

«HAMUŞ» MEVLANA’NIN MAHLASI MIDIR?

Doç. Dr. Seadet ŞİHİYEV*
(Saadat Shixiyeva)

I. Önsöz

Tasavvufî düşünce ve şiirin en ünlü temsilcilerinden olan Mevlana Celaleddin Rumi’nin ilahi alem, insan ve evren, insanın Hak’a ulaşmasının yol ve vasıtaları hususundaki düşünceleri onun gerek şiirle kaleme aldığı, gerekse de nesir eserlerinde açık ve hayret verici ifadelerini bulmuştur. Diğer deyişle, Mevlana’nın şiirinin temel konuları insanın ruhunun yaratılıştan önceki hali, bu aleme gelişi ve yaşamının alî hedef ve maksatları, bu alemle değil, geldiği ilahi alemle ilgili telaşları gibi meselelerdir. Belki de ezoterizmin bu gibi meselelerine bağlı kaldığından dolayıdır ki, Mevlana şiir sanatının tekniğine ilgisizlik göstermiştir. Bu konuda, yani Mevlana’nın şiirin zahiri ve teknik yönlerine: kafiye, vezin, harf ve söze önem vermemesinden birtakım araştırmalarda söz edilmiştir. Ama bizim dikkatimizi çeken tasavvuf şiirinin en cesaretli temsilcisi sayılan Mevlana’nın divanında sık sık kullandığı “Hamuş” (“Sus”) kelimesinin tasavvufî-edebî değeri, bu ifadenin mahlas niteliğine sahip olup olmaması meseleleridir.

I. Ezoterik Öğretide Susmanın Önemi ve Mevlana’nın “Hamuş” İfadesini Bu Açıdan Değerlendirme

Mevlana’nın susma (“hamuş”) konusundaki düşüncelerini eski Mısır Mabetlerindeki kahinler (Şüre, 2001, 118-119, 123-124, 130-131, 142), Yahudi kabalacıları (Blavatskaya, 2004: 68-69), Yunan mistikleri, özellikle Pisagor’un (Kisil, Riberi, 2002: 113-114) ilahi hakikatler konusunda susma hususundaki kanaatleri ile ilişkilendirmek mümkündür. İlahi gerçekler hakkındaki bilgileri yalnız seçilmişlerin anlayacağı ve doğru değerlendireceğinden onun kitleden gizletilmesi ile ilgili itikadın tarihi belki de mistisizm tarihi ile yaşıttır. Çeşitli din ve mezheplerin içinden meydana çıkıp oluşan mistik fikri akınlarda bu konuda bir fikir birliği gözlemlenmektedir. Bu anlamda Mevlana’nın divanında özel mevkie sahip olan “hamuş”u mistik düşünce tarihi ve sırlılığa hususî dikkat yetiren felsefî akınlara kontekstinde değerlendirmek de gerekir. Örneğin; Pisagor’un taliminde beş yıl süresince susma ve dinleme merhalasından sonra tilmize ezoterik bilgiler açıklanırdı (Kisil, Riberi, 2002: 113-114). “Menakibu’l-Arifin” eserinden Mevlana’nın yaşamı hususunda verilen bilgilerden onun da şeyh, derviş ve müritlerin susmasına hususî dikkat yetirmesi ve bunu olgunluğun belirtisi sayması belli olmaktadır (bkz: Eflaki, I, 74-75,305-306).

Eski dinler ve felsefî öğretilerde mistik bilgilerin sözlü olarak ötürülmesi de bu bilgilerin kitleye açılmasının maksada uygun olmamasıyla bağlıydı (Blavatskaya, III, 132) ve sırrın toplumdan gizli tutulması amacını izliyordu. Ama İslamî tasavvuf seleflerinden olan felsefî öğretilerden bir çok yön ve özellikleri aldığı halde onlara kendisine özgü bir şekilde söyleme şekli de verdi. Yani mistik düşüncelerin beyanı için kullanılan tasavvufî şiirde arif şairler simgesel bir dille sahip oldukları ilahi bilgileri söyleme imkanı buldular. Önceki talimlerde de fikrin gizli tutulması niyetiyle kullanılan sembolik dil İslamî tasavvufta geliştirildi ve İslamî ortamda yetişen arifler gizli sırları açıklamalarına belli anlamda “icazet” veren, onları suçlamalardan koruya bilecek şath¹ (şatah) söyleme sanatını da ortaya koydular. Şath

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü. saadat_nes@yahoo.com.tr

¹ “Aşın tecelli ve feyz gelen velilerden, bir takım şeriata uymaz gibi görünen sözler zuhur eder. Dıştan bakınca, bu sözlerin hiç bir manası yokmuş gibi görülür. Ancak, sufînin ruhanî yükselişe ulaştığı farklı varlık alanı açısından, o sözler ele alınınca,

mutasavvıflara mistik düşüncelerini örtüsüz söyleme imkanı verdi. Doğu tasavvuf şiirinin en ünlü ve esrarengiz şairi Mevlana'nın divanında her iki yönüm: şath ve susma sistemli şekilde gözlenmektedir. Böyle ki, Mevlana'nın gazellerinde önce şath tarzında tasavvufi açıklamalar verilmiş, sonra konuşmamaya ("hamuş") davet ifade edilmiştir. İlahi alemle ilgili düşüncelerinin açıklık ve şath niteliğinde olmasına göre selef ve haleflerini çok geride bırakan Mevlana¹ "Divani-kebir"indeki şiirlerinin çoğunu "hamuş" ve onunla yakın anlamlı ifadelerle bitirmiştir. Ünlü düşünürün bu görüşlerinin hareket noktası ise çok vakit aşağıdaki mülâhazalardır:

"Biz işlerin gidişatını örgermiş olduğumuzdan ağızlarımızı mühürlediler.

Gayb sırları faş olmasın, şu hayat, şu geçim yıkılmasın diye bizi söyletmiyorlar.

Gaflet perdesi tamamiyle yırtılmasın, mihnet tenceresi yanı ham kalmasın diye susturdular bizi.

Kulağımız kalmadı amma baştan ayağa kulağız. Ağzımız söylemiyor, dudağımız yok amma baştan başa sözü.

Ne verdiyse burada bulduk şimdi. Bu alem perdedir, o alemse asıl hakiki alem". (alıntı Yücebaş, 1959: 105).

Şiirlerinin çoğunu "Hamuş!", "Hamuş kon!" ("Sus") sözleri ile bitirerek, gayb aleme ait haberler konusunda birtakım sırları bildiğini, ancak onları açıklamağın maksada uygun olmamasını belirten Mevlana çoklu sayıda makta beyitlerinde aynı konumu savunur. Örneğin; Mevlana der ki:

یاقیش بفرما تو ای خسرو دریا جو

بستم چو صدف من لب یعنی که گهر دارم.

(Mevlana, 1376: 411)

(Ey deniz arayan hoşnu, buyur ki, yağmur yağsın,

Sedef gibi ben ağzımı bağladım, ondan dolayı ki, güherim vardır).

Bu beyitte ağzının sedef gibi bağlı olmasını vurgulayan şairin maksadı kendisinin çok değerli ve kitleden gizletilmesi tavsiye edilen hakikat sırrının koruyucusu olduğuna dikkati çekmektir. Burada A.Knış'ın aşağıdaki mülâhazalarını hatırlatmak yerinde olardı:

Mutasavvıfların simgeli dili maksatlı idi. Bu dil kendi hakikatlerini cahillerden gizletmek, kafirlikte suçlandırılmaktan kaçmak, mümin kitleni (amma) yolundan döndürmemek için kullanılırdı (Knış, 2004: 85).

Örneğin; mutasavvıf şair Şah Handan'ın kardeşi Nesimi'ye hitaben söylediği aşağıdaki beyit de bu düşüncenin ifadesidir:

Gel bu sırrı kimseye faş eyleme,

Han-ı hassı ammeye aş eyleme. (Ayan, 2002: 14)

Aslında ilahi hakikatler hususunda remzi dille beyan da, susma, konuşmama da aynı bir amacı taşımaktaydı: gayb aleme dair sırların örtülmesi ve gizli tutulması.

