

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MEVLÂNÂ'NIN TASAVVUF FELSEFESİNDE
SEMBOİZM

Zeynep Büyüknal

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Hüsameddin Erdem

KONYA-2014



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	ZEYNEP BÜYÜKÜNAL		
	Numarası	048102023002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ / İSLAM FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	MEVLÂNÂ'NIN TASAVVUF FELSEFESİNDE SEMBOLİZM			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.


ZEYNEP BÜYÜKÜNAL



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	ZEYNEP BÜYÜKÜNAL		
	Numarası	048102023002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ / İSLAM FELSEFESİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	PROF.DR.HÜSAMEDDİN ERDEM		
Tezin Adı	MEVLÂNÂ'NIN TASAVVUF FELSEFESİNDE SEMBOLİZM			

Mevlânâ'nın Mesnevî'sini temel aldığımız çalışmamızda O'nun Allah, âlem ve insan ile ilgili sembolik anlatımlarını incelemeyi ve açıklamayı amaçladık. Bunu yaparken başvurduğumuz kaynaklar öncelikle Mevlânâ'nın kendi eserleri ve sembolik dilin kullanıldığı diğer felsefi, tasavvufî eserler olmuştur. Çalışmamızda vardığımız sonuçları özetleyecek olursak, Mevlânâ'da Allah ile ilgili sembolik anlatımlar bize O'nun Zât'ının tam olarak bilinemeyeceğini ve O'nunla kurduğumuz münasebetin daha ziyade duygusal bir bağ olduğunu açıklar. 'İnsan' ile ilgili anlatımlar ise kişinin öncelikle nefsini iyi tanınması ve onu eğitmesi yönündedir. Bunu yaparken, tasavvufun vazgeçilmez bir unsuru olan insan-ı kâmil insana manevi rehberlik eder ve kişi böylelikle kendi benliğini Allah'a teslim edebilir. Âlem ise Allah-insan münasebetinin hayat bulduğu sahne olmanın yanı sıra aynı zamanda iki farklı yönüyle ele alınmıştır. Birincisi, Allah'ın varlığına bir delil olan, diğeri ise insanı Allah'tan gafil kılan yönüdür. Sonuç olarak, Mevlânâ'nın sembolik anlatımları yoğunlukla Allah-insan ilişkisinde insanın nefsini eğiterek Allah'a kavuşması için bir rehber niteliğindedir diyebiliriz. Bunun sembolik dille yapılmış olması ise, daha anlaşılır ve akılda kalıcı olmasını sağlamak amaçlıdır. Böylelikle konular ilgili muhatabına kendini açmakta iken, konuya meyli bulunmayan kişiye ise kapalı kalmaktadır.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	ZEYNEP BÜYÜKÜNAL		
	Student Number	048102023002		
	Department	PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES / ISLAMIC PHILOSOPHY		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	✓	
	Supervisor	PROF. DR. HÜSAMEDDİN ERDEM		
Title of the Thesis/Dissertation	RUMI'S SYMBOLISM IN HIS PHILOSOPHY			

In Mevlânâ's Mathnavi, where we have based on our study from that we have aimed to check and inform about his symbolic speeches which are related to Allah, universe and human being. While doing this the sources that we have looked to was Mevlânâ's own works and the other philosophical and sufistic works which has symbolic dialect in it. To sum up the consequences of our study; Mevlânâ's symbolic statements about Allah explains us that it cannot be known exactly about Allah himself and the relation that we establish with Allah is mostly emotional. The statements about "Human Being is primarily about the person who has to know himself and train himself. While doing this, the perfect human being which is the irrevocable element of sufizm, spiritually guides to the person and by this way the person may submit his personality to Allah. In addition to being universe scene come to life as the Allah-Human relationship is also dealt with in two different ways. First, the evidence for the existence of God, is a direction that makes people heedless of Allah the other. As a result, Mevlânâ's symbolic expression of Allah-human relationship by educating the density of the human soul can be said to be a guide to attain to Allah. Having made it to the symbolic language, is more understandable and for ensuring that catchy. Thus, while the open issues related to self-addressed, subject to the bias remains closed while no people.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	ZEYNEP BÜYÜKÜNAL
	Numarası	048102023002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ / İSLAM FELSEFESİ
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	PROF. DR. HÜSAMEDDİN ERDEM
	Tezin Adı	MEVLÂNÂ'NIN TASAVVUF FELSEFESİNDE SEMBOLİZM

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan MEVLÂNÂ'NIN TASAVVUF FELSEFESİNDE SEMBOLİZM başlıklı bu çalışma 12/12/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliğiyle başarıyla bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	PROF. DR.	HÜSAMEDDİN ERDEM	
2	PROF. DR.	İBRAHİM EMİROĞLU	
3	PROF. DR.	DİLAVER GÜRER	
4	PROF. DR.	NAİM ŞAHİN	
5	DOÇ. DR.	TAHİR ULUÇ	

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	1
1. Kavramsal Çerçeve.....	1
1.1. Sembol.....	1
1.2.Felsefe ve Sembolik Dil... ..	6
1.3. Mistisizm ve Sembolik Dil.....	11
1.4. Sufizm ve Sembolik Dil	12
1.5. Tasavvuf ve Sembolik Dil.....	14

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'DA ALLAH İLE İLGİLİ SEMBOLLER

1. Allah Tasavvuruna Genel Bir Bakış.....	18
2. Mevlânâ'da Allah Tasavvuru.....	20
3.1. Allah'ın Varlığını Bilmek ile İlgili Semboller.....	21
3.1.1. Aslan Hikâyesi	21
3.1.2. Karıncaların Hikâyesi	27
3.1.3. Susuz Kalan Dervişin Hikâyesi.....	30
3.1.4. Susuz Derviş ve Kerpiç Duvarın Hikâyesi.....	32
3.1.5. Gül Bahçesinde Murâkabeye Dalan Sufinin Hikâyesi.....	33
3.2.Allah'a Ulaşma Yolları ile İlgili Semboller.....	36
3.2.1. Define Arayan Adamın Hikâyesi.....	36
3.2.2. Sultan Mahmud ve Hırsızların Hikâyesi.....	38

İKİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'DA İNSAN İLE İLGİLİ SEMBOLLER

1. Mevlânâ'da İnsan Tasavvuru.....	42
2. Nefs ile İlgili Semboller.....	46
2.1.Nefs Kavramı.....	47
2.1.1. Tavşan ile Aslanın Hikâyesi	54
2.1.2. Anne ile Çocuğun Hikâyesi.....	55
2.1.3.Dört Kuşun Hikâyesi.....	57
2.1.4. Firavun ve Hz. Musa'nın Hikâyesi.....	60
2.1.5. Ayı ile Dost Olan Yiğidin Hikâyesi.....	61
2.1.6. Mecnun ile Devenin Hikâyesi.....	62
2.1.7. Kazvinli Adamın Hikâyesi.....	64
2.1.8. Yılan Yutan Adamın Hikâyesi.....	66
2.1.9. Yılan Terbiyecisi ile Ejderhanın Hikâyesi.....	69
2.1.10. Ateşe Atılan Çocuğun Hikâyesi.....	71
3. İnsan-ı Kâmil ile İlgili Semboller.....	73
3.1.İnsan-ı Kâmil.....	73
3.1.1. Ney Sembolü.....	77
3.1.2. Dudu Kuşunun Hikâyesi.....	80
3.1.3. Deve ile Katırın Hikâyesi.....	81
3.1.4. Deve ile Farenin Hikâyesi.....	85
3.1.5. Ayna Sembolü.....	86
4. Fenâfillâh ile İlgili Semboller.....	89
4.1. Fenâfillâh.....	90

4.1.1. Büyük Balığın Avlanması.....	95
4.1.2. Üç Balığın Hikâyesi	95
4.1.3. Dudu Kuşu.....	98
4.1.4. Aslan, Kurt ve Tilki.....	100
4.1.5. Dostunu Ziyarete Giden Adam.....	102
4.1.6. Şatahat ve Fenâ.....	103

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'DA ÂLEM İLE İLGİLİ SEMBOLLER

1. Âlem ve Varlığa Gelişi.....	107
2. Mevlânâ'da Âlem Tasavvuru	109
3. Mevlânâ'da Âlem ile İlgili Semboller.....	110
3.1. Âlemin Allah'a Delil Olduğu Semboller.....	111
3.1.1. Güneşin Nikabı Olarak Âlem Benzetmesi.....	111
3.1.2. Denizin Köpüğü Olarak Âlem Benzetmesi.....	113
3.1.3. Meyvenin Olgunlaştığı Ağaç Benzetmesi.....	119
3.1.4. Elma ve Kurdu Benzetmesi	121
3.2. Âlemi Kötü Gösteren Semboller.....	123
3.2.1. Oyun Yeri Olarak Âlem Benzetmesi	124
3.2.2. Büyücü Kadın Benzetmesi	125
3.2.3. Cariye Ve Kuyumcu Benzetmesi	126
3.2.4. Anne ve Cenin Benzetmesi	127
SONUÇ.....	132
KAYNAKÇA.....	135

ÖN SÖZ

Mevlânâ Celaleddin Rumi kimi zaman bir filozof, kimi zaman bir sufi ya da bir mistik olarak tanınır ve tanıtılır. Eserlerinin yanı sıra hayatı ve şahsiyetiyle birçok kimsenin merakını ve muhabbetini cezbedtiğinden, çeşitli alanda akademik araştırmalara da konu olmuştur.

Mevlânâ ile ilgili birçok eser kaleme alınmış olmasına rağmen, O'nun sembolik dili üzerine herhangi bir çalışma yapılmamış olması dikkat çekmektedir. Farklı konularda Mevlânâ'nın düşünceleriyle alakalı birçok yayına ulaşmak mümkün olduğu halde, onun kullandığı sembolleri bir arada bulmak mümkün olmamıştır. Biz burada O'nun fikir ve görüşlerini sistematik olarak bir araya getirmeye çalıştık.

Çalışmamızın ana konusu, Mevlânâ'da Tanrı, âlem ve insan'dır. Bizim bu çalışmada yapmaya çalıştığımız şey de, Mevlânâ ve onun tasavvuf felsefesinin diğer felsefe disiplinleri arası yerini tespit etmek, sonra da varlık alanıyla alakalı sembolik anlatımların çözümlemesine gitmektir. Günümüze kadar tasavvuf klasikleri arasında güncelliği ve evrenselliği ile ayrı bir yere sahip olan Mesnevi bu çalışmamızda esas alınmıştır. Mesnevi'den gösterdiğimiz dipnotlarda bütünlük sağlaması açısından örnekler sadece bir tercümeden verilmiş, cilt ve beyit numarası belirtilmiştir. Bunun yanında Mevlânâ'nın diğer eserleri ve onunla ilgili yapılan çalışmalardan da yararlanmaya çalıştık çünkü bu çalışmalar bize farklı bakış açıları sağlamıştır.

Çalışmamızda öncelikle Mesnevi'nin baştan sona hikâye ve sembollerini gözden geçirerek bunları çözümlenmeye çalıştık. Konuyla ilgili diğer filozof ve mutasavvıfların alanla ilgili görüşlerinden de yararlandık. Sonuçta Mevlânâ'nın varlık alanı Tanrı, insan ve âlem üzerine fikirlerinin, zamanın ilim çevreleriyle de örtüştüğünü gördük. Ele alınan konuların dikkat çekici sembollerle anlatımı bize yorumlamaya açık zengin bir inceleme alanı sunmuştur. Biz de birbirine girift hikâyeler içerisinde saklı bu sembolik unsurları bazen tek başına, bazen de destekleyici başka sembollerle değerlendirerek ele almaya çalıştık.

Sembol, felsefe, tasavvuf, gibi kavramlara açıklık getirmeye çalıştığımız giriş bölümüyle beraber ele aldığımız esas çalışmamız, üç bölüm halinde incelenmiş ve her bölüm kendi içinde alt başlıklara ayrılmıştır. Birinci bölüm Allah ile ilgili sembolik dil üzerine olup Allah'ın varlığını bilmek ve O'na ulaşma yolları ile alakalı sembolleri içermektedir. İnsan ile ilgili ikinci bölüm nefis, insan-ı kâmil ve fenâfillah alt başlıkları altında incelenmiştir. Burada nefis-ruh münasebeti, nefsin eğitimi gibi sorunlar ön plana çıkmıştır. Nefsin eğitimi için insan-ı kâmil'in gerekliliği ve manevi yolun son mertebesi olarak kabul edilen fenâfillâh üzerine farklı yorum ve yaklaşımlara dikkat çekilmiştir. Âlem ve onun sembolik anlatımı üzerinde durduğumuz son bölümde ise öncelikle Allah'ın varlığının ve

sanatının keşfedildiği bir alan olarak âlem, daha sonra da insanı asli sorumluluğundan gaflete düşüren unsur olarak görülen âlemden yaklaşımlar ortaya konmaya çalışılmıştır.

Burada ele aldığımız konular felsefe ve tasavvufun ortak problemleri olmak bakımından yüzyıllardır güncelliğini korumuş ve korumaya da devam edeceğe benzer. Biz bu çalışmamızda Mesnevi’yi esas alarak Mevlânâ’nın Allah-insan-âlem münasebetine dair düşüncelerini tespit etmeye çalıştık. Mevlânâ’nın kullandığı sembolleri farklı bakış açılarından ele alarak değerlendirmeye gayret ettik. Sembollerin büyük ölçüde farklılık arzemesi bir açıdan bir zenginlik olarak görülürken diğer taraftan da çalışmamızın zorlukları olarak karşımıza çıkmıştır.

Uzun zamana yayılan çalışmamız süresince ve öncesinde fiili ve manevi desteklerini, akademik rehberliklerini esirgemeyen hocalarıma çok teşekkür ederim. Konuyu anlama, yorumlama ve kaleme almada bana yardımcı olan danışman hocam, sayın Prof. Dr. Hüsametdin Erdem’e şükranlarımı sunarım. Yine uzun senelerdir bizlere gösterdiği özveri, alaka ve yardımlarıyla bugünlere ulaşmamda büyük emeği olan sayın hocam Prof. Dr. Naim Şahin’e müteşekkirim. Çalışmalarımızın tasavvuf alanındaki desteğini sağlayan, olumlu tavırlarıyla bize desteğini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Dilaver Gürer’e ve Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu hocama, akademik araştırmalarıyla, bitmek tükenmek bilmeyen azmiyle bize örnek olan Doç. Dr. Tahir Uluç’a teşekkürlerimi sunarım.

Zeynep Büyükünâl

İstanbul, 2014

KISALTMALAR

a.e. :Aynı eser

age. :Adı geçen eser

agm. :Adı geçen makale

AÜİF. :Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

bkz. :Bakınız

C. :Cilt

çev. :Çeviren

Edt. :Editör

Haz. :Hazırlayan

Hz. :Hazret-i

İÜİF. :İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

MEB. :Milli Eğitim Bakanlığı

MMK. :Milli Mevlânâ Kongresi

MMS. :Milli Mevlânâ Sempozyumu

m.ö. :Milattan önce

MAKSAD :Mevlânâ Araştırmaları Kültür ve Sanat Derneği

ö. :Ölümü

s. :Sayfa

SÜİF. :Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

SÜMAM. :Selçuk Üniversitesi Mevlânâ Araştırmaları Merkezi

T.C. :Türkiye Cumhuriyeti

TDVİA. :Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Ts. :Tarihsiz.

thk. .tahkik eden

UÜİF. :Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

v.d. :ve devamı

y.y. :yüzyıl

GİRİŞ

1. Kavramsal Çerçeve

Mevlânâ'nın (1207-1273), 'tasavvuf felsefesi' üzerinde bir çalışma yapılacaksa öncelikle sembol, tasavvuf ve felsefe kavramlarına açıklık getirmek gerekecektir. Zira O'nun eserlerinde üzerinde durduğu konuların ekserisi felsefenin ve tasavvufun ortak konularıdır ve Mevlânâ'nın eserlerini bu iki disiplin çerçevesinde değerlendirmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Ancak, O'nu anlamak için felsefi ya da tasavvufi bilgi tek başına yeterli değildir. Mevlânâ'nın ismi özellikle Batı literatüründe 'mistik' ya da 'sufi' sıfatıyla beraber anılır. Mistisizm ve sufizm de tasavvufu birlikte anılan, bazen birbiri yerine kullanılan kavramlardır. Edip, mutasavvıf ve düşünür olarak da bilinen Mevlânâ, böylece çeşitli disiplinlerin çalışma alanına girmiş olur. Mevlânâ'yı ve düşüncelerini daha iyi anlayıp, yorumlayabilmek için bahsettiğimiz kavramları genel olarak incelemek yerinde olacaktır.

1.1. Sembol

Birçok alanda olduğu gibi din ve teolojinin ifade dili olarak genellikle sembolik dilin kullanıldığını biliyoruz. Mesela sanat, edebiyat ve felsefe de bu dili kullanmaktadır. Birçok konuda seçkin ve aydın kesim hakikatin bilgisine daha kolay ulaşırken, halktan herkesin bunu aynı kolaylıkla anlaması beklenemez. Bunun içindir ki ilimle halk arasındaki mesafeyi birleştirecek bir köprüye ihtiyaç vardır. Bu araçlardan biri de sembolik dildir. İşte burada idraki güç olan meselelerin izahında hayal gücü ve taklit, halka bir şeyler öğretmenin yollarından biridir. Nitekim bu vasıtalarla soyut kavramlar zihinlere daha kolay kavratılır.

Teoloji alanında, esnek bir dil olan sembolizm bize geniş bir hayal gücü ve ifade imkânı sunar. Tanrı hakkında konuşma ve O'na yapılan ibadetlerin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek oldukça zordur. Bu bakımdan, Tanrı'ya olan teveccüh, tavır ve tapınmalarımız nasıl sembolik bir dil arz ediyorsa, O'nun hakkında insanlara yönelik olarak kullandığımız dil de aynı şekilde sembolik olabilir.¹

Aynı zamanda sembolizm dinamik, daha çok çağrıştırmacı bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle teolojinin bu dili kullanışı en belirgin karakteridir. Çünkü ne zaman ki işaret edilen tarif edilemez olur ve işaret algılanır bir nesneye değil de bir anlama gönderme yaparsa işte burada soyut kavramlar yeterli olmadığından, sembolik anlatıma ihtiyaç duyulur.

¹ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1995, s. 96.

Genel olarak tüm işaret, alamet, nişan ve belirtilerle kastedilen şeyleri içine alan sembol, kendi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şey olarak tanımlanmaktadır.²

Semboller, bir çeşit soyut fikirlerin somut ifadelerini taşır, temsil ettikleri fikir ve duyguların şekil ve tabiat cihetinden bir tür yansımasıdır.³ Kanaatimizce sembol, açıklanması güç şeylerin ifade biçimidir. Zira sembolik anlatımı tercih eden kişi, anlattığı şeyin gizemli yanlarını ve cisim âleminin ötesini çağrıştırmalıdır.

Demek ki ortada bir gerçeklik ve bunu temsil eden bir başka unsur vardır. Sembol önce bir düalliteye sonra da bir birliğe işaret eder. Buna göre sembol, somut bir ifadeyle açığa çıkabilecek, görülemez bir gerçekliği işaret eden somut bir şeydir. Sembolik anlatımda kendisinden bahsedilen ve bunu karşılayan iki unsur da sınırsızdır. Somut bir sembol bizi, genişleyerek betimlenemez niteliklere taşır. Öyleyse bu genişleme sonucu sembolün sonunda doğasında barındırdığı sınırsız sayıdaki anlam veya sorun arasındaki bir çatışma ortaya çıkabilmektedir. Örneğin ateş sembolünün gerçek ve en birinci özelliği yakıcı olması iken bazen arındırıcı bir ateş olmakta, bazen de cinsel ve şehvi ateş kisvesine bürünmektedir. Bazı durumlarda ise cehennem azabını temsil etmektedir.⁴

Bizzat metafiziğin, sanatın ve dinin konuları olan, algılanır olmayan, sonsuzluk, nefis, ruh, Tanrı gibi yani bilinç dışı, metafizik, tabiatüstü ve gerçek üstü (sürrealist) konular sembollerin kullanıldığı alanlardır.⁵ Semboller daha ziyade güzellik ve iştihayı kullandığından, akla ve zekâyâ değil, kalbe ve sezgisel güce dayanır. Aslında sembolizmin gayesi, bir yerde sembolize edilen şeyin önemini ve anlamını arttırmaktır.

Din dili açısından bakıldığında, sembolizmin dini ifadelerin bel kemiğini oluşturduğunu görürüz. Bilim dili ise buna eşlik eder. Öte yandan bilim, ne dini semboller sahasına müdahale etmeli ne de dini inkâr etmelidir. Çünkü pek çok dindar, sembollerini lâfzî olarak alır ve bu suretle de birçok sorun ortaya çıkar. Sembollerini bilimsel ifadeler seviyesinde algıladığımızda zamanla batıl inanç olma ya da bilimsel sonuçlarla çatışma riski taşıyabilirler. Oldukça farklı bir dil boyutu olarak ortaya çıkan sembolizm, lâfzî yorumlanmamalı ve bilimsel söylemlerle karıştırılmamalıdır.⁶

² Bu konuda bkz. İsmail Yakıt, *Kur'an-ı Anlamak*, Ötüken Yay., İstanbul, 2005, s. 191; Latif Tokat, *Din'de Sembolizm*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 9.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 765.

⁴ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 37.

⁵ Durand, age. s.10.

⁶ Paul Tillich, *Din Bilim ve Felsefe*, çev. Aliye Çınar, UÜİF. Yay., C. 10, sayı: 2, Bursa, 2001, s. 273.

Din dışı sembolizmde sembolle temsil ettiği şey arasındaki ilişki bir ‘anlam’ ilişkisi olduğu halde, dini sembolizmde bu bir çağrıdır. Din dili söz konusu olduğunda, dolaylı anlatım ölçülü ve yerinde kullanılacak olursa, şiir, resim ve müzikte olduğu gibi, bize yeni ve özellikli ifade imkânı sunar, aşkın olana ilişkin idrakimizi kuvvetlendirir. Bu ölçülerde sembolik dil yararlı ve meşrudur. Peygamberlerin ve büyük mistik karakterlerin de sembolik dili kullandığını görürüz. Kutsal metinler de sembollerle doludur. Zira ifadeye sığmayan, idrake gelmeyen Tanrı, insana kendini açarken, yine insanın anlayabileceği mahiyette açar. İnsan da Tanrı’dan bahsederken ne kadar seçerek de konuşsa, bu kendi anlayışı kadar olacaktır. Bu konuda dil, insanın idrakini yükseltmekten başka bir şey değildir. Dil, kendisinin ve doğrudan anladığımız nesnelere ötesine işaret edecek şekilde kullanıldığında faydalı olur. Dilin kastettiği şeyle sınırlı kalınacak olursa, akıl yalnızca gördüğü şeyleri yorumlayabilir ve gördüğü şeylerden bahsedebilir. Bununla birlikte, insan yaratılışı itibarıyla algılanır olan ve olmayan iki âleme dair özellikler taşır. Bu halde insan, manevi âlemle ilişki kurarken, Yaratıcı ile bir iletişim halinde iken, bunu birtakım sembollerle yerine getirmek durumundadır. Ayin, ibadet ve diğer dini ritüeller için de bu kural geçerlidir. Zira hiçbir dini, herhangi bir formüllendirme aracı olmaksızın zapt etmek ve korumak mümkün değildir. Sözsüz yapılan gizli dualar, müphem ve şekilsiz duygulanımlar olmaktan ileri gitmeyecektir.⁷

Bununla beraber fenomenolojik açıdan İslam’da bazı ibadetlerin sembolizm ihtiva ettiği bir gerçektir. Namaz, hac, oruç, kurban ibadetleri yalnız bedenlen yapılan ibadetler değildir. Hepsisi de kendi içinde birçok manevi yöneliş ve arınmayı temsil eden noktalar içerir. Örneğin hac vazifesinde ihrama girmek ve Arafat’ta vakfe durmak, kıyamet günü Tanrı’nın huzurunda kefenler içinde toplanmanın bir nevi provası ve sembolüdür. Şeytan taşlama ise tamamen semboliktir; insanın kendi nefsindeki şeytani duyguları taşlaması anlamına gelir. Bu ve bunun gibi birçok ibadet, kişinin manevi hayatı ile ilgili eyleme dökülmüş bir ifade tarzıdır.⁸

Sadece dini ritüeller açısından değil, bizzat Tanrı hakkında konuşurken de sembolik dille ifadenin ne denli gerekli olduğu açıktır. Kur’an-ı Kerim’de birçok yerde kullanılan ‘arş’, ‘kürsi’, ‘levha’ ve ‘kalem’ gibi ifadeler metafizik alanda kullanıldığında sembolik bir anlam taşır. Bunun yanında ‘derinlik’, ‘yükseklik’ gibi ifadeler de sembolik malzeme olarak kullanılmıştır. Zamana ve mekâna dayalı bu ifadeler kutsal metinlerde Tanrı’dan

⁷ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1992, s. 33.

⁸ Sadık Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 50, 223, 227, 231.

bahsederken bizim anlayacağımız şekilde bulunurlar. Tanrı elbette zamanın ve mekânın ötesindedir, bu kavramlarla Tanrı- âlem arasındaki mesafeye dikkat çekilirken, bir yandan da Tanrı'nın âlemden ayrı olmadığına vurgu yapılmaya çalışılır.

Martin Lings'in deyimi ile 'bu dünyalı' olan semboller bu dünyanın şart ve sınırlarına tabidir.⁹ İslam kültüründe sembolün Kur'an'la başladığını görürüz. Kuran-ı Kerim birçok ayet ve surede semboller içerir. Ayetlerde geçen Allah ile ilgili anlatımlar, bizzat Allah'tan ve O'nun sıfatlarından bahsederken sembolizme dayanır.

Bununla birlikte, Hz. Âdem'e eşyanın isimlerinin öğretilmesi ile ilgili olan Bakara Suresi'nde¹⁰ eşyaların isimlerini öğrenmek, mefhum veya külli anlamları sembolize eden 'kelimeleri' öğrenmek anlamına gelir. Bu bağlamda Allah'ın 'Âdem'e isimlerin hepsini öğretti' sözünden, onun bütün eşyanın kendisiyle isimlendirildiği dili yani mefhumlara sembol olan isimleri öğrettiğini anlamış oluruz.¹¹

Kur'an-ı Kerim'de geçen diğer sembolik ifadelerle bakacak olursak; cennet ve cehennem tasvirleri en çok dikkati çeken anlatımlardır. Eğer sembollere başvurulmazsa, bambaşka bir âlemin tasviri nasıl yapılacaktır? Cehennemin acıları ve korkuları gibi, cennetin haz ve zevkleri de bu dünyaya ait olmayan nitelikte olmalıdır. Bütün âlemlerin karşılığını bulacağı bir üst âlem var ise de, bunu içinde bulunduğumuz varlıklar âlemiyle çözmemiz mümkün değildir. Öyleyse sonsuz acı ve sonsuz huzur bir şekilde somut ifadelerde hayat bulmalıdır. Bütün bu ifadeler insanı yanlıştan alıkoyan, iyiye, güzele yönelten anlamlar içermek durumundadır.

Başka bir ayette, ahlaki bir konunun yine sembolik ifadesine rastlarız. 'Görmez misin ki Allah nasıl bir misal veriyor; güzel bir söz, kökü yerde sabit, dalları ise kökte olan ağaç gibidir. (O ağaç) Rabbinin izni ile her zaman meyvesini verir. Allah insanları hatırlayıp idrak etsinler diye işte böyle misaller gösterir.'¹² Bu ayette kökü yerde sabit ağaç, bir amaç olarak bildirilen zikir olarak ve ağacın semaya yükselen dalları ise zikrin bütün evren boyunca muazzam etkisini temsil ediyor şeklinde yorumlanmıştır. Burada her zikrin içindeki vasıta ise hatırlanması gerekeni canlandırmak için kullanılan bir sembol

⁹ Martin Lings, *Yakin Risalesi*, çev. Veysel Sezigen, Vural Yay., İstanbul, 2006, s. 27.

¹⁰ Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Sadeleştirilenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Akçağ Yay., Ankara, 2006. Bundan sonraki dipnotlarda sadece surenin ismi, numarası ve ilgili ayet numarası verilecektir. Bakara, 2/31.

¹¹ M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın, Fecr Yay., Ankara, 2004, s. 143.

¹² İbrahim, 14/24-25.

durumundadır.¹³ Kur'an-ı Kerim'deki sembolik ifadeler, çoğunlukla bir başka sembolik ifadeyle takviye edilmiştir.

Burada, sembolik anlatımlarla ilgili Sultan Veled'in şu yorumuna yer vermek uygun olacaktır: O'na göre bu gibi ayetlerde Allah şöyle demek istiyor: 'Onlar sizin anlayacağınız şeyler değildirler. Siz daha o dereceye erişemediğinizden ve onlardan haberdar olmadığınızdan, o hikmetleri size söylemekte ne fayda var? Söylense de siz onları nasıl anlayacaksınız? Sizin anlayacağınız ancak bundan ibaret olduğu için size bu kadarı bildirildi. Çünkü herkese akılları nispetinde konuşmak gerekir.'¹⁴

Kur'an'daki sembolik ifadeler üzerine Sultan Veled'in yaptığı bir benzetmesi şöyledir: 'Mesela, bir insan karadan yola çıksa, kara yolunun menzillerini, şehirlerini, dağlarını, sahralarını ve ormanlarını anlatabilir. Bunlar tasvire sığar, fakat bu adamın gitgide yolu denize dayansa, bu deniz üzerindeki yolculukta gayeye vasıl olduktan sonra kat ettiği menzilleri, yolları nasıl anlatabilir? Kalem buraya kadar geldi, kırıldı. Ev yıkıldı, kapısı kırıldı.' Buradan da anlaşılıyor ki, Kur'an herkesin istidadına göre bir yüz gösterir.¹⁵

Kur'an açısından durum böyle iken bizim onu idrakimizde, her ne kadar güçlü sembollerle dini anlatımları yorumlasak da, Tanrı hakkındaki görüşlerimiz ciddi eksiklikler içindedir. Bu alanda sembolik dille ne kastedildiği, verilen ince yorum ve açıklamalara rağmen kapalı kalmaktan kurtulamaz. Şüphesiz inanan insanların Tanrı'ya dair duygu ve düşünceleri olumlu olsa da bir yerde herkesin görüşü kendi manevi zenginliği ile orantılı olarak değişir. Dolayısıyla dini sembollerin amacını gerçekçi ve basit bir çizgiye indirgemek ve onu sadeleştirmek doğru olmayacaktır.

Sembolizm, din, mitoloji ve sanat alanlarında birden çok malzemeyle kendini gösterir. Mecazlar, analogiler ve kıssalar sembolik dilin içinde kullanılan elemanlardır. Bu alanlarda, dilsel unsurlar yanında bir takım nesnelere, mitolojik anlamlar, kahraman kişiler, olaylar, mekânlar, renkler, önem kazanmış zaman dilimleri, fiiller ve hayali objeler sembolik öge olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, sembolizmin kullandığı malzeme son derece zengindir.

Kullanıldığı alan her ne olursa olsun, en yaygın anlamda sembolizmin Doğu'da, Batı'da olduğundan daha sürekli bir kullanımı vardır. Bu durum sembollerin gündelik dilden daha geniş ifade imkânı sağladıkları düşünülürse bunun nedeni kolayca anlaşılır.

¹³ Martin Lings, age., s. 69.

¹⁴ Sultan Veled, *Maarif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1993, s. 295 vd.

¹⁵ Sultan Veled, age., s. 297.

Sembollerin ifade ettiğine ilave olarak ayrıca ima ettikleri, çağrıştırdıkları da olduğundan, onlar, sözcüklerin ifade etmekte yetersiz kaldığı kavramları karşılarlar.¹⁶ Bununla birlikte, sembolik dilin din konusunda zaruri ve yararlı olmasını kabul etsek de, bunun ‘Tanrı’ hakkında konuşmanın tek ve en güvenilir yol olduğunu iddia edemeyiz.

Din, mitoloji ve sanatın yanı sıra sembolizmin en yoğun kullanıldığı alanlardan biri felsefedir. Burada genel anlamda felsefe ve sembolizmle olan ilişkisine kısaca değinmek, çalışmamıza ışık tutacak, sembolizmin nerelerde kullanıldığını görmemiz için bize imkân sağlayacaktır.

1.2. Felsefe ve Sembolik Dil

‘Felsefe’ Yunanca ‘philosophia’ kelimesinin Arapça’da kullanılan şekli olup, ‘philo’ (sevgi) ve ‘sophia’ (hikmet) sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelmektedir. Buna göre, ‘hikmet sevgisi’ anlamına gelen felsefenin birçok tanımını bulmak mümkündür. İslam filozofları ise genellikle dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren felsefe yerine hikmet kelimesini tercih etmişlerdir. Kur’an-ı Kerim’de dahi birçok yerde düşünmenin önemi vurgulanmış, insan kendisini ve âlemde olup bitenleri akletmeye teşvik edilmiştir.¹⁷ Bunu göz önünde bulunduracak olursak insanın kendisini, Tanrı’yı ve âlemi anlamlandırmada akletmenin ne denli önemli olduğu ortadadır.

En genel tanımıyla felsefe; hakikat sevgisi, bilmeyi sevme, sistemli bir biçimde birçok meselede ‘iyi’ ve ‘doğru’ olanı arama çabası olarak telakki edilir.¹⁸ İyiden maksat iyi bir insan olmak, doğru ve dürüst bir yaşam sürmektir. Felsefenin doğru düşünmekten maksadı ise doğru düşünmenin kurallarını bize mantık aracılığı ile öğretmektir.

Felsefenin pratikteki etkisi açısından tanımı ise, ‘insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzemesi’ olarak değerlendirilebilir. Kindi’ye (801-873) göre bununla insanın tam anlamıyla faziletli olması kastedilmektedir.¹⁹

İnsanın varlık yapısı, evrendeki yeri, diğer canlılarla olan bağı gibi problemlerle²⁰ uğraşan felsefenin üç temel sorgulama alanı vardır. Bunlar varlık, bilgi ve değerdir.

¹⁶ René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 103.

¹⁷ Al-i İmran, 3/190, En’âm, 6/50, A’râf, 7/184, Hud, 11/24, Yusuf, 12/111, Nahl, 16/44, bunlardan başka birçok ayette insanoğlu düşünmeye teşvik edilir.

¹⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara, 2000, s. 532, Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 43.

¹⁹ Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, İstanbul, 1994, s. 66. Ebu Bekr er-Razi de aynı tanımı yapmakta ve bütün filozofların bu tanıma katıldıklarına işaret etmektedir. Bkz er-Razi, ‘*Filozofça Yaşama*’, Felsefe Arkivi, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1990, s.191.

²⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2000, s. 21.

Bunlardan ilkiyle metafizik-ontoloji, ikinciyle epistemoloji, üçüncüyle de etik ve estetik meşgul olmaktadır.

Bütün bunları araştırırken, felsefenin amacı hakikat bilgisi ve insanın mutluluğudur. Bu nedenle Platon (m.ö. 427-347) ve Aristoteles (m.ö. 384-322) gibi birçok filozof, ahlaki esas almışlardır. Hakikat, ruhun sevgilisidir ve bu sevginin neticesi düşündürmektir. Kâinattan edindiğimiz bilgi bizi düşündürdüğü takdirde değerli ve anlamlıdır. Nihai hakikatin ne olduğu, felsefenin başlangıcında ortaya çıkan bir problemdir. Onda varlığın mahiyetinin temelleri vardır ve bu insan ruhunda inanılmaz bir itici güç oluşturur. Bu itici güç insanı birçok soruyla baş başa bırakır. Mesela gerçekte hiç kimsenin şüphe edemeyeceği genel geçer bir doğru var mıdır? Eğer varsa bu nasıl elde edilir? Bunun herkesçe kabul gören bir yöntemi var mıdır, varsa bu nedir? Bütün bu soruların birçok cevabı olabilir. Bu cevapların temelinde yatan asıl mesele, kesin bir başlangıç noktasının olup olmadığını belirlemek, eğer varsa onu bulmak ve başlangıcın sebebini araştırmaktır.²¹

Bu fikri çaba ve araştırmaların dillendirilmesi daha çok sembolik dille yapılmıştır. Bizim eserlerini incelemeye çalıştığımız Mevlânâ'ya gelinceye kadar, Pythagoras (m.ö. 570-494), Herakleitos (m.ö. 535-475), Platon gibi bazı filozoflar düşüncelerini bu yöntemle açıklamış, hitabettikleri kesime anlaşılır ve akılda kalıcı örnekler sunmuşlardır. Sembolik dilde somut örnekler kullanılmasına rağmen, kullanıldığı sahaya göre konuyla ilgili olmayan kesime ise kapalı ve uzak kaldığını söylemek mümkündür. Bu dili kullanan filozofların halkça kolay anlaşılmanmalarının nedenleri arasında kullandıkları sembolik dilin zorluğu gösterilebilir.

Balmumu ve mağara benzetmeleriyle sembolik anlatımda ilk akla gelen isim Platon'dur. İnsan ruhunu balmumuna benzeten Platon'a göre maddi nesnelere bunun üzerine iz bırakan mühürlere benzer. Duyularımızla algıladığımız nesnelere ne kadar kalıcı olursa ruhta bıraktıkları izler de o kadar derin olur.²² Balmumu örneğini Platon'dan sonra Gazali (ö. 1111), Descartes (ö. 1650)²³ ve Malebranche (ö. 1715)²⁴ da kullanmıştır.

Görüntüler âlemi ile idealar âlemini kesin bir dille ayıran Platon'un mağara benzetmesinden bahsetmek de yine Mevlânâ'nın âlem anlayışını yorumlamak için bize bir fikir verecektir. Buna göre idealar gerçektir, fakat maddi nesnelere ideaların ancak birer

²¹ Bu konuda ilk filozoflar 'ilk madde'nin ne olduğu ile ilgilenmiş, çeşitli sonuçlara varmışlardır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yay., Konya, 2000, s. 72-171, Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., Ankara, 2002, s. 82-107.

²² Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, M.E.B. Yay., Ankara, 1945, s. 191.

²³ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karaaslan, M.E.B. Yay., Ankara, 1962, s. 116-118.

²⁴ Malebranche, *Hakikatin Araştırılması*, çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.B. Yay., Ankara, 1997 s. 3-18.

gölgesidir. İnsanın bu âlemdaki konumu ise bir mağaranın içinde duran ve dışarıdan geçenlerin yalnızca gölgelerini gören kişiye benzer.²⁵ Bunu bir gölge oyununa benzetmek mümkündür. Perde önünde görünen gölgeler canlı birer varlık gibi görünseler de onların varlığı onları hareket ettiren ele aittir. Bu düşüncenin bazı örneklerini tasavvuf kültüründe bulmak mümkündür.²⁶

İslam Felsefesinde, Mevlânâ'ya gelinceye kadar Fârâbi'nin (789-950) devlet, faal akıl, madde-suret gibi konuların anlatımında sembolik dili kullandığı görülür. Fârâbi'nin düşünce sisteminde sağlıklı bir vücut iyi yönetilen bir devleti temsil eder ve görevini iyi yapan organlar devletin yürütme unsurları gibidir.²⁷ Bundan başka insanın mutluluğunu faal akla yükselmede bulan Fârâbi'ye göre insanda faal aklın yeri göz karşısında güneşin konumuna benzer ki, güneş göze ışık verir. Böylece göz güneşten aldığı bu ışıkla bilkuvve görücü iken, bilfiil (fiil halinde) gören olur. Aynı şekilde faal akıl, insana düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi, bilgiyi kazandırır. Faal aklın, düşünen nefs'de gördüğü iş, ışığın göz'den yana gördüğü işe benzer.²⁸ Fârâbi'den örnekleri çoğaltmak mümkündür, ancak konumuz olan Mevlânâ'ya geçmeden önce İbn Miskeveyh, Gazali, Sühreverdi ve İbni Arabî'nin felsefesinde yer alan bazı sembolleri kısaca hatırlatmak yerinde olacaktır.

Aslen İran kökenli olan İbn Miskeveyh (932-1030)'in insan yapısıyla alakalı olarak ruh ve bedeni mahiyet olarak ayırdığını görürüz. Nefs ile ilgili ifadelerinde, nefsi üç mertebede ele alır, düşünen nefs dediği en yüksek mertebedeki nefs akıldan ibarettir. Miskeveyh bunu süvari'ye benzetir ve diğer iki nefse hâkim görür. İnsanın bindiği at, hayvani nefsi temsil eder. Bu nefis daima akıl ve irade tarafından kontrol edilmelidir. Üçüncü mertebeye av köpeği ile sembolize edilir. O da akıl ve düşünme gücü ile eğitilmelidir, aksi takdirde insan iradesine başkaldırmak suretiyle asileşir.²⁹ Yine düşünen nefis altına, hayvani nefis de demire benzetilerek kolay şekillenmesi hususunda sembolik ifadelere yer verilir.³⁰

Mevlânâ'nın üzerinde durduğu birçok kavrama Gazali'de de rastlamak mümkündür. Gazali'nin ruh, beden ve akılla ilgili yorumlarına bakacak olursak, insan vücudu ruh'un memleketine benzetilir. Ruh kuvvetleri bir şehirdeki sanatkâr ve işçiler gibidir. Akıl ve

²⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975, s. 199-200.

²⁶ Kenan Rifai, *Sohbetler*, Kubbealtı Yay., İstanbul, 2000, s. 101, 103.

²⁷ Fârâbi, *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Vekaleti Yay., Ankara, 1956, s. 54.

²⁸ Fârâbi, *Siyaset'ül Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1980 s. 5.

²⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlakın Olgunlaştırılması*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1983, s. 154.

³⁰ İbn Miskeveyh, age., s. 56.

tefekkür kuvveti ise ülkedeki vezir konumundadır. Şehvet kötü insan, akıl da polis müdürü gibidir.³¹ Burada nefis-i emmare kınanmış, akıl ise onun üstünde, idareci konumda tutulmuştur. Ruhun bedenle olan münasebetini ise Gazali, ruhu bir lambaya benzeterek, onun bedendeki durumunu bir lambanın evin içindeki haliyle benzeştirmeye çalışır.³²

Yine Gazali'nin, üzerinde hassasiyetle durduğu insan-ı kâmil unsuru Mevlânâ'nın felsefesinde önemli bir yere sahiptir. O, doğru yolu gösteren mürşidi ağaca benzetir ve ona uyan kişi de o ağacın gölgesi gibidir. Ona göre gölgenin doğruluğu ağaca bağlıdır.³³

Mevlânâ'yla çağdaş olan İbn Arabî'nin (ö. 1240) düşünceleri de sembollerle doludur.³⁴ Onun Allah, âlem ve insana dair önemli metafor örneği, Allah'ın varlıklarla olan ilişkisini ortaya koyduğu benzetmesidir. İbn Arabî'ye göre bütün varlıklar bir daire gibidir, Allah'ın varlıklara olan yakınlığı-uzaklığı ise merkezin çevreye olan yakınlığı gibidir, yani aynı mesafededir.³⁵ Bunu İbn Arabî atmosferin dünyayı çepeçevre kuşattığı halde onu göremeyişimizle ilişkilendirir ve bunun herkese aynı uzaklıkta olduğundan söz eder.³⁶

Yine ona göre Allah, maddi nesnelere temsil eden billurlar tarafından yansıtılan bir ışık kaynağıdır. Bu sebeple nesnelere değişse de Tanrı asla değişmez. Biz sadece O'nu nesnelere açısından, maddi âleme dayandırarak tasavvur etmeye çalışırız. Bunun için de Tanrı hakkında yanlış hükümler veririz. Örneğin güneşin belli bir rengi yoktur ve ışığının düştüğü noktaya göre, bir renk sahibiymiş gibi görünmektedir.³⁷ İbn Arabî, Allah ve âlem arasındaki münasebeti ise mühendis ve tasavvur ettiği planla açıklar. Nasıl ki bir mühendis yapacağı şeyin projesini önceden bilirse, Allah da bu tasavvura sahiptir. Takdir aktif hale geldiğinde, bu, yaratma olur.³⁸

Bunlardan başka, İbn Sina (ö. 1037) ve İbn Tufeyl'in (ö. 1186) aynı adlı 'Hay bin Yakzan' isimli sembolik eserinden bahsedebiliriz. Bu, ıssız bir adada her şeyi fitrat yoluyla öğrenmeye çalışan bir insanın hikâyesidir. Gözlem ve ilham yoluyla hakikat bilgisine ulaşan Hay'ın başından geçenler akıl, ruh, nefis, bilgi gibi konularda birçok sembolik öge

³¹ Gazali, *İhya*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 2002, 3/6.

³² Gazali, a e. 1/49.

³³ Gazali, *İhya*, 1/59.

³⁴ İbn Arabî'de sembolizmle ilgili bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, İnsan Yay., İstanbul, 2007, s. 78, 174.

³⁵ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2006, 1/139.

³⁶ İbn Arabî, age. 2/244.

³⁷ İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiye*, 4/222.

³⁸ İbn Arabî, age. 1/307.

içerir.³⁹ Buna ilave olarak Sühreverdi'nin Kısatu'l-Gurbetu'l-Garbiyye adlı eseri, Necm-i Razi ve A. Gazali'nin sembolik eserleri de dikkat çekmektedir.⁴⁰

Felsefenin ele aldığı konular ve bunlara ilişkin bazı düşünürlerin sembolik anlatımlarından kısaca bahsetmeye çalıştık. Fakat Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesini daha iyi anlamak ve anlatmak için bundan başka birkaç kavramı daha açıklamak gerekir. Aklın rehberliğinde hakikat bilgisine ulaşma çabası olarak değerlendirebileceğimiz felsefe bizi bir noktaya kadar aydınlatır. Ancak Mevlânâ'nın fikriyatında aklın yetersiz kaldığı konular vardır. Mevlânâ'nın eserlerinde zaman zaman yerilen felsefenin eksik tarafları işte burada ortaya çıkar. Düşünce yolu, insanı Tanrı'ya götüren yollardan biridir; ancak kendi başına yeterli değildir, burada başka kaynakların eksikliği hissedilir. Bu noktada sezgi ya da sezgisel bilgi ortaya çıkar.

Özellikle Orta çağda din ve mantığın yanında bilgiye ulaşmanın diğer bir yolu olarak sezgi veya basiret denilen bir kavram ortaya çıkmıştır. Burada alışıldık mantık yürütme çabaları sevgi ve inançla birleşir. Felsefenin metot ve açıklamaları böylece daha cesurca ve bir amaç daha edinerek yola devam eder. Böylesi bir duygu ve düşünce hareketi bizi dinler üstü bir zihniyet ya da bütün dini inanışların ortak alanı olan bir sahaya götürür. İşte mistisizm bu noktada karşımıza çıkar.

Mevlânâ özellikle Batı edebiyatında mistik bir şair olarak anılır. Bunun ne derece yerinde olduğu konuyu inceledikçe ortaya çıkacaktır. Onun felsefesi tamamen İslami bir zemine oturmuş olsa da, kanaatimizce beyitlerinin insani gerçeklerle dolu olması ve aşka verdiği önem onu evrensel ve mistik bir şair konumuna getirmiştir.⁴¹ Birçok batılı kaynakta sufi ya da mistik olarak tanımlanan Mevlânâ'nın düşüncelerine geçmeden önce mistisizm ve sufizm kavramlarını açıklamak yararlı olacaktır.

³⁹ İbn Sina /İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan, çev. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid, Haz. N. Ahmet Özalp, Y.K.Y., İstanbul, 2010. Ayrıca eserle ilgili müstakil bir çalışma olan Mehmet Harmancı'nın "İslam felsefesinde metaforik üslûp (İbn Tufeyl (ö.581/1185)'in "Hay İbn Yakzân" Eseri Örneği) konulu doktora tezi bizim çalışmamıza da bir örnek teşkil eder.

⁴⁰ Bkz. İbn-i Sina – Sühreverdi - A. Gazali – Necm-i Razi, İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler, Derleme, İnsan Yay., İstanbul, 2004.

⁴¹ Mevlânâ'nın dünya literatüründeki yeri ile ilgili bkz. Arthur John Arberry, *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2004, s. 104; Franklin Lewis, *Rumi Poet and Mystic*, Oneworld Press, London, 2000, s. 61-78; John Baldock, *Mevlânâ Gizli Öğretisi*, çev. Tolga Bakanay, Sınırötesi Yay., İstanbul, 2006, s. 34; William Chittick, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 2003, s. 167-168, Julian Baldick, *Mistik İslam*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yay., İstanbul, 2002, s. 136-137.

1.3. Mistisizm ve Sembolik Dil

Mistisizm, Yunanca ‘mystikos’ yani ‘gizemlere katılım’ anlamına gelen ‘mysteria’ terimiyle ilişkilidir. Kelimenin kökeni hakkındaki görüşlerden biri Yunanca’da dudak ve gözleri kapamak anlamına gelen ‘muein’den geldiği yönündedir.⁴² Ancak günümüzde mistisizm kelimesi daha çok doğrudan deneyim, sezgi veya içe bakış yoluyla manevi hakikat veya Tanrı ile özdeşleşme, yeni bir idrak seviyesine varma anlamında kullanılmaktadır. Mistisizm deneyimsel ve bütüncül, aynı zamanda ifade edilemez bir yapıya sahiptir. Modern felsefe ise daha ziyade analitik ve sözel bir yapıya sahiptir. Bu anlamda mistisizm ile felsefe birbirlerine yakın görünmemektedir. Fakat kadim felsefe ile mistisizm birkaç noktada benzerlik gösterirler; özellikle de bazı filozofların düşünce sistemleri mistik öğeler içermektedir. Mesela Pythagoras, Platon v.b. gibi filozofların düşünce sistemlerinde bu tür öğelere rastlanmaktadır. Bu arada bazı Hıristiyan mistik düşünürlerden de söz edilebilir.⁴³

Spiritüalitenin belirli ve özel bir nev’i olan mistisizm; hem bir çeşit vakıa ve tecrübe tipidir, hem de bilgi yolu ve şuur halidir. Fakat mistisizm daha ziyade ikinci tanımı ile yaygınlaşmıştır. Bir başka ifadeyle mistisizm insan ruhunun, yaratılışın temel ilkesiyle samimi ve aracısız birleşmesi, kutsal ruhun vasıtasız olarak anlaşılması demektir.⁴⁴

Burada şunu unutmamak gerekir ki, ilim adamı da filozof da, mistik de kâinatı anlamak ve anlamlandırmakta aynı çaba içindedir. Mistiği filozof ve ilim adamından ayıran özellik ise, onun mutlak bilgi haricinde bir ‘kurtuluş’ ya da ‘mutlak’la bir olma’ gibi bir emelinin daha olmasıdır. Sezgisel bilgiye başvuran bir mistik, aynı zamanda o bilginin ‘kurtarıcı’ bir etkisinin de olduğuna inanır. Böyle bir çaba da mistiği, hakikati kendi iç dünyasında bir arayışa götürür. Bunun için yapılması gereken şey, öncelikle kişinin kendisini tanımasıdır. Zira kişinin yaratılışındaki saflık ve temizliği, onu tekrar hakiki bilgiye götürecektir.

Mistisizm üzerine, ya da bir mistiğin bireysel tecrübeleri üzerine konuşurken kelimelerin oldukça kuru kaldığı açıktır. Böylesi gizemli ve içsel tecrübeye dayalı bir

⁴² Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, Oxford Press, New York, 1976, s. 9.

⁴³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. René Guénon, *Hıristiyan Mistik Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2005, s. 55.

⁴⁴ Henri Serouya, *Mistisizm*, çev. Nihal Önal, Varlık Yay., İstanbul, 1967, s. 8.

konuda var olanı kelimelere dökmek ve okuyanın, duyanın bunu anlaması için sınırsız bir ortak tecrübe gerekmektedir.⁴⁵

Mistik haller veya mistik şuur kişinin kendine has bir durum olduğu için entelektüel terimler burada pek geçerli olmaz. Bu nedenle mistik hallerin tasviri zordur. Fakat mistisizmin de kendine has terimleri ve söylemleri vardır. Bu söylemler arasında semboller, tasvirler, teşbihler ve metaforlar zikredilebilir.

Mistik tecrübenin ifade edilebilip edilemeyeceği ve edilebilirse nasıl edilebileceği hususunda farklı görüşler olmasına rağmen, varılan ortak nokta mistisizmin ifade dilinin paradoksal bir dil olabileceğidir.⁴⁶

Zaman zaman mistisizm ile tasavvuf kavramları bir arada kullanılmış olsa da, ikisinin aynı şeyi karşılamadığını belirtmek isteriz. Mistisizm kavramı İslam maneviyatını derinlemesine yansıtamaz. Bu kavram daha ziyade dini inançların yaşanan deruni- bātını hayat tarzını temsil eder. Bütün dünya dinlerinde, batıl inançlarda bile insanın Tanrı ile olan özel bir bağı ve şahsi bir kutsal tecrübesi olduğunu kabul edersek, bunu karşılayan kavramın büyük ölçüde mistisizm olduğunu söyleyebiliriz.

Sufizm de çoğu kez mistisizm ile karıştırılmaktadır. Oysa sufizm daha dar bir terim olup daha çok ilahi dinlerin tümü için kullanılır.⁴⁷ Daha ziyade batılı bir karaktere sahip olan bu terim, eskiden beri Plotinus'un ve Yeni-Eflatuncu mektebin fikirleriyle yoğrulmuş ve dilini benimsemiştir.⁴⁸ 'Mistisizm' kavramını karşılayacak Arapça bir sözcük de yoktur.⁴⁹ Avrupa edebiyatında eski Yunan dilinden geçmiş olan 'mistik' sözü İslamiyet'in üç ana dili, Arapça, Farsça ve Türkçe'de 'sufi' şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁰ Bununla birlikte bu iki kelime tamamen eş anlamlı değildir. Bu nedenle, mistisizmden sonra, 'sufizm' ve 'sufi' kavramlarının incelenmesiyle konu daha da iyi anlaşılmış olacaktır.

1.4. Sufizm ve Sembolik Dil

Günümüzde tasavvufla aynı anlamda kullanılan bir diğer kavram sufizmdir. Ancak daha ziyade batı toplumlarında kullanılan bu kavram, kanaatimizce tasavvufun bütün

⁴⁵ Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Sufi ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul, 2002.

⁴⁶ Bkz. Emiroğlu, age., s. 138-170.

⁴⁷ Mistisizm ve tasavvufun farkları ile ilgili bkz. www.islamvetasavvuf.org.tr, Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Yay., İstanbul, 2010, s. 18-22.

⁴⁸ Reynold A. Nicholson, *İslam Sufileri*, çev. Mehmet Dağ, İsmet Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978, s. 10.

⁴⁹ René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 1989, s. 35.

⁵⁰ René Guénon, age., s. 12.

işlevselliğini karşılamaktadır. Sufizmin kelime anlamı ve Mevlânâ'nın bu alanda önde gelen isimlerden biri olmasının sebebine bakacak olursak, sufizmle tasavvufu beraber çözümlenmek yerinde olacaktır.

Bunun için öncelikle 'sufi' kelimesi üzerinde durmak uygun olur. Bazı araştırmacılar bu terimin sufilerin kalbinin safiyetine işaret eden 'safa' kelimesinden türediğini öne sürmüşlerdir. Bazıları da 'saff' in ilk aşama veya öncü anlamına geldiğini iddia etmiş ve yine bazıları 'sufi'nin yün giysilerine atıfta bulunduğu ısrarcı olmuşlardır.⁵¹ Bu anlamlardan hangisinden yola çıkılarak sufizmin bugünkü terminolojik halini aldığı aslında çok da önemli değildir. Mühim olan bu terimin içinde barındırdığı anlamdır. Temelinde ezoterik öğretisi bulunan sufizm, gittikçe güçlenen bir ekol olmuştur. Bununla birlikte sufizmin konusu Allah-insan diyalogudur.⁵²

Sufizmin nereden geldiğini araştırarak olursak; bu sorunun cevabını Peygamberlerin ölümünü takip eden yüzyıl içerisinde bulabiliriz. Peygamberlerin ölümüyle beraber kutsal metinler ve peygamberlerin örnek davranışları unutulmaya ya da değişmeye başladı. Ashabıyla ortaya koydukları faziletlerin çoğu yok olmaya yüz tutuyor ve toplumun dini duyguları gittikçe zayıflıyordu. Pek çok önemli spiritüel hareket gibi, sufizm de egemen şartlara bir baş kaldırmayı temsil ediyordu. Sufiler, kendi çağdaşlarına, peygamberden aldıkları mesajları aktarıyor ve insanların dünyevileşmemesi için gayret gösteriyorlardı. Bu anlayışın meslekileşmesiyle sufizmin temelleri atılmış oldu. Bu nedenle sufizmin mistisizmden farklı yanı, öncelikle tevhide dayalı bir formda olmasıdır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi mistisizm daha kapsamlı bir içe dönüş hareketi idi ve yalnızca kutsal kitabı olan dinleri değil, tüm inançları ilgilendiriyordu. Oysaki sufizm yalnızca bir kutsal kitabı olan, Allah tarafından indirilen dinin şekli ve derunî yaşamış biçimidir.

Sufizmin kendine özgü öğretileri ve metodu vardır. Mistisizmde göremediğimiz bu sistematik yapıyı dörde ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi 'ilim' olarak nitelenen bilgidir. Bunu amel, teori ve pratik takip eder. Bilgi, amel için bir önkoşul niteliğindedir.⁵³ Başvurulan kutsal metne uygun ön bilgi ve buna uygun bir yaşam sufizmin temelidir. Bundan sonra hakikat bilgisine ulaşma ve sufinin bunu dışa aksettirmesi beklenir. Mistiklerin halktan kopuk olmalarına rağmen, sufiler halkla beraber yaşarlar.

⁵¹ Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000 s. 46

⁵² Sufizm ile ilgili detaylı bilgi için bkz. John Baldock, *Mevlânâ Gizli Öğretisi*, çev. Tolga Bakanay, Sınırötesi Yay., İstanbul, 2006, s. 20-34; Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 23-3; Julian Baldick, *age.*, s.16-23.

⁵³ William Chittick, *The Sufi Path of Love*, State University of New York Press, U.S.A, 1983, s.10

Sufinin tüm kâinatla aşinalık ve bütün insanlıkla barış içinde, kendi varlığının da değerinin bilincinde olarak yaşadığı görülür. O, nefsiyle mücadele içinde, birtakım ilahi yasalara göre hayat sürer. Bu yasalara uymak elbette belirli bir takım dini öğretilerle mümkün olmaktadır.

Bunun yanında, Nicholson sufiliğin anahtarının nur, bilgi ve aşkta bulunduğunu kaydeder. Ona göre sufiler, manevi irtibat kurmak için üç uzvun varlığını kabul ederler. Bunlar; Allah'ı bilen kalp; O'nu seven ruh ve O'nu temaşa eden nefsin sırrıdır.⁵⁴ Bu yetileri ile Allah'a duydukları derin muhabbeti yoğun olarak tecrübe edenlerin bunları paylaştıkları eserlere bakınca, sufizmin her insanda başka, ama temelde aynı şekilde zuhur ettiğini görürüz.⁵⁵ Ancak mistisizm gibi, sufizm de tasavvufun yerini karşılamaz, tasavvuf birçok açıdan bu iki terimden farklıdır.

