

KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

Gülşen YAYLI

MEVLÂNÂ'DA FELSEFE VE FELSEFÎ YAKLAŞIM

Yüksek Lisans Tezi

TEZ YÖNETİCİSİ:
Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU

KIRIKKALE – 2010

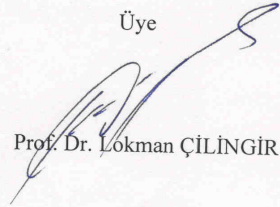
T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Gülşen YAYLI tarafından hazırlanan "Mevlânâ'da Felsefe ve Felsefi Yaklaşım"
adlı tez çalışması jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda YÜKSEK LİSANS TEZİ
olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

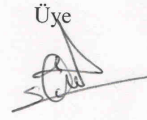
Başkan


Prof. Dr. Adnan KARAIŞMAİLOĞLU
(Tez Danışmanı)

Üye


Prof. Dr. Lökman ÇİLİNGİR

Üye


Yrd. Doç. Dr. Sema ÖNAL

ÖZET

İslâm düşüncesinin en önemli simalarından biri olan Mevlâna Celâleddin Rumî'nin düşünce sistemi, çok sayıda araştırmalara konu olmuştur. Bu çalışmada ise bir mutasavvıf olarak Mevlânâ'nın felsefeye ve filozoflara bakış açısını tespit etme amaçlanmıştır. O'nun ilim anlayışı ve önem verdiği bilgiler dinî ve tasavvufî bakışının etkisi altındadır. Mevlânâ'ya göre nazarı hikmet evrenden, maddeden hareketle yaratıcının evrene yayılmış ilim, hikmet ve kudretini anlamaya yarar. Bu faydalarıyla birlikte insanı ilahî aşka, Tanrı'ya ulaştırmada yeterli değildir.

Mevlânâ insanın düşünme, idrak etme ve anlama kuvveti olan akla önem vermekle birlikte, akla bir sınır çizmekte diğer düşünürlerden farklı davranmaz. O'na göre cüz'i akıl dünyevî işlerde insana rehber olmakla birlikte irfanî bilgiyi elde etmekte yegane rehber olamaz. Zira akl-ı Küll'e muhtaçtır.

Mevlânâ benzerlerinden hüküm çıkarma ve ispat etme çabası olarak kıyası, yol bulmada yardımcı olan körün elindeki sopa metaforuyla faydalı bir yöntem olarak değerlendirir. Ne var ki kıyaslarda bulunma gerekliliği batıl olandan hak olana ulaşmaya kadardır. Çünkü maddî alem ile manevî alem arasında farklar vardır.

Mevlânâ'ya göre sebepleri bilmek işleri kolaylaştırır, bilgisizliği defeder. Öz ve kabuk nispetinde olan sebepler ve tesirler Tanrı'nın eseridir ve bizi O'na ulaştırır. Ancak hakikatin önünde perde olan sebeplere karşı temkinli olmak gerekir. Sebep perdesini aralayıp sebebi yaratana ulaşmak şarttır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Felsefe, Hikmet, Filozof, Akıl, Kıyas, Sebeplilik.

ABSTRACT

Philosophy and Philosophical Approach in Thinking World of Mevlânâ

The intelligence system of Mevlana Jalal al-Din al-Rumi, being one of the most important Islamic intellectual, has been the subject of various kind of researches for many times. In this thesis we aimed to figure out the viewpoint of Mevlana, as a mystic, related to philosophy and philosophers. According to Mevlana the most significant science and knowledge is that related to religion and mysticism and theoretic wisdom helps human beings get the wisdom and might of the creator by searching the cosmos.

As to Mevlana, reason as a potencial of thinking, understanding and perceiving is a very important phenomenon for humans in their daily life but only pure reason neither satisfies human for reaching truth nor contributes spiritual development for human.

As to Mevlana, analogy is a valuable method just like a rod in the hands of a blind. However analogy, being a useful method in daily life, can not attain the knowledge and the reality. And also having the knowledge of cause, being the influence and work of God, drives the ignorance away. But human beings must be careful about the cause because cause can conceal the truth.

Key words: Mevlânâ, Philosophy, Wisdom, Philosopher, Reason, Analogy, Causality.

KİŞİSEL KABUL / AÇIKLAMA

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “**Mevlânâ’da Felsefe ve Felsefî Yaklaşım**” adlı çalışmamı, ilmi ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazdığımı ve faydalandığım eserlerin bibliyografyada gösterdiklerimden ibaret olduğunu, bunlara atıf yaparak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu şeref ve haysiyetimle doğrularım.

Gülşen YAYLI

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
KİŞİSEL KABUL / AÇIKLAMA	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	V
GİRİŞ	I
BİRİNCİ BÖLÜM	27
1. MEVLÂNÂ'YA GÖRE FELSEFE VE FELSEFECİ	27
1.1. Kavramlar	27
1.1.1. Felsefe	27
1.1.2. Hikmet	28
1.1.3. Filozof ve Felsefeci	38
1.1.4. Kıyas	46
1.1.5. Sebep	48
1.2. Kişi Adları	63
1.2.1. Platon (Eflatun)	63
1.2.2. Galenos (Calinus)	64
1.2.3. Gazneli Hekîm	67
1.2.4. İbn Sînâ	68
1.3. Felsefî Ekol	69
1.3.1. Sofist	69
1.4. Kitap Adı	70
1.4.1. Kelile ve Dimne	70
İKİNCİ BÖLÜM	74
2. MEVLÂNÂ'DA FELSEFÎ YAKLAŞIM	74
2.1. OLUMLU YAKLAŞIM	75
2.2. OLUMSUZ YAKLAŞIM	77
2.2.1. Hakikatin Bilgisine Ulaşma Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi	77
2.2.2. Kaynağı Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi	79
2.2.3. Yöntemi Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi	83
2.2.4. Karakteri Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi	87
2.2.5. Amacı Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi	88
2.2.6. İnsanların Aslî İhtiyaçlarını Karşılama Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi	88
2.2.7. Sebebe Takılıp Müsebbibi Görmeyen Filozoflara Bakışı	91
SONUÇ	93
KAYNAKÇA	97
ÖZGEÇMİŞ	103

KISALTMALAR

- Bkz. :Bakınız
C. :Cilt
Çev. :Çeviren
Haz. : Hazırlayan
M : Miladî
ö. : Ölümü
s. : Sayfa
S.Ü. : Selçuk Üniversitesi
TDV: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y. : Yayın tarihi yok

GİRİŞ

Farklı din ve kültürlerin ürünü olan düşünce ekollerinde olduğu gibi, İslam düşüncesinde de beşerî akla dayanan felsefe ile ilahî vahye dayanan din müstakil olarak konuları ve mahiyetleri açısından araştırma konusu olduğu kadar birbirleriyle ilişkileri açısından da ele alınıp araştırılan temel olgulardandır. Söz konusu problem farklı düşünce ekollerince ya felsefeden yana olup dini ihmal etme, ya da dinden yana olup felsefeyi reddetme yahut da din ile felsefeyi uzlaştırma gibi farklı yaklaşımlarla temellendirilmiştir.

İslam düşüncesinin temel kaynakları Kur'an ve sünnet, her dönemde İslam düşünürlerinin birincil kaynakları olmuştur. Hz Muhammed döneminde temel inanç esaslarında araştırma yapmaya ve ortaya çıkan yeni olaylarda içtihadı ihtiyaç olmamıştır. Bu sebeple de usul ve furu¹ alanlarında fikir ayrılığı söz konusu olmamıştır. Ne var ki, Hz Muhammed'in vefatıyla birlikte İslam âlimleri, İslam dini ile ilgili konularda, karşılaşılan sorunları çözmekte rey'e başvurma lüzumu hissetmişlerdir. Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte de yeni dinî ve siyasî fırkalar ile itikadî ve fikrî meseleler ortaya çıkmıştır. Sözgelimi iman-amel ilişkisi, eylemlerimizin sebebinin ilahî bir takdir sonucu mu yoksa kendi özgür irademizin bir sonucu mu olduğu ve büyük günah işleyeninin durumu gibi konular tartışılmaya başlanmıştır.

Hız Muhammed'in vefatından sonra fetihler yoluyla İslam coğrafyası oldukça genişlemiş ve bunun sonucunda da İslam düşüncesi özellikle Şam, Antakya ve Halep, İskenderiye ve Mısır, Harran ve Urfa ve Cüdişapur gibi ilim merkezlerinin fetihleriyle birlikte farklı kültürler, düşünceler ve medeniyetlerle tanışmıştır. Emeviler ve özellikle Abbasiler dönemindeki çeviri faaliyetleri² aracılığıyla Arabistan yarımadasını çevreleyen bu kültürlerdeki tıp, matematik, astroloji gibi ilimlerle birlikte Yunan felsefesi, Helenistik felsefe kanalıyla İslam kültür ve düşüncesiyle temasa geçmiştir. Zamanla İslamiyeti benimseyen bu farklı kültürlerin âlim ve filozoflarının felsefî

¹ Fikir, görüş ve inançlarla ilgili konu ve araştırmalara "usul ilmi" veya "akaid ilmi"; uygulama ve eylemlerle ilgili konu ve araştırmalara "furu ilmi" veya "A'mail ilmi" denir. Abdullatif Harputi, Kelam Tarihi, Sadeleştiren ve Notlandıran: Muammer Esen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005, s.25.

² Çeviri faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, Beyaz Kule, Ankara, 2008, s.61-73, M. Şemsettin Günaltay, Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

faaliyetlerini İslam kültüründe de devam ettirmeleri İslam düşüncesinin felsefe ile tanışmasının ikincil sebebidir. Ayrıca İslam âlimleri farklı ülkelere yaptıkları seyahatlerle de İslam kültürünü felsefe ile tanıştırma imkânı bulmuştur. Böylelikle İslam düşüncesi, yabancı kültürlerdeki felsefî ve aklî düşünce faaliyetleriyle temas etmeye başlamıştır. İslam düşüncesi bu iç ve dış dinamiklerin etkisiyle hak ve hakikat odaklı entellektüel hareketlere sahne olmuştur. Bu entellektüel hareketler; seleviye, kelim, felsefe ve tasavvufur.³

Felsefenin İslam dünyasına girişine kadar felsefe ve mantıkî aklî delillerle “istidlal” metodu konusunda âlimler fazla bilgi sahibi değillerdi. Bu yüzden Fırka-i Naciye olarak Ehl-i Sünnet uleması, muhalif İslamî fırkalara, özellikle de Mutezile’ye karşı müdafaa çabalarını ve akidelerini ispat gayretlerini, Kur’an ayetleri, Peygamber hadisleri ve bunlardan çıkarılan iknaî, zannî deliller ile yapmışlardır. Bu yöntemle yapılan araştırma, savunma ve inancın ispatına “selef mezhebi” denmiştir.⁴

İslam’ın saflarını daha ilk zamanlardan itibaren ayırmaya başlayan, ama asıl hızını VIII ve IX. yüzyıllarda Yunan felsefesinin girişi ile birlikte kazanan daha belirgin teolojik bölünmeler, İslam düşünce tarihinde dinî ve siyasî fırkalardan çok daha önemli bir etkidir. İlk fakihler ve muhadisler Kur’an’ a bağlılıklarıyla bilinmekle birlikte, kutsal metinlerin açık mantıkî çelişmelerin ve bunun sonunda ortaya çıkan uzlaştırma ve yorum meselelerinin farkındaydılar. Ancak öyle görülüyor ki, tehlikede olan şey, tefsirin ve lisanî tahlilin inceliklerinin ötesinde bir şey olduğu zaman, kelim okulları şekillenmeye başlamış ve zıt kelimî fikirlerin öncüleri inanç tartışmalarına girişmişlerdi.⁵ Kelim, İslam bilim sınıflayıcıları tarafından tefsir, fıkıh, hadis gibi İslam’ın kendi içinde ve kendi dinamiklerinden doğan bilimler arasında sayılır. Kelimın amacı, İslam’ın inançla ilgili öğelerini gerek Hıristiyanlık, Yahudilik, Mazdeizm gibi diğer dinlerin teolojilerine, gerek İslam’ın içinden çıkmış sapkın mezheplere, nihayet Yunan tarzındaki felsefenin tezlerine karşı savunmaktır. Kısacası kelim, İslam dininin inançla ilgili teorilerini rakip teoloji ve öğretilere karşı savunmayı kendisine amaç edinen spekülâtif karakterli bir düşünce hareketidir.⁶ Farklı kültürlerle etkileşim sürecinde İslam ülkelerinde ortaya çıkan batıl inançlar ve kötü adetlerin ortadan

³ İsmail Hakkı İzmirli, İslam’da Felsefe Akımları, Haz.: N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995, s.22.

⁴ Abdullatif Harputi, Kelim Tarihi, s.30.

⁵ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s.68.

⁶ Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s.15.

kaldırılması, peygamberin halifeleri, naib, emir ve varisleri olan “ulema”nın yükümlülüğü olmuştur. Her çağın âlimleri küfür ve dalalet ehli ile kelim tartışmalarında bulunmuştur. Ancak zamana ve şartlara göre kelam yöntemi değişmiştir. Kelam ilmi de mütekkaddimun ve müteahhirun kelamı olarak çeşitlenmiştir.⁷

İslam düşünce ve kültür tarihinde kelamdan felsefeye geçişi sağlayan Kindî (ö.866), Antik ve Helenistik felsefeyi İslamî görüş açısından bir arada değerlendirip kendine özgü sentezlere ulaşmıştır.⁸ Kindî din felsefe uzlaşması teşebbüsünü üç iddia ile temellendirmeye çalışır.⁹ Bu iddialardan ilki, beşerî bir bilgi türü olan felsefe ile ilahî bilgi olan dinin aynı konu ve gayeye yönelmeleridir.¹⁰ *Tarifler Üzerine* adlı eserinde Kindî, el-Felsefe başlığı altında Sokrat, Eflatun ve Aristo’ya ait ve ortaçağda Hıristiyan ve İslam filozoflarınca benimsenmiş felsefenin geleneksel altı tanımına yer verir.¹¹ Kindî pratikteki etkisi açısından felsefeyi “insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmek”¹² olarak tanımlar. “ Felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmektir.”¹³ şeklindeki başka bir tanıma ise *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde yer verir. Kindî felsefenin temel görevini ise Yaratıcı ile akıl âlemi hakkında soru sormak olarak belirler.¹⁴ Salt bilgi ile alakalı olan bir diğer tanımda Kindî, “Felsefe, insanın kendini bilmesidir” der. İnsanın kendini bilmesi ise cisim, nefis ve arzuların bilinmesi anlamına gelir ki bu bilgiler de insanı ilk araz ve cisim olmayan cevherin bilgisine ulaştırır. Kindî’ye göre insan için sanatların en değerlisi felsefe ve felsefenin de en değerlisi ve yücesi “her gerçeğin sebebi olan ilk gerçeğin bilgisi” yani “İlk Felsefe”dir.¹⁵ Böylelikle O, felsefenin teorik amacını gerçeğin bilgisini elde etmek olarak tespit eder. Pratikteki amacı ise gerçeğin bilgisine göre davranmaktır. Böylece Kindî Allah’ın varlığı ve birliği gibi teolojik problemleri, her tür yarar ile onları elde etmeye ve her tür zarar ile onlardan sakınmaya yardımcı olan bilgileri felsefenin temel konuları arasında değerlendirir. Üstelik: “Peygamberlerin,

⁷ İlahi sıfat ve fiilleri söz konusu eden ilim ve âlemin hakikatlerinden bahseden ilim olarak şekillenmiştir. Abdullatif Harputi, Kelam Tarihi, s.31-32.

⁸ Mahmut Kaya, Kindî Felsefî Risaleler, s.13.

⁹ Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s.38-39, Ömer Mahir Alper, Akıl-Vahiy Felsefe Din İlişkisi, s.34-74.

¹⁰ Hüseyin Sarıoğlu, “Meşşâî Filozofların Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları”, Kutadgu bilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları 10, İstanbul, Ekim 2006, s.110.

¹¹ Tanımlar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz: Mahmut Kaya, Kindî Felsefî Risaleler, s.191-192.

¹² Mahmut Kaya, a.g.e., s.192.

¹³ Mahmut Kaya, a.g.e., s.139.

¹⁴ Ömer Mahir Alper, Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, s.37.

¹⁵ Mahmut Kaya, Kindî Felsefî Risaleler, s.139.

şanı yüce Allah'tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir. Zira peygamberler Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan rezaletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir".¹⁶ Dolayısıyla Kindî'ye göre her iki alanın da ortak gayesi insanları faziletli olmaya yönlendirmek ve bu yolla hem dünya hem de ahiret mutluluğunu kazanmalarını sağlamaktır.

