullah ise (Salmani, 2020, s. 358)

demsâzı, şevk ehli olup gaybî tecellilere susamış olan, mana yükünü taşıyabilecek bir gönle sahip olan, manayı idrak etmede ve saklamada yeteneği olup ehliyeti bulunan bir insan tipi olarak tarif etmektedir. Ayrıca sırların ve derin hakikatlerin paylaşımının, ancak müşterek zeminin bulunması hâlinde mümkün olabileceğine dikkati çekerek muhataplar arasındaki uyuma vurgu yapmaktadır.

Mevlânâ'nın beyitte dile getirdiği "ney gibi sözler söylemesi" için öne sürdüğü "demsâzına bâleb olma" koşulu, hakikatin dile gelmesi için metafizik düzlemde sağlanması gereken iç ve dış uyumu ifade etmektedir. Mevlânâ, gönlündeki sırdaşıyla dudak dudağa olamadığı için sınırlı konuşmakta hatta susmaktadır². Nitekim İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî (Tanyıldız, 2010, s. 248), söz konusu yakınlığın olmadığı durumlarda ya sükût etmek ya da aklın idrak edebileceği kadar konuşmak gerektiğini belirtmektedir. Şem'î Şem'ullâh da (Dağlar, 2009, s. 230-231) muhatabını bulamayan dudağın *hâmûş* olacağını belirtmektedir. Bu durum tasavvufi öğretide *sükûtun hikmeti*³ şeklinde ifade edilmektedir. Bu hikmet, sadece bireysel bir tutum değil, aynı zamanda manevî bir eğitimidir. Sûfî, konuşarak değil susarak öğrenir ve öğretir⁴; çünkü hakikat, kelimelerle değil kalple anlaşılır. Zaten hakikat de ehlini bulmadıkça anlaşılması mümkün olmayan bir sırrı ihtiva eder. Bu kaynak-sır-muhatap ilişkisini, günümüzdeki radyo, televizyon, telefon gibi iletişim araçları için üretilen ve dağıtılan yayın dalgaları/frekansları üzerinden örneklendirerek somutlaştırmak mümkündür. Şöyle ki; günümüz dünyasında her an yer yerde yüzlerce radyo, televizyon hatta telefon da hesaba katılırsa binlerce belki milyonlarca yayın dalgası çevremizi kuşatmış vaziyettedir. Bu dalgaların her biri bir şarkıyı, bir fotoğrafı, bir videoyu, iki dostun telefon görüşmesini taşımakta; dalgaların etrafını kuşattığı, aralarında dolaştığı insanlarsa bütün bu iletilerden, iletilerin içeriklerinden habersiz yaşayıp durmaktadır. İletilerden ancak uygun alıcı aracı olanlar haberdardır, iletilerin içeriklerine de ancak emeğini, zamanını, enerjisi ayırarak onu anlamaya çalışanlar ulaşabilmektedir. Havada kısa bir süreliğine akıp giden bir şarkıyı ancak radyosunu doğru frekansa ayarlayabilenler dinleyebilir. Televizyondaki bir filmi, ancak doğru zamanda, doğru yerde olup doğru kanalı seyredenler izleyebilir. Dosttan gelen bir mesajı da ancak binlerce telefon arasından doğru telefona sahip olan kişi okuyabilir. Şarkılar ne kadar güzel, filmler ne kadar etkileyici, mesajlar ne kadar içten de olsa; eğer uygun cihaz yoksa, alıcı kapalıysa ya da kanal yanlış

² Mevlânâ'nın düşünce dünyasında ve eserlerinde sükût kavramının önemi ve işlenişi için bk. Şihyeva, 2007.

³ "Sükût etmek, kişinin zihnini ve fikrini toplayıp geçmişini muhasebe etmesine ve geleceğine dair planlar yapmasına vesiledir. İyi ve kötülüğü karşılaştırmak, kâr ve zararı tartmak sükût etmekle mümkündür. Günlük yaşantıda ve ahirete yönelik çalışmalarda artı ve eksiler sükût etmekle bilinir. Sükût etmeden sağlıklı bir karara varmak, dolayısıyla doğru yolu bulmak oldukça zordur. Zira kişinin önce kendini ve daha sonra Rabb'ini bulabilmesi tefekkürle mümkündür. Tefekkürün ön şartı ise, sükûttur. Yerine göre konuşmak önem arz ettiği gibi, yerine göre de sükût etmek önemlidir." (Sonduk, 2024, s.20).