Buraya kadar felsefe, mistisizm ve sufizmi tanımaya çalıştık, bütün bu kavramların giderek daraldığı bir alanı, tasavvufu tanımak çalışmamızın konusuna giriş açısından büyük önem taşımaktadır.

1.5. Tasavvuf ve Sembolik Dil

Tasavvuf terimiyle ilgili sayısız tanıma rastlamak mümkündür. Bunların tamamından çıkan sonucu ise Hz. Peygamber'in ahlakıyla ahlaklanmak, genel anlamda Allah'a duyulan muhabbet ile yaşamını şekillendirmek olarak ifade edebiliriz.⁵⁶

Kelime anlamı olarak da teslimiyeti ifade eden 'İslam', Yüce Yaratanın iradesine teslim olmak şeklinde anlaşıldığında ve din esas itibarıyla Allah tarafından vaat edilen ve insanı asıl kaynağına bağlayan ilkeler olarak düşünüldüğünde tasavvuf; 'her şeyin aslı olan ve her şeyin kendisine döneceği kaynağın ilmi' olarak tanımlanabilir.

Yine bununla birlikte tasavvuf, güzel ahlakın elde edilmesi, kötü ahlakın değiştirilmesi ya da Hakk'ın seni sende öldürüp kendisiyle diriltmesi olarak da tanımlanır. Bunun manası, mutasavvıfın eşya üzerine kendi nefsiyle değil, Allah ile kaim olmasıdır.⁵⁷

İslam'ın hayata akseden yönü olarak ele alındığında Tasavvuf, mistisizm ve sufizmden bu bağlamda ayrılır. Tasavvuf, Kur'an'ın çizgisinden sapmamaya çalışır, çünkü

⁵⁴ Reynold Nicholson, *İslam Sufileri*, s.23.

⁵⁵ Sufizmde kişisel tecrübe ile ilgili bkz. Muhyiddin Şekur, *Su Üstüne Yazı Yazmak*, çev. Senai Demirci, Sevin Okyay, İnsan Yay., İstanbul, 2000, 13-80; Michaela Mihriban Özelsel, *Kalbe Yolculuk*, çev. Seda Çiftçi, Kaknüs Yay., İstanbul, 2007; Kemal Sayar, *Sufi Diyarından Hikâyeler*, İnsan Yay., İstanbul, 2001.

⁵⁶ Tasavvuf ile ilgili tanımlar için bkz., Hasan Şahin- Seyfullah Sevim, *Tasavvuf*, İlahiyat Yay., Ankara, 2002, s. 31-32.

⁵⁷ Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Erkam Yay. Ebu haf, İstanbul, s. 66-67.

tasavvufun farklı kültürlerdeki tezahürü birbirine zıd düşmez ve farklı mutasavvıfların tecrübeleri, söylemleri birbirini tamamlayıcı özellikler taşır.

Misticizm ve sufizm İslami olmayan inançlar için de geçerli olabilir, fakat tasavvuf İslam'ın özünü, şeriat ve tarikatın iç içe geçmiş halini temsil eder. Bu bağlamda tasavvufun üç ana temel üzerine oturtulduğunu görürüz. Bunlar şeriat, tarikat ve hakikattir.⁵⁸ Mevlânâ'dan batıda mistik ya da sufi olarak bahsedilmesinin sebebi, onun İslami yönünün arka planda tutulmasıdır. Oysa Mevlânâ'nın bütün söz ve düşünceleri İslam kaynaklıdır. O, tasavvufun temel ilkelerini ortaya koyarken bunları bir birlik ve bütünlük içinde kavrar ve sembolik bir dille şöyle der: 'Şeriat yol gösteren mum gibidir. Fakat mum ele alınmakla yola çıkılmış olmaz. Ama yola koyulunca, o yolda seyr-ü sülukün, tarikatır. Maksada ulaşıncı o da hakikattir.'⁵⁹ Öyleyse tasavvuf İslami hükümlerden ayrı düşünülemez. İnsan İslam'a uygun biçimde yaşamakla tarikata girmek için zorunlu temel kabul edilen bu dengeyi elde edebilir. İslam'a uymadan tarikat hayatı imkânsız olup gerçekte tasavvufun uygulama ve davranış biçimleri İslam'la içten içe kaynaşmış durumdadır ve nihayet merkezde ikisinin kaynağı olan Hakikat bulunur.⁶⁰

Tasavvufun var oluş gayesine bakacak olursak, yine İslam'ın var oluş gayesine dönmüş oluruz. İslamiyet'in ilk yıllarında, ilahi hükümler geldiği zamanlarda insanlar gerçeğe yakın olduğundan, tasavvuf gibi ayrıca bir öğretiye ihtiyaç yoktu. Zamanla insanlar dünyevi hayata rağbet eder oldu ve Allah'a yönelmek için ayrıca bir manevi desteğe ihtiyaç duyuldu. Tasavvuf bu görevi yerine getirmekle birlikte, İslam'ı yalnızca cennet-cehennem gayesiyle yaşayanlarla, gerçekten Allah'a teslim olanların bir anlamda birbirinden ayrıldığı noktayı da temsil etmiştir.

Tasavvuf giderek daha da güçlenmiş, insanın var oluş sorununa evrensel bir cevap sunmuştur. Tasavvuf tarihine baktığımızda, Haris el-Muhâsibi (ö. 857) ilk yazılı eser bırakan mutasavvıf olarak karşımıza çıkar.⁶¹ Ondan önceleri tasavvuf sadece hal olarak yaşanan bir durumken, ondan sonra gelen mutasavvıflar da yazılı eserler bırakarak, tasavvufu sadece bir 'hal' değil, aynı zamanda bir disiplin olarak telakki edilmesine hizmet

⁵⁸ Tasavvufta şeriat tarikat ve hakikat ile ilgili bkz. Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 84-92.

⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren Abdülbaki Gölpınarlı, M.E.B. Yay., 1999 , Ankara, C. 5, önsöz, s.1, bundan sonraki dipnotlarda Mesnevî'nin sadece cilt ve beyit numarası verilecektir.

⁶⁰ S. Hüseyin Nasr, *İslam İdealleri Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul, 2003, s. 134.

⁶¹ Haris El Muhasibi hakkında geniş bilgi için bkz. Şahin Filiz, Hülya Küçük, *Er-Riaye, Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s.15-80.

etmişlerdir.⁶² Yazılı eserler veren mutasavvıflar arasında Kuşeyri (ö. 1072), Abdülkadir Geylani (ö. 1166), Ahmed Yesevi (ö. 1166), Yunus Emre (ö. 1321) ve İbn Arabî gibi isimleri sayabiliriz.

Tasavvufta, usuller farklı olsa da tek bir gaye vardır, Allah'a ulaşmak. Bu konuda Eva de Vitray Mayerovitch ve René Guénon'un yaptığı sembolik anlatım dikkat çekicidir: Allah'a giden yollar insanların ruhları kadar çoktur. Bir çember ve çemberin merkezi gibi. Çember üzerindeki hareket noktaları açısından bakıldığında oklar birbirine ne denli yakın olsa da, kendi aralarında o denli birbirinden farklıdır, ama amaç birdir, çünkü sadece tek bir merkez ve tek bir hakikat vardır.⁶³

İslam tasavvufunda manevi eğitimin yöntemi ve okulu olarak karşımıza tarikat geleneği çıkar. Bu yollar çeşitlilik gösterse de aslında bu çeşitlilik bazı içsel eğitim yöntemleri ve bazı usullerdedir. Tasavvuf tarihinde Kadirilik, Nakşîlik, Rûfâilîk, Mevlevîlik gibi ekoller ilk akla gelen tarikatlardandır. Bunların dışında daha birçok isim ve silsile sıralanabilir.⁶⁴ İnsanoğlu çeşitli yöntemlerle ve kimi zaman yalnız, kimi zaman guruplar halinde hakikati aramış ve muhabetullahın derin arzusunu duymuştur. Tanrı'nın her insanda ayrı tezahür eden aşkı, tasavvufu şahsi bir hal, fakat neticede genel bir tecrübe yapmıştır.

Tasavvufun temel unsurları ilahi aşk, vecd, fenâfillah gibi yüksek manevi hallerdir. Burada metot keşif yolu, delili de zevk ve vicdandır. Bu yolla yaşananları dile getirmek kolay değildir. Bir takım özel anlatım biçimleri tasavvuf için kaçınılmazdır. Tasavvufi tecrübenin ifade dili daha çok sembolik dildir. Semboller bu alanda kullanıldığında akli ve ruhi âlemlere ait gerçeklikleri temsil ederler.

Tasavvufta sembolik dilin kullanılmasının birden fazla sebebi vardır. Bunlar; mutasavvıfların tasavvuf yolunda elde ettikleri özel bilgilerin, bu tür anlayışa karşı olanlardan gizlenmesi, yüksek hakikatleri anlama noktasında kabiliyeti olmayan kimselerin akıl ve idrak sürçmesi yaşamaması için örtülü bir şekilde dile getirilmesi olarak nitelendirebiliriz. Bunun yanında remiz ve sembollere başvurma dilin imkânlarının sınırlı

⁶² Tasavvuf Tarihi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hülya Küçük *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra Yay., Konya, 1997, s. 111- 125.

⁶³ René Guénon, , *İslam Manevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakışlar*, s. 30.

⁶⁴ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, s.56 ; Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatler*, Sır Yay., İstanbul, 2004, s. 58.

oluşundan da kaynaklanmaktadır. Böylece, anlatılmak istenen etkisi daha derin bir anlatımla muhatabına aktarılmış olur.⁶⁵

Bizim çalışmamıza konu edindiğimiz Mevlânâ'nın sembolik dili kullanması hitap ettiği kitlenin farklı kabiliyetlerde olmasından dolayıdır. Böylelikle farklı kültür ve anlayışa sahip insanlara tek bir ortak dille hitap edebilmiş, maneviyatla alakalı konularda anlaşılır ve kalıcı bir üslup kullanmıştır. Bununla birlikte, yüksek bilinç ve inanç düzeyi gerektirecek konularda, sembollerle meselenin derin anlamlarını örtmüş, sözü hal ehlinin anlayacağı yerde kesmiş, bir bakıma sırlamıştır.⁶⁶ Mesnevî'nin birçok farklı şerhinin yapılmış olması belki de bu özelliğinden kaynaklanmaktadır.⁶⁷

Özellikle Mesnevî'sinde didaktik bir yöntem izleyen Mevlânâ, kıssa, gözlem, tümevarım gibi metotlarla insana yaklaşmış,⁶⁸ bunu da hikâyeler içinde kullandığı sembollerle yaparak hayli etkili bir anlatım sunmuştur. Ard arda gelen hikâyeler adeta birer paket içinde sunulmuş, halkın kıssa olarak gördüğü bu zarflar içinde Mevlânâ felsefi düşüncelerini ve tasavvufun inceliklerini anlatmıştır.⁶⁹

Bizim çalışmamıza konu olan alan ise varlık alanıdır. Mevlânâ'nın genel tasavvuf felsefesini eserleri doğrultusunda incelediğimizde en belirgin özelliğin ilahi aşk olduğu ortaya çıkmaktadır. İlahi aşkın temeline baktığımızda ise aşkın insan ve Allah arasında, bu âlemde vücut bulduğunu görürüz. Böylece Mevlânâ ile ilgili çalışmamızın ana konuları belirlenmiş olur. Onun kullandığı dili incelediğimizde ise özellikle temel eseri kabul edilen Mesnevî'nin baştan sona sembollerle dolu olduğu görülür. Bu durumda ise çalışmamızın konularıyla birlikte yönteminin de ortaya çıktığı hemen fark edilir. Mevlânâ'nın Allah tasavvuru ve O'nu konu edindiği sembolik anlatımlarını inceleyeceğimiz birinci bölümde iki konu esas alınmıştır. Bunlar Allah'ı bilmekle ilgili semboller ve O'na ulaşma yolları olarak sınıflandırılmıştır. Allah'ı bilmenin imkânı ve metodu, daha sonra O'na kavuşmak için gösterilen yollar üzerinde durulmuştur.

⁶⁵ Svitlana Nesterova, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yay., İstanbul, 2012, s.79.

⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/18.

⁶⁷ Mesnevî'nin farklı tercüme şerhleri için bkz. Ali Temizel, *Mevlânâ, Çevresindekiler, Mevlevilik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, S.Ü. Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Konya, 2009, s. 91-199. Ayrıca bkz. İsmail Güleç, "Mevlâna'nın *Mesnevî*'sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler", *İlmî Araştırmalar, Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, 22 Güz 2006, s.135-154.

⁶⁸ Mustafa Usta, 'Mevlânâ'nın Eğitiminde Metot Program ve Gayeler', *4. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1989, s. 162.

⁶⁹ Nihat Keklik, *Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe, 1. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1985, s. 44.

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'DA ALLAH İLE İLGİLİ SEMBOLLER

Mevlânâ'nın eserlerinde kullandığı dilin ağırlıkla sembolik olduğunu söyleyebiliriz. Bu sembolik dilin büyük bir çoğunluğu da varlık alanı ile ilgilidir. Varlık denince felsefede her ne kadar Allah, ruh ve âlemden söz edilse de Mevlânâ için tek mutlak varlık Allah'tır. Zira eserlerinde insanın yegâne amacı Allah'a kavuşmak olarak ele alınmıştır. Bu çalışmada temel eser olarak incelediğimiz Mesnevî'de geçen hikâyeler Allah'ı tanımak, sevmek ve O'na yakın olmak üzerine örülüdür. Öte yandan Mevlânâ, 'Mesnevî mânâdır. Faülün fâilât değil' derken İsmail Ankaravî'ye göre Mesnevî'nin sadece lafzî mânâsını kastetmemiş, varlık ve bilgi açısından Hakk'ın varlığının bir tecellisi ve ilahi ilmin sûretleri olan malûmâtın toplanmış haline işaret etmiştir. Dolayısıyla Mesnevî'nin mânâsı ya da varlığı ile mutlak mânâ olan Allah'ın varlığı arasında bir özdeşlik değil paralellik ilişkisi vardır.⁷⁰

Mevlânâ'nın Allah ile ilgili düşüncelerine ve bu konuda kullandığı sembollere geçmeden önce onun felsefesine zemin hazırlayan fikirlerden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

1. Allah Tasavvuruna Genel Bir Bakış

Bilindiği gibi düşünce tarihinde ele alınan ilk sorun varlık ve onun mahiyeti, özü sorunu olmuştur. Felsefe literatüründe oluş ve yok oluşun karşıtı olarak; kalıcı olan, gelip geçici olmayan, bütün var olanları içine alan en genel kategori olarak kabul edilen⁷¹ varlık, zamanla çeşitli fikrî ve felsefî ekoller tarafından ele alınmıştır.⁷²

İnsan öncelikle çevresinde olup bitenleri anlamaya çalışmış, bütün bu görünen âlemin ötesinde bir ilk sebebin ya da varlığın olup olmadığı, varsa ne olduğu üzerinde durmuştur. Zamanla bu düşünceler insan ve ahlak gibi konulara yerini bırakmıştır. İlk Çağ'dan günümüze birçok filozof bu konuda farklı görüşler ileri sürmüş, her biri kendince ilk varlığın ne olduğuna dair yorumlar yapmıştır.⁷³ Bunlardan ilk dönem tabiat filozofları âlemin menşei ile ilgili olarak çoğu zaman maddi, bazen de ilahi dinlerdeki Tanrı anlayışına benzer bir ilkeyi benimsemişlerdir.

⁷⁰ Semih Ceyhan, "İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevî Tahkîki: Mesnevî'deki Mânâyâ Metodolojik Bir Yaklaşım", *Tasavvuf Dergisi*, Ankara, 2007, sayı: 20, s. 123.

⁷¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul, 2010, s.189.

⁷² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 884-886.

⁷³ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hüsametdin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yay., Konya, 2000 s. 72- 187.

Örneğin Antik Çağ'ın en büyük filozoflarından Sokrates'te (ö. m.ö. 399) ilk varlık telakkisi, akıl telakkisi ile birleşir. Onda kendinden önceki filozoflardan farklı olarak bir ilk varlık, bir ilah düşüncesi vardır. Onun, Daimonion adını verdiği bu vicdanın sesi telakkisi, varlık ve ahlak felsefesinin temelini teşkil eder.⁷⁴

Bunun yanı sıra, bir tek olan Tanrı fikri Platon'da (ö. m.ö. 347) da belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Platon, Tanrı'yı bütün varlığın temeli olarak kabul etmez, onu bir gaye olarak görür ve 'iyilik' kavramı ile bir sayar.

Aristoteles'e gelince, ona göre her olay bir gayenin tahakkuku için meydana gelmektedir. Âlem, belli bir plana göre meydana gelmiştir. Bu plana göre bir gücün bu sistemi kurduğunu kabul etmek zorundayız. Ancak Aristoteles'in düşüncesine göre Tanrı âleme şekil veren bir mimar konumundadır. Tanrı'nın âleme şekil vermesi için bir madde gerekmektedir. Böylece bir 'ilk madde'nin de varlığı şarttır. Fakat bu maddenin mahiyetini bilmek mümkün değildir.⁷⁵

Ortaçağ düşüncesinde ise Tanrı merkezli bir anlayış hâkimdir. Buna göre Tanrı'yı temele alan, âlemi ve insanı Tanrı ile ilişki içinde tasarlayan bir düşünce geliştirilmiş ve benimsenmiştir. Bu nedenle hiçbir konuda Tanrı'dan bağımsız bir tavır ya da düşünce ortaya konmaz. Bu anlayışta, insanın, cisim ve Tanrı'dan bir iz taşıyan ruh olarak iki bileşenden meydana geldiği kabul edilir.⁷⁶ Bunun ahlaka yansması ise Tanrı'yı özleme ve aramayla doğru orantılı olarak hayat bulur. Bu dünyaya bağlanma hoş karşılanmaz, iyi ve güzel olan Tanrı'yı sevmek, O'nun dışındakilere yüz çevirme olarak değerlendirilir.

İslam düşüncesi açısından bakıldığında ise varlık kavramı Tanrı kavramı ile karşılaşılır. Fakat Tanrı'nın mahiyeti konusunda kesin bir kanıya varılamaz. Zira bir şeyin varlığını bilmek o şeyin mahiyetini bilmek anlamına gelmeyebilir.⁷⁷ Yani varlığını bildiğimiz şeylerin kendisinin ne olduğunu bilemeyebiliriz. İslam filozofları bu noktada Tanrı'nın varlığını şüphesiz kabul etmekle birlikte, mahiyetinin tam olarak bilinmeyeceği konusunda da hemfikirdirler. Buna rağmen İslam düşüncesinde Allah- âlem münasebeti canlıdır.

Örneğin Fârâbi için ilk varlık olan Tanrı ilk sebep olup, ondan ilk akıl sudur etmiştir.⁷⁸ Varlıkta son mertebe olan madde bu âlemi teşkil eder. O'na göre ilk varlık

⁷⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 46.

⁷⁵ Bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 17-101.

⁷⁶ Ahmet Cevizci, *age.*, s. 822.

⁷⁷ Alparslan Açıkgöç, 'İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri' *Felsefe Dünyası*, sayı:13, 1994, s. 7.

⁷⁸ İlk yaratılan varlığın akıldan başka; kalem, arş, kürsi, levh-i mahfuz, ruh olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır. Daha ziyade tasavvufî yorumlarda karşılaşılan nur-i Muhammedi ise Hz. Peygamber'e duyulan derin

mükemmeldir ve tanımlanamaz. Fârâbi, Allah-âlem ilişkisinden bahsederken varlığı zorunlu ve mümkün varlıklar olarak iki şekilde ele alır. O'na göre, Tanrı tanımlanamaz, lakin düşünülmesi imkânsız bir Tanrı anlayışı da ondan uzaktır. Bunu kişileştirilmiş Tanrı anlayışı ile orta noktayı bulacak şekilde yorumlar ve Allah'ın en yetkin varlık olarak tamamen kendine has bir varlık tarzına sahip olduğunu savunur. Bununla beraber Fârâbi, Tanrı hakkındaki yorumlarına birtakım sıfatlar katarak devam eder.⁷⁹

Varlık alanında Fârâbi felsefesinin bir devamı niteliğinde sayabileceğimiz İbn Sinâ'nın Tanrı hakkındaki görüşlerine bakacak olursak, başlangıççı olmayan, saf hakikat olan, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir tasavvurla karşılaşırız. Bunun dışında İbn Sinâ'nın Tanrı anlayışında aşka da yer verdiği görülür. Buna göre Tanrı saf iyilik ve güzelliştir, şu halde O, aşkın objesi konumundadır.⁸⁰

Fârâbi ve İbn Sinâ'dan başka daha birçok filozof ve mutasavvıf'ın Allah ile ilgili düşünceleri birbirine benzemektedir. Tanrı'dan sudur eden yahut yaratılan âlem ile Tanrı arasındaki ilişki daima dinamiktir. Bununla beraber O'nun varlığından başka her şey yok olmaya mahkûmdur, dolayısıyla O'ndan başka her şey belli bir gaye için yaratılmış, geçici varlıklardır.

2. Mevlânâ'da Allah Tasavvuru

H. Ziya Ülken'in belirttiğine göre Mevlânâ'nın tasavvufi fikirleri, sanatı kadar orijinal değildir. Zira Yeni Eflatunculuk felsefesi üzerine işlenmiş İran tasavvufu ve hikmetinin tesirleri onun düşüncelerine zemin oluşturur. İnsanı merkeze alan İran tasavvufu karşısında varlığı hareket noktası olarak alan Yunan hikmetinden mülhem Yeni Eflatunculuk cereyanı Mevlânâ'da birleşmiş durumdadır. Aşk felsefesinde Platon gibi külli ve yüksek bir varlığın iştihakını duymakla beraber, bütün eserlerinde insanı o yüksek varlığa ulaştırmak için yollar göstermektedir.⁸¹ Mevlânâ'nın ayrıca babası Bahâeddîn Veled (ö. 1231), Burhaneddin Muhakkik-i Tirmizi (ö. 1240), Şems-i Tebrizi (ö. 1247), Ferîdüddîn Attâr (1119-1235) ve İmam-ı Gazâlî ve eserlerinden etkilendiğini de eklemeliyiz.⁸² Burada şunu söyleyebiliriz ki; yalnız Mevlânâ'nın değil, daha birçok mutasavvıf ve düşünürün

bağlılığın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Konu ile ilgili bkz. Mehmet Özşenel, 'İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler', *Dîvân İlmi Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı Yay., 1998/1, s. 171-181.

⁷⁹ Fârâbi'nin Tanrı hakkındaki görüşleri için bkz. Fârâbi, *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Aslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990; Yaşar Aydın, *Fârâbi'de Tanrı- İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul, 2000, s.26-31; Hüseyin Atay, *Fârâbi ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, s. 30 vd.

⁸⁰Bu konuda detaylı bilgi için bkz. İbn Sinâ, *Aşk Risalesi*, çev. Ahmet Ateş, Kırkambar Yay., İstanbul, 2002, .

⁸¹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul, 1995, s. 144.

⁸² Bkz. Bekir Şahin, *Mevlânâ'nın Okuduğu Kitaplar ve Etkilendiği Şahsiyetler*, <http://akademik.semazen.net/article>.

fikirleri birbirlerinden farklı değildir. Zira her biri birbirlerinin fikir ve eserlerinden etkilenmiştir. İslam'ın temel ilkelerinin bütün zamanları kapsayıcı ve değişmez olduğunu, sevgi ve arayışın insan fitratının bir özelliği olduğunu düşünecek olursak, birbirine benzer düşünceleri anlamak ve yorumlamak daha kolay olacaktır.

Mevlânâ'nın varlık anlayışına gelince, bunu en yetkin bir şekilde ifade eden kavram, yukarıda bahsettiğimiz gibi, külli ve yüce olan, 'bir' olan Tanrı kavramıdır. Eserlerinde, özellikle Mesnevî'sinde Tanrı'nın varlığı, bilinebilirliği, Tanrı-insan ve Tanrı-âlem arasındaki münasebet gibi konular sembolik bir anlatımla ele alınır. Mevlânâ'nın düşünce dünyasında Allah ve O'nu bilme imkânları ile ilgili anlatımlarına baktığımızda, Mesnevî'de aslan, define, su ve padişah gibi benzetmeler dikkat çeker. Mevlânâ'nın Allahu Teâlâ ile ilgili hikâyelerinde kullandığı bütün sembollere, çalışmamızı sınırlandırmak açısından burada yer veremiyoruz. Burada ele aldığımız semboller herkesin anlayacağı, daha anlaşılır ve Allah'ın Zâtı ile alakalı kullanımında herhangi bir risk taşımayan sembollerdir.

Çalışmamızda kullanılan sembollerin her biri, geçtiği hikâye içinde değerlendirilmiş ve birbirinden bağımsız olarak ele alınmıştır. Zira bu unsurlar, hikâyelerde belli bir özelliği çağrıştırır. Örneğin 'aslan' sembolü gücü, 'define' gizemi karşılar. 'Su' derinliği ve güzelliği, 'padişah' hâkimiyeti sembolize eder. Bunlar diğer hikâyelerde farklı kavramları temsil edebilirler. Sembollerini tek tek ele alarak incelemek bize konuyu anlamada ve yorumlamada daha faydalı olacaktır.

3.1. Allah'ın Varlığını Bilmek ile İlgili Semboller

Mevlânâ'nın Allah ile ilgili kullandığı sembollerden bazıları O'nun ilahi Zâtı'nı tam olarak bilemeyeceğimizi anlatmak içindir. Bir köylünün karanlıkta bir aslanı kendi öküzü sandığı hikâye ve bir gurup karıncanın yazı yazan bir eli tanımaya çalışması bu konuya örnektir. Bazı semboller ise O'nun varlığı karşısında insanın durumunu, âlemin yaratılış sebebini ve bütün yaratılmışların manasını ayırt edebilmek içindir. Allahu Teâlâ'nın su veya deniz ile sembolize edildiği, insanoğlunun O'nun varlığını bilme ve tanıma çabasını anlatan hikâyeler bize konuyla ilgili ipuçları verir. Bağda derin düşüncelere dalıp kendi gönlünü seyran eden adamın hikâyesi, Allah'ın varlığını gönül gözüyle bilmeye dair dikkat çekici bir örnektir. Söz konusu olan sembolik hikâyeleri tek tek inceleyecek olursak, Allah'ı bilmenin sınırlarına dair aslan ve onu tanıdığını sanan köylüye dair sembolik hikâyeden başlayabiliriz.

3.1.1. Aslan Hikâyesi

Konu ile ilgili ele aldığımız ilk hikâye Allahu Teâlâ'nın İlâhi Zâtı'nı bilmemizin imkânsızlığını anlatır. Hikâye şöyledir:

Köylünün biri her zaman olduğu gibi, öküzünü ahıra bağlar, ancak adamın dışarıda olduğu bir vakit, aslanın biri gelip öküzü yer ve yerine geçip oturur. Gece olup da köylü ahırda öküzünü ararken eli aslana değer ve karanlıkta aslanı kendi öküzü sanır. Gerçeği bilmeden aslanı okşar. Oysa gün ağarıp da görebilseydi korkudan aslanın yanına bile yaklaşmazdı.⁸³ Hikâyede geçen aslandan maksat Allahu Teâlâ'nın zatı olarak yorumlanabilir.⁸⁴ Burada geçen hikâyeye ile Mevlânâ insanoğlunun Allahu Teâlâ'yı idrak etmede ne kadar yetersiz olduğuna vurgu yapmakta ve O'nu hakkıyla bilmemizin mevcut donanımımızla mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu düşünce İbn Arabî'de de aynı şekilde izah edilir; O'nu bilmek, O'nun varlığını bilmekten ibarettir. Varlığı ise O'nun zatından başka bir şey değildir. Bununla beraber, Hakkın zatı bilinemez, fakat ona nispet edilen nitelikler bilinebilir.⁸⁵

Mevlânâ, buna örnek olarak anlattığı hikâyede, kendimize çok yakın gibi gördüğümüz unsurların hakikatte bize çok uzak olabileceğini dile getirir. Bunu, bahsedilen hikâyede 'aslan' metaforu ile yapmış olması kanaatimizce zihinde mevcut olan kavramlarla Allah'ın varlığından bahsetme çabasıdır. Burada kullanılan lâfzî malzemeden çok, kelimenin barındırdığı anlam ve kullanılış maksadına bakmak yerinde olur. Zira Mevlânâ'nın yazdığı veya yorumladığı hikâyelerde geçen cisim veya hayvan cinsinden, kullandığı bütün semboller düşüncesini anlatmakta birer vasıtadırlar.

Bununla birlikte, Tanrı hakkında sembolik dille yapılan anlatımlar risk taşımaya rağmen, dinî konularda sembolik dilden uzak durulamadığı görülmektedir. Söz konusu sembollerin yalnızca birer araç olduğu unutulmadığı sürece bundan herhangi bir sakınca doğmadığı düşünülmektedir. Aksi takdirde din hakkındaki açıklamalar anlaşılmaz hale gelebilir.

Mevlânâ'nın da bahsi geçen hikâyeden maksadı, bize öncelikle Tanrı hakkında ne kadar ilim sahibi olursa da O'nu bilmemizin yine de eksik kalacağıdır. Çünkü insan 'Allah' adını ana babasından duyup öğrenmiştir ve O'nun hakkındaki bilgisi ancak kendisine verilen kadardır. Bunu dile getiren beyitlerinde Mevlânâ şöyle seslenir:

“Hak da ‘Ey mağrur kör, Tur dağı benim adımdan paramparça olmadı mı?

Eğer biz kitabımızı dağa indirseydik dağ parçalanır, yerinden kopar, başka bir yere göçerdi.

Eğer Uhud dağı beni anlarsaydı o dağdan ırmak ırmak kan akardı! Deyip duruyor.

⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/503-513.

⁸⁴ Bkz. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, C.3, Gelenek Yay., İstanbul, 2005, s. 154.

⁸⁵ İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiye* 1, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2007, s. 342.

Sen bu adı babandan anandan işittin de onun için bu ada gafilce yapıştın.

Bu sırrı taklitsiz anlasan Tanrı lütfuyla nişansız⁸⁶ bir hale gelir, hatife benzersin.”⁸⁷

Burada A’raf suresi 143. ayetine gönderme yapılarak O’nun tecellisinin idrakimizi aşacağına vurgu yapılmaktadır. Zira ayette ‘Vaktaki onun Rabbi dağa tecelli etti’ buyrulur. Yalnız O’nun tecellisi ancak isim ve sıfatları cihetindedir. Zira O, zaman ve mekândan münezzehtir.⁸⁸ Yine aynı manaya gelen beyitin devamında ‘Eğer biz Kur’an’ı dağa indirseydik elbette sen onu Allah’ın korkusundan baş eğerek param parça olarak yarılmış bir halde görürdün’⁸⁹ ayetine dikkat çekilmekte ve dağın bile parçalandığı bu tecelliye insanoğlunun akıl erdiremeyeceğine vurgu yapılmaktadır.

Bunun için Mevlânâ’ya göre yaradılışın hikmetini anlamak istiyorsak, beş duyudan çok, duygu üzerinde yoğunlaşmamız gerekir. Aksi takdirde bu cüz’i çaba bizi hakikate götürmeyecektir.

Görüldüğü gibi birtakım teşbih ya da metaforlar yapılmadan Tanrı hakkında söz söylemek pek zordur. Tanrı hakkında bu tür anlatımların sürdürülebilir olması bazı teologları O’nun hakkında ancak olumsuz dil kullanılabileceği düşüncesine götürmüştür. Tanrı mevcut bilgilerimizin ötesinde olduğundan günlük dilde kullanılan kelimeler ve benzetmeler O’ndan bahsederken çok da uygun karşılanmamıştır. Bu yüzden, O’nu bir tek isimle sınırlandırmak mümkün değildir. Böyle olunca da O’nun ne olduğu değil, ne olmadığı ile ilgili cümleler kurmaya çalışmak daha uygun olur.

Bu noktada şu da göz ardı edilmemelidir ki, bir şeyin sadece ne olmadığını söyleyerek o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda hiçbir açık bildirimde bulunamayız. Bu da doğal olarak bizi agnostisizme götürür. Agnostik bir yaklaşımla konuya bakacak olursak, her türlü nitelendirmenin ötesinde olan ‘Mutlak Varlık’ tam olarak kavranamadığı için, O’nun insan hayatı ile olan ilişkisi de mantığa ters düşer. Oysa insan için Tanrı niteliksiz bir varlık değildir.⁹⁰ Özellikle Allah-insan münasebeti daima canlıdır. Zira İslam’da saçma bir varoluş ve gagesiz bir insan anlayışına karşı güçlü bir direnç vardır.⁹¹ Ancak Tanrı sonsuz gerçek dünyasını aştığından hiçbir sonlu anlatım O’nu hakkıyla dile getirememiştir.⁹² Bu

⁸⁶ Aynı kelime Reynold A. Nicholson çevirisinde şöyle geçmektedir; (immaterial), literally ‘without trace of self-existence’. Bu ifade cisimsiz, ruhani anlamında kullanılmıştır. Bkz. Reynold A. Nicholson, *The Mathmawi of Jalalu’d-din Rumi*, Konya Metropolitan Municipality Press, İstanbul, 2004.

⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/507-512.

⁸⁸ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Fahrettin er-Razi, *Allah’ın Aşkınılığı*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yay., İstanbul, 2006, s. 40-68.

⁸⁹ Haşr, 59/21.

⁹⁰ Turan Koç, *age.*, s. 67.

⁹¹ Sadık Kılıç, *age.*, s. 94.

⁹² Paul Tillich, *İmanın Sembolleri*, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yay., C. 9, Sayı:9, 2000, s. 24.

yüzden dini anlatımlarda sembolik dile başvurulmuştur. Bununla birlikte sembolik dini ifadeler bilimsel ifadenin yapamadığı ancak ondan daha fazla deneysel olan hayata dair ifadeler içerirler. Yani dini içerikli konulardan bahsederken sembolik dille unsurları somutlaştırdığımızda daha kalıcı ve anlaşılır olurlar. Bununla birlikte zamanla unutulup gitmekten ya da batıl inanca dönüşmekten uzak kalırlar.

Varlık alanıyla ilgili olarak Mevlânâ'nın düşüncesine göre, Tanrı'dan tanıyıp bildiğimiz şeylerle bahsedilmesi, O'nun anlatılması mümkün bir varlık gibi tefekkür edilmesine neden olur. Bu yaklaşıma karşıt bir görüşte ise, Tanrı'nın bizim idrakimizin çok üstünde olduğundan, O'ndan bahsedilemeyeceği öne sürülmektedir. Bu iki görüşün kendine özgü nedenleri kabul edilmekle birlikte bir şekilde Tanrı'dan bahsetmek durumundayız. O'nu tanımak ve tanıtmak için ortak bir dil kullanmak bize yardımcı olacaktır. Zira Tanrı hakkında kullandığımız terimler gerçekte O'nun varlığını tam olarak karşılamaz, ancak isimleri hakkında konuşmamıza imkân tanır. Bununla birlikte Allah'ın Kur'an'da geçen isimleri bizim için en açıklayıcı bilgilerdir. Biz ne kadar seçici ifadeler kullansak da O, bunların ötesindedir. Bu tür ifadeler O'nun mahiyetini tam olarak karşılamasa da olumsuzlama yöntemine göre daha olası bir yöntemdir.

Mevlânâ'nın, bahsedilen hikâyede kullanmış olduğu üslup da buna örnektir. Hikâyede, daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrı mefhumunun aslan metaforu ile karşılandığını görüyoruz. Bu temsili bir anlatımdır, ancak Mevlânâ'nın aslan metaforunu seçmesinde bazı incelikler vardır. Aslan ormanların kralı olarak bilinir ve gücü sayesinde diğer orman sakinleri arasında en çok korkulan, kendisinden çekinilen odur. Aslanın bu özellikleri yönünden hikâyede yer alması amacına uygun görünmektedir. Burada unutulmaması gereken şey, dinle alakalı meselelerde sembollere ve imajlara dayalı olarak kullanılan dilin, bahsedilen nihai ilgi objesini tam olarak karşılamadığıdır. Zira burada amaç bahsedileni tam olarak somutlaştırmak değil, bir nebze ondan bahsetmektir. Bu ve bundan sonraki sembolik anlatımların ortak noktası Mevlânâ'nın Tanrı'dan olumlu yönde bahsetme çabasıdır.

Allah'tan bahsederken Tur Dağının paramparça oluşunu hatırlatan Mevlânâ'ya göre O'nun tecellisi Zatı yönünden değil ancak sıfat ve isimleri cihetiyledir. Öyle olduğu halde bir zerre ilahi tecelli dahi dağı yıkmaya muktedir iken,⁹³ insanoğlunun Cenâb-ı Hakk'ın Zat'ını bilmesi mümkün görünmemektedir. Kur'an'da belirtildiği üzere biz O'nu sadece

⁹³ Haşr, 59/21, 'Eğer biz Kur'an'ı bir dağa indirseydik elbette sen onu Allah korkusundan başını önüne eğerek parça parça olmuş bir halde görürdün. İşte misaller! Biz onları insanlara düşünsünler diye veriyoruz.'

bize vermiş olduğu bilgi kadar bilebiliriz. Nihayetinde insanoğlu Allahu Teâlâ'nın adını anadan babadan işiterek öğrenmiş, kendisine verilen ilimle sınırlı kalmıştır.

Konu ile ilgili ayet-i kerimelerin manasından haberdar olmadığımızı anlatmak isteyen Mevlânâ mana âleminde yol alan kimsenin halinde değişiklik olacağını belirtir. Nitekim Hz. Ömer'in Tur Suresi'nin yedinci ayetini⁹⁴ duyunca bir sayha edip bayıldığından ve bir ay hasta yattığından söz edilir.⁹⁵ Yine konu ile ilgili; gördüğü şeyin içini tam olarak bilmeyen kimseyi tasvir için Mevlânâ ceviz oynayan çocukları örnek verir.

Çocuklara cevizin içini yahut yağını versen reddederler. Çünkü onların indinde ceviz kabuğu taşa vurulduğunda ses veren şeydir. Cevizi oyuncak niyetine kullandıkları ve sadece görünen kısmıyla ilgilendikleri sürece onun asıl mahiyetini bilmeleri mümkün olmayacaktır. Hâlbuki cevizin içinde çok daha faydalı bir şey gizlidir. Nihayet Hakk'ın hazineleri ve âlemleri çoktur. Eğer Kur'an vukuf ile okunuyorsa bu, birçok ilm-i Hüda'ya işarettir. Çocukların elindeki cevizin içi misali Kur'an ayetlerinin içinde yatan anlam aranmalıdır. Ancak bu dahi Allah'ı bilmede yeterli değildir, zira bir aktar dükkanından alınan bir tutam ilaç dahi o dükkanın tamamının bilgisini vermez.⁹⁶ Bunun gibi, insan da ana-babasından öğrendiği ve daha sonra kitaptan okuduğu kadarıyla âlemlerin Rabbini tam olarak bilemez.

Teistik geleneğe göre Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilip edilemeyeceğine ilişkin bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün olmasa da Kur'an'da Allah'ın duyu tecrübesine bile konu olamayacağını açık bir dille reddedilmemesi⁹⁷ özellikle kelam alanında ayrılıklara sebep olmuştur.⁹⁸ Ancak Tanrı'nın 'görmek' gibi doğrudan bir duyu tecrübesine konu olamayacağını savunan düşünürler çoğunluktadır.⁹⁹

Hikâyede dikkat çeken bir nokta, köylünün aslanı karanlıkta bulmasıdır. Karanlık, insana korku ve kaygı verir. Bu iki örnekte de insan, karanlıkta bilmediği bir şeyi tanımaya çalışmaktadır. Korku, bir objesi olması bakımından daha net bir duygudur. Kaygı ise bir bilinmezlik karşısındaki duygu olmaya daha yakındır. Her iki durumda da insan kendisini yalnız ve çaresiz hissedecektir. Bundan kurtulmak ise bilinmez olanı bilmekle mümkün olur.

⁹⁴ Tur, 52/7, 'Tur'a, yayılmış ince deri sayfalara düzenle yazılmış kitaba, 'Beyt-i Mamur'a', yükseltilmiş tavana (göğe), kabaran denize and olsun ki, şüphesiz Rabbinin azabı gerçekleşecektir.'

⁹⁵ A. Avni Konuk, C. 3, s. 155.

⁹⁶ A. Avni Konuk, age. s. 155.

⁹⁷ Mutaffifin , 83/15, 'Hayır, şüphesiz onlar kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.'

⁹⁸ İslam Felsefesi ve Kelam alanındaki araştırmalarda Allah'ın binebilirliği veya görülebilirliği ile ilgili görüşler için bkz. Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay., Malatya, 2001, s. 142 vd.

⁹⁹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004, s. 100.

Varlığı konu edinen mit ve efsaneler dahi korkuya karşı verilen çabalarla doludur. Burada temel nokta insan ile Tanrı arasında bir bağ kurulmasıdır. Bu bağ kurulursa kaygı, yerini güvene bırakacaktır. Yalnızca bilgi sahibi olmak için değil, psikolojik olarak da çözmeye çalıştığımız bir şifre, keşfetmeye çalıştığımız bir hazine ya da taklide çalıştığımız bir kimse vardır.¹⁰⁰Varoluşun sırlarına dair insanoğlu daimi bir merak içinde olmuş ve kendi varlığının özünü arayıp durmuştur. Tarih boyu ilk varlığa dair düşünceler tam anlamıyla bir bütünlük ya da kesinlik arz etmemekle beraber, belki de aslolan bu meselenin sırrının Allahu Teâlâ'da kalmasıdır. Bununla ilgili olarak Mevlânâ şöyle der:

“Denizin de bir denizi vardır ki, O’nu sürer,

Canın da bir canı vardır ki, O’nu çağırır.

Güneş bütün varlık ekinini suladığı zaman Musa neredeydi, İsa nerede?

Tanrı bu yaya giriş taktığı zaman Âdem neredeydi, Havvâ nerede?

Bu söz kusurludur, bu sözün de sonu yoktur. Kusurlu olmayan söz, o tarafa, gerçeklerin âlemine ait sözdür.”¹⁰¹

Yukarıdaki beyitlerde denizden, ruhtan ve güneşten maksat Allah’ın varlığıdır. Henüz Hz. Âdem ve Havvâ yokken, Allah varlık tarlasını sulamakta, yani yaratmaya devam etmektedir.¹⁰² Mevlânâ’ya göre bu söz dahi eksiktir ve kusurludur. Zira bu birtakım soruları beraberinde getirir. Örneğin bu dünya yaratılmadan evvel başka âlemler var mıydı? Varsa onlar üzerinde ilahi tecelli nasıldı? Buna benzer daha birçok soru akla gelir ve bunların insana apaçık izahı mümkün görünmemektedir. Zira insan Allah’ın hakikatini doğrudan anlayabilecek kabiliyette değildir. Bunun için kişiyi hakikate götürecek yollar üzerinde durulmalıdır.

Mevlânâ’nın bahsettiğimiz beyitlerle idrakini açmaya çalıştığı insan, taşıdığı canın bir zamanlar başka bir âlemde, yaratıcıya daha yakın bir mertebede olduğunu sezgisel olarak fark edebilir. Bu farkındalık onu varlık âlemini tanımaya teşvik eder, böylelikle kendisini ve çevresini analiz etmeye başlar. Varlıkla ilgili sorular yerini çözümlemelere bırakır. Bunu konu alan bir başka Hikâyede Mevlânâ yeryüzünde küçüklüğü ve aciziyeti çağrıştıran karıncalar üzerinden konuyu açar. Varlıkla alakalı sembolik anlatımlara karıncaların hikâyesinden devam edebiliriz.

¹⁰⁰ Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 45.

¹⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1274-1277.

¹⁰² A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Kitabiyat Yay., İstanbul, 2005, C. 5, s. 339.

3.1.2. Karıncaların Hikâyesi

Mevlânâ'nın varlıkla ilgili temellendirmesine örnek teşkil edecek başka bir hikâyede birkaç karınca örneği ile İlk Varlık (Tanrı) ve onun mahiyeti ile ilgili görüşler anlatılır. Hikâyede karıncalar idraklerinin keskinliğine göre İlk Varlık üzerine fikir yürütür. Şöyle ki, bir karınca kağıt üzerinde gezinirken kalemi görür, kalemin kağıdı süsleyip donatmasına hayran kalır, bunu bir başka karıncaya anlatır. O karınca da sanatı yapanın parmaklar olduğunu sanır. Üçüncü bir karınca parmakların bu gücü koldan aldığını söyler. Bu tartışma sonuçta, karıncaların en ulusuna varır. Ulu karınca, bu hüneri görünüşe vermeyin, öyle görmeyin! Çünkü uyuyan, ölen kişinin böyle şeylerden haberi bile yoktur. Görünüş, elbise ve sopa gibidir, bu yazıları akıldan, candan başka bir şey yapamaz.' der. Ancak kağıdın üzerine yazılar yazan kalemde akıla kadar gelen karıncalar, aklın da sahibi olduğunu bilemezler.¹⁰³

Oysa 'Tanrı akıldan bir an yardımını kesti mi her işe eren akıl, aptallıklar yapar.'¹⁰⁴ Yani suretin hareketini akıl ve candan bilen bu dördüncü karınca her ne kadar diğerlerinden daha yüksek görüşe sahipse de marifet konusunda yine de nakıs kalır. Nihayet akıl da kalp de Hak Teâlâ hazretlerinin hükmü ve döndürmesi olmasa cisim hükmünde kalırlar.¹⁰⁵ Yaratılmış her ne varsa varlığını ve dahi hareketini O'na borçludur. Akıl her ne kadar müstakil bir meleke gibi görünse de Cenâb-ı Hakk'ın tasarrufundadır. Mevlânâ'ya göre akıl da ilk yaratılan varlıktır. 'O yüceler yücesi, iki dünyadan da önce akılı yaratmadı mı? Bu sözün anlamı hem apaçıktır, hem pek gizli. Çünkü sinek, zümrüd-ü anka'ya mahrem olamaz ki'¹⁰⁶ diyen Mevlânâ, bir sinek kadar aciz insanın, efsanevi zümrüd-ü anka ile sembolize ettiği ilk akılı bilemeyeceğini ifade eder. O, zihinleri aşan bir konu mevzubahis olduğunda akılı geri plana itip, onun yerine aşkı ön plana çıkarır ve iddialı konuları tartışmaktan uzak durur. Bir taraftan muhatabının ilmî seviyesini bilemeyeceğinden, konuyu avamla paylaşmaktan kaçınır, sözü ilahi muhabbete getirerek yine tevhide bağlar.

Karıncaların konu edildiği hikâyede karıncaların en ulusu Allah'ın varlığını akıl ile bilmeye çalışır. Ancak bu da eksik kalan bir düşüncedir. Zira bu hal hakikate zahirde yaklaşmış olsa da, geçekte yakın değildir. Bunu; akılı Cebrail ile temsil eden Mevlânâ şöyle anlatır:

"Hikmet arayan hikmet kaynağı olur, tahsilden ve sebeplere teşebbüsten kurtulur. Bilgileri hıfzeden levh, bir Levh-i Mahfuz olur, akılı ruhtan nasiplenir, feyiz alır. Önce akılı

¹⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3721-3729.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3729.

¹⁰⁵ A. Avni Konuk, age., C. 8, s. 581.

¹⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/1940-41.

hoca iken, sonra akıl ona şakirt olur.”¹⁰⁷ Hz. Peygamber ve Cebrail’in Sidretü’l Münteha’da yaşadıkları gibi, akıl bir yere kadar hakikate yaklaşabilir, perdenin ötesine ancak aşkla geçilir. ‘Akıl, Cebrail gibi “Ey Ahmed, bir adım daha atarsam yanarım! Benim haddim bu kadardır der.”¹⁰⁸ Aklı Cebrail’e benzeten¹⁰⁹ ve akılı ilk varlık olarak anan Mevlânâ’nın akıl telakkisi bize Fârâbi’nin konu ile ilgili görüşlerini hatırlatır. Başka bir yerde akılı derecelendirmesi,¹¹⁰ akıllar arasında üstünlük derecesine göre farklar olduğunu söylemesi¹¹¹ bu düşüncemizi doğrular niteliktedir. Allah’ı akıl ile değil, hayranlık ile bilmeyi teşvik eden Mevlânâ, insanın daha ziyade sezgisel yönüne hitap eder. Zira akıl, fonksiyonlarını kendi faaliyet alanı içinde gösterecektir ve sınırını aştığında aklın yanılması mukadderdir.¹¹²

Ancak Tanrı’nın sadece nihai varlık olduğu, O’nunla duyular ve akılla ilişki kurulamadığı düşünülecek olursa insan Tanrı’dan uzak, yalnız ve anlamsız kalacaktır. O’nun varlığının tezahürleri, yarattıkları, bize ancak birer tefekkür sahası açabilir. Bu yüzden insan Tanrıyla olan ilişkisinde kendi dünyasına ait bir kavramla, yani ‘kişi’ ile ilişki kurmak durumundadır. Bu nedenle, kişisel Tanrı sembolü, din için elzem hale gelir.

Bu nedenledir ki ancak insandan Tanrı’ya giden bir metot takip edilirse lafzîcilikten uzak bir Tanrı fikrine ulaşabiliriz. Mevlânâ’nın burada kullandığı metot da böyle bir metottur. O’nun tarifini yapmaktan ziyade O’nun gücü, azameti ve eşsiz güzelliği gibi niteliklerinden bahsetmektedir. O’nun yeryüzündeki sanatını görmeye ve göstermeye çalışmakta, Allah’ın isim ve sıfatlarını ne kadar zikretsek de O’nun yüceliğini söze ve anlayışa sığdıramayacağımıza vurgu yapmaktadır:

“Zülkarneyn, Kafdağı’nın konuştuğunu görünce,

Dedi ki: Ey sırları bilen ve her şeyden haberi olan, söz söyleyen dağ, bana Tanrı sanatlarından bahset!

Kafdağı dedi ki: “Tanrı sanatları söylenebilmekten, söze gelmekten çok üstündür.

Yahut kalemin ne haddi vardır ki sayfalara o sanatların nişanesini yazabilsin!”¹¹³

Mevlânâ’nın özellikle üstünde durduğu husus, yüce Yaratanın Zâtı’ndan bahsedilemeyeceğidir. O halde tam olarak kavrayamadığımız bu gücü nasıl temaşa edebiliriz? Allah’ı nasıl bilip, O’nunla nasıl bir ilişki kurabiliriz?

¹⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1063-65.

¹⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1066-67.

¹⁰⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/820-21.

¹¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/459-463.

¹¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1538.

¹¹² İsmail Yakıt, ‘Mevlânâ’da Akıl ve Aklın Kritiği’, 8. *Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1996, s. 90.

¹¹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3730-3733.

Buraya kadar O'nu tanımanın hem mümkün olmadığından hem de O'nun varlığının tüm varoluşsal kaygıların cevabı olduğundan bahsettik. Şimdiye kadar, Tanrının varlığını mevcut yetilerimizle tam olarak kavrayamayacağımız, O'nu tanımak ve bilmek için beş duyardan çok, başka alanlara ihtiyaç duyduğumuz sonucuna vardık. Peki, Tanrıyı tam olarak bilemezsek kendi varlığımızı nasıl yorumlayacağız? Bu noktada Tanrı'nın varlığı öncelikle yokluk kavramına galip gelir ve insanın problemlerle başa çıkması için temel ilke ve cesaret verici unsur olur. İnsan, Tanrı'nın da kendisini açmasıyla bu nihai güçle bağ kurma imkânı bulur.

Mevlânâ karıncalarla ilgili hikâyenin devamında soruların ve cevapların ötesinde bir ifade ile Allah'la olan irtibatımızda bize farklı bir alternatif sunar.

“Öyleyse sen hayran ol! Yalnız hayran ol ki önden arttan Tanrı yardımı gelsin!

Hayran olur, şaşırır kalır, varlığından geçersen hal diliyle: Yarabbi, bizi doğru yola götür!’ dersin.

Bu iş pek büyüktür. Fakat titremeye başladın mı o büyük şey sana yumuşar, dümdüz olur.

Çünkü o büyüklük, münkire göredir... Aciz oldun mu lütuftur, ihsandır o!”¹¹⁴

Mevlânâ, Allah'ı bilmek isteyen insanı O'nu tanımaya çalışırken bir yandan O'nun yüceliğini ve sanatını gördükçe hayran olmaya çağırır. Burada kastedilen çok hoşlanmak değil, kendinden geçecek derecede Allah'a muhabbet duymak olarak yorumlanabilir. Bir bakıma, varoluşumuzun temeli burada yatmaktadır.

Tasavvufta varoluşun temeli Allah'ın ‘bilinmek istemesine’ dayanır. Tasavvuftaki ‘kenz-i mahfi’ düşüncesine göre Cenâb-ı Hakk, gizli bir hazine iken bilinmeyi dilemiş ve bilinmek için mahlûkatı yaratmıştır. İnsan'ın muhatap olduğu ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ hitabının güzelliği varlık, bilgi ve değerler alanında ortaya koyduğu düşünceler birbiriyle yakından irtibatlıdır.¹¹⁵

Mesnevî’de geçen konuya ilişkin sembolik anlatımlarda Allah- insan münasebetine dayalı insanın Allah'ı bilmesi hususunda birkaç hikâyeye dikkatimizi çeker. Mesnevî’de insanın yüce yaratıcıyla hakkıyla bilmesinin mümkün olmayacağı gerçeğinin yanında O'nu bilmenin imkânları, mevcut veriler ve insanın yetileri doğrultusunda sembolleştirilerek anlatılmıştır. Burada dikkati çeken bir başka nokta, insanın Allah'ı bilme çabası yanında Allah'ın bilinmek için kendini açması, bilinmek istemesidir. Buna işaret eden bir beyitte Mevlânâ şöyle der:

¹¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3751- 3754.

¹¹⁵ Ahmet Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mana Dili*, Elmalı Belediyesi Yay., Ankara, 2007 s. 132, 133.

*“Älemde susuzun, daima havuzun çevresinde dönüp dolaşmaktan başka ne işi var?
Hacının Kâbe'nin çevresini tavaf etmesi gibi o da ırmağın, suyun çevresinde dolanır
durur, suyun sesini dinler durur.”*¹¹⁶

Mevlânâ burada Allah'ın bilinmesi üzerinde durur ve insanın O'nu tanıma imkânına ilişkin başka bir anlatımda, insanın içinde bulunduğu duruma ilişkin benzetmelerle konuyu daha da anlaşılır kılmaya çalışır. Buna örnek olacak, insanın Rabbini ararken içinde bulunduğu durumla alakalı bir hikâyede Mevlânâ ceviz ağacı ve onu suya silkeleyen adamdan bahseder.

3.1.3. Susuz Kalan Dervişin Hikâyesi

Hikâye şöyledir: Susuz kalmış bir adam suyun üstünde bulunan ceviz ağacına çıkmış ağacı silkelemektedir. Ağaçtan cevizler düştükçe suyun sesini dinleyip, suda oluşan dalgaları ve kabartıları izlemektedir. Oradan geçen biri bunu görüp de, ‘Yiğidim, bu cevizler seni susatır; hem sen ağaçtan ininceye kadar su cevizleri uzağa götüreceksin’ der. Bunun üzerine adam ağacı silkelemekten kastının ceviz toplamak değil, suyun sesini işitmek ve suda oluşan dalgaları seyretmek olduğunu söyler.¹¹⁷

Hikâyede susuz kalmış olan adam insanı, su Allahu Teâlâ'yı, atılan cevizlerle suda oluşan dalgalar ve sesleri de Allah'ın kâinattaki isim ve sıfatlarının tecellisini temsil eder. Hikâyedeki susamış adam suyun sesini ve hareketini izler, bundan zevk duyar. Hak aşığı kimseler de hacının Kâbe'yi tavaf ettiği gibi daima suyun etrafını, yani ilahi sıfat ve isimlerin esrarını tavaf eder.

Yeryüzünde, yedi kat gökte ve bunlar arasındaki her şeyin Allah'ı tespih ettiğini düşünecek olursak, etrafımızdaki her şeyin Allah'ın varlığına bir delil olduğunu görürüz. Buna binaen, suyun aksinde bile Allah'ı temaşa eden sufünün Kur'an-ı Kerim'deki “Yedi kat gökte ve yeryüzünde ve bunlar içinde bulunanların hepsi de Allah'ı tespih ederler. Hiçbir varlık yoktur ki Allah'ı hamd ve tespih etmesin. Fakat siz onların tespihini anlayamazsınız”¹¹⁸ ve “Doğrusu Biz akşam ve sabah, onunla beraber tespih eden dağları, toplu halde kuşları, Davud'un emri altına vermiştik. Hepsi de O'na yönelmiştir”¹¹⁹ ayetlerini hal olarak yaşadığını söyleyebiliriz.

Canlı cansız bütün varlıkların bizim idrak edemediğimiz bir lisanla Allah'ı zikretmesi, yaratılmış olan her şeyin özünün aynı yerden geldiğine dair bir delil niteliğinde değerlendirilebilir. Çünkü bütün varlıklar atomlardan meydana gelmiştir ve atom çekirdeği

¹¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/752-753.

¹¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/745-752.

¹¹⁸ İsra, 17/ 44.

¹¹⁹ Sad, 38/18-19.

yapısı itibariyle sürekli bir hareket halindedir. Buna göre insanın dâhil olduğu evrendeki her şey böylece Rabbini tesbih etmektedir.

Yalnızca vermiş olduğumuz su örneğinde değil, daha başka birçok örnekte bizim cansız gibi algıladığımız varlıkları Mevlânâ'nın Allah'ın tecellisine birer delil olarak ele aldığını görmek mümkündür:

“Allah seni bir avuç toprak iken nasıl insan yaptı? Bütün toprakları ve cansız saydığın şeyleri de böyle bilmek ve tanımak gerek. Gördüğümüz cansızların hepsi de, bu yanda, yani bize, bu âleme göre cansızdır, ölüdür. O yanda, hakikat âleminde ise canlıdırlar. Burada susup duruyorlar, orada konuşmaktadırlar.”¹²⁰ Rüzgârın Hz. Süleyman'a hamallık etmesi, denizin Hz. Musa ile konuşması, ay'ın Hz. Muhammed'in işaretiyle ikiye yarılması,¹²¹ Hz Peygamber'in avucundaki taşların kelime-i tevhit getirdiği gibi,¹²² cansız saydığımız varlıklar bir şekilde tevhide şahitlik etmektedir.