İkinci iddiası ise din ile felsefenin hakikati temsil ettiğidir. Kindî'ye göre felsefî bilgi tarihi süreç içerisinde kümülatif bir hakikattir. Herhangi bir çaba, araştırma ve inceleme, mantık ve matematik gibi öğrenimler gerektirmeyen ve sadece peygamberlere özgü olan dinî ya da vahyî bilgiler hakikatin kesin, mutlak ifadesidir. Bu bilgi türünde asla şüpheye yer yoktur; çünkü Allah'ın desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşmiştir.¹⁷

Üçüncü iddiası ise felsefî bilgiyi talep etmenin mantıkî bir zorunluluk olduğudur. Kindî ehl-i sünnet taraftarı selefî akideyi temsil eden hadisçiler ve kelamcılarının ağırlığının hissedildiği halife Mütekellim döneminde felsefeye karşı olumsuz tavırları *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde şöyle eleştirir: "Layık olmadıkları halde Hakk'ı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan acizdir; bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan içtihad yapma düzeyinde değildir".¹⁸ Bu tavrı sergileyenlerin din tacirliği yaptıklarını belirten Kindî'ye göre, konu, gaye ve hakikat olma bakımından vahyî bilgi ile benzerlikler gösteren felsefeye karşı çıkmak dine karşı çıkmak gibidir. O'na göre hem felsefenin gereksiz olduğuna inananların hem de gerekli olduğuna inananların, her iki durumda da bu görüşlerini temellendirmeleri, sebeplerini ortaya koyup ispat etmeleri kaçınılmazdır. Sebep gösterme ve ispat etme ise felsefenin alanına girer ki felsefenin gereksizliğine inananların da felsefeyi talep etmeleri zorunluluk haline gelir.¹⁹

Felsefeyi tevhid akidesine bağlı olarak oluşmuş İslam kültürü çerçevesinin içine yerleştirmeye çalışmış olan Fârâbî'nin (ö.950) sisteminin ana karakteri, Kindî de olduğu gibi, bir uzlaştırma problemi olarak felsefe din ilişkisi meselesi ekseninde ortaya çıkar. İslam felsefesi tarihinde Fârâbî'nin bu uzlaştırma zemini üzerinde yeni bir felsefe binası yükselten ilk filozof olduğu görülür. Fârâbî'nin "felsefî bir din ya da dinî bir felsefe"

¹⁶ Mahmut Kaya, a.g.e., s.142.

¹⁷ Mahmut Kaya, a.g.e., s.268-271.

¹⁸ Mahmut Kaya, a.g.e., s.142.

¹⁹ Mahmut Kaya, a.g.e., s.142.

kurma gayretlerinde içinde yaşadığı kültürel ve dinî ortamın etkisi büyüktür. M X. yüzyıl İslam düşüncesinde Eşariye ve Maturidiye kelim ekolleri, Ebu Bekr Er-Ravendi (ö.913) ve Zekeriya Razi'nin temsilcisi olduğu, ayırt edici niteliği yalnız tabiattaki maddî tezahürlere, eşyadaki cüz'i olaylara ve duyu verilerine önem atfeden, ilahî âlemler pek ilgilenmeyen, Tanrı'yı sadece İlk Sebep, hikmet sahibi bir yaratıcı olarak değerlendiren tabiat felsefesi ve Pythagorascı ve Yeni-Eflatuncu rengi ile Aristotelesçi felsefeye bağlı, genel karakteri mantıkçı ve metafizikçi felsefenin yan yana olduğu asırdır.²⁰

Fârâbî, felsefe ile dini uzlaştırma problemini felsefenin birliği ve felsefenin ve dinin konu, gaye ve hakikat birliği ekseninde çözüme ulaştırmaya çalışır.²¹ Felsefenin kabul görmesi ve din ile uzlaştırılabilmesi, felsefenin doğru ve hakikat olabilmesine bağlıdır ve bu da felsefenin bir olmasını gerektirir. Bu noktadan hareketle Fârâbî, Platon ile Aristoteles'in görüşlerinin temelde aynı olduğunu ispatlamak için yazdığı *Kitabu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn* adlı eserinin girişinde bu uzlaştırma çabasını şöyle açıklar: “Bu makalemden ben, sistemlerinin farklı olmadığını ortaya koymak, kitaplarını okuyanların zihinlerinde meydana gelebilecek şüpheleri gidermek için ikisinin görüşlerini uzlaştırmak, düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıklığa kavuşturmak, eserlerinde şüphe ve tereddüde yol açan noktaları izah etmek istedim. Çünkü bu açıklanması ve izah edilmesi çok önemli ve yararlı bir husustur. ...felsefeyi kuran, prensiplerini ve metotlarını geliştiren, ayrıntılarına varıncaya kadar onu tamamlayan bu iki filozoftur (Eflatun ve Aristoteles). Az-çok, basit-girift her meselede güvenilecek ve başvurulacak olan bu ikisidir. Kusur ve bulanıklık bulunmadığı için her ilim dalında temel sayılan ve güvenilir olan sadece bunların ortaya koyduklarıdır. Bunun böyle olduğuna -herkes değilse bile- saf akıl ve düşünce sahiplerinin çoğu şahittir. Şu var ki, söz ve düşünce, gerçeğe uygun olduğu sürece doğru ve geçerlidir.”²²

Fârâbî felsefenin “hikmet-i uzmayı tercih etmek”, hikmetin ise “gerçek varlığın bilgisine ermek; varlıkların uzak sebeplerini bilmek; en üstün bilgi ile varlıkların en üstününü bilmek; aklın en üstün bilgi ile eşyanın en üstününü seçmesi ve bilmesi; tüm varlıkların fazilet ve kemallerini kendisinden aldıkları İlk Bir'i ve O'ndan varlıkların bu fazilet ve kemali nasıl ve hangi miktarda aldıklarını bilmek; insanı gerçek saadete

²⁰ Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s.111.

²¹ Necip Taylan, a.g.e., s.111, Ömer Mahir Alper, Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, s.77-78.

²² Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s.151-152, Lokman Çilingir, Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s.42-44.

erdiren şey; akıl, zekâ, anlayış gibi insanın aklı cüz'ünün bir fazileti ve bilkuvve olarak faziletlerin tümü" gibi çeşitli tanımlarını yapar.²³

İnsanın var oluş gayesinin mutluluk olduğunu belirten Fârâbî, insanın bu gayeye ulaşmasının; gerçek saadetin ne olduğunu bilmesi, onu kendisine hedef yapması ve bir takım fiilleri yerine getirmesi ile mümkün olacağını vurgulamaktadır. Ne var ki, insan fitratları kabiliyet ve yeteneklerine göre çeşitlilik gösterir ve her insan gerçek saadetin bilgisine kendiliğinden ulaşamayabilir. Bu durumda bir yol gösterici ve öğreticiye ihtiyaç duyulması kaçınılmazdır. Belirli yetenek ve donanımlara sahip ilk başkana ihtiyaç duyulur. İlk başkanın insanları saadete ulaştırma yolunda teorik ve pratik alanlarla ilgili va'z ettiği çeşitli prensipler ise dini (mille) oluşturmaktadır. Nitekim Fârâbî, dini "ilk başkanın şartlarla belirlenip sınırlanmış olarak toplum için koyduğu görüş ve davranışlar" olarak tanımlamakta ve başkanın bu yolla saadet-i kusva'yı hedeflediğini belirtmektedir.²⁴

Fârâbî'ye göre felsefe ve dinin konusu birdir, ortaktır, aynıdır. Nazarî felsefenin konusu; bütün bir varlık alanını, gerçeğin alanını, metafizik alanı, ontolojik alanı ve temelde Tanrı'yı kapsar. Bir diğer ifadeyle kuramsal felsefenin konusu, kendisiyle amel etmenin söz konusu olmadığı varlıkların bilgisinden -bilinmesi yapılmasını gerektirmeyen konulardan- oluşur. Amelî felsefe ise bilinmesi yapılmasını gerektiren konulardan oluşur. Pratik felsefe kendisinden güzel fiillerin sudur ettiği ve bireyselliği temel alan ahlâk ile toplumsal yaşam için gerekli olan güzel şeylerin elde edildiği siyaset bilimi olmak üzere iki kategoride ele alınıp incelenir. Din içerdiği "görüşler" bakımından nazarî felsefenin, "fiiller/ameller" yönüyle ise pratik felsefenin içinde yer alır.²⁵

Fârâbî'ye göre felsefenin ve dinin gayesi ortaktır; en yüce mutluluk/saadet-i kusvâ. Şüphesiz bu mutluluk bedenî ve maddî arzuların tatminine yönelik bir mutluluk değil, aklın ve akla göre yaşamının sağlayabileceği en yüksek bilgi, düşünce ve ahlâk donanımıyla kazanılabilecek ruhî bir yetkinlik halidir. İnsanı bu yetkinlik haline ulaştırmak ise hem felsefenin hem de dinin gayesidir.²⁶

²³ Ömer Mahir Alper, Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, s.187-188.

²⁴ Fârâbî, Kitab'ul Mille, §1[43].

²⁵ Fârâbî, a.g.e., §5[47].

²⁶ Lokman Çilingir, Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset, s.77.

Fârâbî'nin uzlaştırma probleminin üçüncü dayanağı, felsefe ile dinin her ikisinin de aynı hakikatin ifadesi oldukları iddiasıdır. O'na göre fizikten metafiziğe, ahlâk tan siyasete kadar geniş bir yelpazede işlevini sürdüren aklî bilgi/felsefe bilkuvve aklın, bilfiil akıl ve daha sonra da müstefad akıl aşamasına ulaşması sonucu ortaya çıkan bir gerçekliğin ifadesidir. Böyle bir bilginin kaynağı ise Faal akıldır. Felsefe ise Faal aklın belli bir yetkinliğe ulaşmış insan aklına güneş gibi ışığını göndermesi sonucu meydana gelen bir aydınlanmadır.

İbn Sina (ö.1037), Kindî ile başlayan, Fârâbî ile problemin en esaslı meseleleri belirlenen felsefe din uzlaştırmasının kemal noktasında bulunan bir filozoftur.²⁷ İbn Sina'ya göre felsefe ve din birbirleriyle uzlaşan nitelik ve öze sahiptir. Zira her iki alanın da konuları, gayeleri ve temsil ettikleri hakikat bir ve aynıdır.²⁸

İbn Sina'ya göre felsefe insanın, mümkün olduğu ölçüde eşyanın hakikatine vakıf olması; nefsin şereflenmesi, kemale ermesi, var olan âleme benzer akledilir bir âlem olması ve öte dünyadaki gerçek mutluluğu elde etmesi için insanın gücü ölçüsünde kendisi vasıtasıyla tüm varlığın ilkelerini elde ettiği ve Zorunlu Varlık'ı vasıflarıyla birlikte tanıdığı düşünme sanatı; insanın gücü ölçüsünde birtakım şeyleri tasavvur etmesi ve teorik ve pratik hakikatlerin tasdiki yoluyla nefsini kemale erdirmesi; insan nefsinin kendisi için mümkün olan kemaline doğru ilim ve amel bakımından ilerlemesi; en üstün bilgi ile bilmektir.²⁹

İbn Sina da geleneksel bir tarzda felsefî ilimleri teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır. Aklın yetkinleşmesini sağlayan teorik felsefe ise fizik, matematik ve metafizik olarak üç alt guruba ayrılır. Ahlâkî yetkinleşmeyi sağlayan pratik felsefe ise aile ekonomisi, ahlâk ve siyasetten ibarettir.³⁰

İnsanların topluluklar halinde bir arada yaşamaları tabiatları gereğidir. Ve bu bir arada yaşama ise adalet ve düzeni gerektirir. İbn Sina'ya göre; diğer insanlarda bulunmayan meziyetlerle donanmış bir insan -peygamber- ortaya çıkmış, topluluk halinde yaşayan insanların hayatlarında adalet ve düzeni tesis edecek ilkeler ve düzenlemeler getirmiştir. Bu bağlamda İbn Sina, dini; peygamberin vahye dayalı, adalet ve düzeni amaçlayan bu ilke ve düzenlemelerinin bütünü olarak tanımlar. Dinin

²⁷ Necip Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, s.177.

²⁸ Ahmet Arslan, İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s.307.

²⁹ Ömer Mahir Alper, Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi, s.157-160.

³⁰ İbn Sina, Metafizik, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.2.

insanlara öğretmeye çalıştığı temel prensip, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın var olduğudur. Dinin teorik yönünü en temel bilgi olan Tanrı ve sıfatlarının bilgisi oluştururken; pratik yönü ise, insanı nefsinin arındırmaya ve ahlâkî olgunluğa ve en nihâî noktada ise her iki dünyada da gerçek mutluluğa götürecektir olan fiillerden ve amellerden oluşmaktadır.³¹

Gazâlî (ö.1111), entelektüel otobiyografik eseri *El-Munkiz'ü-Mine'd Dalâl'* de düşünce dünyasında yaşadığı ruhî ve akîl problemlerini ve şüphenin serüvenini anlatır. Henüz çok gençken, Gazâlî içinde yaşadığı toplumun bireylerinin bilinçsizce atalarından miras aldıkları ve taklide dayalı inanç ve akidelerle uğraşmalarından sıkıntı duyar ve bu taklit tabanını terk ederek her şeyin içyüzünü, mahiyetini bilmeyi, yani hakikati araştırmayı hedefler. Bu hedefe ulaşma yolunda hak veya batıl, sünnete bağlı veya bidatçı ayrımı gözetmeksizin her mezhebin, fırkanın görüşlerini en ince ayrıntısına kadar öğrenip inceler.³² İlk adım, bilginin mahiyetinin araştırılmasıdır. O'na göre kesin bilgi, içinde şüphenin asla yer almadığı bilgidir.³³ Kendisinde gerçekten bu tarz bir bilginin olup olmadığını araştırdığında, bu niteliğe sahip bilginin, ancak duyular aracılığıyla elde edilen bilgi ile apaçık önermelerin sağladığı bilgi olduğu sonucuna ulaşır. Ancak duyduğu şüpheyi gidermeli ve bu tür bilginin gerçekten kesin bilgi olduğundan emin olmalıdır. Ve duyularımızın bir şey hakkında verdiği hükmün geçerliliğinin akıl tarafından çürütüldüğünü gözlemler. Zira en güçlü duyu organımız gözün, gölgeyi hareketsiz ve durgun, üstelik yıldızları hendese delillerinin aksine olduklarından çok daha küçük görmesi, Gazâlî 'yi duyular aracılığıyla elde edilen bilgilerin kesinlikten uzak, duyu hükmünün geçersiz olduğu sonucuna götürür.³⁴ Aklın hükmünün geçerliliğinden de şüphe eden Gazâlî, uyku esnasında rüyada görülen şeylerin ve hallerin kalıcı ve istikrarlı olduğuna inanan insanın uyandıktan sonra rüyadaki hallerin aslı ve dayanağı olmadığını fark edişi temeline dayanarak aklın hükümlerinin de geçersiz olduğu hükmüne ulaşır. Dolayısıyla duyu organları ve akıl yoluyla elde edilip inanılan tüm bilgiler, sadece içinde bulunulan duruma bağlı olarak geçerlidir. İnsan öyle bir duruma geçebilir ki uyanıklık hali o duruma göre uyku olur ve

³¹ Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998, s.98.

³² Gazâlî, *El-Munkiz'ü-Mine'd Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, Haz:Abdulhalim Mahmud, Mütercim:Salih Uçan, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1997, s.105.

³³ Gazâlî, a.g.e. , s.107.