Bu alemin aslı ve mahiyeti, gaib aleme ait bilgilerini şiirle söyleme mecburiyetinde kalan Mevlana (Mevlana, 1989: 67-68; Gölpinarlı, 1959: 249; Kılıç, 2006: 69-70) söz (lafz) ile mana, konuşma ile suskunluğun karşılaştırılmasında harfsiz sözü, dilsiz dili (dilsiz konuşmayı) («*zeban-i bizebani*», "*bi leb goften*", "*guya-i bigoftar*") tercih eder. Çünkü düşünöre göre, mana harfe sığamaz (Mevlana, 1376: 76). Mevlana

anlaşılmazlık durumu ortadan kalkar... Sufi, şatahat ibarelerini söylediği zaman, akılötesi durumu ile şer'i tekliften azade olur, o bu durumu ile şer'i teklife tabi olmayan bir çocuk, akli bulunmayan bir (tür) deli mesabesindedir... Dini, takva ve vera ölçülerinde yaşayan bir kimsede, vecd halinde bu sözler zuhur eder, ayıklık durumunda bu sözleri söyleyemez..." (Cebecioğlu, 1997: 660-661).

¹ "Sultan Veled: "Ben Tannıym" dediği için Mansur'u idam ettiler ve kaç defa Bayezid'in katline kastettiler, ne kadar ulu şeyhi öldürdüler ve belki ("Haksız yere peygamberleri öldürdüler" (K., II, 58) ayeti geçmiş asırlar hakkında vâkı olmuştur. Tann'ya hamdolsun zamanımızda Hudavendigar'ın her beytinde bin "Ben Tannıym" ve "Ben tesbih edilmeğe lâyıkım" sözü vardır. Kimse de ağzını ağıp itiraz edemiyor" dedi. Mevlana hazretleri gülererek "Onların makamı aşıklık makamı idi. Aşıklar belalara müptela olurlar" buyurdu ...Bizim makamımız ise maşukluk makamıdır. Maşuk daima hükmünü yürütür ve maşuka ita'at olunur..." buyurdu (Eflaki, 1989, 505-506).

maddi alemle ilgili olduğuna göre harflere ve beşere – insana özgü söze menfi münasebet belirtmektedir. Onun söze münasebetinde böyle bir mevkii hatta «Batıl söz nasıl olur da hakka ulaşır?» (Mevlana, II, 1990: 22) kanaati ile sonuçlanır. Harfleri suret aleminden sayan düşünür onları gerçeğin (bkz: Mevlana, I, 1990: 276) değil, kesretin sembolü saymıştır (bkz: Mevlana, I, 1990: 234, 272 vs.). Mevlana'ya göre, «...peygamberler Allah'la sessiz-harfsiz alemde sohbet ederler, onun sözünü duyarlar... Peygamberler, o sözleri harfsiz alemden harf alemine getirirler...» (Mevlana, 1382: 42). Onun «*Fihî Mafih*» eserinin ayrı ayrı bölümlerinde, divan ve «Mesnevî»sinde bu meseleye hususi dikkat yetirilmiştir.

Mevlana'ya göre, «*Harf kabdır, ondaki mana su gibidir*» (Mevlana, I, 1990: 24). «*Gönülden sözsüz, işaretsiz, yazsız yüz binlerce tervüman zühur eder*» (Mevlana, I, 1990: 94).

Belki de böyle bir mevkide olduğundan dolayı o, divan şiiri tekniğine ilgi göstermemiş, «divan estetiği dahilinde mümkün olduğu kadar şiiri çevreleyen kayıtlardan bile sınırlmıştır» (Gölpınarlı, 1959: 251). A. Gölpınarlı'nın belirttiği gibi, «vezin ve kafiye onca, söze ve harfe bile sığmayan manayı büsbütün kayıt altına almada. Hemen her şairde divan tekniğinden, bilhassa kasidelerde kafiye darlığı münasebetiyle bir şikayet vardır. Fakat bu şikayet, bir gerçek hissesini taşımakla beraber pek de ciddi değildir. Mevlana'daki şikayetse pek ciddidir ve ileri bir görüşün ifadesidir» (Gölpınarlı, 1959: 253).

Mevlana'da “dilsiz dil” o kadar sözün yerini tutmuştur ki, diğer şairler sözü “şeker” sıfatıyla vasıflandırdığı halde, o susmağı “şeker” adlandırmıştır. Düşünür kendisinin söz insanı olmadığını da açık ve net şekilde ifade etmiştir: “*Merd-e makalat neyem*” (Söz insanı değilim). Diğer mistikler gibi Mevlana da söze fazla değer vermez. Zira söz dışı yönelir (Kaplan, Yunus'un şiir sanatı, 1994: 269). “Menakibu'l-Arifin”de Mevlana ile ilgili rivayetlerden birinde denilir ki: “Tanrıyı bilen dili körleşir, yani tam derviş, velilerin huzurunda dille ve kalple hiçbir şey söylemez; çünkü fakırlık tamamlanınca o tanrılaşır. Nitekim demiştir, şiir:

“*Hakikati görenlerin önünde söz söylemek hatadır. Çünkü bu bizim gaflet ve noksanlarımızın delilidir*”.

“*Senin faydan, görenin önünde susmaktır (susunuz) (K. XLVI 28) kitabı bunun için geldi*” (Eflaki, 1989: 306).

Mevlana'nın sayısız denecek kadar çok olan şiirlerini “Hamuş” diye bitirmesi de bu düşüncelerden kaynaklanmaktadır. “Hamuş”un yeri, söyleye bileriz ki, değişmez olarak kalır: sonuncu (Mevlana'nın nispi anlamda taç beyit, yahut makta adlandırılan beyitlerinde), yahut sonuncudan önceki beyitte (nispi anlamda “hüsn-i tahallus”ta).

Mevlana'nın “Divan-ı kebir”indeki şiirlerinde makta mevkiinde olan beyitlerinden onun “hamuş” konusunda düşüncelerinin bir kısmını aşağıda genellemeler şeklinde kaydediyoruz:

“Hamuş” sırları korumak içindir:

خامش که این گفتار ما می پرد از اسرار ما...

(Mevlana, 1376: 15)

(*Sus ki, bu sohbet bizim sırrımızdan uçup (ortaya çıkar)...*)

“Hamuş” ruhun gil – bedenle bağlı haletinin ifadesidir:

خمش کردم که پایم گل فرو رفت

تو بگشا پر نطق جعفری را.

(Mevlana, 1376: 39)

(*Sustum, çünkü ayağım palçığa battı,*

Sen Caferi nutkunun kanadını aç).

خمش کردم نیارم شرح کردن

ز رشک و غیرت هر خام دون را.

(Mevlana, 1376: 39)

(*Sustum, her alçak hamın baset ve kıskançlığından dolayı şerh edilemiyorum).*

(Mevlana'nın kamilleşmemiş insana ait ettiği “ham” metaforu da, şüphesiz, onun palçıktan yaranması rivayetinden mülhemdir).

پای دل بکن هین خمش کن خار هستی را ز
تا ببینی در درون خویشتن گلزار ها.

(Mevlana, 1376: 48)

*(Sakın, sus, varlığın tükənini gönlin ayağından çıkar
Ki, kendi batınında gül bahçelerini göresin).*

شمس تبریزی توی خورشید اندر ابر حرف
چون بر آمد آفتابیت محو شد گفتار ها.

(Mevlana, 1376: 48)

*(Şems-i Tebriz, sen söz bulutunda (bir) güneşsin,
Senin güneşin çıkanda konuşmalar ortadan kalkar).*

Çünkü “içten yaşanan gerçeklerin dil ile anlatılması” (Kaplan, Yunus Emre’nin insan ve ahlak görüşü, 1994: 266-267) imkansızdır.

Mutasavvıfa göre, konuşma bu alemle bağlıdır:

خامش کن گفت ازین عالم است
ترک کن این عالم غداره را.