Bu konuya dair örnekleri çoğaltmak mümkündür, ancak sembolik anlatımın maksadına dönecek olursak, insan için Allah'ı bu dünyada cismani gözlerle görmek mümkün değildir. Ancak bu O'na duyulan bağlılığın aleyhinde bir unsur sayılmaz. İnsanın mevcut duygularıyla doğrudan algılayamadığı bir varlığa derin bir iştihak duyması, ancak o varlığın çeşitli yansımalarıyla mümkün olur. Bu, ilahî varlığa eksiklik değil, tersine O'nu erişilmez kılan, gizleyen bir unsur olur. Mevlânâ varlık sahasında ontolojik olarak olmasa da duygu ve düşünce sahasında Allah ile kul arasında daimi bir ilişkinin olduğunu savunur. Peki, bu bağ nasıl kurulacaktır? Duyular bu alanda yetersiz kaldığına göre insan Allah'ı mantığın sınırları içerisinde temaşa edemez. Teorik bilgi de bu alanda kendi başına bir şey ifade etmez. Bu durumda Mevlânâ'ya göre gerçekte iki türlü temaşa vardır. Birincisi kâmil imanın, ikincisi ise istiğraki aşkın sonucudur. Allah gizlidir, fakat sıfatları ile aşikârdır; bu sıfatlar da Allah'ın varlıklarda tecelli etmesidir.¹²³

Bu açıdan bakıldığında Allah hem göklerin ve yerin nurudur¹²⁴, hem de insanda ve diğer yarattıklarında fiillerini açar. Bunun için insan öncelikle soyut nedenlerle Tanrıyı arar. Mevlânâ'ya göre Allah'ın sebeplerle iş görmesi insanı saklı olanı bulmaya yöneltmek ve kendisini perdelemek içindir. Allah'ı arayan kişi sıfatların, sebeplerin görevini anladığında bu dünyaya ait her varlık ve oluşu daha iyi yorumlayabilir. Bu anlamda idraki açılan insan için sıfatlar artık bir perde olmaktan çıkar. Allaha giden yolda birer vesileye dönüşürler.

¹²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1011.

¹²¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1014-1017.

¹²² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2160.

¹²³ Sadettin Kocatürk, 'Mevlânâ'nın Dîvânında İlahî Zât ve İnsan', 3. *Millî Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1988, s. 266.

¹²⁴ Nur, 24/35.

Her bir çeşitlilik vahdet denizinde kaybolur, nihayetinde tevhit lâfzilikten çıkar bir bilinç hali olur. Bunu temsilen anlattığı hikâyede Mevlânâ yine susuz kalmış bir adamdan bahseder:

3.1.4. Susuz Derviş ve Kerpiç Duvarın Hikâyesi

Susuz kalmış bir adam bu kez ırmağın kıyısında yüksek bir duvarın kenarında oturuyordur. Duvar adamın suya ulaşmasına engeldir. Birden suya bir kerpiç parçası koparıp atar. Suyun sesi, adama tatlı bir sevgilinin sesi gibi gelir. Susuzluktan sıkıntıya düşen adam, suya ulaşabilmek için duvardan kerpiç parçalarını kopararak suya atmaya başlar. Bu iş faydasız gibi görünse de, adama iki türlü yararı vardır: Birincisi, su sesi adama rebap sesi gibi hoş gelir, susuzluğunun gideceğine dair bir müjde olur ve atılan her bir kerpiç duvarın alçalmasına, adamın da suya kavuşmasına hizmet eder.¹²⁵

Bu hikâyede geçen su Allah'ı, susuz kalan adam insanı temsil etmektedir. Adamın suya kavuşmasına engel olan duvar ise bu âleme ait varlığı, benliği temsil etmektedir. Buna göre insanın Allah'ı bilmesi için benlik duvarını yıkıp varlığını eritmesi esastır.

Hikâyede geçen su derin, sınırları bilinemeyen, aynı zamanda kudret ve gücünün karşısında insanın zayıf kaldığı bir unsur olarak Allah'ın varlığını karşılarken, susuz kalmış, suya hasret kişi de insanın durumunu anlatır. O'na ulaşmak isteyen insanın önünde kerpiçten bir duvar vardır. Burada kerpiç, 'Biz onları yapışkan çamurdan halk ettik'¹²⁶ ayetine işaret eder. Yine; 'O insanı da (Âdem'i) ilk kez çamurdan yaratmıştır. Sonra da onun soyunu basit bir suyun özünden yaratarak devam etmiştir'¹²⁷ ve 'And olsun biz insanı mayalanmaya bırakılan sonra da şekillendirilip kurutulan bir çamur'dan yarattık'¹²⁸ ayetlerine dayanarak insanın önündeki engel yine insan olarak gösterilmiştir.

Kerpiç duvardan koparılan her bir parça da nefsin bir özelliği, bir düşkünlüğü olarak değerlendirilebilir.¹²⁹ Benlik duvarı ne kadar aşağı indirilirse Allah'a olan yakınlık o derece artacaktır. Ne kadar yüksek olursa insan o kadar yalnızlığa ve ilahi saadete uzak kalacaktır. Mevlânâ bunu; 'Duvardaki o taşları, kerpiçleri koparmak 'Secde et de yaklaş'¹³⁰ ayetindeki yakınlığı mucip olan secdedir. Duvarın boyu yüksekken baş indirmeye manidir'¹³¹ diyerek açıklar.

¹²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1192- 1225.

¹²⁶ Saffat, 37/11.

¹²⁷ Secde, 32/7-8.

¹²⁸ Hicr, 15/26.

¹²⁹ A. Avni Konuk, age., C. 3, s. 343.

¹³⁰ Alak, 96/10.

¹³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1209.

O, Tanrı-insan münasebetindeki benlikle alakalı ikilikten daima şikâyetçidir, varlık sahasında düalizmin kalkıp, birliğin egemen olmasını öngörür. O, kâinattaki her şeyde bir birlik görmektedir. Mevlânâ'nın birlik anlayışı diğer varlıkları Tanrı'dan hâsıl olan birer varlık manzumesi, birer açılım olarak görmesini sağlar. Allah'ın sıfatları da yarattıklarında ve yaptığı işlerde aranmalıdır. Allah'ın mevcut yetilerle görülebilmesi değil, görülememesi normal olanıdır. O'nu tanımak isteyenler Mevlânâ'nın vermiş olduğu misallerde olduğu gibi, cevizle suda dalgalanmalar ve sesler meydana geldikçe bunu seyir eden susuz kimse gibi Allah'ın güzelliğini bu âlemde aramalıdır. Ya da duvardan kerpiç koparıp suya atan susuz kişi gibi engelleri ortadan kaldırdıkça maddi âlemde mana âlemine geçmelidir. Bu engeli aşmak için yol gösteren Mevlânâ susuz kişiye şöyle seslenir:

*“Duvar üstündekilerden en fazla susuz kimse; taşı topacı en çabuk koparıp atan da odur.”*¹³² Yani ilahi vuslata özlem duyan kimsenin benliğini aşması kolay olur. Hakka âşık kimsenin, en fazla susamış olanın ab-ı hayat'a yaklaşması daha da kolaydır. Bu durumda Allah'ı bilmek zahiri gözle değil, başka bir boyutta, başka bir yolla olmaktadır.

İnsanoğlu kendisini manevi yönü olan bir varlık olarak telakki ettiğinde, algılarının ötesinde olan bir yüce varlıkla münasebet kurması mümkün olur. Bu da ancak gönülden bir bakış, bir sezikle olabilir.

Kalp gözüyle bakanın bütünü, kafa gözüyle bakanın parçaları gördüğünü söyleyen Mevlânâ; köpükleri gören niyetler kurur, ama denizi görenin gönlü deniz haline gelir¹³³ derken bize İlâhi Zâtın keşfi için başka bir metot sunar. Bu da ilâhi keşif, yani Allah'ı kalp gözü ile görme, sevme anlamına gelir. Bu noktada insan Allah'ı muhabbetle anar.

Kalbin görmesi 'kalbin gayb âleminde gizli olanı yakîn nuruyla müşahedesi' şeklinde tarif edilmiştir.¹³⁴ Konuyu temsili olarak vermeye çalışan Mevlânâ ilgili hikâyesinde şöyle anlatır:

3.1.5. Gül Bahçesinde Murâkabeye Dalan Sufinin Hikâyesi

Sufinin biri, bir bağda neşelenip açılmak için yüzünü dizine dayamış, derin düşüncelere dalmıştır. Boşboğazın biri onun bu uykusundan usanıp, sufiyi uyandırır. 'Başını bir kaldır da Tanrı'nın yarattıklarına bak, yüzünü rahmet eserlerine çevir de seyret!' der. Sufi ise 'Tanrı eserleri gönüldür, dışarıdakilerse ancak Tanrı eserlerinin eseridir'¹³⁵ diye cevap verir. Ruhta öyle bağlar ve yeşillikler vardır ki hariçteki akisleri akarsuda

¹³² Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1212.

¹³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/2500.

¹³⁴ Reynold A. Nicholson, *İslam Sufileri*, çev. Mehmet Dağ, İsmet Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978, s. 43.

¹³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1358- 1372.

görülen akisler gibidir. Eğer bu âlemdelikler, gönül neş'esinin aksi olmasaydı, Cenâb-ı Hak bu âleme aldaniş yeri demezdi.¹³⁶ Burada Allah'ın varlığını dış âlemde değil, iç âlemde aramaya işaret edilir. Buraya kadar yarattıklarından yola çıkarak Allah'ı tanımaya çalışan insan, bu aşamadan sonra kendi iç dünyasındaki yansımalara bakar. Bu tecrübeye nail olanlar tasavvuf literatüründe 'gönül ehli' olarak tabir edilir. İlk tasavvuf klasiklerinden sayılan el-Luma' müellifi Ebû Nasr Serrâc sahib-i kalp dediği gönül ehlini, kalbinde toplanan manevi ilim, fasih bir beyan ve açık bir lisanla anlatılamayan kişi, diye tarif eder.¹³⁷

Hikâyede geçen gönülden maksat ise insan-ı kâmil'in gönlüdür. Zira onun gönlü ilahi isim ve sıfatların mekânıdır. Arif olan kendi kalbine teveccüh ettiği vakit kendi mertebesince hakkı müşahede eder.¹³⁸ Böylece Allah kâmil insanın gönlünü şereflendirmekle onu ilahi tecelligâhı yapmaktadır. Bununla alakalı başka bir beyit şöyledir:

*“Peygamber; ‘Tanrı, Ben yücelere, aşağılara yere, göğe hatta arşa sığmam. Bunu, ey aziz, yakinen bil. Fakat şaşılacak şeydir ki inanan kişinin kalbine sığarım. Beni ararsan inanan gönüllerde ara buyurdu’ dedi.”*¹³⁹ Mevlânâ'nın burada Nur Suresi'ne¹⁴⁰ atıfta bulunduğu aşikârdır. Zira Allah'ın nuru ile ilgili en dikkat çekici ayet olan Nur Suresinin otuz beşinci ayeti kendisi de sembolik olmak bakımından konumuza önemli bir örnektir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, insanın dini anlatımlarda sembolik dili kullanması gibi, Tanrı dahi kendisiyle alakalı konularda sembolik anlatımla kendisini açmıştır. Bahsettiğimiz ayeti literal manada anlarsak yüce Allah'ı bir camekânın içinde tefekkür etmek gerekecektir ki, bu da İslami anlayışa terstir.

Ayetin devamında 'Nur üzerine nur! Allah dilediği kimseyi nuruna erdştirir ve insanlar için temsiller getirir. Allah her şeyi en iyi bilendir'¹⁴¹ buyrulur ve bu ifade konu ile ilgili en nihai açıklamayı bize sunar. İnsana sembolik bir şekilde izahlar sunan Allahu Teâlâ dilediğine hidayet verdiğini ve insana temsiller yoluyla seslendiğini dile getirir. Zira O, kalbe zahiri manada sığmaz, ancak kalpte yer alan Allah'a iman, saygı ve sevgidir. İnsanın derununda yer alan güven hissi, korku, ümit ve sevgi O'na olan duyguları daha iyi anlatır.

¹³⁶ Tahir Olgun, (Tahir-ül Mevlevî), *Şerh-i Mesnevî*, C.4, Şamil Yay, ts, İstanbul, s. 352.

¹³⁷ Serrâc, *el- Luma*, İslam Tasavvufu, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996, s.351.

¹³⁸ A. Avni Konuk, age., C.7, s. 393.

¹³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1254-55.

¹⁴⁰ Nur, 24/35, 'Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde çerağ bulunan bir camekân gibidir. Bu camekânın içinde bir kandil vardır. Cam olan kandil de sanki bir inci yıldız gibidir. Ne doğuya ne de batıya ait olmayan mübarek bir ağaçtan tutuşturulur; zeytinden ki, yağı hemen hemen ateş dokunmasa bile, ışık verir.'

¹⁴¹ Nur, 24/ 35.

Hikâyede geçen adam gibi, Hak âşıkları Allah'ın güzelliğini kendi içlerinde, gönül dünyalarında bulmuşlardır. Buna misal olacak başka bir beyitte Mevlânâ şöyle demektedir:

“Allah’ın nuru hidayeti, gözdeki his nuru üzerine eklenince can da, Allah tarafına gitmek için rağbet gösterir.

*Ey salik, sen his tarafına git ki onun mukabili olan ilahi bir nur vardır. O nur his (nuru) için iyi bir arkadaştır. His nuruna Hakk’ın nuru süs olur ki, ‘Nur üstüne nurdur’ un manası budur.”*¹⁴²

İnsanı Hakk nurunun talibi olmaya teşvik eden Mevlânâ’ya göre duyular kendi başlarına doğruyu bulamazlar, insanı toprak tarafına çekerler. Hakk nuru ise onu yüce ve üstün bir âleme götürür. Çünkü görünen âlem derece itibariyle aşağı bir âlemdir, oysaki Hakk’ın nuru deniz gibidir. His ise o denizde bir çığ tanesi gibi kalır.¹⁴³

Yukarıdaki beyitlerde üzerinde ısrarla durulan nokta, Allah’ın inanan kulundaki varlığıdır. Bu anlayışı, ‘Her nerede olursanız Allah sizinle beraberdir’¹⁴⁴ ayeti de desteklemektedir. Yine Mevlânâ bu meseleye “Biz, ona şah damarından daha yakınız”¹⁴⁵ ayetine dayanarak açıklık getirir; ‘O sizinledir, yani bu arayışta o da beraberdir; eğer arıyorsan asıl onu ara; sana senden yakındır, ne diye dışarıya gidiyorsun?’¹⁴⁶ sözleriyle de destek vermeye çalışır.

Bu bağlamda Kur’an-ı Kerim’de ise ‘O halde can boğaza gelip dayandığında, siz bakar durursunuz. Biz ise, ona sizden daha yakınızdır fakat siz göremezsiniz!’¹⁴⁷ buyrulur. Bunu, Allah’ın yalnızca isim ve sıfatlarıyla değil, başka bir boyutta da kullarıyla beraber olduğuna dair bir işaret olarak anlamak mümkündür. Zira Allah’ın kullarıyla beraberliği sıfat yönünden olsaydı ‘fakat siz bilemezsiniz’ denilmesi gerekirdi. Hâlbuki ‘siz göremezsiniz’ denilerek bizim o beraberliği göremeyeceğimize dikkat çekilmiştir.¹⁴⁸

Tasavvuf kültüründe Hakk’a vuslatın üç derecede olduğu görülür. Birincisi, eşyada Hakk’ın ancak sıfatını görmektir. Diğeri, Hakk’ı müşahede edip sıfat ve eşyadan gafil olmaktır. Üçüncüsü Hakk ile beraber sıfatları görmektir.¹⁴⁹ Bu prensipten yola çıkarak şunu söyleyebiliriz; birinci hal Allah ile vuslata engel olur, ikinci hal Allah’ın yeryüzündeki

¹⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1290-93.

¹⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1300.

¹⁴⁴ Hadid, 57/4.

¹⁴⁵ Kaf, 50/16.

¹⁴⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebir*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, T.C. Kültür Bakanlığı Yay, Ankara, 2000, C.2, s.162.

¹⁴⁷ Fussilet, 41/85-86.

¹⁴⁸ Hüseyin Güllüce, *Kur’an Tefsiri Açısından Mesnevî*, Ötüken Yay., İstanbul, 1999, s. 176.

¹⁴⁹ A. Avni Konuk, age., C.4, s. 270.

tecellisini temaşa etmeye mani olur. Üçüncü hal en yüksek makam olup Hakk'ı yarattıklarıyla beraber temaşa etme imkânıdır.¹⁵⁰

Buraya kadar Mevlânâ'nın Allah'ı bilmekle ilgili sembolik anlatımlarına değindik. Peki, Mevlânâ'ya göre insan kâinatın yaratıcısını nerede ve nasıl aramalıdır? Allah'a ulaşma yolları ve bu konuyla ilgili Mesnevî'de geçen birkaç hikâye kanaatimizce bu soruya cevap olacaktır.

3.2. Allah'a Ulaşma Yolları ile İlgili Semboller

Mevlânâ'ya göre insan Allah'ı uzaklarda aramakta ve böylece hakikatten uzaklaşmaktadır. Oysaki aradığı çok yakınında, onunladır. Bunu sembolik dille anlatan Mevlânâ hazine peşinde olan bir adamı buna örnek gösterir. Onun başına gelenler Allah'a ulaşmak isteyen fakat bir türlü doğru yolu bulamayan insanların haline benzer.

3.2.1. Define Arayan Adamın Hikâyesi

Hikâye şöyledir: Yoksul bir adama gece rüyasında kağıtçı dükkanından bir definenin yerini gösteren kağıdı bulup defineyi araması söylenmiştir. Adam sevincinden neredeyse uçacaktır. Hemen kağıtçı dükkanına gider ve bahsi geçen kağıdı bulur. Bir taraftan da böyle değerli bir hazinenin haritasının onlarca sıradan yazı kağıdının arasında olmasına şaşar. Kağıttaki tarife göre bir yere gider. Kağıtta bir kubbede durup, kıbleye dönüp, bir ok atması ve okun düştüğü yeri kazması yazılıdır. Adam oku alır, güçlü bir şekilde yayı çeker ve okun düştüğü yeri kazmaya başlar fakat hazineye ulaşamaz. Böylece her gün ok atmaya ve kazmaya devam eder. Çabaları sonuç vermeyince yorulur, ümidi kırılır.¹⁵¹ Tam bu sırada Allah'a gönülden dua eder, duasına cevaben şöyle seslenilir;

“Nida meleği, sana ‘yaya bir ok koy’ dedi. Yayın zihnini adamakıllı çek demedi ki...¹⁵²Tanrı şah damarından yakındır insana. Hâlbuki sen ok gibi olan düşünceni uzaklara atmadasın.”¹⁵³

Bu hikâyede dikkati çeken ilk sembol definedir. Define saklı ve değerli olması bakımından Allah'ı temsil eden önemli bir semboldür. O'nu arayan adam insanı temsil eder. Ancak bu hikâyede Mevlânâ'nın dikkat çekmek istediği bir diğer nokta böylesi eşsiz bir definenin yerini gösteren kâğıttır. Hikâyenin başında anlatıldığı gibi kağıt, bir kağıtçıda, sıradan kağıtların arasında durmaktadır. Herhangi birinin kolaylıkla ulaşabileceği bir yerde böylesi önemli bir hazinenin saklı olması yoksul adamı şaşırtır. Ancak burada önemli olan kağıdı bulup gereğini yapmaktır. Bu da Allah'a ulaşmayı sağlayacak bilgiyi temsil eder. Bu

¹⁵⁰ A. Avni Konuk, age., s. 271.

¹⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/1959-2347.

¹⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/2348.

¹⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/2353.

bilgi, hikâyede geçtiği üzere arayan herkesin elde edebileceği bir yerde durmasına rağmen, onu ancak Allah'ın izin verdiği kimseler bulabilir. Mevlânâ buna şöyle açıklık getirir: “Ova baştanbaşa altınla para ile dolu olsa hiç kimse Tanrı'nın izni olmadıkça bir arpa bile alamaz. Fakat O'na kulluk edersen bir kitap bile okumadan yeninden, yakandan umulmadık, duyulmadık bilgiler bulursun.”¹⁵⁴

Hikâyenin asıl konusuna gelince Allah'a ulaşma yolunun insanın kendinde saklı olmasıdır. Anlatılan öyküdeki adam misali insan da Allah'ı çok uzaklarda arar. Yüceler yücesi Tanrı'nın nerede olduğunu, nasıl olduğunu bilme arzusuyla birçok bilgi ve kişinin peşinden koşar. Ancak aradığı çok uzaklarda değildir. İnsanoğlu Tanrı bilgisinin peşinden koşarken tarih boyunca farklı yolları denemiştir. Bu tür çabalar kültürlerden zamanın akışıyla etkilenecek mütemadiyen değişime uğramıştır. Ama insanın Tanrı bilgisini tam anlamıyla edinmesi mümkün olmamıştır. Hikâyedeki benzetmeye uygun olarak o bir hazine misali daima gizemli ve çok değerli kalmıştır.

İnsanın Allah'ı uzaklarda aramasına gelince, bu hikâyede beyhude bir çaba olarak değerlendirilmiştir. Çünkü aradığı define kendisine, sandığından çok daha yakındır. Yani insan Allah'ı öncelikle kendinde aramalıdır. Zira insan dâhil hiçbir şey, Tanrının varlığından bağımsız bir varlığa sahip değildir. Hiçbir şey O'na yabancı olmadığı gibi hiçbir şey O'na uzak da değildir. İnsan bu âlemde Allahın bir elçisi konumundadır ve böylesi yakın bir mertebede iken kendisindeki birçok zenginliğin, birçok sıfatın bizzat Tanrı'dan geldiğini kavrayabilir. Manevi anlamda kendisini Allah'a yakın hisseden kişi dinsel deneyimden uzak olmaksızın onun varlığını ve birliğini kendinde derinlemesine tecrübe edecektir. Açıkça ifade edilmelidir ki, Tanrı'nın aranmaya başlanacağı yer öncelikle insanın kendisidir. Her şeyden önce insan Allahu Teâlâ'nın ‘Hay’ (Hayat sahibi, diri olan)¹⁵⁵ sıfatının bir tecelligahıdır. Buna örnek başka bir beyitte Mevlânâ başının üzerindeki arayan kişiye seslenerek şöyle der:

*“Başının üzerinde bir sepet ekmek varken, sen kapı kapı dolaşıp ekmek istemektesin. Şaşkınlık etme, kendi başını yokla. Gönül kapısına git, her kapıyı dolaşma.”*¹⁵⁶

Aradığını kendinde aramayla alakalı, susuz kişinin akarsuyun içinde suyu aramasını, ata binmiş olan kişinin atını aramasını Mevlânâ hakikati kendinde değil, uzaklarda arayan kişilere benzetir¹⁵⁷ ve ‘Ey Tanrı şaşkınlığı, aklını Tanrı'ya ver!’¹⁵⁸ diyerek Allah'ın daima

¹⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/1330-32.

¹⁵⁵ Sadreddin Konevi, *Esma-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay, İstanbul, 2004, s. 177.

¹⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1073-74.

¹⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1075-78.

¹⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1083.

insanla beraber olduğunu, fakat o inciye gözlerden saklayan sedef misali akıl ve hislerimizin bize sedef kabuğu gibi engel olduğunu söyler¹⁵⁹ ve hakikat incisini en yakınımızda, içimizde aramaya teşvik eder. Böylece varlık alanı ile ilgili sorular mutlak varlık olan Allah'ı bilmeye başlayıp, O'nu arama ve O'na ulaşmaya dair hikâyelerle devam eder.

İnsanın Allah'ı kendi içinde aramakla bulabileceğine dair hayli ilginç bir hikâyede Mevlânâ, Sultan Mahmud ve bir grup hırsızdan bahseder. Konuyu daha iyi yorumlayabilmek için Sultan ve hırsızların Hikâyesiyle devam edebiliriz.

3.2.2. Sultan Mahmud ve Hırsızların Hikâyesi

Hikâyeye göre Sultan Mahmud¹⁶⁰ bir gece tebdili kıyafet ederek dışarı çıkar ve bir gurup hırsıza rastlar. Kim olduğunu gizleyerek onların arasına karışır ve hırsızlar bir bir hünerlerini ortaya dökmeye başlar. Herkes yaradılışında ne hüner varsa anlatır. Biri kulaklarındaki yetenekle köpeklerin dilini bile anladığından bahseder. Diğeri gözleriyle övünür gece gördüğü kişiyi gündüz hemen tanıdığını anlatır. Bir diğeri koklayarak toprağın içindeki madeni anladığından bahseder. Bir başkası elindeki hünerle dağların tepesine kadar kement atabildiğini söyler. Sıra sultana gelir. O da hünerinin sakalında olduğunu, onu oynatınca suçluları cezadan kurtardığını söyler. Bunu duyan hırsızlar; ‘Bizim başkanımız sensin’ diyerek onu reisleri ilan ederler. Sultan Mahmud bunun üzerine hırsızlara sultanın hazinesini soymalarını söyler. Hepsi bir olup tek tek marifetlerini sergileyerek sultanın hazinesini soyarlar. Ertesi gün sultan adamlarını göndererek hırsızları yakalatır ve huzuruna çağırır. Huzura gelince gözleriyle övünen adam padişahı hemen tanır. Hırsızlar padişahın etkili bir biçimde özür dilemeye başlarlar;

*“Ey gizlice yürüyen padişah, vakti geldi...Kerem et, hayırlısıyla sakalını bir oynat.
Her birimiz hünerlerimizi gösterdik, fakat o hünerler, ancak bahtsızlığımızı arttırdı.
O marifetler boynumuzu bağladı, o mevkiler yüzünden baş aşağı düştük,
alçaldık”¹⁶¹* diye af dilerler.

Hikâyede Allah'ın daima kullarıyla beraber olduğuna vurgu yapılmakta ve Allah'ın varlığı hırsızların arasında kendisini gizleyen Sultan ile sembolize edilmektedir. Burada Sultan Mahmut'un temsil ettiği ilahi Zât'ın kudret, irade ve mülk sahibi gibi birçok sıfatına dair benzetmeler dikkati çekmektedir. Öncelikle ‘padişah’ ya da ‘sultan’ metaforunun daha

¹⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1080-82.

¹⁶⁰ Gazneliler 963-1186 yılları arasında Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da hüküm süren bir Müslüman-Türk devletidir ve burada ismi geçen sultan, 998-1030 yılları arasında Gazneli Devletinin hükümdarlığını yapmış olan Gazneli Mahmud (ö. 1030)'dur.

¹⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/2909- 2911.

önce birçok mutasavvıf-şair tarafından kullanıldığını hatırlayalım.¹⁶² Allahu Teâlâ için belki de en çok kullanılan sembolik anlatım bu iki kelime ile olup içinde birçok manayı barındırmaktadır.

Öncelikle şunu belirtelim ki, tasavvufî anlayışa uygun olarak Mevlânâ'nın düşüncesinde Tanrısal özellikler en fazla insanoğlunda merkezileşir. Dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen niteliklerin insana atfedilen niteliklerle alakasız olduğunu söyleyemeyiz. Bu elbette insana ilahi güçler yükleme anlamına gelmemelidir. Bu tür bir ilgi, bir çeşit, Tanrı'nın bazı sıfatlarının insanda tezahür etmesidir.

Tanrı'nın herhangi bir nispet ve mukayese kabul etmeyecek derecede mükemmel ya da yüce olduğu göz önüne alınırsa, O'na atfedilen sıfat ve fiillerde daima bir temsili olma, eksik olma durumu akılda tutulmalıdır. Aksi takdirde O'nun hakkında söylenecek her sözün ve nitelemenin mükemmel olması beklenirse, o zaman bu konuda herhangi bir söz sarf etmemek gerekir. Hâlbuki Tanrı hakkında 'bilen', 'gören', 'işiten' gibi insan için de kullanılan sıfatlar söz konusudur. Bütün bu sıfatlar bizim duyularımızla edindiğimiz bilgilerden farklıdır. O'nun görmesi, duyması ve bilmesi bizim algılarımızın çok ötesindedir. Nitekim es-Semi, el-Basir,¹⁶³ el-Âlim¹⁶⁴ isimleriyle Allah, gizli ve açık her şeyi duyan, gören ve bilendir.

Bunun yanı sıra Tanrı'nın her yerde hazır olduğu ifadesi insanın varoluşsal kaygılarına da bir çözüm getirmektedir. Böylece insan kendisini daima ait olduğu yerde, ilahi bir boyutta, adeta evinde hissedecektir. O'nun her yerde olması ayrı bir güven ve sevgi duygusu hissettirecektir. Bu ifade sembolik olmakla birlikte Tanrı zamandan ve mekândan münezzehtir. Aynı zamanda zamanı ve mekânı kuşatır ve aşar. Bir anlamda O'nun her yerde hazır olması demek, yaratılmışların mekândaki varoluşlarına iştirak etmesi olarak yorumlanabilir.¹⁶⁵ Bu, Allah'ın her şeyi görmesi, bilmesi manasına gelir ki, hiçbir şey O'na gizli kalmaz.

Mevlânâ'nın anlatılan hikâyede dikkat çektiği gibi, Tanrı, kullar farkına varmasa da daima isim ve sıfatlarıyla, onların tecellisiyle insanlarla birlikte, onların yapıp etmelerinden haberdardır. Metaforik anlatımdaki 'Sultan'ın dahi belli nispette her şeye gücünün yetmesi, Allah'ın sonsuz gücünün bir yansımasıdır. Bu, bütün yaratılmışların üzerinde hâkim olan bir iradenin, bir karar ve uygulama mercisi olan Tanrı'dan

¹⁶² Ahmet Ögke, age., s. 150-153.

¹⁶³ Sadreddin Konevi, age., s. 100-101.

¹⁶⁴ Sadreddin Konevi, age., s. 80.

¹⁶⁵ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 216.

bahsederken seçilen amacına uygun bir sembolik anlatımdır. Hikâyede Tanrı'nın hâkim ve yüce olmasının yanında insanlarla beraber oluşu da dikkat çekicidir.

Mevlânâ sultan hikâyesiyle yegâne varlığın bütün âlemde sayısız surette nasıl tecelli ettiğinden bahseder. Aynı zamanda İlahi Zât'ının aynı kalarak farklı zaman dilimlerinde kendisinin vekili olarak Peygamber ve velileriyle nasıl hükmettiğini anlatır.

Buraya kadar Allah'ı bilme ve O'na ulaşma yolları ile ilgili sembolik hikâyeler üzerinde durduk. Mevlânâ, ana-babamızdan öğrendiğimiz için Allah'ın adını kolayca andığımızdan, hâlbuki O'nu hakkıyla idrak etmemizin mümkün olmadığından başlayarak, hikâyeler içinde bize Allah'ı tanıma ve bilmeye dair örnekler sunmuştur. Bu hikâyeleri ve kullanılan sembolleri özetleyecek olursak, ilk kullanılan sembol 'aslan'; aslında kendimize çok yakın gibi gördüğümüz, kolayca hakkında ifadeler kullandığımız, Allah'ın bunların ötesinde olduğundan bahseder. O'nun hakikatini bildiğimizde O'nun varlık güneşi karşısında yok olacağımızı ifade eder.

Eğer insanın Allah'ı bilmesi mümkün değilse, o zaman insanın bu âlemde ne işi vardır? Dahası âlem neden vücuda gelmiştir? İşte bu ve benzeri sorular Mevlânâ'nın felsefesinde bir noktada birleşir ve aynı sonuca çıkar; insanın Allah'ı yeryüzüne yansıyan isim ve sıfatları ile bilmesi. Buna dayanarak, insanın mevcut kapasitesiyle yaratıcıyı bilmesine imkân olmadığından, Hakk'ı yeryüzündeki izlerinden yola çıkarak bilme imkânı üzerinde durulmuştur. 'Su', bu anlamda bize yol gösteren bir başka sembol olarak karşımıza çıkar. Su, bir katreden boyutlarını bilemeyeceğimiz büyük okyanuslara kadar artan bir varlık sahasına sahiptir. Böylece Allah'ın sonsuz varlığına işarette bulunur ve O'nun varlığının işaretlerinden yola çıkarak O'nu tanımayla alakalı bize fikir verir. Bunun yanı sıra sultan, padişah gibi gücü ve kudreti temsil eden semboller ise Allah'ın azametini ve insanın O'nun karşısındaki durumunu anlatan unsurlardandır. Allah'ın işiten, gören, bilen, hüküm veren sıfatları üzerinde duran ve bunun insana yansımaları temsil eden hikâye aynı zamanda Allah'ın insana ne denli yakın olduğunu hatırlatmış olur.

Bundan başka Allah ile insan arasındaki ilişkide yakınlığa dikkati çeken bir başka sembol, defnedir. Defneyi bulmak için en gerekli şey ise arama kabiliyeti, insanın basiretidir. Burada, insanın Allah'ı tanımak için öncelikle kendisini tanıması gerektiği üzerinde ısrarla durulur. Bu da bizi 'insan' meselesini derinlemesine incelemeye götürür ki; ikinci bölümde bu bahis üç konu başlığı altında ele alınacaktır.

Mesnevî'de insan üzerine yapılan yorumlar bir araya getirildiğinde, nefis, insan-ı kâmil ve fenâfillah konularının ön plana çıktığı görülür. İkinci bölümde detaylı bir şekilde ele alacağımız bu başlıklardan nefis, eğitilmesi zaruri olan bir unsur olarak ele alınır.

Bundan başka İnsan-ı kâmil, insana Rabbi'ni tanıtacak ve O'na ulaştıracak tasavvufi bir kavram olarak Mevlânâ'nın felsefesinde hayli önemlidir. İkinci bölümde son olarak Allah'a kavuşma, benliğini eriterek Allah'ta yok olma anlamına gelen fenâfillah kavramı semboller ışığında ele alınmaya çalışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'DA İNSAN İLE İLGİLİ SEMBOLLER

Mevlânâ'da 'varlık' düşüncesinin temelini 'Tanrı' fikrinin oluşturduğunu söylemiştik. Onun 'Tanrı' anlayışını daha iyi çözümleyebilmek için insanın Tanrı ile olan ilişkisi üzerinde durmak gerekir. Nitekim Mevlânâ'nın öne çıkan fikirleri hep insan ve insan sevgisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Acaba Mevlânâ insanla ilgili hangi problemler üzerinde durmuş, bunlara nasıl çözümler aramıştır? Tanrı-insan münasebetinden hareketle Mevlânâ'nın İdeal insan tasavvuru nasıldır ve bunu neyle temellendirir? Bütün bu soruları, Mevlânâ'nın insan tasavvuru ve bununla alakalı sembolik anlatımlarında sorgulayıp incelemeye çalışalım:

1. Mevlânâ'da İnsan Tasavvuru

Mevlânâ'nın Tanrı-insan ilişkisine dair düşünceleri birçok yönden incelenebilir. Konuyu detaylandırmadan önce tasavvuf ve felsefenin insana bakışına kısaca değinmek, onun insan problemini hangi açıdan ele aldığını ve konuya ilişkin sembolleri nasıl kullandığını anlamak için bize yardımcı olacaktır.

Tasavvufta, ahlaki bir yaşantı ve özel bir takım öğretilerle insanın Allah'a ulaşma çabası esastır. Bu gayeyle insan her tür kötülükten ve eksiklikten kendini arındırmalı ve nihayetinde Allah'ın huzuruna olgun insan olarak dönmelidir. Bunu yapabilen insan da 'kâmil insan' olarak tanımlanır. Bu konuyu ilerleyen bölümlerde daha geniş olarak ele almaya çalışacağız.

Felsefeye gelince insan, ruh veya nefis kavramlarından hareketle ele alınır. İnsanın bir akıl ve irade varlığı olarak metafizik ve ahlaki boyutu incelenir. Felsefî anlamda insan sadece düşünen ve bilen değil, aynı zamanda toplumsal bir varlıktır. Âlemdeki varlıklar hiyerarşisinde en üst sırada yerini alan insan, hakikat bilgisinin peşinden koşar ve onu erdemli kılan da bu arayıştır.

Felsefe ve tasavvufun ortak kanaati olarak ortaya çıkan şey, insan, âlemin yaradılış sırası bakımından sonuncusudur. Ancak tasavvufî düşüncede insan manevi yönüyle varlıklar içerisinde Allah'ın birtakım değerler yüklediği üstün bir varlıktır. Hakikatin arayıcısı olması nispetinde de insanın değeri artmaktadır.¹⁶⁶

Mevlânâ'nın eserlerinde ise insan yalnızca hakikatin arayıcısı değil, aynı zamanda Hakk'ın muhatabı olan yegâne varlıktır.

¹⁶⁶ Bkz. İlhan Kutluer, 'İnsan', *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, C. 22, s. 322.

Mesnevî'de; 'Dinle neyden...' ¹⁶⁷ diye başlayarak, doğrudan insanı muhatap alan Mevlânâ, edebi ya da felsefi bir gayeden ziyade insanı eğitmeye yönelik 'didaktik' bir üslupla düşüncelerini söze dökmüştür. Kur'an-ı Kerim'de Cenâb-ı Hakk'ın 'Oku' ¹⁶⁸ hitabına mazhar olan insana, bunun bir açılımı niteliğindeki 'Dinle' hitabıyla onun insana verdiği önem, kanaatimizce Mesnevî'nin ilk beytinde dile gelmiştir. Mevlânâ'nın bundan kastı, insanı Allah'ın istediği makama yüceltmek ve hak ettiği değeri yeniden kazandırmaktır. Zira yeryüzünü, gökyüzünü ve içindekileri insan için yaratan Allah insanı muhatap alarak en yüksek değeri vermiştir.

Mevlânâ'ya göre insan varlıklar içinde Allah'ın birçok sıfatına kısmen mazhar olan yegâne varlıktır. Ancak insan bunu zamanla unutmuş, fani âlemin düzeninde, kendi manasına uzak kalmış ve özüne yabancılaşmıştır. Gerçekte âlemin yaratılış maksadı insan iken, zamanla insanın maksadı da bu 'âlem' olmuştur. Ayette geçen 'Ben meleklerle, yeryüzünde bir halife yaratacağım' ¹⁶⁹ ifadesi insanın Allah katındaki yerini açıkça göstermektedir. Allah diğer varlıkları sadece kuvvet ve iktidar sıfatlarıyla tecelli etmeleri için yaratmıştır.

İnsanı tanımak ve varlık âleminin sınırlarına vakıf olmak İslam tasavvufunun ana hedeflerindedir. Pozitif ilimlerin de asıl gayesi insan ve kâinat üzerinde yoğunlaşarak, gerçek bilgiyi elde etmektir. Mevlânâ bunun bilinciyle, birçok yerde pozitif ilimlerin verilerinden faydalanmıştır. Ona göre insan denen muammaıyı çözmek için iki yol vardır. Birincisi akıl ve bilgi, ikincisi ilahi aşk ve cezbe halidir. Mevlânâ insanla ilgili çözümlenelerde insanın fiziki yönünü ele alırken akıl ve pozitif bilimleri kullanır, manevi yönünü ele alırken de ilahi aşkı kendisine mihenk edinir.

Mevlânâ'nın insanı temsilen kullandığı sembollere geçmeden önce, bu terimin içerdiği anlamlara bakmak bize konuyla alakalı bir bakış açısı verecektir. İnsan, Arapça ins kelimesinden türetilmiş olup, 'beşer, insan topluluğu' anlamına gelir. 'İns', daha ziyade insan türünü ifade etmekte olup bu türün erkek veya dişi her ferdine insi / enesi yahut insan denmektedir. Kelimenin aslının 'unutmak' manasındaki nesy'den insiyan olduğu da ileri sürülmüştür. ¹⁷⁰ Böyle bir yaklaşım insanın Rabbine olan ahidini unutmasına bir gönderme yaparak, insanı ontolojik açıdan yorumlar. Buna göre kelime, insanın evrendeki yeri ve var oluş amacı hakkında ön bilgiyi içinde barındırır. Bizzat Tanrı tarafından donanımlı kılınan, değer atfedilen insan, varlık âleminin deyim yerindeyse, göz bebeği konumundadır.

¹⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1.

¹⁶⁸ Alâk, 96/1.

¹⁶⁹ Bakara, 2/30.

¹⁷⁰ İlhan Kutluer, age., s. 322.

Mevlânâ'nın insan problemini nasıl ele aldığını görmek için, insanın sahip olduğu özellikleri tespit etmek gerekir. Ona göre insan fizikî âlemle metafizik âlem arasında olan, çok yönlü bir varlıktır. Fiziki boyutu bedeninden ibaret olup, bu dünyanın nimetleriyle tatmin bulur. İnsanın metafizik boyutu ise ruhudur. Tanrı'nın bir tecellisi olan bu ruhun gıdası da ilim, hikmet ve aşktır. İnsan bu iki zıt kuvvenin bir noktada tezahür etmesinden meydana gelmiştir.

Mevlânâ; 'Ben insana kendi ruhumdan üfledim...' ayetine¹⁷¹ dayanarak, âdemoğlunun aşağısının aşağısı bir bedenle yücenin yücresi bir candan meydana geldiğini söyler. O'na göre yüce Hak en üstün kudretiyle bu iki zıddı birleştirmiştir. Beden kara balçığın, can ise kendi ruhunun nefhasıdır. Böylece o nur, o Rabbani nefha bu kara balçığı kurtuluşa, yükselişe, adalet ve emaneti koruyuş hususunda kendisine alet etmiştir.¹⁷²

Buna göre Mevlânâ'nın düşüncesinde insanı Tanrı'nın bir tecellisi olarak değerlendirmek gerekir. Bunu ifade etmek için kullandığı metaforik anlatımla Mevlânâ, insanın bedeniyle ruhunu, taşla demire benzetir. Fakat bu taşla demir, sıfat ve eser bakımından bir çakmaktır. İnsan da görünüşte cihanın fer'idir. Fakat sıfat bakımından insanı cihanın aslı bilmek gerekir. İnsan, zahiren bir sivrisineğin tesiriyle muzdarip olur, fakat iç yüzü yedi kat göğü bile kaplamıştır.¹⁷³

Bir başka yerde; 'Surette sen küçük bir âlemsin ama hakikatte en büyük âlem sensin. Görünüşte dal meyvenin aslıdır. Fakat hakikatte dal meyve için var olmuştur'¹⁷⁴ diyen Mevlânâ, insanın âlem'in gözbebeği olduğunu ima ederek insanın âlem için değil, âlemin insan için yaratıldığına dikkati çeker. Burada geçen meyveden kasıt insan, daldan kasıt ise insanın üzerinde hayat bulunduğu âlemdir. Daldaki meyvenin özelliği ise cisminin küçük olmasına rağmen, barındırdığı anlamın çok büyük olmasıdır. Bunu mecazi anlamda değerlendirmek gerekirse, insanın ilahi birtakım sıfat ve özellikleri taşıması olarak yorumlayabiliriz. Meyvedeki çekirdeğin önemi ise meyveden daha büyüktür. Zira çekirdekte bir ağacın potansiyeli mevcuttur. Bunu ilahi kudretin zerredeki varlığı olarak değerlendirmek mümkündür.

Yukarıda insanın kâinattaki önem ve değerine, bunun nereden kaynaklandığına değinmeye çalıştık. Bunun akabinde ortaya çıkan problem, insanın bu ilahi emaneti nasıl taşıyacağıdır. Bu noktada insanı diğer canlılardan ayıran başka bir özellik de sorumluluktur. İlahi güç insana belli bir çerçevede irade ve sorumluluk yüklemiştir, böylece onu diğer

¹⁷¹ Hicr, 15/29.

¹⁷² Mevlânâ, *Mektubat*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp ve Aka Yay. İstanbul, 1963, s. 143.

¹⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3760-3766-67.

¹⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/521.

canlılardan üstün kılmıştır. Sahip olduğu fiziki-metafiziki donanım ve gücü hangi değerler doğrultusunda kullandığı insanın sorumluluğunu ne derece yerine getirdiğini ortaya koyacaktır. İnsanı yaratan Allah olduğuna göre onu en iyi bilen de O' dur. Uyulması gereken kural ve değerleri en güzel şekliyle belirleyen yine O'dur. İnsanı melekler, cinler ve hayvanlar içinde 'seçilmiş' kılan, akıl sayesinde hakikati kavrama gücüdür. İnsan bu bilginin ışığında mevcut benliğini aşarak kemale erebilir. Onun kemal derecesi fiilen olmasa da, kuvve halinde meleklerden üstün kabul edilir.

Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesini konu alan ayete dayanarak Mevlânâ melekleri insanlardan üstün tutar. Fakat insan-ı kâmil'in makamı meleklerden de üstündür. Zira melekler Âdem'e (a.s.) secde ettiler, çünkü onun canı meleklerinkinden üstündür.¹⁷⁵ Hz. Âdem'e secde edilmesinin diğer bir önemi de insanoğlunun dünyaya geliş maksadına işaret etmesidir. Âlemde Allah'ın halifesi ve kulu konumunda olan insan ve şeytan arasındaki çekişme bu noktada başlar. İnsan içindeki muhabbetullah hissi ile üstünlüğünü ortaya çıkarma imkânına sahiptir.¹⁷⁶

Başta Allah'ın yeryüzündeki halifesi tayin edilmek ve irade, sorumluluk, bilgi yönüyle diğer varlıklardan farklı olmak bakımından üstün kılınan insanın bu vasıflarına karşılık ona değer katan bir başka özelliği de kulluk vasfıdır. Nitelikleri bakımından varlıklar içinde en üst sırada görünen insanın bu makama gelmeden önce varlığından bile söz etmek mümkün değildir. Onu yok iken var eden, bütün yaratılmışlar içinde değerli kılan Rabbine karşı kulluğunu yerine getirmesi, insandan beklenen yegâne görevdir. İnsanın ilahi huzurdaki değerini ifade eden Mevlânâ, konuyla ilgili benzetmeler yapar ve ayetlerde geçen ifadelerle dayanarak çözümlenmelerde bulunur. Örneğin, 'Gerçekten de Allah cennet karşılığı olarak inananların canlarını ve mallarını satın almıştır'¹⁷⁷ ayetine binaen, kulluğundan bihaber olan insanı uyarır:

*"Kendini ucuza satma, çünkü değerinin pek fazla senin. Sen tutar da kendini cehenneme satarsan, kendine zulmetmiş olursun. Hani o yüz dinarlık bıçağı duvara saplayıp ona bir kabak yahut bir testi asan kişi gibi."*¹⁷⁸

Yaratılmışları melekler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere üç sınıfa ayıran Mevlânâ'ya göre, melekler için Hakk'ı anmak onların tabiatıdır. Onları salt akıldan ibaret görür ve onları balığa benzetir. Balığın suda yaşadığı gibi, meleklerin canı da Hakkı, anmaktır. Hayvanlar salt şehvettir, onlarda akıl yoktur. İnsanın ise yarısı melek, yarısı

¹⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/ 3328-3330.

¹⁷⁶ Dilaver Güner, *Fususul Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 129.

¹⁷⁷ Tevbe, 9/111.

¹⁷⁸ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev. A. Avni Konuk, Hazırlayan Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 12, 13.

hayvandır. Yarıısı yılan, yarıısı balık olan insan, bu iki tarafın arasında kalmıştır.¹⁷⁹ Bu noktada insanın ‘ahlak’ yönü ortaya çıkar. Yaratılmışlar içerisinde ‘bilgi’ ile şereflenen varlık insan olduğu gibi, ‘ahlak’ın da arandığı tek varlık, insandır. İnsan ahlaka sahip yegâne yaratılmış olarak üstünlüğünü kanıtlar ve isterse Allah’a en yakın mahlûk olabilir. Ancak bu öyle kolay bir iş değildir, bu aşamada insanı çok ciddi bir engel beklemektedir. O da ‘nefs’dir. Mevlânâ’nın Tanrı – insan münasebetinde denilebilir ki nefis, en önemli noktayı teşkil eder. Zira insanın en göze çarpan özelliği, kendi kendine verdiği mücadeledir.

Buraya kadar insanın varlıklar âlemindeki yeri ve öneminden, bunun sebeplerinden bahsettik. Başta Allah’ın yeryüzündeki halifesi olmak bakımından öne çıkan insanoğlu, sorumluluk, irade, bilgi ve ahlak noktasında, kendisine düşeni öncelikle bilmek ve uygulamak durumundadır. Bunu yaparken, fiziki yönü değil, metafizik yönü, yani ruhu daha çok göreve muhataptır. Bedene yön veren şey, insanın manevi âlemi, akıl ve iradesi olacaktır. Bu nedenle insanı tanımak ve onun Allah’la olan münasebetinde yerini belirlemek istiyorsak, işe nefsi tanımaktan başlanmalıdır.

Mevlânâ’nın eserlerinde nefis, daha ziyade insanı Allah’a giden yoldan alıkoyan yönüyle ele alınır. Birçok farklı sembolle Mevlânâ’nın eserlerinde yer alan nefis, bazen bir yılan ya da ejderhaya benzetilmiş, bazen de akılsız bir kadınla temsil edilmiştir. Burada şunu belirtelim; bahsi geçen semboller nefis-i emmare seviyesini temsil eder.

Nefsten başlayarak tanımaya çalışacağımız ‘insan’ nefsinin tanımış ve büyük ölçüde onu terbiye etmiş olan İnsan-ı Kâmil kavramı ile devam eder. Mevlânâ’nın tasavvuf anlayışında manevi bir rehber hayli önemlidir, zira nefsin çeşitli tuzaklarıyla baş edebilmek için kâmil bir insanın önderliğine ihtiyaç vardır.

İnsan ile ilgili üçüncü kısım ise ‘fenâfillâh’tır. İnsan-ı Kâmil’in manevi yolculuğunda ulaştığı son nokta olarak yorumlayabileceğimiz bu bölüm insan-Allah münasebetinde en derin mertebeyi anlatır.

Kavramların içeriğini ve Mevlânâ’nın konuyla ilgili sembolik anlatımlarını ileride detaylı bir şekilde irdelemeye çalışacağız.

2. Nefs ile İlgili Semboller

Mevlânâ’nın eserlerinde öne çıkan kavramlardan biri de nefstir. İnsanın en önemli özelliği olarak öne çıkan nefis, Mevlânâ’nın tasavvuf anlayışında insanı Allah’ı anmaktan gafil kılan bir unsur olarak algılanır ve ancak eğitildiği zaman insanın önünde bir engel

¹⁷⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 66, 67.

olmaktan çıkar. Mesnevî’de farklı sembollerle ele alınan nefis’i daha iyi anlayabilmek ve yorumlayabilmek için öncelikle kelimenin sözlük anlamına bakmak yerinde olacaktır.

2.1. Nefs Kavramı

Terim olarak ‘ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, heva ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süfli arzular’ gibi manalara gelen nefis,¹⁸⁰ düşünce tarihinde insan varlığının bedensel ya da daha çok biyolojik ihtiyaçlarının bütününe birden verilen ad olarak kullanılmaktadır.

Felsefede nefisle alakalı birçok tanım bulmak mümkündür. Örneğin Kindî’ye göre nefis, canlının aklı (basit, gayri madi) formundan ibarettir.¹⁸¹ Bununla birlikte Kindî, Tarifler Üzerine (Risale fi Hududi’l Eşya ve Rusumiha) adlı risalesinde nefsin üç tanımını daha verir. İlk iki tanım itibariyle Aristoteles ve son tanım itibariyle Platon ya da Plotinus’un etkisini yansıtan bir biçimde nefsin ‘(1) canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmamış hali; (2) bilkuvve canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliği ve (3) kendiliğinden hareket eden akli bir cevher’ şeklinde üç tanımını vermektedir.¹⁸²

Tasavvufta ise nefis, insanı dünyanın geçici güzelliğine, maddeye, gösterişe yönelten, bundan dolayı kontrol altında tutulması gereken bir iç eğilim olarak tanımlanır.¹⁸³ Mutasavvıflar tarafından özelliklerine göre birtakım sınıflandırmalar içerisinde ele alınan nefis, zamanla eğitilmesi ve olgunlaşması derecesinde çeşitli isimler alır.¹⁸⁴ Onun en yüksek mertebesi kemale ermiş nefis, (Nefs-i mutmainne) olarak tanımlanır. Bilhassa insan-ı kâmil için kullanılan bu mertebede insan vahdette kesreti, kesrette vahdeti görür. Tevhid’i hal olarak yaşayan insan bu noktada Allah’ın yeryüzündeki halifesi konumuna ermiş kabul edilir.¹⁸⁵

Kur’an-ı Kerim’de nefis, ‘ruh’ anlamında kullanıldığı gibi¹⁸⁶ ‘zat ve öz varlık’ manasında da kullanılmıştır. Nefse, insana kötülüğü emretme,¹⁸⁷ yapılan kötülükleri kınama,¹⁸⁸ daha ileri bir aşamada ise huzura erme¹⁸⁹ gibi farklı özellikler yüklenmiştir.

Nefs ile ilgili karşımıza çıkan ilk problem, onun ‘ruh’ ile karıştırılıyor olmasıdır. Ruh kavramı ile ilgili çok sınırlı bir bilgiye sahip olduğundan, bazen bu iki kelime

¹⁸⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2001, s. 274.

¹⁸¹ Kindî, age, s.129.

¹⁸² Kindî, age, s.58.

¹⁸³ Ahmet Cevizci, age., s. 621.

¹⁸⁴ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 558-559.

¹⁸⁵ Ali Kuşat, ‘Nefs Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım’, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 9, Ankara, 2002, s. 123.

¹⁸⁶ El-En-âm, 6 /93.

¹⁸⁷ Yusuf, 12 /53.

¹⁸⁸ Kıyamet, 75 /2.

¹⁸⁹ El-Fecr, 89 /27.

birbirinin yerine kullanılmaktadır. İnsan, ruh ve beden birlikteliğinden oluşan bir varlıktır ve bu birliktelikte nefsin konumunu tam olarak belirlemek çok kolay olmamıştır. Hz. Peygamber'den hemen sonraki dönemde nefsin tarifi yapılmamış, sonraları ruh ve nefis ile ilgili görüşler ortaya konmuştur.

Konu ile ilgili ortaya çıkan problemler nefsin ruh ile olan ilişkisi, nefsin bir cisim olup olmadığı, eğer cisimse ne olduğu, ya da cisim değilse mahiyetinin ne olduğudur. Daha sonra nefsin kadim olup olmadığı, fani veya baki olduğu, bir bedende birden fazla nefsin bulunup bulunmadığı ve nefisle ilgili farklı yorumlar yapılmış, insanı diğer canlılardan ayıran belki de en önemli unsur, böylece enine boyuna ele alınmış, sorgulanmıştır.

Nefsle ilgili problemler içinde onun ruh ile olan ilişkisinin ilk akla gelen konu olduğunu belirtmiştik. Bu konuya bir açıklık getirmek için, ruhun ne olduğunu kısaca sorgulamak gerekir: Can soluğu anlamına gelen ruh kelimesi, hava, rüzgâr, koku yaymak, esmek, üfleme ve nefes almak manalarına da gelen, 'rvh' kökünden türetilmiştir. Ruh, çok eski bir Sami tabir olup, İbranice'den başka Akatça, Arapça ve Süryani dilinde de bulunmaktadır.¹⁹⁰

Antik çağ Yunan düşüncesinde Thales'den Sokrates'e gelinceye kadar ruh daha ziyade rüzgâr, hava, buhar gibi çok ince maddi nitelikli varlıklar olarak anlaşılmıştır. Bunlar canlılık ve hareketin ilkesi olarak düşünülmüştür. Sokrates ve Platon'da bunlardan farklı olarak, ruh ölümsüz kabul edilerek, ruha başka bir boyut kazandırılmıştır.¹⁹¹

Platon ve Aristoteles'ten sonra manevi ruh anlayışı Yeni Eflatunculuk'ta, Ortaçağ ve Yeniçağ felsefesinde devam eder. Ruh nazariyelerinin ortaya çıkması, cisim ile tasavvurun birliğine bir çözüm bulmak, insanın ruh ve beden ikiliğine bir yorum getirebilmek için sarf edilen çaba olarak görülebilir.

İslam açısından, ruh hakkında insana fazla bir bilgi verilmemiştir. İslam felsefesinde ruh ile ilgili yorumlar ruhun mücerret olduğu ve bedenden ayrı bir halde olduğu konusunda ortak bir kanı vardır.¹⁹² Kur'an-ı Kerim'de ruh ile ilgili olarak, 'De ki; Ruh, Rabbimin emrindedir ve onunla ilgili insana ancak az bir bilgi verilmiştir'¹⁹³ ayeti bize ruhun insanın mevcut haliyle kavrayamayacağı bir mahiyette olduğunu gösterir. Ancak insanoğlu bundan önce de 'ruh'un mahiyet ve hakikati üzerinde fikir yürütmüştür. Ruhun bedenle münasebeti, varsa bedenden önceki boyutu ve bedenden ayrıldıktan sonraki akıbeti felsefeye konu olmuştur.

¹⁹⁰ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh Kavramı*, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 105.

¹⁹¹ H. Erdem, *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya, 2004, s. 102.

¹⁹² Derya Örs, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 24.

¹⁹³ El-İsra, 17 /85.

İnsanın zat, vech ve nefis olmak üzere üç unsurdan meydana geldiği de konu ile ilgili yorumlar arasında dikkati çeker. Buna göre nefis diğer iki unsuru da kapsar. Nefsin saflığı ve temizliği en yüksek mertebesine ulaştığında insanda Allah'ın sıfatları tecelli eder.¹⁹⁴

Genel olarak değerlendirdiğimizde, ruhun deneylenemez bir varlık olması hasebiyle, mahiyetinin ne olduğu konusunda kesin bir bilgiye ulaşılmadığını görüyoruz. Bununla birlikte, ruhla alakalı yorumlar, vahye ve aklın düşünce faaliyetine dayanır. Ruhun mahiyeti, bedenle ilişkisi öncesi ve sonrası gibi problemlerden ziyade, ruhun eğitimi, ya da ruhun Tanrı - insan münasebetindeki rolü burada bizi daha çok ilgilendirmektedir.

Buraya kadar, ikisi de soyut kavramlar olmakla birlikte, ruhun nefsten görev bakımından farklı olduğunu gördük. Nefsin ruhla aynı anlamda kullanılmasını ise, benzer nitelikleri taşımasına bağlamak mümkündür. Ancak ruh ve nefsin 'iyi' ve 'kötü'yü temsil eden iki unsur ya da insanın ulvi ve hayvani yönünü temsil eden soyut varlıklar olduğunu söyleyebiliriz.

Ruhun cisimle olan ilişkisinde ise cismin acziyetini ve fani oluşunu Mevlânâ yaptığı benzetmelerle şöyle anlatır

*“Cisme o yücelikten bir nasip yoktur. Cisim, can denizinin önünde bir katre gibidir. Cisim, canla artar, gündün güne fazlalaşır... Fakat can gitti mi cisme bak, ne hale gelir? Cisminin haddi, bir iki arşından fazla değildir... Fakat canın, ta göklere kadar çıkar dolaşır!”*¹⁹⁵

Ruhun ölümsüzlüğü, özgürlüğü ve özü gereği yüce oluşu ise kıyaslamalarla anlatılır:

*“Ey iyi kişi, ruha Bağdad'a Semerkand'a kadar olan mesafe tasavvurda yarım adımdır ancak! Gözümüz iki dirhemlik taş ağırlığında bir yağ parçasıdır ama ruhunun nuru göklere dek her tarafı kaplar. Nur ise bu göz olmadan her şeyi görür, fakat göz bu nur olmayınca ancak harap olur gider!”*¹⁹⁶

Mevlânâ, hayat kaynağı olan ruh ve bedeni, can ve ten kavramları ile de kullanarak ikisi arasındaki münasebeti şöyle dile getirir:

¹⁹⁴ Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi-İnsan ı Kâmil*, çev. Mehmet Konar, Dergah Yay., İstanbul, 1990, s. 123-127.

¹⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1881.

¹⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1884-1887.