³⁴ Gazâlî, a.g.e. , s.108.

bu duruma geçince akıl yoluyla elde edilen bütün vehimlerin kesinlikle asılsız olduğu fark edilir.³⁵

İçine düştüğü bunalımdan deliller öne sürerek ya da kıyas önermeleri düzenleyerek değil, Allah'ın kalbine akıttığı nur sayesinde sıyrıldığı belirten³⁶ Gazâlî, gerçeği arayanları; görüş ve nazariye ehli olduklarını ileri süren kelamcılar, gerçeğin sadece yanılmaz imamdan öğrenileceğini savunan Batıniler, mantığa ve burhana dayandıklarını iddia eden felsefeciler, müşahede ve mükâşefeye dayanan ve asla Allah'tan gafil kalmamayı benimsemiş kimseler olduklarını söyleyen sûfiler olmak üzere dört guruba ayırır.³⁷

O'nun ilk önce tetkik ettiği kelamın gayesi ehl-i sünnet akidesini bid'atçıların hücumlarına karşı korumaktır. Bu koruma ve savunmada kelamcılar, kendi içinde kesin olmayan, fakat Kur'an yahut ümmetin içmai nezdinde kabul edilebilecek bazı öncüllerden hareket ederler. Bu sebeple, bu bilim dalı, aslında faydalı olmakla birlikte Gazâlî 'yi ulaşımaya çalıştığı şüpheden uzak kesin bilgiye ulaştıramaz.³⁸

Gazâlî 'nin Kelam ilminden sonra hakikate ulaşma çabasındaki ikinci durağı felsefe ilmidir. Gazâlî 'nin İslam Yeni-Platoncularına karşı tenkitleri çok daha kuvvetli ve keskindir. O vakte kadar ehl-i sünnetin hemen hemen insiyakî bir şekilde, belirgin bir özelliği olan, genel olarak akılcılığa, özel olarak da Grek felsefesine karşı gizli kalan reaksiyonu Gazâlî 'nin İslam Yeni-Platoncularına, özellikle Fârâbî ve İbn Sina'ya karşı hücumlarında öne çıkar.³⁹ Herhangi bir düşünce ekolünün özünü kavramadan o ekolü tenkit ve reddetmeyi kör gözlerle taş atmaya benzeten⁴⁰ Gazâlî , felsefe ilmine detaylarıyla hakim olduktan sonra filozofların tutarsızlıklarını felsefî zeminlerde ispat etmeye yönelir ki O'nun İslam felsefî düşünce tarihindeki önemi de bu tutumundan kaynaklanmaktadır.⁴¹

Gazâlî, felsefecileri dehriler, tabiatçılar ve ilahiyatçılar olmak üzere üç sınıfa ayırır. İlk sınıf dehrilerdir. Dehriler kudretli, bilgili, önceden planlayıcı bir yaratıcıyı inkâr etmişlerdir. Onlara göre kâinat öteden beri, mevcut haliyle, kendi kendine var

³⁵ Gazâlî, a.g.e. , s.109-110.

³⁶ Gazâlî, a.g.e. , s.111.

³⁷ Gazâlî, a.g.e. , s.113.

³⁸ Gazâlî, a.g.e. , s.114-115.

³⁹ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.255.

⁴⁰ Gazâlî, El-Munkiz'ü-Mine'd Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler, s.137.

⁴¹ Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.255.

olagelmıştır. Üstelik yine öteden beri meniden canlı hayvan, canlı hayvandan meni meydana gelmektedir; bu durum önceden beri böyle cereyan ettiği gibi sonsuza kadar da böyle devam edecektir. Bu görüşlerinden dolayı Gazâlî, dehrileri zındık olarak nitelendirir.⁴² İkinci sınıftaki felsefeciler ise tabiatçılardır. Daha çok cansızlar âlemi ile cansızlar ve bitkiler üzerine araştırma yapan tabiatçılar canlıların organlarını teşrih konusu/anatomi üzerinde çok durdukları için Allah'ın yaratıcılığının şaşırtıcı tezahürleri ve hikmetinin eserleri ile ilgili müşahedeleri tabiatçıları, her şeyin gayesi ve fonksiyonunu bilen, hikmet sahibi bir yaratıcının varlığını kabul etmeye zorlamıştır. Ne var ki nefis öldükten sonra tekrar dirilmez. Bu görüş onları ahireti, cennet ve cehennemi, yeniden diriliş ve kıyameti, sevap, günah ve bunun karşılığı olan cezayı inkâra sürüklemiştir. Gazâlî 'ye göre tabiatçılar da zındıktırlar. Zira imanın temeli ahirete ve Allah'a inanmaktır. Ancak tabiatçılar Allah'a ve sıfatlarına inanmakla birlikte ahiret hayatını inkâr etmişlerdir.⁴³ Üçüncü sınıf felsefeciler –ilahiyatçılar- ise Sokrat, Eflatun ve Aristo gibi filozoflardır. Bu filozoflar kendilerinden önceki dehriler ve tabiatçıların görüşlerine karşı çıkararak onları bertaraf etmişlerdir. Ancak kendisinden önceki küfür ve bidat sayılabilecek bazı fikirleri eleştirmediği için Aristo felsefesi, Gazâlî 'ye göre, üç kısma ayrılır; küfrü gerektiren kısım, bidatçılığı gerektiren kısım ve asla inkâr edilmemesi gereken kısım.⁴⁴

Gazâlî, felsefî ilimleri ise riyazîye, mantık, tabiîyye, ilâhiyat, siyaset ve ahlâk olmak üzere altı bölümde inceler. Hesap, geometri ve astronomi ilimlerini kapsayan matematik ilminde dini konularla ilgili ne lehte ne de aleyhte hiçbir konu yoktur. Bu ilmin konuları inkâr edilmeleri mümkün olmayan apaçık delillere dayalı meselelerdir. Ancak Gazâlî, matematik ilminin sebep olabileceği iki tehlikeden bahseder. Bunlardan ilki Matematik ilmi ile meşgul olan bir kimsenin, bu ilmin incelikleri ve delillerin berraklığına duyacağı hayranlığı felsefecilere sempati ve hayranlık duymasına neden olur ki bu hayranlıkla birlikte “matematikçilerin inançsız oldukları, dini konuları umursamadıkları ve şeriatı küçümsedikleri” yolundaki söylentilere kulak asabilir ve dini inkâr etmenin doğruluğu sonucuna ulaşarak dini inkâra kalkışabilir. Böylece Gazâlî 'ye göre her ne kadar dini konularla ilgili bir ilim olmasa da felsefecilerin temel ilimlerinden biri olduğu için felsefecilerin kötülüğü ve uğursuzluğu matematik ilmine

⁴² Gazâlî, El-Munkiz'ü-Mine'd Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler, s.138.

⁴³ Gazâlî, a.g.e., s.139.

⁴⁴ Gazâlî, a.g.e., s.139-141.

de bulaşır. İkinci tehlike ise dinden yana tavır koyarak felsefecilerin ortaya attığı her tür bilgiyi reddeden kişilerin tutumlarından kaynaklanmaktadır. Zira bu kişiler yararlı yararsız, tutarlı tutarsız ayrımı yapmaksızın her tür felsefî bilgiyi reddederler. Gazâlî, mantık bilgilerinin de ne müspet ne de menfî bakımdan dinle hiçbir ilgisi olmadığını belirtmekle birlikte bu ilmin yol açabileceği tehlikeye de işaret eder. Mantık ilmini gözden geçiren bazı kimseler, mantıkçılardan nakledilen bazı küfre götürücü hükümlerin kesin delillerle desteklendiğini sanarak bu hükümleri kabul etme yolunu izleyebilirler.⁴⁵

Gazâlî 'ye göre felsefecilerin çoğunun yanlıgıları ilâhiyat alanındadır. Bu alanda felsefeciler arasındaki görüş farklılıkları diğer alanlardakinden çok daha fazladır. Felsefeciler ilâhiyat alanında yirmi meselede yanılmışlardır. Bu yirmi meselenin üçünden dolayı onları kâfir, geriye kalan on yedisinden dolayı da bidatçı olarak nitelendirir. Felsefecilerin tüm Müslümanlara ters düşen bu üç görüşünü şöyle özetler: Bu ilahiyatçı felsefecilerin ölen bedenlerin bir daha dirilmeyeceğine, dolayısıyla mükâfat ve cezaların beden için değil sadece ruh için olduğuna, Allah'ın cüz'iyatı değil külliyyatı bildiğine, kâinatın ezeli ve kadim olduğuna ilişkin görüşlerinden dolayı küfre düşmüş ve şeriat hükümlerine ters düşmüşlerdir.⁴⁶ Felsefecilerin siyasî ilimlerdeki sözleri dünya meseleleri ile ilgili konularda kamu yararını gözeten ve devlet adamlarına seslenen hikmetlerden ibarettir ve felsefeciler bu hikmetleri Allah'ın peygamberlere indirmiş olduğu kitaplar ile peygamberlerin varisi olan âlimlerin sözlerinden almışlardır.⁴⁷ Felsefecilerin ahlâk ilmi ile ilgili sözleri, nefsin özellikleri ve terbiyesine dairdir ve bu sözlerin kaynağı ise sûfiler, mistiklerdir. Ancak bu beraberinde, felsefecilerin sözlerine karışmış olan hikmet dolu bu sözlerin de onların diğer batıl fikirlerine karşı duyulan önyargının bir sonucu olarak reddedilme olasılığını doğurur; gerçek bu felsefecilerden işitildiği için reddedilebilir, sözün özüne bakılmaksızın, söyleyenin hak ya da batıl taraftarı olmasına göre söz gerçek ya da yanlış olarak değerlendirilebilir. Üstelik hak ile batılın birbirine karıştığı eserlerde, konuyla ilgili detaylı bilgisi olmayan kişilerce hakka ilişkin sözlerle birlikte batıl olanlar da hakmış gibi değerlendirilebilir. Bu da bu ilimdeki ikinci tehlikedir. Ve nihayet Gazâlî, hakikate

⁴⁵ Gazâlî, a.g.e., s.144-145.

⁴⁶ Gazâlî, a.g.e., s.146-148

⁴⁷ Gazâlî, a.g.e., s.158.

ulaşmada felsefenin yetersiz olduğunu, aklın tek başına her şeyi kavramaya elverişli olmadığını, her sırrın perdesini aralayamayacağını tespit eder.⁴⁸

Meşşâî geleneğın son büyük temsilcisi İbn Rüşd (ö.1198) Faslu'l-makal adlı eserinde, Platon'dan beri pek çok düşünürün tasarlayıp da gerçekleştirmediğı din felsefe ilişkisine, biri adına ötekini feda etmeksizin, sistemli ve tutarlı bir izah getirir ve eserin hemen başlangıcında bu eseri yazma amacını şu kelimelerle ifade eder: "Acaba felsefe ve mantıkla ilgili bilgilere nazar etmek, şeraitçe mubah mı, haram mı yoksa farz mı kılınmıştır? konusunu şeriat nokta-ı nazarından incelemektir." O felsefenin konusunu, var olanları araştırmak ve varlıkların Sani'e delaletini değerlendirmek olarak tespit eder ve bu noktadan hareketle İslam dini bakımından felsefe ile ilgilenmenin ya vacip veya mendup olduğu sonucuna ulaşır. Bu hususu ayetlerin ışığında değerlendiren İbn Rüşd, şeriatın var olanlara akıl ile bakmayı ve değerlendirmeyi/felsefe yapmayı vacip kıldığını kesin olarak ifade etmektedir. Ve bakıp değerlendirmenin; bilinenden bilinmeyenin elde edilmesi olduğunu Kur'an'da yer alan "Ey basiret sahipleri, itibar ediniz."⁴⁹ ayetindeki *i'tibar*; "Göklerin ve yerin melekutuna ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?"⁵⁰ ayetindeki *bakma* ve "Onlar göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler."⁵¹ ayetindeki *düşünme* kelimelerinin Arapçada ifade ettikleri anlamlardan hareketle belirler ve bunun da bir tür kıyas olduğu sonucuna ulaşır.⁵² O'nun bu yaklaşımının amacı, fikhî ve mantıkî delillerden biri olan kıyası temel alarak felsefî düşünceye dinî bir temel oluşturmaktır. Kıyas, dinî bir temel ve mantık açısından da bir tür burhan olduğuna göre, dinin Allah'ı ve diğer varlıkları burhan yolu ile bilmeyi vacip kılması kaçınılmazdır. Böylelikle kıyas ve burhan türlerini bilmek, Allah'ı ve varlığı tanımanın gereğidir. Üstelik din de bunu teşvik etmektedir.⁵³ Bir fıkıhçı, Allah Teala'nın: "Ey basiret sahipleri itibar ediniz." buyruğundan fikhî kıyasın gerekliliğı hükmünü çıkarabiliyorsa, arif yani hakikati arayan, onu bulmaya ve öğrenmeye çabalayan, Hakk'ı tanıyan âlim kişinin de bu buyruktan, aklî kıyasın gerekliliğinin hükmüne varması çok daha evla ve çok daha uygundur.⁵⁴

⁴⁸ Gazâlî, a.g.e., s.158-163.

⁴⁹ Haşr, 3.

⁵⁰ A'raf, 184.

⁵¹ A'li İmran, 191.

⁵² İbn Rüşd, Faslu'l Makal, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s.76.

⁵³ İbn Rüşd, a.g.e., s.77.

⁵⁴ İbn Rüşd, a.g.e., s.79.

İbn Rüşd'e göre, aklî kıyasın Asr-ı Saadette var olmadığı gerekçesiyle bid'at olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira aynı dönemde fıkhıdaki anlamıyla kıyas da yoktur. Mantıktaki anlamıyla kıyasın bid'at olduğu hükmü, kaçınılmaz olarak fıkhıdaki anlamıyla kıyasın da bid'at olduğu hükmüne ulaştırır. Dolayısıyla da din açısından her iki kıyas türü mübah olmaktan da öte vaciptir.⁵⁵

İbn Rüşd, düşünce sisteminin bir sonraki basamağında mantıkî kıyasın-dolayısıyla burhan ve buna bağlı olarak felsefenin Greklerin kullandığı bir bilim olduğunu ve bu açıdan İslamiyet noktasında mahzurlu olup olmadığını tartışır. İbn Rüşd'e göre; nasıl bir kişinin tek başına fikhî anlamda kıyası yeniden bulup ortaya çıkarması düşünülemezse, diğer bilim ve tefekkür alanlarında da bir tek kişinin her şeyi bulup ortaya çıkarması düşünülemez. Zira bilim ve tefekkürde devamlılık esastır. Sonra gelenler, önce gidenlerin bıraktığı yerden ilmi devam ettirmek zorundadırlar. Dolayısıyla aklî kıyaslar konusuna bakmak için gereken her şeyi, eskiler en mükemmel şekilde araştırmış olduklarından, onların eserlerinden bu konuda söylediklerine başvurmak icap etmektedir.⁵⁶ Greklerin felsefî konulardaki başarılarını takdir etmekle birlikte İbn Rüşd, onların görüşlerine körü körüne bağlanmayı reddetmekte ve bu görüşlerin tümüyle İslam'a uygunluğunu da savunmamaktadır. Greklerin doğru görüşlerinin kabul edilmesi ve doğru olmayan görüşlere de işaret edilmesi gerektiğini belirten İbn Rüşd, bu görüşlerden hakikate uygun olanlarının kabul edilebileceğini ve bu görüşlerden dolayı Greklere teşekkür edilebileceğini de belirtir.⁵⁷ “Dolayısıyla bizim düşüncemizden olmadıkları için eski Grek filozoflarının görüşlerini bakıp değerlendirmek dine aykırı değil bilakis dinen vaciptir. Zira İslam dininin amaçlarıyla çelişmek şöyle dursun hem din hem de felsefe aynı amaca yöneliktir. Çünkü felsefe gibi, şeriat de hak olan ilmi ve yine hak olan ameli öğretmeyi amaçlar.”⁵⁸ İbn Rüşd'e göre burhanî nazar şeriatın getirdiklerine muhalefet etmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez. Bilakis hakikate uygun olur ve hakikate şahadet eder.⁵⁹ Bu durumda felsefî bilgileri öğrenmeyi yasaklayan kimse, “ Şeriatın halkı Allah'ı bilmeye çağırdığı kapıdan

⁵⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s.79.

⁵⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s.79-84.

⁵⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s.84.

⁵⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s.114, 120.

⁵⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s.87.

insanları geri çevirmiş olur ki bu davranış bilgisizliğin zirvesi ve Allah'tan uzaklaşmanın son haddidir.”⁶⁰

“Felsefe ile ilgilenenlerin birçoğu sapıklığa düşmekte ve yanılmaktadır ve felsefî düşünceye kapı aralanacak olursa, bu sapıklığın yayılmasına neden olunabilir” şeklindeki iddiaya İbn Rüşd şöyle cevap verir: “Şaşkın bir kişi bu konuya/felsefeye bakıp/değerlendirdiği için şaşmışsa; ya da bir düşkün -aynı sebeple- düşmüşse, bu; ona/felsefeye bakıp/değerlendirmeye ehil olanları bundan engellememizi gerektirmez. Çünkü bu sebeple felsefeye baktığı için işlen zarar, kendiliğinden/zatî değil, arazî olarak ilişmiştir. Kendiliğinden ve tabiatı bakımından yararlı olan şeyin, arazî olarak mevcut olan bir zarardan dolayı terk edilmesi gerekmez.”⁶¹ Ve İbn Rüşd bu durumu şu örnekle açıklığa kavuşturur: “Her hangi bir insan, su içerken su boğazında kalmış ölmüşse, her su içenin ölebileceğini düşünerek insanları-ve özellikle de susamış insanları- su içmekten alıkoymak doğru olur mu? Aynı husus felsefe için de variddir.”⁶² Aynı konuya ilişkin fıkıh ilminden bir örnekle, İbn Rüşd bu görüşünü daha da pekiştirir: “Gündelik hayatta fıkıh her bakımdan davranışlarda fazileti ön gördüğü halde birçok fıkıhçının davranışlarında bunu görmemek mümkündür. Öyleyse fıkıh davranışlarda fazileti ortadan kaldırıyor ve takvayı azaltıyor diyebilir miyiz? Aynı muhakemeyi felsefe için neden yapmayalım?”⁶³

Bu temel prensiplere açıklık getirdikten sonra İbn Rüşd, akıl ile vahyin/felsefe ile dinin çatışması ve birbiriyle çelişmesi durumunda yapılacakları belirlemeye başlar. Her ne kadar din ile felsefe tek olan hakikatin birer ifade aracı iseler de, onu anlayıp yorumlama durumunda olan insanların bilgi ve görgü kapasiteleri farklı olduğu için zaman zaman hakikatin bu iki cephesi arasında farklılıklar ortaya çıkabilir. Bu noktadan hareketle İbn Rüşd, din ve felsefe açısından insan kapasitesinin durumunu gözden geçirir. Ona göre insanlar nazarî yetkinliğe ulaşma konusunda farklı tabiatlara sahiptirler. Kimisi burhanî bilgi⁶⁴ ile, kimisi diyalektik/cedelci⁶⁵ sözlerle, kimisi de

⁶⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.84.