(Mevlana, 1376: 83)

*(Sus, söylem bu alemdendir,
Bu (eli) kalıçlı alemini terk et).*

- Tasavvufi şiir örneklerinden belli olduğu üzere, “ene’l-hak” nidası ruha, “hamuş” ise cismani varlığa aittir. Bununla bile, bir çok eserlerinde Mansur’un “enel-hak”ına hak kazandırıp onu hak aşığı saysa da, Mevlana aşağıdaki beytinde Ferideddin Attar (XIII) gibi aşığın susmasını tercih eder:

عاشق خموش خوشتر، دریا بجوش خوشتر
در خامشی بیانها. چون آینه ست خوشتر

(Mevlana, 1376: 64)

*(Susan aşık daha hoştur, coşkun deniz daha hoştur,
Ayine gibi susmada beyanların olması daha hoştur).*

“Mesnevi”sinin “beşnou” (“dinle”) ile başlayan ve “dinleme”ni “görme”den önce sayan Mevlana’nın (Kaplan, 1976: 133) gazellerinde önce konuşmadır, sonra “hamuş” (sükut)...

Mevlana sustuktan sonra sözsüzlüğün yerini ruh bağışlayan sözün tuttuğu kanaatindedir:

بس کنم این گفتن و خامش کنم
در خمشی به سخن جان فزا.

(Mevlana, 1376: 82)

(Bu konuşmayı bitiriyorum ve susmakta can bağışlayan sözle susuyorum).

Genellikle Mevlana’da “an” (ruh) konuşmuyor... Canın gerçek sözü Mesih’in sözü gibi can bağışlar... (bkz: Mevlana, I, 1990: 128).

Bu aleme yönelen duyu organları kapanmalıdır ki, hakikat alemine dair sırlar açılsın:

خموش باش که تا وحیهای حق شنوی
که صد هزار حیانتست وحی گویا را.

(Mevlana, 1376: 77)

*(Sus ki, Tanrı’nın vahiylerini duyusun:
Çünkü söyleyen vahiyde yüz bin hayat var).*

Mevlana'ya göre, hakikat sırları susanda açılır:

دهان ببند و امین باش در سخن داری

که شه کلید خزینه بر امین کشدا

(Mevlana, 1376: 76) .

(*Ağzı bağla ve sözcülükten emin ol,*

Çünkü hazine kilidinin şabı eminliğe çeker).

امروز نه هوش است و نه گوش است و نه گفتار

کان اصل هر اندیشه و گفتار مرا یافت.

(Mevlana, 1376: 102)

(*Bu gün ne akıl var, ne kulak, ne de konuşma,*

Çünkü her düşünce ve konuşmanın o aslı beni buldu).

Mutasavvıflar maddilikle, cisimle ilgili olduğundan dolayı beş duyu organını inkar etmiş ve adeta ruhun muvafık “duygu uzuvları”nı bunlara karşı koyarak tercih etmişler. Örneğin; “Şerh-ı şathiyyat”da Hak aşığının ruhi-hissi durumu konusunda denilmektedir: “Eğer istiyorsan ki, akıl ve can ebedi olarak, aşkın kulu olsunlar, hissin beş kapısını bağla” (Begli, 1344/1966: 288).

“Hamuş”un kullanıldığı beyit, yahut mısralarda ara sıra bu ifade ile eşanlımlı ifadelerden de yararlanılmıştır: “*der keş zeban*” (dilini çek¹), “*reba kon goft*” (konuşmayı bırak)... Yene de “hamuş” yer yer “*goften*” (söylenmeli), “*çengüle*” (burada: söyleme), “*perde*” (müzik), “*red*” (yıldırım) gibi sözlerle tezat oluşturarak kullanılmıştır.

“Hamuş”luk fenanın başlangıç makamıdır. Hak’la hak olmadan önceki ruhi duruma aittir:

خمش باش و فنای بحر حق شو...

(Mevlana, 1376: 106)

(*Sus ve hak denizinde fani ol...*)

- Mevlana ondan dolayı “hamuş” der ki, ilahi gerçeğin sırları sayısızdır, saymakla kurtaramaz:

خمش کن گرچه شرحش بی شمارست

طبیعتها عدو هر کثیر است.

(Mevlana, 1376: 107)

((*Onun*) *şerhinin sayıszlığına rağmen sus,*

(*Çünkü*) *tabiatlar tüm çoklukların düşmanlarıdır*).

- Hakikat sırlarını sözle söylemek imkansızdır:

سخن در پوست می گویم که جان این سخن غیبست

نه در اندیشه می گنجد نه آنرا گفتن امکاست.

(Mevlana, 1376: 101)

(*Sözün kabukta diyorum ki, bu sözün camı gizlidir,*

Ne düşünceye sığıyor, ne de onu söylemek mümkündür).

“Hamuş” sözü geçen her beytinde bu ifadeye değişik anlam yükleyen Mevlana’nın, şiirinde terimleşen bu deymi kullanmakta daha bir maksadı sonuncu beyitten de görüldüğü üzere Şems gibi sözün iki türü arasında serhaddi tespit etmedir. Cismani (bedensel) varlığı ile bağları kırarak kendinden

¹ Mevlana’nın bu düşüncelerinin etkisiyle Nesimi der ki:

...Çek dilini vü eptem ol, men bu lisanı sığmazam. (Ayan, 2002: 518)

Şairin benzer redifli Farsça gazelinden aşağıdaki dize de aynı anlam ve aynı maksadı taşımaktadır:

...در کش زبان ز وصف من در لسان نگنجم. (Zendegi..., 1993: 229)

(*Benim vasfımdan dilini çek, ben dile sığmıyorum*).

geçen, çoğu zaman coşku içinde ve ekstaz halinde şiir söyleyen Mevlana'nın divan şiirinin birçok kuralları gibi mahlas söyleme geleneğine de bağlı kalmadığı kanaatindeyiz. Çünkü mahlas ferdiyeti ve şair benliğini onaylama vasıtasıdır. Mevlana'nı ilgilendiren ise onun şiirinin dilsel, lengüistik ve teknik yönü değil, ezoterik kaynağıdır (bkz: topos.ru/articles). Mutasavvıf şair o şiirleri söyleyenin kendisi olmadığına emindir (topos.ru/articles). Bu anlamda zannımızca o farklı kaynaktan geldiğine inandığı şiirlerine kendi adını eklemeye gerek duymamıştır.

II. Mevlana'nın "Dîvan-ı Kebîr"i Mahlaslı mı, Mahlassız mı?

İslamî divan şiirinde, özellikle gazel ve kasidede şairin mühürü, imzası değerinde olan asıl isminin yerine mahlas denilen sanat ismini kullanması geleneğinin olması bilinmektedir. Yine de araştırmalardan belli olduğu gibi, Arapça divan şiirinde mahlas kullanılması geleneği olmamıştır. Daha sonraki yüzyılların ürünü olan Fars divan şiirinde mahlasın şiirde yer alması uzun bir yol geçmiştir. Böyle ki, önceleri Farsça saray şiirinde mahlas kullanma ananesi olmamıştır. XI yüzyıldan Farsça tasavvuf şiirinde mahlas kullanımı gittikçe kendisine belirli bir yer işgal etmekte iken (Reysner, 1989: 71) aynı yüzyılda Farsça saray şiirinde mahlas rasgele bir edebi olaydır (bkz: Bertels, 1988: 127-129). İlginçtir ki, gazelde mahlas kullanma sanatına ilkönce tasavvuf şiirinde rastlanır (Reysner, 1989: 68, 71, 105; tdshi.uz/books/tadj_pers_poezia). Genellikle XIII yüzyıla dek saray şiirinde gazelde mahlasın mevki sabit olmamış ve değişken olmuştur. XIII yüzyıldan Sadi'nin şiirinden başlayarak gazelde mahlasın yeri tespit edildi ve o, maktada kendisine yer işgal etti. Daha geç dönemde – XIII yüzyıldan itibaren şekillenen Türk divan şiirinde ise Gazî Bürhaneddin şiiri istisna olmakla mahlas artık şiirin ayrılmaz bir unsuruna çevrildi. Türk edebiyatında İran tesiri olarak değerlendirilen bu gelenekte şairler, çoğunlukla tek mahlasla yetinmişler. Ancak bazı şairlerin çeşitli sebeplerden mevcut mahlasını değiştirdiği, bazılarının da birden fazla mahlas kullandığı bilinmektedir. Tutumunun çok büyüklüğü ile seçilen bir divana sahip olan Mevlana'ya da ileride değineceğimiz gibi birkaç mahlas ait edilmiştir. Ama araştırmalarımızın sonuçlarına göre, güçlü şairlik ilhamına, duygusal ve coşkulu mizaca malik Mevlana geleneksel tasavvufi divan şiirinin sınırlarını bu meselede de aşmıştır ve onun divanı için mahlas olarak sunulan adlar mahlas niteliğinden uzaklığı ve tartışmalara konu olacak özellikleri ile seçilmektedir.