“Canın, tenin sakalıyla bıyığıyla alışverişi yoktur. Fakat ten, can olmayınca murdardır, aşağıdır. Bu cisim, hayvani ruhun debdebesine sebeptir. Sen daha önceden git de insani ruhu gör!”¹⁹⁷

Burada, cisim ve ruhun birlikteliği ele alınmış, cismin hayatîyetinin ruha bağlı olduğu anlatılmıştır. Cisim ruha kıyasla sınırlı, sonlu bir varlık, ruh ise sonsuz nitelikte görülebilmektedir. Ruh gidince, cisim yok olmakta, ancak ruh varlığını devam ettirmektedir. İnsan bedeni itibariyle zaman ve mekâna bağlıdır, ruh itibariyle özgürdür. Bu münasebette ruh etken olan, cisim ona tabi olandır. Ruhun ölümsüz ve özgür olması, Allah’ın kendi ruhundan bir iz taşımasından kaynaklanır.¹⁹⁸

Mevlânâ ruhu, bir karıncanın buğday tanesini sürükleyen haline benzetir ve bedenın araz, ruhun ise cevher olduğunu söyler.¹⁹⁹ Mevlânâ’ya göre ruh, mahiyeti icabı gözle görülmez, ama sadece manevi bir mefhum ya da düşünceden ibaret de değildir. Yine konuyla ilgili, başka bir yerde, bedenın ev, ruhun o evin altındaki defineye benzetildiğini de görürüz.²⁰⁰

Mevlânâ’ya göre insan, ruh ve bedenın bir araya gelmesiyle hayat bulmuştur. Fakat bu iki unsurun birbiriyle olan münasebeti insanın bir ikilemde kalmasına yol açar. Zıt unsurların bir araya gelmesinden müteşekkil insan, bu durumdan hoşnut olmayıp, özüne dönme çabasındadır.²⁰¹ Âlemde her şey bir özüne dönme eylemi içindedir ve toprak yaratılışlı beden toprağa, nurdan yaratılmış ruh ise nurun kaynağına doğru meyleder.

Mevlânâ nefis ile ruhun farkını ve ruhun bedenle olan ilişkisini anlatabilmek için kiralık ev benzetmesi yaparak ruhun bu beden evinin bir kiracısı olduğunu söyler. Evin müddeti ecele kadardır, ancak kiracı konumunda olan ruh bundan sonra da var olacaktır. Evin altında ise cevher vardır ve evin yıkılmasıyla ancak ortaya çıkacaktır. O gün gelmeden cevhere ulaşmanın anahtarı ise nefisini bilip onu eğitim altına almaktan geçer. Mevlânâ’ya göre cismani arzularından geçen kimse bu cevhere²⁰² ölmeden evvel ulaşabilir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere, Mevlânâ’nın bu konuda temel aldığı nokta, bedenın herhangi bir zarara uğraması değil, nefsin öldürülmesidir. Nefsin ölümü bu dünyada mümkün olmadığından, onu ancak eğitmekten söz edilebilir. Bunu yapan kimse ustaca bir

¹⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1888-1889.

¹⁹⁸ Hicr, 15/29, Secde, 32/9, Sad, 38/72.

¹⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/233.

²⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2341 vd.

²⁰¹ Levent Bayraktar, ‘Mevlânâ’da Ruh- Beden İlişkisi’, *Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri*, MAKSAD Yay., Manisa, 2006, s. 112.

²⁰² Cevher; kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklemın konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında kullanılan mantık, kelâm ve felsefe terimidir. Bkz. TDVİA, İlhan Kutluer, c. 7, 1993, s. 450-455.

iş yapmış olur ve nihayet tekâmülünü tamamlamış sayılır. Bununla ilgili olarak Mevlânâ kumaştan elbise dikmek için kesip biçen terziden örnek vererek şöyle der:

*“Yarayı neşterledeşmedikçe iyileşir mi hiç? Terzi kumaşı parça parça keser, bir kimse çıkıp da o sanatını bilen terziye, şu canım atlası niçin bu hale getirdin; neden kestir? Ben kesik kumaşı ne yapayım? Der mi?”*²⁰³

Buradan anlaşılıyor ki, nefse hoş gelmeyen, ama hakikatte ruhun kurtuluşu için zaruri olan şeyler bir terzinin kumaşı parça parça edip sonra dikmesi gibidir. Başta zor ve sıkıntılı görünen şeyler hakikatte ortaya daha olgun bir ruhun çıkması, dahası ruhun maksadına ermesi için gereklidir. Mevlânâ yine bununla ilgili, evin altındaki defineden bahseder. İlk bölümde Allah’ı temsil eden define burada insanın ısrarla içinde saklı olan cevheri araması için kullanılan bir sembol olarak karşımıza çıkar.

*“Define, evin altında, çare yok... Durma, evi yıkmaktan çekinme! Çünkü bu hazineden ele geçecek parayla zahmetsiz, meşakkatsiz binlerce ev yapılabilir. Bu ev, sonunda zaten viran olacak, altındaki define de apaçık meydana çıkacak. Fakat o vakit hazine senin olmaz, çünkü o fetihle, ruhun evi yıkma ücretidir. Bu beden evinin kira müddeti de ecele kadardır, o süre içerisinde iş göresin diye kiralanmıştır sana. Bu dükkânın altını birazcık kaz da o iki maden senin özünde başını yüceltsin.”*²⁰⁴

Demek oluyor ki, Mevlânâ’ya göre insan, ruh ve bedeni arasındaki münasebeti iyi çözümlenmeli, bedeni ve nefsi neyi arzuluyorsa ondan uzak durmalı, ruhunun isteklerinin peşinden giderek içinde saklı olan ulvi cevheri ortaya çıkarmalıdır. Ölümle birlikte toprağa karışacak olan beden, zaten viran olmaya mahkûmdur. İnsana düşen, o vakte dek bu beden kılıfının içinde ruhunu özgürlüğüne kavuşturmaktır. Örnekten de anlaşıldığı üzere Mevlânâ ruh ve nefsi bir tutmaz. Bilakis, bu iki unsur zıtların çekişmesi gibidir.

Yukarıda ruh’tan farklı olduğunu tespit ettiğimiz nefis için farklı disiplinlerin zengin bir inceleme alanı meydana getirdikleri görülür. Kelam ilminde mesela Mutezile âlimlerince nefis latif bir cisim, bir araç, ya da bir madde veya cisim türünden olmayan bir cevherdir. Eş’arilere göre ise nefis teneffüs edilen soluk olup ruhtan ayrı bir şeydir ve ruh arazdır.²⁰⁵

Konuyu özetleyecek olursak, nefis, çoğu zaman ruhla aynı olduğu sanılan fakat birçok yönüyle ruhtan tamamen ayrı olan bir özellikte karşımıza çıkar. Öncelikle, nefis insanın olumsuz yönlerini barındıran bir haldeyken, ruh iyi yönlerini barındıran, saf, temiz

²⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2341.

²⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2351-2361.

²⁰⁵ Araz; cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zât’ın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimidir. Bkz. TDVİA, Yusuf Şevki Yavuz, c.3, 1991, s.337-342.

bir halde nitelendirilir. Nefs; ölümle birlikte son bulmakta, ruhun devamlılığı ahiret hayatında devam etmektedir. Ruhun eğitilmeye muhtaç olumsuz yönleri olmadığından, herhangi bir mertebesinden bahsedilmez. Bunların yanında, nefis insanı Allah'a yakın olmaktan alıkoyan, ruh ise Allah'a yakın olan konumu itibariyle birbirlerinin aynı olmayan, hatta neredeyse zıddı bir varlık niteliğindedir.

Nefsle ilgili problemlerden bir diğeri, nefsin 'bir' olup olmadığı, varsa çeşitleri ve bunların özellikleridir. Genellikle, nefsin bir olduğu, ancak nefsin kademeleri olduğu kabul edilmiştir. Buna göre nefsin üç veya yedi mertebesinden söz edilir. Kur'anda nefisle alakalı ayetlere dayanarak, bazılarının göre bir bedende emmare,²⁰⁶ levvame,²⁰⁷ mutmainne²⁰⁸ olmak üzere üç nefis mevcuttur. Tasavvufi düşüncenin genel yaklaşımı insanın psikolojik sürecine uygun olarak nefsin yedi mertebesinden söz edileceği şeklindedir. Biz burada sadece nefsin mertebelerine dair Mevlânânın sembolik yorumlarına değineceğiz.

Mevlânâ'nın nefis mertebeleri ile ilgili düşünceleri, nefs-i emmare'nin çirkin yüzü, insanı götürebileceği hazin son ve bununla başa çıkmanın yolları ile başlar, nefsinin eğitilmiş kâmil insanın Allah'a kavuşması ile son bulur. Ancak bu yol öyle kolaylıkla geçilecek bir yol değildir. Allah'ı tanıyacak olan nefsi öncelikle bilmek ve tanımak, sonra da onu eğitmek gerekir. Bunun için Mevlânâ işe nefsin ilk mertebesi olan nefs-i emmare'yle başlar. O, nefs-i emmareyi bazen bir yılan, bir ejderhaya, bazen de bir ayıya benzetir.

Nefsin insanı aldatan bir yanı olduğu hususuna dikkat çekmek için ise, onu bazen tavşana, bazen bir kadına ya da anneye benzetir. Bu benzetmeler nefsin mertebeleri ve özelliği açısından dikkat çeken niteliktedir. Bütün bu sembollerde nefsin mahiyeti, birliği, cisim ve cevher oluşu ya da kadim ve hadis oluşu, hikâyelerden yola çıkarak yorumlanacak şekilde yer alır. Mevlânâ'nın nefsi sembolik dille anlatırken, daha ziyade üzerinde durduğu husus, nefsin hileleri, zaafı, bunlardan kurtulmanın yolları olmuştur. Nefsin insana sağ elinde mushafla geldiğini, fakat sol elinde gizlediği kılıçla onu katlettiğini anlatan Mevlânâ, nefsi Allah'a giden yolda insanın en büyük düşmanı olarak görür.²⁰⁹ Ona göre, nefis bu yolun en tehlikeli unsurudur. Bu nedenle asıl düşman dışarıda değil, içimizdedir. Bunun sembolik dille anlatıldığı başka bir hikâyede tavşan ve aslanın mücadelesine tanık oluruz.²¹⁰

Mevlânâ'nın nefisle ilgili hikâyeleri her zaman tavşan ve aslan örneğinde olduğu gibi herkese hitâbeder cinsten değildir. Bazı hikâyelerde zikretmekte zorlandığımız noktalar

²⁰⁶ Yusuf, 12/53.

²⁰⁷ El-Kıyâme, 75/2.

²⁰⁸ El-Fecr, 89/27-28.

²⁰⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1386-1388.

²¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/900-1388.

olduğunu ifade etmeliyiz. Bunlar ağırlıkla nefsin şehvet yönüyle alakalı olup, Mesnevîyle yeni tanışan bir okuyucu için hayli kafa karıştırıcı olabilir. Zira bu bahsini ettiğimiz örneklerde bir çocuğun yabancı kalacağı ya da toplulukta okumaya çekinilecek birtakım unsurlar geçmektedir. Bir eşek ile ilişkiye giren cariye örneği²¹¹ birçokları tarafından eleştiriye tabi tutulmuş olmakla birlikte, buna benzer; kocasını ağaca çıkartan kadın fıkrası,²¹² iri yarı görünüşlü adam ve çocuğun hikâyesi²¹³ gibi örnekler eleştiriye açık görünmektedir. Bunlardan başka, bir cariye ve mısır halifesinin hikâyesi²¹⁴, küçük yaştaki kızını bir yaşlıyla evlendiren babanın konuşmaları²¹⁵ gibi örnekler belki haddinden fazla detay ve açıklama içermektedir. Tamamını ele aldığımızda tasavvufun inceliklerini ziyadesiyle bulabileceğimiz böyle bir eserde bu tür anlatımlar ilk etapta tezat bir durum arz etmektedir. Biz de bu örnekleri burada tek tek ele almayı tercih etmedik. Bu tip hikayeler, konuya dikkat çekmek açısından başarılı olsa da, Mevlânâ'nın onca derin manalar taşıyan hikayeleri yanında ilk etapta cinsel içerikler taşıdıkları iddiasıyla bundan sonra da eleştiriye açık gibi görünmektedir.

Mevlânâ'nın nefis ile ilgili sembollerine baktığımızda ise, genelde olumsuz duyguları uyandıran yılan, ejderha gibi hayvanların ya da insana hoş gibi gelip, aldatıcı yönü olan unsurların kullanıldığını görürüz. Nefsin insana zarar veren haliyle, bir yılan, ya da ejderha gibi korkunç hayvanlarla sembolleştirilmesi yalnız Mevlânâ'da değil, başka mutasavvıflarda da vardır. Bunun dışında nefsin, insana sevimli gibi gelen, fakat hilekâr bir tavşanla veya yaratılış itibarıyla nefsin bazı yönlerini fitratlarında taşıyan tavus kuşu, karga, horoz ve kazla sembolleştirildiğini görürüz. Yine bununla birlikte nefsin hayvanlar dışında firavun ve anne gibi birbirinden çok farklı sembollerle somutlaştırıldığına da tanık oluruz. Bu sembollerin nefsin farklı yönlerini ön plana çıkardığını, her bir sembolün diğerini desteklemekle birlikte tamamladığını, bunları tek tek ele aldığımızda daha açık bir şekilde göreceğiz. Böylece sembolleri detaylı bir şekilde ele almak Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde konunun ne denli geniş bir yer teşkil ettiğini görmemize yardımcı olacaktır diye düşünmekteyiz.

²¹¹ Bu hikâyenin M.S. II. yüzyılda yaşamış bir Latin yazar olan Apuleius'tan (ö. 170) alınmış olduğunu hatırlatalım. Onun, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından “dünya edebiyâtından tercümeler–Lâtin klâsikleri” arasında 27 numarada yayımlanan *Altın Eşek* adlı kitabında aynı hikâyeyi anlattığı görülmektedir. Bkz. Ahmet Ögke, ‘Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde ‘har (Eşek) Metaforu’, *Tasavvuf Dergisi*, 2007, sayı:18, s.29.

²¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3545-3550.

²¹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/3155-3160.

²¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/3831-4025.

²¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/3716-3736.

Nefse hâkim olmakla alakalı ele aldığımız sembolik anlatımlardan ilki, Mesnevî'nin de ilk hikâyelerinden biri olan aslan ve onu tuzağa düşüren tavşanın hikâyesidir.

2.1.1. Tavşan ile Aslanın Hikâyesi

Hikâyede aslan her gün ormandan bir hayvanın canına kastetmektedir. Av hayvanları da, aslana yem olmaktan korkmuş, buna bir çare aramaktadırlar. Ölüm korkusu ile yaşamaktansa, her gün içlerinden bir hayvanın aslana yem olarak gitmesini kararlaştırırlar. Hayvanlar her gün sırayla aslana kendi ayaklarıyla giderler. Sıra tavşana gelince, bir hile düşünür ve masum gibi görünen tavşan, umulmadık şekilde ormanlar kralının canına kasteder. Aslana gelirken, yolda bir kuyunun içinde yaşayan başka bir aslandan kaçtığını, canını zor kurtardığını anlatır. Bunu duyan aslan çok sinirlenir, tavşanın da kışkırtmasıyla, bahsi geçen aslanı öldürmek için yola koyulur. Tavşan kuyunun yanına gelince durur, 'işte, senin hükümrânlığının tehlikesi olan düşman...' diyerek, aslana kuyudaki suyu gösterir. O anda suya aslanın aksi yansımaktadır. Bunu bahsi geçen düşman sanan aslan, kuyuya atlar ve kuyuda can verir.

Burada hile ile ormanlar kralı aslanı öldürmeyi başaran tavşan, nefsi, kuyuya düşen aslan ise insanı sembolize eder. İnsanın âlemde hükümdar olması gibi, aslan da ormanların hükümdarıdır, ancak ufacık tavşanın hilesi ile mahvolur. İnsan da, eğer tedbirli olmazsa, içindeki düşmana yem olur.²¹⁶ Hikâyede cismi küçük olan tavşanın kendisiyle kıyas kabul etmeyecek derecede güçlü ve yırtıcı aslanla mücadelesi ve onu ölüme sevketmesi bir derenin bir dağı yuvarlayıp götürmesi nispetinde bir olaydır²¹⁷ ve nefsin nelere sebebiyet vereceğine dair hayli dikkat çekici bir örnektir.

*"Bizim nefsimiz de cehennemın bir parçasıdır. Onun için çözülen, daima küllün tabiatındadır. Nefsi öldürecek ayak da ancak Hakkın ayağıdır. Zaten nefsin yayını haktan gayrı kim çekebilir? Biz şimdi küçük muharebeden döndük, Peygamber'le beraber, büyük muharebedeyiz. Şunu bil ki safları bozup dağıtan aslanla savaşmak kolaydır, asıl aslan, nefsini mağlup edendir."*²¹⁸

Yukarıda geçen 'büyük muharebe' tanımı, Hz. Muhammed (s.a.v.)'e atfedilen "En küçük savaştan en büyük savaşa döndünüz, en büyük savaş kulun nefsiyle, nefsinin dileğiyle savaşıdır" sözüne dayanarak kullanılmıştır.²¹⁹ Zira insanın nefsiyle olan mücadelesi ömrü boyunca devam eder ve nefis daima kulu yanıltmak için çeşitli

²¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1376-1389, Bu konuda bkz. İbrahim Emiroğlu, 'Mevlânâ'da Yanlışlara Düşmemek için Nefsi Eğitme', *Felsefe Dünyası*, sayı: 31, Ankara, 2000, s. 15-23.

²¹⁷ Tahir Olgun, *Şerh-i Mesnevî*, C. 3, s.643.

²¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1388.

²¹⁹ Abdübaki Gölpınarlı, *Mesnevî Şerhi*, İnkılâp Yay., İstanbul, 1984, C. 1/2, s. 163, ayrıca hadis için bkz: Razi, XXIII, 72; Beydavî, II, 97; Bu rivayetin zayıf olduğu ifade edilmiştir, bkz; Acluni, I, 424.

bahanelerle insanı zorlar. Hikâyede nefsin tavşanla sembolize edilmesi de buna uygun olarak, tavşanın sevimli görüntüsünün ardında çok çevik ve kurnaz oluşu yatmaktadır. Burada ruh ve nefis arasındaki farklar bariz bir şekilde ortaya çıkar. Ruh da insanın taşıdığı bir unsur olmakla, nefsten farklıdır. Onun insana bir zararı yoktur, insanın manevi yönünü temsil eder. Ancak nefis, insanı kötülüğe sevk eden konumdadır. Tavşanın dıştan sevimli olmasına kanıp peşinden gitmek gibi, insan da nefsini ruhundan ayırt ederek; iradesine hükmeden sesin hangisi olduğunu iyi anlamalıdır. Zira nefis, insana hoş gelen bir tavırla iradeyi ele geçirmek ister.

Burada şunu belirtmekte fayda vardır; ilk bölümde Allah'a dair bilgimizi temsil eden aslan, bu hikâyede insanı temsil eder ki, bu ilk etapta zihinlerde karışıklığa neden olabilir. Sembollerin ima ettikleri kavramın yerine göre değiştiği hatırlanacak olursa, benzer ya da tekrar kullanılan semboller her hikâyeye içinde müstakil olarak değerlendirilmelidir. Nitekim bir sembol farklı hikâyeler içinde birbirinden alakasız kavramları karşılayabilir. Nefisle alakalı başka bir sembolik anlatımda anne ile babanın çatışmasına tanık oluruz. Burada kullanılan 'anne' sembolü de hayli ilgi çekicidir. Konuya bu hikâyeye ile devam edebiliriz.

2.1.2. Anne ile Çocuğun Hikâyesi

Nefsin masum gibi görünen, fakat insanı zarara uğratan yönüne örnek olabilecek başka bir anlatımda Mevlânâ nefsi anneye benzetir, akıl ise babadır. Anne, çocuğu her türlü zorluktan kurtarmak için evde tutup bağrına basarak şımartmak ister, oysa baba, yani akıl, çocuğu nezih bir hayata hazırlamak için onu okula göndermek ister.²²⁰ Anne özenle bakıp büyüttüğü çocuğuna kıyamadığı için onu evinde, kendi yanında tutarak kendi aklınca iyilik etmektedir. Oysaki her çocuğun dışarıdaki hayata hazırlanmak için okula gidip geleceğe hazırlanması gerekir. Baba burada akli sembolize eder ve insanı geleceğe, bir bakıma ahiret hayatına hazırlamak ister.

Annenin haddinden fazla merhamet göstermesi ilk bakışta doğru gibi gelse de aslında çocuğun olgunluğa ermesi için bir engeldir. Çocuk rahatını düşünecek olursa okula gitmeyecek, fakat zamanla cahilliği artacak, ileride daha büyük sıkıntıya düşecektir. Bunun devamında Mevlânâ insana şöyle seslenir:

“Nefis anadır, akıl ise baba gibidir. Akla ayak uyduran önce sıkıntı çeker ama sonunda rahata kavuşur, yüzlerce ferahlık bulur. Kendine gel, bu anadan kaç, merhameti kendinin olsun! Babanın tokadı, onun helvasından daha tatlıdır.”²²¹

²²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/1433.

²²¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/1436-1437.

Mevlânâ'nın defalarca yediği nefsi burada anneye benzeterek kötölemesinin sebebi kanaatimizce nefsin insanı hiç fark etmeyeceği şekilde avlamasıdır. Zira Mevlânâ'nın genel anlamda kadın ve özellikle annelik hususunda hassas olduğunu bilmekteyiz. Onun kadınlarla ilgili görüşleri Kur'an-ı Kerim'den alınmış olmakla beraber o, iki cins arasında maddi ya da manevi üstünlüğü reddeder.²²² O'na göre erkek ve kadın birbirinden üstün ya da eksik değildir. Ancak yaradılışları bakımından bazı özellikleri birbirinden farklıdır. Örneğin; Mesnevî'de birçok yerde kadının ince ruhu övülürken, bir yanda da kadın nefsinin zayıf olduğu yönler annelik bahsinde olduğu gibi, merhamet ya da duygusallık olarak belirtilmiştir.²²³

Hikâyede geçen anne evladını dışarıda başına gelebilecek tehlikelerden korumak isterken, onun zararına davrandığının farkında bile değildir. Çocuk da annesinin boyunduruğu altında oldukça kendisine neyin faydalı neyin zararlı olduğunu asla bilemeyecektir. Çünkü nefis, insana zor gelen şeylerden onu alıkoymak ister. İnsan da nefsinin sesini dinledikçe zamanla kendisini iyiliğe mi kötülüğe mi sürüklediğini ayırt etmekte zorlanacaktır.

Bütün bu hikâyelerde Mevlânâ nefsi emmarenin kurnaz, kötüye hükmeden ve insanı zora gelmekten alıkoymak bir tabiatının olduğunu anlatır. Baskın bir arzuyla akıllı mağlup eder, kalbin huzurunu bozar. Bahsi geçen iki semboldeki ortak özellik nefsin tavşan ve anne rolünde gelmesi gibi, insanı aldatıcı, hatta kendine yakın, kendine dost sandığı yanıdır. Zira kimse bir tavşanın hiçbir çaba sarf etmeden bir aslanın ölümüne sebep olacağını tahayyül edemez. Aslan-tavşan hikâyesinde insanı temsil eden aslanı, hırsı ölüme götürmüştür. İkinci hikâyedeki çocuğun zararı ise rahat etme isteğidir. Bu iki durumda da dikkat çeken nokta, insanın fark edemeyeceği kadar örtülü vaziyette nefsin hilelerde bulunmasıdır. Bu, çelişkili birçok öğenin meydana gelmesi sonucu olur. Akıl ve arzular aynı taraftaymış gibi görünür, ancak akıl galip gelemezse, arzulara yenik düşer. Mevlânâ'ya göre nefsi emmareye mağlup olanlar, onun kölesi olurlar ve ona uydukları derecede nefis, onların hayatını ele geçirecek kadar güçlenir. İnsan artık Allah'tan sakınmaz, korkmaz bir hale gelinceye kadar bu mücadele devam eder. Nefsin ne gibi arzu ve isteklere bürünüp insanı aldattığını göstermek için Mevlânâ başka bir sembolik anlatımda dört büyük kuştan bahseder. Halil Peygamberin kuşlarına atıfta bulunarak nefsin farklı yönlerini ele almamıza imkân sunar.

²²² Emine Yeniterzi, 'Mevlânâ'nın Kadın- Erkek Değerlendirmesi ve İnsana Bakışı', *İstem*, sayı: 10, s. 33-36.

²²³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2617-2623, 5/1208.

2.1.3. Dört Kuşun Hikâyesi

Mevlânâ nefsin tehlikeli yönlerine dikkat çekmek için dört farklı kuştan bahsederek şöyle der:

*“Ey idraki güneşe benzeyen! Sen vaktin Halil’isin; şu yol kesen dört kuşu öldür! Bedene ait dört huy, Halil Peygamberin kuşlarına benzer. Onları kesmek, cana yol açar. O kuşlar kaz, tavus, karga ve horozdur. Bunların insanlardaki örneği de dört huydur. Kaz hırstır, tavus makam sevgisi, karga uzun yaşama isteği, horoz ise şehvet.”*²²⁴

Kaz, tavus, karga ve horoz ile hangi duygunun temsil edildiği, beyitlerde veriliyor.²²⁵ Burada adı geçen kuşların temsil ettikleri duygu ile huylanmış hayvanlar olduğunu açıkça görmek mümkündür. Onlar, her biri farklı bir yönü baskın olmakla birlikte, o yönde davranış sergilemeye eğilimlidir. İnsanlar için de durum böyledir, kimi insan dünya malına, kimi şehvete, kimi makam ve mevkiye karşı daha zayıftır. Bunların hepsi insanda bulunmakla beraber, biri daha ağır basarak karakteristik özelliği oluşturur.

Bazı müellifler bu kuşların cinsi konusunda açıklamanın yersiz olduğunu iddia etseler de bu hikâyede geçen unsurla tasavvufi eserlere örnek bir malzeme ve nefsi tanıma konusunda belirgin sıfatlar sunulmuştur.²²⁶ Bundan başka, tasavvuf kültüründe kuşlarla alakalı farklı sembolik anlatımlara da rastlarız.²²⁷

Hız. İbrahim’in Allah’ın diriltme sıfatını görmek için kesilen bu dört kuş, Allah’ın sıfatlarını görebilmek için katledilmesi gereken duygulardır. Tıpkı Allah’ın sonsuz varlığının mükemmeliyetini bilmesi gibi, insan da kendi nefsinin özelliklerini bilmeli, öncelikle bu olumsuz duygularının şuurunda olmalıdır. Kendini tanımadan hakikate ermek isteyen kişi, kendi eksikliğini Allah’ın affedici olmasına güvenerek kapatmaya çalışabilir. Ancak buna güvenerek kendi nefsinin tanımaktan kaçınan insan, olgunluğa ermiş sayılmaz. Bu durumda ileride sembolik anlatımlarla göreceğimiz gibi, umulmadık anda nefsin hezimetine uğramak mümkündür. İnsan nefsinin olgunluğa ermesi, iradesiz, şuursuz bir hale gelmesi değildir. İradesini Allah’ın birliğinde eritmesi, mevcut yetilerini bu yolda kullanması olarak algılanmalıdır.

Örneğin, kaz, hırsı temsil etmekle, öldürülmesi gereken bir kuştur.²²⁸ Kaz sürekli yemesiyle, dünya malına, maddi rızka düşkün insanı anlatır. Ancak kazın öldürülmesi, insanın dünyevi rızıktan tamamen kesilmesi anlamına gelmez. Hayatını devam ettirecek bir

²²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/31-44.

²²⁵ Nicholson çevirisinde dört kuşla ilgili; kaz için (greed), hırs, tamahkârlık, horoz için (lust), şehvet, tavus için (eminence), saygınlık, şöret, karga için (desire), arzu, iştiaak anlamına gelen ifadeler kullanılmıştır.

²²⁶ Bu konuda daha detaylı açıklama için bkz. Dilaver Gürer, age., s. 166-174.

²²⁷ Feridüddin-i Attar, *Mantuku’ t Tayr*, çev. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yay., İstanbul, 2006.

²²⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/31.

rızık, elbette hor görülmez, ancak kişiyi manevi âlemlerden uzak kılabacak bir dünya hırsı, kişiye kazanç değil, zarar getirecektir.

Karganın özelliği, uzun yaşamasıdır. Burada sonsuz olmak yahut uzun ömür sürme arzusunu temsil eder. Bu yönüyle dünya hayatından zevk alan, ölümden korkan insanı temsil eden karga, başı vurulması gereken bir unsurdur. Allah'a ulaşma arzusu ile dünya sevgisi bir arada olmayacağından nefsin bu yönü insanı manevi yolundan alıkoyacaktır.

Dört kuştan bir diğeri, güzelliği ile bilinen tavustur. Bu kuşun dünyevi arzuları temsil ettiğine dair sembolik anlatımda, tavus kuşu bir ovada kendi tüylerini yolmaktadır. Hâkimin biri de oradan geçerken bunu görür ve nasıl olup da o güzelim kanatları yolduğunu tavus kuşuna sorar. Tavus kuşunun kanatları güzelliğinden dolayı mektuplar, Mushaflar arasına konurken, yelpaze için kullanılırken, bu güzel kanatların yok olmasına hâkimin gönlü razı olmaz. Bir taraftan da tavus kuşu gözünden yaşlar dökerek tüylerini yolmaya devam eder, güzelliğinin başına bela olduğunu söyler. Zira o güzel tüyleri için tavusun canına kastedilmektedir ve rahat yaşamak için bundan kurtulması tek çaredir. Bu hikâyede anlatıldığı gibi, nice hüner, marifet vardır ki, ham kişiyi öldürür, helak eder. Çünkü o kişi hırs ve tamah ile uzaktaki yemi görür de tuzağı göremez.²²⁹ Hâlbuki hırsın ve dünyaya tamah etmenin bir anlamı yoktur. Mevlânâ dünya malına düşkün kişiyi gelecek kaygısına karşı uyarır:

*“Nice yıllardır yersin de Cenâb-ı Hakk’ın lütfu eksilmez. İstikbali bırak, maziye bak. Hem şimdiye kadar yediğin nimetleri hatırla.”*²³⁰

Bunun gibi şehvet de vurulması gereken kuşlardan, horoz ile sembolize edilmiştir. Buna ithafen Mevlânâ:

*“Horoza gelince, o şehvete düşkündür, şehvete pek tapar. O, zehirli, kötü şarapla sarhoştur. Şehvet, o tavsiyede bulunan kişi, soyu sopu üretmek için lazım olmasaydı Âdem utancından kendisini hadım ederdi”*²³¹ demektedir.

Burada, Hz. Âdem’in cennetten kovulmasına sebep olarak da şehvet duygusu ön plana çıkar. O, bunu Âdem Peygamber için bir eksiklik değil, dünya üzerinde neslin devamı için bir vesile kabul eder. Mevlânâ şehvetin iki yönü olduğundan söz eder. Eğer bu şehvet, insanı helal dairesinden çıkaracak noktaya gelirse, bu insanoğlunun belki de en büyük düşmanı, ama neslin devamı için düşünüldüğünde ise hayra vesile olmaktadır.

²²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/636-645.

²³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/2856-2864.

²³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/940-941.

Bu duygunun nereden ve nasıl hâsıl olduğunu anlatan beyitlerinde Mevlânâ, nefisten önce şeytanın varlığından yola çıkarak, şeytanın insanı yoldan çıkarmak için Allahu Teâlâ'ya şöyle bir münacatta bulunduğunu hikâye eder:

Lanetlenmiş iblis, 'Ey herkesin rızıkını veren!' dedi, 'Şu avı avlayabilmem için bir büyük tuzak gerek, bunu isterim senden.' Allah ona altını, gümüşü, at sürüsünü gösterdi: 'Bunlarla yaratılmışları avlayabilirsin' dedi. Şeytan memnun olmadı. Bunun üzerine Allah altını, inciye, güzel madenleri sundu. Yağlı ballı şeyler, değerli şaraplar, ipek kumaşlar verdi. Şeytan yine memnun olmadı. Derken Cenâb-ı Hak, erkeklerin akıllarını, sabırlarını alan kadın güzelliğini İblise gösterince, İblis parmaklarını şıkırdatarak oynamaya başladı, 'Ver ver şimdi muradıma kavuştum!' dedi.²³²

Yukarıdaki beyitlerde şeytanın Hz. Âdem'i doğru yoldan saptırmak için Allah'tan isteklerde bulunması, karşılığında kadının varlık dünyasına çıkması ile emeline ulaştığı anlatılır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, kadın bir taraftan erkeğin yoldan çıkmasına sebep olmakla kötü, kaçınılması gereken bir unsur olarak görülürken, bir taraftan neslin devamını sağlayan ve Allah'ın merhamet sıfatının en çok tecelli ettiği yer olarak övülmektedir.²³³

Mevlânâ'nın eserlerinde kadının bazı yerde iyiyi, bazı yerde kötüyü sembolize etmesine bakacak olursak, onun insan fitratını çok iyi tanıdığını anlarız. Bununla beraber, insanın mutlak iyi ya da mutlak kötü olamayacağını işaretlerinin bu sembollerle verildiğini görürüz. Gerçek bir ressamın güzeli de çirkini de başarıyla resmetmesi gibi, Tanrı'nın iyi ve kötüyü birlikte yaratmasında ona bir eksiklik yoktur. Aksine bu O'nun büyüklüğünü gösterir. Hakikatte iyi ve kötü diye bahsettiğimiz şeyler de bizim algılarımızla alakalıdır. Bir şey bize nasıl aksediyorsa, ona göre değerlendiririz.

Aslında bütün dualitelerin ve çokluğun gerçekliği, tevhit mertebesinde ortadan kalkacaktır. Yaratılmış bir şeyin yaratıcısının karşısında hükmü, ancak o izin verirse olabilir. Örneğin, Mevlânâ'ya göre şeytan da önceleri melek olması hasebiyle, Hz. Âdem'i kıskanmış, canla başla ibadet ettiği kapıda onu bir rakip olarak görmüştür. Bu yüzden Hz. Âdem'e secde etmemesi, onun kıskançlığındandır. O kıskançlık da yine Allah aşkından meydana gelmektedir.²³⁴ Allah'ın yarattığı hiçbir şeyde abeslik yoktur. Kıskançlık, kırgınlık, bilgi, hepsi onun hükmüyledir.

Mevlânâ'nın bununla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

²³² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/940-957.

²³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/4409-4416.

²³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/2532.

“Allah’ın oyunundan başka bir oyun yoktur. Şeytana Allah böyle bir oyun verdiği için şeytanlık yapmak zorundadır. Ve o nedenle kendini belaya atmıştır. Şeytan belada Allah’ın tatlarını tatmak istemiştir. Şeytan başka bir oyun bilmediği için kötülük yaptırmaktadır. Hesap sorulmayacak şeytanı Tanrı böyle yaratmıştır.”²³⁵

Şeytanın üstlendiği rol de Mevlânâ’ya göre yine aşktan kaynaklanır, ona göre şeytan; ‘Tutalım, Âdem’e secde etmeyişim hasettendi. Ama o haset de yukarıda geçtiği gibi, aşktan meydana geldi, inattan inkârdan değil. Her haset, şüphesiz dostluktan meydana gelir. Sevgiliyle başkaları bir arada oturunca haset baş gösterir’²³⁶ der ve ilahi hükümdeki vazifesinin asıl sebebinin ortaya koyar. Böylece Allah’ın gücü ve iradesi dışında herhangi bir işten bahsetmek mümkün değildir. Var olan her şey Cenâb-ı Hakk’a duyulan aşkın neticesidir.

Demek oluyor ki, var olan her şey yerli yerince, olması gerektiği gibidir. İnsana düşen ise şuurunu artırarak biran önce nefsinin tanıyıp, onu eğitmesidir. İnsanı Allah’tan mahrum bırakacak düşman ise dışarıda değil, kendi içindedir. Bunun içindir ki, Mevlânâ şeytandan ziyade nefsten bahseder, onu yerer. Nefsi bir başka yerde Firavun’a benzetir ve insanı ona karşı uyarır.

2.1.4. Firavun ve Hz. Musa’nın Hikâyesi

Mevlânâ kendisine tabi olunmasını emreden Firavunla sembolleştirdiği nefsten şöyle bahseder:

“Nefis, Firavun’dur, sakın ha onu doyurma! Doyurma ki eski küfrü aklına gelmesin! Ateşin hararetine düşmedikçe, nefis güzelleşmez.

Demir kor haline gelmedikçe sakın dövmeyle kalkışma! Beden aç olmadıkça harekete gelmez... Tok bedeni ıslah etmeye çalışmak, soğuk demiri dövmektir adeta.

Hele ruh, bunca yerler çiğnemiş, bunca şehirler geçmiştir de tozları üstünden silkinmemiştir. İnsan, görüp geçirdiği şeyleri bilmek için, sıkı bir azimle işe girişip de gönlünü arıtmamıştır. İnsanın gönlü saf olmalı ki sırlar onda görünsün. Gözü açılmalı ki önünü, sonunu görsün.”²³⁷

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Mevlânâ’da ruh ve nefis, insanın içinde barınan unsurlardır; ancak ruh manevi âlemleri daima özler, nefis ise bunu unutturmak için görevlidir. Bununla ilgili Mevlânâ, Hz. Musa ve Firavun arasında geçenleri hatırlatarak şöyle devam eder:

²³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/2534-2544.

²³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/2643-2644.

²³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3621-3636.

“Musa da sende, Firavun da. Bu iki düşmanı da kendinde ara sen.

Musa, kıyamete kadar vardır. Nuru hep o nurdur, başka nur değil... Değişen yalnız kandildir. Fakat nura baktın mı ikilikten de onun sonu bulunan cisim âleminden de kurtulursun.”²³⁸

Burada Hz. Musa ile ruh, Firavun ile nefis temsil edilmiştir. İki örnekte de Firavun’la sembolize edilen nefis, nefis-i emmaredir. Bilindiği üzere, Firavun halkını yalnız kendisine itaat etmeleri hususunda baskı altına almış, iyi ve kötü her yolu deneyerek kendi hükümranlılığını ispat etmeye çalışmıştır. Hz. Musa ise halka tek Tanrı’nın Allahu Teâlâ olduğunu tebliğ etmiş, halkını doğru yola davet etmiştir.²³⁹

Firavun’un halkın gözünü boyamak istemesi gibi, nefis de insanın gözünü boyamak ister. Bu aşamada nefsin ikinci mertebesinden söz etmek mümkündür. Bu mertebede nefis insana dost gibi gözükebilir, zira iyiyi, kötüyü ayırt edip kötüyü kınama devresi başlamıştır.

Buna örnek teşkil edecek hikâyede, bir ayının genç bir yiğitle olan dostluğundan bahseden Mevlânâ, nefsin insana dost olamayacağını anlatır.

2.1.5. Ayı ile Dost Olan Yiğidin Hikâyesi

Bir ayı, ejderha tarafından yakalanmış iken onu bir yiğit görür, kurtarır. Bunun üzerine ayı, yiğidin peşine takılır, yiğit hastalanınca onun başında bekler. Böylece ayı, yiğit kişiye dost olur. Buna şahit olan biri, adamı ayının vefasına güvenmemesi konusunda ciddi bir şekilde uyarır, ama adam buna aldırış etmez. Başka bir zaman adam açıklıkta uyurken bir sinek gelip yiğidin yüzüne konar. Ayı, birkaç kez sineği kovalar, fakat bir türlü onu defedemez. Nihayet, koca bir değirmen taşını alır, sineği öldürmek için sinek tam adamın yüzünderken taşı atar ve adamın suratu paramparça olur.²⁴⁰

Bahsi geçen hikâyede nefis bir ayı ile sembolize edilmiştir. Ayının en belirgin özelliği, hikâyede de geçtiği gibi, akıllı olmayışıdır. Dost gibi görünse de, sonunda fitratında olan ahmaklık ortaya çıkınca dostluğa zarar getirmiştir.

Sufilerce kabul edilen görüşe göre, kötülüğün sebebi bilgisizliktir. Kötülük, nefsin kendi özüne bilgisizliği olunca, ebedi hayat, manevi özgürlük gibi şeyleri inkâr etmiş olur. Oysaki hayatta doğru bir yaşam sürmek ve bu âlemin ötesinde bir gerçekliğe ulaşmak için, insanın kendi potansiyelini bilmesi gerekir. Bu da, insanın kendinden üstün, yüce bir gücün yardımıyla mümkündür. Bunun için ilk adım, istemek ve buna uygun fillerde bulunmaktır.

²³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1253-1257.

²³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3621-3626.

²⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/894.

Örnekteki adam gibi, kendine uygun olmayan biriyle arkadaşlık etmek gibi, insan da kendine yakışmayan işlerle meşgul olabilir.

Hikâyede dikkati çeken bir başka nokta, adamın kendisine yapılan uyarıları dinlememesidir. Mevlânâ insanın kendisine haddinden fazla güvenerek Allah'ı ve Allah dostlarını devre dışı bırakmasını hiç hoş karşılamaz. O, bilgili insanın dahi benlik sevdasını, ayak bağı olarak görür. Tanrı ve Tanrı erlerinin inayeti olmazsa melek bile olsa defteri kapkaradır. Mevlânâ, ilahi gücün bu konuda oynadığı rolü şöyle anlatır:

*“Firavunun aklı, padişahın aklından üstündü, ama Tanrı hükmü onu akılsız ve kör etmiştir. Bir adamın can gözünü, can kulağını Tanrı kapattı mı o adam Eflatun da olsa hayvanlaşır.”*²⁴¹

Ona göre nefse hâkim olmak için Allah'a yönelmelidir. Mana kapısında durup, yardım bekleyen insana inayet elbet gelecektir. Bunun için Mevlânâ şu yalvarışta bulunur:

*“Ey bize güç şeyleri kolaylaştıran Tanrı! Bizi abes ve boş şeylerden kurtar. Bize rızık diye gösterdiğin tuzakmış. Bize her şeyi olduğu gibi göster.”*²⁴²

Buraya kadar, nefsin ruhtan farkı, mertebeleri ve hileleri üzerine kullanılan semboller üzerinde durduk. Ruh ve nefsin birbirinden farklı olduklarını söyledik. Peki, bu ikilinin mücadelesinde mihenk noktayı oluşturan unsur nedir? Mevlânâ, bu soruya cevap niteliğinde Mecnun ve devesinin hikâyesini anlatır:

2.1.6. Mecnun ile Devenin Hikâyesi

Hikâyede âşık olduğu kıza ulaşmak isteyen Mecnun, geride yavrusunu bırakmış bir deveyle yolculuk yapar. Mecnun yolda ne zaman gaflete düşüp uyusa, deve hemen geri döner. Bu hal yol boyunca devam ettiğinden, zaman geçer, ama ne Mecnun, ne deve bir yere varabilirler. Mecnun'un sevdası, önde bulunan Leyla'ya kavuşmak, devenin sevdası ise ardına dönüp yavrusuna ulaşmaktır.²⁴³ Burada mecnun'dan maksat akıl ve ruh, deveden maksat ise nefstir. Ruhun almak istediği yol aşktır, nefsin gittiği yol, kendi hevâ ve hevesidir.²⁴⁴

Demek ki, ruhun manevi âlemlere yol almak istemesi, Allah'a olan aşkından kaynaklanmaktadır. Aşkının arzularını fiile koyamayan ruh azaptadır. Fiile koyduğu, fakat yine de maşukuna ulaşamadığı zaman onun için yine eziyet olur.²⁴⁵ Mevlânâ'nın ruhu, bilinen en meşhur âşıkla, Mecnun'la sembolize etmesi boşuna değildir. Üstelik hikâyede

²⁴¹ İbrahim Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İnsan Yay., İstanbul, 2002, s. 22.

²⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/898.

²⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1533-1534.

²⁴⁴ Tahir Olgun, *Şerh-i Mesnevî*, C. 4, s. 403.

²⁴⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yay., İstanbul, 1999, s. 71.

âşık, maşukundan ayrı düşmüştür; ona kavuşmak dileğindedir. Ona göre, ruhları bir bütün içinde bağlayıp birleştiren unsur, aşktır. Böyle bir aşka sahip olan insanın varacağı nokta, maşuku olacaktır. Ancak aşkın asıl hedefini bulma noktasında insanoğlu her zaman şanslı olmamıştır. Nefsin de etkisiyle insan, bu ilahi duygusunu bir ölümlüde tadıp, orada tıkanıp kalabilmektedir. Bu noktada farkındalık, başkalarının ihtarı ya da iradesiyle elde edilemeyecektir. Kişi kendi bilincinin uyarıcısı olmalı ve hakiki sevgiliyi bulma yolunda, önüne perde olan ne varsa, bu bir beşerî sevgili de olabilir, bu basamakta kalmamalı, hakikatin peşinden gitmelidir. İçinde yer edinen her türlü sevdanın ilahi aşka perde olduğunu fark eden insan için değer verdiği sevgili, aşkın manasına varmada bir vesile, bir araç olabilir. Nihayetinde sevmek ve sevdiğinin yolunda kendi benliğini yok etmek, beşeri aşkla tecrübe edilebilir.

Tasavvufta âşıklar hiçbir zaman rahat yüzü görmezler. Bu huzursuzluk gerçek benliğin ortaya çıkması için, kendisini ruhen hazırlamak maksadıyla daha çok tefekkür ve bilincin her zerresini açmak için bir güç üretir.²⁴⁶ Buna göre benliği zayıflatan güç olarak aşkın dünyevi–şehvi yönünü değil, ilahi–manevi yönünü güçlendirmek gerekir. Bu yönde ilk adım olarak mutasavvıflar önce nefsin pasifleşmesi ve onun arzularını kontrol edebilmek için akli kullanırlar. Çünkü nefsi tamamen pasif bırakmak mümkün değildir.

Nefsinin iradesine teslim olan insanın kendi öz benliğine yabancılaşacağı gibi, nefsinin tamamen göz ardı etmesi de yine onun yaradılışına ters düşer. ‘Var oluşsal benlik’ diye adlandırabileceğimiz nefis, insanın bu dünyayla bağını sağlayan yönüdür.²⁴⁷ Çağdaş psikolojinin yaptığı gibi, Mevlânâ da varlığımızın bu yönünü tamamen yok etmenin mümkün olmadığını kabul eder. Çünkü nefis aynı zamanda akli örten öfke veya tutku gibi olumsuz ve büyük bir güce sahiptir. Bunun için onun gücü inkâr edilemez.

Nefis şehvetiyle, aklın ve kalbin merhametini çalar. İnsanı hayatta maddi amaçlar peşinde koşmaya mecbur eden ve gelişmekten mahrum eden ana idol olarak²⁴⁸ nefis, makul ölçüler içerisinde kontrol edilmeli, erdemli ve ölçülü davranışlarla olumsuz yönleri zayıflatılmalıdır. Konu aşk olunca, nefsi terbiye etmek, aşkın getirdiği her türlü zorluğa katlanmak, insana yol aldırır.

Mevlânâ, nefsin Allah’a olan aşkının Allah’ın kendine olan aşkı olduğunu ve nefsi severken Allah’ın kendi Zat’ını sevdiğini, çünkü aslında ilahi olan şeyi kendi zatına

²⁴⁶ A. Reza Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Betül Demirkol, İbrahim Özdemir, Kitabiyat Yay., Ankara, 2000, s. 28.

²⁴⁷ Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, s. 49.

²⁴⁸ Emel Koç, ‘Platon ve Yunus Emre Düşüncesinde Sevgi ve Aşk’, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 32, 2000, s. 43.

yöneltiğini ileri sürer.²⁴⁹ Böylesi bir tecelliye mekân olmak, yalnız insana mahsustur. Bunun yükümlülüğü de elbette kolay değildir. Yüceler yücesi Tanrı aşkının yerleşeceği bir kalp, birçok sınavdan geçerek, nefsin tehlikesinden kurtulmuş olmalıdır. Mevlânâ bunu dövme yaptırmak isteyen fakat acıya tahammülü olmayan adam üzerinden anlatır.

2.1.7. Kazvinli Adamın Hikâyesi

Kazvinli bir adam adetleri olduğu üzere vücuduna bir dövme yaptırmak ister. İki omzunun arasına aslan dövmesi yaptırmak üzere tellağın önüne oturur. Tellağın iğneyi batırmaya başlayınca adamın canı yanar. Kazvinli; ‘Aslanın neresini yapıyorsun?’ diye sorar. Tellağ ‘Kuyruğunu’ deyince, ‘Bırak kuyruksuz olsun’ der. Ancak usta başka bir yerini çizmek için iğneyi batırdığında, Kazvinli yine bağırır, yine aynı soruyu sorar, böylece kuyruksuz, kulaksız, karınsız, bir dövme ister. Nihayetinde tellak şaşırır, adamın bu saçma isteği karşısında sinirlenerek iğneyi yere atar.²⁵⁰

Anlatılan hikâyede Kazvinli adam, Allah’a ulaşmak için yola çıkan dervîşi, dövme yapılırken duyduğu acı, dervîşlerin çıkardığı çileyi temsil etmektedir. Dövmenin herhangi bir şekil ya da başka bir hayvan değil de aslan figürü olması da dikkat çekicidir. İlk bölümde Allah’ı Temsil eden aslan figürü kanaatimizce burada bir çeşit manevi mühür gibidir. Sırtına dövme yaptırmak, resmedilen şeye duyulan sevgi ve bağlılığın bir işaretidir. Hikâyede adamın aslan dövmesi yaptırması onun aslana olan sevgi ve bağlılığını sembolize etmektedir. Bunun kolay olduğunu sanarak yola çıkan kişi üzerinde işlem başladığında bundan şikâyetçi olur. Mevlânâ’nın burada maksadı, zahiri ya da batını amaca ulaşmak için başa gelen sıkıntıya göğüs germeyi öğütlemektir. Meşakkatsiz sefer bulunmadığı gibi, mücâhedesiz süluk da olmayacağından, salikin sabırdan ve teslimiyetten ayrılmaması gerekir.²⁵¹ Zira sıkıntıya göğüs geren kişi, hayvanlar âleminde gücü temsil eden aslanın niteliklerine sahip olduğunu gösteren dövmesini, hakkıyla taşıyacaktır. Hikâyenin sonunda varlıktan geçmeyi, benliği mutlak varlığın, yani Tanrı’nın birliğinde yok etmeyi öğütleyen Mevlânâ, bunun ancak birtakım sıkıntılarla olacağını dile getirir. Bunlara katlanan insanın makamı ise çok yücedir.

“Kardeş, iğne yarasına sabret ki gâvur nefsin iğnesinden kurtulasın. Varlıklarından kurtulmuş olanlara felek de secde eder, güneş de ay da. Vücudunda nefsi ölen kişinin fermanına güneş de tabidir, bulut da.”²⁵²

²⁴⁹ Reynold A. Nicholson, *İslam Sufileri*, s. 101.

²⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2981-3000.

²⁵¹ Tahir Olgun, *Şerh-i Mesnevî*, C. 5, s.1399.

²⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3001-3003.

Nefsinin şikâyetlerine kulak asmayan, maksadına ulaşmak için kendi varlığını eritmiş kişinin makamı güneşin dahi tabi olduğu bir makam olarak değerlendirilir. Bu makama ulaşmak için tevhit makamına ermek gerektiğini daha önce bahsetmiştik. Buna göre her şeyde yalnız Allah'ın varlığını müşahede etmek esas alınmıştır. Peki, bu makama nasıl ulaşılabilecektir? Yeryüzünde aciz olarak yaratılmış insanın gücü nedir? Buna dair cevapları Mevlânâ'nın sembolik anlatımında bulmak mümkündür:

“Tanrı’yı birlemeyi öğrenmek nedir? Kendini tek Tanrı önünde yakıp yok etme.

Gündüz gibi şulelenip parlamayı diliyorsan, geceye benzeyen varlığını yak!

Varlığını o varlığı meydana getirenin varlığında bakırı kimya içinde eritir, yok eder gibi erit, yok et (de altın ol!)

Sen, sıkı sıkıya ben’e yapışmışsın bütün bozuk düzen işler, bütün bu perişanlıklar, ikilikten meydana çıkıyor.”²⁵³

Mevlânâ, benliğin erimesi için sıkıntının olgunlaştırıcı vasfına çok büyük önem verir ve muhakkak çekilmesi gereken bir süreç olarak görür. Dert, ona göre insanın rehberidir. Çünkü insan sıkıntı anında gafletten kurtulur, bütün darlık, üzüntü ve hastalıklarında kendi acizliğini anlar, Allah’a sığınır ve O’ndan yardım ister. Bununla beraber, insan rahatta olduğu sürece, kendine güveni artar, nefesine uyar, ancak acıyla karşılaşınca hemen sıkıntıya düşer, yeryüzünde en ufak hastalık ya da darlıkta, yalnız ve çaresiz olduğunu idrak eder.

Bu noktada manevi anlayış, zamanı ve mekânı hesaba katmaksızın insanın acizliğine ve güvende olmayışına bir cevap sağlamıştır.²⁵⁴ Böylece insan olumsuzluklardan kurtulmanın çaresini maneviyatta bulmuştur.

Nefsin olgunlaşması için ilk şartın bilincin uyanması, ya da kişinin nefsinin tanıması olduğuna değinmiştik. Bunun nasıl olacağı ise, çeşitlilik gösterebilir. Kiminin manevi uyanışı dışarıdan bir etkiyle, daha hızlı, kiminin uyanışı ise, bir takım sıkıntılarının getirdiği nefsin tasfiyesiyle, uzun zamanda mümkün olabilir. Manevi uyanış nasıl olursa olsun, olgunluk belli bir zamanı ve tecrübeyi gerektirir. Nefsin kötü huylardan arınması için, dünyevi nimetlerden zarar görmesi onların gelip geçici olduklarını anlaması için bir vesiledir. Hikâyede geçen aslan dövmesi bile, kuyruğu, karnı, yelesi derken, birçok acının bir araya gelmesiyle olacaktır. Bunun gibi, insan da farklı alanlarda darlık yaşayarak kendini sorgulayacak, geçici tatminlerden ziyade, nihai bir mutluluğu arayacaktır.

²⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3009-3012.

²⁵⁴ A. Reza Aresteh, age., s. 20.

Bu dünyaya ait acı – tatlı her tür yaşantı, bir merdiven gibi, oturup kalmak için değil, üzerine basıp yükselmek için birer basamak²⁵⁵ olarak algılandığında, olumsuz gibi gelen işler, belki de bir kurtuluşa hizmet edecektir. Buna örnek olarak yılan yutan adamı anlattığı başka bir hikâyede Mevlânâ, konuyla ilgili birden fazla mesajı bir arada verir.

2.1.8. Yılan Yutan Adamın Hikâyesi

Emirin biri, atıyla seyahat ederken, uyumakta olan birisinin ağzına yılan kaçtığını görür. Adama sezdirmeden, onu bu dertten kurtarmak ister, bu amaçla adama şiddetlice birkaç topuz vurur. Adam o acıyla bir ağaç altına kadar koşar. Emir, adama ağacın altına düşen çürük elmaları da zorla yedirir. Adam emirden el-aman dileseyse de emir vazgeçmez, adamı akşama kadar koşturur durur. Nihayet adamın safrası kabarır, yediklerini çıkarmaya başlar. O esnada içindeki yılan da dışarı çıkar, adam bu kez Emire olan minnetinden, ona övgüler yağdırmaya başlar. Zira adam içine kaçan yılandan haberdar olsa, korkudan hiçbir şeye mecali kalmazdı.²⁵⁶

Hikâyede uyuyan adam gafil insanı, içine giren yılan nefis-i emmareyi, emir süvari insan-ı kâmilî, adamın çektiği sıkıntı ise seyr-i süluk'ta çekilen çileyi temsil eder.²⁵⁷ Bu örnek de daha önceki aslan dövmesiyle ilgili hikâyeye gibi, nefsin eğitiminde çekilen sıkıntıların bu yolda gerekli olduğuna, nefsin ancak acıyla bastırılacağına dairdir. Nefsin bir hayvana, özellikle de soğuk ve sevimsiz bir hayvan olarak kabul edilen yılanla benzetilmesi dikkat çekicidir. Diğer bir dikkat çeken nokta, bundan kurtulmak için bir başkasının yardımına duyulan ihtiyaçtır. Yukarıda, kişinin en büyük düşmanının içinde olduğundan bahsetmiştik, aynı prensip burada da yılanın adamın içine girmesiyle temsil edilmiştir. Mevlânâ Hz. Peygamber'in konu ile ilgili hadisine atıfta bulunarak şöyle söyler:

“Mustafa, canınızdaki düşmanı size olduğu gibi anlatsam yiğitlerin bile ödü patlar... Ne yol yürümeye takatleri kalır, ne bir işin tasasına düşerler!

Ne kimsenin gönlünde niyaz etmeye kudret kalır, ne teninde oruç tutmaya, namaz kılmaya kuvvet' buyurdu.”²⁵⁸

Nefsin tasfiyesi için ilk adımı manevi uyanış olarak kabul edersek, bunu takiben bir takım dertlere katlanmak, insanı olgunluğa götürecektir sebep olarak zikredilebilir. Ancak insan tabiatı kolayca olgunluğa erişmez. Sezgisel olarak daha üst bir yaşamın farkına varıp, buna göre yaşamaya başlayan insanı dürtüleri ve bencil güdüleri rahat bırakmaz, kişiyi

²⁵⁵ Mehmet Demirci, ‘Mevlânâ’da İnsan’, 5. Milli Mevlânâ Kongresi, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1991, s. 36.

²⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1877-1910.

²⁵⁷ Tahir Olgun, *Şerh-i Mesnevî*, C.7, s. 607.

²⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1911-1912.

devamlı yanlışa çeker. Bu çekişmeden galip çıkmak isteyen insanın nefsini sürekli kontrol etmesi bilincini daima açık tutması gerekecektir. Hz. Peygamber'in uyarısı işte bu noktaya işaret eder. Zira zahiri düşmanla savaşmak bir anlamda daha kolaydır. Çünkü düşman belli bir zaman aralığında insanı yorar. Düşmanın amacı, silahı ve yöntemi savaş esnasında belli olur. Fakat içimizdeki düşman her an bizimledir. Bu nedenle daima bilinç seviyesinde uyanık olmak ve nefsin silahlarına karşı muhafazalı olmak faydalı olacaktır.

Şimdiye kadar nefis, bizi daima felakete sürükleyecek bir düşmanın olarak ele alındı. Mevlânâ içimizde başka bir güç daha olduğundan bahseder ve bu kez bu unsur olumsuz değil, olumlu manada karşımıza çıkar.

Mevlânâ'ya göre, her insanın içinde bir 'İsa'sı vardır. Bu İsa'nın dünya yüzüne getirilmesi de Meryem gibi çekeceği doğum sancısına bağlıdır. Bizde eğer o dert peyda olursa İsa'mız doğar, eğer dert peyda olmazsa, İsa da o geldiği gizli yoldan tekrar kendi aslına döner, biz de ondan faydalanamayız.²⁵⁹

Mevlânâ'nın burada Hz. İsa ile temsil ettiği şeyin, insanı geldiği sonsuzluk âlemine tekrar taşıyacak olan ruh olması muhtemeldir. Bunun için, ruhu perdeleyen, cismi esareti altına alan nefsin değil, manevi hakikatlere ulaşmada kişiye ışık tutacak bir üstün bilincin sesine kulak verilmelidir.