⁶¹ İbn Rüşd, a.g.e., s.85.

⁶² İbn Rüşd, a.g.e., s.86.

⁶³ İbn Rüşd, a.g.e., s.86.

⁶⁴ İbn Rüşd'e göre herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken, bazı insanlar duyu ve hayal gücünün sağladığı bilgilerin üstüne çıkarak, “bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin öğrenilmesi demek olan burhan(aklî kıyas) yoluyla kazanılan bilgilere ulaşır. Bu bilgi türüne burhanî bilgi adını veren İbn Rüşd'e göre felsefî bilgi bir tür burhanî bilgidir. Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, s.204.

hitabı⁶⁶ sözlerle tasdik eder. Bu sebeple İslam dini, insanları bu üç yolla tasdik etmeye davet etmektedir.⁶⁷ Bu durumda şeriatın her konuyla ilgili bilgiler verip vermediği sorusu ortaya çıkar. Her konuda şeriatın bilgi vermiş olduğu, dolayısıyla Selefîyyenin dediği gibi nasslardan başka bir bilgi kaynağına ihtiyacımız bulunmadığı ileri sürülebilir mi? İbn Rüşd'e göre bu durumda iki ihtimal vardır: Şeriat bir konuda bilgi vermiştir ya da vermemiştir. Eğer herhangi bir konu hakkında nasslarda bilgi verilmemişse, aynı konu hakkında aklın verdiği bilgi, fıkhıta hakkında bir hüküm bulunmayan konulardan farksızdır. Dolayısıyla fıkıh ilminde olduğu gibi, bu konuda aklî kıyas metodu ile bilgi edinilir. Fakat hakkında bir nass varsa; ya nassın zahirî, aklın gösterdiği neticeye uygun düşecektir veya düşmeyecektir. Uygun düşerse yine bir sorun yoktur. Şayet aklın verileri ile nassın verileri çelişkili ise bu durumda yapılacak iş, te'vil imkânının bulunup bulunmadığının araştırılmasıdır. Te'vil ise Arapça'da geçerli dil ve edebiyat kurallarına uygun olarak kelime veya ifadenin zahir anlamının dışında kullanılmasıdır.⁶⁸ İbn Rüşd'e göre fıkıhçı nassın tevil ile şer'i hükümlere ulaştığına göre, burhan bilgisine sahip kişiler de nassları tevil etme yoluna gidebilirler. Tevil konusunda müslümanlar arasında icma vardır ancak tevilin hangi tür nasslarda geçerli olabileceği konusu tartışmalıdır. Şeriat zahir ve batın olmak üzere iki kısımdır. Zor anlaşılan kapalı manaların temsillerle anlatılması şeriatın zahiridir. Burhan ehli olanlardan başkası için, açık ve anlaşılır olmayan manalar ise bâtındır.⁶⁹ Dolayısıyla insanların bilgi edinme kapasitelerindeki farklılıklar muhkem-müteşabih, zahir-bâtın gibi farklı anlayışlara hitap eden nassların varlığına sebep olmuştur. İbn Rüşd'e göre nasslardaki bu farklılık ilimde derinleşmiş olanlara tevil yetkisi verilmesi amacına yöneliktir ve bu noktadan hareketle O tevil hakkını ilimde *rasih* olanlara verir çünkü halk şeriatın zahirine tabi olan zümre iken şeriatla akli telif edebilen ulema zümresidir.⁷⁰ Anlaşıldığı üzere İbn Rüşd, din ile felsefenin uzlaştırılmasının dinî nassların te'vil edilmesiyle gerçekleşebileceği düşüncesindedir.⁷¹

⁶⁵ Hatabî bilgi ile burhanî bilgi arasında yer alan cedelî bilgi, hitabet ehli için bir anlam ve önem taşımayan, bazı şeyleri fark edip önemsemekle beraber, bunlara dair bilgileri burhanî bilgi seviyesine ulaşmamış kimselerin bilgisidir. Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e., s.204.

⁶⁶ Hatabî bilgi, duyular ve mütahayyile yoluyla elde edilen ilk bilgilerdir. Hatabî bilgi ehli olan insanların akılları bilgi üretme bakımından duyu ve mütahayyilenin sağladığı verilerin ötesine geçerek daha soyut konu ve alanlara yönelemez. Hüseyin Sarıoğlu, a.g.e., s.204.

⁶⁷ İbn Rüşd, Faslu'l Makal, s.104.

⁶⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s.88.

⁶⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s.105.

⁷⁰ İbn Rüşd, a.g.e., s.102-103.

⁷¹ Hüseyin Sarıoğlu, İbn Rüşd Felsefesi, s.212.

Sonuç olarak İbn Rüşd, *Faslul-makal*'in sonunda konuyu şöyle bağlamaktadır: “Demek istiyorum ki: Hikmet şeriatın arkadaşı ve sütkardeşidir. İkisi tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle iki dosttur.”⁷² Böylece İbn Rüşd din ile felsefeyi gerçeğin iki ayrı izah tarzı olarak değerlendirmekte ve aralarında hiçbir çelişki ve düşmanlık olmadığını bildirmektedir; yanlışlık her iki sistemin bağlılarının yanlış değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

İbn Haldun (ö.1406), İslam düşünce tarihinde, *Mukaddime*'sinde evrensel tarih anlayışı, felsefe ve sûfi düşünce ile İslamî bilimleri ve edebiyatı derlemesiyle ve tarih felsefesinin ilk müellifi oluşuyla ikili bir konumu işgal etmiştir.⁷³ Ve *Mukaddime*'de yaptığı ilimlerin tarihi ve sistematik tahlilleri, O'nun felsefe ve din arasındaki ilişkiye dair görüşlerini gözler önüne serebilecek mahiyettedir.⁷⁴

İbn Haldun bilimleri geleneksel tarzda aklî ve naklî olmak üzere iki kategoride ele alır.⁷⁵ Naklî ilimler din sahibinin vazettiği ve insanların birbirlerine aktarmasıyla kazanılan bilimlerdir. Yani bu ilimlerde insanın rolü *fer'i*(zamana ve şartlara bağlı olan), *asla*(vahye, sünnete dayalı olan, genel ilkeler), *katma* demek olan ve kıyasla sınırlı olan yöntemdir. Kıyas da nihaî olarak nakilden türediği için nakle indirgenebilir. Bu bilimlerin hepsi bir şeriat sahibinin getirmiş olduğu vahiy ve haberlere dayanır.⁷⁶ O bu ilimler kategorisinde Kur'an bilimleri(tefsir ve kıraat), hadis bilimleri, fıkıh, fıkıh usulü, kelim ve tasavvufu sayar.⁷⁷ İbn Haldun dini bilimlerde(kendisinin pek de değer vermediği) kıyasın ayırt edici rolünü kabul eder. Ancak kıyas yeni bir hüküm ortaya koymadığı için burada sözü geçen kıyas aklî değil, naklîdir.⁷⁸ Dinî ilimlerin temel fonksiyonu insanı ölüm sonrası hayata hazırlaması ve hakikî mutluluğa ulaştırmasıdır.⁷⁹ İbn Haldun'a göre insana sosyal yaşamını planlama ve yönlendirmede yardımcı ilimler aklî-felsefî ilimlerdir.⁸⁰ Felsefî veya aklî ilimleri ise, dört ana grup altında toplamaktadır: mantık, matematik, tabiat felsefesi veya tabiat ilimleri, metafizik veya

⁷² İbn Rüşd, *Faslul-makal*, s.125.

⁷³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s.155.

⁷⁴ Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s.342-343.

⁷⁵ İbn Haldun, *Mukaddime II*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s.781.

⁷⁶ İbn Haldun, a.g.e., s.782, Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s.351-354, Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, s.95.

⁷⁷ İbn Haldun, *Mukaddime II*, s.782-783.

⁷⁸ Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s.355, Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s.95.

⁷⁹ İbn Haldun, *Mukaddime I*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007, s.420.

⁸⁰ Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, s.95.

ilahiyat.⁸¹ Matematik ilimlerin tahsili zihni aydınlatır, düşünceye aydınlık getirir.⁸² Mantığı ise şöyle tanımlar, İbn Haldun: “Bilinen şeylerden bilinmeyen, bilinmesi arzu edilen şeyleri çıkarma işleminde zihni yanlışlara düşmekten koruyan ilimdir.”⁸³ İbn Haldun’a göre mantığın faydası, bilgi peşinde koşan kişiye tasavvur ve tasdiklerde doğruyu yanlıştan ayırt etmesini sağlamasıdır. Böylece mantık sayesinde insan, düşüncenin imkânları içerisinde, yaratılmış varlıklar üzerinde olumlu veya olumsuz yargıda bulunarak, onların gerçeğini tahkik etmek imkânını elde eder.⁸⁴ Ancak İbn Haldun’un bu şekilde tanımladığı, konu ve amaçlarını belirlediği mantığa karşı bazı itirazları olacaktır.⁸⁵ İbn Haldun’a göre mantık “araç ve yardımcı” ilimlerdenidir. Ve ancak “bizzat ve kendisi için istenen ilimler” (tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi şer’i ilimler, tabiiyyat ve ilahiyat gibi felsefî ilimler) için mantık sadece araç olabilir, amaç haline getirilmemelidir.⁸⁶

Tabiiyyat İbn Haldun’a göre duyuyla idrak edilen “tabîî cisimleri” inceler. Bu cisimler içinde ise unsurları, onlardan meydana gelen madenleri, bitkileri, hayvanları, göksel cisimleri, yeryüzünde ve gökte meydana gelen deprem, fırtına, şimşek gibi tabiat olaylarını saymaktadır.⁸⁷ İbn Haldun, filozofların tabiiyyat konusunda ellerinde burhanlar bulunduğu yönündeki görüşlerini genel bir eleştiriye tutar.⁸⁸ Tabiat incelemelerini İbn Haldun dinî ve pratik fayda açısından ele alır. Ve bu türden incelemelerin insana ne dini ne de geçimi bakımından önemli bir fayda sağlamadığını belirtir.⁸⁹

İbn Haldun Metafizik ilmini ise şöyle tanımlar: “metafizik filozofların iddialarına göre genel olarak varlığı inceleyen bir ilimdir. Bundan ötürü o, ilk olarak, gerek cisimsel, gerekse tinsel varlıklara ait olan mahiyet, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân ve benzerleri gibi genel konuları inceler. Sonra var olan şeylerin kaynaklarını araştırır ve onların tinseller olduğunu. Sonra var olan şeylerin bu tinsellerden ne şekilde

⁸¹ İbn Haldun, Mukaddime II, s.870.

⁸² İbn Haldun, a.g.e., s.881.

⁸³ İbn Haldun, a.g.e., s.885.

⁸⁴ Ahmet Arslan, İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası, s.360.

⁸⁵ Ahmet Arslan, a.g.e., s.363, 371.

⁸⁶ Ahmet Arslan, a.g.e., s.363-365, İbn Haldun, Mukaddime II, s.888-890.

⁸⁷ İbn Haldun, a.g.e., s.891.

⁸⁸ Ahmet Arslan, İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası, s.388.

⁸⁹ Ahmet Arslan, a.g.e., s.389, İbn Haldun, Mukaddime II, s.953.

çıktıklarını ve onların düzenlerini ele alır. Sonra ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki hallerini ve kaynağına dönüşünü inceler.”⁹⁰

İbn Haldun genel olarak felsefe, özel olarak metafizik hakkında eleştirilerde bulunur. Mukaddime’de “*felsefeye ve filozoflara reddiye*” adlı bölümde yaptığı şu felsefe tanımı, İbn Haldun’un felsefeyi niçin reddettiği veya onda neyi beğenmediği hususlarında son derece aydınlatıcı ipuçları içerir:⁹¹ “İnsanlar arasında bazı akıl sahibi kişiler, ister duyularla kavranılan kesimi olsun ister duyuların ötesindeki kesimi olsun, varlığın bütününe mahiyet ve hallerinin, sebepleri ve nedenleri ile düşünme ve akla dayanan kıyaslar getirme yolu ile kavranabileceğini ve inanç unsurlarının, aklın kavradığı şeyler alanına girdiklerinden ötürü nakil yolu ile değil, ancak akıl yolu ile doğru olarak tesis edilebileceklerini ileri sürmektedirler. Bu insanlar “feylesof” kelimesinin çoğulu olan “felasife” adı ile adlandırılırlar, bu kelime ise Yunanca’dır ve “hikmeti seven” anlamına gelir.”⁹² Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere İbn Haldun’un felsefeyi ve filozofları eleştirisi; varlığın bütününe, bu arada duyusal üstü varlıkların, insanî bilgi araçları ile bilinmesinin mümkün olup olmadığı ve vahyedilmiş bir dinin getirdiği öğretinin, inanç unsurlarının felsefî düşünce yolu ile “tahkik ve tashih” edilmelerinin mümkün olup olmadığına yöneliktir.⁹³ İbn Haldun Eflatun’un şöyle dediğini aktarır: “Metafizikte gerçeğe ulaşmak mümkün değildir. Bu sahada sadece zandan bahsedilebilir.” “Eğer böyleyse,” diye yorumlar İbn Haldun, “ve eğer biz bu kadar çabadan sonra zandan öte hiçbir şey elde edemiyorsak, ilk elde sahip olduğumuz şeye ilişkin zanla yetinsek iyi olur.”⁹⁴

Tasavvuf özü itibarı ile “hâl”; sūfînin müşahede ettiği ruhî bir tecrübedir;⁹⁵ beşerî iradeyi, kendisine aşık olacağı ve onda fenaya ereceği aslî hedefine doğru yönlendiren bir tecrübedir.⁹⁶

Başka bir ifadeyle tasavvuf nakil ve rivayet yolu ile bilinen dinî ve ilahî gerçeklerin yaşanarak ve tecrübe ile bilinmesidir.⁹⁷ Tasavvufun esasî fakd (sūfînin benliğinden kurtulması) ve vücûddur (Tanrı’da ya da onunla var olması).⁹⁸

⁹⁰ İbn Haldun, a.g.e., s.894.

⁹¹ Ahmet Arslan, İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası, s.401.

⁹² İbn Haldun, Mukaddime II, s.950.

⁹³ Ahmet Arslan, İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası, s.403.

⁹⁴ İbn Haldun, Mukaddime II, s.953.

⁹⁵ Ebu’l-Alâ Afîfî, Tasavvuf, İslâm’da Manevî Hayat, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s.17.

⁹⁶ Ebu’l-Alâ Afîfî, a.g.e., s.19.