⁴ A. Avni Konuk (2011, s. 92-93), Mevlânâ ile Şems arasındaki iletişimin bir örneği olduğu *hakiki ilim* düzeyinde, bu ilmin taşıdığı anlam yükü sese ve söze sığmadığı için kâmillerin ancak kendi hakikatlerine nazar etmek suretiyle müşahade ederek öğrenip öğrettiklerini ifade etmektedir.

frekansa ayarlıysa şarkıları dinleyebilmek, filmleri izleyebilmek mesajları okuyabilmek mümkün değildir. Bütün iletişim biçimleri gibi burada da sağlıklı bir iletişimin gerçekleşebilmesi için âşık ile maşuk aynı iletişim araçlarına sahip olmalı, aynı iletişim dilini kullanmalı ve aynı iletişim frekansında buluşabilmelidir.

Beyitteki “cûftemî” kelimesi, iki varlık arasındaki manevi mertebe/seviye uyumuna işaret etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında çiftlerin his, düşünce, ifade ve fiiliyat bakımların ortak özellikler sergilemeleri ve uyum içerisinde olmaları gerektiği ortaya çıkmaktadır. Rastgele yan yana gelmiş, aralarında söylem ve eylem ortaklığı bulunmayan kimselerin bir uyum içerisinde olmadıklarından çift olabilmeleri de mümkün değildir. Anlatma ve anlama/anlaşılma süreçleri düşünüldüğünde iletişimin sağlanabilmesi için temel şart, iki kutup arasında yetkinlikler bakımından bir uyumun bulunmasıdır. Verici ile alıcı arasındaki uyum şartı, bir yandan modern yaşamı mümkün kılan, gündelik yaşamımız için son derece gerekli bir ihtiyaç olan elektriğin, diğer yandan sahip olduğu insan bedeninin taşıyamayacağı kadar yüksek enerjiyle son derece tehlikeli bir güç olması üzerinden örneklendirilebilir. Binlerce voltluk yüksek gerilim hatlarıyla şehirlere ulaştırılan elektrik enerjisi, trafolar vasıtasıyla evlerdeki elektrikli aletlerin zarar görmeden çalışabileceği volt değerine düşürülmektedir. Zira eğer yüksek gerilim hattındaki enerji, voltaj ayarlaması yapılmadan evlere verilirse bütün elektrikli aletler patlatacaktır. İşte ilahi sırra muhatap olacak kişinin de bu örnekte olduğu gibi sırrın ağırlığını taşıyabilecek kapasitede, seviyede olması gerekmektedir. Nitekim Tûr dağı, gerekli kapasiteye sahip olmadığı için Allah'ın tecellisine dayanamayıp paramparça olmuştur. Böylece Allah, yüzünü görme konusunda ısrarcı olan Hz. Mûsâ'ya, tecelli için gerekli içsel yetkinliklere sahip olmayanların başına ne geleceğini Tûr'a tecelli ederek göstermiştir. Mevlana, 25 ve 26. beyitlerde işlediği bu kıssa ile hakikatin sırrına ulaşmak isteyen *Mesnevî* okurlarına, Hak âşıklarına önce ruhsal olarak tekâmül etmelerini ve gönüllerini hakikatin tecellisine uygun hâle getirmelerini salık vermektedir. Yoksa mana ne kadar önünde bulunsun da, ne kadar zahir olsa da anlama ruhsatına kavuşmamış göz o manaya vâkıf olamaz; hakikatin sesi ne kadar yakından gelse de, ne kadar yüksek olsa da duyma sırrına erememiş kulak o sırrı işitemez. Kabiliyeti olmayan dağ nasıl ki tecelliye dayanamayıp patlarsa ilahi sırları idrak edemeyen insan da bir kez değil, günde yüz kez gönlüne Hak tecelli etse de bunun farkında olmadan yaşayıp gider.

Sonuç

Bu makalede Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde yer alan *Bâleb-i demsâz-ı hod ger cûftemî / Hemçü ney men güftenihâ güftemî* [Eğer dostumun/soluktaşımın dudağına eş olsaydım ben de ney gibi (söylenebilecek/söylenmesi gereken) nice sözler söyledim] şeklindeki 27. beyit, geleneksel şerh yöntemiyle yeniden şerh edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede daha önce kaleme alınmış olan şerhler hem kendi içlerinde değerlendirilerek hem de benzerlikleri ve farklılıkları bakımından

diğer şerhlerle karşılaştırılarak elde edilen bulgular metne yansıtılmıştır. Ayrıca beyitte yer alan kelimeler, ibareler ve cümleler; köken, gramer ve anlam özellikleri bakımından ele alınarak hem kendi içlerinde hem de diğer unsurlarla ilişkileri bakımından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Böylece beyitteki kelimeler arasındaki yapısal ve anlamsal bağların ortaya çıkarılması ve kelimelerin bağlam içerisindeki işlevlerinin ve anlamlarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Mevlânâ'nın üslubu, edebî sembollerle örülü ve tasavvufi söylemlerle örtülü olduğu için kelimelerin gelenek içerisinde kazanmış oldukları sembolik anlamları da tespit edilmiş ve beyti anlamlandırma sürecine dâhil edilmiştir.

