

Ârif Mevlâna'nın Rubî Durumu: «Ene'l-Hakk» ve «Hâmûş» Arasında

*Spiritual Condition Devoted Of Mevlâna: Between
"Enelhak" And «Khamush»*

Seadet ŞİHIYEVA*

ÖZET

Tasavvuf şiirinin en cesaretli şairi" (S.Nefisi) adlandırılan Mevlâna'nın şiirinin temel konuları insanın ruhunun yaratılıştan önceki hali, bu âleme gelişi ve yaşamının ali hedef ve maksatları, insanın ilahi hakikate ulaşmasının yol ve vesileleri, bu âlemle değil, geldiği ilahi âlemle ilgili telaşları gibi meselelerdir. Mevlâna'nın bu yöndeki düşüncesinde tezat teşkil eden iki kavram ("ene'l-hakk" ve "hamuş") dikkatimizi çekti. Her iki İslamî kavram ruha mahsustur. Birinci ifade cismani varlıkla ilişkilerini kırarak "Hakta hak" olan ruhun, ikinci ise cisim dahilinde olduğundan dolayı hakikatlerin aslı hususunda susmaya mecbur kalan ruhun dilinden belirtiliyor. Mevlâna birinci kavrama "Fihi ma fihi" ve "Masnevi"sinde hak kazandırsa da, ilahi ruha ait olarak değerlendirdiği "ene'l-hakk"a ortak çıkmıyor ve onu Hallac Mansur'un dilinden söylüyor. Oysa ilahi âlemle ilgili düşüncelerinin açıklık ve şath niteliğinde olmasına göre selef ve haleflerini çok geride bırakan Mevlâna, "Divan-ı Kebir"indeki şiirlerinin çoğunu "hamuş" ve onunla yakın anlamlı ifadelerle bildirir. Ünlü düşünürün bu görüşlerinin hareket noktası ise çoğu zaman "Biz hakikati söylemedik ki, toplumun nizamı bozulmasın" mülahazasıdır. Bu "hamuş"a her beytinde değişik ve yeni bir İslamî incelik katan Mevlâna bununla bazen ilahi hakikatin sırlarının "namahrem"den, "amın"dan gizli tutulması maksadını izliyor, bazen "hamuş"tan "zeban-e bizebani"ye geçidi kastediyor vs. Çünkü düşünüre göre, "hamuş"dan sonraki merhalede deha "harf", "söz", "dil" vs. ye ihtiyaç kalmıyor. Bundan sonraki hakikatler dilsiz dille ("lisan-e bilisani") söylenir. Bazen ise o sadece "içinden gelen sesi dinlemek için susar" (M. Kaplan). Mevlâna'nın "hamuş" ifadesi ruhun "ağzı", batını (ruha ait) duygu uzuvları hususundaki İslamî düşünceler, İslamî divan şiirinde çok rastlanan ağzın yok olarak tasavvuru ile yakından ilgilidir.

Araştırmalarımızdan böyle bir sonuca vardık ki, "hamuş", birtakım araştırmacının söylediği gibi, Mevlâna'nın mahlası olmayıp, "ehelhak" gibi onun İslamî görüşlerini ifade için ferdi ve özgün karakterli bir edebi-İslamî vasıta olarak kullanılmış, takipçilerinden Yunus Emre, Nesimi ve Fuzuli için de bir ilham kaynağı olmuştur.

* Doç. Dr. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, akad. Z.Bünyadov adına Şarkiyat Enstitüsü.

ANAHTAR KELİMELEER

Mevlâna, Hallac Mansur, "ene'l-hakk", tasavvuf, mahlas, "hamuş".

ABSTRACT

The basic themes of poetry of outstanding thinker Mevlâna, considered as one of the most courageous Sufi poets, are such as condition of soul before creation, the basic purposes of the arrival to this world and life, ways of achievement of divine true, confusion of the soul connected not with this world, but whence has arrived. In this direction our attention has involved two contrast concepts – "ene'l-hakk" and "khamush". Both these Sufi concepts concern to condition of soul. The first concept is connected with the soul which broken off connections with a body and has become «true in true», and second one is connected with the soul, compelled to keep silence about essence of true because is found in the body. Despite of the justification of the first concept by Mevlâna in "Fihri ma fih" and "Mesnevi", he does not share a place of divine soul, being a true source of "ene'l-hakk" and this expression is according to Hallage Mansur. Though Mevlâna had surpassed the predecessors and successors by his frank ideas on the divine world, which can be compared only with Sufi shath, he finishes the majority of verses in "Divan-e kebir" by expression "khamush" (be silent) and its semantic synonyms.

These views of the well-known thinker are founded on sights that, "We know about current come, therefore our mouths are sealed..." Almost in each quatrain Mevlâna gives new and distinctive Sufi meaning of expression "khamush", pursuing sometimes the purpose of concealment of divine true from crowd ("amm") and another's ("namahrem"), and sometimes means transition from "khamush" to "zeban-e bizebani" etc. In opinion of the thinker there is no necessity for the "letter", "word" or "language" after "khamush", because the true is expressed "by language without language" ("lisan-e bilisani"). Sometimes he simply is silent to listen to an internal voice. The expression "khamush" is closely connected with Sufi ideas on "mouth" of soul, internal sense organs (concerning to soul) and representations about "non-existence of mouth", which often meets in Sufi classical poetry.

In summary we have come to such conclusion, that "khamush" is not a pseudonym of Mevlâna, as assumed the majority of researchers, and is individual and original literary – mystic method as "ene'l-hakk", which was a source of inspiration for the followers such as Yunus Emre, Nassimi and Fuzuli.

KEY WORDS

Mevlâna, Hallac Mansur, "ene'l-hakk" ("I am God"), mysticism, pseudonym, "khamush" (be silent).



Tasavvuf şiirinin en cesaretli temsilcisi sayılan Mevlâna Celaleddin Rumi'nin ilahi âlem, insan ve evren, insanın Hak'a ulaşmasının yol ve vasıtaları hususundaki düşünceleri onun gerek nesir, gerekse de şiirle kâleme aldığı eserlerinde açık ve hayret verici ifadelerini bulmuştur. Diğer deyişle, Mevlâna'nın şiirinin temel konuları insanın ruhunun yaratılıştan önceki hali, bu âleme gelişi ve yaşamının ali hedef ve maksatları, bu âlemle değil, geldiği ilahi âlemle ilgili telaşları gibi meselelerdir. Mevlâna'nın bu yöndeki düşüncesinde tezat teşkil eden iki kavram ("ene'l-hakk" ve "hamuş") dikkatimizi çekti. Her iki İslâmî kavram ruha mahsustur. Birinci ifade cismani varlıkla ilişkilerini kırarak "hakta hak" olan ruhun, ikinci ise cisim dahilinde olduğundan dolayı hakikatlerin aslı hususunda susmaya mecbur kalan ruhun dilinden belirtilmiştir. Mevlâna birinci kavrama "Fihî ma fih" ve "Mesnevi"sinde hak kazandırsa da, ilahi ruhun özelliği gibi değerlendirdiği "ene'l-hakk"a ortak çıkmamış ve onu Hallaç Mansur'un dilinden söylemiştir. Oysa ilahi âlemle ilgili düşüncelerinin açıklık ve şath niteliğinde olmasına göre selef ve haleflerini çok geride bırakan Mevlâna, "Divan-ı Kebir"indeki şiirlerinin çoğunu "hamuş" ve onunla yakın anlamlı ifadelerle bildirir. Ünlü düşünürün bu görüşlerinin hareket noktası ise çok vakit aşağıdaki mülâhazalarıdır:

"Biz işlerin gidişatını öğrenmiş olduğumuzdan ağızlarımızı mühürlediler.