İslam tasavvufunun gelişimindeki ilk aşama kendilerini takvalı bir hayata adayan, huşû'a veren insanın durumu üzerinde tefekkür eden ve Kur'an'ın kulun ona şah damarından daha yakın diye nitelendirdiği Tanrı ile irtibatını öngören tek tek bağlular ve zahidlerin ortaya çıktığı dönemdir.⁹⁹ M. VII ve VIII. asırlarda varlığını hissettiren bu zühd döneminin en belirgin özelliği Hasan Basrî,(ö.728)¹⁰⁰ Veysel Karanî ve Râbiatu'l-Adevî (ö.752) gibi temsilcilerinin nazariyeden daha fazla amele önem vermiş olmalarıdır.¹⁰¹

Hasan Basrî yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal olumsuzluklarına karşı İslam birdir ve birliktir düşüncesini geliştirir. Bu birlik hakkın ve imanın birliğine dayanır. İslam'ın birliğini bozan bir hareket velev ki haklı bile olsa, hakkın birliğini bozduğu ve çokluğa sebep olduğu için yanlış yoldur. Onun tasavvufî doktrini bu hayatın küçümsenmesine dayanır. İnsanın maddi hayatından asıl hayatı için vazgeçmesini ve böylece de ebedî olanı kazanmasını öğütler.¹⁰²

Olgunlaşan zühd hareketiyle birlikte ortaya çıkan tasavvuf devrinin en önemli temsilcilerinden Haris el-Muhâsibî (ö.857) akıl ve iman problemine tasavvufî bir izah getirir. O'na göre, her zahidin zühdü, bilgisi ölçüsündedir, bilgisi de akli ölçüsündedir, akli ise imanının kuvveti ölçüsündedir. Fehmü'l Kur'an diyerek ilim ve akıl temeline dayanan bir iman üçgeni çizmeye çalışmıştır. Böylece akli yeni bir bağlamda ele alan Muhâsibî, ne fukaha gibi akli sünnet dışı görüşlerin kaynağı olduğu gerekçesiyle reddediyor ne de başta Mutezile olmak üzere kelamcılar gibi akli her şeyin ölçüsü haline getiriyordu. O'na göre akıl imanın bir aracı olmak durumundaydı. Ne var ki onun anladığı akıl; alışlagelen deyimle felsefî süpekülasyonlar değil, Tanrı'nın insanoğluna lütfetmiş olduğu düşünme melekesidir.¹⁰³ O'na göre her şeyin bir cevheri vardır, insanın cevheri akıl, aklın cevheri de sabırdır.¹⁰⁴ Muhâsibî'ye göre akıl iki müspet emir arasında Allah'ın kabul ettiğini tercihe mecburdur. Bu da mihnet yoludur. Mihnet ise imtihan, gayret ve tecrübe demektir. Meşakkat ve zahmet onun müradif manasıdır. Allah insanı

⁹⁷ Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994, s.169.

⁹⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat, s.17.

⁹⁹ Macit Fahri, İslam Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş, s.113.

¹⁰⁰ Hasan Basrî'nin hayatı ve fikirleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz:Tasavvuf Tarihi, Hayrani Altıntaş, Akçağ Yayınları, Ankara, t.y., s.87-92.

¹⁰¹ Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, s.124-125.

¹⁰² Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, Ülken Yayınları, İstanbul, 2005, s.94.

¹⁰³ Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat, s.86.

¹⁰⁴ Mahir İz, Tasavvuf, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997, s.104.

zahmete sokarak tecrübe eder ve cehtler insanı yükseltir. İşte bu fikir daha sonra Hallâc'ta inkişâf edecek olan tasavvuf psikolojisinin başlangıcıdır.¹⁰⁵ Muhâsibî ruhî hayatın gelişim sürecinde sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişkiyi anladığını gösteren tahlilî ve mantıkî bir metoda sahiptir.¹⁰⁶ Tasavvuf anlayışı iki temele dayanır: nefis muhasebesi-ki kendi adı da buradan gelir- ve Allah uğrunda, İlk Sevgili yolunda en kötü zorlukları veya felâketleri göğüslemeye hazır olma. Gerçek dindarlığın ölçüsü, Muhâsibî'ye göre, ölmeye gönüllü olmak ve sabır erdemiyle, dayanılmaz acıya tahammül etmektir.¹⁰⁷ Ferdî fiillerimizi ve içtimaî münasebetlerimizi düzene koyabilmek için ise onları kalpte sürekli olarak yenileştiren ve tekrarlanan ilk vazifeyi, yani Allah'a hürmeti hatırlamaya bağlamak lazım geldiği kanaatindedir.¹⁰⁸

Muhâsibî'nin öğrencisi olan Ebu'l-Kâsım Cüneyd'in (ö.911) düşüncesi Allah'ın aşkınlığı ve birliğine ilişkin derinlemesine duyuş ve dinî hayatın amelî yönüne sarılmanın gerekliliği gibi esaslara dayanır. O'na göre tasavvufun tepe noktası olan manevî hayatın temeli Allah'ın insanı yaratmazdan önce akdettiği antlaşmadır. Bu antlaşma zihindeki bir Tanrı fikri, zihindeki büyük mesafe fikri, insanları Rabb'lerinden ayırırken; manevî hayatın esasını, insanın, yaratılmazdan önce bile, tanınması ve bilmesi anlamına gelmektedir. Cüneyd tanımayı, ebedî olanı geçici olandan ayırıp temizlemek diye adlandırır. Ve O'na göre antlaşma ilahî birliğin (tevhidin) itiraf edilmiş sırrıdır.¹⁰⁹ Ve O'na göre akıl muhadara sahibine yol gösterir. İlim mukaşafe sahibini ilaha yaklaştırır. Marifet ise, müşahede sahibini eritir, yok eder.¹¹⁰

Zunnûn el-Mısırî (ö.859) felsefî İslam tasavvufunun ilk kurucusudur. Mantıklı ve sistematik tarzda marifetten ilk bahseden mutasavvıftır. Tasavvufun nihaî amacını marifet olarak kabul eden ilk sûfîdir.¹¹¹ Tasavvuf ıstılahları klasik şeklini Zunnûn'da kazanmıştır.¹¹² Öncülüğünü İbn Arabî'nin yaptığı vahdet-i vücud döneminde tasavvuf tıpkı kelâm gibi felsefî veya yarı felsefî bir hal aldı.¹¹³ Bir başka ifadeyle vahdet-i vücud mensupları felsefî tasavvufu zirveye çıkarmışlardır.¹¹⁴ Panteistik veya vahdetçi

¹⁰⁵ Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, s.98.

¹⁰⁶ Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat, s.86.

¹⁰⁷ Macit Fahri, İslam Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş, s.115.

¹⁰⁸ Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, s.97.

¹⁰⁹ Macit Fahri, İslam Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş, s.115.

¹¹⁰ İbrahim Hilal, Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu, Çıra yayınları, İstanbul, 2004, s.57.

¹¹¹ Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat, s.90-92.

¹¹² Hilmi Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, s.96.

¹¹³ Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, s.126.

¹¹⁴ Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat, s.62.

tasavvufun abartılı ve aşırı iddialarıyla bilinen en önde gelen iki siması ve örneği, fena düşüncesini mantıksal sınırlarına dek götüren ve onun mantıksal olarak topyekün bir birleşmeyi gerektirdiğini öne süren Bistâmî (ö.875) ve Hallâc'tır. Ebu Yezîd Bistâmî'nin şatahatlarının çoğu Tanrılaştırma anlayışını imleyen sekr (manevî sarhoşluk), mistik vecd ve Tanrı'yla birleşme düşüncesi ile ilgilidir.¹¹⁵

Hüseyn ibn Masnûr Hallâc'ın(ö.922) “birliğin özü (‘ayn’ul-cem)” diye tanımladığı mistik iddiasına bakılırsa, ‘ayn’ul-cem, Ben ve Sen’in, yani mistik ile aradığı ilahî objenin tek bir şey haline gelmesi demektir.¹¹⁶ Bu, sadece aşkın gerçekleştirebileceği psikolojik bir birleşmedir. Böylece seven ve sevilen her ikisi şuur planında bir şahsı meydana getirirler. Bu hal vahdet-i şuhud olarak değerlendirilebilir. “Senin ruhun benim ruhumla, tıpkı taze miskle amberin birleştiği gibi karıştı, eğer bir şey sana dokunursa bana dokunur; böylece sen bensin, ayrılık yok.” ve “Seninle benim aramda canımı sıkıyan bir “ben” var. Benimle benim ben’imi kaldırı, ikimizin dışına.” gibi ifadeleri Hallâc'ın bu birleşmeden kastının birbiriyle karışmaksızın Allah'ın gücünü insanda kendini göstermesi olduğunu açığa kavuşturur niteliktedir Hallâc, Râbiatu'l-Adevî tarafından açılan aşk yolunda yürür. Allah ile insan arasındaki sevgiyi ifadede kullanılan aşk kelimesi sonraları muhabbetle yer değiştirmiştir. Hallâc ikisini de kullanır. Muhabbet aşka giderkenki bir dönemdir. Aşk insanı Allah ile birleştirir. Hakikî aşk sıfatların değişmesidir; beşerî sıfatlardan soyulmak ve Allah'ın verdiği hüviyete girmektir. Cüneyd ve diğer sûfîler gibi Hallâc da, aşkın, sevenin sıfatlarından sıyrılması ve sevilenin sıfatlarıyla bezenmesiyle gerçekleşeceğine inanır.¹¹⁷ Mevlânâ tasavvuf tarihinin reklı siması Hallac'a sık sık değinir ve O'nu Feridüddin Atar gibi “insan-ı kâmil”in en şekçin örneği olarak tanımlar.¹¹⁸ Ve O'nun bu düşüncelerinin en açık ifadeleri, Fîhi Mâ Fîh'te “Ene'l-Hak” sözünü yorumladığı ifadelerdir: *Halk "Ben Tanrırım" demeyi büyük bir dâva sanır; halbuki "Ben kulum" demek büyük bir dâvâdır. "Ben Tanrırım" demek, büyük bir gönül alçaklığıdır. Çünkü "Tanrı kuluyum" diyen, iki varlık ispat eder; bir kendisini, bir de Tanrıyı isbata kalkışır. Fakat "Ben Tanrırım" diyen, kendisini yok etmiştir, yele vermiştir; "Ben Tanrırım" der; yâni ben yokum, hep*

¹¹⁵ Macit Fahri, İslam Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş, s.116.

¹¹⁶ Macit Fahri, a.g.e., s.117.

¹¹⁷ Hayrani Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, t.y., s.104.

¹¹⁸ Osman Nuri Küçük, Fîhi Mâ Fîh Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri, Rûmî Yayınları, Konya, 2006, s.46.

*odur, Tanrıdan başka varlık yoktur; ben salt yokluğum, hiçim der. Gönül alçaklığı, bunda daha artıktır; bundan dolayı da halk anlamaz.*¹¹⁹

İslam Yeni Eflatunculuğunun baş münekkidi olarak karşımıza çıkan¹²⁰ Gazâlî'yi felsefe, kelâm ve İsmâilî kökenli Bâtınî doktrini hakikate ulaşmakta tatmin etmez. Yakîne ulaşma amacıyla yıllar süren çalışma, araştırma, öğrenme, öğretme ve düşünme faaliyetinden sonra Gazâlî çocukluğunda tanıştığı tasavvuf geleneğiyle artık hayatının en kritik sorularını cevaplandırmak üzere ilgilenecek ve sonunda bu gelenekte dile getirilen metafizik, epistemoloji ve ahlak öğretisinin güvenilir esaslara dayandığı kanaatine varacaktır: usta sûfilerin ise birincil derecede Allah yolunda giden kimseler oldukları, davranışlarının en iyi davranış, tuttıkları yolun en iyi yol ve karakterlerinin de en iyi karakter olduğu sonucuna varmıştır. Çünkü Gazâlî'ye göre sûfilerin tüm hareketleri; zahirî ya da bâtinî tüm durumları, nihâ olarak nebevî ışığın kaynağından gelmektedir. Ve peygamberlikten öte yeryüzünde bir kimseye kılavuz olabilecek hiçbir ışık yoktur.¹²¹

Manevî hocası Cüneyd için olduğu gibi O'na göre de tasavvufun özü, basit olarak Allah'ın birliğinin(tevhidin) itirafıdır, "bir'de yok olmaktır. Bu tevhidin itirafı gerçekte Allah'ın filozofların öne sürdükleri gibi ne rasyonel söylem veya düşünce ile ve ne de Bistâmî ve Hallâc'ın iddia ettikleri gibi onunla birleşme yoluyla bilinebilir. Aksine o, çetin bir uyanıklık ve kesintisiz kişisel müşahede içinde O'nun keşfedilmesi yoluyla bilinebilir; yani ilahî nurun aydınlığı ile bilinebilir."¹²² Tasavvufun temeli, bilinenle Batınî bir bağ kurmadıkça, bilginin boş olduğu düşüncesine dayanır. Akıl her zaman için dil ve kavramların aracılık ettiği, uzaktan bir bilgi anlamına gelir. Ama hikmet bilinenin mahremine girmek gibi bir durumu öngörür. Ve Gazâlî bunu sağlık ve tokluğun tanımını, sebeplerini ve sonuçlarını bilmek ile sağlıklı ve tok olmak arasındaki farkla açıklar.¹²³

Suhreverdî (ö.1191) felsefesi keşiften ibaret olan aydınlanmaya nispet edilerek işrâk felsefesi diye tanımlanır. İşrâk felsefesi, bilgi konusunda, insan bilgisinin ulvî âlemden bir ilham olduğu temeline dayanan haz metodunu kabul eden ilahî bir

¹¹⁹ Mevlânâ, Fîhi Mâ Fih, Çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2008, s. 68. Bundan sonra Fîhi Mâfih'in bu çevirisine atıfta bulunulacaktır.

¹²⁰ Macit Fahri, İslam Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş, s.118.

¹²¹ Gazâlî, El-Munkiz'ü-Mine'd Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler, s.39.

¹²² Macit Fahri, İslam Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş, s.119.

¹²³ Gerald L Burns, "Gazâlî'nin Tasavvufî Hermenötiği," Çev:Turan Koç, İslamî Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı, C.13, Sayı:-4, 2000, s.422.

felsefedir. Başka bir deyişle, tasavvuftaki felsefî anlamıyla işrâk, beşerî lekeleri gayb âleminden temizleyecek şekilde nefisle mücadele ve riyazetle tasavvuf yoluna girdikten sonra, gayb âlemini ve ilahî bilgiyi manevî âlemden almaktır. Böylelikle bu tasavvuf yoluna girildiğinde melekler yahut akıllar ve gökteki canlılardan ibaret olan ulvî ilahî âlemde nakşedilmiş ilimler ve bilgiler nefiste yansımaları bulacaktır.¹²⁴ O'na göre filozoflar derece derecedir ve bu derecelerin en yücresi, hiç şüphesiz zühde de araştırmada da ileri seviyede olan ilahiyatçı filozofun derecesidir. Bu da onun kemal, onur ve biri zevke diğeri akla dayanan ilim çeşitleriyle kendinden başka filozoflara üstünlük sağlamasından ileri gelmektedir.¹²⁵ Sühreverdî, beşerî derecelerin en yücesine ulaşmak için araştırmaya dayanan felsefeyi-ki bu tür felsefeden kastettiği Meşşâî felsefedir- zarurî görmesiyle sûfilerden ayrılır.¹²⁶

Çoğunlukla vahdet-i vücud, insan-ı kâmil veya Hakikat-i Muhammed'i¹²⁷ ve dinlerin vahdeti teorileriyle araştırmalara konu olan Muhyiddin İbn el Arabî (öl.1240)'ye göre mevcut tek bir varlık vardır, diğer varlıklar bu bir, tek ve mutlak varlığın yansımasıdır. Allah'ın gölgesi, diğer varlıklarının bizde ortaya çıkan hissî ve yamıltıcı görünüşlerinin zatından ayrıdır, fakat batınî ve derunî hakikatinde ona benzer. Bu, vahdet-i vücuttur. Arabî'ye göre tasavvufî hayat âlemin ve varlıkların bu durumu konusunda şuur sahibi olmaktır. Tek birlik hakkında şuur sahibi olmak için, insan "ben'ini" yok etmelidir. Akılda, fikirde, zihinde, şuurda olanla (Allah ile) öylesine dolmalı, öylesine meşgul olmalıdır ki, ondan gayri bir şey kalmasın; böylece fena bi'l-mezkûr gerçekleşsin. Ontolojik manadaki bu fena şuuru, insanın esasta mevcut olmadığı, onun Allah'ın bir gölgesi ve tecellisi olduğudur.¹²⁸

İbn Arabî ilimleri üç grupta inceler: akıl ilmi (ilm'ül-akl), haller ilmi (ilm'ül-ahvâl) ve sırlar ilmi (ulûmü'l-esrar). Akıl ilmi insan için zaruret hâsıl eden ya da ardından delil içinde ve o delil vasıtasıyla bilmek şartıyla bir görüş getiren her ilimdir. Haller ilmine ise ancak "zevk"le ulaşmak mümkündür. Akıllı biri akılla o ilmin sınırını çizemez ve kuşkusuz delillerle onu tanımayı başaramaz. Sırlar ilmi, akıl sınırının üstünde olan ilimdir; Ruhü'l-Kudüs'ün kalbe getirdiği ilham ilmidir ki bu

¹²⁴ Muhammed Akil, Felsefî Tasavvuf, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.36-38.

¹²⁵ Muhammed Akil, a.g.e., s.38-39.

¹²⁶ Muhammed Akil, a.g.e., s.43-44.

¹²⁷ Bkz: İbn Arabî, Fusûsu'l-Hikem, Haz:Hamza Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s.315-330.