Mevlana'nın Fars divan şiirinde mahlasın yerini tespit eden şair sayılan Sadi'nin çağdaşı olmasına rağmen şiirinde Fars şiirinin geleneğine uygun biçimde bir mahlas kullanmaması onun kendisini şair değil, arif ve mistik saymasıyla ilintilidir. Onun şiirinde divan edebiyatı kurallarına uyar tarzda mahlas bulamayan araştırmacılar bu divandaki şiirlerin son beyitlerinde sıklıkla rastlanan ve nispeten sabit mevkîe malik "Hamuş" kelimesinin kullanılmasına isnatla ve kelimenin şekil değişimlerine asla dikkat etmeden fikir birliğiyle bu ifadenin mahlas olmasına karar vermişler. Bu mülâhazalar yaklaşık son yüzyılda edebi gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Genellikle araştırmacılar «*Hamuş*»un Mevlana'nın mahlaslarından biri olduğunda mütefiktirler. A.Kabaklı'ya göre, Mevlana gazellerinde (taç beyitler) Şems, Hamuş ve bazen Salaheddin mahlaslarını kullanmış, kendi isim ve sıfatlarını hiç kullanmamıştır (Kabaklı, 1991: 323). Hatta birtakım araştırmalarda "hamuş" ifadesi ile eş anlamlı olan "Hamuşkûn", "Zebanderkeş", "Megû", "Tenzen" gibi deyimler de "suskun" anlamında Mevlânâ'nın mahlasları olarak sergilenmektedir. (www.boyutpedia.com)

Ancak Farsça'ya vakıf olanlara bellidir ki, bu deyimlerin hiç biri suskun değil, "sus" anlamında ve emir formasındadır: "Hamuş" ("Sus"), "Hamuş kon" ("Sus"), "Zeban der keş" ("Dilini çek", "Sus"), Megû ("Konuşma", "Sus"), Tenzen (?)...

Şiir tekniğinin bir çok yönlerine itinasızlık gösteren Mevlana mahlasa münasebetiyle de seçilmektedir. Araştırmalarda onun divanındaki eserlerini çoğunlukla mürşidi (Şemseddin Tebrizi¹) ve dostlarının (Selahaddin Zerkubi², daha sonra Hüsameddin Çelebi) adından (topos.ru/articles; www.dragturk.com) söylediği belirtilmiş, binden yukarı gazelinin Şemseddin Tebrizi, beş yüzden yukarı gazelinin ise "Hamuş" mahlasıyla yazıldığı (topos.ru/articles), yetmişden yukarı gazelinin son beyitlerinde Selahaddin-i

¹ Bu "mahlas"ın Mevlana şiirinde varyantları: "Şems-i Tebriz", "Şems-i din", "Şems-el Hak-ı Tebrizi"...

² "Mahlas"ın varyantları: "Selah-ı Hak-u din", "Selah-ı din", "Selah-ı dil-o din", "Selahaddin"

Zerkubî'nin adının anıldığı kaydedilmiştir (Gölpınarlı, 1959: 113).

Zerrinkub'un doğru olarak tespit ettiği gibi böyle bir ifade tarzında o kendisini kenara çekmiş, göze görünmez olmak istemiştir (Zerrinkub, 1377: 244). Değerli araştırmacının şu mülahazaları da ilgi çekicidir: "Eğer bir yerde kendisinin üzerinden örtüyü kaldırırsa kendisini "Hamuş" ediyor" (Zerrinkub, 1377: 244).

Müşahedelerimiz neticesinde böyle bir kanaate vardık ki, Mevlana çoğu zaman bu şiirleri onların adından değil, onlara hitaben söylemiştir. Bununla bile, onun eserlerinde ara sıra ilahi alem hususundaki bilgileri diğerlerinin dilinden söylemeğe eğilim de göze değer. Yeri gelmişken Mevlana şiirinde böyle bir özelliği kaydetmekte yarar vardır ki, düşünür eğer "Mesnevî"sinde Hakkın maddi varlıkların aracılığı ile tecellisinden çoğu kez Hallac Mansur'un dili ile söz ederse, divanında bunun için esas vasıtacı Şems'tir.

Kanaatimize göre, Mevlana sırlı bir biçime sahip "Hamuş"u mahlas gibi değil, şiirine değişik bir biçim ve farklı ifade tarzı vermek maksadıyla kullanmıştır:

Eğer "Hamuş" ve Şems birtakım araştırmacının iddia ettiği gibi mahlas gibi kast edilirse, onda neden bir kaç şiirde her iki "mahlas" kullanılmıştır. Belli olduğu üzere, divan şiiri geleneğinde aynı bir şiirde şairin iki mahlasının kullanılmasına rastlanmıyor. Örneğin;

زبان ذولفقار عقل کین دریا پور از در است

زیانش باز بگرفت و شد او خاموش شمس الدین.

(Mevlana, 1376: 521)

(Bu denizi incilerle dolduran aklın Zülfikar'a benzeyen dili yeniden Şemseddin'in (karşısında) tutuldu ve susup kaldı).

Doğrudur, Nesimi "Seyyid" mahlasını hem ayrıca, hem de "Nesimi" ve "Hüseyni" gibi diğer mahlasları ile birlikte kullanmıştır. Ama "Seyyid" şairin hatırlattığımız mahlaslarının yanında gelirken mahlas gibi kastedilmemiştir ve "Seyyid" o beyitlerde yazarın dini kökeni ile ilgili işaret niteliğine sahiptir.

Mevlana'nın son beyitlerinde neden bu ifade özel isim gibi değil, "hamuş", "hemüşid", "hemüşane", "hemüş kerdem", "fenn-ı hamuş", "cehan-ı hamuş", "ders-ı hamuşan", "hamuş kerdem hemüşane", "hemüş", "hemüşyyet", "hemüş buden", "hamuş baş" gibi şekillerde kullanılmıştır. Eğer "Hamuş" mahlas olsaydı, o, özel isim gibi kullanılmalıydı, oysa bu ifadeler fiil ve sıfat niteliğine sahiptir. Divan şiiri geleneğinde şairin mahlasını bu kadar çeşitli şekillerde, hem de fiil olarak kullanımına da rastlamadık.

Adeta "Hamuş" sonuncudan önceki beyitte kullanıldıkta, "hamuş" ifadesinin anlamından kaynaklanan konu sonuncuda da devam ettirilerek bitirilir. Bu da düşünürün "hamuş" ifadesinin kullanımında onun tasavvufi anlamını hedeflediğini belirtmektedir.

"Hamuş" ifadesi ile şair rakibine, "müddei"ye de hitap etmiştir. Oysa diğer mahlas karakterli ifadelerde böyle bir duruma rastlanamıyor ve adeta şairin mahlası hitap biçiminde kullanımı kendisine, kendi ruhuna hitabı yansıtır.

İster Türk, isterse de Fars divan şiirinde adeta mahlasın kullanıldığı şekillerden biri de onun hitap tarzında ifadesidir. Oysa Mevlana divanında "Hamuş", "Ey Hamuş" veya "Hamuşa" varyantlarında hitaba rastlamadık.