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

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

Kulağımız kalmadı amma baştan ayağa kulağız. Ağızımız söylemiyor, du-dağımız yok amma baştan başa sözüüz.

Ne verdiysek burada bulduk şimdi. Bu âlem perdedir, o âlemse asıl hakiki âlem".

(alıntı için bk.: Yücebaş, 1959: 105).

Bu "hamuş"a her beytinde değişik ve yeni bir irfani incelik katan Mevlâna bununla bazen ilahi hakikatin sırlarının "namahrem"den, "amm"dan, yabancından gizli tutulması maksadını izlemiş, bazen "hamuş"tan "zeban-e bizebani"ye geçidi kast etmiştir vs. Çünkü düşünüre göre, "hamuş"tan sonraki merhalede

daha “harf”, “söz”, “dil” vs. ye ihtiyaç kalmıyor. Bu ruhi merhaleden sonraki hakikatler dilsiz dille (“lisan-e bilisani”) söylenir. Bazen o sadece “içinden gelen ilâhî sesi dinlemek için susar” (Kaplan, 1994: 270). Mevlâna’nın “hamuş” ifadesi ruhun “ağzı”, batini (ruha ait) duyu organları hususundaki İslamî düşünceler, İslamî divan şiirinde çok rastlanan ağzın yok olarak tasavvuru ile yakından ilgilidir.

Denilebilir ki, Mevlâna sadece “ene’l-hakk”ı değil, birtakım diğer İslamî mülâhazalarını belirtirken çok zaman o kadar cesaretlidir ki, İslamî şath konusunda tasavvuru olmayanları, düşünürün tarikatı ve mezhebi hususunda belirli bir bilgiye sahip olmayanları hayrete düşürebilir. Doğal şairlik ilhamı, derin ve sınırsız duyguları, ince gözlemciliği ve geniş bilgi çevresinden hareketle Mevlâna ilahi gerçekler konusunda bazen çok geniş söz açmakta, bazen ise kitlenin onu doğru anlayamayacağından ihtiyat ederek susmağı tavsiye etmektedir. Hem de bu tavsiye onun kendisine, daha doğrusu, kendi ruhuna hitaben söylenmiştir. Onun susması Hallaç Mansur’un “ene’l-hakk”ı kadar çok anlamlı, sukuta daveti ise büsbütün onun kendisine has bir üslubudur. Hallaç Mansur’un «*enel-hak*»ı çeşit çeşit bedii-felsefi yorumlara yol açtığı gibi, Mevlâna’nın «*hamuş*»u da felsefi-bedii düşüncenin ilham kaynağı, mecazlar sistemini zenginleştiren ifadelerden olmuştur.

İslamî-tasavvufî şiir tarihinde birtakım terimlerin felsefi-dini düşünceden süzülerek, bedii söz sanatına gelişi ve bedii-felsefi düşünce tarihini zenginleştirilmesi bellidir. Bu terim-mecazlar yüzyıldan-yüzyıla, şiirden-şiire gelişerek, anlam tutumunu genişlendirmiş ve çok sayıda tasavvuf kavramlarının ortak kelime hazinesini oluşturmuştur. Bu çeşitli terim-mecazların bedii dil ve şiire gelişi ve oluşumunun tarihini tespit etmek, tabii ki, oldukça zordur. Aynı kavramların kullanılmasında divan şiiri geleneğinden yararlanılması, bundan dolayı aynı mecazların hem dini, hem de dünyevi olarak çok sayıda yorumlara yol açması da belli bir gerçektir. Ancak bu kavramlar içerisinde nice yüzyıllardan beri mutasavvıfları ve arif şairleri düşündüren, bir çok tezatlı düşüncelerin şekillenmesine zemin oluşturan bir tasavvuf terim-mecazı vardır ki, o belli tarihi bir insanın adı ile bağlıdır. Bu, «*enel-hak*» ifadesidir. “Ben Hakk’ım (Allah’ım)” anlamında olan bu mecazın müellifi de bellidir: bu Hallaç Mansur’dur. Kur’an’daki “*İnni enellah*” (“Taha”, 14) ifadesinin etkisiyle söylendiği belirtilen bu mecazın taşıdığı anlam ve söylenmesinin irfani-psikoloji sebepleri konusunda ise mutasavvıf ve araştırmacıların çeşitli mülâhazaları mevcuttur. Aynı mülâhazalardan belli olmaktadır ki, İslam ilahiyatçılarının bir kısmının Hallaç Mansur’u kafir sayması, diğer bir kısmının ona mutedil münasebet beslemesi, muta-

savvıfların onu ideal sayması (bu hususta bak: Şimmel, 2000: 59; Knış, 2004: 92-93) tasavvuf şiirine de tesirsiz kalmamıştır. Belirtmeliyiz ki, ilk mutasavvıflardan olan Hallaç Mansur'un Bağdat'ta idam edilmesi (922) onun ölümü ile bağlı birtakım yorumlara yol açtı. Bu trajik akıbeti onun döneminin devlet adamları ile ihtilafta olması ile irtibatlandırılanlar olsa da, mutasavvıflar arasında Hallaç Mansur'un "*ene'l-hakk*" ("Ben Allah'ım") söylediğinden dolayı darağacından asılması rivayeti daha geniş yayılmış ve çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır.

Genellikle, Hallaç'ın "*ene'l-hakk*" sözüyle Beyazıt Bistami'nin «Leyse fil-cübbe (fil-cübbe) sevallah» veya «Sübhani me azamu şeni» deyimleri şath¹ söylemenin zirvesi sayılmıştır (Hurremşahi, 1378: 1039). B.Hurremşahi haklı olarak, böyle bir kanaate varmıştır ki, bu iki hak aşığının amacı bencilik (enaniyyet) veya kendini ispat etme olmamıştır. Aslında onlar hak karşısında masevallahın ve kendilerinin varlığına iddiacı değillerdi ve kendilerini Tanrı da saymıyorlardı. Onların amacı "Kullu şeyin haleke illa vechehu" ("Kıyas", 88) ve "Leyse fid-dar geyr-e deyyar" deyimlerini teyit ve tasdik olmuştur, ancak onlar bunu daha açık bir dille söylemişler (Hurremşahi, 1378: 1039).