Mesnevî şarihlerinin bazıları bu beyti hiç açıklamamışlar, bazılarıysa açıklamalarını beyti Türkçeye çevirmekten ibaret sayılabilecek şekilde oldukça kısa tutmuşlardır. Bazı şarihler beyti kendi içinde değerlendirirken bazı şarihlerse önceki (25 ve 26. beyitler) ve/veya sonraki (28 ve 29. beyitler) beyitlerle ilişkilendirerek inşa ettikleri bağlam üzerinden anlamlandırmaya çalışmışlardır. Beyti şerh eden şarihler, Mevlânâ'nın sözün manasını kavrayacak uygun bir muhatap bulamadığı için sükût ettiğini ve beyitte de onun, "iç dünyasında taşıdığı derin anlamları söyleyip hikmeti gün yüzüne çıkarması için kendisiyle uyumlu bir dosta duyduğu ihtiyacı" dile getirdiği konusunda hemfikirdirler.

Metnin içerisindeki bağlama bakıldığında, sevgilisinden/dostundan ayrı kalmış âşığın suskunluğunun, çeşitli semboller üzerinden farklı boyutlarıyla dile getirildiği 27, 28 ve 29. beyitlerin kendi içinde anlam bütünlüğüne sahip olduğu görülmüştür. Çalışmanın konusu olan 27. beyitte ise esas olarak şairin söylemek istediği hâlde söyleyemediği sözler, anlatmak istediği hâlde anlatamadığı hakikatler olduğu mesajı işlenmekte ve bunun sebebi ortaya konulmaktadır. Kelime kadrosunun delaletiyle beyitte, âşığın sükûta işaret eden "söyle(ye)memek, anlat(a)mamak" eylemi; her biri gelenek içerisinde zengin çağrışımlara sahip olan *ney*, *demsâz*, *bâleb*, *cüftemî* kelimeleri üzerinden sembolik bir dille ifade edilmiştir. Nasıl ki ney, neyzen ile dudak dudağa gelip çift olmadan ses veremezse mürşit de kendisiyle aynı manevi seviyede bulunan bir dost olmadan içindeki ilahi sırları açıklayamayacağını söylemektedir. Esasen gramatikal olarak olumsuz bir yapının bulunmadığı beyitte anlamın da olumsuz olmadığı, sadece şarta bağlandığı dikkati çekmektedir. Bu çerçevede müşahade ettiği ilahi sırları gizlemek değil, söylemek istemektedir; ancak sır ancak ehline, yani onu hakkıyla idrak edebilecek ve ehil olmayandan saklayabilecek kişiye verilmelidir. Bu bakımdan muhatapın da arif olması, Mevlânâ ile aynı düzeyde bulunup yetkinlikleri bakımından ona eş olması gerekmektedir. Nitekim beyitte Mevlânâ, eğer kendisiyle uyum içerisinde olan bir dostunu bulursa onunla konuşup anlatabileceği sırları ona söyleyeceğini ifade etmektedir. Bu noktada muhatapların aynı frekansta buluşabilmeleri, iletişim kurup anlaşılabilmeleri için içinde bulundukları manevi mertebeler ve sahip oldukları dil düzeyleri, yani hâl ve kâl bakımından eş olmaları gerekmektedir.

Aşkın sırları, her gönülde yankılanması mümkün olmayan ilahi bir emanettir ve bu emanetin sadece ehline verilmesi gerekir. Ehlin bulunmadığı noktada her şey sükûta erer; bütün sesler susar, âlem sessizliğe gömülür. Zahiren ses çoktur ama içlerinde mana yoktur. Bu durumda sükût bir eksiklik değil; bilakis bir meziyettir. Zira Hz. Peygamber'in "Hikmeti, ehli olmayana vermeyin." buyruğu, hikmeti sadece ehline vermeyi emreder. Bu noktada ehil olmayana hakikat sırrını teslim etmek, hikmete zulmetmek olur. Dolayısıyla şair, eğer yârinin dudağına mukârin olsaydı, ney gibi nice sözler söyleyebileceğini söylerken, aslında hakikati ancak hak edenle paylaşabileceğini ifade ederek konuşmanın şartını dile getirmektedir.