¹²⁸ Hayrani Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, t.y., s.121-122.

peygamberlere ve veliye özgüdür....Herşeyi kuşatan, bütün bilgileri ihtiva eden bu ilimden daha şerefli bir ilim yoktur.¹²⁹

Sünnî kelâmcılara ve fıkıhçılara karşı zaman zaman sert çıkışlar yapan İbn Arabî, Mutezile ve felsefe gibi hareketlere daha yumuşak davranır. İşrakîye felsefesine ise sempati duyar.¹³⁰ Her ne kadar İbn Arabî kendisinin felsefecilerden etkilenmediğini iddia etse de Eflatun kalbinde büyük bir yere sahiptir ve o Eflatun'un şahsında felsefeyi müdafaa eder; İslam toplumunun felsefe teriminin delaletini bilmedikleri için felsefeyi ve Eflatun'u kötilediklerini öne sürer,¹³¹ şu ifadelerle: “.....meselâ filozof ve Mutezilî bir şahsın söylediği her sözü hemen red ve inkara kalkışma. “O filozoftur, dini de yoktur” deme. Ey kardeş filozofun sözünü al ve sonra da üzerinde düşün.”¹³² Ve tasavvufun hikmet ve felsefenin bir çeşidi olduğunu ileri sürer.¹³³ O'na göre hikmet ise hususî bir bilginin bilgisidir ve bilgisizliği ve karanlığı ortadan kaldırır¹³⁴ ve tasavvuf da ilahî bir felsefedir. Ancak bu tür felsefenin metodu, felsefecilerin metodundan farklılıklar içerir.¹³⁵ Yani İbn Arabî'ye göre, filozoflar insan için aranan gayenin Allah'a benzemek olduğuna işaret ederken sûfiler de, ilahî ahlak sahibi olmak olduğuna işaret ederler. Daha açık bir ifadeyle, O'na göre, iki topluluk arasındaki tabirler değişik olmakla beraber mana birdir.¹³⁶

Formel mantığa tutkun olan İbn Arabî'nin tezinin nihaî sonuçları şudur: Nefse karşı yapılan mücadeleye atfedilen öncelikten, şuur imtihanına yönelik gösterişsiz iç mücadeleye geri dönüş; spekülâtif bir zihnî faaliyetin izlediği, anlaşılması güç teorik bir kültüre, entelektüel vecdin inceliklerinden daha çok önem verme. Sosyal bakımdan ise bu durum, münzevî olarak yapılan ibadetlerin sağladığı ruhî enerji birikimi ile; dualar, örnek olmalar ve fedakarlıklar tarzında günlük beşerî ilişkilerini canlı tutmak zorunda olduğu İslam toplumu arasında kendini gösteren bir farklılıktır.¹³⁷

XIII. yüzyılda özellikle İslam felsefesi, İslam sûfîzmi yönüyle bir cazibe merkezi olan Konya'da İslam sûfîzminin mimarları olarak Bahâeddîn Veled'i,

¹²⁹ İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, Çev: Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s.58-59.

¹³⁰ Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, s.156.

¹³¹ İbrahim Hilal, Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu, s.127.

¹³² İbn Arabî, Marifet ve Hikmet, s.63-64.

¹³³ İbrahim Hilal, Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu, s.127-128.

¹³⁴ Nihat Keklik, Felsefe, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978, s.13.

¹³⁵ İbrahim Hilal, Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu, s.127-128.

¹³⁶ Nihat Keklik, Felsefe, s.14.

¹³⁷ Louis Massignon, Doğu Devrinde İslam Tasavvufu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2006, s.176.

Mevlânâ'yi, Suhreverdi'yi, Şems-i Tebrizi'yi, İbn Arabî'yi ve Sadreddin Konevî'yi sayabiliriz.¹³⁸ Pratik İslam sûfizminden, tefekkür boyutundaki felsefî İslam sûfizminin oluşmasında şüphesiz hem İbn Arabî'nin hem Sadreddin Konevî'nin hem de Mevlânâ'nın çok önemli payı vardır.¹³⁹

Bahâeddîn Veled (ö.1231), ruhun safiyeti için akıldan ziyade; riyazet yolunu tercih ediyordu. Hakikatlere sadece ilahî cezbe sayesinde ulaşılabileceğini belirtiyordu. Ve bu görüşün temelinde felsefenin dayandığı akılcılıkla, tasavvuf ekolünün dayandığı ruhiyatın ayrımı vardı.¹⁴⁰

Mevlânâ'nın (ö.1273) tasavvuf felsefesinin bütününe aşk, güzellik, musikî ve semâ hakimdir. Mevlânâ'nın bu estetik anlayışında, aşk ve güzellik Allah'ın bir yansıması ve tecellisidir; çünkü ona göre bütün varlıklar Allah'tan söz eder. Bu açıdan İbn Arabî de olduğu gibi, Mevlânâ düşüncesinde de halk Hak'tır. O'nu vecde ulaştıran, bu âlemden alıp manevî âleme gönderen semadır. O'na göre Allah Zat-ı Mutlaktır, mutlak varlıktır. Onun için âlemde bir tek varlık vardır, ikilik sadece teferruattadır. İnsanların bakışlarına göre eşya şekillenir, âlemde tekliği ve birliği görmek için ben'den vazgeçmek gerekir. Diğer mutasavvıflar gibi O da “ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve kâinatı yarattım” ifadesinin bir sonucu olarak âlemin yaratıldığına inanır. Mevlânâ'da da Allah'tan sonra insan en ön sırayı işgal eder. Çünkü Allah'ın yeryüzündeki halifesidir, insan. Allahın bütün sıfatlarına mazhar olan yegâne varlık insandır. İnsan büyük bir âlemdir. Gayesi yaratıcıya geri dönmektir. Bu dönüş için zevklerden, arzulardan geçmek lazımdır. Her şey insandadır, o Allahın cemalinin aynasıdır.¹⁴¹

Sadreddin Konevî (ö.1274) Konya'daki dinî ve tasavvufî hayatın çok önemli simalarından biridir. İbn Arabî'nin felsefesinin Anadolu'da yerleşmesini sağlamıştır. O'nun fikirlerini şerh ederek, ona yeni bir boyut kazandırmış ve seyr-i sülûk yolunun içinde vahdet-i vücuda önemli bir yer vermiştir.¹⁴² Bütün bunları gerçekleştirirken ise iki hedefe hizmet etmiştir: İbn Arabî'nin eserlerindeki fikirleri daha basit ifadelerle açıklayarak belli bir kesimin anlamasını temin etmek ve O'nun vahdet-i vücud

¹³⁸ Mehmet Aydın, Mevlânâ ve Sufizm, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya, 2007, s.15.

¹³⁹ Mehmet Aydın, a.g.e., s.27, Nihat Keklik, “Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe”, S.Ü. 1. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler, 3-5 Mayıs 1985, Konya, s.52.

¹⁴⁰ Mehmet Aydın, a.g.e., s.28.

¹⁴¹ Hayrani Altıntaş, Tasavvuf Tarihi, t.y., s.134-135.

¹⁴² Mehmet Aydın, Mevlânâ ve Sufizm, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya, 2007, s.11.

görüşlerinin İslamiyet ile uyumlu olduğunu göstermek.¹⁴³ Bütün düşünceleri Tanrı kavramı etrafında toplanmaktadır. Üstadı İbn Arabî gibi vahdet-i vücud öğretisine bağlıdır. Fakat bu öğretinin açıklanmasında üstadından ayrılır. Sadreddin Konevî'ye göre Tanrı tasavvuru önce subjektif olarak, yani insanların ruhî ve sosyal istidatlarına göre doğar. Sonra onun dayanağı olan objektif temel, yani ontolojik Tanrı fikri araştırılır. Konevî'ye göre Tanrı'nın hakikati ancak kendisi tarafından bilinebilir. Akıl ile kavranamaz. Bundan dolayı özü ve varlığı, mahiyeti insan aklınca bilinemez olarak kalır. Çünkü özü ve varlığı sonsuzluk olan Tanrı'yı sonlu olan insan aklı bilemez. Yalnızca düşünebilir. İnsanın Tanrı bilgisi bakımından bu acizliğini azaltan onunla kendisi arasında ortaç olan Tanrı'nın isimleri ve sıfatlarıdır.¹⁴⁴

Sonuç olarak; XIII. yüzyıl Anadolu'sunda felsefî tasavvuf hâkimdi. Sadreddin Konevî ve Mevlânâ üzerinde önce Gazâlî'nin, sonra Sühreverdî'nin ve nihayet özellikle İbn Arabî'nin bariz etkileri vardır. Gazâlî ve İbn Arabî, nasıl ki materyalist, septik ve dogmatik fikirlerle mücadele etmişlerse, Sadreddin Konevî ve Mevlânâ da bu gibi menfi düşüncelerle mücadele ederek, spiritüalist ve idealist felsefeyi temsil etmişlerdir.¹⁴⁵ Nazar ve istidlale itibar etmeyen, dini meselelerde akla fazla söz hakkı tanımayan tasavvuf ehli ise Beyazıd Bistamî, Hallâc, Sühreverdî, Attar ve Mevlânâ'dır.¹⁴⁶

Bu çalışmanın amacı, Mevlânâ'nın felsefeye bakışını tespit etmektir. Bu çerçevede birinci bölümde Mevlânâ'nın bizzat kendisinin de mana denizi¹⁴⁷ olarak tanımladığı Mesnevî, Fîhi Mâfîh ve Mecâlis-i Seb'a adlı eserlerinde yer alan felsefe, hikmet, felsefeci ve filozof, kıyas ve sebep gibi kavramlar incelenecektir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise bu kavram incelemeleri ışığında Mevlânâ'nın felsefeye olumlu ve olumsuz bakışı tespit edilmeye çalışılacaktır.

¹⁴³ Mehmet Aydın, a.g.e., s.21.

¹⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi, s.127-128.

¹⁴⁵ Nihat Keklik, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", S.Ü. 1. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler, 3-5 Mayıs 1985, Konya, s.52.

¹⁴⁶ Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, s.156.

¹⁴⁷ Mesnevî, IV, 66.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEVLÂNÂ'YA GÖRE FELSEFE VE FELSEFECİ

1.1. Kavramlar

1.1.1. Felsefe

Mevlânâ'ya göre, nazarî hikmetin alt dalları olan tabîî ve riyazî hikmete ait disiplinler evrene, madde âlemine ilişkin bilgilerdir. Bu ilimler ancak evrenden, maddeden hareketle yaratıcının evrene yayılmış ilim, hikmet ve kudretini anlamaya yararlar. Bu faydalarına karşın, insanı ilahi aşka, Tanrı'ya ulaştırmada yeterli değildirler. Tanrı'ya ulaşmanın yolu gönül ehli olmaktan geçer:¹⁴⁸

Hendese ilminin incelikleri veya yıldız, tıp ve felsefe ilmi;

Yine bu dünyayla ilgilidir; yedinci göğe yolları yoktur.

Bütün bunlar, inek ve devenin varlığına direk olan ahırını inşa etme ilmidir.

Hayvanlar birkaç gün yaşayıp kaldığı için bu şaşkınlık, onların adını remizler¹⁴⁹ koydu.

Gönül sahibi, Hak yolunun ilmini ve konağının bilgisini gönlüyle bilir.¹⁵⁰

Hakk'a ve hakikate ulaşmakta gönlün rolünü vurgulayan Mevlânâ, heyet, tılsım, büyü ve felsefe gibi ilimlerin tahsilinin ilahî aşka ulaştırmakta yetersiz olduğunu başka beyitlerde de dile getirir:

Bedenimin bu rengi, kuru ve taze yaprak yemekten yeşil olmuştur.

Sen, Âdem'in perdesinde oldukça âşıklara serseri olarak bakma.

¹⁴⁸ İsmail Yakıt, Türk İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2002, s.56.

¹⁴⁹ Remiz:1.İşaret; alamet; belirlilik. 2.(Bir şeyi) işaretle, kapalı bir biçimde anlatma; ima etme. 3.Belli bir şeyi ifade eden şekil; sembol; simge. 4.Kendi gerçek anlamı dışında bir anlamda kullanılan kavram. Yaşar Çağbayır, Ötüken Türkçe Sözlük, (müt-tap) 4, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.

¹⁵⁰ Mevlânâ, Mesnevî, Haz: Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007, IV, 1515-1519. Bundan sonra Mesnevî'nin bu çevirisine atıfta bulunulacaktır.

*Kılları yaran zeki kişiler, canla hey'et bilgisini kavradılar.
Tılsım, büyü ve felsefe bilgisini gerçek bilişle bilmeseler de,
Çalıştılar; imkân olduğunca, bütün akranlarını geçtiler.
Aşk kışkırdı ve onlardan geri çekildi; onlardan saklı böyle bir güneş oldu.
Gündüz yıldız gören göz nurundan bir güneş yüzünü nasıl gizledi?¹⁵¹*

Mutasavvıf kimliğinden izler taşıyan bu beyitlerden anlaşıldığı üzere Mevlânâ'ya göre felsefe, insanı mutlak hakikate ulaştırmakta yeterli değildir.

1.1.2. Hikmet

Arapça H-K-M kökünden gelen hikmet sözcüğü “*bilgelik, hâkimlik; felsefe; bilinmeyen sebep, akıl erdirilemeyen oluşum; Allah'ın insanlar tarafından anlaşılamayan ve çeşitli yollarla insanlara bildirilmeyen amaçları; ahlaka ve gerçek dünyaya ait kısa söz, atasözü veya şiir; eskiden fizik bilimine verilen ad; Allah'ın zati ve sübuti sıfatlarıyla, Kuran'ın derin anlamını anlama ve ona göre davranma; derin bir düşünceyi veya ilahi bir niteliği kavrama*”¹⁵² gibi anlamlarla kullanılmaktadır. Her biri birer global değerler manzumesi olan Mesnevî, Fîhi Mâfih ve Mecâlis-i Seb'a adlı eserlerinde Mevlânâ hikmet sözcüğünü “gizli, sır”¹⁵³, “Allahın insanlarca anlaşılamayan amacı”¹⁵⁴, “sebep”¹⁵⁵, “ahlaka ve gerçek dünyaya ait kısa söz, atasözü veya şiir”¹⁵⁶ anlamlarıyla kullanmıştır. Bu anlamlar dışında tasavvuf ehli tarafından da “*Hakk'a uygun düşen söz; söz ve davranıştaki isabet, her şeyin en mükemmeli; olanı olduğu gibi bilmek; Allah'ın evliyanın kalplerini güçlendirdiği hikmet ordusu*”¹⁵⁷ gibi anlamlarıyla kullanılmaktadır. Nitekim Mevlânâ da Mesnevî' nin III cildine şöyle başlar:

“Hikmetler, Allah'ın askerleridir. Allah, onlarla müritlerin ruhlarını güçlendirir. Bilgilerini cehalet şaibesinden, adaletlerini zulüm şaibesinden, cömertliklerini rıya şaibesinden ve sabırlarını ahmaklık şaibesinden uzak tutar. Ahireti

¹⁵¹ Mesnevî, V, 2760-66.

¹⁵² Yaşar Çağbayır, Ötüken Türkçe Sözlük, (den-izz) 2, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.

¹⁵³ Fîhi Mâfih, s.61, Mesnevi, I, 1636, 2060.

¹⁵⁴ Mesnevî, I, 1997, 2473, 3603, III, 4398, 4430, V, 3428, 3702, Fîhi Mâfih, s.156, 172, Mecâlis-i Seb'a, Çev. ve Haz.:Abdülbâki Gölpınarlı, Kent Basımevi, İstanbul, 1994, s.81. Bundan sonra Mecâlis-i Seb'a'nın bu çevirisine atıfta bulunulacaktır.

¹⁵⁵ Mesnevî, II, 1423, 3036, V, 766, II, Giriş, Mecâlis-i Seb'a, s.98, 101.

¹⁵⁶ Mesnevî, II, 2440, Fîhi Mâfih, s.92.