Hakikatin arayıcısı olarak insan, böylece kendisini yalnızca içsel temizlenmenin kurtaracağını anlar, kalbini, ruhunu özüne yabancı şeylerden uzak tutmaya çalışır. Bu, insanın ilgisini tek bir şeye çevirmesi, bunun dışındaki ilgilerini tek bir şeyde toplaması anlamına gelir. Böylesi bir çabanın yegâne amacı Allah'ın Zatı'dır. Mutasavvıflar davranışlarını yönlendirmede birtakım yöntemler kullanmışlardır. Bu süreç kiminde kendi içsel tecrübeleriyle, kiminde bir bilenin desteğiyle gerçekleşir. Bu kişi, psikolojinin deyişiyle kendini gerçekleştirmiş insan, felsefi söylemle üst insan, tasavvufi söylemle kâmil insandır. Mevlânâ'nın ısrarla üzerinde durduğu insan-ı kâmil unsurunu bundan sonraki bölümde ele alacağımızdan şimdilik bu kadarıyla yetinmek istiyoruz. Varoluşunu kavramak ve bu doğrultuda kendini geliştirmek isteyen insan için gaye hakikati kavramak ve Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmaktır. Onun sıfatıyla donanmanın anlamı, onda barınan ulvi güzelliklere sahip olmaktır.

Hikâyelerde sembolik olarak anlatıldığı gibi, manevi kurtuluşun yolu ağır sınavlardan geçerek, nihayetinde maksada ulaşmaktır.

²⁵⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 34.

“Dert, Tanrı’yı gizlice çağırmana sebep olduğundan, bütün dünya malından iyidir”²⁶⁰ diyen Mevlânâ, kurtuluş anahtarı olarak sabrı tavsiye eder. Ona göre hilim kılıcı, demir kılıçtan daha keskin, hatta yüzlerce ordudan daha üstündür. Çünkü maksada sabırla erişilir, aceleyle değil.²⁶¹

Nefsin baskısından kurtularak, “Sabreden, göklerin üstüne yükselir”²⁶² diyen Mevlânâ, yine sembolik bir anlatımla, insanın uyanık gönlünü bir muma benzetir ve rüzgâr, fırtına gibi birçok afete karşı, dikkatli olmayı tavsiye eder.²⁶³

İnsan kendisini hakikate ulaştıran o mumu her tür dünyevi mücadelenin sonunda yanık tutmayı başarır, bu mücadelesi esnasında Rabbiyle yakınlığı artar, kendi içindeki putları bu yakınlıkla kırar, daha önceki durumundan daha üst bir mertebeye ulaşır. Manevi uyanışından bu noktaya gelinceye kadar edindiği tecrübeler onun içinde Allah’tan başka ne varsa, hepsini silmeye hizmet eden birer vesile olur.

Nefisle ilgili problemlerden biri de, nefsin ölümlü olup olmadığı, beden ve ruh ayırımındaki nefsin durumu ve ölümden sonraki hayatta nefsin rolünün ne olacağıdır. Bunlarla ilgili çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Mutasavvıfların çoğu, “Her nefis ölümü tadacaktır”²⁶⁴ ayetine dayanarak nefsin ölümlü olduğunu savunur. Fakat nefsin ölümlü oluşu genellikle bedenden ayrılması şeklinde yorumlanmış ve bedenden ayrılan nefsin cezalanması ya da ödüllendirilmesi, mutlak şekilde yok olmayacağını kanıtı sayılmıştır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde nefsin ölümden sonra Allah’ın huzuruna çıkacağına dair ifadeler vardır.²⁶⁵

Nefsin ölümlü olup olmadığı metafizik bir konu olup, Mevlânâ’nın kısmen üzerinde durduğu bir noktadır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Mevlânâ’nın nefisle ilgili birçok benzetmesi daha ziyade nefsin eğitimi ile ilgili ders verici niteliktedir. Konunun metafizik alanı ilgilendiren yönünü yorumlamak, göze çarpan inceliklerle okuyucuya bırakılmıştır. Nefsin, insanın içinde barınan en büyük düşmanı olduğuna dair anlatılan yılan hikâyesinde olduğu gibi, nefis başka bir hikâyede de bir ejderhaya benzetilir. Buradaki fark, insana hazin sonu hazırlayan unsurun dışarıdan bir etken olması ve ölmüş sanılmasıdır. Nefsin tehlike boyutlarını, hilesini, kısmen ölümlü olup olmadığını inceleyeceğimiz hikâye kısaca şöyledir:

²⁶⁰ Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş*, çev. Senail Özkan, Ötüken Yay., İstanbul, 1999, s. 156.

²⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2988.

²⁶² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/ 2991.

²⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/ 3422.

²⁶⁴ El-Enbiya, 21/35.

²⁶⁵ Bakara, 2/154, Al-i İmran, 3/169.

2.1.9. Yılan Terbiyecisi ile Ejderhanın Hikâyesi

Efsunlarla yılan tutup halka göstermekle geçinen bir adam bir gün dağda yılan ararken, soğuktan donmuş bir ejderha bulur. Onu ölü sanarak çeke çeke Bağdat şehrine getirir. Halk bunu duyunca merakla yılandının başına toplanır. Yılandı daha çok para kazanmak arzusuyla, ejderha örtülerin altında yatarken, onu biraz daha bekletir. Adamın onu iplerle bağlamış olmasına rağmen, güneşin altında çözülüp kendine gelen ejderha iplerini koparır, yılandıyı bir lokmada yutar. Sonra da bir direğe sarılıp karnındaki adamın kemiklerini parça parça eder.²⁶⁶

Hikâyede nefsin herhangi bir hayvan değil, bir ejderha ile temsil edilmesi hayli dikkat çekicidir. Zira daha önce nefsin tavşan, horoz, kaz, tavuk ve yılanla benzetildiğini görmüştük. Saydığımız hayvanlar içerisinde en korkunç ve tehlikelisi, efsanevî hayvan, ejderhadır. Geçimini yılan tutup sergileyen adam eğer ejderha donmuş olmasaydı, yanına bile yaklaşamayacağından, Mevlânâ hayvanın ölü gibi durduğunu anlatarak hikâyeye dâhil etmiştir. Nefsin ürkütücü bir hayvana benzetilmesi, Mevlânâ ile başlamamıştır. Nitekim Şeyh Ebu Kasım Cürçani (ö. 1058)'nin de tasavvuf yoluna girdiği ilk zamanlarına işaret ederek nefsi bir yılan şeklinde yorumladığı, yine Cüneyd-i Bağdadi (ö. 911)'nin sohbetlerinde bulunmuş büyük zatlardan Muhammed Nesevî (ö. 1085)'nin bir tilki yavrusu olarak nefsi tanımladığı rivayet edilmiştir.²⁶⁷

Mevlânâ'nın ise bu hikâyesinde ejderhayı seçmesi, nefsin tehlikesinin boyutlarını göstermek içindir. Çünkü daha önce zikredilen hayvanlar, yılan bile olsa insanın bir nebze eğitim ve kontrol altına alabileceği hayvanlardır. Bu ejderha için söz konusu değildir, zira gücü temsil eden, efsanevi bir semboldür. İnsanın ejderhaya karşı mücadelesinden söz edilemez, ondan ancak uzak durulabilir. Böylesi bir unsurla nefsi sembolize eden Mevlânâ nefsin mertebelerini zamanla geçen insanın bile daima uyanık olmasını işaret eder ve insanın kendi olgunluğuna veya nefsinin zayıflamasına aldanmamasını vurgular.

*“Senin nefsin de bir ejderhadır. O nerden öldü ki? Dertten eline fırsat düşmediğinden dondu. Firavun'un eline geçenler onun da eline geçse neler yapmaz!”*²⁶⁸

Nefsin hayatta iken asla ölmediğini dile getiren Mevlânâ, ona karşı her zaman tedbir almayı ve ona acımamayı öneriyor:

“Ejderhayı ayrılık karı içinde tut, sakın onu Irak güneşinin altına getirme. Ejderhan donmuş bir halde iken selamettesin, fakat kendine geldiği vakit ona lokma olursun. Ona pek

²⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/976-1052.

²⁶⁷ Ahmet Ögke, age. s. 102-103.

²⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1053-1054.

acıma, o iyilik edilecek kişi değildir. Üstüne şehvet güneşi vurdu mu hemen uçmaya başlar. Onunla ercesine savaş ki Tanrı, sana vuslatıyla karşılık versin.”²⁶⁹

Mevlânâ’ya göre nefis ejderhasını ayrılık karı ile soğuk tutmak, yani şehvet güneşinden onu korumak, bu konuda erce savaşmak anlamına gelmektedir. Burada ısrarla insana çarpıcı örnekler veren Mevlânâ, kanaatimizce ‘şehvet güneşi’²⁷⁰ benzetmesi ile onun ne denli güçlü bir tehlike olduğuna işaret eder. Onunla ercesine savaş derken, nefisle mücadeleye verdiği önem bir kez daha kendini gösterir. Çünkü kişi nefsiyle mücadele ettikçe daha çetin sınavlar onu bekler. Bu çaba sonunda Allah’ın vuslatına ermek ile sonuçlanacaktır.

Örneğin, hikâyedeki adam ejderhanın ölmüş olduğunu düşünmesine rağmen onu kalın halatlarla sıkı sıkı bağlamıştır, ancak bu tedbir onun gücünü engellemeye yeterli olmamıştır. Nefis eğitiminde de bu prensip, insanın manevi mertebesi yükseldikçe, nefsinin onu daha kurnazca, hiç ummadığı yerden vurmasıyla vuku bulur. Nefs-i emmare’nin yeme-içme, mal, şehvet gibi arzularını aşmış, güdülerini nispeten yenmiş insan için başka tehlikeler baş gösterir. Bu da, olgunluğa erdikçe kendisine pay biçen egodur. Gerçek olgunluğa erişmek için, kişinin kendi egosunu köreltmesi vazgeçilmez bir prensiptir. Bunun için Allah’ı çokça zikretme, sükûn, riyazat gibi önlemler tavsiye edilir. Ancak Mevlânâ’nın bunların hepsini kapsayan ve yolu daha kısa ve emin kılan biricik anahtarı, aşktır. Çünkü nefis üç köşeli dikendir, ne çeşit konsa batır, ondan kurtulmak mümkün değildir.²⁷¹ Ancak âşık olana her an Allah’ın bir işareti görünür, canına can katarlar.²⁷²

Korku sembolleriyle anılan nefsin bin bir zahmetle eğitilmesi, nihayetinde Allah’ın huzurunda kendini eritmesi, yokluğu dilemesiyle mümkün olacaktır.

Bunu örneklerle anlatacak olursak, ekmek insan tarafından yenir, yok edilir. Bundan insan nesli için gerekli olan su hâsıl olur. Aynı şekilde insan yavrusu da bir su damlası iken, bundan vazgeçerek cenin haline gelir, cenin de kendi dünyasından vazgeçer ve yeni âlemine gözlerini açar. Bunun gibi, insan da manevi âleme doğmak için, yokluğu seçmeli, ilahi güce kendini teslim etmelidir.²⁷³

İlahi güce teslim olmayı öğütleyen başka bir beyitte Mevlânâ her tür acının, gamın ilahi kudretten geldiğini ve bunlara sabretmek gerektiğini vurgular.

²⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1057-1061.

²⁷⁰ Nicholson çevirisinde bu benzetme yine (the sun of lust), ‘şehvet güneşi’ olarak kullanılmıştır.

²⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/375.

²⁷² Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1702.

²⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1826.

“Tanrı önce gönlü kan eder, hor hakir gözyaşı ile yıkar. Sonra o gönle sırlar kaydeder. Yıkmakla, o levhi bir defter yapmak istediklerini bilmek, anlamak gerek.”²⁷⁴

Allah’ın vuslatına ermek elbette kolay olmayacaktır. Bu âlemde bile herhangi bir şeyi elde etmek için belli bir çaba sarf etmek gerekirken, en ulvi hedefe ulaşmak için en çetin sınavlar insanı beklemektedir.

Tanrıyla olan münasebetimizde bize engel olan nefsin tekâmülü için yardım, Mevlânâ’ya göre Tanrı’dan gelecektir. Çünkü insanı kendisine çağırın yine O’dur. Mevlânâ’nın sembolik anlatımıyla; eğer doğan kendisini niçin tuttuklarını bilseydi, o zaman tuzağa ve taneye lüzum kalmazdı. Can-ı gönülden, kendisi tuzağı arar ve şahsın bileğine uçarak giderdi.²⁷⁵ Buna bir örnek de ateşe atılan çocuğun kurtuluşu ile verilir.

2.1.10. Ateşe Atılan Çocuğun Hikâyesi

Doğanın kendiliğinden sahibinin koluna uçması gibi, Allah’a teslimiyeti sembolize eden hikâyede Yahudi bir padişah, halkını puta tapmak için zorlamaktadır. Bunun için şehrin ortasında büyük bir ateş yaktırır ve puta tapmayanların bu ateşe atılacağını söyler. Sıra bir kadın ve çocuğuna gelir, çocuğu annesinden alıp ateşe atarlar. Acıyla içi imandan ayrılan anne, puta tapacakken, ateşin içindeki çocuk; “Ana gel, ben ölmedim, gerçi zahirde ateş içinde olsam da burada iyiyim, hoşum.”²⁷⁶ der. Halk ise ateş içinde görünen çocuğun bu çağrısı üzerine eskisinden daha ziyade Hakk’a âşık, kendilerini feda etmede daha sadık olurlar.²⁷⁷

Kanaatimizce Hz. İbrahim ile ilgili ayetlere²⁷⁸ dayanarak anlatılan bu hikâyede Mevlânâ’nın maksadı imanın ve Allah aşkının gücünü göstermektir. O’na göre ateş, imanlı kimselere dokunmaz, Allah isterse ateş bir gül bahçesine döner.²⁷⁹ Şüphesiz Hz. İbrahim’in ateşe atılmasında birçok hikmet gizlidir. Bunlardan birkaçını söyleyecek olursak, bahsettiğimiz hikâyeyi yorumlamak daha kolay olacaktır. Ateş cehennemi çağrıştıran ve korkutan yanı ile insanları dehşete düşürür. Fakat bununla beraber ateşin temizleyici arındırıcı bir yönü de vardır. En ufak bir kıvılcım dahi büyük alevlere yol açacakken, ateşten bir bahçe tasavvuru insanı ürkütebilir. İnsana zahiri dünyada kötü gibi gelen şeyler hakikatte iyi ve güzel olabilir. Buna dair en çarpıcı örneklerden biri belki de ateş ile sembolize edilen bu dünyaya ait dertler olabilir. Zira cennetin hoşça gitmeyen şeylerle çevrelendiği, cehennem ise insana cazip gelen şeylerle çevrelendiğini düşünecek olursak,

²⁷⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1828-1829.

²⁷⁵ Schimmel, age., s. 118.

²⁷⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/783-795.

²⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/808.

²⁷⁸ Saffat, 37/97-98, Ankebut, 29/24.

²⁷⁹ Bkz. Dilaver Gürer, age., s. 164-165.

olayları görünen yüzüyle değil, iç yüzüyle değerlendirmek gerekir. Bunu annesinden ayrılan çocuğun lisanıyla dile getiren Mevlânâ şöyle söyler:

*“Senden doğarken ölümü görüyordum, senden ayrılmaktan pek korkuyordum. Hâlbuki senden doğunca havası hoş, rengi güzel bir âleme gelip dar bir zindandan kurtuldum. Şimdi bu ateş içindeki sükûn ve rahatı bulunca dünyayı ana rahmi gibi görmeye başladım.”*²⁸⁰

Bu dünyaya ait algılarımızın bizi yanıltabileceğine daha önce değinmiştik. Bir dünyadan başka bir dünyaya geçişte zorlu bir yoldan geçilse de sonu ferahlık ve sükûnettir. İnsanı tuzağa düşürüp gideceği yoldan onu alıkoyması ise nefsin tabiatıdır. Çeşitli mertebelerinden ölümlü olup olmadığına kadar birçok yönüyle ele aldığımız nefis, Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında farklı sembollerle temsil edilerek insana zengin bir malzeme sunulmuştur.

Buraya kadar hikâyelerde bir yılan ya da anne gibi birbirinden bağımsız semboller nefsin farklı yönlerini anlatmada bize yardımcı oldu. Öncelikle ruhtan ayrı olarak nefis, insanın olumsuz yönlerini barındıran bir nitelikte ele alındı. Hırs, kibir, dünya malına tamah etme gibi hislerle ortaya çıkan nefsin gücü üzerinde duruldu. Bunlardan tamamen arınmak gerektiği dört kuş ile sembolize edildi. Bunlardan başka aslanı tuzağa düşüren tavşan ve çocuğuna fazla merhamet gösteren anne örneğinde olduğu gibi nefsin umulmadık yerden insanı etkileyip tuzağa düşürdüğü konu edildi. Bütün bu semboller ışığında şunu söyleyebiliriz ki, nefis burada anlatılan örneklerin ötesinde bir unsurdur ve bu semboller nefsin sıfatlarına dair sadece birer imadır. Nefsin asıl mahiyeti, fiziki olarak varlığı ya da yokluğu kesin olarak dile getirilmemiştir.

Mevlânâ'nın nefisle alakalı hikâyeleri daha ziyade tasavvufi yorumlar olarak algılanabilir. Allah'a duyulan derin sevginin çerçevesinde nefsin yeri bu sevgiye zarar verecek, tam olarak tanımlanamayan soyut bir kavram olarak değerlendirilebilir. Ruh ile beden ilişkisi, nefsin bu iki unsurla olan ilişkisi hikâyeler içinde ele alındığından, konu ile ilgili kesin bir maddelendirme ya da tanımlama mümkün görünmemektedir.

Anlatılan ejderha ve ateşe atılan çocuk hikâyelerinde, kişinin uğradığı felaket hiç de kolay göze alınır cinsten değildir. Mevlânâ bunun farkındadır ve nefsini eğitmenin ötesinde, manevi âleme doğmak için bir yardım elinden bahseder. Burada İnsan-ı kâmil konusu ortaya çıkar. Zira bu yolda rehber, Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde vazgeçilmez bir unsurdur. Bahsedilen nefis mertebelerinin sonuna gelmiş, benliğini Allah'ın varlığı

²⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevi*,1/791-793.

karşısında tamamen eritmiş, ilahi sıfatları yansıtan insan-ı kâmil ile ilgili semboller konuyu daha açıklayıcı kılacaktır.

3. İnsan-ı Kâmil ile İlgili Semboller

Yukarıda söylediğimiz gibi, Mevlânâ'nın düşünce sistemini incelerken, karşımıza çıkan konulardan biri de 'İnsan-ı kâmil'dir. O'nun fikirleri üzerine yapılan araştırmalarda insan, aşk, ahlak gibi konular üzerinde sıklıkla çalışılmış olmasına rağmen, insan-ı kâmil unsuru bize göre, hak ettiği ölçüde ele alınmamıştır. Tasavvufun mihenk taşlarından biri olan bu unsur, Mevlânâ'nın da tasavvuf anlayışında ciddi bir önemi haizdir. Tasavvuf yolunda insan-ı kâmil'in rolü zayıflamaya yüz tutmuş gibi görünse de, Mevlânâ'nın sembolik anlatımları bize konuyla ilgili birtakım değerleri hatırlamamızda uyarıcı rol oynamaktadır.

3.1. İnsan-ı Kâmil

Tasavvuf tarihinin en önemli konularından olan insan-ı kâmil anlayışı, varlık ve bilgi problemleriyle ilgisi yanında dini ve ahlaki boyutları da bulunan derin fikri çaba ve ruhi tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır.²⁸¹ Kâmil, yani olgun insan anlamına gelen bu terim, Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insan için kullanılır.

Felsefe tarihinde kökleri çok eskiye giden "küçük âlem" ve "büyük âlem" düşüncesiyle bağlantılı olarak, eski kültürlerde insanla âlem arasında bir münasebet görülmüş, birinde bulunan özelliklerin diğesinde de bulunduğuna inanılmıştır. Küçük âlemden kasıt ise, olgunluğunu tamamlamış insandır.

Bu düşünce, eski Mezopotamya ve Mısır kültürlerinden bu yana, Mani mezhebinde ve Maniheizm'de insan-ı kadim, Hint düşüncesinde purusa, Çin düşüncesindeki chen-jen kavramları da yine buna örnek olmakla birlikte, mikrokozmozizm- makrokozmozizm inancının kadim ve evrensel bir konu olduğunu göstermektedir.²⁸²

İslami düşünce geleneğinde insan-ı kâmil kavramının, başta eski İran dini telakkileri ve Yeni Eflatunculuk olmak üzere, çeşitli dış kültürlerle, ilgili ayet ve hadislerin uzlaştırılmasıyla ortaya çıktığı görülmektedir. İnsan-ı kâmil düşüncesini doğrudan Kur'an'dan çıkarmak mümkün olmasa da bazı ayetlerin buna işaret ettiği düşünülebilir. Örneğin Allah'ın Âdemoğlu'nu mükerrem kılması,²⁸³ insanın 'ahsen-i takvim' üzere yaratılması,²⁸⁴ göklerde ve yerde olan her şeyin insanın emrine verilmiş olması,²⁸⁵ Allah'ın

²⁸¹ Mehmet S. Aydın, 'İnsan-ı kâmil', *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İsam Yay., İstanbul, C. 22, s. 330.

²⁸² Mehmet S. Aydın, age., s. 330.

²⁸³ İsra, 17/70.

²⁸⁴ Tin, 95/4.

²⁸⁵ Casiye, 45/13.

emanetini yalnızca insanın yüklenmesi²⁸⁶ ile ilgili ayetler yeryüzünde kâmil insanın üstün bir varlık olduğuna, birer işaret olarak yorumlanabilir.²⁸⁷ Allah'ın yeryüzünde bir halife olarak Hz. Âdem'i yaratması²⁸⁸ insanın sıradanlığına karşı çıkmakla birlikte Allah'ın Peygamberlerine ve onların nezdinde insana verdiği öneme işaret eder. Bunlar insan-ı kâmil düşüncesini tam olarak karşılamasa da, insanın varoluşunun boşuna olmadığı, yaratılışında bir hikmet olduğu ve o hikmeti bulmanın insanın üzerine verilmiş bir vazife olduğu açıktır. Allah'ın lütfuyla dostluğuna mazhar olan insanın da insan-ı kâmil mertebesini temsil ettiği söylenebilir.

İnsan-ı kâmil, daha çok tasavvuf alanına ait bir terim olmakla beraber, tasavvuf sözlüklerinde olgun ve yetkin kişi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması itibariyle de O'nun bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan kişi olarak kabul edilir. Beş hazreti olan, yani varlığın esas mertebelerini tümüyle kendisinde toplayan insan²⁸⁹ ya da bütün nefis perdelerini yırtıp en son mücerret ruh haline ulaşan insan, her bakımdan mükemmel insan²⁹⁰ olarak tanımlanır. Kâmil insan kavramının yeni bir kavram olmadığını belirtmek gerekir. Yetkin insan kavramını ilk kullananlar arasında İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Tufeyl (ö. 1186) gelmektedir. Bu düşünürler kâmil insan'a dair görüşlerini meşhur Hayy b. Yakzân²⁹¹ ortak alegorileriyle ortaya koymuşlardır.²⁹²

Tasavvuf literatüründe insan-ı kâmil Allah'ın gözü, âlemin nuru, Allah'ın zat ve isimlerinin aynası gibi benzetmelerle ele alınır.²⁹³ Bundan başka kâinatın merkezi ve gözbebeğine de benzetilir.²⁹⁴ Allah ile halk arasında bağ kuran bir köprüye de benzetildiği olmuştur.²⁹⁵

Birçok mutasavvıf ve filozofun farklı söylemlerle dile getirdiği insan-ı kâmil, yaratılışın özü olan şahıstır. Yani yaratılışın maksadı odur. Çünkü o, zahir ve batın olan ilahi suretin tecellisidir.²⁹⁶

Abdülkerim Ceyli'ye göre, varlık yaratıldığından beri insan-ı kâmil tektir ve tek kalacaktır. Onun kendine özgü bir hakikati vardır. Bununla beraber her çağda, başka

²⁸⁶ Ahzab, 33/72.

²⁸⁷ Bununla Birlikte, Bakara 2/31, El-Kehf 18/65, El-Ahzab 33/21, El-Enbiya 21/108 ayetleri de konuyla ilgili birer delil olarak yorumlanabilir.

²⁸⁸ Bakara, 2/30.

²⁸⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay. İstanbul, 2001, s. 188.

²⁹⁰ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 523.

²⁹¹ Bkz. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, çev. Babanzade Reşid, Etkileşim Yay., İstanbul, 2000.

²⁹² İsa Çelik, *Tasavvufi Bir Kavram Olarak İnsan-ı Kâmil*, *Keşkül*, sayı: 11, 2011.

²⁹³ Süleyman Uludağ, age. s. 188.

²⁹⁴ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yay., Trabzon, 2006, s. 474.

²⁹⁵ Mehmet S. Aydın, age., s. 331.

²⁹⁶ Mehmet S. Aydın, age., s. 330.

suretlerde, başka adlar altında görünür. Asıl adı Muhammed olup, dünya kurulalı beri çeşitli peygamberlerin suretinde görünen odur.²⁹⁷

Yine Hallac-ı Mansur (ö. 922), Hz. Peygamberden bahsederken, bütün nübüvvet nurlarının onun nurundan çıktığını, onun vücudunun yokluktan, adının ise ‘kalem’ den önce var olduğunu söyler.²⁹⁸

Hz. Muhammed (s.a.v.) insanların en kâmil kabul edilmekle beraber, ondan sonra gelen veliler nur-u hakikat-i Muhammediye’nin birer temsilcisi durumundadır. Ondan önce gelen peygamberler onun sırrını ve manasını taşımakla beraber, manevi olgunluk Hz. Muhammed’de sona ermiştir. Böylece İnsan-ı kâmil, Hz. Muhammed (s.a.v.)’de tam manasını bulmuştur. Hz. Peygamber Ruh-i A’zam’ın bir sıfatının, bir isminin mazharıdır. Ruh-ı A’zam bunların her birinde bir isim ve sıfatıyla tecelli etmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.)’de ise bütün isimleri ve sıfatlarıyla görünmüştür. Onunla nübüvvet son bulmuştur. O, surette diğer peygamberlerden sonra, hakikatte ise onlardan öncedir. Ondan sonra gelenler ise onun görüntüleri olarak telakki edilmiştir. Ancak bu, tenasüh olarak anlaşılmalıdır. Ruhun en son olgusuna ulaşan kimsenin, en yüce olgunlukta fani olmasıyla Hz. Peygamberin manasının tecelli etmesidir. Bu konuyu Abdülkerim Ceylî (ö.1428) şöyle açıklar: Allah’ın Resülü için tenasüh yoktur ancak o, her surette görünme kudretindedir. Her zamanda insanların en olgunu suretine girer, onların şanını yükseltir. Suretine girdiği kimseler, zahirde onun halifeleridir, batında ise o, onların hakikatidir.²⁹⁹

İnsan-ı kâmil düşüncesini daha iyi anlamak için konuyla ilgili birkaç fikri karşılaştırmak bize yardımcı olacaktır. Örneğin ontolojik açıdan bakacak olursak, İbn-i Arabî, temellendirdiği varlık mertebesinde yaratma fiili, “Hakikat-i Muhammediyye” adını verdiği nokta ile başlar ve bütün mahlukât ondan yaratılmıştır. Bu mertebeye verilen isimlerden biri de insan-ı kâmil’dir. Allah insan-ı kâmil’i yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onu yeryüzünde halife kılmış, bunu meleklere bildirmiş, göklerde ve yerde olan her şeyi onun emrine vermiştir. Böylece Allah’ın âlemdeki hükmü insan-ı kâmil ile zâhir olmuştur. İbn-i Arabî’ye göre âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu bu insan-ı kâmil’dir.³⁰⁰

Burada, insan-ı kâmil’in; varlığın sebebi olduğunu, insanlığın varabileceği en üst mertebe olduğunu ve kâinatın onun varlığına bir hizmet için yaratıldığını görüyoruz.

²⁹⁷ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 523.

²⁹⁸ Y. Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansur ve Eseri Kitabüt-Tavasın*, Fetih Yay., İstanbul, 1976, s. 65-75.

²⁹⁹ Süleyman Ateş, age., s. 523.

³⁰⁰ İbn Arabî, *Fütühat-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, Lİtera Yay. İstanbul, 2006, s. 181, 182.

Kâmil insana göre, diğer kâmil insanların dereceleri ise bu kemal derecesinden aşağı doğru gider. Zira kemâl derecesi, insanoğlunun âlemde manevi güç mertebesinde varacağı en son noktadır.

Tasavvufta insan-ı kâmil maddi ve manevi, âlemde var olan her şeyi, Hakkın tecellilerini kendisinde taşıdığından, söz konusu hallerin çeşitli şekillerde zuhur etmesiyle değişik birçok isimle de anılır. Örneğin; Hz. Peygamberin manevi hüviyeti olması hasebiyle ‘nûr-i Muhammedi’ ve ‘hakikat-ı Muhammediye’ denildiği gibi, onun ilmî ve ahlakî faziletlerine sahip olması itibariyle ‘vâris-i Muhammedî’ olarak da isimlendirilir. Âlemin küçük bir örneği olması bakımından ‘âlem-i sağır’, Hakkın mazharı ve tecelligâhı olması sebebiyle ‘mir’at-ı Hak’ gibi isimler de alır. Bundan başka bahr-i muhit, Âdem-i mânâ (insanlık idesi), akl-ı evvel, akl-ı küll, kelime-i camia, nokta-i küll, nokta-i vahdet, ilk ilke, sırr-ı ilahi gibi isimler de insan-ı kâmil için kullanılan isimler arasında görülür.³⁰¹ Mevlânâ, insan-ı kâmil’in Hz. Peygamber ile olan sıkı bağına dikkati çeker ve buna işaret olarak şöyle der:

*“Ahmed’in adı bütün peygamberlerin adıdır. Yüz elimizde olunca doksan da bizde demektir. Onun adı insanlığın en büyük yardımcısıdır. Onun nuru insanlığın en büyük koruyucusudur.”*³⁰²

*“Ahmed’in adı böyle yardım ederse acaba nuru nasıl korur? Ahmed’in adı sağlam bir kale olunca o emin zâtı, ne olur?”*³⁰³

*“Bir olan Allah’ın adına sarılmakla Ahmed’e sarılmak aynı şeydir. Çünkü Ahed’e ancak Ahmed vasıtasıyla gidilebilir.”*³⁰⁴

Mevlânâ’nın ifade ettiği üzere, kâmil insana örnek, Hz. Muhammed (s.a.v.)’dir, ya da başka bir deyişle kemâlatın en yüksek derecesi Hz. Muhammed (s.a.v.)’de görülür. Mevlânâ eserlerinde defalarca onun yüceliğini anlatır³⁰⁵ ve onun ahlakıyla ahlaklanmanın faziletinden bahseder. Mevlana'nın evrensel mesajı ve öğretisi, bir bakıma Hz. Muhammed'in evrensel mesajının ve öğretisinin 13. yüzyıldaki anlatımı olarak yorumlanabilir.³⁰⁶ Hz. Peygamber ve onun varisleri Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi görürler ve onların ahlâkı Allah’ın ahlâkı olması bakımından en yüce bir mertebedir.

³⁰¹ Süleyman Uludağ, a.g.e, s. 188.

³⁰² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/89.

³⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/737.

³⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/62.

³⁰⁵ Geniş bilgi için bkz. Dilaver Gürer, *Mesnevî’de “Peygamber” Kavramı ve Peygamberler, Tasavvuf Dergisi*, sayı:14, Ankara, 2005, s.104-111.

³⁰⁶ Derya Örs, *Mevlânâ’nın Eserlerinde Bir ‘İnsan-ı Kâmil Örneği Olarak Hz. Muhammed’*, <http://akademik.semazen.net>

Gerçek insan-ı kâmil şeriat, tarikat, hakikat ve marifet itibariyle bir bütündür. Allah'ın isim ve sıfatlarına mazhar olan insan-ı kâmil, ilâhi tecellilerin en büyük şahidi ve aynı zamanda delilidir. İlâhi sıfatlar hiçbir varlıkta onda olduğu kadar yoğun değildir. Bu bakımdan bir feyiz vasıtası ve medet mercii olarak kabul edilir.³⁰⁷

Mevlânâ'nın insan-ı kâmil ile alakalı kullandığı sembollere gelince, bunların bir kısmı daha önceki hikâyelerde olduğu gibi hayvanlar arasında geçen diyaloglarda saklıdır. Bir kısmı ise ney ve ayna örneğinde olduğu gibi kendi başına bir semboldür. Biz burada öncelikle ney sembolü üzerinde durmak istiyoruz. Zira Mesnevî'nin daha ilk beytinde zikredilen ney, insan-ı kâmil'i birçok yönüyle temsil eder.

3.1.1. Ney Sembolü

Mesnevî'de geçen ilk sembolün insan-ı kâmil'i temsil etmesi dikkat çekicidir. Bununla Mevlânâ'nın kendi şahsını anlattığını da söyleyebiliriz.³⁰⁸ Mesnevî şerhlerinde ney; insan-ı kâmil'den başka Hz. Muhammed (s.a.v.)'in aziz maneviyatı, Hz. Âdem'in ruhu, Şems-i Tebrizi, âşık, sufi, gönül ve kalem gibi unsurlara benzetilmiştir.³⁰⁹ Mesnevî'nin bu bölümü bütün eserin kısa bir özeti olmak bakımından da hayli önemlidir. Zira insan'ın yeryüzündeki konumundan, varoluş amacına, ilahi aşktan insan-ı kâmil'e, tasavvufun ana konularını onsekiz beyitte kısaca çözümleyen Mevlânâ'nın eserine 'Dinle' diyerek başlaması da yine önem arz etmektedir. Mesnevî'nin klasik doğu edebiyatının geleneğine uyup Allah'a hamd-ü sena, Hz. Peygamber ve ehl-i beytine medh ve selâm ile başlamayıp, Kur'an-ı Kerim'in ilk kelimesi olan 'Oku' emrinin bir devamı ya da tefsiri niteliğinde 'dinle' emriyle başlaması dikkat çekicidir.

Kanaatimizce Mesnevî'nin ilk onsekiz beyiti, söz söylemek için önce duymak, dinlemek gerektiği mesajını verir. Demek ki, hakikat bilgisine ermek isteyen insan önce Allah'ın kelâmını 'oku' malı, ve 'dinle' melidir. Peki, kimi dinleyecek? İşte kâmil insanın rolü bu noktada başlar. Mevlânâ'nın ney ile sembolize ettiği, insan-ı kâmil, tasavvuf kültüründe mürşit olarak bilinen bu olgun kişi, Allah'ın mesajını anlatan, kendisi de Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmış kişidir. Metinde ney, ayrılıklardan şikâyet etmektedir. Kamışlıktan kesildiğinden beri kadın-erkek, herkesin ağlayıp inlediği feryadı ile gönülleri yakmadadır. 'Aslından uzak düşen, elbette vuslat zamanını arar, her toplumda ağladım,

³⁰⁷ Mevlânâ'nın Hz Muhammed(s.a.v.) ile ilgili görüşleri için bkz. Dilaver Gürer, age., s.263-270; İbrahim Emiroğlu, 'Mevlânâ'nın Hz. Muhammed (s.a.v.)'e Sevgisi ve Bağlılığı', www.sonpeygamber.info,

³⁰⁸ Ney'in üç şeyi sembolize ettiği söylenir: 1) İnsan-ı Kâmil 2) Mümin kişi 3) Mevlânâ'nın kendisi. Bu konuda bkz. Mustafa Kara, 'Ney'e Dair', T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay. 2004, Sempozyum Bildirileri, Konya, 2007, s. 11-30.

³⁰⁹ Bkz. Şener Demirel, 'Mesnevî'nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu', *Bildiriler*, SÜMAM. Yay. Konya, 2007, s. 149-150.

inledim, herkes kendi zannınca bana dost oldu, ama içindeki sırrımı kimse araştırmadı' diyen ney, içindeki coşkunun aşk ateşinden kaynaklandığını söyler. Ney gibi bir zehir ve panzehir olmadığını dile getiren Mevlânâ, kimsenin ney gibi bir sırdaş olmadığını, onun gibi iştihak çeken olmadığını ekler. Sonunda ham kişinin olgun kişinin halinden anlamayacağını söyleyip sözü kısa keser.³¹⁰

Burada ney, daha önce de belirttiğimiz gibi, insan-ı kâmil'i temsil eder. Kamılıktan kesilmesi Allah'tan ayrı kalmasını temsil eder. İnsan-ı kâmil, neyistân-ı ezelden, (Ayân-ı sâbite) âleminden bu dünyaya gönderilmiş, makam-ı kadimindeki feyizden mahrum kalmış, bağı bu ayrılığın ateşiyle paramparça olmuştur.³¹¹

Ayrılığın en derinden hissedildiği anda insan özünü fark etme imkânı bulur. Bu nedenle insan-ı kâmil, 'ayrılığın farkına varan' kişidir. Ney'in feryadıyla vurgulanan hasret duygusudur.³¹²

Bilindiği gibi, ney, içi boşaltılmış bir kamış olup, ancak bu şekilde ses çıkarabilmektedir. Bu da, kendinden geçmiş, nefisini Allah'ın birlik potasında eritmiş insanın Allah'ın ilahi mesajını insanlığa aktarması olarak düşünülmelidir. Ayrılıklardan şikâyetçi olması da, asıl vatanını özleyen ney gibi, insan-ı kâmil'in Allah'a olan özlemini, nazını, niyazını ifade eder. *Divan-ı Kebir*'de *Mesnevî*'nin ilk onsekiz beyitiyle aynı anlama gelen başka bir ifadede ney, dertlerle içi delik deşik edilmiş, aşk ateşiyle yanmış bir halde, mana âleminin tercümanı olan bir sembol olarak karşımıza çıkar.³¹³ Bunun yanı sıra, *Mesnevî* ve *Divan*'ın birçok yerinde ney sembolünü kullanan Mevlânâ, Allah'ı Teâlâyı bu neye nefes üfleyen neyzen'e benzetir.

*“Neyzen ney üfler. Fakat bu nefes ve bu nefesten çıkan ses, neyin midir, neyzenin mi... bu ses, neyin harcı mı, neyzenin harcı mı? Kendine gel beni dinle! Tanrıyı övsen de bu övünüşünü çobanın lâyıık olmayan övüşü gibi bil, öyle tanı...”*³¹⁴

İnsan-ı kâmil'i temsil eden neyin inlemesine sebep olarak 'ayrılık' unsuru ön plana çıkmaktadır. Şehâdet âlemi varlıkla mevcuttur. Kendi varlıkları bakımından hiçbiri var olamaz. Mutlak Varlıkların sıfatlarının, eserlerinin, hükümlerinin, kudretinin, yaratıcılığının mazharları olmak itibarıyla mevcut sayılırlar. Mutlak Varlık, her an zâtı itibarıyla bütün sıfatlardan münezzehe olduğu halde, bütün sıfatlar, zatında sabittir. O, her şeyden mukaddes

³¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1-18.

³¹¹ Tahir-ül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, C.1, s. 51.

³¹² Fulya Bayraktar, 'Mevlânâ'da Ney Metaforu', *Uluslararası Mevlânâ Mesnevî, Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri*, MAKSAD Yay. Manisa, 2006 s. 151.

³¹³ Mevlânâ, *Divân-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1943, s. 18.

³¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1793-1794.

ve münezzehtir. Hatta O'na 'mutlak' demek bile onu kayıtlamaktır, fakat anlatabilmek için bu zaruri bir kullanımdır.³¹⁵

Mevlânâ'ya göre, kâinat, Hakk'ın sıfatlarının mazharıdır; fakat Zât'ı değildir. İnsan-ı kâmil de kâinatın özü olmak bakımından, Hakk'ın sıfatlarının tecelligâhıdır. Onun ezel âleminden kopup gelişi, bu dünyada bir bakıma gurbette olması, tekrar dönüş için yakıcı bir unsur haline gelmektedir. Ancak bu âlemde iken kendi varlığının sırrını anlamış, Hakk'ın ona bahşettiği iradeyi yine O'na teslim etmiş insan için bu ayrılığın ve acının vuslatı müjdeleyen bir tadı vardır. İnsan-ı kâmil işte o tadın lezzetiyle sarhoş olmuştur. Beyitlerde geçen şarabın coşkunu, bunu anlatmaktadır.

Neyin hem zehir, hem panzehir oluşuna gelince, bundan önceki bölümde içine yılan giren adam hikâyesinde olduğu gibi, mürşit kişiyi kurtarmak için onun başta türlü belalara gark olmasına ses çıkarmaz. Yılanı çıkarmak için adama eziyet emrinin hali gibi, önce nefse hoş gelmeseyse de, aslında onun amacı insanı içindeki düşmandan kurtarmak, selamete erdirmektir.

'Gamımızla günler geçti, günler yanışlarla eş kesildi de yandı gitti'³¹⁶ beyitiyle olgunluğa ermenin sabır ve zamanla olacağına işaret eden Mevlânâ, zamanın bir amaca hizmetkâr kılındığını söyler gibi, 'Günler geçip gittiyse, gitsin, korkumuz yok'³¹⁷ der. Zaman esasen zihni bir mefhumdur. Geçmiş zaman, ancak hatıradadır, zihinde vardır; gelecek ise ufuk gibidir, ulaşmaya imkân yoktur. Hâl denen, içinde bulunduğumuz zaman ise akar gider ve geçmiş olur. Gerçekliği olmayanın geçtiğine acımak gibi, geleceği de özlemek boşunadır.

Mevlânâ, "*Balıktan başka her şey suya kandı, rızkı olmayana da günler uzadı.*

Ham pişkinin halinden anlamaz, öyle ise sözü kısa kesmeli vesselâm"³¹⁸ diyerek kâmil insanı, onun şahsında kendini de suya kanmayan balık gibi görür ve ham kişinin kâmil insanı anlayamayacağını söyleyerek, sözü kısa keser. Allah'ı Teâla ve insan arasındaki münasebetle ilgili sembolik bir anlatımda Mevlânâ'nın Allah'ı su ile, insanı susamış kimseyle temsil ettiğini görmüştük. Buradaki maksat, kendi benliğinden kurtulup, kendini gerçek varlık denizine atan kişidir. Böyle bir insanın yaşayışı, su iledir, sudan çıkması ölümü demektir. İnsan bu bakımdan suya kanmaz, Allah'ın tecellilerini izlemeye doymaz.

³¹⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebir*, s. 20.

³¹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/15.

³¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/16.

³¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/17-18.

“Kum bile suya doyduda ben doymadım. Bu dünyada Şu güçlü yayımı çekecek, gerçek bir kişi bile yok”³¹⁹ diyen Mevlânâ, kendi eliyle yazdđđı bu bölümü kısa tutmak ister, zira bu merhaleden sonra iş, kl işi değil, hâl iŐidir. Sözü onsekiz beyitle bitirmek isteyen Mevlânâ yle görülüyor ki, Allah’ın kendisine üflediği nefesle ve aşk coŐkunluđu ile altı ciltlik bir eseri söylemekten kendini uzak kılammıŐtır.

Buraya kadar insan-ı kâmil’in birkaç farklı açıdan ney ile sembolize edildiğini görüyoruz. Kamış’ın ney halini alıncaya dek geçirdiği merhalelerden başlayarak: Ana vatanından, özünden ayrılmıŐ olması iinin dağlanarak boŐaltılması, nihayet ateş ile yakılması, kamıŐın ney halini aldıktan sonraki dönemde kendi başına bir ses çıkarmaması, hatta herhangi biri dahi flese, istenen sesin çıkarmaması, bizi ilgilendiren noktalar oldu. Ney, ancak ehli tarafından flenirse hoş bir ses çıkartır ve sesi genel itibariyle hüzünlü olup, sonsuzluk, ayrılık, zlem gibi duyguları çağrıştırır. Doğal yapısı itibariyle sarı renkte olan ney, aşk acısı çeken insanın sararmıŐ, solmuŐ halini anımsatır. Bunun gibi birçok noktada kâmil insanla sıradan insanlar arasındaki farka dikkat çekmek isteyen Mevlânâ, bunu sembolik bir dille dudu kuşu hikâyesinde anlatır.

3.1.2. Dudu Kuşunun Hikâyesi

Bir bakkalın güzel renkli, hoş sesli bir dudusu vardır. Dükkanda bekçilik yapan, gelen-gidene latifeler eden dudu, bir gün efendisi evindeyken, dükkana giren fareyi kovalar ve yanlıŐlıkla glyaağı ŐiŐesini döker. Sahibi evden gelip dükkanın halini, glyaağının döküldüğünü görünce kızar, dudunun başına vurur, bu darbeyle kuşun tüyleri dökülür, kel kalır. Korkusundan birkaç gün hiç konuŐmayan dudu, bakkalın nnden geçen Cevlâki derviŐini görür; onu da kendisi gibi sanır, “Ey kel, neden kellere karıŐtın, yoksa sen de ŐiŐeden glyaağı mı dktn?” diye seslenir.³²⁰ Onun bu kıyasından halk gülmeye başlar, çünkü kuş, dervişi kendi gibi sanmıŐtır. Kendi kendine kıyas yaparak, komik duruma düşen kuşun hikâyesi Şöyle sonlanır: “*Temiz kişilerin iÇini kendinden kıyas tutma, geri yazıda aslan manasına gelen sr, süt manasına gelen Őire benzer. Bütün lem bu sebepten yol azıttılar. Tanrı Abdallarından az kişi gah oldu. Peygamberlerle beraberlik iddia ettiler, biz de onlar gibiyiz dediler, velileri de kendileri gibi sandılar. Onlar krlklerinden aralarında uçsuz bucaksız bir fark olduğunu bilmediler.*”³²¹

Hikâyenin sonunda Allah’ın veli kulları ile sıradan insanların farkını birkaç benzetmeyle daha anlatan Mevlânâ Şöyle devam eder:

³¹⁹ Mevlânâ, *Dîvân*, 7/2216, s. 175.

³²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/247-265.

³²¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/262-267.

“Her iki çeşit arı, birden yedi. Fakat bundan zehir hâsıl oldu, ondan bal. Her iki çeşit geyik otladı, su içti. Birinden fişki zuhur eti, öbüründen halis misk.”³²²

Yukarıda anlatılan dudu kuşu, vasıfsız insanı, Cevlâki dervişi ise kâmil insanı temsil eder. Cevlâki, Kalenderi anlamına gelir ve Kalenderi dervişleri saç, sakal, bıyık ve kaşlarını tıraş etmeleriyle bilinir. Rivayete göre Cemaleddin-i Sâvi (ö. 1233) tarafından kurulan tarikatın bu özelliği, zamanında bir kadının Cemaleddin Sâvi’ye âşık olması, onun da bu kadının aşkından vazgeçmesi için saçını, sakalını, kaşlarını tıraş edip, fiziksel güzelliğinden vazgeçmesine dayanır.³²³ Melâmet erbabından bir taife olan bu tarikatın, Mevlânâ’nın övgülerini kazanmış olduklarını, onların da Mevlânâ’ya muhabbetli davrandıklarını *Menâkıb’ul Arifin*’den öğreniyoruz.³²⁴

Kâmil insanla vasıfsız insan arasındaki farkı izah etmek için anlatılan başka bir hikâye farklı özellikleriyle ele alınan iki hayvan arasında geçer.

3.1.3. Deve ile Katırın Hikâyesi

Katırın biri bir gün deveyle buluşur ve yolda yürürken yüzüstü çok düştüğünden dert yanar. Devenin düşmeden nasıl yol aldığını sorar, deve buna:

“Her kutluluk Tanrı’ dandır ama benimle senin aranda çok fark var! Benim başım yüce, iki gözüm geceleri görüyor... Yüce görüş, sahibi zarardan korur’ diye cevap verir.”

Hikâyenin devamında, kâmil insanı temsil eden deve’nin özellikleriyle katırın özelliklerinden bahseden Mevlânâ, insanın duyularıyla, aklıyla, nefsiyle perdelenen görüşünden haber verir. Nihayet kusurunu anlayan katır, deveden onun rehberliğini diler, bu dileği kabul olur, zira onun suçu şeytanın yaptığı gibi âsi olmak, büyüklenmek değildir ve Hz. Âdem gibi hatasını görüp hemen af dilemesidir.³²⁵

Hikâyede aynı yolda yürümelerine rağmen özelliklerinden dolayı yolu aynı kolaylıkla kat edemeyen iki yoldaş, bize insanın mürşitle olan münasebetini anlatır. Manevi yola girmemiş ya da bir mürşidi rehber edinmemiş insanın ‘katır’ ile sembolize edilmesi, mürşidi olmayan her kişinin bu şekilde yorumlanmasını gerektirmez. Zira katır, inatçı, cahil ve kaba bir hayvandır ve işe yaraması için eğitilmesi gerekir. Kanaatimizce burada katırın nahoş özellikleri ön planda tutulmuş, insanın buna benzer huyları kastedilmiştir. Sahibinin ona gem vurmasıyla kontrol altına alınan katır, ancak yük taşımakla insanoğlunun hizmetinde bulunur. Katırın ne eti yenir, ne de postundan faydalanılır. Bundan başka Mevlânâ başka bir yerde “Çamura saplanıp kalan eşek misali, gidilecek yolda insan da

³²² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/268-269.

³²³ Gölpinarlı, age. 1-11, s. 59.

³²⁴ Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1995, I, s. 241-412.

³²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3377-3430.

sadece aklına güvenirse bir adım dahi yol alamaz.”³²⁶ derken, eşeği insanı aşktan uzaklaştıran bir unsur olarak kullanır.³²⁷

Kur’an’da beş yerde ‘hımar’ olarak geçen eşek, sesinin kötü olmasından, sırtında taşıdığı yükten habersiz yol almasına kadar birçok farklı şekilde olumsuz bir sembol olarak geçer.³²⁸ Mesnevî’de ise insanın yanlışlara düştüğü; kimi zaman aklını beğendiği, kimi zaman cahillik ettiği konularda eşek sembolüne rastlarız. Kanaatimizce cehalet, gaflet, kötü zan, tedbirsizlik, tahammülsüzlük³²⁹ gibi birçok olumsuz özelliği kınayan Mevlânâ, insanı bir an evvel kendine getirmek için sevilmeyen bir hayvan ile insan nefsine bir ayna tutmaktadır.

Deve ise, göç kervanlarının vazgeçilmez bineğidir, sadece eşyayı değil, insanı da sırtında taşımakla, insanoğluna maddi yolculuğu sırasında vasıta olan yegâne canlıdır. Hörgücünde su depolayıp, uzun süre su gereksinimi olmayan deve, bu yönüyle insana zahmetsiz, uzun yolculuklar yapmayı mümkün kılar. Hikâyede kâmil mürşidi sembolize eden deve, insanoğlunun bütün yükünü hem zahiri, hem batınî yolculuğunda sırtında taşır. Sembolik anlatımıyla bir rehber tabi olmayı, onun tecrübesinden faydalanmayı öğütleyen Mevlânâ Hakk’a giden yolun düşe-kalka, eziyetli olacağını dile getirir. Zira kâmil mürşit Allah’ın bir takım lütuflarına mazhar olur ve bazı duyudan, zamandan, mekândan münezzeh vasıflar onda bulunabilir. Hatta o takva sahibi, yalnız kendi halini görmez. ‘Batıdakilerin halini de görür, doğudakilerin halini de.’³³⁰

“Mümin, Tanrı nuruyla görür sözü boşuna değil... Tanrı nuru, gökleri bile delip geçer.”³³¹

Burada Mevlânâ, kâmil insanın, Allah’ın izniyle bir takım özel yetileri olduğundan söz ederek, onu vasıfsız insandan üstün tutar. Tasavvuf kültürüne göre bir mürşidin dervişlerinin hallerini bilmesi, bazı hallerde dervişlerine yardımcı olması beklenir. Mürşit ledünni ilim denilen bu ilme, nefsini arındırmak ve zihnini, gönlünü tamamen Allah ile meşgul etmekle mazhar olmuştur.

Mevlânâ’nın düşüncesinde kâmil insan, nefsin olumsuz yönlerini eğitmiş olmakla birlikte, diğer insanları da ‘öteki’ olarak görmez ve insanlarla Allah’ın rızasına ve

³²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/155-156.

³²⁷ Bundan başka Mesnevî’de nefsin olumsuz yönlerini temsil etmek ve insanın inat, aptallık gibi vasıflarını anlatmak için bu sembol kullanılmıştır. Bkz. Ahmet Ögke, ‘Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde ‘Har (Eşek) Metaforu’, *Tasavvuf Dergisi*, 2007, sayı:18, s. 20-40.

³²⁸ Lokman, 31/19, Cuma, 62/5, Müddesir, 74/49-51.

³²⁹ İbrahim Emiroğlu, ‘Mevlânâ’nın Mesnevî’de Yanlışlara Bakışı’, *Tabula-Rasa*, Isparta, 2001, sayı:1, s. 97-112.

³³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3390.

³³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3400.

yardımına dayanan bir ilişki kuran kanaat sahibi bir insandır. Böylece velilerin Allah'ın emirleri doğrultusunda hareket etmeleri ve kendi cüz-i iradelerini Allah'ın külli iradesinde eritmeleri sebebiyle etraflarına muamelesi külli iradenin etkisiyle olur.

“Işık nasıl güneşten çıkarsa, onun cevheri de Allah'tan çıkar. Zira onun cevheri manevi ve ilahi bir cevherdir.”³³² Öyleyse Mevlânâ, velilerin varlığında ilahi nurun yansımalarını görür. Bu şöyle de açıklanabilir: On batman ekmeği taşımak kolaydır ancak bir batmanını yemek güçtür. Demek oluyor ki, manevi ilimleri bilmek ve öğretmek, onu taşımak kolaydır, ancak bunu hal edininip, kendi zatında bunu hayata geçirmek kolay değildir. Bu ancak Allah'ın veli kullarına mahsus bir olgunluktur.

Mevlânâ'ya göre insan, yapısı itibariyle meleklerle hayvanlar arasında bir mertebede olup, meyline göre bir hal alır. Daha önceki bölümde detaylı bir şekilde ele aldığımız üzere, nefsinin peşinden giden kişi, insanlığından uzaklaşır. İnanç ve amel yolunda ruhu peşinden giden ise insanlığını tamama erdirip, meleklerden de üstün kemâl derecesine yükselir. Bu aşamalardan geçerken, kişi manevi yeteneklerini ön plana çıkarır. Bu nedenle yapılan her yanlış, insanın mizacını yaralar. Mevlânâ bu mizacın iyileşmesine ve kuvvet bulmasına yardım eden manevi hekimlerden *Fihi Mâ Fih*'de şöyle bahseder: İnsan-ı kâmil, varlığın nedeni, varlıklar ve Tanrı münasebetinde de bir usturlaba benzer.³³³ Ona göre usturlabı okuyup, ondaki özellikleri bilecek bir müneccim lazımdır.

Usturlab, nasıl göklerin hallerini gösteren bir ayna ise, insanın varlığı da Hakkın usturlabıdır. Yüce Allah onu, kendini bilen, duyan, anlayan bir mahlûk olarak yarattığından, zaman zaman insan, kendi varlığının usturlabından Hakk'ın tecellisini ve eşsiz güzelliğini parıltı halinde görür. O cemal hiçbir zaman bu aynadan eksik olmaz. Yeter ki bunu görececek göz olsun.³³⁴ İnsanın kendindeki cevheri görmesini sağlayacak bir vesile olarak, mürşit, çocuğu doğurtan bir ebeye de benzetilmiştir.³³⁵ Bundan başka Mevlânâ, velileri manevi hastalıklarımızı tedavi eden, ruhsal hekimlere de benzetir. Mevlânâ bu konuda şu benzetmeyi yapar: Herkesin bünyesi kendi iç hekimidir. Doktor hastanın yanına geldiğinde onun iç hekiminden, yani mizacından yararlanarak onun verdiği bilgiye göre bir teşhis koyar. Çünkü insanda esas olan iç hekimdir. Ancak bu iç hekim, zayıflayıp mizaç bozulunca, hastalıktan ötürü birçok şeyi tersine görür, yanlış belirti gösterir. Şekere acı,

³³² Özber Can, 'Mevlânâ Celaleddin Rumi ve Şeyh Galib'in Aşk Estetiği', *Mevlânâ Celaleddin Rumi Makaleler*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay. Konya, 2005 s. 115.

³³³ Mevlânâ, *Fihi Mâ Fih*, s. 78-241.

³³⁴ Mevlânâ, *Fihi Mâ Fih*, s. 17-18.

³³⁵ Eva de Vitray Meyerovitch, *Duanın Ruhunu*, çev. Cemal Aydın, Şule Yay., İstanbul, 1999, s. 92.

sirkeye tatlı der. Bu yüzden hasta, iç hekime yardım ederek, mizacının önceki haline dönmesi için harici bir hekime muhtaç olur.³³⁶

İnsanın manevi hastalıklarına şifa sunan veliler, mükâfatlarını Hak Teâlâ'dan alırlar. Onların halktan herhangi bir beklentileri olmaz, zira hizmetleri sadece Hakk'ın rızası içindir. Sebeplerden ziyade müessiri gördüklerinden, halkın menfaatlere dayalı dünyası onlar için geçerli değildir. Böyle bir rehber, dervişin düşünce sınırlarını anlayıp ona karşılıksız olarak yol gösterebilir.

Kamil mürşitlerin insanların bir takım duygu ve düşüncelerini algılayabilmesi yalnızca altıncı hislerinin kuvvetli oluşuyla açıklanabilecek kadar basit değildir. Bu, birçok sufi hikâyesinde de geçtiği düşünülürse, spiritüel bilgi boyutuna giren, geniş bir konudur.

Kamil insan, dini kanunların güzelliğini diğer insanlardan çok daha net görür ve bunları Tanrı'nın iradesinin tezahürleri olarak kabul eder. Böylelikle dini kanunlara kendiliğinden teslim olur. Diğer bir ifadeyle kâmil insan dini kanunları kendi benliği ile özdeşleştirir ve bir bakıma bu kanunlar ilahi iradenin birer ifadesi olurlar. Kendi iradesiyle amelde bulunan insanlara Allah'ın dilemesiyle tasarrufta bulunan mürşid-i kâmil bu noktada eğitici ve öğretici konumdadır. Mürşidin bu yönünü insandaki akla benzeten Mevlânâ, konuyla ilgili şöyle der:

“Bedenin sağlıklı hareket etmesi nasıl ki akla bağlı ise manevi gelişim için de hakiki Allah dostu, akıl işlevi görür.”³³⁷

Bu anlayışın amacı, mürşidin akıl olarak insana, ancak ‘farkında olma’nın kapısını açmasıdır. Bu aşama Mevlânâ’ya göre kitaplarla yahut ders dinlemekle elde edilemez. Kişi kendi gafletinin farkına varıp, buna bir son verip, mahiyetindeki cevheri açığa çıkarmak için harekete geçmelidir. Yani mürşit, kişiyi bir mertebeden alıp, başka bir mertebeye geçiremez. Onun bireysel manevi gelişiminde tetikleyici rol oynar. Kişinin kendinde olanı arama fikrini kavraması ve bunu kendi içinde duyması gerekir. İnsanın güzel yaratılışına onu tekâmül ettiren uyanış, kurtulmak için güdülen bir çabadan ziyade, insanın özüne duyduğu özlemlerle, ilahi sevgi için hareket etmektir. Gönül sahibi, sevgisini Hakk Teâlâ’da yoğunlaştırdığı vakit artık onun nefsi için duyduğu sevgiler, birer gölge olarak kalır.