Genellikle divan edebiyatı geleneğinde, ilk devir Farsça divan şiirinde, hatta nispeten geç dönem Türkçe divan şiirinde de mahlassız divanlar olmuştur. Rudeki'nin (X)'nin (X) Farsca, Gazı Bürhaneddin'in (XIV) ise Türkçe divanı bunun bariz örnekleridir. Bu bakımdan Mevlana şiirinde mahlas aranmasını onun temel amacının tahrifi olduğunu düşünürüz.

Mevlana'nın divanını kendi adına değil, neden Şems'in adına bağlaması hususundaki sorunun cevabını ise Şems'in "Makalat"ında bulduk. Şems der ki: "Ben konuşurken, söz, Mevlana'nın sözüdür, derim. Her ikimiz de şüphesiz aynı şeyi söyleriz. Sonra hiç hatırıma gelmez ki, Mevlana başka bir söz söylesin" (Şems, 2006: 235).

Bu tasavvufi anlamda ayniyetin, ruhi birliğin de açıklamasına Şems'in "Makalat"ında rastlıyoruz:

"Muhammed'in (s.a.) hesabına Ali konuşmaz, çünkü Cenabı Hak hep Muhammed'in (s.a.) diliyle konuşmuştur" (Şems, 2006: 233).

Muhtemelen Mevlana'nın divanında kendi adını hiç hatırlatmaması tasavvufi aşk anlayışından da kaynaklanır. Düşünür der ki: "Aşıklık nedir? Kendi varlığından, benliğinden söz etmemek" (Mecalis-i seba, 1965: 60; bkz: Yeniterzi, 2006: 151).

İlginçtir ki, tarikat şiirinde müşşidın, yahut büyük bir mutasavvıfın adına şiir yazma geleneği gözlemlenmektedir. Takipçilerinin Hacı Ahmet Yesevî, Yunus Emre, Seyyid İmadeddin Nesimi, Şah İsmail Hatayî, Pîr Sultan Abdal vb gibi mutasavvıf şairlerin adından şiir yazması bellidir. Fazlullah'ın adına bağlanan Farsça laedri bir divan (bkz: Gölpinarlı, 1989: 45-46) da "mahlas"ın kullanım tarzıyla oldukça açık şekilde Mevlana şiiri geleneğinin etkisini taşımaktadır. Fars şiiri için niteliksel olmayan bu özellikler aşağı yukarı XV yüzyıldan itibaren gözlemlendiğinden bunu Mevlana ile tasavvufi şiire getirilmiş bir üslup olarak değerlendirmek mümkündür.

III. Şems ve Mevlana'nın "Söz" ve "Suskunluk" Konusundaki Düşüncelerinde Paralellikler

Mevlana'nın "Divan-ı kebir"inde özel yer ayırdığı susma ("hamuş") ve konuşma hususundaki mülâhazalarının ide kaynağı Şems'in düşünceleridir. Şems'in "Makalat"ı ile Mevlana'nın "Divan-ı kebir"inden benzer mülâhazaların tutuşturulması bu kanaatimizi ispatlıyor.

Eski devirlerden çeşitli dinlerde şiirle ilâhi gerçeklerin kısmen de olsa söylenmesi makbul sayılmış ve bu şairler takip edilmemişler (Blavatskaya, III, 79). Şems de bazen sözü şiirle söylemekte maksadının sırları açma imkanı kazanma olduğunu söylemiştir: "Ben konuşurken söz arasında şiir söyledığım zaman bahsi iyice açar ve onun manasındaki sırrı söylerim" (Şems, 2006: 85). Bununla bile, Şems'e göre, ekstaz zamanı şiir kesilir (Şems, 2006: 310).

Sözü "lafz" ve "mana" diye iki kısma bölen Şems der ki: "Sözün manası bağlı kapılar arkasından gelir" (Şems, 2006: 37-38). Şems'e göre, "...söz alanı geniş ama o geniş alanda mana daralıyor. Bu darlaşan mana alanının ötesinde başka mana olmayınca yazı ve söz alanının genişliği de kalmaz. Yazının kaleme gelmeyen sesi kısılır, harfler silinir. O zaman susmak, mana eksikliğinden değildir, belki de mananın parlaklığındandır" (Şems, 2006: 59). Görüldüğü üzere, diğer mutasavvıflar gibi Şems de "lafz" ifadesi ile sureti, "mana" ifadesi ile ise aslı, özü kastetmiştir.

Şems'e göre, "derişe yaraşan da derişlik ve sessizliktir" (Şems, 2006: 334).

Şems'in "Makalat"ında yer alan bir rivayet Mevlana'nın şiirini belirli bir hadde dek söyleyerek, "hamuş" deye bitirmesini anlamağa ipucu vermektedir: bir gün sema ayını sırasında bir mürit, Şeyh Şehabeddin'den bir beyit söyledi. Şeyh, derhal azarladı, boynun kopsun, dilin kesilsin, dedi. Orada kimsenin bir beyit söylemeye cesareti yoktu. Oradaki, Hak, kendini göstermiş, perdeyi atmıştır. Orada her şey göz kesilmişti. Dilin ne yeri var? (Şems, 2006: 310). Şems'e göre, "Halkla söz ve harfle, Hakla ise sözsüz ve harfsiz konuşulur" (Şems, 2006: 307).

Bir de Şems'e göre, sırlar ona göre söylenile bilmez ki, ona takat getirilemez (Şems, 2006: 37-38). İlahi gerçeklikler karşısında insanın güçsüzlüğü hususundaki kanaat Musa peygambere Tur dağında ilâhi tecellinin bilvasita değil, dolayısıyla – dağın aracılığıyla açılmasını hatırladır. Belirtmeliyiz ki, bu irfanî-psikoloji hallerin her ikisinin sunuşunda ilâhi hakikatler karşısında insanın güzşüzlüğünün altı çizilir. Görüldüğü gibi insanın aklî durumunun sınırlılığı onlara ilâhi gerçekleri açık şekilde söyleme olanağını vermemiştir. Ona göre de büyük mistikler, örneğin; Pisagor karşısındakinin zihni imkanlarını dikkate almakla çeşitli hitap usulleri kullanmıştır (Blavatskaya, 2004: 67, 81). Burada söz gelmişken Mevlana'nın "Mesnevi" ve «Divan-ı kebir»inde ilâhi hakikatleri açıklama ve tasavvufi mülâhazaları telkininde iki üslubu izlediğini kaydetmeliyiz. Böyle ki, "Mesnevi"de adeta kaleme alındığı edebi türün imkanları çerçevesinde daha geniş daireleri göz önünde bulundurarak, ilâhi hakikatler hususundaki açıklamaları rivayetler aracılığıyla belirten Mevlana «Divan-ı kebir»de gaib aleme dair gerçekleri şiirlerinin muhatapları daha çok ona yakın çevreler ve irfan ehli olduğundan dolayı simgesel dille anlatmıştır.

Şiir kuralları, özellikle vezin ve kafiye münasebette Mevlana'nın özgürlüğü onunla ilişkilendirilir ki, o, şiirlerini çok defa sema ederken veya coşkunluk halinde adeta nutuk verir (vazeder) gibi söylemiş, şiirlerini "Katibü'l-Esra" (Sırlar katibi) adı verilen bazı derişleri, o söylerken kaleme almışlar (Gölpinarlı, 1959: 250; Kabaklı, 1991: 180). Ancak Mevlana'nın yalnız orijinal değil, selefleri Rudeki, Mînuçehri,

Nasir-ı Husrev, Hayyam, Senaî, Ferideddin Attar vb. na yazdığı nazire şiirlerinde (Kabaklı, 1991: 179; Gölpınarlı, 1959: 255) de mahlas kullanmaması dikkati çekmektedir. Muhtemelen bu özellik onun kendi şiirini şair şiirinden farklı ve daha üstün saymasından ileri gelmektedir.