Bilindiği üzere, «Hak» Allah'ın 99 güzel adından ("Esmâ-i hüsnâ") biridir. Hallaç Mansur'un "Hakikat (gerçeklik)" anlamını veren bu adı seçmesi, ihtimal ki, rastlantı değildi ve hakkın mahzarının bu adla adlandırılması da İslamî mantığa uygundur. Lui Massignon Allah'ın "el-Hak" adının gittikçe mutasavvıflar arasında yayılarak, «Allah» adının yerini tutmasını (Massignon, 1374: 394), aynı adı Hallaç Mansur'un «sebepler sebebi» («muilleli ille») gibi yorumladığını belirtmiştir (Massignon, 1374: 394-395).

"*Ene'l-hakk*»a İslamî divan edebiyatında, özellikle Mevlâna ve Nesimi'nin şiirinde sempati ifade olunsa da, tasavvuf tarihinde aynı ifadeye münasebet her zaman bir manalı olmamış, bazen mutasavvıflar (Şibli, Attar, Şems Tebrizi, Hafız ve başkaları (bu hususta bak: Nurbehş, 1373: 273-289)) ona menfi münasebetlerini de ifade etmişler.

Güvenilir irfan kaynaklarından olan Ruzbihan Begli'nin "Şerhi-şathiyyat"ında Hallaç Mansur'un dilinden onun "*ene'l-hakk*" iddiasını ispat için Musa peygamberle ilgili belli rivayet tam serbest açıklanmış ve ona büsbütün yeni anlam yüklenmiştir (Ruzbihan, 1344/1966: 263). Yazar Hallaç Mansur'un dilinden ona karşı çıkanlara – «*enel-hak*»ı inkar edenlere - der: "Neden ilahi tecelli ağaçta mümkün olsun, fakat tüm yaratılmışın en kamili ve faziletli olan insanda imkansız olsun? Ben de o ağacın bir örneğiyim... Ondan "İnni enellah"

¹ İlahi cezbe (ekstaz) hâlinde örtüsüz açık fikir söyleme.

(«Hakikaten, ben Allah'ım») zahir olmuştur, benden ise «*enel-hak*» («Ben Tanrıyım»). Eğer ağacı kesmek reva görülüyorsa, acaba ne için bizleri öldürmek ve yakmak reva görülsün?» (Ruzbihan, 1344/1966: 475-476).

“Şerhi-şathiyyat”da yakın anlamda başka bir açıklamaya da rastlanır: «Eğer ağaç dile gelerek, “*ene'l-hakk*” (“Ben Allah'ım”) söyleyebilirse, cisim ve candan ibaret insan zeytin ağacından aşağı değildir” (Ruzbihan, 1344/1966: 99).

Ruzbihan Begli'nin ardından Şebüsteri (Lahici, 1377: 386-387, 735-736), o sıradan Ferideddin Attar (Attar, 1374: 314) da neden bir ağaçtan «*ene'l-hakk*» sesinin gelebileceğinin kabul edildiğine, insandan bu sözün duyulabilmesinin makbul sayılmamasına hayretlerini belirtmişler.

«*Ene'l-hakk*» ifadesi Mevlâna'nın da sık sık hatırlattığı, onun gerek nesir (Fihi mafih), gerek nazım («Mesnevi»), gerek divan şiiri, gerekse de mesnevi tarzında yazdığı eserlerinde büyük mutasavvıfın aşağı yukarı her beytinde yeni açıklama verdiği bir tasavvuf tabiridir.

Özellikle “Fihi Mafih” adlı eserinde Mevlâna'nın “*ene'l-hakk*”a verdiği şerh ilgi çekicidir: «...bu «*ene'l-hakk*» demeyi halk büyük bir dava sanır. «*Enel-hak*» büyük bir tevazudur. Oysa «Ben kulum» demek, büyük bir davadır, çünkü bunu deyen, iki varlık ispat eder; bir kendisini, bir de Tanrı'yı ispata kalkışır. Ama «Ben Tanrıyım», - deyen, kendisini yok etmiştir; yele vermiştir. «Ben Tanrıyım», yani ben yokum, hep O'dur. Tanrı'dan başka varlık yoktur, ben yokluktan ibaretim, hiçim», - der. Bunda daha fazla tevazu vardır. Bundan dolayı halk anlamaz» (Mevlâna, 1989: 37; Mevlâna, 1382: 40).

Mevlâna'nın bu alıntıdaki mülahazaları ile tasavvuf edebiyatının ilk temsilcilerinden Abu Said Abulheyr (IX) ve Ferideddin Attar'ın (XIII) aşağıdaki beyitleri aynı manayı taşımaktadır. Abu Said Abulheyr:

منصور حلاج آن نهنگ دریا کز پنبه تن دانه جان کرد جدا
روزي که انالحق به زبان مي آورد منصور کجا بود؟ خدا بود، خدا.

(Nurbehş, 1373: 293)

(*Can pamuğundan can tanesini ayıran Hallaç Mansur – o deniz azmanı diline «ene'l-hakk»ı getirdiği gün Mansur neredeydi? (Var olan) Allah idi, Allah.*)

Ferideddin Attar:

وانگهی می گفت بر گویند راست کان که او می زند انالحق او کجاست؟

(Attar, 1379: 182)

(O zaman ki söylenirdi, doğru söyledi,
Çünkü "ene'l-hakk" deyen neredeydi?)

Ariflerin "enaniyyet" ("benlik") iddiası hususundaki düşüncelerine Mevlâna'nın aşağıdaki mısraları bir aydınlık getirmektedir. "Mesnevi" de yer yer Hallaç Mansur'u Firavun'la karşılaştıran Mevlâna der:

گفت منصورى انالحق و برست. گفت فرونى انالحق گشت پست

(Gouherbin, 1373: 473)

(Firavun «enel-hak» söyledi, alçaldı,
Mansur «enel-hak» söyledi ve kurtuldu).

آن انا بى وقت گفتم لعنت است آن انا در وقت گفتم رحمت است

آن انا فرعون لعنت شد ببين. آن انا منصور رحمت شد يقين

(Moulevi, 1372: 279).

(Yersiz (harfen: vakitsiz) o «ene»yi söylemek lanettir,
Yerinde o «ene»yi söylemek rahmettir,
Mansur'un «ene»si, kuşkusuz, rahmet oldu,
Gör ki, Firavun'un «ene»si lanet oldu).

بود انالحق در لب منصور نور. بود انالله در لب فرعون زور.