¹⁵⁷ Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

anlamada kendilerine uzak olanı onlara yaklaştırır. Onlara itaat ve çabadan zor geleni kolaylaştırır. Hikmetler, peygamberlerin açıklamaları ve delilleridir; ariflere mahsus olan Allah'ın sırları ve kudretinden haber verir; dumanlı, yuvarlak ve inci özellikli göğün üzerinde hâkim olan nuranî ve ilahî feleği, Allah'ın döndürüşünü bildirir."¹⁵⁸

Her disiplinin kendi perspektifi açısından bu kavramı tanımlama girişimi, İslam düşüncesinde çok çeşitli hikmet tanımlarının ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Genel olarak küllî bilgiye, üniversal bilgiye işaret etmesinden dolayı felsefî bilginin adı olmuştur. Bu sebeple filozofa hikmet sahibi anlamında hakîm denmiştir. Nitekim felsefe kelimesi de Grekçe'de Philo-sophia yani hikmet sevgisi anlamına gelmektedir. İslam düşüncesinde hikmet amelî ve nazarî hikmet olmak üzere iki şubeye ayrılır. Amelî hikmet insanlar arası münasebetleri düzenleyen medenî hikmet, hane halkının fertleri arasındaki münasebetleri düzenleyen menzîlî hikmet, insan ahlakını güzelleştirmeyi amaçlayan Hulkî hikmeti kapsar. Amelî hikmetin gayesi "hayr" yani en yüce iyi ve güzel olandır. Nazarî hikmet ise madde, cisimler, kâinatın yapısı, yeryüzü, botanik, zooloji, tıp, tılsım, kimya gibi ilimleri kapsayan hikmet-i tabiiye, geometri, astronomi, musiki, aritmetik, cebir, vezin, takvim gibi ilimlerden oluşan hikmet-i riyaziyye, değişmeyen ve varlık âlemiyle ilgisi araz yoluyla olanın bilgisi hikmet-i ilâhiyye şubelerinden oluşur. İslam düşüncesinde mutasavvıflar, kelamcılar, işrakî filozoflar ve ilahiyatçılar hikmet-i ilâhiyye ile meşgul olmuşlardır.

Mevlânâ hikmet kavramını çeşitli yönleriyle ele alır. Temel dayanağı "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir." ayeti ile "Hikmet mü'minin yitik malıdır. Onu her nerede bulursa alır" hadisidir. Mesnevî'deki şu beyitlerle bu dayanağını beyan eder, Mevlânâ:

*Kur'ân'ın hikmeti müminin yitiği gibidir; herkes kendi yitiğini bilir.*¹⁵⁹

*Netice olarak madem hikmet müminin yitiğidir, kimden duysa inanır.*¹⁶⁰

Mevlânâ öncelikle hikmeti öz bilgi olarak ele alır; saman mesabesinde olan diğer bilgilerden farklı olduğuna ve bu farklılığın farkına varmanın gereğine işaret eder:¹⁶¹

Dane, saman ambarına layık değildir; saman da buğday ambarında yersizdir.

¹⁵⁸ Mesnevî, III, s.17.

¹⁵⁹ Mesnevî, II, 2896.

¹⁶⁰ Mesnevî, II, 3577.

¹⁶¹ İsmail Yakıt, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s.53.

Bu ikisini karıştırmanın hikmeti yoktur. Fark, elemeyi gerektiriyor.”

-Hak- “Bu bilgiyi, sen nereden elde ettin de, bilgiyle bir harman kurdun?” buyurdu.

-Musa- “Ey Allah’ım! Ayırma kabiliyetini bana sen verdin” dedi. -Hak:- “Peki, benim ayırma gücüm nasıl olmaz?” dedi.

Yaratıklarda temiz ruhlar vardır; topraklı kara ruhlar da vardır.

Bu sedefler bir derecede değildir; birinde inci vardır, diğerinde de boncuk.

Buğdayları samandan ayırmak gibi, bu iyi ve kötüyü de ortaya koymak gereklidir.¹⁶²

Tasavvuf ehli için en önemli keşif insanın kendini keşfetmesi, en önemli buluş ise kendini bulmasıdır. Zira kendini bilen Rabbini bilmiş olur. Mevlânâ’nın öz bilgiden maksadı da kişinin kendi cevherinden hareketle Tanrı’yı bilmesidir ve bu bir anlamda “nefsini bilen Rabbini bilir” prensibine karşılıktır.¹⁶³

Dünyanın bu halkı, hikmet incilerinin gizli kalmaması ve ortaya çıkması içindir.

“Defineydim, gizliydim”i dinle; kendi cevherini kaybetme, ortaya çıkar.¹⁶⁴

Mevlânâ, hikmete öz bilgi olarak bakışını Fîhi Mâfîh adlı eserinde de ortaya koyar. İnsanı Tanrı’nın usturlabı¹⁶⁵ olarak tanımlar. Usturlap nasıl göklerin hallerini gösteren bir araç ise insanın varlığı da Tanrının tecellisine şahitlik eden bir usturlaptır. Zira;

“Tanrı, insanı, kendisini bilen, anlayan bir yaratık olarak yarattığından insan, kendi varlığının usturlabından Tanrı tecellisini, neliksiz niteliksiz güzelliği, soluktan-soluğa, bakıştan-bakışa görür, seyreder; o güzellik bu aynadan hiç mi hiç ayrılmaz.”¹⁶⁶

Ne var ki usturlaptan faydalanabilmek için bu aleti kullanmak gerekli ise insanın kendi varlığından Tanrı tecellisine ulaşması için elbette ki bazı özelliklere sahip olması gereklidir. Ve Mevlânâ bu özelliklerin ilki olarak zikrettiği hikmet kavramıyla insanı kendi varlığından hareketle Tanrı’ya ulaştırın bilgiyi, küllî bilgiyi tekrar vurgular:

¹⁶² Mesnevî, IV, 3020-3026.

¹⁶³ İsmail Yakıt, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s.54.

¹⁶⁴ Mesnevî, IV, 3027-3028,

¹⁶⁵ Usturlap: Gök cisimlerinin yüksekliğini ölçmekte kullanılan aygıt. Yaşar Çağbayır, Ötüken Türkçe Sözlük, (tap-züz) 5, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.

¹⁶⁶ Fîhi Mâfîh, s.7.

“Üstün ve yüce Tanrının öylesine kulları vardır ki onlar, hikmet, bilgi ve anlayış, ululuklar elbiselerini giyinirler. Halkta onları göreceğ görüş yoktur amma onlar, pek kıskanç olduklarından bu elbiseleri giyerler de kendilerini gizlerler.”¹⁶⁷

Varlıkların en üstünü olan insan madde ile mana, bedenle ruh birlikteliğinden oluşan bir bütündür. Bedenin yok olması kaçınılmazken ruh ebedîdir. Tasavvuf ehline göre insanın gerçek mutluluğu elde edebilmesi ise maddesi ile manası, bedeni ile ruhu arasındaki uyum ve ahenge bağlıdır. Ve hiç şüphesiz bu uyum ve ahengi oluşturabilmek ve sürekliliğini sağlayabilmek için insanın birtakım görev ve sorumlulukları vardır. İnsan kendi cevherini yani ruhunu, kalbini, canını ve gönlünü, kısacası manasını bedeninin aşırı arzu ve ihtiraslarına hakim kılmalıdır. Mevlânâ ilimleri insanın maddesine ve manasına sağladıkları yarar bakımından değerlendirir:

“Bahane getiriyor da ben kendimi yüce işlere harcamadayım. Fıkıh, hikmet, mantık, nücûm, tıp, daha da başka bilgiler öğreniyorum diyorsun. Sonucu, bunların hepsi de senin içindir. Fıkıh öğreniyorsan kimse elinden ekmeğini kapmasın, elbiseni soymasın, seni öldürmesin de sağ-esen kalasın diye öğreniyorsun. Yıldız bilgisini öğreniyorsan gökyüzünün hallerini, yıldızların yeryüzüne tesirlerini anlamak, yeryüzünde ucuzluk mu olacak, pahalılık mı; eminlik mi hüküm sürecek, korku mu; bilmek için öğreniyorsun; bunların hepsi de sana ait. Yıldız kutlu olur, kutsuz olur, senin talihinle ilgiliyse bu da senin için. Düşünürsen anlarsın ki temel sensin, onların hepsi de senin parça-buçuşun. Parça-buçuşunda bunca yayılış, bunca şaşılacak şeyler, bunca şaşılacak haller, sonsuz âlemler olursa artık var da gör, sen asılsın, sen de ne haller var. Sonucu şu beden, atındır senin, bu dünya da o atın ahır. Atın gıdası, ata binene gıda olamaz; onun da kendisine göre gizli bir uykusu, gizli bir gıdası, gizli bir beslenmesi var. Fakat sana hayvanlık üst olmuş da atın başucunda, atların ahırında kalakalmışsın; ölümsüzlük dünyasının padişahlarının, beylerinin safında yerin yok. Gönlün orda amma beden üst olmuş da o yüzden gönlün de beden buyruğuna uymuş, ona tutsak olup kalmış.”¹⁶⁸

Mesnevî’de Bedevi ile Filozof hikâyesinin sonunda iki tür hikmetten bahseder, Mevlânâ:

¹⁶⁷ A.g.e., s.8.

¹⁶⁸ A.g.e., s.13-14.

Tabiat ve hayalden doğan hikmet, yücelik sahibi Allah'ın nurunun feyzi olmayan hikmettir.

*Dünya hikmeti, zan ve şüpheyi artırır; din hikmeti feleğin üzerine götürür.*¹⁶⁹

Bu beyitlerde bahis konusu olan “*tabiat ve hayalden doğan hikmet, zan ve şüpheyi artıran dünya hikmeti*” tamlamalarıyla Mevlânâ'nın kastettiğinin hikmet-i tabiiye ve hikmet-i riyaziyye olması muhtemeldir. “*İnsanı feleğin üzerine götürme üstünlüğüne sahip olan din hikmeti*” tamlaması ile de kastedilen hikmet-i ilâhiyye olsa gerektir. Mevlânâ'ya göre her şey hikmet değildir ve her hikmet de bir ve aynı değildir.¹⁷⁰

Mevlânâ hikmeti insanın özüne, canına gıda olan ve manasına üstünlük katan bilgi olarak tanımlar:

*“Söylediğimiz sözlere sığmayan bir âlem var, onu dileyip isteyelim. Bu dünya, bu dünyadaki hoşluklar, insandaki hayvanlığın payıdır; bütün bunlar, insanın hayvanlığına kuvvet verir; insanın aslıysa eriyip gitmededir. Hani derler ya; insan, söz söyleyen hayvandır; şu halde insan iki şeyden ibâret. Şu dünyada hayvanlığının payı olan şu özentilerdir, şu dileklerdir. Onun özüne gıda olanlarsa bilgidir, hikmettir, Tanrıyı görüştür. İnsanın hayvanlığı, Tanrıdan kaçmadadır, insanlığı, dünyadan kaçmada...”*¹⁷¹

Can der ki: “Ey toprağa ait aşağı parçalarım! Benim garipliğim, daha acıdır; ben Arş'a aidim.

Bedenin, yeşilliğe ve akarsuya meyli, aslı ondan olduğu içindir.

Canın meyli, hayata ve diriliğedir; çünkü mekânsız can, onun aslıdır.

Canın meyli, hikmete ve ilimlere; bedenin arzusu bağa, çayıra ve üzümüdür.

*Canın meyli, yükselmeye ve şerefe; bedenin arzusu kazanca ve otlaradır.*¹⁷²

Hikmet veya ilk sufilerin isimlendirmesiyle “*fehmi*” akli yolla elde edilen bir bilgi değildir; kalbe ilka edilen ve kalbin zevkini idrak ettiği Batını bir bilgidir.¹⁷³

¹⁶⁹ Mesnevi, II, 3188-3189.

¹⁷⁰ İsmail Yakıt, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s.4.

¹⁷¹ Fihî Mâfih, s.48.

¹⁷² Mesnevî, III, 4433-37.

"Bilgi gönüllerinin yaşayışıdır, diriliğidir; amel de suçlara kefarettir" hükmünce insanın özü için de bilgi yelini, kulluk suyunu göndermişlerdir. Yüreğin yanmışsa sen de ağaç gibi bilgi ve hikmet yelini çek; ciğerin yanmışsa susuzlar gibi kulluk bengisuyunu em; çünkü "Bize kuşdili öğretildi"⁽¹⁸⁶⁾ hükmünce bahar Süleymân'ı adalet tahtına oturmuştur. Bahar yaşayıştı, diriliştir.¹⁷⁴

Mevlânâ ilahî hikmetin kaynağında sonsuz oluşunu yağmura benzeterek şöyle açıklar:

"Hikmet yağmura benzer. Madeninde sonsuzdur, fakat ne kadar gerekse o kadar yağar. Kışın, baharın, yazın, güzün, miktarınca; baharın biraz daha çok, yahut az. Amma geldiği yerde sonsuzdur o. Şekerciler şekeri, eczacılar ilâcı kâğıda korlar. Fakat şeker, kâğıtta olduğu kadar değildir. Şekerin madenleri, ilâçların madenleri sonsuzdur; kâğıda nerden sığacak?"¹⁷⁵ Ancak insanın ilahî hikmeti elde edişinde de sınırlılıklar vardır ve ilahî hikmeti ancak Tanrı tamamıyla bilir. İnsanın elde ettiği hikmet ise ancak bir işten elde ettiği fayda kadar olabilir:

"...Fakat o işteki hikmet, kulun aklına-fikrine geldiği kadar değildir. O işte kendisine görünen anlam, kendisine beliren hikmet, elde ettiği fayda, gördüğü, elde ettiği kadardır da o yüzden o işi işlemiştir. Fakat onun tümünden bütün faydalarını Tanrı bilir; o işten neler elde edecek, Tanrı bilir onu."¹⁷⁶

Bu ifadelerinden de açıkça anlaşıldığı üzere Mevlânâ'ya göre hikmet Tanrısal nimettir ve bu nimeti, hikmeti elde edebilmek için de insanın istekli olması gereklidir:

"...Bu ekmek, bu nîmet, dünyâ ekmeğine, dünyâ nîmetine benzemez; çünkü dünyâ ekmeğini, dünyâ nîmetini, iştahsız olarak da, dilediğin kadar zorla yiyebilirsin; çünkü canı yoktur; nereye çekersen seninle gelir; canı yoktur ki senden çekinsin, dilemediği yere gitmesin. Bu, Tanrısal nîmetin tersinedir. Tanrısal nîmet, hikmettir; canlı bir nîmettir. İştahın varsa, adam-akıllı üstüne düşersen senin yanına gelir, sana

¹⁷³ Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat, s.109.

¹⁷⁴ Mecâlis-i Seb'a, s.97.

¹⁷⁵ Fîhi Mâfih, s.24.

¹⁷⁶ Fîhi Mâfih, s.172. Ayrıca Mevlânâ insan ile ilahî hikmet arasındaki ilişkinin sınırlılıklarına Mesnevî'nin ikinci defterinin girişinde şöyle işaret eder: "... Bir işin faydaları hakkındaki bütün ilahi hikmet kula malum olsa kul o işten aciz kalır, Hakk'ın sonsuz hikmeti onun anlayışını yok eder ve o işle meşgul olamaz. Bu nedenle yüce Allah, o sonsuz hikmetten az bir miktarı onun burnuna yular yapar ve onu o işe çeker. Çünkü ona onun faydasından hiçbir şey haber vermezse hiç hareket etmez. İnsanları hareket ettirici şey yararlardır: "Şu yarar için yapayım" der. İşteki hikmeti üzerine dökerse, yine hareket edemez; nitekim devenin burnunda yular olmazsa gidemez ve yular çok büyük olursa da aşağı çöker..."

gıdâ olur. Fakat iştahın kalmadı, üstüne düşmedin mi, onu zorla yiyemezsin, zorla kendine çekemezsin. Yüzünü örter, kendini göstermez sana.”¹⁷⁷

Mevlânâ’ya göre Tanrı hikmetinin amacı bütün varlıklara ihtiyaçları nispetince yardımda bulunmaktır:

“Yeraltında hayvancıklar vardır; yeraltında yaşarlar; karanlıktadır onlar. Yaşadıkları yerde göze, kulağa muhtaç değillerdir. O yüzden de gözleri, kulakları yoktur. Göze, kulağa ihtiyâcı olmayana ne diye göz, kulak versin? Yoksa Tanrıda göz, kulak az değil, yahut nekeslik yok. Fakat birşeyi ihtiyâca göre verir. İhtiyâcı olmayana birşey verecek olursa o şey, ona yük olur. Tanrının hikmeti, lütfü, keremi yükü almaktır; iş böyleyken nasıl olur da birisine yük yükler? Meselâ keser, testere, törpü gibi dülger araçlarını bir terziye versen, bunları al desen, ona yük olur bunlar; terzi bu araçlarla iş göremez ki. Şu halde Tanrı, birşeyi ihtiyâca göre verir. Bu, şuna benzer hani; yeraltında yaşayan o kurtlar, o karanlıkta yaşar-giderler. Bir bölük halk da vardır; şu dünyâyı yeter bulurlar, bu dünyâyı ihtiyaçları yoktur; Tanrıyla buluşmayı özlemezler. Can gözü, akıl kulağı, ne işlerine yarar onların. Şu baş gözüyle bu dünyâ işi olur-gider; o yana gitmeyi kurmazlar bile; onlara nasıl olur da can gözü verir? İşlerine yaramaz ki.”¹⁷⁸

Evrende her şey zıddıyla birlikte vardır: iyi ve kötü, gam ve neşe, bilgi ve bilgisizlik,... İnsanın doğru olanı ayırt etmesi için ilim ve hikmet gereklidir. Çünkü hem doğrunun hem de yanlışın bilgisine ilim ve hikmet vasıtasıyla ulaşılabilir. Mesnevî’de Mevlânâ hikmetin bu amacını vurgular:

Sabırlılar, sadık kişiler ve bağış yapanlar, kol kesen ve lanetli şeytan olmadan nasıl olurdu?Rüstem, Hamza ve iki cinsiyetli, bir olurdu; ilim ve hikmet, boş ve yok olurdu.