Mevlana'nın suskunluk hakkındaki düşüncelerinde Şems'in açık tesirinin yanı sıra genellikle tasavvufi mülâhazalardan etkilenmesi de göze deymektedir. Böyle ki, tasavvufa göre, "arîf sustuğu zaman yüksek hallere malik olur. Tasavvufta buna "samt" hali derler" (Kılıç, 2006: 158-159). M.E.Kılıç'a göre, "cem makamında müstağrak halde, Sevgilinin güzelliği karşısında sûfinin aklı iflas eder, dili tutulur, bir şey söyleyemez hale gelir. Adeta gözlerden çekilmek ve tenhada sırf Sevgili ile hemhal olmak, O'nda eriyip geriye bir eser kalmamacasına yok olmak, ve bu şekilde "var-olmak" artık onların özlemi haline gelir. ...Bu hal içinde müstağrak bir kimseye ise artık sükut yakışır" (Kılıç, 2006: 158). "Aslında bu durum bütün mistik şairlerde görülen bir apophasis, bir tür "dilin tükenişi" veya "söylememe" durumudur. Buna, geleneğine göre "sükutun dili" (voice of silence) de denilir, "konuşulan Tao, Tao değildir" de denilir" (Kılıç, 2006: 158).

İster Şems'in "Makalat"ı, isterse de Eflakî'nin "Menakibu'l-Arifin"inde velilerin, olgunlaşmış insanların da öz aralarında sözsüz konuşması, fikri temasa girme kabiliyeti ve özel iletişim biçiminden bahis edilmiştir. Genellikle Şems "Makalat"ında söz ve konuşmama, irfan açısından fikri ilişki yaradan bu iki usulün tezahür şekillerinden sık sık söz etmiştir. Bu kavramlar Mevlana'nın "hamuşî" konusundaki düşünceleri ile eşleştüğinden onları temel yönlerini dikkate almakla şöyle sıralaya biliriz:

- Tanrının kulu ile vahy¹ vasıtasıyla konuşması;
- Peygamberlerin evliya ve olgunlaşmış insanlarla sözsüz konuşması;
- Mistiklerin bu alemle gaib alem arasında olurken anlaşılmasız sözler söylemesi²;
- Velilerin kendi aralarında sözsüz konuşması;
- Peygamber ve velilerin halkla sembolik dille konuşması;
- Peygamber ve velilerin halkla rivayetlerin aracılığıyla konuşması vs.

Burada böyle bir soru da ortaya çıka bilir ki, suskunlukla ilgili kavramlar sufi edebiyatında geleneği olan bir hal olmuşsa, neden Mevlana şiiri bu kadar ayırım ve değişik yönleri sahiptir? "Hamuşî"ye – konuşmama ve suskunluğa neden diğer sufiler bu kadar önem vermemişler? Zannımızca, bu, Mevlana'nın kendisine özgü ruhi ve duygusal durumu, vecd halı, seyr-i sülûkta ulaştığı mertebe, dil, söz, ses ve harfe verdiği değer vs ile ilgilidir. Böyle ki, tasavvufi şiirin hiç de bütün temsilcileri tecrübi mistisizmle meşgul olmamış, yahut yüksek duygusal fitrata ve sınırsız şairlik ilhamına malik olmamışlar. Hatta kendisinden sonra büyük mektepler yaradan müşitler bile çoğu zaman irfanın temel konularını nazma düzmekle yetinmiş, özel simaya malik şiir yarada bilmemişler. Bu anlamda denilebilir ki şiirde aşkın, susarken ise arifliğin ali mertebesini sergileyen Mevlana (bkz: Kılıç, 2006: 158) sözü ile de, sözsüz konuşmaya daveti ile de sufi şiirinde eşi ve benzeri olmayan bir fenomendir.

Görüldüğü gibi, "hamuş" ifadesine her beytinde değişik ve yeni bir irfanî incelik katan Mevlana bununla bazen ilâhî hakikatin sırlarının "namahrem"den, "amm"dan, yabancıdan gizli tutulması maksadını izlemiştir³. Bazen Mevlana sadece "içinden gelen ilâhî sesi dinlemek için susar" (Kaplan, 1994: 270). Kâh da "hamuş"tan "zeban-e bizebani"ye geçidi kast eder vs. Çünkü düşünürce göre, "hamuş"tan sonraki merhalede daha "harf", "söz", "dil" vs. ye ihtiyaç kalmıyor. Çünkü "gönlün harf ve savt ile konuşmaya ihtiyacı yoktur. Dilin imkanları sınırlıdır, kalemin gücü sınırlıdır" (Kılıç, 2006: 156).

Betul Fahri-ıslama göre, hakka ulaştıktan sonra Mevlana susmağı («hamuşî») kendisine peşe eder.

¹ Fuzuli "Lafz" redifli der ki:

*Yemek olmaz lafz-ı canbahşinle ağzın sırına,
Vahydir gıyâ bu kim, mülak ağz yok, var lafz.* (Fuzuli, 1958: 188)

² Arap kahinleri dâ ekstaz yaşantılan geçirip önce görmeler söylemişler. Onların özel nutku, kendilerine özgü konuşma tarzı olmuş, kendi önce görmelerini kafiyeli-vezinli düzyazı olan seçle söylemiş, bu zaman garip, zor anlaşılabilir sözler, dolaşık ifadeler kullanmışlar (Cavad Ali, 1993: 759; Kasımova, 2007: 170). Mevlana da şiirlerinde dağınık ("perişan") sözler söylediğini dile getirmiştir (bkz: Kılıç, 2006: 71, 157).

³ Şems'e göre, "sır ancak yabancılar içindir" (Şems, 2006: 130).

«Aşık-ı vasıl»ın sahip olduğu hakikat sırlarını kitleler karşısında gizlemeğe veya Mevlana gibi yarıda kesmeğe mecbur olmasından söz açan araştırmacı «vasıl» için harflerin bir «tikan», yani bir engel değerinde olmasını vurguluyor (Fahri-islam, 1380: 47-48). Bu ruhi merhaleden sonraki hakikatler dilsiz dille (“lisan-i bilisani”, “zeban-ı bizebani”) söylenir.

Belirtmeliyiz ki, Mevlana’da hamuş kavramı sistemli bir fikri yapıya maliktir. Böyle ki, Mevlana’nın seyr-i sülukunun sonunda onun suskunluğu (hamuş) tercih ettiğini görüyoruz (Kılıç, 2006: 73). “Divan-ı kebir”den temas ettiğimiz örnek ve motifler bunu onaylamaktadır. Bazı araştırmacılar hatta düşünürün “Mesnevi”sinin de aynı sisteme sahip olduğu kanaatinde dirler. A.Siroş’a göre, Mevlana “Mesnevi”nin başlangıcında sükut dersini talim etmektedir (www.rozegar2.blogfa.com). Gerçekten A.Kabaklı’nın “Mevlana’nın bütün şiirlerinin “beyanname”si” olarak değerlendirildiği (Kabaklı, 1991: 187) “Mesnevi”nin ilk on sekiz beyti arasında yer alan 7. beyti dahilî duy u uzuvlarıyla ilgili düşüncelerden kaynaklanmıştır:

سر من از ناله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست.

(Moulevi, 1372: 5)

(Benim sırrım, inleyişimden uzak değildir,

Heyhat ki, her göz ve kulakta o nur mevcut değil).

Araştırmalarda Mevlana’nın bu mülâhazalarında çok ileri gitmesi ve “Mesnevi”nin sonunda “hamuş”a yettiği kaydedilmiştir (www.rozegar2.blogfa.com). Gerçekten “Mesnevi” söz ve konuşmama konusunda aşağıdaki beyitle sona ermiştir:

در دل من آن سخن ز آن میمنه است ز آنکه از دل جانب دل روز نه ست.

(Moulevi, 1372: 1131)

(Benim kalbimde o söz o sağ cenah tandır (ki), orada gönülden gönle doğru bir baca vardır).

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, Mevlana’nın musiki, ney ve rübaba olan alâkası, onları dinlemekle ilgilenmesi de düşünürün dilsiz dille konuşmanı tercih etmesi ile ilişkilendirilmektedir (www.rozegar2.blogfa.com).

Bu anlamda denilebilir ki, “hamuş” terimi genellikle Mevlana şiirinin “sırr-ı esrar” sıfatı için bir kod – anahtar niteliğine sahiptir.