(Celaledin, 1373: 191)

(«Ene'l-hakk» Mansur'un dilinde nur oluyor,
«Enellah» Firavun'un dilinde yalan oluyor).

Mansur'un İblis ve Firavun'la karşılaştırılması "Şerh-ı şathiyyat"ta ise farklı mevkiden ifadesini bulmuştur. Bu eserde Hallaç'ın dilinden söylenir: "Eğer onu tanımıyorlarsa, onun eserini bilsinler. Ben o eserim. Ene'l-hakk. Her zaman Hak'la hak oldum. Benim sahibim ve üstadım İblis ve Firavun'dur. İblisi odla korkuttular, iddiasından dönmedi. Firavun'u denizde batırdılar, iddiasından dönmedi..." (Begli, 1344/1966: 373-374). Ancak Ferideddin Attar² ve İbn Arabi gibi Mevlâna da Firavun'un "ben" demesiyle Hallaç'ın "ben" demesi arasında büyük fark görür. Mevlâna'nın yukarıya aldığımız beyitlerinde bu konuya dönüşü ve verdiği yorumu şartlı anlamda "Şerh-ı şathiyyat"ın yazarı Ruzbihan Begli'ye gıyabi cevap gibi de değerlendirmek mümkündür.

² Mansur ve İblis'in iddialarının kıyaslandırılmasında Ferideddin Attar ve Mevlâna'nın mevkiinin ayniyatı hususunda bkz: Memmedli, 2003: 44.

Aslında dünyevi tekebbür ile ariflerin «enaniyyet» ve «mağrurluk» kavramları değişik manevi değerlerdir. Birinci anlamda cismani varlığın «ben»liği, bencilliği kast edilmektedir. İkincide ise manevi âlemin ifadecileri kaynağına göre iki kısma ayrılır: İlahi ve şeytani-nefsani kökenli “ben”. “Enaniyyet” tabiri ve mağrurluk kavramı yakın anlamlı olsalar da, tasavvuf edebiyatında onlardan birincisinin müspet, ikincisinin ise menfi anlamda kullanıldığı gözlemlenir (Şihyeva, 2006: 5-6).

İrfanda “enaniyyet”, “benlik” gibi kast edilen ıstıhlardan ve “la ilahe” ile aynı anlamı taşımaktadır. Kuran’ın aşağıdaki ayeti esasında «enaniyyet» Allah’a ait olunur. Allah’ın “enaniyyet”i kendisine ait olan şeyle meydana okumasıdır (Uludağ, 1996: 172):

أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

Şüphesiz Ben Allah’ım, Benden başka tanrı yoktur; Bana kulluk et; Beni anmak için namaz kıl. («Taha», 14).

Mağrurluk ise irfanda nefse uymanın alametlerinden ve şeytani sıfatlardandır.

Hatayi’nin aşağıdaki beyti de bu düşüncelerden kaynaklanır:

Ey Hatayi, ehl-i aşkın menzili “menlik” değil,

Bu tarik-i aşk içinde “men” deyen bizden değil. (Hatayi, 1343: 201)

Bu batini ferdiyetin, ehdiyyetin zahiri ifadesi sayılan «ene» sözü sonralar Hallaç Mansur ve Nesimi’nin dilinde çeşitli anlamlar kazandı...

Hallaç Mansur neden «huval-hak» değil, «ene’l-hakk» söyledi sorusunu Hürremşahi böyle cevaplandırmaktadır: «Tarikatın şeriattan ayrı, ancak şeriata muhalif olmayan özgü bir dili vardır. Her ikisi de ariflerin, özellikle Hallaç Mansur’un dili ile hakikati söyleme ve aramadır. İkincisi, «ene’l-hakk» ittihadın ifadecisidir. İttihatta ikilik yoktur. Ama «huval-hak» tevhidin beyanıdır ve Tevhidte Allah ve bende arasında ayrılığı kasteder» (Hürremşahi, 1378: 1039-1040).

İlginçtir ki, Mevlâna ile Şems bu meseleye değişik mevkilerden münasebet ifade etmişler. Şems Tebrizi, «Makalat»ında İslamî Tevhid (vahdet) merhalesini farklı bir açıdan ışıklandırmıştır:

«Mansur’a henüz ruh tamamı ile yüzünü göstermemişti. Yoksa nasıl olur da, «ene’l-hakk» («Ben Hakk’ım») (sözünü) deyebilirdi?! Hak nerede, ben nerede?! Bu «ene» (ben) nedir? Bu ne sözdür? Eğer ruh âlemine dalmış olsaydı, ora-

da söz nasıl yer bulurdu? «*Elif*» nereye sığar, «*nun*» nereye sığardı?...» (Şems, 1349: 334; Şems, 2006, 433).

Şems Tebrizi'nin bu ilahi visal makamı ile ilgili mülâhazaları "Şerh-ı şathiyyat"la eşleşiyor:

«Tevhid hakikatinde evren hakla görülür. Hak'ı müşahedede evrenin görülmesi şirktir» (Begli, 1344/1966: 278). «Haktan hakka bakılır. Daha evrene bakılmaz...» (Begli, 1344/1966: 263). «Tevhid insanlık belirtilerinin mahvidir» (Begli, 1344/1966: 186). Bu eserde ittihat³ can aynasında yalnız o kadimin (Hakk'ın, Allah'ın - S.Ş.) görüldüğü belirtilmektedir (Begli, 1344/1966: 293).

Şems Tebrizi'nin "ene'l-hakk"ın sözle ifadesine karşı çıkmasının nedeni de "Şerhi-şathiyyat"tan belli olmaktadır: "Hak'ta dilsiz oldum" (Begli, 1344/1966: 89).

"Şerhi-şathiyyat"ta defalarca «*ene'l-hakk*» kavramından söz edilerek tasavvuf görüşleri açısından değerlendirilmiştir. Ruzbihan Begli'ye göre, «Halekellahu Ademe ala suretihi» («Ademi kendi suretinde yarattı») hadisinin sırrı «*ene'l-hakk*» sırrında ortaya çıktı (Begli, 1344/1966: 283). Belirtmeliyiz ki, eserde Beyazıt Bistami'nin yakın anlamlı şathleri de aynı mevkiden yorumlanmıştır (bkz: Begli, 1344/1966: 135-136).

Ariflerin bir kısmının Şems'in, diğer bir kısmının ise Mevlâna'nın mevkiinden bu meseleye şerh vermesi dikkatimizi çekti. Türk mutasavvıflarından Mehmed Sadık Kehribar der: «Tasavvuf ehlinden bazıları «*ene'l-hakk*» demekle kemal hasil olacağını sanırlar. Halbuki, kemal **Ene** = **Ben**'i ortadan kaldırıp atmaktır, **Ben**'i esla dile getirmemelidir. Hakkın varlığına düşenlerin dilleri **lal** (dilsiz) ve kalbleri **mat** (ölü) olur. Onlar, hiçbir kayıt ile mukayyat olamazlar ve ancak tecelli-i zati ile müşerref olacaklarını bilerek, âlemi-hayrette kalırlar» (Kehribar, 1974: 89).