Kaynakça

- Abidin Paşa (2007). *Mesnevî Şerhi* (Cilt 1). (Sadeleştiren: Mehmet Sait Karaçorlu). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ak, S. (2012). *İsmail Hakkı Bursevî, Mesnevî'nin Ruhu (Rûhul-Mesnevî)*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Avşar, Ziya. (2007). Rûhu'l- Mesnevî'de Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerh Yöntemi. *Journal of Turkish Studies* 2(3), 59-72. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.114>
- Avşar, Z. (2019). *Aşk Meclisi, Mesnevî Şerhi-1*. İstanbul: TEDEV Yayınları.
- Çavuşoğlu, A. (2007). Mevlâna'nın Anlatımı. *İSTEM* (10), 127-142.
- Ceylan, C. (2011). Türk Edebiyatında Şerh Edilen Metinler Arasında Mesnevi-î Şerif'in Yeri. *Doğu Araştırmaları* (7), 167-190.
- Dağlar, A. (2009). *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli MetinSözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gölpınarlı, A. (1990). *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi (Cilt I-II)*. İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Kenan Rifâî (2015). *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı.
- Koçoğlu, T. (2014). *Nakşî Şeyhi Ebussuûd El-Kayserî, Şerh-i Mesnevî*. Kayseri: Laçın Yay.
- Konuk, A. A. (2011). *Mesnevî-i Şerif Şerhi (Cilt 1)*. (Yay. Haz: Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı). İstanbul: Kitabevi.
- Kuntman, O. D. (1972). *Mevlânâ Mesnevî (Cilt Birinci Kitap)*. İstanbul: Yörük Matbaası.
- Öksüz, Z. (2008). *Hülasatü's-Şürûh Adlı Mesnevî Şerhinin 1-107 Varaklarının Günümüz Harflerine Aktarılması ve İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Örs, D. ve Kırlangıç, H. (2015). *Mesnevî-i Ma'nevî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî*. https://ekitap.yek.gov.tr/Uploads/ProductsFiles/_55.%20Mesnevi%20%C5%99Eerif.pdf (Erişim Tarihi: 30.10.2025).
- Özçakmak, F. (2022). *Vehbî-i Yemânî Kitâb-ı Rûhânî Fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî (İnceleme-Metin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Özdemir, M. (2016a). Mesnevî'nin Türkçe Şerhleri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11(20), 461-502.
- Özdemir, M. (2016b). *Derviş Muhammed Şifâyî, Mesnevî Şerhi, Eş-şerhu'l Kitâbi'l-Mesneviyyi'l-Ma'nevîyyi'l-Muhtasar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Sakaoğlu, S. (2011) Mesnevî'deki Hikâyelerin Kaynakları ve Tesirleri. H. Sarı (Ed.). *Nevniyaz Hazreti Mevlânâ Celaleddin-i Rumi içinde*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 171-178.
- Salmani, M. (2020). *Sarı Abdullah Efendi'nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si, I. Cilt (İnceleme Metin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şihyeva, S. (2007). "Hamuş" Mevlânâ'nın Mahlası Mıdır?. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu Bildiriler*, 26-28 Ekim 2007, Şanlıurfa, cilt: I, 57-70.
- Sonduk, E. (2024). A'râf Suresi 204. Âyeti Bağlamında Sükût. *Tafsir* 4/1, 20-31.
- Tâhirü'l-Mevlevî (1971). *Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Şâmil Yayınları.
- Tanyıldız, A. (2007) Şem'î, Ankaravî ve Bursevî Şerhleri ve Mesnevî'nin İlk 18 Beytini Yorumlama Yöntemleri. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3, 123-146. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343913>
- Tanyıldız, A. (2010). *İsmâîl Rusûhî-yi Ankaravî Şerh-i Mesnevî (Mecmû'atu'l-Letâyif ve Matmûratu'l-Ma'ârif) (I. Cilt) (İnceleme-Metin-Sözlük)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Top, H. (2011). *Mesnevî-i Mânevî Şerhi*. İstanbul: Rûmî Yayınları.
- Tosun, M. ve Erdoğan, Ş. (2014). Mevlânâ Çevirilerinde Sembollerin Önemi: "Ney" ve "Gel" Örneğinde Mesnevî'nin Evrensel Hoşgörü Çağrısı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(1), 347-362.
- Töre, E. (2021a). Anadolu Sahası Türkçe Mesnevî Şerhlerinin Yazılış Sebepleri. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 17(61), 232-251.
- Töre, E. (2021b). *Sabûhî Ahmed Dede'nin İhtiyârât-ı Sabûhî adlı mesnevî şerhi (Cilt 1-3) (İnceleme-tenkitli metin-sözlük)* (Doktora Tezi). Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.



- Yavuz, K. (2007). *Mu'înî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevi Tercüme ve Şerhi (I. Cilt, Gramer-Sözlük)*. Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Yıldız Er, E. (2018). *Hacı Pîrî- İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî (1-50 Varak) (İnceleme-Metin)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.