Mevlânâ kâmil mürşidi yine deveyle sembolize ettiği bir başka hikâyesinde, deveyle farenin yolculuğunu konu edinir.

³³⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 78, 241.

³³⁷ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 84.

3.1.4. Deve ile Farenin Hikâyesi

İnsanın inatçı ve katı yönlerinden başka bir de kibirli ve cahil yönünü ele almak için bu kez ele alınan deve ile yolculuk yapan bir faredir. Hikâyeye göre farecik, devenin yularını eline almış, önde kurula kurula yolda yürür. Deve tabiatındaki mülayimlik yüzünden onun arkasında yol almaktadır. Fare, ‘Ben ne pehlivan, ne de yiğit ermişim’ diye gururlanırken sonunda yolları bir ırmağa denk gelir. Fare, suyu görünce kaskatı kesilir. Zira suya dalmak, onun sonu olacaktır. Orada aczini anlar ve deveye karşı küstahlık ettiği için özür diler. Deve onun özrünü kabul eder ve onu sırtında taşıyarak suyu geçer.³³⁸ Hikâyede söz konusu olan deve, yine insan-ı kâmil’i sembolize eder ve acizliği, küçüklüğü hatırlatan fareyle de avam halk kastedilir. Burada gidilen yolun bir ırmağa çıkması ve farenin o noktada aciz kalması, hikâyeyi bir öncekinden farklı kılan noktadır.

Daha önce Mevlânâ’nın Allahu Teâlâ’dan bahsederken su metaforunu kullandığından bahsetmiştik. Kanaatimizce, hikâyede yolun ırmağın kenarına gelince farenin acziyetini anlaması da bunu temsilen kullanılmıştır. İnsanın ilahi mertebeleri aşarken yolda birçok engebeyle karşılaşması tasavvufi yolun meşakkatli oluşuna dikkat çeker. Yolun bir su kenarına gelmesi ise, tasavvufta belli bir noktadan sonra bilgi ve manevi meylin yetmeyeceğine, Allah’ın sonsuz nuruna ulaşabilmek için bir öndere ihtiyaç olduğuna işaret eder. İnsan, duyularıyla Tanrıyı yorumlamaya çalıştığı takdirde, manevi anlamda yetersiz kalır. Salık, zor bir döneme düştüğünde, davranışlarında ve düşüncesinde hata yapma ihtimali fazladır. Bu durumda iken yanlış inançlara kapılabilir. Oysa aynı yollardan daha önce geçmiş olan bir rehber onu yolun tuzaklarından en az hatayla kurtarmasına vesile olur.

Tasavvufta yüce Allah’ın gönderdiği veliler, halkın manevi marazlardan kurtulması için birer vesiledir. Allah’ın bundan maksadı her bulanık ruhun, arızı olan saplantı ve bağıllığından kurtulmasıdır. Veliler ve nebiler insana dünyaya gelmeden önceki duru hallerini hatırlatırlar, onun cevherine bir şey ilave etmezler. Saf ve temiz ruhun özüne dönmesi için bir köprü vazifesi görürler.

Kâmil insanın yeryüzündeki hikmetini ve görevini sembollerle gayet açık bir şekilde anlatan Mevlânâ, başka bir hikâyede yine dudu kuşunu sembol olarak kullanır. Burada kâmil insan ayna sembolü ile temsil edilir.

³³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2, /3436.

3.1.5. Ayna Sembolü

Dudu kuşu kafesin içinde, önündeki aynada kendi aksini görür. Aynanın ardında ustası gizlenmiştir ve güzel bir dille dudu'ya söz söylemeyi öğretir. Hünerli kuş, aynada gördüğünü başka bir hemcinsi sanarak, bu suretle konuşmayı öğrenir. Ancak aynanın ardındaki ustadan haberi yoktur. Velinin beden aynasında hikmet bilgisini öğrenen müridin durumu da aynen böyledir. Zâhirde kendi gibi bir insandan ders görür, ancak aynanın ardındaki Akl-ı küll'ü göremez.³³⁹

Kanaatimizce insan-ı kâmil'in sırrını en açık ve en belirleyici şekilde anlatan sembolik hikâyeye dudu kuşu ve ayna hikâyesidir. Ayna, kendisine bakıldığında, bakını gösteren, bir bakıma 'yokluk' kavramını temsil eden tek nesnedir. Buna binaen, kâmil insanı sembolize eden varlıklar içinde, niceliği ve niteliği bakımından özel bir yeri vardır. Çünkü ayna sadece bir yüzeydir, fakat onu farklı kılan, kendisine bakını aynen aksettirmesidir. Burada akseden şey, bakanın kendisi değildir, ama onu temsil eder. Ayna ne kadar temiz ise, aksi de o kadar parlak ve net olur.³⁴⁰

Ayna, bu hikâyede insan-ı kâmil'i sembolize etmekle beraber, genelde bütün âlemi ve insanı da temsil eder. Allah'ın kendi cemalini temaşa etmesi bakımından âlem, âlemin tek bir varlıkta temaşa edilebilmesi için de insan bir ayna vazifesi görür. Allah'ın kendi güzelliğini temaşa etmeye ya da sergilemeye ihtiyacı yoktur, ancak bu, yine O'nun dilemesiyle olur. Mevlânâ Allah'ın tecellisine ayna olmak isteyen kişiye şöyle seslenir:

*“Sen de görüntüde kapkara bir demire benzersin ama kendini cilala. Bu suretle de gönlün, suretlerle dolu bir ayna kesilsin; ona her cihetten gümüş bedenli bir güzel aksetsin!”*³⁴¹

*“Tanrı, bil ki sana bir akıl cilası vermiştir. Onunla gönül yaprağı arınır, aydınlanır.”*³⁴²

Ayna metaforunda dikkati çeken bir nokta, aynanın varlığını 'yokluk'ta bulmasıdır. Yani ayna bileşimindeki elementlerin rengini verecek olsa, o bir ayna olamaz, onun işe yaraması, ancak kendinden bir iz taşımaması ile olur. Bunun anlamı, kâmil insanın benliğinden arınmış, nefsinin Hakk ile arasında bir engel değil, bir vasıta kılmış olmasıdır.

³³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1430-1445.

³⁴⁰ Aynanın Antik Çağda, yansıtıcı olmayan arka yüzlerine desenler oyulmuş, metal hafifçe dışbükey, cilalı disklerden ibaret olduğunu, genellikle gümüşten ya da cilalı tunçtan yapıldığını, arkası metal olan aynaların 12. yüzyıl sonunda ve 13. yüzyıl başında kullanılmaya başlandığını hatırlatalım. O devrin aynaları metal düz bir yüzey haline getirilip cilalandıkça görüntü verdiğinden, ne kadar çok cilalanırsa görüntü o kadar net olmaktadır. Bkz. <http://tasarimtarhi.wordpress.com/tarihte-ayna>.

³⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2469.

³⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2474.

Hikâyede anlatıldığı gibi ayna, papağanla sahibi arasında köprü vazifesi görür. Ayna gibi Allah ile insan arasında, ilahi köprüyü kuran unsur da insan-ı kâmdir.³⁴³

Şeyhin müritlere, Peygamberin ümmete telkini, dudu kuşuna ancak ayna ardından söz nakletmeye benzer; çünkü dudu, insana alışmamıştır. İnsanların da Hakk'ın telkinine takatleri yoktur. Yüce Tanrı, şeyhi, müridin önüne bir ayna gibi koyar, duduya ayna ardından söz bellettiği gibi, müride şeyh vasıtasıyla telkinde bulunur. Bu noktada Mevlânâ'ya göre mürşidin sözleri ve hareketleri kendi iradesi ile değildir. O hareket, ayna ardında söz öğrenen dudunun öğrenmesi için, aynanın ardındaki varlığın aksinden meydana gelir. Ayna önündeki dudunun okuyuşu, söyleyişi, ayna ardındaki öğretenin dileğine bağlıdır. Bu da Allah- insan-ı kâmil ve insan münasebetine ancak bir örnektir, hakikatin aslı değildir.

Bu demek oluyor ki, kâmil insanın halinden yansıyan Hakk'ın kendisi değil, isim ve sıfatlarıdır. Kişi bu yansımaların nereden geldiğini idrak etmesiyle, insan-ı kâmilin ya da mürşidin ahlakına uymakla Allah'ın ahlakına uymuş olur. Burada insan-ı kâmil terimi dâhilinde mürşitten bahsetmek gerekir. Mürşit, Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde hayli önemlidir. Zira ona göre tasavvufun öğretileri herhangi bir kitaptan değil, bir eğitici-rehber vasıtasıyla öğrenilir.

Tasavvufta mürşit, manevi eğitimin vazgeçilmez unsuru olmakla, müridin, yani talebenin yol alması ona bağlılığı nispetindedir. Mevlânâ bir mürşide olan ihtiyacı şöyle dile getirir.

*“Ey gamlı, ey perişan adam, ya bizim gemimize gir, ya o gemiyi bu gemiye bağla. Yani; ey kendini bir şey zanneden kişi, ya bir mürşide bağlan yahut da gemini mürşidin gemisine bağla da sana rehberlik etsin. Böylece doğru yolu şaşırma.”*³⁴⁴

Tasavvufta bir ayna vazifesi gören mürşit, birtakım özelliklere sahip olmakla avamdan ayrılır, zira avamın hatası günah işlemek, Havvâsın hatası gaflete düşmek olarak bilinir ve kişi iradesini Allah'a bağladığı sürece onun her işi Allah'ın hoşnut kalacağı şekildedir. Mevlânâ; ‘Pir; yaz mevsimi gibidir, halk ise güz ayı; halk gecedir, pir ise nurlar saçan ay’³⁴⁵ derken, mürşidin halktan cismen aynı olsa da, mânâda ne kadar farklı olduğunu

³⁴³ Ayna sembolünün bundan başka Tanrı- âlem ilişkisi, kalp gibi anlamlarda kullanıldığı da görülür, bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ahmet Ögke, İbnü'l-Arabî'nin Fususul'l-Hikem'inde Ayna Metaforu, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, s. 75-89.

³⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Şefik Can, 6/4106, Ötüken Yay., İstanbul, 2005, s.674.

³⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Şefik Can, 1/2937, s. 187.

göstermek ister. O, yalnız Allah'ı düşünür, ne kimseyi görür ne kimsenin hasedine bakar. Her şeyden gözünü yummuştur. Ateş gibi kuruyu da yakmıştır, yaşı da.³⁴⁶

Mevlânâ ney sembolüyle başlayıp, ayna sembolüyle devam ettiği, bunlardan başka birçok sembolle somutlaştırarak anlatmaya çalıştığı kâmil insanı, eserlerinde bazen pir, mürşit, şeyh gibi terimlerle de anar ve bunların hepsini insanı tasavvuf disiplini içinde eğiten, kişiye manevi yolda rehberlik eden kimse için kullanır. Pir Farsça, mürşit Arapça bir terim olmakla, aynı şeye karşılık gelir. Mevlânâ'nın daha önce farklı hayvan figürleriyle sembolize ettiği nefsi yenmek için, bir pir'in yardımı, bilinçsizce yapılan kişisel çabalardan çok daha faydalı ve tesirli olacaktır. Mevlânâ bunu şu sözleriyle dile getirir:

“Çalışıp çabalamakla can gıdasını nasıl elde edeceksin? Onu ancak sana bir şeyhin himmeti bağışlar. Nefs şeyhe uyduğunu, şeyhle beraber adım attığını görünce, ister istemez senin buyruğun altına girer. Şeyh senin dostun olunca, akıl o vakit köpek nefsini yener. Nefis yüzlerce gücü, kuvveti ile yüzlerce hüneri ile marifeti ile bir ejderhadır. Şeyhin yüzü, ona karşı göz çıkararak zümrüttür.”³⁴⁷

Mevlânâ tasavvuf yolunda ilerlemek isteyen kişiye bir rehber tabii olmayı ısrarla öğütler. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, veli kulların manevi kabiliyeti çok daha fazladır ve onların ruhu Allah'a çok daha yakındır. Bunu Mevlânâ'nın devam eden beyitlerinde görmek mümkündür.

“Pir'e³⁴⁸ teslim ol. Hak erleriyle otur! Hiç kimsenin rivayetlerle masallarla yoldan ayıramayacağı akıllı bir kişinin gölgesine gir. Yeryüzünde onun gölgesi Kafdağı gibidir, ruhu da simurg³⁴⁹ gibi çok yükseklerde uçmakta, yücelerde dolaşmaktadır.”³⁵⁰

Bunun da ötesinde, Mevlânâ insan-ı kâmil'in Allah'ın bir örtüsü olduğunu dile getirir. Daha önce Allah'ın güneşle sembolize edildiğinden bahsetmiştik. Burada ise güneş insan suretiyle kendisini gizler.

“Güneş, insan suretiyle yüzünü örtmüştür. İnsan suretinde gizlenmiştir; artık sen anlayıver. Doğrusunu Tanrı daha iyi bilir.”³⁵¹

Burada kastedilen, Allah'ın insan bedeninde halka görünmesi değil, insan-ı kâmil'in ahlakında ilahi sıfatların yoğun bir şekilde tecelli etmesidir. Zira Allah her türlü biçim ve kalıptan münezzehtir. Güneşin dünyadan çıplak gözle seyredilmemesi, dünyadan

³⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Şefik Can, 3/3615, s. 286.

³⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, age., 3/2544, s. 201.

³⁴⁸ Bu beyitteki 'pir' ifadesi Nicholson çevirisinde (sage), bilge, akıllı kişi anlamında kullanılmıştır, 1/2961.

³⁴⁹ Simurg; Kaf dağında yaşadığına ve ölümsüz olduğuna inanılan efsanevi kuşun ismidir. Türkçe'de Anka kuşu olarak da bilinir.

³⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2961- 2962.

³⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2964.

çok daha büyük olduğu halde küçük gibi görünmesi insanı aldatır. Güneş verdiği ışık ve ısıyla dünyaya yansır, bu da demek oluyor ki insana yansıyan ancak Allah'ın sıfatlarıdır, yoksa kendi Zat'ı değildir.

Bunun yanında, insan-ı kâmil'in zamana tabi bir eğitimle değil, Hakk'ın bir lütfu olarak bu mertebeye geldiğini iddia eden Mevlânâ, sadece kişisel istek ve çabayla kemâlata erişilemeyeceğini söyler. Bununla alakalı birkaç örneğe bakalım:

“Genç ve ter-ü taze talihe pir³⁵² adını taktım. Fakat o Hak tarafından Pir olmuştur, günlerin geçmesiyle değil.”³⁵³

“Padişahlar, Tanrı saltanatına mazhardır, bilgi sahipleri Tanrı bilgisinin aynasıdır.”³⁵⁴

“Tanrı lütfetti mi o lütuf can gibi sana karışır, seninle bir olur. Adeta sen o olursun, o sen olur.”³⁵⁵

Buraya kadar ney, ayna, deve gibi birbirinden farklı unsurlarla temsil edilen insan-ı kâmil, öncelikle Allah'ın dilemesi ve kendi gayreti ile nefisini eğitmiş örnek insan olarak Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında üç temel noktadan biridir.

Ele aldığımız sembollerle kişinin tekâmül yolunda nefis eğitimi ve bunun için önemli rol oynayan insan-ı kâmil kavramları, son olarak fenâfillâh ile tamamlanabilir. Konuyu sembollerle ele almadan önce kavramın anlamına ve tasavvuf literatüründeki yerine genel bir bakış faydalı olacaktır kanaatindeyiz.

4. Fenâfillâh ile İlgili Semboller

Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında üçüncü temel nokta olarak yorumlayabileceğimiz fenâfillâh, insanın varabileceği en nihai mertebe olarak karşımıza çıkar. Çeşitli sembollerle anlatılan bu hal, manevi yaşamda şimdiye kadar sürdürülen çabanın bir sonucu niteliğindedir. Ferdiyet ve şahsiyetin sonsuzun içinde 'eriyip gitme' tecrübesi olarak da tanımlayabileceğimiz bu hal, insan açısından tasavvufî hayatın en son noktası olarak kabul edilir. Bu eriyip gitme, yok olma, geçip gitme gibi deyimler Hint, Budist, Hıristiyan ve İslam literatüründe önemli yer teşkil ederler. Özellikle İslam kültüründe fenâfillâha erişmek bir teori değil, tamamen aktüel bir tecrübe³⁵⁶ olarak kabul edilir.

³⁵² Bu beyitteki 'pir' ifadesi ise Türkçe çeviriyle aynı anlama gelen (pir), (guide), rehber olarak kullanılmıştır, 1/2939.

³⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/2939-2942.

³⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/3174.

³⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/2164.

³⁵⁶ Mustafa Kara, age., s. 333.

4.1. Fenâfillâh

Fenâ teriminin kullanıldığı alanlarda bir başka isim, ‘beka’ da sıkça kullanılmaktadır. Sözlükte yok olmak, mevcut halini çözmek, parçalanma anlamına gelen fenâ terimi benliğin yok olup gitmesine işaret ederken, beka terimi ise var olmak, sürekli olmak, yeniden bütünleşme ile açıklanır ve yeniden doğuşa işaret eder.³⁵⁷ Tasavvufi literatürde ise fenâ; huyların ve davranışların yok olması olarak bilinirken, yerlerini güzel huyların ve iyi davranışların alması olarak tanımlanır. Manevi ilerlemede ilk makamda kul kendi sıfat ve niteliklerinden arınır. İkinci mertebede Allah’ın sıfatlarıyla sıfatlanan salık artık beka makamına ulaşmıştır. Kur’an-ı kerim’de bu iki terimin türevlerine rastlamak mümkündür. Önceleri cehaletin yerine ilmin, gafletin yerine zikrin, günahın yerine taat ve ibadetin geçmesi şeklinde anlaşılan fenâ-beka kavramları, sufilerin yaşadıkları mistik tecrübeler zenginleştikçe konu ile ilgili tespitler ve görüşler de derin bir boyut kazanmıştır. Sufiler, fenâ-beka terimlerini kendi iç deneyimlerine göre yorumlayarak konuyla ilgili çeşitli tanımlamalar yapmışlardır.

Tasavvufi kaynakların ortak kanaatine göre bu terimleri ilk kez kullanan Ebu Said el-Harraz (ö. 890), fenâyı kulun kulluğunu görmekten fani olması, bekayı ise ilahi tecellileri temaşa etmekle baki olması şeklinde tanımlayarak, fenâ halini üçlü bir derecelendirmeye tabi tutmuştur. Buna göre mürid önce dünya ve ahiretle ilgili haz ve duygularını söndürür. Sonra Allah’ın kudretinin tecellisiyle ona duyduğu saygıdan dolayı Allah’la ilgili hazzını yitirir. En son bu hazzını da yitirdiğini bilmeyecek bir noktaya gelir ki bu durumda dışarıdan gelecek herhangi bir uyarıcıyı fark edecek durumda olmaz.³⁵⁸ Bu hal ‘fenâ’ül fenâ’ olarak adlandırılır. Bu salikin ereceği en son mertebedir. Çünkü fenâ halini yaşadığının farkında olmak, mutlak hakikatten, yani Allah’tan başka bir şeyi idrak etmek demektir. Fenânın bu son noktasında idrakten tamamen yoksun olan sufilerin söyledikleri bazı sözler şeriata aykırı gibi görünse de, sufi bunun idrakinde değildir.³⁵⁹

Ebu Said el-Harraz’ın yanı sıra Fenâ doktrinin sistemli bir tasavvuf çerçevesi içine konması ve geliştirilmesi Cüneyd-i Bağdadi (ö. 910) sayesinde olmuştur.³⁶⁰ O, fenâ’yı ‘Allah’ın seni sende öldürmesi, kendisinde diriltmesi’ şeklinde tanımlar ve yine Harraz gibi, üç mertebeye ayırır. Konuyu ahlaki anlamda yorumlayan S. Şerif el-Cürçani (ö. 1413) ise fenâyı kötü huyların yok olması, bekayı da iyi vasıfların kazanılması olarak tanımlar. O’na göre fenâ, ikiye ayrılır. İlk mertebe mücahede ve riyazet yoluyla elde edilir.

³⁵⁷ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2008, s. 442.

³⁵⁸ Kâşânî, age., s. 445.

³⁵⁹ Mustafa Kara, age., s. 333-334.

³⁶⁰ Henri Serouova, age., s. 128.

İkinci merteye ise müşahede ve istiğrak yoluyla gerçekleşir. Buna Hz. Musa'nın Tur dağında Allah'ın tecellisini gördüğü zaman kendinden geçişi³⁶¹ ve Hz. Yusuf'un güzelliği karşısında kendisinden geçen kadınlar³⁶² örnek olarak gösterilebilir.³⁶³

Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde önemli etkileri bulunan Necmeddin-i Kübra (ö. 1221) ise irfanın muhabbeti, muhabbetin fenâyı doğurduğu kanaatindedir ve ferdaniyette fenâ ve vahdaniyette fenâ olmak üzere iki merhalede konuyu ele alır.³⁶⁴

Tarikatların sistemleşip gelişmesiyle fenâ kavramı insan-Allah ilişkisinin dışına taşmıştır. Tarikata mahsus birtakım terimlerin dâhil olmasıyla, önce nefste sonra mürşitte, devamında peygamberde ve Allah'ta fani olarak, nefis mertebeleriyle de ilintili bir şekilde sıralanmıştır.³⁶⁵

Günümüz tasavvuf literatüründe ise fenâ mertebeleri kulun öncelikle kendi arzu ve isteklerinden vazgeçmesiyle şeyhinde, sonraki aşamada Hz. Peygamber'de, nihayetinde Allahu Teâlâ'da fani olmasıyla sıralanabilir.³⁶⁶

Tasavvuf tarihinin belki de en tartışmalı konusu olan fenâ-bekâ hakkında zâhir uleması ve sufiler arasında çetin ayrılıklardan söz edilebilir. Ulemânın bir kısmı konuyu yanlış yorumlayarak, hiçliğini ifade eden sufilerin sözlerini şirk olarak kabul etmişlerdir. Öncelikle konuyu bu tür yanlış yorumlardan kurtarmak, fenâ ile neyin kastedildiğini, beka ile neyin amaçlandığını iyi tespit etmek gerekmektedir. Zira insan, kendi başına değil, Allah'ın bekâsıyla, kendini bâki kılmasıyla bâki kalır. Bekâ ile bâki olanın, yani devamının başka bir varlığa bağlı olmayanın durumu aynen devam eder. Ancak bekâsı başka bir varlığa bağlı olanın ise misalleri devam eder, zâtı devam etmez.³⁶⁷ Aynı zamanda her hakikatin yok olduğu düşüncesi de kanaatimizce sakıncalı bir yaklaşımdır. Örneğin fenâ'ya eren kişinin bedeninde bir değişme olmaz, ya da insanın etrafındaki varlıklar cismen yok olmazlar. İnsanların bedeni, bütün eşya ve mevcudat vücudunu korur. Ancak sâliklerin fenâda kastettikleri yokluk mânâ'daki yokluktur. Her bir varlık Hak ile kâimdir. Bu, tevhide zıt gibi görünse de, aksine, tevhidin tam manasıdır. Yani sâlik çokluk içinde, varlık âlemi içinde bu varlığın müsebbibini görür ve yalnız O'na iman eder O'ndan başka ilâh olmadığını kabul eder.

³⁶¹ A'raf, 7/143.

³⁶² Yusuf, 12/31.

³⁶³ Kelâbâzi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1979, s. 152.

³⁶⁴ Necmeddin-i Kübra, *Tasavvufi Hayat*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul, 1980, s. 41-44.

³⁶⁵ Abdürrezzak Kâşânî, age., s. 442, 445.

³⁶⁶ Fenâ Mertebeleri için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 134, 135.

³⁶⁷ Abdürrezzak Kâşânî, age., s. 473.

Fenâ ve bekâ bir sıfattır ve mutlak surette insanın zâtına mahsustur. Hakk'ın zât'ı kendine nispeti kabul etmez. Fenâfillâha ulaşan bir sufinin sıfatları değişikliğe uğrar, yoksa onda Tanrı'ya ulaşma ya da Tanrıyla birleşme söz konusu değildir. Böyle bir kişi ancak Allah'ın isim ve sıfatlarıyla şereflenebilir, onun zâtı olmaz. Kul her daim kul, Tanrı ise her daim Tanrı'dır. Bu hâl, seyr-i sulûk'ta çetin bir noktadır ve bazı sufilerin manevi mertebelerini tümünden kaybetmeleri ile de sonuçlanabilmektedir.

Konuyu daha iyi kavramak için, sembolik dille anlatmaya çalışalım: Paslı demir bir levha alınıp da ona saykal (metalleri parlaticı bir alet) vurulduğu vakit, saykal vuruldukça o demir levhadaki pas kir yok olmaya başlar ve demir parlar. Demirin tabiatı nemli ve soğuk iken, yeni hâlinde bir hararet gösterir. Saykalı vurdukça parlayan demir adeta bir ateş kesilir. Aynı demir levhaya saykal sürülmezse demir yine eski halini alır. Sâlik de zikir saykalını kalbe vurur, böylece soğukluk tabiatı ondan kalkar ve hak aşkının ateşiyle yanmaya başlar. Daimi zikirten el çeken sâlik, demirin eski hâline dönmesi gibi, eski hâlini alır.

Bir kimse her ne kadar Allah'ın ahlakıyla ahlaklansa da, ondan hiçbir zaman ibadet sorumluluğu kalkmaz. Hatta Fenâyâ ulaşan insan için ibadetler birer meşakkat değil, sevgiliye bir vuslat vesilesi haline gelir. Onların ibadetten aldıkları zevk, manevi dereceleriyle orantılı olarak artacağından, fenâfillâha ulaşan kimse, ibadetten muaf olan kişi değil, bilakis ondan en fazla zevk alan kişi olur.

Sufiler ayrıca bu makamın çalışarak mı, yoksa Allah'ın bir lütfu olarak mı elde edileceğini tartışmışlardır. Bir kısım sufiye göre bu hal Allah'ın kuluna bir hediyesidir ve daimidir. Kelâbâzi, Serrac gibi isimler buna karşı çıkararak, fenânın kulun kendi sıfatlarından arındıkça ulaşılabilecek bir hal olduğunu savunmuşlardır. Bunu daha iyi ifade edebilmek için küçük yaştan beri dilencilik yaparak rızkını kazanan bir kişinin fakirlik içindeyken çarşıdaki incir, üzüm, nar, hurma gibi nefesine maddi anlamda hoş gelen şeyleri görüp, onlara meyletmesini örnek verebiliriz. Elinde avucunda bir dünya nimeti yokken, dünyanın görünen nimetleri ona cazip gelir ve akli fikri bunlarla meşgul olur. Zamanla ilim tahsil edip sonunda devlet hizmetine giren o çocuk makam ve izzete mazhar oldukça, önceki nimetler artık onun nefisini cezbetmez, akli ve gönli artık makam, mevki, itibar peşindedir. Çarşıdan geçerken meyvelere dönüp bakmaz bile. Devlette daha yüksek bir makam için çalışır ve çalıştığı sürece itibarı elde eder. Vasıflarını artırdıkça makamı da artar. Vasıflarını kaybederse, makamını da kaybeder. Bu, fenâ ve bekâyâ somut bir örnek olmakla birlikte, bunların daimi mi, yoksa geçici mi olduğuna da bir yorum getirir. Temsili geçen kişinin fakirken dikkatini cezbeden şeyleri sonradan görmemesi bir sıfattır. Eşyanın yokluğu söz

konusu değildir. Onlara iltifat eden kişinin sıfatlarında değişiklik meydana gelmiştir. Mevcut sıfatların değişikliği nispetinde de algısı değişmiştir. Kişinin dikkatini çeken, maddi değil, manevi nimetler olmuştur.

Yine bunun gibi, yıldızların gece olunca parlaması, gündüz kaybolması gibi kulun gönlü Allah'ın nuru ile aydınlandıkça gönlünde yer edinen dünyalık yıldızlar sönüp gidecektir. Varlıklarında herhangi bir değişiklik olmasa da, başka bir güç onların varlığını söndürecek. Var iken yok gibi görünmelerini sağlayacaktır. Kişinin kendi varlığı da burada bir yıldız gibi düşünülebilir. Allah'ın varlığı karşısında kendi sıfatlarından arınan kişi, nefsini eğittikçe yoklukla sıfatlanacaktır. Varlığını Allah'ın varlık potasında eriten kulun, artık onun tecelli ettiği sıfat ve isimleriyle bâki olduğu noktadır. Hakk'ın tecellileri O'nun Zât'ı ile karıştırılmamalıdır.

Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde fenâfillâh makamı, insanın ulaşabileceği en son nokta olarak yerini alır. İnsan önce nefsini bilmekle, onu eğitmekle, kâmil bir mürşidin desteğiyle mânevi anlamda Allah'a doğru yol alır. Nitekim seyr-i sülukunu tamamlamış olur ve insanda iki mükemmel tabiat birden akseder. Beşeri tabiat ve ilahi tabiatın ortak yansıması olarak, sâlik, beden tutsak olduğunu bilir. Bedenin özgürlüğe kavuşması, Tanrı katında iyi olanı yapmakla, tüm istek ve arzularını yalnızca O'na yöneltmekle olur. Fâni dünyanın her tür tuzağını yüksek bir bilinçle fark eden kişi, varlığını tamamen yok etmelidir. Buna Mevlânâ'nın getirdiği örnekler hayli ilginçtir.

“Sel denize kavuştu, deniz oldu. Tane ekinliğe vardı, ekin oldu.

Ekmek Âdem atanın vücuduna karıştı, ölü iken dirildi, haberdar oldu.

Mum ve odun, ateşte can verip yanınca nirsuz vücutları nurlandı. Sürme taşı (dövülüp) gözlere çekilince iyi görmeye sebep oldu, gözcü kesildi.”³⁶⁸

Mevlânâ kendi varlığını yok edip, Mutlak olanın varlığında bâki olmayı, ekmek, sürme taşı, mum ve su damlalarıyla sembolize eder. Bütün bu unsurlarla, kendi başına bir şey ifade etmeyen yahut kısa bir süre varlığını devam ettirecek olan nesnelere kendi mahiyetlerinden vazgeçmek suretiyle nasıl bir denizde, ateşte ya da insanda tekrar hayat bulduklarını anlatır.

Bu mertebeye ermek için Mevlânâ'nın yegâne tavsiyesi Kur'andır. Kur'an ve sünnet'e ters düşecek herhangi bir tutum ya da ameli desteklemeyen Mevlânâ, seyr-i süluk'ta ilerlemek isteyen kişinin bundan başka mistik birtakım yönelişlerle hakikate ulaşamayacağını bildirir. O'na göre Peygamberlerin halleri Allah'ın ululuk denizindeki

³⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1531-1534.

balıkların halleri gibidir. Kur'an'a sığınan kişi Peygamberlerin ruhlarına sığınmış olur. Fakat onu okuyup da dediğini tutmayanlar ondan faydalanamazlar.³⁶⁹

Bununla beraber, Kur'an'ın hükümlerini tutup, kıssalarından hisse alanların canı ten kafesine dar gelir. Kafesten tamamen kurtulan ruhlar ise Tanrı'ya layık ve halka rehber olan peygamberlerdir. Onların sesleri, kafeslerin dışından ve din makamından gelir.³⁷⁰

“Biz, bu daracık kafesten bununla kurtulduk bu kafesten kurtulmanın bundan başka çaresi yok!”³⁷¹ diyen Mevlânâ, fenâfillâha ulaşmak için tek yolun ne olduğunu apaçık dile getirir.

Kur'an ve peygamberlerin işaret ettiği prensiplere uymak kaydıyla, varlığını Allah'ta hiçliğe ulaştırıp onda beka bulan kişi ilahi bir müdahalenin içinde yer almaktadır. Bu halde kişi kendini unutmaz, bilakis kendini bulur. Burada ortaya çıkan soru şudur. Kişi kendi benliğini nasıl eritecek ve Allah'ta tekrar nasıl hayat bulacaktır?³⁷²

Bunun için ilk şart, insana zor gelen birtakım işlere Allah'ın iradesine teslim olarak ve hoşnutlukla yaklaşmaktır. Yani Mevlânâ'ya göre, yapılma yakılmadadır. Ancak bu şekilde bostanlık ekin olur, mahsul verir. Ya da bir yara neşterle ameliyat edilmedikçe şifa bulmaz. Bir terziye elbise dikmesi için kumaş verildiğinde kumaşı kesip biçerek ona şekil verir, bir bina yapmak için eski yapının yıkılıp temizlendiği gibi. Marangoz, demirci ve kasap da bunun gibi yeni bir şey yapacakları zaman önce o şeyi yıkıp yakıp harap eder, sonra ortaya yeni ve güzel olan eseri çıkarırlar.³⁷³

Kullukta kemale ermek için ‘fakr’ yani yokluk, ben'in yokluğu gerekir. Safalık, yokluk, manevi zenginliğe götürür. Gerçek olan bu zenginliktir ki yolu fakr'dan geçer.³⁷⁴ Izdıraplar, neş'eler, vecdler, psikolojik olgunlaşma, hepsi karakterin yeniden düzenlenmesini sağlar ve seyr-i sülük'ta gayeye doğru ilerlemek içindir. Nefs bahsinde ele aldığımız gibi, başta dert gibi, bela gibi görünen şeyler esasında insanın fani şeylere olan bağıncı inceltir ve onu hakikate yaklaştırır. Nefs en sonunda gerçek hayatın mutlak isteğiyle kucaklanıp yok edilecektir. Mutlak içinde böyle bir yok olma, ruha mutlak'ın kendi aktivitesini kazandıracaktır. Böyle aktif faaliyette kişi tam bir neşe ve huzur içindedir.³⁷⁵ Ve insanın içine dolan gam ve keder hakikatte ona manevi neşe olarak geri dönecektir.

³⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1537-1539.

³⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1540.

³⁷¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1544.

³⁷² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/579.

³⁷³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2345-2353.

³⁷⁴ Renê Guënon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakışlar*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay. İstanbul, 1989, s. 54.

³⁷⁵ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, A.Ü.İ.F.Y. Ankara, 1974, s. 91.

Konuyla ilgili bir metaforik anlatımda Mevlânâ balıkların nasıl oltaya geldiklerinden bahseder:

4.1.1. Büyük Balığın Avlanması

*“Balıkçılar büyük balığı tek satırda çekmezler. Eğer kanca boğazındaysa bilincini kaybetmesi ve gitgide daha da güçsüz hale gelmesi için bir kere çekerler, sonra tekrar bırakırlar ki balık iyice gücünü kaybetsin. Eğer kişi boğazında aşkın kancasını hissederse, bu kanca önce çekilir ki içindeki eğilim ve kan yavaş yavaş dışına çıksın. İşte bunun gibi Allah daraltır ve genişletir.”*³⁷⁶

*“Ey kadri yüce kişi! Sana yoksulluk ve hastalık iyidir. Çünkü o gülümseme nihayet tuzağını kurar, seni düşürür.”*³⁷⁷

Bir takım sıkıntılarla fani dertlerinden kurtulan kişiyi Allah'ta yok olmaya sevk eden başka bir unsur da aşktır. Ruhun bu mistik yolculuğunda aşk, ilerletici ve Allah'tan başka her şeyi manada yok edici bir güce sahiptir. Âşık yalnızca maşukuna odaklandığından, ondan başka her şey önemini yitirmiş, adeta yok olmuştur.

“Âşıkların neşesi de o'dur, gemide, hizmetlerine karşılık aldıkları ücret de. Âşık, sevgiliden başkasını seyre dalarsa, bu, aşk değildir, aslı yok bir sevdadır.

*La kılıcı Tanrı'dan başka ne varsa hepsini keser, silip süpürür. Bir bak hele, la'dan sonra ne kalır? İllallah kalır, hepsi gider. Neşelen, sevin ey ikiliği yakıp yandıran şiddetli aşk!”*³⁷⁸

Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde fenâfillâh ile ilgili temsilli hikâyelerinden bir diğesinde, büyük bir gölde üç balık yaşamaktadır.

4.1.2. Üç Balığın Hikâyesi

Bu üç balık birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Bunlardan biri ileriye düşünen, biri akli tez eren, diğeri de kadere boyun eğen balıklardır. Bir gün birkaç balıkçı gelip balıkları görür ve balıkları yakalamak için ağ getirmeye giderler. İçlerinden akli tez eren, kurtulmak için kendini ölü gösterir. Karnını yukarıya, sırtını aşağıya verip iradesiz bir şekilde, kendini suya bırakır. Onun bu halinden ölü olduğunu sanan balıkçılar, onu alıp bir kenara atarlar. Balık çırpınarak tekrar su kenarına gelir ve suya atlar. Diğeri balıklar kurtulmak için sağa sola çırpınırken, ağa takılırlar ve balıkçılara av olurlar. Kendisini ölü gösteren balığın hali

³⁷⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/2683.

³⁷⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3040-3041.

³⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/586-590.

fenâfillâh'a işaret eder ve Hz. Peygamberin 'ölmeden önce ölünüz'³⁷⁹ hadis-i şerifini hatırlatır.³⁸⁰

“Ey yiğit, ölmeden önce ölüm emniyettir... Bize Mustafa böyle buyurdu.

Dedi ki; Size ölüm, sınamalarla gelmeden hepiniz ölüň.”³⁸¹

Mevlânâ, anlattığı hikâye ile kulun cismani ölüm gelmeden evvel manevi anlamda dünyanın nimetlerine ve insanın kendi benliğine karşı ölü gibi olmasını öğütler. Kişi kendi sıfatlarından sıyrılıp Allah'ın sıfatlarına büründüğünde kendi iradesinden sıyrılarak Allah'ın iradesine teslim olur ki, bu ona Allah'ın bir ihsanıdır. Ve bu ihsan sayesinde kişi kendi nefesine itibardan kurtulur.

Bu manada fenâ akidesini telkin ederek, bir kimsenin sürekli olarak Allah'ı, kulu namına bütün bu fiillerin faili saymak suretiyle, insanın kendi fiil ve ibadetlerine güvenmemesini öğütler. Bu konuda Mevlâna ilahi zekânın bulunduğu yere doğru gitmenin ayrılık alevinden kaçıp kurtulmak olduğunu söyler.

Mevlânâ, buna örnek olarak Hz. Ebubekir'i gösterir ve: *“Birisini, yeryüzünde bu sıfatlara bürünmüş gezip duran bir ölüyü görmek istersen tertemiz Ebubekir'i gör ki o doğruluğu yüzünden mahşere varmış, haşrolmuş kişilerin ulusudur. Bu âlemde Ebu Bekir Sıddık'a bak da haşri daha iyi tasdik et”³⁸²* der.

Mevlânâ Fenâ-beka konusunda ahkâm kesmediğini, mevzuya hâkim olduğunu belirterek şöyle der:

“Nitekim bende ölmeden öldüm de bu sesi, bu şöhreti o taraftan aldım, getirdim.”³⁸³

Kendisinin bu makamı yaşadığını, bu tür konularda hikâye anlatmadığını vurgulamak isteyen Mevlânâ, nefsinin Allah'ın iradesine teslim etmek isteyen kişiye ölümü hatırlatır:

“Yarabbi de; Senin öğütlerine karşı kulağım sağırdı. Put kırıyorum diye davadaydım ama put yapıyormuşum meğer. Senin yaptığın şeyleri, Senin sanatlarını anmak mı farzdır, ölümü anmak mı? Şu ölüm yıllardır davulcağızını döver durur da senin kulağın vakitsiz ve yersiz oynar! Ölümün, nara atmadan boğazı yırtıldı, sesi tutuldu, dövüle dövüle

³⁷⁹ Bkz. el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2,29.

³⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2260-2272.

³⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2272-2273.

³⁸² Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/747-749.

³⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/755.

davulu patladı! Sense kendini ince şeylere verdin, ne sesini duydun ne davulunu! Fakat ölümün ne demek olduğunu şimdi anladın işte!”³⁸⁴

Ölüm bilhassa, başka bir varoluş tarzında yeniden doğmaktır. İşte bunun içindir ki ölüm ergenlik, yeniden doğum ve diriliş sembolizmi ile devamlı ilişki halinde bulunur.³⁸⁵

Sonsuz yaşam, ölümden sonra yaşamın devam etmesi demek değildir. Sonsuz yaşam; geçmiş, şimdi ve geleceğin ötesindedir. Sadece Tanrı tek başına sonsuzdur. Ölümden sonra yaşam düşüncesi varlığın ontolojik yapısına uymadığı halde, insan ölümden sonra yaşam fikriyle sonsuzluğa iştirak etmek ister.

Mevlânâ'nın fenâfillâh anlayışını anlatırken, fiziki ölümü nasıl yorumladığına da açıklık getirmek gerekir. O'nun tasavvuf felsefesinde ölüm, hayat fonksiyonlarının bitmesi demek değildir. Bu ölümden diğer âleme göçüş, sadece bir elbise değiştirmek gibidir.³⁸⁶ Ona göre bu âlemde yapılacak işler başkadır. Örneğin, savaşa giden insan savaş elbisesi giyer, silah kuşanır, miğfer kullanır. Barış zamanı ise bunlara gerek yoktur. Farklı kıyafetler giyer.³⁸⁷ Bizim bu dünyadaki bedenimizle ölümden sonraki boyutumuzu savaş-barış zamanında giyilen kıyafetlerle sembolize eden Mevlânâ, insanların birbirlerini sadece savaşta görüp o haliyle hatırladıkları gibi, bir birimizi sadece bu âleme ait bedenimizle hatırladığımızdan bahseder. Ölümle birlikte ruhun bedenden ayrılması, başka bir sembolik ifadeyle anlatılır.

Biri bir yerde yüzüğünü kaybetse, sonra aramak için tekrar aynı yere gelir. Hâlbuki yüzük artık orada değildir, çoktan kaybolmuştur. Fakat kişi yüzüğünü en son gördüğü yerde arar. İşte geride kalanların mezarları ziyaret etmesi, insanların sevdiklerini hiçbir şeyden haberi olmayan toprakta aramaları da bunun gibidir. Beden orda olsa da, ruh çoktan gitmiştir.³⁸⁸

*“Bir haylidir can çekiştin ama hâlâ perde ardındasın. Çünkü bir türlü ölemedin, hâlbuki ölüm, asıldı. Ölmedikçe can çekişmen, sona ermez. Merdiven tamamlanmadıkça, dama çıkamazsın.”*³⁸⁹

“Topuzu kendine vur da benliğini darmadağın et. Çünkü bu ten göze, kulağa tıkanmış pamuğa benzer. Ey akıllı fikirli er, sevgiliyi perdesiz görmek istiyorsan ölümü seç

³⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/770-776.

³⁸⁵ Sadık Kılıç, age., s. 319.

³⁸⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 97.

³⁸⁷ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 97.

³⁸⁸ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 33.

³⁸⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/723-724.

o perdeyi yırt. Fakat ölür, mezara gidersin hani, o ölümü değil. Seni değiştiren, nura götüren ölümü seç.”³⁹⁰

Sufilere göre, mutlak hakikate, (Allah’la) O’nunla bir bütün olunca erişilebilir. ‘Ben’ ve ‘O’ birbirinden ayrı olduğu sürece ‘Ben’ in ‘O’na ulaşması söz konusu değildir. Bunun için nefis-i emmarenin terk edilmesi, vuslat ve yetkinlik için üstün bir iştihak ve çaba gerekmektedir. Nefsin öldürülmesi tezi ile doğrudan ilişkili olan fenânın tasavvuf literatüründeki gelişimine bakıldığında, nefsin ölümünü bir grup sufi, fiziksel ve psikolojik yıpranma ya da deyim yerindeyse aşağılanma şeklinde anlarken, çoğu sufi ise aynı tezi ben merkezli kişiliğin yok edilmesi şeklinde anlamıştır.³⁹¹

Burada unutulmaması gereken husus benliğin fenâyâ erdikten sonra, kulun iradesine bir varlık olarak devamını sürdürmesi değil, fenâ’dan beka makamına geçmesidir. Bu nedenle bekanın hakikatine ulaşmak isteyen kişi, kendi bağlarından kurtulup, mutlak özgürlüğe kavuşabilir. Bunu başaracak kimsede belli bir cevher olması gerektiğini savunan³⁹² Mevlânâ, bu cevheri Allah’ta fani olmak için işlemeyi uygun görür. Bağlarından kurtulup mutlak özgürlüğe kavuşan kimseyi Mevlânâ yine bir dudu kuşu ile sembolize eder ve fenâ-beka makamlarını işlediği sembolik örgüyü şöyle anlatır.

4.1.3. Dudu Kuşu

Bir tacirin kafeste beslediği güzel bir dudu kuşu vardır. Ancak dudu halinden memnun değildir. Tacir iş için Hindistan’a gidecek olur ve dudusuna ‘Sana ne getireyim?’ diye sorar. Dudu kuşu, ‘Oradaki duduları görünce benim halimi anlat; onlar orada hür iken, ben böyle kafesteyim; dostların vefası böyle mi olur?’ diye cevap verir. Tacir, de Hindistan’da gördüğü kuşlara dudusunun selamını iletir. Bunu duyan dudu kuşları hemen oracıkta oldukları yere bayılıp düşerler. Tacir buna bir hayli üzülür. Yurduna döndüğünde, olanları anlatır, bunun üzerine kendi dudusu da titreyip düşer, kaskatı olur. Adam çok sevdiği dudusuna ağıtlar yakar, diller döker ve onu kafesten alır. Dudu kafesten kurtulunca hemen uçup yüksek bir ağacın dalına konar. Artık tamamen özgürdür. Sahibine veda eder ve gider. Bunu gören tacir: ‘Benim canım neden dududan aşağı olsun? Can dediğin de böyle bir iz izlemeli. Ten kafese benzer. ‘Girenlerin, çıkanların, insanla dostluk edenlerin aldatmasıyla can bedende dikendir’ der ve kendi adına dudu kuşundan bir ders çıkarır.³⁹³

³⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/730-732.

³⁹¹ Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk Yaradılış Kendi Olma*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2002, s. 84.

³⁹² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 82.

³⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1547- 1850.

Tüccar ile papağanın hikâyesinde Fenâ-beka kavramları somut bir şekilde ele alınmıştır. Papağan, kafesin içinde her ne kadar iyi beslense, rahatı sağlansa da kafesin içinde hapsolmek onun tabiatına aykırıdır ve kafesi altından dahi olsa, nihayetinde esirdir. Kafeste hayat sürdüğü müddetçe diğer hür papağanların yaptığı gibi ait olduğu tabiata kanat çırpması mümkün olmayacaktır. Sahibi onu seviyor görünse de, onun sevgisi papağan kafeste durduğu müddetçedir. Mevlânâ'nın eserlerinde birçok yerde insanı temsil eden papağan, bu kez kafesinden kurtulmayı başarır ve ait olduğu mekânlara doğru kanat açarak insana konuşmadan, yalnızca 'ölerek' ders verir.

Hikâyedeki papağandan örnek olarak fenâyâ ermek isteyen kul, öncelikle kendisini Hakk'tan uzak kılan dünya kafesinden kurtulmalıdır. Bunun aksine bir tavırla dünyadaki rahat ve huzura konarsa, onu bekleyen sonsuz huzurdan haberi bile olmayacaktır. Dikkat edilirse, hikâyede dudu kuşu kendisini kafeste huzursuz hissetmiş ki sahibinden diğer dudu kuşlarına halini anlatmasını istemiş, sahibini vesile kılarak, kendi gibi olan canlılardan yardım istemiş, özgürlüğüne onların rehberliği ile kavuşmuştur. Kafesteki kuşun halini duyan kuşlar ise, mesajlarını kal (söz) ile değil, hal (yaşayış) ile vermişlerdir. Bu, kâmil insanların da kullandığı eğitim metodu olarak daha önce karşımıza çıkan bir anekdot olarak tekrar etmiştir.

Kamil insanın fenâfillâh'a ermesi, sözle değil, hal ile diğer insanlara örnek olmuş ve birliğin esaslarını öğretmiştir. Birlik esasta ezeli hayata hür bir iştiraktır. Hür bir kimse baştanbaşa Allah'ın tecellisine mazhar olan ruhtur. Bu hal, nefsin, sonsuzun ilgileri içinde tam olarak erimesi, ya da tam bir hürriyet hissi veren sonsuzun otoritesiyle iş görmesi olarak tanımlanabilir.

Bu mertebede insan en yüksek seviyesine ulaşmış, aşk ve hürriyetine kavuşmuş, nefis yeniden yapılmış ve kendi kendisiyle birleşmiş ve yeni maksatları için daha güçlü bir kuvvet olarak hazır duruma geçmiştir.

Sufi farkında olma âleminde farkında olmama âlemine geçiş olarak tanımlanabilecek, aklın müdahale etmediği bu alanda kalmayıp, daha da ötesine ulaşabilir. Gerçek benliğini 'ben' olmayışta bulan bir kimse artık geri bir adım atmaz ve bu mertebeden sonra tekrar eski haline dönen sufiye pek rastlanmaz. Kafesten uçan kuşun tekrar kafese geri dönmediği gibi, Allah'ın varlığında kaybolmuş kişinin kafasını sudan kaldırması pek olası değildir.

Beka, bir anlamda bilinçaltının sınırlarını aşmak ve sırlarını açığa çıkarmaktır. Yani Mevlânâ'nın da belirttiği gibi sahte bilgilerden, vehimden, hayallerden, putlardan,

bunun gibi hakikate engel olarak her şeyden bilinci temizlemek ve kendindeki hakikate ayna olacak kadar berrak olmaktır.

Ruhun safâ kesbedebilmesi için beden, daha doğrusu ondaki mevhum benliğin erimesi lazım gelir.³⁹⁴ Kalp; kötü huylardan, hırstan, yersiz üzüntü ve sevinçten, dünyalık, pişmanlık ve ümitten bağıni kestiği müddetçe temizlenir, asıl ev sahipliği yapması gereken değerlere mekân olur. Böylece ruh ve kalp ilahi nur'a mekân olur. Bunun için Mevlânâ, sufinin Allah'a olan yakınlığı göklerde değil, kendi içinde aramasını tavsiye eder. O, bu varlık düzeylerinden her birinin salikin kendisini yükseltmesine yardım edeceğine inanır.

İnsanın fiziki ölümden evvel ölmesi, sadece nefsi arzularından arınmakla mümkün olmayacaktır. Fenâfillâh söz konusu olacaksa, Tanrı-insan münasebetinde insanın bu ikiliği ortadan kaldırması zaruridir. Bu da 'ben' in yani 'ego'nun erimesiyle olacaktır. Çünkü üstün bir sevgiyle Rabbine bağlanan kişi için ondan başka varlık yoktur ve kendi varlığı insana perde olur. Mevlânâ benliği bir muma benzetir ve mumun eridikçe etrafa daha çok ışık verdiğini hatırlatır. Benlik de zayıfladıkça Hakk'ın ışığını daha iyi yansıtabilir.³⁹⁵

Zaten varlığımız vaktiyle yine O'ndan gelmiş olmakla bir ayrılık sebebidir ve bu dünyada Hakk'ı görmemize bir engel, başlı başına bir perde olmuştur. Bu nedenle, Mevlânâ'nın 'ben'i nasıl yorumladığına bakmak gerekir. Ona göre benlik yanlışlıkların ve kötülüklerin kaynağıdır. Bunu daha iyi anlamak için, kurt tilki ve aslan timsalleri üzerine kurulu hikâye bize yardımcı olacaktır.

4.1.4. Aslan, Kurt ve Tilki

Hikâyeye göre aslan, kurt ve tilki avlanmak için yola çıkarlar. Aslanın diğer hayvanlara ihtiyacı olmamasına rağmen onlarla beraber dağa çıkar. Padişaha maiyetindeki asker, ancak zahmettir, ancak aslan, 'topluluk rahmettir' düsturuna uyararak, onlara rehberlik eder. Avın sonunda aslan, kurttan avladıklarını pay etmesini ister. Kurt, iri olan avı aslana, orta boy olanı kendisine, küçük olanı ise tilkiye münasip görür. Aslan bu pay edişten hoşlanmaz ve kurdu bir hamlede öldürür. Sonra tilkiye döner ve aynı şeyi ondan ister. Tilki kurdun akıbetinden kendisine ders çıkararak bütün avları aslanın sabah, öğle ve akşam yemeği olarak pay eder. Aslan bundan hoşnut olur ve tilkinin canını bağışlar, bütün avları ona verir, tilkinin kendi canına aslanınkini yeğlemesini karşılıksız bırakmaz.³⁹⁶

Hikâyede fenâfillâh makamına ermenin somut bir örneği anlatılarak kendi canından vazgeçip Allah'ın iradesini seçmiş kişinin durumu ve akıbeti üzerine gayet açık

³⁹⁴ Tahir Olgun, *Şerh-i Mesnevî*, C.3, s.869.

³⁹⁵ M. Usta, 'Mevlânâ'nın Eğitiminde Metot Program ve Gayeler', 4. Milli Mevlânâ Kongresi, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya,1989, s. 167.

³⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3013-3123.

bir şekilde anlatılmıştır. Hikâyede Mevlânâ'nın Allahu Teâlâ'yı yine bir 'aslan' figürü ile sembolize ettiğini görüyoruz. Kurt ise daha önce yeryüzüne gelmiş ve çeşitli sebeplerle helak edilmiş toplulukları temsil etmektedir.

*"Akıllı o kişidir ki çekinilen belada dostların ölümünden ibret alır"*³⁹⁷ diyen Mevlânâ kanaatimizce burada tilki figürü ile hem Fenâfillâh makamının bir örneğini vermekte, kurt figürü ile de Allah'ın huzurunda benliğini düşünen, dünya malına tamah edenlerin hazin sonunu somut bir dille anlatmaktadır.

*"Tanrı'dan başka her şey fani'dir mademki, onun zatında fani değilsin, varlık arama! Bizim hakikatimizde yok olana 'her şey fanidir' cezası yoktur. Çünkü o 'illa' dadır, 'La' dan geçmiştir."*³⁹⁸

Dünya malı, Tanrı'nın gülümsemeleridir. Bizi bu suret sarhoş, mağrur ve perişan etmiştir.

Dünya nimetleriyle nefsini oyalayan kişinin Fenâ'ya ermesi mümkün olmadığı gibi, illa Fenâfillâh makamına ermek de şart değildir. Ya da başka bir ifadeyle, Ben-Sen ikilemi Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında sadece manevi hayatla ilgili değildir, aynı zamanda gündelik hayat için de geçerlidir. Herhangi bir ulvi hayat peşinde olmayan insan için de benlik duygusu hoş karşılanmaz. Egosunu yenebilmiş, mütevazı ve topluma kendini adanmış kişilerin mertebesi yalnız mana âleminde değil, maddi âlemde de üstün kılınmıştır. İnsanların bin bir vesileyle kendi akıllarından kaçışını Mevlânâ şöyle anlatır.

*"Bütün âlem, kendi ihtiyarından, kendi varlığından sarhoşluk"*³⁹⁹ *âlemine kaçmaktadır.*

Bu suretle herkes, şarap, çalgı gibi şeylere düşer de kendi aklından bir an olsun kurtulmaya çalışır.

Herkes bilir ki bu varlık tuzaktır. İnsanın kendi ihtiyariyle bir şeyi düşünmesi, bir şeyi anması, cehennemdir adeta.

*Onun için herkes varlığından, kendiliğinden, geçme âlemine yahut sarhoşluğa kaçır yahut da bir işe koyulup kendini unuttur."*⁴⁰⁰

"Kendini unuttun mu seni anarlar, kul oldun mu azat ederler."⁴⁰¹ diyen Mevlânâ bu dünyada iken itibar görmeyi de yine benlikten kurtulmaya bağlar. Kişi İlahi Ben'i severken tüm insanları da kendi evrensel kimliğinde sevmiş olur. Evrensel benlik diye

³⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3114.

³⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3052-3053.

³⁹⁹ Burada kullanılan sarhoşluk kelimesi (unconscious), kendinden geçmiş manasında kullanılmış olup, kelimenin zahiri manasından çok uzaktır. Bkz. Nicholson, 6/224.

⁴⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/224-227.

⁴⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/3076.

adlandırdığımız benlik, bütün varlığı kuşatırken geleneksel benlik yani ‘ego’ varlığımızın sadece belli bir bölümünü meydana getirir ve bizi kendi özümüze dönmekten alıkoyar.

Mevlânâ’da evrensel ben diye tabir edilen kişi, Tanrı’nın isim ve sıfatlarına mazhar olan kişidir.⁴⁰² Ne var ki, seyr-i süluk tuzaklarla doludur. Bunların en tehlikelisi de Ben-Sen ilişkisi içerisinde Ben’in bilerek veya bilmeyerek maksuduna, maksudun hasreti değil de, kendi menfaati için kavuşmak istemesi, yani Ben’in maksudu kullanarak yine kendine hizmet etmesidir. Böyle bir niyetle ilahi sevgiliye kavuşmak mümkün değildir. İhlâs, teslimiyet ve rıza, saliki böyle bir hatadan kurtaran unsurlar olarak anılabilir. Bununla ilgili bir hikâyede Mevlânâ, dostunun kapısına kadar giden, ama içeri buyur edilmeyen kişiden bahseder.

4.1.5. Dostunu Ziyarete Giden Adam

Hikâyede dostunu görmek isteyen birisi, kapının önüne gelip de içerden “Kapıyı çalan kim? diye sorulunca “Benim” diye cevap verir. Dostu da “Şimdi git, daha zamanı değil” diye cevap verir. Adamcağız tam bir yıl ayrılık ateşiyle yanar, yakılır. Tekrar geldiğinde, aynı soruyu bu kez ‘gönlümü alan sevgili; sensin!’ diye cevap verir. Bu sefer kendi benliğini geride bırakmış, sevgilinin varlığıyla erimiş kişi içeri buyur edilir.⁴⁰³ Burada dost, sevgili kavramları Allah’ı temsil eder.

“İğneye geçirilecek iplik iki ayrı iplik olursa geçmez. Mademki birsin, gel, bu iğneden geç”⁴⁰⁴ diyerek, Fenâfillâh’a ulaşmayı iğneden ipin geçmesine benzeten Mevlânâ anlattığı hikâye ile yokluğun, hiçliğin, insana Allah’ın huzuruna yol açacağını anlatır.

Zira Allah’ın varlığını birliğini kabul eden kişi imanlıdır. Kendi acziyetini anlasa bile, bu tür bilgi mesabesinde kalırsa, kişi yine ‘kendi’dir. Şu halde Ben-sen ikileminin muhtevası nasıldır? İnsan Allah’a kendini adamak için nasıl bir yola girmiştir ve sonunda ne olacaktır? Zira insan Tanrı ile olan ilişkisinde öncelikle iman ve buna uygun olarak bir takım ritüelleri kabul eder, ancak onu daha fazla tanımak ve sevmek isteyen kişi için bu yeterli olmaz. Bunun için bilme, duygusal algılama, düşünme ve mantıktan ziyade kişinin bütünüyle ilgili bir durum ortaya çıkmaktadır.

Örneğin Jaspers’e göre biz, yalnız bilinçli değiliz. Bilakis kendi kendimizin bilincindeyiz, dünyadaki başka varlıklarla değil, sadece insanda kendi kendinin bilinci mevcuttur. Buradan anlaşılıyor ki düşünme, kendi kendisini de düşünebilmektedir. Böylece

⁴⁰² Mustafa Kara, *Ney’e Dair*, s. 64.

⁴⁰³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3056-3101.