Fars divan ve tasavvuf şiirinde Hallac Mansur ve onun «*enel-hak*» sözüne münasebet çeşitli olsa da, Türk divan ve tasavvuf şiirinde böyle bir farklılık gözüküyor. Türk İslâmî divan şiirinde Hallaç Mansur'un şahsiyeti ve onun «*enel-hak*» sözü konusunda mülâhazalar Mevlâna'nın konumuna uygun tarzdadır. Tasavvufla ilgili düşünceleri daha çok Mevlâna'nın mülâhazaları esasında şekillenmiş Seyid Imadeddin Nesimi'nin (1360-1417) «*enel-hak*» hususundaki görüşlerinde de bu selefinin tesiri net bir şekilde görülür. Genellikle Türk tasavvuf şiirinde «*enel-hak*» ifadesine en çok Nesimi şiirinde rastlanır ve tasav-

³ Yaratan'la yaratılmışın birliği

vuf ıstılahı olarak bedii-felsefi sembol yaratıcılığında yakından kullanımı ile seçilir. Azerbaycan-Türk şiirinde «*enel-hak*» kavramını en çok savunan şair de Nesimi'dir. Şerhi ve tercümesinde birtakım tartışmalar mevcut olan bu terimleşen ifade Nesimi şiirinin temel konusu olan kamil insan kavramı ile yakından bağlıdır. Nesimi'nin Hallaç Mansur'dan söz ettiği her bir beytinin ayrı ayrılıkta incelenmesi de onun Mevlâna ile aynı mevkide durduğunu ispat etmektedir.

Nihayet, Mevlâna şiirinde Hallaç Mansur'un şahsiyeti ve «*enel-hak*» sözüne verilen anlamlardan birtakımını kaydediyoruz:

Mevlâna'nın bedii-felsefi düşüncesinde Hallaç Mansur'un yerini onun hayranı Nesimi ile karşılaştırdığımızda birtakım meselelerin değişik konulardan sunulması dikkatimizi çekti. Mansur'un kişiliği ve «*enel-hak*» sözünü çeşitli nazım şekillerinde yazdığı yapıtlarında hatırlatan Mevlâna'da Nesimi kadar bu mutasavvıfa tutkunluk duyulmuyor. Onca kamil insanın örneği Şems Tebrizi'dir ve onun konumu, denebilir ki, bölüştürülmüyor. Mevlâna'nın yapıtlarında Hallaç Mansur zahit, kamil insan ve mümindir. Bununla bile, Hallaç Mansur hatta ideal zahit mevkiini de Mevlâna'nın şiirinde Beyazıt Bistami ile paylaşmaktadır. Belirtmeliyiz ki, Beyazıt Mevlâna şiirinde zahit tiplmesi gibi daha sık sık göze çarpmaktadır. Remiz yaratıcılığına katılmasa da, o, zahitliği ile Mevlâna'nın örnek saydığı şahsiyetlerdendir. Mevlâna Abu Said Abülheyr gibi Hallaç Mansur'un sanatına – hallaçlığına da irfani anlamlar katarak, İslamî kontestde yorumlamıştır. Mevlâna bazen Şems Tebrizi ile kendisini özdeşleştirse de, Hallaç Mansur'a münasebetinde böyle bir eğilime rastlamadık. Birtakım beyitlerinde Mevlâna Hallaç Mansur'u «*enel-hak*» söylediğine göre adeta Firavun, ara sıra Nemrut ile, darağacından asılmasından dolayı ise Hazreti İsa ile karşılaştırmıştır. Özel araştırmamızın sonucu olarak böyle bir kanaata vardık ki, Mevlâna eğer 200 gazelde, diyelim ki, bir kaç defa Hallaç Mansur'u hatırlatmışsa, Nesimi'nin şiirinde bu hakk aşığının «*enel-hak*» ifadesi ve akıbeti onu her zaman düşündüren ve çoklu sayıda edebi-felsefi düşüncelerini ifadede yararlandığı bir kaynaktır (Şihyeva, 2006: 120-121). Genellikle felsefi fikir tarihinde hulul, ittihat, ittisal ile alakalandırılan, vahdeti-vücudun bir ifadesi veya vahdeti-vücuda karşı olması konusunda yoğun tartışmalar olan «*enel-hak*» kavramından bedii söz yaratıcılığında da yararlanılmıştır.

Belirtmeliyiz ki, insanın hakla vahdeti, onun «Ben Allah'ım» sözünün mistik etkiye sahip olmasına eski Mısırlıların (Egipet, 1960: 75) ve Hintlilerin (Şüre, 1990: 81; bkz: Şimmel, 2000: 57) görüşlerinde de rastlanır.

Mevlâna şiirinde böyle bir özellik de dikkatimizi çekti ki, o çoğu zaman ilâhi âlem hususundaki bilgilerini diğerlerinin dilinden söylemeği tercih etmiştir. Düşünür eğer “*Mesnevi*”sinde hakkın maddi varlıkların aracılığı ile tecellisinden çoğu zaman Mansur’un dili ile söz ederse, divanında bunun için esas vasıtacı Şems’tir. Şiirlerinin çoğunu “*Hamuş!*”, “*Hamuş kon!*»” (“Sus”) sözleri ile bitirerek, gayb âleme ait haberler konusunda birtakım sırları bildiğini, ancak onları açıklamayın maksada uygun olmamasını belirten Mevlâna çoklu sayıda maktâ beyitlerinde aynı konumu savunur. Örneğin; Mevlâna der:

ياقیش بفرما تو اي خسرو دريا جو
بستم جو صدف من لب يعني كه گهر دارم.