IV. Mevlana’dan Sonra Mevlevilikte ve Divan Şiirinde “Hamuş” Kavramının Kullanım Düzeyi ve Şekli

Mevlana’nın çoklu sayıda şiirini “hamuş” diye bitirmesi tabii ki takipçilerinin dikkatinden kenarda kalmadı. Gerek Mevlevilik görüşlerinde, gerekse Türkçe tasavvufi şiirde “hamuş” ifadesi üzerinde Mevlana’nın mühürü olmakla bir yer işgal etti. Yalnız Mevlevi şiiri, edebiyatı (örneğin; Eflakî’nin “Menakibu’l-Arifin”), Mevlevilerin hayat ve ölüm¹ hususundaki düşüncelerinde değil, diğer tarikatların temsilcilerinin şiirlerinde de “hamuş” ifadesinden etkilenme gözükme ktedir. Bilindiği üzere Mevlevilikte ölü için konuşmayan anlamına gelen “hamuş” kelimesi tercih edilmiştir. Mezarlığa da “Hamuşan” veya “Hamuş-hane” denilmiştir. ...Dergahta defin edilenlere de “Mamuş” (konuşmaz oldu) demişlerdir. (www.merhabagazetesi.com.tr; www.aksiyon.com.tr)

Mevleviliğin kaynaklarından Esrar Dede’nin “Tezkire-i Şu’ârâ-yı Mevlevîyye”sindeki şiirlerin incelenmesinin neticesinde şöyle bir kanaate vardık ki, Mevlevi şairler Mevlana’dan ilham alarak ney, musiki, dönme hareketi ile raks (sema) vs ile ilgili konulara sık sık baş vurdukları halde dilsizlik, konuşmamaya (“hamuş”) değgin düşüncelere hususi dikkat yetirmemiş ve istisnai bir yer ayırmamışlar. Yalnız Galib Dede’nin “Bade ez hamuş”ı redifli Farsça şiiri (Esrar Dede, 2000: 379-380) Mevlana’nın bu

¹ Mevlevilikte ölüm sevgilinin sevgiliye kavuşmasıdır... Mevlana’nın hakka yürüdüğü akşama da Seb-i Arus (düğün-gelin ve gerdek gecesi) denilmektedir. Bundan dolayı da yüzyıllar boyunca Mevlevilerin cenaze merasimleri ney, kudüm, rebabların eşliğinde sema icraatı ile yapılmıştır. Çünkü Mevlevilikte “müminler” ölmezler. Vefat eden kişinin bir evden diğer eve göçtüğü kabul edilmiştir. Böyle bir taşınmaya ise sevinç, imrenme duyulmuştur. Bu ince düşünce sebebiyle de Mevlevilikte vefat eden kişi için “öldü” veya “ölmüş” denilmemiş “Hakka yürüdü”, “Allah’a kavuştu” tabirleri kullanılmıştır (www.merhabagazetesi.com.tr).

yöndeki ananesinin devamı olarak değerlendirilebilir.

Bu da çok ilginçtir ki, “hamuş” terimi ve onunla ilgili kavramlar Mevlevi şairlerinden ziyade diğer edebi ve tasavvufi çevrelerde söz konusu edilmiştir. Mevlana’nın “hamuş” ifadesi ruhun “ağzı”, batını (ruha ait) duyu organları hususundaki tasavvufi düşünceler, İslamî divan şiirinde çok rastlanan ağzın yok olarak tasavvuru ile yakından ilgilidir (bkz: Şihyeva, 1990: 108-111). Aynı zamanda Mevlana’nın şiiri ile çeşitli anlamlar kazanan “hamuş” terimi de Türk divan şiirinde sıklıkla rastlanan ağzın yok olarak tasavvuruna yeni renk ve anlamlar ekledi. Bunun tezkibe yol vermeyen örnekleri Nesimi (“Dediler”, “Etmek dilersem, etmegil”...) ve Fuzulî’nin (“Eyler arizu”, “Lafz”...) şiirlerinde de görülmektedir (bu hususta bkz: Şihyeva, 1990: 108-111). Tasavvufta ağzın “fenafillah”ın sembolü olması alışık bir mecaz olsa da, bu şairlerin fikrini ifadesinde Mevlana’dan etkilenme de göze çarpmaktadır. Nesimi’nin Türkçe “epsem” nidası ve “leşger-ı hamuş” metaforunun şekillenmesinde Mevlana’nın “hamuş” deyiminin tesirini görürüz. Nesimi’nin tuyuglarından birinde Hurufilik görüşlerinden hareketle insanı “harf-ı sakıt” adlandırılması da, düşünürüz ki, Mevlana’nın “hamuş” anlayışından kaynaklanmıştır. Bazen Mevlana üslubunda şiirinin makta beytinde bu ifadeye yer veren Nesimi Fars asıllı “hamuş”un karşılığı olarak aynı anlamlı Türk sözü “epsem”i kullanmıştır. Nesimi şiirinde bu ifade ikili anlama yol açmıyor ve bu ifadenin kullanımı mahlas tasavvuru yaratmıyor. Şair sadece selefinin temel gayesine uygun biçimde hakikat sırlarının açıklanmasının maksada uygun olmadığını ifade etmek amacını izlemiştir:

*Sırrını faş itme yarın, iy Nesimi, epsem ol,
Niçin? – Ol esrarı Hak alemde esrar itdi uş.
(Ayan, 2002: 439)*

Hafız de şiirlerinden birini “Hamuş” diye bitirmiştir¹. Halili Nesimi’nin vasıtaçılığı ile benimsediği “hamuş”un Türkçe karşılığı olan poetik-felsefi fonksiyonlu “epsem”i (“Epsem-epsem”) koşa şekilde redif makamında yerleştirmiştir.

Yunus Emre şiirinde özel mevkî malik “dilsizler” deyimini ve bu kavramla bağlı poetik-irfanî mülâhazalar da Mevlana’nın “hamuş”, “lisan-i bilisani”... vb ifadelerinden mülhem ve belirli anlamda Türkçe’ye çeviridir:

*Dilsizler haberini kulaksız dinleyesi,
Dilsiz kulaksız sözün can gerek anlayası.
(de Vitray-Meyerovitch, 2003, 146)*

Bu bir-biriyle alâkalı ıstılahların (“hamuş” (Mevlana) - ”epsem” (Nesimi), “hamuşan” (Mevlana) - “dilsizler” (Yunus Emre)) kullanımında şairlerin izlediği gayeler doğrultusunda yaptığımız araştırmanın sonucu olarak böyle bir kanaate vardık ki, “hamuş” terimi tasavvuf geleneği ve Mevlana’nın söz ve konuşmaya (nutuk) münasebeti açısından değerlendirilip araştırılmalıdır.

Mevlana’nın “hamuş” ifadesine verdiği önem diğer tarikatların temsilcilerinin dikkatinden da kaçmamış ve Nakşbendiyyenin ünlü mensuplarından olan Nizamettin Hamuş’un (XV) mahlas seçmesine de tesirli kalmamıştır. İlginçtir ki, Nizamettin Hamuş’un söz ve konuşma konusundaki mülâhazaları da Mevlana’nın düşünceleri ile örtüşür: “Susmak konuşmaktan daha faydalıdır. Susmakta insanlara faydalı olmayan, konuşmakla hiç faydalı olamaz...”

¹ تیر آه ما ز گردون بگنر حافظ خاموش رحم کن بر جان خود پرهیز کن از تیر ها

(Bizim alımrızın okunu felektan geçir, Hafız sus,
Kendi canına merhamet et, okurlardan çekin).

A.Arberry Hafız’ın bu gazelinin makta beytinde hem de Mevlana’nın ikinci mahlası saydığı “Hamuş”un da kastedildiğini yazmaktadır (Arberry, 309). Hafız’ın fikri ifade tarzında gerçekten Mevlana’nın üslubunun etkisi belirlemektedir. Hafız ahırının semaya kalkarak feleklerden geçmesini ifade ettikten sonra Mevlana gibi öteki aleme ait sırlar konusunda sumağı maksada uygun sayarak “Hamuş” (“sus”) söyler. Araştırmacının “Hamuş”un Mevlana’nın mahlaslarından olması hususundaki mülâhazasına katılmasak da, beyitteki fikri ifade tarzında Mevlana’nın etkisinin olmasına ilişkin tespitini doğru sayırız.