⁴⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/3056.

insan sadece dışarıdaki hakikati değil, içindeki hakikati de keşfedebilmekte ve dışarıya yansıtabilmektedir.⁴⁰⁵

Bunu dışarı yansıtan isimlerden ilk akla gelenler ise Hallac-ı Mansur (ö. 922) ve Beyazıd-ı Bestami (ö. 878)'dir. Mevlânâ'nın bununla ilgili görüşlerini Fenâfillâh makamına dair en çarpıcı ifadelerin sahibi olan isimleri Şatahât ve Fenâ başlığı altında incelemek mümkündür. İlk bakıldığında sakıncalı gibi görünen, ancak derinliğinde tam bir fenâfillah örneğini temsil eden ifadeler, sufilerin Allah aşkıyla dolup sermest oldukları bir zamanda söylemiş oldukları ifadelerdir. Şatahât ve örneklerine kısaca bir bakalım:

4.1.6. Şatahât ve Fenâ

Zahiren sakıncalı gibi görünen bu ifadeler, yer yer Mevlânâ'nın eserlerinde de geçer.⁴⁰⁶ Vecd halinde söylenmiş bu sözler teolojik birtakım problemler doğurma ihtimaline karşın ruhsal derin tecrübelerden kaynaklanır ve bu paradoksal ifadelere tasavvuf terminolojisinde 'şatahât' adı verilir. Şath, kelimenin lügat anlamıyla paralel bir şekilde, vecd ve istiğrak halinde insanı kendinden geçiren güçlü tecrübeler yaşayan kalbin ilahi tecelliyle sarsılması ve taşmasını ifade eder.⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸Bu halde iken sufi, içindeki manevi taşkınlık sebebiyle duyanın ilk etapta yanlış yorumlayabileceği sözler sarf edebilir. Bunlardan ilk akla gelen Beyazıd-ı Bestami'nin⁴⁰⁹ 'Kendimi her türlü eksiklikten tenzih ederim. Şanım ne yücedir.'⁴¹⁰ Yine Hallac-ı Mansur'un⁴¹¹ 'Ene'l Hakk'⁴¹² sözü buna en çarpıcı örneklerdendir. Mevlânâ bu ifadeleri destekleyici bir tavır sergiler ve kendisi de buna benzer ifadeler kullanmaktan çekinmez.

Mevlânâ'nın Fenâ halini anlatmak için kullandığı benzetmeye göre, suya düşmüş bir insan çırpınıyorsa, el ve ayaklarını hareket ettiriyorsa ya da yüzmeye çalışıyorsa bu kimseye tam manasıyla suya gark olmuş, boğulmuş denilmez. Bu kimse denizden kurtulmak ümidiyle uzuvlarını hareket ettirir, varlıktan geçmiş değildir. Oysaki gerçekten

⁴⁰⁵ Hasan Çiçek, 'Mevlânâ ve Karl Jaspers'in Benzeşen İnsan Anlayışı', *Felsefe Dergisi*, 2004, sayı. 39, s. 167.

⁴⁰⁶ Mevlânâ, *Dîvân*, C.7, s.69.

⁴⁰⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB. Yay., İstanbul, 1983, C. 3, s. 310-311.

⁴⁰⁸ Bu tür ifadelerin yorumu ile ilgili bkz. Emiroğlu, Sufi ve Dil, İnsan Yay., İstanbul, 2002.

⁴⁰⁹ Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizi ile karşılaşmasında, 'Hazreti Muhammed mi büyük, Beyazıd-ı Bestamî mi?' sorusunu yönelttiği ve aralarındaki diyalogun bu şekilde başladığı rivayet edilir. Bkz. Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, C. 1, çev. Tahsin Yazıcı, MEB. Yay., Ankara, 1953, s. 91.

⁴¹⁰ Ebu Nasr es-Serrac, el-Luma, *İslam Tasavvufu*, çev. H.Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 369.

⁴¹¹ Mevlânâ'nın Hallac-ı Mansur ile ilgili görüşleri için bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, Hallac'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu, *Tasavvuf Dergisi*, 2005, sayı:15, s. 191-223.

⁴¹² Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve eseri Kitabü't Tavasın*, Fatih Yay., İstanbul, 1976, s. 70.

boğulmuş birine herhangi bir varlık isnat edilmez. Onun fiilleri suyun fiilleri olup, kendisinde bir irade kalmamıştır.⁴¹³

Başka bir benzetmede ise duvardan bir ses işitecek olsak, duvarın arkasında o sesin sahibini ararız. İşte Allah'ın veli kulları da tabii ölümden önce geçici bütün vasıflardan uzaklaşmak suretiyle, iradi ölümle ölmüşler ve cansız bir duvar hükmüne girmişlerdir. Onlarda zerre kadar varlık kalmamıştır. Hakk Teâlâ'nın kudret elinde tıpkı bir kalkan gibidirler ki, kalkanın hareketi kendinden değildir. Bu kişiler artık kendilerini Allah'ın sonsuz kudretine bırakmışlardır. Dolayısıyla buna örnek olacak sözler sufilerde kalkan ya da duvara değil, onun ardındaki Mutlak Vücuda isnat edilmektedir. Mevlânâ'ya göre; 'Bu kalkan ya da duvarla cebelleşenler, Hakk Teâlâ ile cebelleşmiş olurlar.'⁴¹⁴ Buna göre şatahât olarak adlandırılan bu sözler aslında söyleyene değil, söyletene aittir.

İradesini Allah'a teslim etmiş, varlık iddiasından vazgeçmiş insanın ben-sen ikileminden tamamen kurtulduğunu belirten Mevlânâ, Hallac'ın kendi varlığını erittiğine dair sözünü değil, 'Sen Allah'sın ben ise senin kulunum' gibi ikilik iddia eden bir ifadeyi yanlış görür. Zira böyle söyleyen kişi kendine bir varlık isnat etmiş olur ve benlikten kurtulamamış olduğundan, tevhide ulaşmış sayılmaz.

Mevlânâ'nın da Hallac-ı Mansur ya da Beyazıd-ı Bestami gibi vecd halinde sözler söylemesine rağmen kendinden önceki mutasavvıfların kaldığı idam ya da buna benzer bir tehde maruz kalmamasını Sultan Veled, o dönemde yaşayan insanların samimi ve muktesit olmalarıyla yorumlar.⁴¹⁵ Aksi takdirde Mevlânâ dahi vecd halinde sarf ettiği sözlerden ötürü incinebilirdi.

Mevlânâ: "Bugün olmayacak işlere giriştim, savaş arıyorum, sarhoşların sözlerine aldırış etme; saçma sapan sözler söylüyorum"⁴¹⁶ diyerek aşk halinde söylenen sözlerde yanlış manalar aranmaması konusunda uyarıda bulunur. Ona göre kemalat yolunda yaşanan haller, ancak aynı hale vakıf olanlar tarafından anlaşılır ve Hallac'ın ya da Bestami'nin sözleri seyr-i sülukta kemal mertebesini ifade eden sözlerdir. O, vecd halinin ve bu hallerin yansıması olan şathiyeleri olgunlaşmış meyvenin dalda asılı duruşuna benzeterek şöyle der: "Meyve tam olmuş da kendinden geçmiş. Artık Mansur gibi darağacında asılmaya gidiyor."⁴¹⁷

⁴¹³ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 43.

⁴¹⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 176.

⁴¹⁵ Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, M.E.B. Yay., İstanbul, 1995, C. 1, s. 452.

⁴¹⁶ Mevlânâ, *Dîvân*, C. 3, s.247.

⁴¹⁷ Mevlânâ, *Dîvân*, C. 2, s.346.

“Meyve nasıl ağaçta biter, olgunlaşırsa âşık da asılmayla yaşar; onun için yüzlerce Hallac’ı darağacında asılmış görürsün.”⁴¹⁸

Buna göre bu sözlerin zahiri değil, batını manası anlaşılmalıdır. Çünkü günlük yaşantısında zaman ve mekânın sınırları içinde görünen sufi, manevi anlamda bunların ötesinde tecrübeler yaşamaktadır. Onun bu halini dışa vurduğu zamanlarda herhangi bir kural aranmaz. Bu söylemler fizik, metafizik düzeyde birçok anlamı içinde barındırabilir. Buna örnek teşkil edebilecek bir hikâyede Mevlânâ Beyazıd-ı Bestami ve müritleri arasında geçen bir olayı anlatır:

Fenâ mertebesine ermiş Beyazıd-ı Bestami hazretleri bir gün vecde gelerek ‘İşte Hakk bende tecelli etti’ der. Müritleri de bu olayı vecd hali sona erince kendisine anlatırlar. Beyazıt bir daha aynı sözleri söylerse müritlerinin kendisini hemen o anda bıçaklayarak öldürmelerini ister. Zira ‘Allah benden münezzehtir’ der. Kendisinde aynı hal tecelli edip de ‘Cübbemin altında Allah’tan başkası yoktur. O’nu yerde ve gökte niçin arıyorsunuz?’ der. Müritleri şeyhlerinin tembihi üzerine onu bıçaklamaya başlarlar, ancak bıçak ters döner, kendilerini yaralarlar.⁴¹⁹ Mesnevî’de geçen bu hikâyeden anlaşıldığı gibi, insan-ı kâmil fenâ halinde izafi benliğinden kurtularak külli ve ezeli benliğe yükselmiştir. İzafi ben’in sınırları ile objektif dünyadaki varlıkların sınırlarından kurtulduğu için suje-obje ayrımı da dâhil herhangi bir ikiliğe düşmeden mutlak tevhidi tecrübe eder.⁴²⁰

Mutlak tevhidi hal olarak yaşayan kişi daha önce de belirttiğimiz gibi cismen bir değişikliğe uğramaz; ondaki değişim bilinç düzeyindeki değişimdir. Mevlânâ’ya göre mutasavvıflar her söyledikleri ile yargılanacak olsalar peygamberlerin dahi hayatının tehlikeye girmesi gerekirdi. Oysaki bu makam, kulluğun en üst makamı olup, hakikatte en mütevazı haldir.⁴²¹ Böylece ruhunun çektiği yöne doğru kanat açan kul artık beden zincirinden kurtulur, sahibine doğru yol alır.

Bunu Mevlânâ şu beyitlerle dile getirir: gerçek sevgiliye kavuşmak zamanı gelince bu kuş kafesten kurtularak uçmaya başlar. Nasıl padişahın ‘bana dön!’ emrini işiten doğan kuşu yerinde durmaz, uçarak padişahın bileğine dönerse, Cenâb-ı Hakk’ın ‘Kulum bana dön!’ emrini alan ruh da beden zindanından kurtulur, Hakk’a doğru uçar gider.⁴²²

Yine bununla ilgili;

⁴¹⁸ Mevlânâ, *Dîvân*, C. 3, s.372.

⁴¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2123.

⁴²⁰ Toshihiko İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 27.

⁴²¹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 177.

⁴²² Mevlânâ, *Rubailer*, M.E.B. Yay., çev. Nuri Gençosman, Ankara, 1971, no:928.

Dış yüze bakarsan insanın suretini görürsün. Bu dünyada çeşitli renklerde, çeşitli diller konuşan insanlar görürsün. Allah, ‘Rabbine dön!’ diye buyurdu. Rabbine dönmek, insanın kendi içine dönmesi, insanın kendi içinde bulunan insandan başkasını, Hakk’ı bulması, görmesi demektir.⁴²³

Buraya kadar kafesinden kaçıp kurtulan dudu kuşu, aslan karşısında kendi isteğinden vazgeçen tilki, dostunun kapısında benliğini eriten kişi gibi farklı sembollerle fenâfillah meselesini incelemeye çalıştık. Tasavvufi yorumla, sevgilinin vuslatına ermek için kendi benliğini onun varlığına kurban eden kişinin bu mertebeye ulaşabildiğini söylemek mümkündür. Mevlânâ’nın tasavvuf felsefesinde nefsini tanıyıp onu birtakım sıkıntılara göğüs gererek zayıflatan kişi, bir üstün akıl ve ruhun yardımına ihtiyaç duymaktadır. İnsan-ı kâmil olarak tanımladığımız manevi rehberin yardımıyla Allah’a olan yakınlığını artıran kişiye kendi benliği bile yük olmaktadır. İşte bu noktada ilahi aşkla kendinde benlikten bir iz bırakmayan kul, fenâfillah derecesine erer ki, bu da varabileceği son noktadır.

Buna bağlı olarak, insanın değeri de kendini bilme ve kendindeki hakikati bulmaya bağlıdır. Burada ortaya çıkan husus, insan ile Tanrı münasebetindeki özel durumlardır. Bunların en önemlisi, kulun Tanrı’yı sevebilme imkânına mazhar olmasıdır. Burada insanın en büyük değeri bizzat Yaratan’ının ona verdiği değerle başlar ve yine Yaratan’ın insana duyduğu muhabbet ile devam eder.

Allah ve insan arasındaki bu bağın vuku bulduğu boyut ise bu âlem sahnesidir. İslami inanın bir gereği olarak ruhların ezelde Rableri ile olan beraberlikleri somut anlamda yeryüzünde devam eder. Bu nedenle Rabbini ve kendisini tanımak bilmek için gayret gösteren insana başka bir araştırma sahası olan unsur da âlem’dir. Öncelikle Allah’ı bilme imkânı üzerinde duran ve sonrasında kendi içine yönelen insan, varlık alanında âlem üzerine durup düşünmeden eksik bir arayış içinde olacaktır. Bunun için, dâhil olduğumuz âlemi olumlu-olumsuz her yönüyle ele almak varlık alanını anlama ve yorumlayabilmemiz için tamamlayıcı olacaktır.

⁴²³ Mevlânâ, *Rubailer*, no:2108.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÂLEM İLE İLGİLİ SEMBOLLER

Metafizik felsefenin üç temel konusundan biri olan âlem, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde de hayli önemlidir. Zira Allah-insan münasebetini daha iyi yorumlayabilmek için âlem ile ilgili bilgiye ihtiyaç duyulur. Konu ile ilgili sembollere geçmeden önce âlem üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

1. Âlem ve Varlığa Gelişi

Âlem, âlamet ve nişan koymak mânâsındaki 'alm' veya bilmek anlamındaki 'ilm' kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan anlamına gelmektedir. İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için "âlemün"- "âlemin," diğer varlıkları belirtmek için de "avâlim" şeklinde çoğulu kullanılır. Birinci şekliyle canlı cansız bütün varlıkları anlatması mümkündür.⁴²⁴

Âlem kelimesi Kur'an-ı Kerim'de gerek kâinatı, gerekse özel olarak insanlar topluluğunu ifade etmek amacıyla ve hepsi de 'âlemin' şeklinde çoğul olarak yetmiş üç defa zikredilmektedir. Bunların kırk ikisinde 'Rabbül-âlemin' terkihiyle kullanılarak Allahu Teâlâ'nın canlı cansız bütün varlıkların ilâhı olduğu vurgulanmıştır. Gelmiş-geçmiş bütün insan türü anlamında,⁴²⁵ ayrıca 'size verdiğim nimeti ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın'⁴²⁶ mealindeki ayetlerde olduğu gibi 'çağın insan toplulukları' manasında da kullanılmıştır. Bununla beraber Hz. Muhammed (s.a.v.) için kullanılan 'âlemlere rahmet'⁴²⁷ tabirindeki 'âlemin' kelimesiyle bütün yaratılmışların kastedildiği anlaşılmaktadır.

Kur'an'da 176 defa bir arada geçen 'semavat' ve 'arz' kelimeleri birlikte yorumlanacak olursa, bu kelimelerin âlemi, yani kâinatı ifade ettiği anlaşılır. Bu tür ayetlerde Cenâb-ı Hakk'ın gökleri ve yeri yarattığı, bunların maddî ve manevî tasarruf ve hâkimiyetini kendi iradesinde bulundurduğu, semavat ve arzın sırlarını sadece onun bildiği ve bunlarda bulunan şuurlu şuursuz her şeyin kendisine boyun eğdiği (secde ettiği) ifade

⁴²⁴ Süleyman Hayri Bolay, 'âlem', *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, C.2, s. 357.

⁴²⁵ Ankebut, 29/10.

⁴²⁶ Bakara, 2/47.

⁴²⁷ Enbiya, 21/107.

edilir.⁴²⁸ Bundan başka âlemin eşsiz bir nizam üzerine yaratıldığı ve bu nizamın bir gayeye hizmet etmesinden ötürü, her şeyin bir hikmete bağlı olduğu anlatılır.⁴²⁹

Ayrıca Kur'an'da şehâdet-gayb, mülk, melekût şeklinde geçen birbiriyle bağlantılı kelimelerin her biri felsefî ve tasavvufî literatürde âlemi ifade eden kavramlar olarak kullanılmıştır. Birçok ayette arş (A'raf 7/54), yıldızlar (En'am 6/97), (Nahl 16/15) gibi kozmik nesnelere yapılan atıflar, daha sonraki İslâm ilim ve fikir ekollerinin kozmolojiye dair ürünleri içinde hususi ve sistemli kâinat modellerinin merkezi kavramlarını oluşturacaktır. İslâm Felsefesi açısından bakıldığında, 8-11. y.y.lar arasında yapılan tercümelemlerle Yunan filozoflarının kozmolojiye dair yorumları Müslüman fikir adamları üzerinde etkili olmuştur. Burada Allah-âlem münasebeti, âlemin yaratılışı üzerine fikirler ele alınmıştır.⁴³⁰

İslâm felsefe çevrelerinde âlemin tek, bütün ve organik bir sistem olarak sonradan yaratılmış olduğu fikri yaygındır ve bu, onun aynı özellikleri taşıyan insana benzetilmesine yol açmıştır. Her iki yaratılmışın da Allah'ın tecellilerine mazhar oluşundan dolayı, insana 'küçük âlem,' âleme ise 'büyük insan' denilmiştir. Batı literatüründe mikrokozmos (insan)–makrokozmos (âlem) olarak tabir edilen bu benzetme, tasavvuf kültüründe de kabul görmüştür. Önceki bölümde 'insan' başlığı altında değindiğimiz bu prensiple insan ve âlem arasındaki münasebeti çoğunlukla olumlu etkilemiştir. İnsanın mükemmel bir yaratma ile vücut bulması gibi, âlemin de mükemmel olduğuna inanılır.

İslâm düşüncesinde âlem hakkındaki yorumlar öncelikle âlemin yaratılışı, mahiyeti ve insanla olan münasebeti üzerine yoğunlaşmıştır. Bununla beraber, İslâm düşüncesinde âlem iki yönlü anlaşılmıştır. Birincisi, âlemin insanın hizmetine sunulmak üzere mükemmel ve eşsiz bir varlık olduğu fikridir. İkincisi ise, insanın Allah'a ulaşma yolunda gözünü boyayan, hakikate ermeye engel olduğu fikridir.⁴³¹ Tasavvufta âlemin daha çok bu yönü üzerinde durulur. Mevlânâ'da ise âlem, Allah'ın varlığına delil olarak ve insanı gaflete düşüren unsur olarak iki farklı anlamda ele alınır. Konu ile ilgili sembollere geçmeden önce Mevlânâ'nın âlem tasavvuruna kısaca değinmek yerinde olacaktır.

⁴²⁸ Süleyman Hayri Bolay, age., s. 357.

⁴²⁹ Al-i İmran, 3/191, A'raf, 7/54.

⁴³⁰ Süleyman Hayri Bolay, age., s. 358.

⁴³¹ Al-i İmran, 2/117, Bakara, 2/85,86, 212 ve bunlardan başka daha birçok ayette bu âlem, dünya hayatı olarak geçer ve dünyanın insanı gaflete düşüren yönünden bahsedilir.

2. Mevlânâ'da Âlem Tasavvuru

Mevlânâ, var olan âlemin en iyi ve en güzel şekilde yaratıldığına inanır. Çünkü Allah her şeyi en güzel şekilde tasvir eden, en güzel şekilde yaratandır.⁴³² Fakat bu âlemdeki bütün hayat ve hareket Hakk'ın iradesiyle olur. Mevlânâ; 'Biz yokuz ve bizim varlıklarımız da yoktur. Sen, vücud-u mutlaksın. Biz hep aslanlarız, fakat bayrak aslanı! Onların hamleleri vakit vakit rüzgârdan olur. Bizim rüzgârımız ve vücudumuz Sen'in ihsanıdır; varlığımız hep Sen'in icadındır'⁴³³ der. İnsanın her tür hareketi, âlemde olup bitenler hep Allah'ın dilemesi ile olur. Bu anlamda âlem, Allah'ın varlığına ve yaratmasına bir delil niteliğindedir. Bununla beraber, âlem onun düşünce dünyasında bir tuzak, bir engel olarak da görülür. Bu ikilem gibi görünen fikirlerin aydınlanması için Mevlânâ'nın âlemle ilgili görüşlerini iki farklı grupta ele almak, bize konuyu daha iyi yorumlama fırsatı verecektir.

Mevlânâ'nın âlemi nasıl yorumladığına bakarsak, karşımıza iki farklı görüş çıkar. Bunlardan birincisi, âlemin Allah'ın nurunun tecelli ettiği bir mekân olduğu, diğeri ise insanı gerçek maksadından alıkoyan, Allah'ı unutturan bir gölge varlık olduğudur. İlk bakışta bir paradoks gibi görünen bu yorum, âlemin cismani ve manevi yönüne atıfta bulunarak yapılmış, birbirine taban tabana zıt gibi görünen, fakat birbirini tamamlayan bir özelliktedir. Âlemin cismiyle alâkalı sembolik ifadelerde Allah'ın varlığını ispatlayan deniz-köpük ya da güneş-örtü gibi benzetmeler dikkat çeker. Bunlarda âlem, Allah ile insan arasındaki bağın hayat bulduğu bir sahne gibidir ve kutsalın kutsalla bağında yine kutsiyet atfedilen konumdadır.

Mevlânâ'ya göre âlemin varlığı hakikatin diğer yüzü ve Allah'ın varlığına en temel delildir. Bununla beraber yeryüzü insanın bireyselleşme sahası olduğuna göre, salt kötü olması mümkün değildir. Dünyayı bir var olma sahnesi olarak düşünecek olursak, onu hakir görmek yaratana karşı saygısız bir tavır, edepsiz bir düşünce olacaktır.⁴³⁴ Üstelik dünya hayatını hor ve hakir görmek, ondan olabildiğince uzaklaşıp sadece maneviyata yönelmek İslam'ın onay vermediği bir hal olarak bilinmektedir.⁴³⁵ Bununla beraber dünya hayatını bir rüyadan ya da bir hayalden ibaret görmek, İslam düşüncesinin duraklama sebeplerinden biri olarak sayılmaktadır.⁴³⁶ Kişinin sadece kendi içine dönerek dış dünyayı reddetmesi,

⁴³² Sadreddin Konevi, age., s. 65.

⁴³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/610-624.

⁴³⁴ Bu konuda müstakil bir çalışma için bkz. Vicdan Hilal Paltacı, 'Mevlânâ'da Kötülük Problemi', DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010, (Danışman: İbrahim Emiroğlu)

⁴³⁵ A'raf, 7/31.

⁴³⁶ Bkz. Aliye Çınar, 'Mevlânâ Düşüncesinde Allah-Dünya Tasavvuru', *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevilik Bildiriler Serisi*, SÜMAM. Yay., Konya, 2007, s. 216.

varlıklar âleminde dünyayı göz ardı etmesi sadece kendi varlığı ve Allah'ın varlığını saymak olur ki, bu da varlık sahasına eksik bakmak, hakikati eksik tanımak olur.

3. Mevlânâ'da Âlem ile İlgili Semboller

Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde insan, ney metaforunda anlatıldığı gibi, ait olduğu öz'den ayrılıp, dünya sahnesine inmiştir. İşte bu noktada âlemin varlığı önem kazanmaktadır. İnsanın ait olduğu yere dönmesi için belli bir müddet kalacağı, Rabbiyle münasebetini sürdüreceği mekân olarak âlem, aynı zamanda ölüm sonrası hayatın bir Pazar yeri gibidir. İnsan Rabbi'ne olan ahdini bu âlemde yerine getirecek, ahiret hayatına burada hazırlık yapacaktır.

Bu pazar yeri aynı zamanda bir örtüye benzetilir ki bu örtü sayesinde insan Rabbi'nin yansımalarını daha iyi görebilir. Güneşe çıplak gözle bakılamayacağı ve mevcut konumundan daha fazla yaklaşamayacağı göz önünde bulundurulursa Allah-insan münasebetinde âlemin yeri daha net anlaşılacaktır.

Bundan başka yine varlığının bir nişanesi olarak deniz ve onun köpüğü benzetmesi de dikkat çekicidir. Kıyıda duran insan için deniz bir yüzeyden ibaret gibi görünür, onun içinde ne olduğunu bilemez. Bu halde kıyıda duran insan ancak köpüklerden yola çıkarak denizin varlığını bilebilir ve deniz hakkında fikir yürütebilir.

Bütün bu yorumlara sembolik anlatımlar penceresinden baktığımızda, Mevlânâ'nın âlem tasavvuru varlık sahasında daha da belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Mevlânâ'nın âlemden kasıt olarak dünyayı, dünyadaki fani nimetleri ele aldığı, onu bir büyücü, bir kocakarı ya da bir tuzak olarak sembolize ettiği hikâyeleri vardır. Bu sembolik anlatımlarda âlemin Allah'ın varlığını ispatlayan yönünden ziyade, sunduğu imkânlarla insanoğluna kendi aslını unutturması konu edilir. Mesnevî'de buna ilişkin hikâyeler daha çok yer almaktadır.⁴³⁷

Bu durumda Mevlânâ'nın âlem ile alakalı görüşlerini iki başlık altında incelemek mümkündür. Birincisi âlemin Allah'ın varlığına bir delil teşkil ettiği görüşüdür ki, sanata bakarak sanatkarın varlığını bilmek gibi düşünülebilir. İkincisi ise âlemi kötüleyen sembollerdir. Burada âlem, daha çok insanı gaflete düşüren yönleriyle ele alınır. Öncelikle Allah'ın varlığına bir delil niteliğinde olan yönü üzerinde duralım:

⁴³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1037, 1/983, 4/1896, 2/1046.

3.1. Âlemin Allah'a Delil Olduğu Semboller

Bu bölümde ele alacağımız semboller Allah'ın varlığına birer delil, birer nişane olarak ele alınmıştır. Vasitasız Allah'ı görmeye kudreti olmayan insanoğlu için bu örnekler âlem'i yorumlamada bize ışık tutacaktır.

3.1.1. Güneşin Nikabı Olarak Âlem Benzetmesi

Âlemin varoluşunu, Allah'ın varlığına bir delil olarak görmek mümkündür. Mevlânâ güneş metaforunu kullanarak Allah'ın varlığını görmenin, bilmenin mümkün olmayacağını, O'nun varlığını bilmemiz için birtakım perdelere ihtiyaç olduğunu söyler. Perde vazifesini gören varlık da keşfetmeye çalıştığımız bu âlem'dir. Zira güneş bu dünyaya bir nebze bile yaklaşırsa her şey yanar.⁴³⁸

Mevlânâ'ya göre Allah'ın nuru her şeye nüfuz edecek kadar parlak ve eşsizdir. Allah'ın cemali örtüsüz olarak görünürse insanın bunu görmeye tahammülü yoktur ve ondan nasibini alamaz. İnsanoğlu ancak bu örtüler sayesinde Allah hakkında bilgi edinebilir. Dahası bu gördüğümüz güneşin ışığı sayesinde yaşamımızı sürdürdüğümüz gibi, ağaçlar, bağlar da onun sayesinde meyvelenir. Olgunlaşmamış (ham), ekşi ve acı meyveler güneş sayesinde vücut bulup olgunlaşır. O'na göre insanlar da bu âlemde yarı ham, yarı olgun meyveler gibidir. Ham meyveler ağaca sağlam tutunurlar, bir türlü kopmazlar, olgun meyveler ise daldan ayrılır, bundan böyle köşklere, saraylara layıktırlar.⁴³⁹ Vasıtalarla bize bu kadar fayda veren güneş, eğer bize biraz daha yaklaşacak olursa, bütün dünyayı ve insanları yakar ve kavurur.⁴⁴⁰ Allah'ın Zat'ı da böyledir, insan için O'nu temaşa etmek mümkün değildir. O halde Allah'ın Zat'ını temaşa edemeyen insan, O'nunla nasıl bir irtibat kuracaktır? Bahsedilen bu manevi hamlığı nasıl giderecektir? Mevlânâ'ya göre bu hamlık varlık-sıfat ilişkisinde gizli olup, manevi olgunluk ve bireysel özgürlük için ilahi sıfatlardan nasiplenmek gerekmektedir.⁴⁴¹

Mevlânâ'nın Allah'ı güneş, âlemi onun örtüsü olarak kabul ettiği anlatımlarına bakacak olursak, iki unsur arasında varoluşsal bir sebep sonuç ilişkisi görürüz. Şöyle ki; "O güneşin cemalinin tezahürlerini gören, güneşi gördüğünü sanır, oysa gördüğü nikaptan/örtüden başka bir şey değildir, güneşin gerçek yüzünden bihaberdir, örtüyü yüz zanneder.

⁴³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/141.

⁴³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1293-97.

⁴⁴⁰ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 35.

⁴⁴¹ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ*, Bilge Adam Yay. Van, 2005, s. 122.

Nikap/ örtü ise onun vechinin âyinesidir.”⁴⁴² Bir anlamda örtüyü görmek, onun yüzünü görmekle neredeyse birdir. Çünkü gökteki yıldızlardan, denizin dibindeki balığa kadar her şey, ondan nurlanmış olduğu için nur ya da örtü ona götürür.⁴⁴³ Burada insana düşen ise âlem’i anlamlandırmada ilahi sıfatların tezahürünü iyi tespit edebilmek ve doğru yorumlayabilmektir. Zira Allah her an yeni bir elbise ve örtüdedir. Çünkü O, her an yeni bir iş ve oluştur.⁴⁴⁴

Demek oluyor ki, Allah’ın her yapıp etmesi aslında O’nu gizleyen, ama bir yandan da varlığını gözler önüne seren nişanelerdir. Yani yeryüzünde gördüğümüz her şeyin bir sebebi vardır. Bu bir anlamda İslam filozoflarında rastladığımız sebepler ilkesine bizi götürür ki buna göre, her şeyin varlığı bir sebebe dayanır. Bu silsile tek bir sebepte son bulur, o nihai nokta da sebeplerin sebebi, ilk ve tek olan varlığa bizi götürür ki o da Allah’tır.⁴⁴⁵

*“Zira O’nun sebepsiz ve illetsiz pak sanatına, ne sonradan yaratılan bir şeyin sebebi sığar, ne de sonradan yaratılan bir şey.”*⁴⁴⁶

Âlemi ister yeryüzü ve gökyüzünden müteşekkil sayalım, ister insanları ve insanların içinde buldukları halleri ele alalım, her şey nihayetinde Allah’ın iradesiyle hayat bulur. Bunlar aslında bir bütünün parçaları olarak düşünüldüğünde O, her an yarattıklarıyla hem beraberdir, hem onların dışındadır. Zira O’nun varlığı madde ve suretin dışındadır. O’nun varlığı kendisi dışındaki bütün varlıkların ilk sebebi, yokluktan varlığa geçişin kaynağı olduğundan, yaratılan her şey O’na muhtaçtır.

Bu demek oluyor ki, her daim değişip duran varlık sahnesi özünde tek bir kaynaktan gelmektedir. Güneşin her an yeni ışıklar saçması, ama kendisinin aynı kalması ve onun bir şeye ihtiyaç duymayıp dünya üzerinde insanların, hayvanların ve bitkilerin yaşamak için ona muhtaç olması gibi. Mevlânâ bunu şöyle ifade eder:

“Güneşin ışığı gitti mi, her duvar kapkara karanlık bir halde kalakılır.

Güzellerin yüzünde insanı hayran eden nur, üç renkli camdan vuran güneşin ışığıdır.

Renk renk camları, o nuru bize bu çeşit renkli göstermededir.

Renk renk camlar kalmadı mı, o vakitler seni renksiz nur, hayran eder.

*Nuru camsız görmeyi âdet edin de cam kırılınca kör kalmayasın.”*⁴⁴⁷

⁴⁴² Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 144.

⁴⁴³ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 34, *Mesnevî*, 1/587.

⁴⁴⁴ Rahman, 55/29.

⁴⁴⁵ Bkz. Fârâbi, *el-Medinetü’l Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Vekâleti, İstanbul, 1956, s. 1.

⁴⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1530.

Hakikatin gizlenmesi şeklinde cereyan eden bu paradoksal durumun nasıl tezahür ettiğine bakacak olursak, insanın Allah'ın nurunu ölümden önce birçok defa temaşa ettiğini görürüz. Zira dünyanın güzellikleri bir bakıma O'nun nurunun örtüsüdür. Dünyamızda görünen renkler ilahi güneşin o dayanılmaz ışığını kırmak ve bu nuru insanlara ulaştırmak için zorunludur. Bütün bu renkler, vuslat anında insanın Zât-ı Kibriya'nın renklerine⁴⁴⁸ boyandığı anda ortadan kaybolmakta ve yalnız o renksiz nur var olmaya devam etmektedir.⁴⁴⁹ Buradan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz, bütün renklerin güneşten çıkması bir anlamda vahdet-kesret ilişkisini sembolize eder. Buna göre vahdet, kesretin kaynağı, kesret de vahdetin örtüsüdür. Burada dikkat çeken bir başka nokta renklerin vücut bulması esasında renksizliğin yatmasıdır. Mevlânâ bunu İlâhi Cemâli ifade etmek için kullanır.

Zira gördüğümüz renkler de güneşe ait değildir. O'nun yansımasından kaynaklanan renkler, asla onun kendi yapısı ile bir değildir. Bir anlamda bu renkler ve perdeler, sembollerin de anlatmak istediği hakikati hem anlatıp, hem konunun özünü bir nebze gizlediği gibi, aynı zamanda bir hadde kadar bilinmesi için O'nu açar, hem de gizlenmesi için örter.

3.1.2. Denizin Köpüğü Olarak Âlem Benzetmesi

Mevlânâ'nın âlemi, Allah'ın varlığına delil olarak, başka bir yerde, deniz-köpük benzetmesiyle ele aldığını görürüz. Buna göre deniz Allah'ı⁴⁵⁰, onun belirtisi olan köpük ise âlemi sembolize eder. Âlem burada insanı da içermekle, insanın bedeni de köpük gibi, denizin bir belirtisidir, ancak yok olmaya mahkûmdur.

*“Allah deniz, insan onun köpüğüdür. Mademki, Allah deniz o halde kuru halimiz de denizdir. Güzellikler deryası, bizler de köpük gibiyiz.”*⁴⁵¹

*“Köpüğü her tarafa gider görmekteyiz. Elbette denizsiz köpük var olmaz. Köpüğü duyguyla görür, denizi de delil ile anlarız, tıpkı düşüncenin gizli olup, dedikodunun⁴⁵² meydanda olması gibi.”*⁴⁵³

Yukarıdaki beyitte belirtildiği gibi köpük her tarafa gider görünmektedir, yani hareketlidir. Buna rağmen deniz durağandır. Biz denizi üzerinde oluşan dalgalarla görürüz.

⁴⁴⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/897-991.

⁴⁴⁸ Bakara, 2/138.

⁴⁴⁹ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, s. 79.

⁴⁵⁰ Allah'ın deniz metaforuyla temsil edilmesi ile ilgili ayrıca bkz. Nesterova, age. s. 87-90.

⁴⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/586.

⁴⁵² Burada 'dedikodu' olarak kullanılan kelime, Nicholson çevirisinde (speech) söz, konuşma anlamındadır.

'Thought is hidden, speech is manifest.' Nicholson, 5/1031.

⁴⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1030-1031.

Kanaatimizce bu sembolik anlatım temelleri Aristo'ya kadar uzanan hareket delili açısından önemli bir örnektir. Zira âlemdaki hareket eden her şey bir muharriki zorunlu kılar. Bir hareketi doğuran aracı kuvvetler bulunsa da, bir nihai Muharrik'e varmak zorunluluğu vardır.⁴⁵⁴ O da Allah'tır. Beyitte geçtiği üzere, rüzgâr sayesinde köpükler denizin varlığını hareketli kılar ve onun varlığına şahitlik eder.

Deniz, belli bir noktadan bakıldığında ucu bucağı görünmeyen bir unsur olarak, 'su' benzetmesinde olduğu gibi burada, büyüklüğü, derin ve gizemli olmayı çağrıştırır. Onun bir varlık delili olarak köpük, âlemin varlığını başka bir varlığa bağlı, aynı zamanda sınırlı ve sonlu oluşunu sembolize eder. Dalga ve oluşan köpükler belli bir zaman aralığında görünür ve yok olur gider.

*“Bil ki zahiri suret yok olur, fakat mânâ âlemi ebedî kalır. Testinin suretiyle ne vakte dek oynayıp duracaksın? Testinin aksinden geç, ırmağa, suya yürü. ‘Suretini gördün ama manâdan gafilsin. Akıllıysan sedeften bir inci seç çıkar.”*⁴⁵⁵

Bununla beraber, karadan bakıldığında denizin metrelerce derinlikte olmasına rağmen gözün görebildiği sadece üst yüzeyindeki hareketleri, yani dalgalarıdır. Burada kullanılan sembolün Cenâb-ı Hakk'ın ez-Zâhir ve el-Bâtın⁴⁵⁶ isimlerini de kapsadığı görülür. Binaenaleyh O, kendisi için kendisiyle zahir, başkasını ise izhar edendir. Hakk'ın varlığının üstünlüğü ve celali nedeniyle zuhurunun şiddeti gizlenmesine sebep olmuştur. Hakk'ın görünmesi zapt edilemeyeceğinden, zapt edilemeyen şey hakkında göründü ya da bilindi denilemez, dolayısıyla O daima gözlerden gizlidir.

Mevlânâ'ya göre; “Tanrı, yokluğu var göstermiş, varı da yokluk şeklinde izhar etmiştir. Hakikatin yoklukta sınırlı olması da kıymetli oluşundan kaynaklanmaktadır.”⁴⁵⁷ Hak Teâlâ denizi gizleyip köpüğü meydana çıkarmıştır; rüzgârı gizleyip onun kaldırdığı tozu göstermiştir. Hâlbuki ne köpüğün ne de tozun kendi kendine bir varlığı söz konusu değildir.⁴⁵⁸ Bu durumda denizi köpük ile algılayıp hakikatine uzak kalmamız gibi, nazarımızda hakikat gizli kalıyor ve biz ancak hayal olanı görebiliyoruz.

Mevlânâ'nın Allah'ı deniz metaforuyla sembolize ettiği başka bir yerde, insanoğlu balıklara benzetilir. Burada âlemin sonradan meydana gelişi ve daha varlık sahasında yerini

⁴⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, C. 1, s. 151.

⁴⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1019.

⁴⁵⁶ Sadreddin Konevi, age., s. 198-199.

⁴⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1026.

⁴⁵⁸ Tahir Olgun, *Şerh-i Mesnevî*, C.4, s.289.

almadan Hak Teâlâ'nın Vacibu'l Vücut oluşu konu edilir. Buna göre vücudu vacip olan zorunlu olarak vardır. O'nun varlığına sebep aranmaz. O, eşyanın varlık sebebidir.

İlk sebebin zorunluluğu, yalnızca bu sebebin kozmik sonucundan itibaren Tanrı- âlem ilişkisinin zorunluluğu fikrini doğurmaz, aynı zamanda bir varlığın diğerini gerektirmesi mantığı içinde resmedilir.⁴⁵⁹

Bu durumda vücudu mümkün olan âlem ise var olmak için bir sebebe ihtiyaç duyar, O da her şeyi kendi dilemesiyle var eden Allah'tır.⁴⁶⁰

Burada, âlemin Allah'ın varlığına apaçık bir delil olmasının yanında, O'nun el-Evvel⁴⁶¹ ve el-Ahir⁴⁶² oluşuna da atıf vardır. Allah, her şeyin yaratıcısı olması itibariyle evveldir, yine bütün her şeyin kendisine dönmesi itibariyle Ahir'dir. O'nun dışındaki her şey belirli bir zaman aralığında varlık gösterip, sonra kaybolacaktır.

Buna göre âlemdaki her şey var olmadan önce, Allah'ın bilgisindedir. Ancak denizde yaşayan balığın denizi bilmemesi gibi, canlar da O'nu bilmemektedir. Allah, kendisini bilmemiz için adeta insanların içlerine defineler koyarak, belli bir süre onları denizden uzağa fırlatmıştır. Sudan ayrı kalan balıkların hemen ölmeyip tekrar suya dönme arzusunda oldukları gibi, bu canlar da denize dönmeyi arzularlar. Balığın denizden çıkmadan denizi bilemeyeceği gibi, insan da dünyaya gelmeseydi Allah'ı bilmeyecektir. Dahası o, daha önce tatlı suyu içtiği için gurbetteki suların acı olduğunu ve bu acı sayesinde de sılanın suyunun tatlı olduğunu fark ederek geldiği yerleri arzulayacaktır.⁴⁶³ O denize tekrar ulaşmak için ilahi sıfatları tanıyıp hayvani sıfatlardan sıyrılmak gerekmektedir. Böyle olursa Cebrail'in dahi çekindiği makama, ruhunun dayanıp kaldığı deniz kıyısına, Rab katına varılır.⁴⁶⁴

Kur'an'da biri tatlı diğeri tuzlu, birbirlerine asla karışmayan iki denizle de temsil edilmiş olan⁴⁶⁵ iki âlem, varlığın zıddıyla bilinmesi ilkesince de farklı özelliktedir. Biri insanı Allah'tan ayıran, diğeri kavuşturan özelliğiyle, nefsin ve ruhun ait olduğu âlemlerdir diyebiliriz. Böylece Allahu Teâlâ zıddı olmayan tek mevcut olarak tekrar eşi ve benzeri olmaktan bir kez daha tenzih edilir. Mahiyeti bakımından farklı olan, hatta birbirine zıt olan iki âlemin birleştiği bir nokta vardır ki, o da yaratılış sebebidir. Mevlânâ bu ulvi sebebi

⁴⁵⁹ İlhan Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 55.

⁴⁶⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1955, C. 2, s. 1957.

⁴⁶¹ Sadreddin Konevi, age., s. 196.

⁴⁶² Konevi, age., s.197

⁴⁶³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3588, 5/598, *Mecalis-i Seb'a*, çev. A. Gülınarlı, Konya Turizm Derneği Yay. Konya, 1965, s. 98-99.

⁴⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1889-90.

⁴⁶⁵ Furkan, 25 /53.

şöyle zikreder: İki âlemin varlığından da murat, Allah'ın bilinmesidir. Can gözü açılan insan, baktığı her şeyde Allah'ı görür. Bu bir irfandır, ilâhi aşkın neticesidir. Bunun tersi, âlemin fâni süslerinden ötürü Allah'tan gafil olmaktır. Bir temaşa yeri olan bu dünya, işte bu noktada insan ve Allah arasında kilit noktadadır. İnsanoğlu ya varlığının gerektirdiği gibi Rabbi'ni bilecek, ya da sonlu âleme kapılıp, ilahi huzurda değersiz bir hayat sürüp, yok olup gidecektir.

Buradan anladığımız, birbirini tamamlayan iki farklı âlemin olduğudur. Peki, hiç bir şeye ihtiyaç duymayan Tanrı bu âlemleri neden murad etmiştir? Bunun cevabını Hz. Musa ve Allahu Teâlâ arasında geçen diyalogda buluruz. Âlemin yaratılış sırrına dair bir hikâyede Hz. Musa Allah'a âlemi neden yarattığını sorar. Hz. Musa'nın bu sorusu hakikatten bihaber olduğundan değil, halkı bilgilendirmek, olgunlaştırmak içindir. Zira sual de bilgiden doğar, cevap da.⁴⁶⁶ Hz. Musa'nın bu suali üzerine Cenâb-ı Hakk'dan yanıt gelir; buyurur ki *“Toprağa bir ekin ektiğinde önce yeşerir. Ekin bitti, kemale erdi mi, sapla samanın birbirinden ayrılması gerekir. Ekinin temyizi gibi, ruhların da temyizi gerektir. Nitekim bu âlem halkı, hikmet hazineleri gizli kalmassın, meydana çıksın diye yaratılmıştır.”*⁴⁶⁷

Mevlânâ'ya göre yaratılış, tabii oluşum sonucu ortaya çıkan bir şey değil, Allah'ın iradesi ile meydana gelen, ilâhi bir eserdir. Yine bununla beraber, bütün insanlar, yeryüzünde Allah için çalışırlar, O'nun iradesi doğrultusunda iş görürler, fakat Allah'ın bundaki maksadından birçoğu haberdar değildir. Yeryüzünde ve gökyüzünde olan her ne varsa, hakikatte bir sebep üzere yaratılmıştır. Allah âlemi, göğü, yeri, güneşi, ayı ve gezegenleri, iyi ve kötüyü kendini yâd, tespih (zikir) etmeleri, kendine kullukta bulunmaları için yaratmıştır. ‘Ben cinleri ve insanları sadece bana kulluk etsinler diye yarattım’⁴⁶⁸ ayetinde buyrulduğu gibi, Allah âlemi, gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri hak üzere yaratmıştır. Yani onları yalnız görünsünler diye değil, bizim bilmediğimiz bir mânâ ve bâki olan bir hikmet için yaratmıştır.⁴⁶⁹

Yine Mevlânâ için Allah'ın her an yaratmakta olduğu âlem o kadar azizdir ki, insanoğlunun onu hakkıyla bilmesi mümkün değildir; zira Allahu Teâlâ bütün yarattıklarının en küçük zerresine dahi ayrı ayrı hitap etmekte, harfsiz, dudaksız yüzlerce söz söylemektedir.⁴⁷⁰ Buna göre arının, karıncanın, en ufak bir hücrenin dahi akıbeti O'nun

⁴⁶⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3001-3010.

⁴⁶⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3015-3028.

⁴⁶⁸ Zariyat, 51/56.

⁴⁶⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2881.

⁴⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 6/1074.

kudret elindedir. Biz bu kudretin yansımalarını her an görüp tecrübe ettiğimizden, her şey olağan seyrinde ilerliyor gibi görünür, oysa her canlı aldığı ilâhi emri yerine getiriyordur. Örneğin neslin devamı için insanlar evlenir, çocuklar yetiştirirler, bunu kendi istedikleri için yaptıklarını sanırlar. Anne ve baba, doğalarında olan bir sevgi ve şefkatle çocuklarına bakarlar, onlardaki bu his dahi ilâhi kudretin bir tecellisidir. Annedeki merhametin, Allah'ın 'Rahmân' ism-i şerifinin bir tecellisi olduğu gibi.

Zira bütün bu muhteşem yaratılmışların görünürdeki güzellikleri, onları Yaratanın ihtişamından ayrı tutulamaz. İnsan-ı Kâmil konusunda derinlemesine incelediğimiz gibi, insan varlık âleminin hem sebebi, hem koruyucusu hem de ilâhi Zât'ın yeryüzündeki halifesi konumunda görülür.⁴⁷¹ Buradan hareketle, kendisine ilâhi ruh üfürülmesiyle ulvî nitelikler taşıyan insanoğlu ve bütün yaratılmışlar, Allah'ın sıfatlarından birer nefha taşırlar. Genel manada yaratılışa latiften kesife, bâtından zâhire doğru bir açılım söz konusudur diyebiliriz. Bütün bu iniş mertebelerinin son ve en mükemmel halini ise insan teşkil eder. Yine buna mukabil, Allah'ın yaratıcı olmasının yanında, insan üretici bir konumda, mutlak ilim sahibi olan Allah'ın ilmi karşısında insan bilen bir varlık durumundadır.

Peki, en küçük zerreye kadar, ilâhi bir iradeyle yaratılan âlemin düzeni nasıl işlemektedir? Allah âlemi yaratıp bırakmış mıdır, yoksa müdahalesi devam etmekte midir? Zira eğer maksat âlemin sadece görünmesi ise bu murat yerine gelmiştir ve buna bağlı olarak devam etmesinin bir anlamı kalmaz. Oysaki biz, âlemin Allah'ın dilediği noktaya kadar devam ettiğine şahit olmaktayız. "Hiçbir ressam var mıdır ki yaptığı resmi hiçbir menfaat ümidi gözetmeden, yalnız resim yapmak için yapsın! Ya da hiçbir hattat yoktur ki özene bezene yazdığı yazıyı yalnız yazısının güzelliğini göstermek için yazsın da okunmak için yazmasın..."⁴⁷² diyen Mevlânâ, âlemin yaratılışındaki maksadın onun devamlılığıyla yerini bulacağını dile getirir. Kanaatimizce Mevlânâ burada filozofların nizam ve gaye delili ile âlemdeki kusursuz dengenin devamına dikkatleri çekmektedir. Gerçekten de âlemde bir düzen, bir gaye ve uyumluluk vardır. Varlıkların bu durumunun kendilerinden kaynaklanması mümkün görünmemektedir. Evren bir tesadüfler zinciri olmayıp, her şey belli bir gaye için ve belli bir nizamda yürürken, bunu yapan bir iradenin olması gerekir ki bu da bizi Allah'a götürür.

Bu fikrin teolojik kanıtlarına ilk kutsal metinlerde rastlamak mümkündür. Nitekim Platon, Aristoteles gibi İlkçağ filozoflarından Ortaçağ Hıristiyan teolojisine, İslam

⁴⁷¹ Hicr, 15/28.

⁴⁷² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2881-2886.

filozoflarına kadar birçok düşünce ekolü bu delili kabul etmiştir.⁴⁷³ Buna göre Tanrı âlemi en iyi bir tertip ve düzen içerisinde yaratmış olup burada meydana gelen en ufak bir işte bile hikmetlerini sergilemektedir. Bu âlemdeki her tür sanat ve estetik insana büyük Sanatkâr'ı (Allah'ı) hatırlatmaktadır.⁴⁷⁴ Her an harfsiz dudaksız yarattıklarına binlerce söz ile ilham edip düzeni en iyi şekilde sağlayan Allah, bunu Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde örneklerle açıklar.⁴⁷⁵

Peki, bu düzeni sağlarken Tanrı sürekli olarak âlemle karşılıklı ilişki içinde midir? Yaratılış evresi sona ermiş ve de Tanrı yaratmış olduğu evrene müdahale etmekte midir? Bunun da ötesinde âlem yaratılmadan evvel Tanrı neredeydi? Bu ve bunun gibi sorulara dolaylı olarak cevaplar bulabileceğimiz Mesnevî'de, Allah bizzat âlemin varlık nedeni ve kaynağıdır. Bu bakımdan, âlem sadece zamansal açıdan değil, zâtı bakımından Tanrı'dan sonradır. Konuya diğer açıdan bakıldığında, aslında bu sorulara gerek dahi yoktur, çünkü Tanrı için hiçbir şey zorunlu değildir. O'nun varlığının kendisinden başka kaynağının olmaması, onu böyle bir zorunluluktan müstağni kılar.

Bütün bunların yanında, yaratma, Allah ile dünya arasındaki ilişkiyi anlatmak için kullanılan temel bir tasvirdir. O halde, zamansallık ve ikililik ifade eden bir yaratma düşüncesi kabul edilemez. Âlemin bir başlangıcı veya sonunun olduğu, geçmiş veya gelecek zaman içinde araştırılmaz. Her şey ezeli ve ebedi olandan gelir ve O'na döner.⁴⁷⁶

Yine bunun gibi, Tanrı'nın âlem yaratılmadan evvel nerede olduğu sorusu da ontolojik metaforla ele alınabilecek bir sorudur. Bazı düşünürlerin bunu 'aşkınlık' ya da Tanrı âlemin hem 'içinde' hem 'üstünde'dir gibi çıkarımlarla anlatmaya çalıştığını biliyoruz.⁴⁷⁷ Bunlar dahi Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için seçilmiş mekânsal sembollerdir. Gerçekte Tanrı-âlem ilişkisinde mekân kavramı yoktur. Mevlânâ'nın konuya yaklaşımı ise bundan daha farklıdır. Mevlânâ, Tanrı-âlem ilişkisi üzerinde sebeplere takılıp kalmanın hakikate ulaşma yolunda ayak bağı olacağını düşünür. O'na göre 'Peygamberler,

⁴⁷³ Gaye ve nizam delili ile alakalı bkz. Naim Şahin, *Gazali'ye Göre Allah'ın Varlığının Delilleri ve Estetik Delil*, Adal Ofset, Konya, 2004, s. 48-60; Fahrettin Olguner, *Fârâbi*, Ötüken Yay., İstanbul, 1999, s. 152; İbrahim Agah Çubukçu, *Türk Filozofu Fârâbi ve Düşüncesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985, s. 275,276; A. Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1971, s. 22.

⁴⁷⁴ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 61.

⁴⁷⁵ Nahl, 16 /68, Yasin, 36 /40.

⁴⁷⁶ Latif Tokat, *Din'de Sembolizm*, s. 77.

⁴⁷⁷ Bkz. Necip Taylan, age., s. 41.

sebepleri gidermek için gelmişlerdir. Yine Kur'an, sebepleri gidermeye aittir.⁴⁷⁸ Dahası, O'nun sebeplere ihtiyacı yoktur. O, sebep içindeki sebeplerin sebebidir.⁴⁷⁹

İnsanın sadece sebepleri görmesi, sebeplerin arkasına geçememesi bir eksiklik olarak algılanır. Mantık ve aklın sınırlarında kalmış olan insan görünen sebeplere takılıp kalır, oysa Allah'ın varlık ve yaratma evreninde sebepler ortadan kalkar.⁴⁸⁰ Mevlânâ bu hali şöyle dile getirir:

“Sebeplerin kalktığı o yer, Tanrı'nın geniş yeryüzüdür. Orada can, her an suret değiştirir... Her an yeniden yeniyeye ve apaçık bir âlem görür.

Fakat bir sifata kapılmış, o sıfatla donup kalmış kişiye, cennette, cennet ırmaklarının kıyısında olsa, orası yine kötü ve çirkin görünür.”⁴⁸¹

Mevlânâ, sebepler çerçevesinde sıkışıp kalan bir âlem anlayışını gaflet ve bilgisizlik olarak nitelendirir, insanoğlu birtakım sorular peşinde koşarken, sebebi sebep edenden bihaber kalır. Görüntüler dünyasının türlü sanatları içinde kaybolur, ancak sanatçıyı görmez. O vakit sanat asıl hedefine ulaşmamış olur. Hâlbuki bu âlemdeki ilâhi sanattan maksat, ondaki mânâ'dır. “Fakat bunları anlamak, işi uzatıp durmak, aklın harcı değildir. Bunlar kulluk neticesi keşfolunur. Felsefeye sarılan kişinin aklı, akılla anlaşılabilen şeylere bağlanmış kalmıştır. Fakat temiz ve pâk kişi, akl-ı küll'ün tek binicisi olur.”⁴⁸² Cüz'i aklı kabuk, külli aklı iç kabul eden Mevlânâ'ya göre kabuktan ibaret olan akıl bir işi yüzlerce delille ancak anlayabilir, fakat akl-ı küll doğru olduğunu bilmediği yola adımını bile atmaz.⁴⁸³ Bütün bu konuları daha iyi yorumlayabilmek için, bu konuların sembollerle kullanımına bakmak faydalı olacaktır.

Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında Âleme bir varoluş sahası olarak bakarsak, ana rahmi, var olmanın tarlası olduğu gibi, dünya da tohumun yeşerdiği bir bahçeye benzetilir.

3.1.3. Meyvenin Olgunlaştığı Ağaç Benzetmesi

İnsanoğlu varlık âlemine doğar, orada olgunlaşır ve bu dünyadaki vazifesi sona erinceye dek Allah'ı âlem içinde arar. Âlem, bu meyanda bir ağaca benzetilir; insan da bu ağaçtaki yarı ham, yarı olmuş meyvelere. Ham meyveler dala daha sıkı yapışmışlardır; fakat olgunlaşan meyve ise dalda durmaz, düşüverir. Olgunlaşmış meyveler sultanın sofrasına

⁴⁷⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/2518-2520.

⁴⁷⁹ Mevlânâ, *Rubailer*, 1419, s. 293.

⁴⁸⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2380.

⁴⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2381-2384.

⁴⁸² Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/2526-2527.

⁴⁸³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/2528-2530.

layık iken, ham meyve bu sofraya erişemeyecektir.⁴⁸⁴ Yani bu görünen dünyaya sımsıkı bağlanıp kalan varlık güneşiyle olgunlaşamayacak, ham meyvenin dalda kuruması gibi, bu dünyaya meyleden ruh aslına eremeyecektir.

Burada geçen ham meyveden kasıt, açık bir biçimde cisimlere ve olaylara takılıp kalan, işin manasını araştırmayan kişidir. Varlık güneşi ise daha önce bahsettiğimiz gibi Allahu Teâlâ'nın nurudur. Sonuç itibarıyla o hakikate yabancı kalmayan kişi yine O'nun huzuruna çıkmaya hazır hale gelecektir. Peki, bu nasıl mümkündür? Mevlânâ'nın tasavvuruna göre görünen âlemin iç manası nasıl anlaşılır? Bu sorulara yine sembollerle cevap arayalım:

*“Akıllıysan sedeften bir inci seç, çıkar. Âlemdeki bu sedefe benzeyen kalıpların hepsi can denizinden diriyse de her sedefte inci bulunmaz.”*⁴⁸⁵ Burada kastedilen maksat kabuğunun içini açmak, her yaratılmış olanın manasını anlamaya çalışmaktır. Âlemin görünen yüzünün ötesinde görünmeyen bir yüzünün daha olması anlamına gelir ki; bu da cisimlerin bir de taşıdıkları manayı temsil eden incidir. Bunu anlatmak için Mevlânâ şöyle der:

*“Âlem, gökyüzünde pek korkunç, pek büyük görünmekte... Buluttan, gökten gök gürlemesinden ürküp korkuyorsun. Çünkü fikir âleminde haberin yok. Bilgisizlikten gölgeyi adam görüyorsun da her şey sana bir oyuncak gibi geliyor. O fikir örtüsüz bir surette kol kanat açıncaya kadar dur; o zaman ezeli ve ebedi hayata sahip olan Tanrı'dan başka ne göğü görürsün, ne yıldızı!”*⁴⁸⁶

Her şeyin bir fikirden, bir düşünceden ibaret olduğu, asıl gerçekliğin yalnızca Allahu Teâlâ olduğuna dair ipuçlarını bu kez şu ifadelerde buluruz:

*“Bu sayısız halk, bir tefekkür yüzünden, yeryüzünde akıp giden sel gibidir. Halk o düşünceyi küçük ve ehemmiyetsiz görür ama sel gibi cihanı suya boğar, alıp götürür. Âlemde her hünerin fikirle kaim olduğunu; evlerin, köşkerlerin şehirlerin dağların hep o düşünceden meydana geldiğini, denizdeki balığın denizin vücuduyla yaşadığı gibi yerin de göğün de fikirle diri bulunduğunu görürüz.”*⁴⁸⁷

Buna göre; dünyada nasıl şehirler, binalar öncelikle düşüncede doğar ve gelişirse, Allah'ın yarattığı her şey öncelikle O'nun düşüncesinde hayat bulur. İnsanoğlu âleme

⁴⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1293-1387.

⁴⁸⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1021-1024.

⁴⁸⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1040-1045.