(Mevlâna, 1376: 411)

*(Ey deniz arayan hosrov, buyur ki, yağmur yağsın,
Sedef gibi ben ağzımı bağıladım, ondan dolayı ki, güherim vardır).*

Bu beyitte ağzının sedef gibi bağı olmasını derken şair kendisinin çok değerli ve kitleden gizletilmesi tavsiye edilen hakikat sınırının koruyucusu olduğunu vurgulamış olur. Burada A.Knışın aşağıdaki mülâhazalarını hatırlatmak yerinde olardı:

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

Mevlâna maddi âlemle 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?» (Mevlâna, II, 1990: 22) kanaati ile sonuçlanır. Harfleri suret âleminden sayan düşünür onları gerçeğin (bkz: Mevlâna, I, 1990: 276) değil, kesretin sembolü saymıştır (bak: Mevlâna, I, 1990: 234, 272 vs.). Mevlâna’ya göre, «...peygamberler Allah’la sessiz-harfsiz âlemde sohbet ederler, onun sözünü duyarlar... Peygamberler, o sözleri harfsiz âlemde harf âlemine getirirler...» (Mevlâna, 1382: 42). Onun «*Fihî Mafih*» eserinin ayrı ayrı bölümlerinde, Divan ve «*Mesnevi*»sinde bu meseleye hususi bir dikkat yetirilmiştir. Hatta bazı araştırmacılar «*Hamuş*»un Mevlâna’nın mahlaslarından biri olduğunu ileri sürerek onu bu açıdan da yorumlamışlardır. A.Kabaklı’ya göre, Mevlâna gazellerinde (taç beyitler) Şems, Hamuş ve bazen Salâheddin mahlaslarını kullanmış, kendi isim ve sıfatlarını hiç kullanmamıştır (Kabaklı, 1991: 323). Betül Fahri-İslama göre, hakka ulaştıktan sonra o susmağı («*hamuşî*») kendisine peşe eder. «Aşık-ı vasıl»ın sahip olduğu hakikat sırlarını kitleler kar-

şısında gizlemeğe veya Mevlâna gibi yarıda kesmeğe mecbur olmasından söz açan araştırmacı «vasıl» için harflerin bir «tikan», yani bir engel değerinde olmasını açıklıyor (Fahri-islam, 1380: 47-48).

Mevlâna'ya göre, «*Harf kabdır, ondaki mana su gibidir*» (Mevlâna, I, 1990: 24). «*Gönülden sözsüz, işaretsiz, yazısız yüz binlerce tercüman zuhur eder*» (Mevlâna, I, 1990: 94). Mevlâna'da can konuşmuyor... Canın gerçek sözü Mesih'in sözü gibi can bağışlar... (bkz: Mevlâna, I, 1990: 128).

Mevlâna harfsiz sözü, dilsiz dili (dilsiz konuşmayı) («*zeban-i bizeban*», «*bi leb goften*», «*guya-i bigoftar*») tercih eder. Çünkü düşünürü göre, mana harfe sığmaz (Mevlâna, 1376: 76). Belki de böyle bir mevkide olduğundan dolayı o, divan şiiri tekniğine ilgi göstermemiş, «divan estetiği dahilinde mümkün olduğu kadar şiiri çevreleyen bağlardan bile sıyrılmıştır» (Gölpınarlı, 1959: 251). A.Gölpınarlı yazır ki, Mevlâna, şiiri sevmekle beraber vezin ve kafiye hoşlanmıyor (Gölpınarlı, 1959: 253). «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. Mevlâna'daki şikayetse pek ciddidir ve ileri bir görüşün ifadesidir» (Gölpınarlı, 1959: 253).

“ene'l-hakk” ve “hamuş” mecaz-terimleri Mevlâna şiirinin “sırları açıklayan” ve “sırr-ı esrar” sıfatları için kod – anahtar niteliğine sahiptir.

A.Kabaklı'nın “Mevlâna'nın bütün şiirlerinin “beyanname” olarak değerlendirildiği (Kabaklı, 1991: 187) “Mesnevi'nin ilk on sekiz beyti arasında yer alan 7. beyti de bu düşünceden kaynaklanır:

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*).

Mevlâna'da “dilsiz dil” o kadar sözün yerini tutmuştur ki, diğer şairler sözü “şeker” sıfatıyla vasıflandırdığı halde, Mevlâna susmağı “şeker” adlandırmıştır. O kendisinin söz insanı olmadığını da açık ve net şekilde belirtmiştir: “*merd-e makalat neyem*” (söz insanı değilim). Diğer mistikler gibi Mevlâna da söze fazla değer vermez. Zira söz dışa yönelir (Kaplan, Yunus'un şiir sanatı, 1994: 269).

Mevlâna'nın sayısız denecek kadar çok olan şiirlerini "Hamuş" diye bitirmesi de bu düşüncelerden kaynaklanmaktadır. "Hamuş"un yeri, söyleye bileriz ki, değişmez olarak kalır: sonuncu (Mevlâna'nın şartı olarak taç beyit, yahut makta adlandırılan beyitlerinde), yahut sonuncudan önceki beyitte.

Mevlâna'nın "Divan-ı Kebir"indeki şiirlerinin makta beyitlerinden onun "hamuş" konusunda düşüncelerinin bir kısmını aşağıda genellemeler şeklinde kaydediyoruz:

- "Hamuş" sırları korumak içindir:

خامش که این گفتار ما می پرد از اسرا ما (Mevlâna, 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. (Mevlâna, 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. (Mevlâna, 1376: 39)
(*Sustum, her alçak hamın haset ve kıskançlığından dolayı şerh edilmeye gelmiyorum*).

(Mevlâna'nın kamilleşmemiş insana ait ettiği "ham" sıfatı da, şüphesiz, onun palçıktan yaranması rivayetinden kaynaklanır).

پای دل بکن هین خمش کن خار هستی را ز
تا ببین در درون خویشتن گلزارها. (Mevlâna, 1376: 48)
(*Sakin, sus, varlığın tikanını gönlün ayağından çıkar
Ki, kendi batınında gül bahçesini göresin*).

شمس تبریز توی خرشید اندر ابر حرف
چون بر آمد آفتاب محو شد گفتارها. (Mevlâna, 1376: 48)
(*Şems-i Tebriz, sen harf bulutu arasında güneşsin,
Güneş çıkanda konuşmalar ortadan kalkır*).

Çünkü "içten yaşanan gerçeklerin dil ile anlatılması" (Kaplan, Yunus Emre'nin insan ve ahlak görüşü, 1994: 266-267) imkansızdır. Mutasavvıfa göre, konuşma bu âlemlle bağlıdır:

خامش کن گفت ازین عالم است
ترک کن این عالم عذاره را. (Mevlâna, 1376: 83)
(*Sus, söylem bu âlemdendir,
Bu görünen âlemi terk et*).

- "Ene'l-hak" nidası ruha, "hamuş" ise cismani varlığa aittir. Bununla bile, Mansur'un "ene'l-hakk"ına hak kazandırıp onu hak aşığı saysa da, Mevlâna aşağıdaki beytinde Ferideddin Attar gibi aşığın susmasını tercih eder:

عاشق خموش خوشتر، دریا بجوش خوشتر
چون آینه ست خوشتر در خموشی بیانها. (Mevlâna, 1376: 64)
(*Susan aşık daha hoştur, coşkun deniz daha hoştur,
Ayine gibi susmada beyanların olması daha hoştur*).

- Mesnevisine "beşnou" ("dinle") ile başlayan ve "dinleme"yi "görme"den önce sayan Mevlâna'nın gazellerinde önce konuşma sonra "hamuş" (sükut) gelir.