V. Sonuç

Zannımızca Mevlana'nın şiirinde mahlasa ihtiyaç duymaması onun şiirine şair şiirinden farklı biçim vermek dileğinden, onun evliya şiiri olarak öteki alemden alınan ilhamla söylenmesi düşüncesinden kaynaklanmıştır. İlahi ekstaz (cazibe) haletinde söylenen, Hakta Hak olduğuna inanıp gayb alem hususundaki bilgilerini sergilemek amacını güden Mevlana'nın dünyevi şairler gibi kendi "ben"inden (benliğinden) söz etmesine sadece yer yok idi. Aynı düşünce onun harf, söz, kafiye, vezin gibi şiir unsurlarına münasebetinde de gözüktüyor. "Hamuş" ifadesinin Mevlana'nın şiiri ve düşüncesinde beliren özelliklerine dayanmakla, bu sorunun bireysel ve özenle incelenmesinin sonucu olarak söyleye biliriz ki, "hamuş", birtakım araştırmacının iddia ettiği gibi, Mevlana'nın mahlası olmayıp, bir kısım irfanî ıstılahlar gibi onun tasavvufi görüşlerini ve mistik-ruhi durumunu ifade için ferdi ve özgün karakterli bir edebi-tasavvufi vasıta olarak kullanılmış, takipçilerinden Yunus Emre, Nesimi ve Fuzuli için de bir ilham kaynağı olmuştur.

Kaynakça

- Ansiklopedi.turkcebilgi.com Nizamettin Hamuş
- Arberry, Arthur John, (1371): Edebiyat-e klasik-e farsî, Meşhed, Marifet-e ferhengi.
- Ayan, Hüseyin, (2002): Nesimi. Hayatı, edebi kişiliği, eserleri ve Türkçe divanının tenkitli metni, I. cilt, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Begli, Şeyh Ruzbihan Şirazi, (1344/1966): Şerhi-şathiyyat, Tehran, Gesmet-e İranşenasi-ye Enstitu-ye İran ve Feranse.
- Bertels E.E., (1989): İstoriya literaturı i kultunı İrana, Moskva, "Nauka".
- Blavatskaya E.P., (2004): Taynaya doktrına. Sintez nauki, religii i filosofii, tom 3. Ezoteričeskoe učenje, Moskva, "Eksmo".
- Cavad Ali, (1993): Tarihul-arab kabl-el İslam, IV c., Bağdad.
- Cebecioğlu, Ethem, (1997): Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara, Rehber Yay.
- de Vitray-Meyerovitch, Eva, (2003): Tarih öncesinden Osmanlı dönemine kadar Konya. Hz.Mevlana ve sema, Konya, TS Konya Valiliği ve Turizm müdürlüğü.
- Eflaki, Ahmet, (1989): Ariflerin menkıbeleri, I, çeviren: Tahsin Yazıcı, İstanbul.
- Esrar Dede, (2000): Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye, hazırlayan: dr. İlhan Genc, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Fahri-islam, Betül, (1380): Çera Moulevi ber nam-e "Hamuş" ra bera-ye hod ber mi gozined? Keyhan-e ferhengi, s. hicdehom, ş.176 (hordad 80), s. 20 ta 21, nakl ez: "Sohen-e eşg", sal sevvom, şomare-ye tabestan, h., şomare-ye 48, payeyi 13.
- Fuzuli, Mehmed, (1958): Eserleri, 6 cildde, I c., Bakı.
- Gölpınarlı A., (1959): Celaleddin Mevlana. Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden seçmeler, İstanbul, İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı A., (1989): Hurufilik Metinleri Kataloğu, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hafez, Mövlana Şemseddin Mehmed Hacı Şirazi, (1376): Divan-e gazeliyyat, be kuşêş Halil Hatib Rehber, Tehran, Entesharat-e Sefi Alişah.
- Kabaklı A., (1991): Mevlana, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kaplan, Mehmet, (1976): Dinle neyden, - "Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar", I c., İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Kaplan, Mehmet, (1994): Yunus'un şiir sanatı, Yunus Emre (makalelerden seçmeler), İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kasımova, Aide, (2007): Cahiliyyet ereblerinin egli, menevi durumu. 1. Din ve mifologiya, Bakı, "Elm".
- Kılıç, Mahmut Erol, (2006): Sufi ve şiir. Osmanlı tasavvuf şiiri poetikası, İstanbul, İnsan yayınları.
- Kisil B.Y., Riberi B.B., (2002): Galeriyâ antiçnıh filosofov, tom II, Moskva, İzdatelsko-targoviy dom Grand.
- Kniş A.D., (1984): Mirovozzrenie İbn Arabi (k istorii sufıyskih učeniy), «Religii mira», istoriya i sovremennost, ejegodnik.
- Mevlana Celaleddin Mehmed meşhur be Moulevi, (1376): Kulliyyat-e Divan-e Şems, Tehran, Entesharat-e Behzad.
- Mevlana Celaleddin Rumi, (1989): "Fihi Mafih" ve "Mecalisün-seba"dan seçmeler, hazırlayan: Abdülhak Gölpınarlı, Ankara, Kültür bakanlığı.
- Mevlana, (1990): Mesnevi, I c., çeviren: Veled İzbudak, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Mevlana, (1990): Mesnevi, II c., çeviren: Veled İzbudak, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

Mevlana, Celaleddin, (1965): Mecalis-i Seb'a – Yeddi Meclis, hazırlayan: A.Gölpınarlı, Konya, Konya Turizm Derneği Yayınları.

Moulevi, Celaleddin Mehemed bin Mehemed bin Hoseyn el-Belhi el-Hoseyn, (1372): Mesnevi-ye manevi, be teshih-e Reynold Elin Nikolson, Entesharat-e "Behzad".

Reysner M., (1989): Evolyusiya klassicheskoj gazeli na farski (X-XV veka), Moskva, "Nauka".

Şems-i Tebrizi, (2006): Makalat, İstanbul, Ataç yayınları.

Şihyeva S., (1990): Nesiminin lirikası, filologiya elmleri namizedi elmi derecesini almak için takdim olunmuş dissertasiya, Bakı.

Şihyeva S., (2000): XV yüzil türk bedii-felsefi fikri tarihinde Nesiminin yeri, "Tarih ve onun problemleri", №2.

Şüre E., (2001): Velikie posvesennie. Oçerk ezoterizma religiy, Moskva, "AiF-Print".

tdshi.uz/books/tadj_pers_poezia/tadj_pers Şamuhamedov A.Ş., (2002): Osnovnie formi persidsko-tadjikskogoy poezii, Taşkent.

topos.ru/articles Barks, Kolman. Suşnost Rumi.

www.aksiyon.com.tr/yazdir.php?id=18782 Tarikatın hakikati Sayı: 113 - 01.02.1997 | Mustafa Aydın

www.boyutpedia.com/default~ID~1331~aID~50775~link~mevlana_celaleddin-rumi.html

Mevlana Celaleddin Rumi.

www.dragturk.com/forum/index.php Mevlana, hakkında herşey.

www.merhabagazetesi.com.tr/arsiv/2006/08/25/bugun.htm Mevlevi ve Mevlevilikte Ölüm

www.rozegar2.blogfa.com Siroş, Abdolkerim. Remz-o raz-e Xamuşi-ye Mevlana.

Yeniterzi, Emine, (2006): Mevlana Celaleddin Rumi, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı.

Yücebaş, Hilmi, (1959): Edebiyatımızda Mevlana, İstanbul, "Yeni matbaa".

Zendeği ve eşar-e Emadeddin-e Nesimi, (1993), be kuşes-e Yedullah Celali Pendari, Tehran, Neşr-e Ney.

Zerrinkub, Abdolhoseyn, (1373): Pelle pelle ta molagat-e Hoda. Der bare-ye zendeği, endişe ve soluk-e Mevlana Celaleddin Rumi, Tehran, Entesharat-e elmi.