⁴⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1032-1036.

sadece duyu gözleriyle baktığı vakit etrafındaki görünen eşyayı bilecek, fakat bunun ötesine geçemeyecektir. Hâlbuki bu dünyada bir gök gürlemesinden dahi korkan insan aslında gölge varlıklardan korkmaktadır. Yine bu âlemde büyük gibi görünen dağ, deniz gibi şeyler hakiki âleme kıyasla gölge varlıklardır. Platon'un idealar nazariyesinden hatırlayacağımız gibi, insan bu âlemde bir gölge varlıklar geçidini seyretmektedir. Bu varlıkların hakikatte bir gerçeklikleri söz konusu değildir ve bunlar tinsel bir güç tarafından yönetilirler.⁴⁸⁸

Fikrin örtüsüz kanat açması ise kıyametin kopup, her şeyin aslına, özüne döndüğü günü temsil etmekle birlikte, kanaatimizce Allah'ın el-Vahid ve el-Ehad isimlerine vurgu yapılmaktadır. Zira O varlığı hiç bir şeye hiç kimseye bağlı olmayan, ulûhiyeti cihetinden bölünemeyen ve tek olandır.⁴⁸⁹ Onun dışındaki her şey varlıklarını O'na borçludurlar.

3.1.4. Elma ve Kurdu Benzetmesi

Mevlânâ'nın dilinden devam edecek olursak; insanın durumu bu âlem karşısında bir elmanın içindeki elma kurduna ya da bir mimarın inşa ettiği evde hayat bulan bir kurtcağıza benzer. Bu halde kurtcağız ne elmadan ve elmayı sulayan bahçivandan, ne de evi tasarlayıp yapan mimardan haberdardır.⁴⁹⁰ Fakat ruhu diğer âlemde bayrak sahibidir, onun hareketi perdeleri yırtar. Cismin haddi bir-iki arşından fazla olmamasına rağmen, canın kanatları göklere kadar çıkar.⁴⁹¹

Varlığını elmanın içinde sürdüren kurtcağız gibi, insan da yaşamını sürdürebilmek için âlemin varlığına ihtiyaç duyar. Nasıl ki, ana rahminde çocuk belli bir olgunluğa ermek için bir süre orada kalıyorsa, insanoğlunun da ölüm sonrası hayata ermesi için bu dünyada belli bir süre kalması gerekir. Çocuk için rahim sadece gelişimi açısından önemlidir, orası bir geçiş yeridir. Çocuk anne karnında sadece yaşamını devam ettirecek kadar, belli bir süre orada beslenir ve hareket eder. Mevlânâ'ya göre insan da dünyada bu bilinçle kalmalı, sonsuzluğu düşleyerek olgunlaşmasını tamamlamalıdır.⁴⁹²

Bunun için insan, âlemi cisim yönünden tanıdıktan sonra, mana yönünden de tanımalı, Rabbinin varlığının bir delili ve tecellisi olarak âleme gerekli önemi ve edebi göstermelidir. Âlemi, Mutlak Varlık güneşinin örtüsü olarak ele aldığımızda âlemin Zat-ı Kibriya'yı gizlediğini, denizin köpüğü olarak ele aldığımızda da O'nun varlığının bir delili olduğunu

⁴⁸⁸ Platon, *Devlet*, çev. Ersin Uysal, Dergâh Yay. İstanbul, 2005, s. 39.

⁴⁸⁹ Sadreddin Konevi, age., s.185-187.

⁴⁹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1869.

⁴⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/1871-1882.

⁴⁹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/ 3180-3181.

gördük. İnsanoğlunun bir elma kurdu ya da anne karnındaki cenin olarak ele alındığı sembollerde ise âlem, elma ya da anne karnı olarak sembolize edilmektedir.

Bütün bunlara dayanarak şunu söyleyebiliriz; insan varoluşunu ve kendisini tanımada âlemi anlamlandırmaya muhtaçtır. Aksi takdirde bu eksik bir çaba olarak kalacaktır, çünkü hakiki âleme geçiş de buradan olacaktır. Bahçıvanı tanımak için elmaya, güneşe bakabilmek için örtüye ihtiyaç vardır. Ancak burada şunu hatırlamakta fayda vardır; kullanılan semboller ima ettikleri unsurlar bakımından hayli yüksek manalar içermektedir. Allah, âlem ve insana dair benzetmeler, konuyu daha iyi anlatmak ve akılda kalıcı kılmak bakımından dile getirilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi, kullanılan sembollerde çok derin anlamlar taşıyan kavramlar günlük hayatta mevcut olan unsurlarla birbirini karşılıyor görünmektedir. Bunun Mevlânâ açısından bir mahsuru yoktur. Sonuçta; “Bir misal ister doğru olsun, ister yanlış, doğrulukları anlatması kâfidir.”⁴⁹³

Buraya kadar Allah ve insanla olan münasebette âlemin olumlu manada algılanıp, Allah’ın varlığına delil olarak ele alınması konu edildi. Konuyu kısaca gözden geçirecek olursak, âlem bir sebep olarak ele alındığında müsebbibi çağrıştıran yönüyle Allah’ın varlığına bir delil olarak kabul edilir. Bu, Mesnevî’de güneş-örtü benzetmesiyle verilmiştir. Zira görünen bu âlem Allah’ın nurunun örtüsü gibidir.

Yine âlemdeki hareket yasasına dayanarak bu hareketi yaptıran bir muharrik zorunlu idi. Dalgaları ve köpükleri gören insan bu hareketin bir denizden kaynaklandığını kabul eder. Denizin varlığı aynı zamanda balıkların varlığı için gereklidir. Bu da bizi Vacibu’l Vücut deliline götürür; yani âlemin varlığı için Allah’ın varlığı zorunludur.

Bunlardan başka yaratılmış her şeyde bir gaye ve düzen olması tesadüf olamaz. Bu durumda bu sanatı yapan bir güç olmalıdır ki, O da Allah’tır. Görünen her şeyin insanı Allah’a götürdüğü düşünülecek olursa, bu belli bir yere kadar insana Tanrı hakkında fikir verecektir. Bununla sınırlı kalmak Mevlânâ’ya göre insan için hüsrandır, çünkü insanda bu zahiri âlemin ötesine geçecek kabiliyet ve sezi vardır.

Kendisini ve çevresindeki her şeyi doğru anlamlandıran insan için bu âlemin ötesinde ulvi bir gaye onu beklemektedir. Bu gayeye ulaşabilmek için ise insanın dünya hayatını iyi tanıyıp, buna göre bir tavır içinde olması gerekmektedir. Mevlânâ âlemin sınırlı ve sonlu bir varlık oluşunu, bu dünyada bize hoş gelen şeylerin asıllarının birer tuzak olduğunu anlatan sembollerle insanı bunlara karşı uyarır.

⁴⁹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/1046.

Mesnevî’de, Kuran-ı Kerim’de olduğu gibi, âlemin insanı Allah’tan gaflete düşüren yönünden de sık sık bahsedilmektedir. Mevlânâ bunu yine iç içe geçen hikâyeler içinde sunmuştur.

3.2. Âlemi Kötü Gösteren Semboller

Âlemin insanı Allah’tan gaflete düşüren ‘dünya’ olarak değerlendirildiği sembollere gelince, Mevlânâ’nın âlemi olumsuzluklarla değerlendirdiği birçok farklı unsura rastlarız. O, dünyanın görünürde geniş ve güzel olduğunu, fakat hakikatte dar bir tuzak olduğunu benzetmelerle ortaya koymaya çalışır.

Mevlânâ’ya göre dar bir ayakkabı dışarıdan belli olmaz, giyene sıkıntı verir, ya da hamam geniş bir mekân olmasına rağmen harareten dar ve bunaltıcı gelir, dünya da işte böyledir. Onun genişliği bir gözbağından ibarettir; gülmesi ağlamaktan, övünmesi ardan, ayıptan başka bir şey değildir. İnsan da ancak ruhunu Allah’a teslim ettiği vakit bu sıkıntıdan kurtulacaktır. Bu daracık dünya evinden çıkıp rahatlamanın yolu ise, o evi yıkıp, özgürlüğe kavuşmaktadır. Mânâ âlemindeki özgürlük ise, yukarıda bahsettiğimiz ana rahmindeki ceninin doğması gibidir.⁴⁹⁴

Mevlânâ için insanın daha bu âlemdeyken hakikate ermesi, gönlünü Rabbi’ne teslim edişidir. “*Gönlün gölgesi, nasıl olur da gönle maksat olur?*”⁴⁹⁵ derken, cevher olarak gönlü kabul edişiyse Hakk’ın mü’min kulun gönlüne sığmasına bir işaret vardır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, bu âlemdeki sevgiler de hakiki sevginin bir gölgesi konumundadır. Bu âlemde gönül verilen sevgililer de bir gün yok olacak, ruh ancak bu gölge varlıkların aslına kavuştuğu zaman huşu bulacaktır. Mevlânâ fani sevgileri konu edinen sembolik hikâyelerinde dünyayı yaşlı bir büyücü kadın ve zamanla zayıflayıp hastalanan kuyumcuyla anlatır. Yine buna ilişkin;

“*Baksana... Daha evvel doğup bu âleme gelenlerin hepsi iki büklüm oldu! İnsan, uyku zamanında nasıl azat olmakta, ruh o ulaştığı mekândan nasıl neşelenmekte*”⁴⁹⁶ diyen Mevlânâ, uykuyu ruhun kısa süreli bir göçü olarak kabul etmekte, bu suretle uykuda özgürlüğüne kavuşup sevinmektedir. Demek oluyor ki, zahiri âlemlerle münasebette olunan her an, ruh için bir eziyet, bir sıkıntı olmaktadır. Gelip geçici şeylerle meşgul olmak bu vücudun işi olup, ruh daha yüksek ve ulvi kavramlarla meşgul olmaktadır.

⁴⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/3560-3562.

⁴⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/2266.

⁴⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/3540-35- 50.

Âlemle alakalı sembolik ifadeleri tek tek ele almadan önce şunu söyleyebiliriz ki, Mevlânâ'nın âlemi dünya hayatı olarak değerlendirdiği görüşleri genel manada Kur'an-ı Kerim'den almış olduğu bu bölümde daha net ortaya çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman yaklaşık altmış ayette dünya hayatına tarafsız bir yaklaşım sergilendiğini, elli ayette olumsuz, sadece yedi ayette olumlu manada kullanıldığını görürüz. Ancak bu olumsuz tablo âlemin yaratılışına ya da varlığına değil, dünyanın ahirete baskın olmasına karşıdır.

Dünyanın aldatıcı bir oyun yeri ve oyalanmadan ibaret olduğunu belirten ayetlerde⁴⁹⁷ mal, mülk, hatta evlatlar dahi dünya hayatının süsü olarak nitelendirilmiştir. Bütün bunlara aldanmak kınanmış, insanın Allah'a yönelmesi teşvik edilmiştir.

Mevlânâ'nın âlemi dünya hayatı olarak ele aldığı sembollerde öncelikle dünyanın Kur'an-ı kerim'deki gibi bir oyalanma yeri olduğundan söz edilir.

3.2.1. Oyun Yeri Olarak Âlem Benzetmesi

Mevlânâ, âlemi çocukların dükkâncılık oynadığı oyun yerine benzetir. Çocuklar gerçek hayattan örnek alarak dükkâncılık oynar, birtakım oyunlar kurarlar. Gece olunca elleri boş, aç olarak evlerine dönerler.⁴⁹⁸ Mevlânâ'ya göre ölüm de burada geçen gece gibidir. Burada kurulan bütün oyunlar bir gün bitecek, asıl mekân olan ahiret yurduna dönülecektir. Kazanma yalnız bu âleme ait değildir, ahiret için de bir sanat öğrenmelidir ki, marifet kazancı elde edilsin.⁴⁹⁹ Din kazancı ise aşktır, gönül cezbesidir, bunlar Hak nuruna kabiliyettir.⁵⁰⁰

Dikkat edilecek olursa, hikâyede hayal dünyasında yaşayanlar çocuklardır. Akli gerçek yaşama henüz ermeyen, toyluğun erginliğe geçiş dönemi olan çocukluk dönemi insanın manevi anlamda donanımsız hallerine bir gönderme olarak kabul edilebilir. Zira çocuklar büyüdükleri vakit evvelce oynadıkları oyunlar onlar için anlamsız hale gelir. Hakikatine yabancılaşmış, ham meyve misali dünyaya gönül veren insan oyun bitince ruhunun ait olduğu âleme eli boş döndüğünde ise yaşayacağı şey pişmanlık olacaktır. Burada şu da unutulmamalıdır ki, zamanın çocukları olgunlaştırdığı gibi, insanın da zamanla manen olgunlaşması mümkündür.

⁴⁹⁷ Al-i İmran, 3/185, Muhammed, 47/36, Kehf 18/45, 46.

⁴⁹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/2598-2600.

⁴⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/2595.

⁵⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/2602.

Zira Mevlânâ'ya göre âlem asıl varlığa hem bir gölge, hem de bir ayna mesabesinde dir.⁵⁰¹

Dünyanın bir aldanış yeri olduğuna dair başka bir sembolik anlatımda bu kez bir şehzade ve büyücünün hikâyesi dikkati çeker.

3.2.2. Büyücü Kadın Benzetmesi

Hikâyeye göre sultan bir gece rüyasında oğlunun vefat ettiğini görür, buna hayli içlenir ve bir an evvel oğlunu evlendirmek ister. Nihayet temiz huylu, güzel bir kız bulup ikisini evlendirmeye karar verir. Ancak kötü huylu yaşlı bir büyücü kadın da şehzadeyi sevmektedir. Büyücü şehzadeyi kendisine âşık etmek için bir büyü yapar ve şehzade yaşlı kadının aşığı olur çıkar. Şehzade nikâhı kıyılmış olduğu halde güzel huylu kızdan da vazgeçer. Şehzade zamanla bu sahte aşktan ötürü hastalanır, nihayet babası oğlunu bu büyüden kurtaracak kişiyi bulur ve şehzadeyi tedavi ettirir.⁵⁰²

Bu hikâyede yaşlı, çirkin, kötü huylu bir büyücü olarak resmedilen, dünya hayatı olup insanların gözünü boyayarak kendisine bağlamaktadır. Gerçek bir güzelle vuslata erme imkânı varken büyücü kadının hilesine kapılan şehzade de âdemoğlunu temsil eder. Padişahın oğlunu tedavi eden hekim ise enbiya ve evliyayı karşılar ki, ancak onların yardımı insanı kapıldığı büyüden kurtarır.

Burada dikkati çeken birkaç noktaya değinmek sembollerin manasını çözümlenmede faydalı olacaktır. Öncelikle, dünyanın yaşlı ve çirkin oluşuna bakarsak, şehzadeyi kendisine bağlaması ancak sihir, büyü gibi insanın gözünü boyayan şeylerle mümkün olmuştur. Bu da dünyada gözümüze güzel görünen şeylerin asıllarının işe yaramaz oluşuna dair bir ima gibi görünmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ruh bu dünyada sunulan nimetlerle tatmin olmaz, o gerçek güzelin meftunu olup, manevi âlemde gerçek sevgiliyle akit yapmıştır. Buna rağmen akdini unutup vefasız olmuştur. Burada kanaatimizce Cenâb-ı Hakk'ın 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' hitabına âdemoğlunun 'evet, sen bizim rabbimizsin',⁵⁰³ ayetine atıfta bulunan Mevlânâ, dünyaya gelmeden önce sahip olduğumuz bu yakınlığı hatırlatmaktadır. Üstelik bu ahde sadık kalmak için Allah'ın veli kullarının yardımı gerekmektedir. İnsan-ı kâmil konusunu işlerken üzerinde durduğumuz noktayı tekrarlayacak olursak, dünyanın fani güzelliklerine karşı onlardan yardım almak Mevlânâ'nın Allah'a kavuşmak için öngördüğü yegâne yoldur. Zira hikâyede geçen

⁵⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/2383, 4/271.

⁵⁰² Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3185.

⁵⁰³ A'raf, 7/172.

büyücünün attığı düğümleri akılla çözmek mümkün olmamıştır, onu izale etmek için bir manevi tabibe ihtiyaç olmuştur.⁵⁰⁴

Dünyanın sahte bir sevgiyle anlatıldığı başka bir hikâyede ise bu kez âşık olan bir cariyeye, âşık olduğu ise bir kuyumcudur.

3.2.3. Cariye Ve Kuyumcu Benzetmesi

Hikâye şöyledir: Padişahın biri, bir cariyeye gölünü verir ve onu satın alır. Fakat çok geçmeden cariyeye hastalanır, yataklara düşer. Padişah onu iyileştirmek için ülkenin her tarafından hekimleri toplar, kızın hastalığına bir çare arar. Hekimler ellerinden geleni yapmalarına rağmen bir derman bulamazlar. Padişah cariyenin şifası için dua ettiği bir gün rüyasında bir hekimin gelip bu derde deva olacağını görür. Nitekim hekim gelir, cariyenin nabzını dinleyerek ondan, geldiği yerlere dair sorular sorar. Kız anlatırken bir yerde nabzı hızlanır. Geldiği diyarda bir kuyumcuya âşık olan kız, ondan ayrılınca hastalanmıştır. Hekim cariyenin hastalığını anlayınca durumu padişaha bildirir. Derhal o kuyumcunun bulunmasını ve cariyeye evlendirilmesini talep eder. Padişah kuyumcuyu buldurur, onu sarayın kuyumcusu yapacağını söyleyerek kendi ülkesine getirtir. Cariyeyi de ona nikâhlayarak kızın iyileşmesini sağlar. Cariye nihayet sağlığına kavuşmuştur. Ancak padişah, kızın bu aşktan vazgeçmesi için kuyumcuya zehirli bir şerbet içirir. Böylece adam git gide zayıflar, rengi sararır, eski cismani güzelliği kalmayınca cariyeye de böylece sevgilisinden yüz çevirir.⁵⁰⁵

Yukarıda geçen semboller bir önceki hikâyenin benzeridir. Burada farklı olan unsurlara bakacak olursak, ilk dikkati çeken âşık olan bayanın hür bir kadın değil, sahibine ait bir cariyeye olmasıdır. Hakikatte insanın Allah'a ait olması gibi o da sahibinin ona olan sevgisine mazhar olmuştur. Diğer bir husus, cariyenin âşık olduğu kişinin mahiyetidir. Kuyumcu olan sevgilisi bu dünyaya ait altın, zenginlik, güzellik gibi unsurları çağrıştırmaktadır. Ayrıca burada sihirle hâsıl olan bir sevda değil, zahiri güzelliğe duyulan iştiaak söz konusudur.

Bir önceki hikâyede olduğu gibi, burada da hakiki sevgiliye engel olan fani sevgiliden yüz çevirmek için bir manevi hekimin müdahalesi gerekmiştir. Hikâyede hekimin kızın hastalığını anlamak için uyguladığı yöntem ise bugünün psikoterapi uygulamalarında görülen birebir sohbet yöntemidir. Kişinin olaylara ya da kişilere verdiği

⁵⁰⁴ A. Avni Konuk, age., C.8, s. 416.

⁵⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/43-58.

fizyolojik tepkiler onun bilinçaltında yer eden olaylara karşı oluşan tepkiler olarak kabul edilir ve buradan yola çıkarak problemlere çözümler aranır. Hekimin herhangi bir ilaç ya da sihir ile değil, birebir sohbet ile hastayı iyileştirmesi tasavvuf yolunda manevi eğitimin metoduna dair bize fikir vermektedir. Zira manevi eğitimde sohbet önemli bir yere haizdir.

Hikâyede zahiri sevdadan vazgeçmek için sevgiliyle bir araya gelmek gerekli görülmüştür. İnsan kavuşamadığı şeyin iştiyakını daha fazla hissedeceğinden, onun ne olduğunu anlaması ve vazgeçmesi için sevgi objesine yakınlığı kurtuluşuna vesile olmuştur. Bunu konumuz açısından şöyle yorumlayabiliriz; dünyalık nimetlere hayatı boyunca kavuşamamış insan onların hasretini içinde daha fazla hissedebilir. Oysa bu nimetlere sahip olup, onların gelip geçici olduğunu tecrübe eden insan bir daha bunlara rağbet etmeyecektir.

Burada önemli bir hususu açıklamak gerekir ki; manevi hekimin kızın iyileşmesi için herhangi bir tedavi değil de kuyumcuyla evlenmesini öngörmesi insanın dünyaya olan meyline kapılıp gitmesi anlamına gelmez. Dünyaya rağbeti kesmek için bilinçli olarak nefse hoş gelen şeyleri tecrübe etmek çelişkili bir durum olur. Kanaatimizce burada anlatılmak istenen, bir şekilde isteklerine kavuşmuş insanın bunlara gönlünü kaptırmadan asıl sevgiliyi arama çabasıdır. Zira bu dünyadaki konaklamamız uzun sürmeyecektir. Dünya hayatı bundan başka, ceninin bir süre konakladığı ana rahmine benzetilir.

3.2.4. Anne ve Cenin Benzetmesi

Yeryüzünde belli bir süre kalıp ölümle birlikte sonsuz âleme göç edeceğimiz düşünülürse bir bebeğin anne karnındaki durumu gibi, âlemde sadece bir misafir bilinciyle yaşamak Mevlânâ'da en erdemli yol olarak gösterilmiştir.

Ana rahmindeki çocuğun henüz dünyaya gelmeden sürekli kanla beslenmesi, vakti gelip de büyüyünce doğması gibi, insan da âleme asıl ait olduğu yere doğmak için gelmiştir.

Bu sembolik anlatımda insanın belli bir süre bir amaç için bir yerde kalmasından bahsedilir. Dikkat edilecek olursa, daha önce geçen ham meyve ve cenin örneğinde ortak noktalar birden fazladır. Örneğin meyve, ağacın varoluşunun hem sebebi, hem neticesidir. Bunun gibi, insan da bir ceninin dünyaya gelişindeki hem sebep, hem de sonuçtur. Yani iki örnekte de, varlıklarındaki cevhere dikkat çekilmiştir. Yine bununla beraber, iki örnekte de, maksat gerçekleşinceye kadar bir dalda ya da anne karnında kısa bir süre vakit geçirilmesidir. Hiçbir meyve yoktur ki olgunlaşsın da dalından düşmesin ya da hiçbir insan yoktur ki anne karnında vaktinden fazla kalmış olsun da doğmasın. Yani göçmek er geç vuku bulacaktır, önemli olan o vakte dek geçen süreyi iyi değerlendirmektir.

Mevlânâ'nın daldan düşme ve doğumla ilişkilendirdiği bu âlemde göç kaçınılmazdır. Peki, Mevlânâ'nın düşünce dünyasında bu göç ahiret hayatıyla mı sınırlıdır? O'nun tasavvuf anlayışında Cenâb-ı Hakk'ı cennet arzusundan ve cehennem korkusundan uzak, yalnız ilâhi muhabbet ve yakınlık amacıyla anmak ve sevmek esastır.

O halde dünyadaki olgunlaşma süreci cennet ve cehennem düşüncesiyle sınırlı değildir. Bu iki tasvir insanı asıl amacına götürecek yardımcı unsurlar olarak yer almalıdır, amaç değil, İlâhi Zât'a ulaşma yolunda birer araç olarak kabul edilebilirler. Zira her fert, kendi kabiliyetine göre seyr-i sulûk'una devam edecektir.

Bunun da ötesinde, Mevlânâ'ya göre bundan bir sonuç çıkarmak gerekirse, bu ilerleme devam edecektir. Mevlânâ konuyla ilgili bir 'koridor' benzetmesi yaparak meseleyi açıklama yoluna gider. O, bu âlemin de ötesinde bir âlemde bahseder ve insan vehmini bir koridora benzetir. Bir eve girmek için önce koridordan geçmek gerekir. Bu âlem de bir ev gibidir.⁵⁰⁶ Evin içine girecek olan, elbette önce koridordan geçecektir.

Mevlânâ yaratılış basamaklarının son dairesine şöyle bir açıklama getirir; Yüce Tanrı insanı iklimden iklime gide gide nihayet onu akıllı ve bilgili bir hale koyar. Nihayet iklimden iklime gide gide insan âleminde akıllı, bilgili, yüce bir hal alan insan daha önce olduğu gibi, bundan önceki evreleri de hatırlamaz. Fakat hırsla, istekle dolu akıldan kurtuldu mu yüz binlerce şaşılacak akıllar görür. Yine onu bu unutkanlık âleminde bırakmazlar, uykudan uyandırır, uyanınca kendi haline gülmeye başlar. Dünya hayatı işte böyle sürüp giden bir rüya ve hayalden ibarettir.⁵⁰⁷

Hakikatler âleminde, insan bu âlemde uykusunda neler yaptıysa hepsini apaçık görecektir. Nasıl ki rüyadaki gam ve keder gerçek hayatta sevince delâlet ediyorsa, fâni dünyada çekilen sıkıntılar da ahiret yurdunun neşesi olacaktır.⁵⁰⁸

Mevlânâ'nın yukarıda geçen ifadelerinden yola çıkarak, ahiret hayatını bir son olarak görmediği anlaşılır. Cansızlar âleminde Hakkı bilen, insanlık âlemine yolculuk yapan kişinin cennet veya cehennemde sonlanmayacağını söyleyebiliriz. Burada Mevlânâ birbirinden üstün birçok âlem olduğunu kabul ederken, konu ile ilgili yorumlarını; 'Sizler elbette bir halden diğer bir hale geçeceksiniz. Öyle ise onlara ne oluyor ki iman

⁵⁰⁶ Osman N. Küçük, age., s. 63-64.

⁵⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3647-3654.

⁵⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/3661.

etmiyorlar'⁵⁰⁹ ayeti doğrultusunda yapmaktadır. ⁵¹⁰ Yine Mevlânâ'nın bu konuyla ilgili sembolik anlatımları devam etmektedir:

“Görünen suret, gayb âlemindeki surete delâlet eder. O da başka bir gayb suretinden vücut bulmuştur.

Böylece bunları, görüşünün miktarınca ta üçüncü, dördüncü, onuncu surete kadar say dur!

Oğul, bunlar satrançtaki oyunlara benzer... Her oyunun faydasını, ondan sonrakinde gör!”⁵¹¹

Tasavvufi düşünceye ait olan devir düşüncesini satranç oyunuyla sembolize eden Mevlânâ, yaratılış ve varoluşun devam ettiği her aşamada Allah'ın bir sonraki aşamaya bir hazırlık olarak bunu yaptığını düşünür. Böylece hiçbir şeyin boşuna var olmadığını anlatmış olur. Günümüzde modern fiziğin de desteklediği enerjinin kaybolmadığı, sadece başka bir enerji türüne dönüştüğü inancının temelinde bu hakikatin yattığını görürüz. Beynimizdeki sinir hücreleri hariç, insanın vücudundaki bütün hücrelerin yenilendiği ve ses dalgalarının dahi kaybolmadığını göz önünde bulundurursak, âlemin kademeli olarak ilerleyen bir varlık sahası olduğunu anlarız. ⁵¹²

Tasavvuf kültürü, ‘bir’den südur veya zuhur yoluyla meydana gelen ‘çok’un tekrar ona döndüğünü, manevi âlemden maddi âleme gelen ruhların ilk ve asli vatanlarına gitmeleri şeklinde âlemde döngüsel bir işleyişin var olduğunu kabul eder ve yaratılışı da bu anlayış çerçevesinde açıklar. Bu düşünceyi Mevlânâ’dan başka birçok sufide görmek mümkündür. Hatta bu anlayış tasavvuf geleneğinde o kadar yer etmiştir ki, konusu bu devir anlayışı olan ve ‘devriye’ denilen tasavvufi bir şiir geleneği bile oluşmuştur.⁵¹³ Mevlânâ, varlık âleminin devrini anlatan başka bir ifadede şöyle devam eder:

“Suret suretsizlikten çıktı, yine suretsizliğe döndü. Zira biz yine Tanrı’ya döneceğiz.

Şu halde sen her göz açıp kapamada ölüyor, diriliyorsun. Mustafa “dünya bir andan ibarettir” buyurdu.

Bizim fikrimiz havada bir oktur. Havada nasıl durur? Tanrı’ya gelir.

⁵⁰⁹ İnşirah 84/19-20.

⁵¹⁰ Süleyman Ateş, ‘Kur’an’a Göre Evrim Teorisi, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1975, sayı: 20, s. 131.

⁵¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 4/2887-2889.

⁵¹² Bkz. Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Yay., İstanbul, 1989, s. 56.

⁵¹³ Küçük, age., s. 77.

*Her nefeste dünya yenilenir. Fakat biz dünyayı öylece durur gördüğümüzden bu yenilenmeden haberdar değiliz.”*⁵¹⁴

Tanrı'nın yeniden yeniye ve süratle halk etmesi, ömrü öyle uzun ve daimi gösterir ki, tıpkı elinde hızlı hızlı çevirdiğin ucu ateşli bir sopanın sürekli bir daire gibi ve tek bir ateş hattı olarak görünmesi gibi.⁵¹⁵

Mevlânâ varoluşun manasına, insana, âleme ve bunlar arasındaki münasebete başka bir gözle bakar, görüntüler dünyasının ötesinde, mânâ âleminin kapılarını çaldığını söyler. Eşyanın ve insanın mahiyetini Allah'tan gelen ilhamla anlamaya ve anlatmaya çalışır. O'nun bildiği ve bildirmek istediği, anahtarı ve vekili, eşi ve benzeri olmayan akılla idrak edilmeyen, gözlerden gizli olan Allah'ın icat ettiği'dir. Allah'ın yarattığı ve muhafaza ettiği şekliyle âlem, bakışlarını suretlerin ötesine çevirmeyi öğrenmiş olanlar için mânâ yüklüdür.⁵¹⁶

Buraya kadar Allah'ın yarattığı ve muhafaza ettiği şekliyle âlemi iki farklı tutum içerisinde ele almaya çalıştık. Son olarak devir düşüncesiyle tekrar dile getirmeye çalıştığımız gibi, Mevlânâ'da âlem, öncelikle Allah'ın varlığına bir delil niteliğindedir. Yaratılış bakımından sanatkârının mükemmelliğine bir işaret olarak onun yaratılışında kusur aramak yanlıştır. Allah'ın varlığını tam olarak bilmemiz mümkün olmadığından O'nu tanımanın imkânı yeryüzüne vuran yansımalarına bakarak olur. İşte bu noktada âlem, insanın Rabbini ve kendisini tanıması için hayli önemlidir. Üstelik insanın kulluğunu yerine getirmesi ve Rabbine olan olumlu duygularını geliştirebilmesi için âlemin varlığı mümkün görünmektedir.

Özetle söyleyecek olursak, Mevlânâ böylesi önemli bir unsur olan âlem'i varlık güneşinin bir örtüsü olarak görür ve duyularımızla algılayamadığımız Allah'ın bu örtü sayesinde insana kendisini açtığından bahseder. Buna yakın diğer bir benzetme de, daha önce üzerinde durduğumuz gibi, deniz ve köpüklerle alakalıdır. Tam manasıyla varlığına vakıf olamayacağımız Allah denize, bu âlem ise onun dalgaları ve köpüklerine benzetilir. Bu, varlığı sonsuz olan Allah'ın denizdeki hareketleriyle dalgaların oluşması gibi, ilahi iradesiyle eşyanın vücuda gelmesine bir delil olarak düşünülebilir. Bunlardan başka İslam felsefesinde Allah'ın varlığına dair ontolojik delil, hareket delili, gaye ve nizam delili gibi isimler altında değerlendirilen deliller burada sembolik anlatımlarla ele alınmıştır.

⁵¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1141-1145.

⁵¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/1146-1150

⁵¹⁶ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, s. 99, daha fazla bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, 'Mevlânâ'ya Göre Görünüşe ve Biçime Takılıp Kalmama', *Tabula Rasa*, sayı:3, Isparta, 2001, s. 31-43.

İkinci bölümde ise âlem'in insanı yanıltan yönü üzerinde durulmuş ve Kur'an ayetlerinde olduğu gibi âlem, dünya hayatı olarak isimlendirilmiştir. Bu kısımda gelip geçici nimetlere karşı olumsuz bir tavır sergilenmiş, dünya bir büyücü, dar bir zindan, ya da fazla ısınmış bir hamama benzetilerek sembolik hikâyelerle onun zararları anlatılmaya çalışılmıştır.

Tekrar hatırlayacak veya değinecek olursak, yaşlı ve çirkin bir büyücü, zamanla güzelliğini yitiren bir sevgili kılığında olan bu dünya, gerçek sevgiliye ulaşmaya bir engeldir. Bir hekimin yardımıyla bu hakikate erişmeyi anlatan hikâyeler sadece âlem değil, nefis ve insan-ı kâmil unsurlarını da kapsar ve bize genel bir tablo çizer. Anne karnındaki cenin, dalda asılı kalan ham meyve örnekleri ise tekâmül mefhumunu içererek bunun mekânı olarak âleme işaret edilmiştir. Çocukların oyun oynadıkları oyun yeri ve ekinlerin olgunlaştığı tarla olarak bu dünya, gelip geçici bir durak olarak değerlendirilmiş, buradan eli boş dönmek ve ekinlerin olgunlaşması için sabretmek tavsiye edilmiştir. Nihayetinde bu âlemde her şey yok olacak ve özüne, aslına rücu edecektir. Başka bir deyişle Mevlânâ, varlık âlemini, donmuş da kendisini çözüp tekrar eritecek olan manevi güneşi bekliyor görür.⁵¹⁷

Bu gerçeği ifade etmek için kendisine bir hemhal arayan Mevlânâ'ya göre âlem sınırlı ve sonludur, ilahi bir gayeye hizmet için yaratılmıştır. Allah'tan ayrı olmayan bu âlem, sonunda yok olacak, her şey aslına, yani O'na geri dönecektir.

⁵¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/1008.

SONUÇ

Mevlânâ'nın tasavvuf felsefesinde sembolizmi incelediğimiz bu çalışmamız, bir bütün olarak ele alındığında, onun Allah-insan ve âlem münasebetine dair görüşlerini ortaya koymaya çalışır. Bizim bu çalışmamızdan çıkardığımız sonuçlar ise Allah- insan- âlem ile ilgili her biri kendi içinde tasnif edilebilecek, aynı zamanda birbiriyle bağıntılı fikirlendir.

Vardığımız tespitlere Mevlânâ'nın Allah ile ilgili fikirlerinden başlayacak olursak; hakikatte Mevlânâ'nın tek varlık olarak kabul ettiği Allahu Teâlâ ile ilgili sembolleri daha çok O'nun sıfatlarına dairdir. Allah'ın yüceliği, sonsuz ve sınırsız oluşu, insanın O'nun karşısındaki acizliği üzerine anlatımlar muhabbetullah'a dair sembollerle devam eder. Sembolik anlatımların sonucu olarak şunu söyleyebiliriz ki; Mevlânâ'ya göre insan, Allah'ı tam olarak bilemez, ancak O'nu gönlünde temaşa edebilir. O'nu tanımak için Zatını araştırmak yerine yarattıklarına bakmamız gerekir. Zira âlemde her ne varsa zıddı ile görünür. Nur zıddıyla bilinir, varlık âleminde Hak nurunun zıddı olmadığı için açıkça görülmez. Hülâsa gözlerimiz onu idrak edemez. O bizi görür, idrak eder, ancak biz O'nu göremeyiz, ancak O'na karşı hayranlık ve muhabbet duyabiliriz.

Ancak, görüntü dünyasının verileriyle mânâ âlemine yön veremeyen için Allah-insan ilişkisi baştan sona bir muamma olup çıkacaktır. Bu muammadan sıyrılmanın yolu ise insanın öncelikle kendisini tanımasından geçer. Mevlânâ'ya göre insan kimi zaman meleklerden üstün, kimi zaman ise hayvanlardan aşağı bir mertebededir. İşte bu noktada nefsin, insanın en karakteristik, en belirgin özelliği olarak nitelendirildiğini gördük. Allah'ı temaşa etmenin tek yolu ise nefisen sıyrılıp, ilâhi tecelliye mazhar olacak hale gelmektir.

Mevsnevi'de Allah'a ulaşmak isteyen kişi için en büyük düşman olarak nitelendirilen nefis, ruhtan farklı olarak değerlendirilmiş ve mahiyeti tam olarak tespit edilememiştir. Nefsin mahiyetinden çok onun insana ne gibi huylarla yansıdığı üzerinde duran Mevlânâ, nefis mertebeleri için de kesin bir sınırlamaya gitmemiştir. Birçok filozofun ve sufinin sistematik bir şekilde ele aldığı nefis, Mesnevî'de bu denli bir yaklaşımla irdelenmemiştir. Mevlânâ, nefsi felsefî anlamda açıklamaktan ziyade halkı onun hilelerinden korunmak için uyarma yoluna gitmiştir. Mahiyetini tam olarak bilemediğimiz bir unsurun Mesnevî'de daha ziyade hayvanlarla sembolize edilmesine bakacak olursak onun, insanın hayvani yönünü temsil ettiğini söyleyebiliriz. Tamamen yok etmenin

mümkün olmadığı nefis, ancak eğitilebilir, aksi takdirde nefis insana hâkim olup onu hayvandan aşağı bir konuma düşürecektir.

Mevlânâ'nın evrensel mesajına ters düşecek olan bu durum, manevi bir rehber vesilesiyle çözülmüştür. Burada karşımıza insan-ı kâmil kavramı çıkmıştır. Bu konuda en orjinal örnekler ayna ve ney sembolleridir. Ayna gibi saf olan insan-ı kâmil, insana kendinde saklı olan hakikati gösterir. Ney örneğinde üzerinde durulan asıl nokta ise onun Allah'tan aldığı ilhamla insana seslenmesidir. Burada insan-ı kâmil ve mürşit kavramları birbirinin içine geçmiş vaziyettedir. Mevlânâ için manevi yolda bir mürşidin izinden gitmek gereklidir. Tasavvuf geleneğinin belirgin özelliklerinden biri olan bu yöntem günümüz insanı için bir hayli zor ve tartışılır vaziyettedir. Zira kişinin Allah ile olan münasebetine rehberlik edecek ehil bir insanı bulmak ve ona manevi anlamda teslim olmak kolay değildir. Bunun için, anlatılan hikâyelerde insan-ı kâmil'in özellikleri belirgin bir şekilde ortaya konmuştur. Nefsini kötü huylardan arındırmış ve Allah'tan aldığı ilhamla insanlara rehberlik eden bu tasavvufi unsur, Allah'a ulaşmanın en nihai noktasını hal olarak yaşayan kişi olarak tespit edilmiştir. Bu noktada başka bir kavram, fenâfillah karşımıza çıkar.

Fenâfillah meselesinde Mevlânâ, Allah'a giden yolda egoyu/benliği eritmeyi tavsiye eder. Bunun, kişiliğinden ödün vermek değil, kibrini yok etmek olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Ölmeden önce nefisinden soyunmak ve fani âleme bir anlamda ölü gibi yaklaşmak, insanın ulaşabileceği en yüksek mertebe olarak zikredilmiştir. Bununla beraber bekâ ve fenâ makamları birlikte ele alınmakta ve bunlarla, insanın varlık sahasındaki asıl maksadına işaret edilmektedir. Mevlânâ'ya göre, gelip geçici âlemde kendisine verilen hükmü ve vazifeyi yerine getirebilmiş, fenâ'ya erebilmiş insan, bekâ makamında Allah'a kavuşarak tekâmülünü tamamlamış olur. Bunun gerçekleştiği yer ise insanın hayat bulduğu bu âlem'dir.

İki farklı boyutta ele aldığımız âlemin, Mesnevî'de bir açıdan birbirine taban tabana zıt, bir açıdan birbirini tamamlar nitelikte anlatıldığını gördük. Şöyle ki, Allah hakkında bir fikir sahibi olmak isteyen insanın ilk tefekkür edeceği şey, duyularıyla algıladığı bu görünüşler dünyasıdır. Lakin bu dünyanın nimetlerine kendini kaptıran kişi âlemdeki asıl var oluş sebebinden uzak kalır. Mevlânâ'nın âlem meselesi ile alakalı görüşleri felsefi açıdan değerlendirildiğinde çok da doyurucu değildir. Zira âlem'in yaratılışı, zaman, mekân, algı gibi konuların ucu açık kalmakta ve âlem daha ziyade tasavvufi anlamda ele alınmaktadır. Bunun Kur'an'a uygun bir yöntem olduğunu da söylemekte yarar vardır. Nefs konusunda olduğu gibi, Mevlânâ'nın bu konuya dair görüşleri felsefi çözümlerden çok,

Kur'an'da geçtiği üzere, daha ziyade, insanın günlük yaşamına yansıyan kısmıyla alakalıdır.

Çalışmamızda bu konuların sembolik anlatımlar ve hikâyeler örgüsüyle daha anlaşılır olduğunu gördük. Ancak bunun birtakım problemleri de beraberinde getirdiğini söylemeliyiz. Örneğin kutsal kabul edilen unsurların birtakım hayvan sembolleriyle temsil edilmesi eleştiriye açık bir konu olarak karşımıza çıkmıştır. Özellikle Allahu Teâlâ ile ilgili sembolik anlatımlar bizi bir hayli zorlamıştır. Bundan başka, hikâyeler içerisinde neyi temsil ettiği tam olarak belli olmayan ve üzerinde birçok farklı yorumlar yapılabilecek örneklere de rastlamak mümkündür. Zira bir sembol, bir hikâyede övülürken, başka bir hikâyede yerilir durumda bulunmaktadır. Bunun bir zihin karışıklığına sebebiyet vermemesi için, bizim ele aldığımız semboller daha net ifadelerle desteklenmiş olanlardan seçilmiş ve her biri kendi içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Mesnevî'nin bütünü ele alındığında bizim konumuzla alakalı olabilecek fakat zikretmediğimiz daha birçok hikâye ve sembol bulunmaktadır. Ancak bir kısmı birbirinin benzer tekrarı niteliğinde olduğundan, bir kısmı da müstehcen sayılabileceğinden, burada ele alınmamıştır. Özellikle ikinci türden olan hikâyeler eskiden olduğu gibi bugün de Mevlânâ'nın bazı kesimlerce yanlış değerlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Engin ilmine ve edebî yeteneğine rağmen bu tür bölümlere yer vermiş olmasının sebebi kendisini dar zihniyetli görüşlere kapatmak mıydı, yoksa hitâbettiği kesimin anlayacağı dilden konuşmak mıydı, bilemiyoruz. Bizim bu konuya ilişkin çıkardığımız sonuç, Mevlânâ'nın tasavvuf yolunda birçok açıdan insana nasihatler yoluyla rehberlik ettiği, bunu yaparken de hiçbir şeyden kaçınmadığıdır.

Çalışmamızda günümüz insanının içsel problemlerine dair bazı çözümler bulmak mümkündür. Bunun yanında Mevlânâ'nın eserleri daha birçok akademik çalışmaya ilham olacak konular içermektedir. Örneğin ahlak, aşk, estetik, bilgi ve daha birçok konu sembolik dil çerçevesinde başka bir akademik çalışmaya temel hazırlayabilir. Mesnevî'den başka Rubailer ve Dîvân-ı Kebir de baştan sona sembollerle doludur ve bundan sonraki çalışmalar için gayet zengin bir araştırma sahası olabilir. Daha ziyade ilahi aşkı konu alan bu eserler, ilim çevrelerinin istifadesine açık görünmektedir. Bunun yanında Mevlânâ, kendi yaşadığı devre ait ya da bu asra yakın bir başka şahsiyet ile zikrettiğimiz konularla alakalı karşılaştırmalı olarak ele alınabilir. Bu tür çalışmaların ilmi alanda faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Akçağ Yayınları, Ankara, 2006.

Mevlânâ'nın Eserleri

MEVLÂNÂ, *Divân-ı Kebir*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.

-----*Fihi Ma Fih*, çev. A. Avni Konuk, Hazırlayan Selçuk Eraydın, İz Yay., İst, 2004.

-----*Mesnevî*, çev. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul, 2005.

-----*Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, MEB. Yay., İstanbul, 1999.

-----*Rubailer*, çev. Nuri Gençosman, MEB. Yay., Ankara, 1971.

----- *Mektubat*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp ve Aka Yay. İstanbul, 1963,

Diğer Eserler

ABDÜLKADİR Geylani, *Risaleler*, Hazırlayan: Dilaver Güner, İnsan Yay. 2007.

ABDÜRREZZAK, Kaşani, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay. İstanbul, 2004.

AKARSU, Bedia *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay, İstanbul 2010.

ARBERRY, Arthur John, *Tasavvuf*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay, İstanbul, 2004.

ARESTEH, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Betül Demirkol, İbrahim Özdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

ATAY, Hüseyin, *Fârâbi ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974,

ATEŞ, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2001.

AYDINLI, Yaşar, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000.

AZİZÜDDİN, Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi-İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Konar, Dergah Yay., İstanbul, 1990.

BALDICK, Julian, *Mistik İslam-Sufizme Giriş*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yay., İstanbul 2002.

BALDOCK, John, *Mevlâna Gizli Öğretisi*, çev. Tolga Bakanay, Sınırötesi Ya., İstanbul 2006.

- BAYKAN, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ*, Bilge Adam Yay. Van, 2005.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Yay. İstanbul, 1989.
- CAN, Şefik, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, Ötüken Yay. Ankara, 2005.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. İstanbul, 1999.
- Felsefe Ansiklopedisi*, Etik Yay. İstanbul, 2003.
- CHITTICK, William, *Tasavvuf*, çev. Turan Koç, İz Yay. İstanbul, 2003.
- *The Sufi Path of Love*, State University of New York Press, U.S.A, 1983.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *Şems- Mevlânâ Dostluğu*, İnsan Yay. İstanbul, 2009.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F.Yay, Ankara, 1971.
- , *Türk Filozofu Fârâbi ve Düşüncesi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985.
- DALKILIÇ, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh Kavramı*, İz Yay., İst, 2004.
- DESCARTES, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karaaslan, M.E. B.Yay. Ankara, 1962.
- DURAND, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., İstanbul, 1998.
- EBU NASR es- Serrac, el-Luma, *İslam Tasavvufu*, çev. H.Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996.
- EFLAKİ, *Ariflerin Menkıbeleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1995.
- Ariflerin Menkıbeleri*, C. 1, çev. Tahsin Yazıcı, MEB. Yay., Ankara, 1953.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Sufî ve Dil*, İnsan Yay. İstanbul, 2002.
- Yanlıı Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, İnsan Yay., İstanbul, 2002.
- ERDEM, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yay, Konya, 2000.
- *Problematik Olarak Din, Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay. Konya, 2004.
- ERGİNLİ, Zafer, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yay., Trabzon, 2006.
- FAHREDDİN er - Razi, *Allah'ın Aşkınlığı*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yay. İstanbul, 2006.
- FARABİ, *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Aslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- *Siyasetü'l Medeniyye*, çev. M. Aydın, A. Şener, R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1980.
- FERİDÜDDİN-İ Attar, *Mantıku't Tayr*, çev. Mustafa Çiçekler, Kaknüs Yay., İstanbul, 2006.
- FİLİZ, Şahin, Küçük Hülya, *Er-Riaye- Muhasibi Hayatı, Eserleri ve Felsefesi*, İnsan Yay, İstanbul, 2000

- GAZALİ, *İhya*, çev. A. Serdaroğlu, Bedir Yay. İstanbul, 2002.
- GOICHON, A. M., '*İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*', çev. İsmail Yakıt, Ötüken yay, İstanbul, 2000.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1984.
- GUENON, Rêne, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Feyzi Topaçoğlu, İz Yay. İstanbul, 2004.
----- *Hıristiyan Mistik Düşüncesi*, İnsan Yay. İstanbul 2005.
----- *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakışlar*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay. İstanbul, 1989.
- GÜLLÜCE, Hüseyin, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî*, Ötüken Yay. İstanbul, 1999.
- GÜRER, Dilaver, *Füsus-u'l Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yay. İstanbul, 2003.
- HALLAC-I MANSUR, *Kitabü't Tavasın*, çev. Yaşar N. Öztürk, İstanbul, 1976.
- HARMANCI, Mehmet, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslup*, Hece Yay., Ankara, 2012.
- İBN-İ ARABÎ, *Fütühat-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay. İstanbul, 2006.
- İBN MİSKEVEYH, *Ahlakın Olgunlaştırılması*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. .Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara, 1983.
- İBN-İ SİNA, *Aşk Risalesi*, çev. Ahmet Ateş, Kırkambar Yay., İstanbul, 2002.
- İBN-İ SİNA, İBN TUFEYL, *Hayy b. Yakzân*, çev. M. Şerafeddin Yaltkaya / Babanzade Reşid, YKY: Yay., İstanbul, 2007.
- İBN-İ SİNA – SÜHREVERDİ - A. GAZALİ – NECM-İ RAZİ, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, Derleme, İnsan Yay., İstanbul, 2004.
- KARA, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yay., İstanbul, 2004.
- KAYA, Mahmut, *Felsefi Risaleler*, İstanbul, 1994
- KELÂBÂZİ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1979.
- KILIÇ, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- KOÇ, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul, 1995.
- KONUK, Avni, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005.
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002.
- KÜÇÜK, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra Yay., Konya, 1997.
- LEWIS, Franklin, *Rumi- Poet and Mystic*, Oneworld Press, London, 2000.
- LINGS, Martin, *Yakin Risalesi*, çev. Veysel Sezigen, Vural Yay., İstanbul, 2006.

- MALEBRANCHE, *Hakikatin Araştırılması*, çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.B. Yay., Ankara, 1997.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2000.
- MEYEROVITCH, Eva de Vitray, *Duanın Ruhu*, çev. Cemal Aydın, Şule Yayınları, İstanbul, 1999.
- NASR, S. Hüseyin, *İslam İdealler Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul, 2003.
- NECATİ, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, çev. Hayati Aydın, Fecr Yay. Ankara 2004.
- NECMEDDİN-İ KÜBRA, *Tasavvufi Hayat*, Çev: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul, 1980.
- NESTEROVA, Svitlana, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yay., İstanbul, 2012.
- NICHOLSON, Reynold A., *The Mathmawi of Jalalu'ddin Rumi*, Konya Metropolitan Municipality Press, İstanbul, 2004.
- *İslam Sufileri*, çev. Mehmet Dağ, İsmet Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1978.
- *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul, 2004.
- OLGUN, Tahir, (Tahir-ül Mevlevî), *Şerh-i Mesnevî*, Şamil Yay, ts, İstanbul.
- OLGUNER, Fahrettin *Fârâbi*, Ötüken Yay., İstanbul, 1999.
- ÖGKE, Ahmet, *Elmalı Erenlerinde Mana Dili*, Elmalı Belediyesi Yay., Ankara, 2007.
- ÖRS, Derya, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi Yay., İstanbul, 1992.
- ÖZELSEL, Michaela Mihriban, *Kalbe Yolculuk*, çev. Seda Çiftçi, Kaknüs Yay., İstanbul 2007.
- ÖZTÜRK, Y. Nuri, *Hallac-ı Mansur ve Eseri Kitabüt-Tavasın*, Fetih Yay., İstanbul, 1976.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. 3, MEB. Yay., İstanbul, 1983.
- PARRINDER, Geoffrey *Mysticism in the World's Religions*, Oxford Press, New York, 1976.
- PLATON, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüpoğlu ve A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İst, 1975.
- *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, MEB.Yay., Ankara, 1945.
- REÇBER, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004.
- RİFAİ, Kenan, *Sohbetler*, Kubbealtı Yay., İstanbul 2000.
- SADRETTİN KONEVİ, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2004.
- SAYAR, Kemal, *Sufi Diyarından Hikâyeler*, İnsan Yay., İstanbul 2001.

- , Sufi Psikolojisi, İnsan Yay. İstanbul 2000.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Aşk, Mevlâna ve Mistisizm*, Kırkambar Yay., İstanbul 2002.
- Ben Rüzgârım, Sen Ateş*, çev. Senail Özkan, Ötüken Yay., Ankara, 1999.
- SERRÂC, *el- Luma*, İslam Tasavvufu, çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996.
- SEROUYA, Henri, *Mistisizm*, çev. Nihal Önal, Varlık Yay., İstanbul, 1967
- SULTAN Veled, *Maarif*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, çev. Meliha Anbarcıoğlu, İstanbul, 1993.
- SUNAR, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜİFY. Ankara, 1974.
- ŞAHİN, Naim, *Gazali 'ye Göre Allah 'ın Varlığının Delilleri ve Estetik Delil*, Adal Ofset, Konya, 2004.
- ŞAHİN Hasan- Sevim, Seyfullah, *Tasavvuf*, İlahiyat Yay., Ankara, 2002.
- ŞİHABÜDDİN Ömer es-Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları*, haz. Hasan Kamil Yılmaz, İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul.
- ŞEKUR, Muhyiddin, *Su Üstüne Yazı Yazmak*, çev. Senai Demirci, Sevin Okyay, İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998.
- TEMİZEL, Ali, *Mevlânâ, Çevresindekiler, Mevlevilik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, S.Ü. Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Konya, 2009.
- TOKAT, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2004.
- TOPÇU, Nurettin, *Var Olmak*, Dergâh Yay. İstanbul, 1999.
- ULAŞ, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay. Ankara 2000.
- ULUÇ, Tahir, *İbn Arabî'de Mistik Sembolizm*, İnsan Yay. İstanbul, 2007.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay. İstanbul, 2001.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlakı*, Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yay., İstanbul 1999.
- *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay. İstanbul, 1995.
- *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1955.
- WILCOX, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay. İstanbul, 2001.
- YAKIT, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Yay. İstanbul 1993.
- Kur'an 'ı Anlamak*, Ötüken Yay. İstanbul, 2005.
- YASA, Metin, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk Yaradılış Kendi Olma*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- YEŞİLYURT, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay. Malatya, 2001.

YILMAZ, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Yay, İstanbul 2011.

Makaleler Ve Ansiklopedi Maddeleri

AÇIKGENÇ, Alparslan, 'İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncülleri', *Felsefe Dünyası*, sayı: 13, 1994.

ATEŞ, Süleyman, 'Kur'an'a Göre Evrim Teorisi', AÜİF Yay., Ankara 1975.

AYDIN, Mehmet S., 'İnsan-ı kâmil', *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İSAM Yay., İstanbul, C. 22

BAYRAKTAR, Fulya, 'Mevlânâ'da Ney Metaforu', *Uluslararası Mevlânâ Mesnevî, Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri*, MAKSAD Yay., Manisa, 2006.

BAYRAKTAR, Levent, 'Mevlânâ'da Ruh- Beden İlişkisi', *Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri*, MAKSAD Yay., Manisa, 2006.

BOLAY, Süleyman Hayri, 'âlem', *İslam Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul, 1989.

CAN, Özber, 'Mevlânâ Celaleddin Rumi ve Şeyh Galib'in Aşk Estetiği', *Mevlânâ Celaleddin Rumi Makaleler*, K. B. B. Yay., Konya, 2005.

CEYHAN, Semih, 'İsmail Rusûhî Ankaravî'nin Mesnevî Tahkîki: Mesnevî'deki Mânâya Metodolojik Bir Yaklaşım', *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 20, Ankara, 2007.

ÇAKMAKLIOĞLU, M. Mustafa, Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk' Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu, *Tasavvuf Dergisi*, , sayı: 15, 2005.

ÇELİK, İsa, Tasvufî Bir Kavram Olarak İnsan-ı Kâmil, *Keşkül*, sayı: 11, 2011.

ÇINAR, Aliye, 'Mevlânâ Düşüncesinde Allah- Dünya Tasavvuru', *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevilik Bildiriler Serisi*, SÜMAM Yay. Konya 2007.

ÇİÇEK, Hasan, 'Mevlânâ ve Karl Jaspers'in Benzeşen İnsan Anlayışı', *Felsefe Dergisi*, sayı: 39, 2004.

DEMİRCİ, Mehmet, 'Mevlânâ'da İnsan', *5. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1991.

DEMİREL, Şener, 'Mesnevî'nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu', SÜMAM Yay. Bildiriler Serisi, Konya, 2007.

EMİROĞLU, İbrahim, 'Mevlânâ'nın Mesnevî'de Yanlışlara Bakışı', *Tabula Rasa*, sayı: 1, Isparta, 2001.

-----'Mevlânâ'ya Göre Görünüşe ve Biçime Takılıp Kalmama', *Tabula Rasa*, sayı: 3, Isparta, 2001,

----- 'Mevlânâ'da Yanlışlara Düşmemek için Nefsi Eğitme', *Felsefe Dünyası*, sayı: 31, Ankara, 2000.

GÜLEÇ, İsmail, "Mevlana'nın *Mesnevî*'sinin Tamamına Yapılan Türkçe Şerhler", *İlmî Araştırmalar, Dil ve Edebiyat İncelemeleri*, 22 (Güz 2006).

- GÜRER, Dilaver, Mesnevî’de “Peygamber” Kavramı ve Peygamberler, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 14, Ankara, 2005.
- KARA, Mustafa, ‘Ney’e Dair’(Sempozyum Bildirileri), T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay. 2004.
- ‘Fena’, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, C: 12, İstanbul, 1995.
- KEKLİK, Nihat, Mevlânâ’da Metafor Yoluyla Felsefe, *1. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay. Konya 1985.
- KOCATÜRK, Sadettin, ‘Mevlânâ’nın Divanında İlahi Zât ve İnsan’, *3. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1988.
- KOÇ, Emel, ‘Platon ve Yunus Emre Düşüncesinde Sevgi ve Aşk’, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 32.
- KUŞAT, Ali, ‘Nefs Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım’, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 9, Ankara, 2002.
- KUTLUER, İlhan, ‘İnsan’, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000.
- ÖGKE, Ahmet, ‘Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde ‘har (Eşek) Metaforu’, *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 18, 2007.
- ÖZŞENEL, Mehmet, İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler, *Divan*, Bilim ve Sanat Vakfı, sayı: 1, 1998.
- TILLICH, Paul, ----- ‘Din, Bilim ve Felsefe’, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yay, C. 10, sayı: 2, Bursa, 2001.
- ‘İmanın Sembolleri’, çev. Aliye Çınar, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yay., C. 9, sayı: 9, Bursa, 2000.
- USTA, Mustafa, ‘Mevlânâ’nın Eğitiminde Metot Program ve Gayeler’, *4. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay. Konya 1989.
- ‘Mevlânâ’nın Eğitiminde Metot’, *4. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1989.
- YAKIT, İsmail, ‘Mevlânâ’da Akıl ve Aklın Kritiği’, *8. Milli Mevlânâ Kongresi*, Selçuk Üniversitesi Yay. Konya, 1996.
- YENİTERZİ, Emine, Mevlânâ’nın Kadın-Erkek Değerlendirmesi ve İnsana Bakışı’, *İstem*, sayı: 10, 2007.

Tezler

- PALTACI, Vicdan Hilal, Danışman: İbrahim Emiroğlu, ‘Mevlânâ’da Kötülük Problemi’, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2010.

İnternet Sayfaları

EMİROĞLU, İbrahim, '*Mevlânâ'nın Hz. Muhammed (s.a.v)'e Sevgisi ve Bağlılığı*',
www.sonpeygamber.info

ŞAHİN, Bekir *Mevlânâ'nın Okuduğu Kitaplar ve Etkilendiği Şahsiyetler*,
<http://akademik.semazen.net/article>

ÖRS, Derya, *Mevlânâ'nın Eserlerinde Bir 'İnsan-ı Kâmil Örneği Olarak Hz. Muhammed'*,
<http://akademik.semazen.net>

<http://tasarimtarihi.wordpress.com/tarihte-ayna> (Tarihte Ayna)