- Mevlâna sustuktan sonra sözsüzlüğün yerini ruh bağışlayan sözün tuttuğu kanaatindedir:

بس کنم این گفتن و خامش کنم
در خمشی به سخن جان فزا. (Mevlâna, 1376: 82)
(*Bu konuşmayı bitiriyorum ve susmakta can bağışlayan sözle susuyorum*).

- Bu âleme açılan duyu organları kapanmalıdır ki, hakikat âlemine dair sırlar açılsın:

باش که تا و حیهای حق شنوی خموش
که صد هزار حیانتست وحی گویا را. (Mevlâna, 1376: 77)
(*Sus ki, Tanrı'nın vahiylerini duyusun:
Çünkü söyleyen vahiye yüz min hayat var*).

- Mevlâna'ya göre, hakikat sırları susanda açılır:

دهان ببند و امین باش در سخن داری
که شه کلید حزینه بر امین کشیدا (Mevlâna, 1376: 76)
(*Ağzı bağla ve sözcülükten emin ol
Ki, hazine kilidinin şahı eminliğe çeker*).

امروز نه هوش است و نه گوش است و نه گفتار
کان اصل هر اندیشه و گفتار مرا یافت. (Mevlâna, 1376: 102)
(*Bu gün ne akıl var, ne kulak, ne konuşma,*

Çünkü her düşünce ve konuşmanın o aslı beni buldu).

Mutasavvıflar maddilikle, cisimle ilgili olduğundan beş duyu organını inkar etmiş ve cismani varlığın bu duyu organlarına karşı adeta ruhun muvafık “duygu uzuvları”nı koymuşlar. Örneğin; “Şerh-ı şathiyyat”da arifin 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 makamlarda ara sıra bu ifade ile eşanlamlı ifadelerden de yararlanılmıştır: “*der keş zeban*” (dilini çek⁴), “*reha kon goft*” (konuşmayı bırak)... Yene de “hamuş” “*gofteni*” (söylenmeli), “*zengule*” (burada: söyleme), “*perde*” (müzik), “*red*” (yıldırım) gibi sözlerle tezat oluşturarak kullanılır.

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

خمش باش و فناى بحر حق شو... (Mevlâna, 1376: 106)
(*Sus ve hak fenasının denizinde ol*)

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

خمش کن گر چه شرحش بی شمارست
طبیعتها عدو هر کثیر است. (Mevlâna, 1376: 107)
(*(Onun) say bakımından çokluğuna rağmen sus*
(*Çünkü) tabiatlar tüm çokluğun düşmanındırlar*).

- Hakikat sırlarını sözle söylemek imkansızdır:

سخن در پوست می گویم که جان این سخن غیبست
نه در اندیشه می گنجد نه آنرا گفتن امکانست. (Mevlâna, 1376: 101)
(*Sözü kabukta diyorum ki, bu sözün canı gizlidir,*
Ne düşünceye sığır, ne de onu söylemek mümkündür).

Ağzın yok olarak tasavvurunun etkisi Nesimi (“Dediler”, “Etmek dilersen, etmegil”...) ve Fuzulî’nin (“Eyler arizu”, “Lafz”...) şiirlerinde de görülmektedir (bu hususta bak: Şihyeva, 1990: 108-111). Tasavvufta ağzın “fenafillah”ın sembolü olması alışık bir mecaz olsa da, bu şairlerin fikrini ifadesinde Mevlâna’dan etkilenme de göze çarpmaktadır. Nesimi’nin Türkçe “epsem” nidası ve “leşger-ı hamuş” mecazının şekillenmesinde Mevlâna’nın bu deyiminin etkisini görürüz.

⁴ Mevlâna’nın bu düşüncelerinin etkisiyle Nesimi diyor:
...Çek dilinivü epsem ol, men bu lisane sığmazam. (Nesimi, 1973: 553).

Nesimî'nin tuyuglarından birinde Hurufilik görüşlerinden hareketle insanı "harf-ı sakıt" adlandırılması da, düşünürüz ki, Mevlâna "hamuş" Mevlâna'nın "hamuş" anlayışından kaynaklanır. Bazen Mevlâna üslubunda şiirininmakta beytinde bu ifadeye yer veren Nesimi Fars asıllı "hamuş"un karşılığı olarak aynı anlamlı Türk sözü "epsem"i kullanmıştır. Fakat Nesimi şiiri ikili anlama yol açmıyor ve bu ifadenin kullanımı mahlas tasavvuru yaratmıyor, sadece selefının esas gayesine uygun biçimde hakikat sırlarının açıklanmasının maksada uygun olmadığını bildirmek amacı izlenilmiştir:

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

Hafız de şiirlerinden birini "Hamuş" diye bitirmiştir. Halili Nesimî'nin vasıtacılığı ile benimsediği "hamuş"un Türkçe karşılığı olan "epsem" koşa şekilinde redif makamında yerleştirmiştir.

Bu ıstılahın kullanımında şairin hangi gayeni izlemesi doğrultusunda yaptığımız araştırmanın sonucu olarak böyle bir kanaate geldik ki, "hamuş" tasavvuf geleneği ve Mevlâna'nın söz ve konuşmaya (nutuk) münasebeti açısından değerlendirilip araştırılmalıdır.

Kanaatimize göre, Mevlâna sırlı bir biçime sahip "Hamuş"u mahlas gibi değil, şiirine değişik bir biçim ve farklı ifade tarzı getirmek 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.

- Onun son beyitlerinde neden bu ifade özel isim gibi değil, "hamuş", "hemuşid", "hemuşane", "hemuş kerden", "fenn-ı hamuşı", "cehan-ı hamuş", "ders-ı hamuşan", "hamuş kerdem hemuşane", "hemuşı", "hemuşıyyet", "hemoş buden", "hamuş baş" gibi şekillerde kullanılmıştır. Eğer "Hamuş" mahlas olsaydı, o, özel isim gibi kullanmalıydı, oysa bu ifadeler fiil ve sıfat niteliğine sahiptir. Divan şiiri geleneğinde sairin 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 irfani anlamını kastettiğini belirtmektedir.

- “Hamuş” ifadesi ile şair rakibine, “müddei”ye de hitap etmiştir. Oysa diğer mahlas karakterli ifadelerde böyle bir duruma rastlanamıyor ve sair adeta kendisine, kendi ruhuna hitap eder.

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

- Genellikle divan edebiyatı geleneğinde mahlassız divanlar olmuştur. Gazı Bürhaneddin’in Türkçe divanı, Fazlullah’ın adına bağlanan Farsça laedri bir divan (bkz: Gölpınarlı, 1989: 45-46) bunun bariz örnekleridir. Bu bakımdan Mevlâna şiirinde mahlas aranmasını onun esas gayesinin tahrifi olduğunu düşünürüz.

Araştırmalarımızdan böyle bir sonuca vardık ki, “hamuş”, birtakım araştırmacının söylediği gibi, Mevlâna’nın mahlası olmayıp, “ehelhak” terimi gibi onun irfani görüşlerini ifade için ferdi ve özgün karakterli bir edebi-irfani vasıta olarak kullanılmış, takipçilerinden Yunus Emre, Nesimi ve Fuzuli için de bir ilham kaynağı olmuştur. ©

KAYNAKLAR

- Attar, Şeyh Ferideddin Nişapuri, (1374): *Tezkiret-ol övliya*, be ehtemam Gazi Abdülkerim, Bombay, Gazi Feth Mehemed Gofrulle.
- Attar, Şeyh Ferideddin Nişapuri, (1379): *Mantık ut-teyr*, Tehran, Entişarat-e "Cami".
- Ayan, Hüseyin, (2002): *Nesimi. Hayatı, edebi kişiliği, eserleri ve Türkçe divanının tenkitli metni*, iki cildde, I. cilt, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Begli, Şeyh Ruzbihan Şirazi, (1344/1966): *Şerhi-şathiyyat*, Tehran, Gesmet-e İranşenasi-ye Enstitu-ye Iran ve Feranse.
- Celeleddin Moulevi Mehemed bin Mehemed bin Hoseyn el-Belhi el-Hoseyn, (1372): *Mesnevi-ye manevi*. be teshih-e Reynold Elin Nikolson, Entişarat-e "Behzad".
- Drevniy Egipet (sbornik statey)*, (1960), Moskva, İzdatelstvo Vostoçnoy literaturı.
- 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 eşg", sal sevvom, şomare-ye tabestan, h., şomare-ye 48, payeyi 13.
- Gouherbin, Seyyid Sadig, (1373): *Ferheng-e loğat ve tebirat-e Mesnevi-ye Celeleddin Mehemed bin Mehemed bin Hoseyn Belhi*, Kitabforuşı-ye Zavvar.
- Gölpınarlı A., (1989): *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gölpınarlı A., (1959): *Celeleddin Mevlâna. Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden seçmeler*, İstanbul.
- Hatayı, Şah İsmail-e Sefevi, (1343): *Kollıyyat: divan, "Nesihetname", "Dehname", koşmalar, Farsça şiirler*, tertipçi: M.R.İsmayılzade, Tehran, Entişarat-e beynolmeleli-ye al-Huda.
- Hurremşahi B., (1378): *Hafezname, Şerh-e elfaz, elan, mefahim-e kelidi ve ebyat-e doşvar-e Hafez, behş dovvom, Şerket-e enteşarat-e elmi-vo ferhengi*.
- Kabaklı A., (1991): *Mevlâna*, İstanbul, Türk edebiyatı vakfı yayınları.
- Kaplan, Mehmet, (1994): *Yunus Emre'nin insan ve ahlak görüşü (Risalat-al-nushiyyanın tahlili)*, *Makalelerden seçmeler*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 239-267.
- Kaplan, Mehmet, (1994): *Yunus'un şiir sanatı, Makalelerden seçmeler*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, s. 268-276.
- Kehribar, Mehmed Sadık (1974): *Tasavvuf'un incelikleri*, İstanbul, Salah Bilici Kitabevi yayınları.
- Knış A.D., (1984): *Mirovozzrenie İbn Arabi (k istorii sufıyskih uçeniy)*, «Reliqii mira», *istoriya i sovremennost*, ejeqodnik, str. 81-92.
- Knış A.D., (2004): *Musulmanskiy mistisizm*, Moskva, İzdatelstvo "Dilya".

- Lahici, Mehmed Gilani, (1377): *Şerh-e Golşen-e raz*, Tehran, Neşr-e “Elm”.
- Massignon, Lui (1374): *Sohen-e enel-hak ve erfan-e Hallaç, tercome-ye Seyyid Ziyaeddin Dehmesiri*, Tehran, “Cami”.
- Memmedli N., (2003): *Şeyh Ferideddin Attar’ın “Tezkiretül-evliya” eseri ve onun tercümelemi*, “Hikmet”, №1, s.42-51.
- Mevlâna Celaleddin Mehmed meşhur be Moulevi, (1376): *Kulliyat-e Divan-e Şems*, Tehran, Entesarat-e Behzad.
- Mevlâna Celaleddin Rumi, (1989). *“Fihi Mafih” ve “Mecalisün-seba” dan seçmeler*, hazırlayan: Abdülhakı Gölpinarlı, Ankara, Kültür bakanlığı.
- Mevlâna, (1382): **Fihi Mafih**, be kuşuş-ı Mehmed Sedri, Neşr-e “Namok”.
- Mevlâna, (1990): *Mesnevi*, I c., çeviren: Veled İzbudak, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Mevlâna, (1990): *Mesnevi*, II c., çeviren: Veled İzbudak, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- Nesimi, İmadeddin (1973): *Eserleri, üç cildde*, I c., Bakı, “Azernesr”.
- Nurbekş, Cavad, (1373): *Hallaç (Şehid-e eşk-ı ilahi)*.
- Şems Tebrizi, (1349): *Makalat*, Tehran, Moessese-ye Metbuatiye Ataiyi.
- Şems Tebrizi, (2006): *Makalat*, Ataç yayınları, İstanbul.
- Şihıyeva S., (1990): *Nesiminin lirikası, filologiya elmleri namizedi elmi derecesini almak için takdim olunmuş dissertasiya*, Bakı.
- Şihıyeva S., (2006): *“ene’l-hakk” Mevlâna ve Nesiminin yozumlarında, Mevlâna Celaleddin Ruminin 800 illik yubileyine hesr olunmuş beynelxalk konfransın materialları*, Azerbaycan MEA Felsefe ve Siyasi-Hugugi Tedgigatlar İnstitutu, Bakı, s.113-122.
- Şihıyeva S., (2006): *Azerbaycan şiirinin iki «eneniyyet» zirvesi: Hakani ve Nesimi, Azerbaycan MEA-nın «Haberler»i*, №4, s.3-15 .
- Şimmel, Annimari, (2000): *Mir islamskogo mistisizma*, Moskva, “Aleteya”, “Enigma”.
- Şüre E., (1990): *Velikie posveşennie. Oçerk ezoterizma religiy*, Kaluka, Tipografiya Kubernskoy Zemskoy Upravbi, 1914, reprintnoe vosproizvedenie izdanie 1914 k., Sovmestnoe sovetko-kanadskoe predpriyatie SP «Kniga-Printşop».
- Uludağ, Süleyman, (1996): *Tasavvuf terimleri sözlüğü*, İstanbul, Marifet yayınları.
- Yücebaş, Hilmi, (1959): *Edebiyatımızda Mevlâna*, İstanbul, “Yeni matbaa”.