İlim ve hikmet, yol ve yolsuzluk içindir. Her taraf yol olsa o hikmet boştur.¹⁷⁹

Hikmet kaynağında sonsuz olunca, hikmeti arzulayanın hikmeti elde etmesi mümkündür ve bu durumda hikmeti arzulayıp elde etmeye çaba sarf edene başlangıçta rehber olan akıl, hikmeti elde edince kendisine rehberlik edilen olur. Bir başka deyişle insana hikmet kapısı aralanınca aklının rehberi hikmettir, artık:

Hikmet arayan, hikmet kaynağı olur. O tahsilden ve sebepten uzaklaşır.

¹⁷⁷ Fıhi Mâfih, s.100.

¹⁷⁸ Fıhi Mâfih, s.92-93.

¹⁷⁹ Mesnevî, VI, 1752-53.

Ezberleyen levih/zihin, korunmuş bir levih olur. Aklı ruhtan haz alır.

Aklı başlangıçta öğretmen iken, daha sonra akıl onun öğrencisi olur.

Akı Cebrail gibi der: “Ey Ahmed! Bir adım -daha- atarsam, beni yakar.

Sen beni bırak, bundan sonra ilerle. Ey can sultanı! Benim sınıırım budur.”¹⁸⁰

Ancak hikmeti elde edebilmek için bazı özelliklere sahip olmak gereklidir. Bilge olmak bu özelliklerden sadece biridir ve bilge olmayanların hikmet dolu sözleri eğretidir, ödünç elbiseler gibi geçicidir, ebedî değildir:

Ey dürüst kişi! Bilge olmayanın dilindeki hikmetli sözü, ödünç elbiseler bil.¹⁸¹

Hikmeti elde etmenin bir başka yolu da ehil olmak, gönül ehli olmaktır.¹⁸² Tavus kuşunun köylü evinde durmaması gibi ehil olmayanın gönlünü de hikmet terk eder:

O şeytanın efsunu kör gönüllere girer; eğri ayaktaki eğri ayakkabı gibi.

Her ne kadar hikmeti tekrar etsen de, sen ehil değilsen, senden uzak olur.

Yazsan ve işaretlesen de onu; söyleyen ve anlatsan da onu,

O, senden yüz çevirir. Ey inatçı! Bağları çözer ve senden kaçır.

Ama okumasan ve senin yanışını görse ilim, senin eline alışkın kuş olur.

O, usta olmayanların yanında, tavus kuşunun köylü evinde durmadığı gibi durmaz.¹⁸³

Hikmet ve gönül arasındaki sıkı bağı Mevlânâ başka beyitlerde de anlatır:

Gönlün yitiği olan hikmet malı, gönül ehlinin önünde kesin olarak elde edilir.

Kör gönüllü can, duyma ve görmeyle şeytan hırsızını eserinden bilemez.

Gönül ehlinde ara, onu cansızlardan arama; halk onun huzurunda cansızlardandır.¹⁸⁴

İnsanın görüşünü, kemalini artıran helal lokmadır. İlim ve hikmet, aşk ve merhamet ise helal lokmadan doğar. Haset, hile, bilgisizlik, gaflet meydana getiren lokma ise haram lokmadır. Bu durumda can çocuğunu şeytan sütünden yani ruhu haset,

¹⁸⁰ Mesnevî, I, 1064-1068.

¹⁸¹ Mesnevî, II, 667.

¹⁸² Kültürümüzde hikmet ehline verilen önem ve değer için bkz. Mecâlis-i Seba, s.37.

¹⁸³ Mesnevî, II, 315-320.

¹⁸⁴ Mesnevî, II, 2369-2370.

hile, bilgisizlik ve gafletten arındırmak gereklidir ki ilim ve hikmet elde edilebilsin, insan Tanrı'ya hizmet ve canının ait olduğu gerçek âleme gitme arzusu duysun:

Nuru ve olgunluğu artıran lokma, helal kazançla elde edilen lokmadır.

Kandilimize konunca onu söndüren yağa, su de; çünkü kandil söndürüyor.

İlim ve hikmet helal lokmadan doğar. Aşk ve merhamet helal lokmadan olur.

Sen lokmadan haset ve tuzak görürsen, -ondan- cehalet ve gaflet doğarsa onu haram bil.

Hiç buğday ektin de arpa verdi mi? Atın sığa verdiği gördün mü?

Lokma tohumdur, ürünü düşünceler; lokma denizdir, incisi de düşünceler.

Ağızdaki helal lokmadan hizmet isteği, o cihana gitme azmi doğar.¹⁸⁵

Bilgiden yoksun ve cahilliğinin de farkında olmayan kişiye söylenen hikmet ona fayda vermez, onda iğretidir. Çünkü hikmet ve bilgi sütkardeşler. Hikmet ile bilgisizliğin iki zıt yön oluşturduğunun açık ifadesidir, bu beyitler:

Uykulu cahile öğüt vermek, çorak toprağa tohum atmaktır.

Ahmaklık ve bilgisizlik yırtığı yama kabul etmez. Ey nasihat söyleyen! Ona hikmet tohumu verme.”¹⁸⁶

Ayrıca Mecâlis-i Seb'a'da da Mevlânâ bilgi ve hikmet birlikteliğine ve her ikisinin de ilahî âlemin sırlarını elde etmedeki rolü ve önemine değinir:

Duyularımızı, göke uçmak için bilgi ve hikmet yemiyle besle.¹⁸⁷

Mevlânâ Mesnevînin III. cildine başlarken hikmeti elde etme koşullarını adeta insan-ı kâmilin özellikleri ile özdeşleştirir:

“Nefsini tercih eden, beden rahatlığına meyleden, bu bilgiyi istemekten vazgeçen, kendisinden endişelenen ve geçimine özen gösteren, bu bilgiye ulaşamaz. Buna ancak Allah'a sığınan, dinini dünyasına tercih eden ulaşır, hikmet hazinesinden

¹⁸⁵ Mesnevî, I, 1643-1649.

¹⁸⁶ Mesnevî, IV, 2263-64.

¹⁸⁷ Mecâlis-i Seb'a, s.91.

değer kaybetmeyen ve miras olmayan büyük mallar, ulu ışıklar, değerli mücevherler ve kıymetli araziler alır. Hakk'ın lütfuna şükreder, değerini saygıyla anar.”¹⁸⁸

Mevlânâ'ya göre orta yol hikmettir ancak bu orta yol da duruma göredir, herkes hikmeti elde etme kabiliyetine göre hikmet sahibi olur:

“Orta yol her ne kadar hikmetse de, ancak orta da yakınlığa göredir” dedi.

Irmağın suyu deveye göre azdır; fakat o su, fare için deniz gibidir.

Günlük yiyeceği dört ekmek olan kişi, iki veya üç ekmek yerse bu ortasıdır.

Dördünü de yerse ortadan uzaktır; o, kaz gibi hırsın esiridir.

İştahı on ekmek olan kişi altı ekmek yerse, bil ki ortası budur.

Benim iştahım elli ekmek, seninkiyse altı somun; aynı mıyız? Hayır.¹⁸⁹

Başka beyitlerde ise Tanrı'nın insana verdiği rızkın hikmet olduğuna ve insanın mertebesiyle, anlayış ve sezgi kabiliyetiyle ilişkisine işaret eder, Mevlânâ:

Git, hikmetten ot ye; çünkü Allah, onu sırf bağış olarak maksatsız vermiştir.

Ey kul! Hakk'ın, sana “Rızkımdan yiyin”¹⁹⁰ buyurmasından ekmeği anladın, hikmeti değil.

Hakk'ın rızkı, mertebeye hikmettir; o, sonuçta boğazına oturmaz.

Bu ağız kapatırsan, sır lokmalarını yiyen bir ağız açılır.¹⁹¹

Mevlânâ hukema-i İslam gibi meleklerle aynı kategoride ele almaktadır.¹⁹² Cevherleri birdir fakat ilahî hikmet yüzünden görünüşte iki olmuş, iki surete bürünmüşlerdir:

Akılla melek gibi; bir mayadırlar, hikmet için iki suret olmuşlardır.

O melek kuş gibi kol ve kanat edindi; bu akılsa kanadı bırakıp ışık edindi.

Şüphesiz her ikisi birbirine yardımcıdır; her iki güzel yüzlü birbirine destek oldular.¹⁹³

¹⁸⁸ Mesnevî, III, s.17.

¹⁸⁹ Mesnevî, II, 3517-3522.

¹⁹⁰ Kur'ân-ı Kerim, Mülk, 67/15.

¹⁹¹ Mesnevî, III, 3743-3746.

¹⁹² İsmail Yakıt, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s.55.

¹⁹³ Mesnevî, III, 3192-3194.

*Nefis ve şeytan, her ikisi bir bedendir; kendilerini iki beden şeklinde gösterdiler.
Melek ve akıl gibi; onlar bir idiler, hikmetler için iki suret oldular.*¹⁹⁴

1.1.3. Filozof ve Felsefeci

Mevlânâ insanın düşünme, idrak etme ve anlama kuvveti olan akla önem vermekle birlikte, akli kritik etmekte, ona bir sınır çekmekte diğer düşünürlerden farklı davranmaz.¹⁹⁵ Mevlânâ felsefecinin bağlandığı aklın-cüz'î aklın- kendisine dünyevî işlerde rehber olmakla beraber irfanî bilgiyi elde etmekte rehber olamayacağını, akl-ı Küll'e muhtaç olduğunu vurgular. Şu ifadeler dogmatik rasyonalizmin tam bir kritiğidir:¹⁹⁶

Felsefeci akla uygun şeylere bağlıdır; temiz kişi aklın aklının binicisidir.

Aklının akli özüdür, aklınsa kabuktur. Hayvan midesi daima kabuk arar.

Öz arayanın, kabuktan yüz usanmışlığı vardır. Öz, güzel kişilere helaldir, helal.

*Aklın kabuğu yüz delil gösterse, küllî/bütûn akıl, kesin inanç olmadan nasıl adım atar?*¹⁹⁷

Sabret; sen henüz çizme dikiciliktesin; sabırsız olursan, yama dikici olursun.

Eski dikenlerin sabrı ve dayanıklılığı olsaydı, hepsi bilgiyle yeni dikici olurlardı.

Çok çalışır ve sonuçta yorgunluktan da “Akıl, ayak bağıdır” dersin,

O felsefeci gibi olursun; ölüm gününde akli, kolsuz ve kanatsız görüyordu.

*O anda art niyetsiz itiraf ediyordu: “Zekâdan dolayı boş yere at sürdük.”*¹⁹⁸

Mevlânâ, insanı hakikat yolundan alıkoyan bilgilere vurguda bulunurken bu yolda sadece akıl ve düşünceye fazlasıyla önem veren felsefecinin hakikatten uzaklaşabileceğini ifade eder:

Sen boş yere yayı çektin; okçuluk sanatını gösterdin.

¹⁹⁴ Mesnevî, III, 4051-4052.

¹⁹⁵ İsmail Yakıt, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s.56, Cevdet Kılıç, “Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar,” Tasavvuf Dergisi, Mevlânâ'ya Armağan Sayısı, Yıl:8, Sayı: 20, s. 188.

¹⁹⁶ İsmail Yakıt, a.g.e., s.56, Cevdet Kılıç, a.g.m., s.188.

¹⁹⁷ Mesnevî, III, 2526-2529.

¹⁹⁸ Mesnevî, IV, 3350-3354.

Bu yay çekme ustalığını terk et; yaya ok koy ve uçurmayı isteme.

Düşünce orayı kaz, ara; zoru bırak ve ağlayarak altın ara.

Hak şah damarından daha yakındır; sen düşünce okunu uzağa attın.

Sen yayı ve okları kurdun; av yakın, ama sen uzağa attın.

Daha uzağa atan kişi, daha uzaktır; o, böyle defineden daha ayrı kalır.

Felsefeci kendini düşünceyle öldürdü; “Koş” de ona; arkası defineye doğrudur.

“Koş” de; ne kadar fazla koşarsa gönülün dileğinden o kadar daha fazla uzaklaşır.

O padişah, “Bizim yolumuzda çalışan” dedi. Ey kararsız! “Bizden uzaklaşmak için çalışın” demedi.¹⁹⁹

Mevlânâ bütün felsefî doktrinlere ve bütün filozoflara olumsuz bir tavır takınmaz. Onun karşısında yer aldığı filozof tipi dini inkâr eden, materyalist bir dünya görüşüne sahip olan insan tipidir.²⁰⁰ Çünkü bu karakterde bir filozof cansız varlıkların dile gelmelerine ihtimal vermez; oysa gönül ehli suyun, toprağın ve çamurun dile gelişine ve Hannane direğinin inleyişine tanıklık edebilir:

Din günü yeryüzü “Sarsılışla sarsıldığında” bu yer, durumların tanığı olacak.

O, açık olarak “Haberlerini anlatır” yer ve kayalar söze gelir.

Felsefeci fikir ve zannında inkârcı olur; gitsin, başını o duvara vursun.

Suyun, toprağın ve çamurun konuşması, gönül ehlinin duyularınca hissedilir.

Hannâne direğinin inlemesini inkâr eden felsefeci, velilerin hislerine yabancıdır.

O der ki: “Halkın sevda ışığı, halkın görüşüne çok hayaller getirdi.”

Daha öte, o fesat ve küfrün yansıması, bu inkârcı düşünceyi ona yükledi.²⁰¹

Mevlânâ şu beyitlerde ise basit akıl yürütmelerle ayetteki anlamı inkâr eden, Tanrı'nın lütuf ve keremini görmezden gelen basit mantıkçı filozofun tutumunu göz önüne serer:

Okuyucu Kur'ân'dan okuyordu: “Suyunuz derinde”, suyu pınardan keserim.

¹⁹⁹ Mesnevî, VI, 2350-2358.

²⁰⁰ İsmail Yakıt, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s.56.

²⁰¹ Mesnevî, I, 3275-3281.

Suyu derinlerde gizlerim; pınarları kurutur, kuru yer yaparım.

Suyu pınara artık kim getirir, lütuf ve azamet sahibi benzersiz benden başka?

O sırada basit bir mantıkçı feylesof mektebin yanından geçiyordu.

O, ayeti duyunca beğenmezlikten dedi: "Biz, suyu çapayla getiririz.

Biz, kürek darbesi ve baltanın keskinliğiyle suyu aşağıdan yukarı getiririz."

Geceleyin uyudu ve aslan gibi bir adam gördü, kendisine sille vurdu, iki gözünü kör etti.

"Ey talihsiz! Doğru sözlüysen, bu iki göz pınarından baltayla bir ışık çıkar" dedi.

Gündüz sıçradı ve iki kör gözü gördü; iki gözünden dışarı dökülen ışık yok olmuştu.

Ağlasaydı ve af dileseydi, gitmiş olan nur, lütufla ortaya çıkardı.

Ancak af dilemek de elde değildir; tövbe zevki, her sarhoşun mezesi değildir.

Yaptıklarının çirkinliği ve inkârın uğursuzluğu, tövbe yolunu gönline kapatmıştı.²⁰²

Mevlânâ Tanrı'nın lütuf ve keremini görmezden gelen filozofların tutumlarını Fîhi Mâfih'te de ele alır:

"Tanrının katında şaşılacak hiçbir şey yoktur. Kıyamette insanın bütün organları teker-teker, ayrı-ayrı, eli, ayağı, öbür organları söz söyleyecek. Felsefeciler bunu te'vîl ederler de el nasıl söz söyleyebilir derler; elde bir iz, bir eser peydahlanır da söz yerine geçerse o başka. Hani bir yara olur, bir çıban çıkar da el söz söylüyor, isilik veren birşey yedim de böyle oldum diyor denebilir. Yahut el yaralansa, yahut da kararsa el söz söylüyor, beni bıçak kesti, yahut isli tencereye süründüm diyor denebilir. Elin, öbür organların söz söylemesi böyle olabilir derler. Sünnîler hayır derler; olamaz. O el, o ayak, duyulacak sözler söyler; dil nasıl söylerse hani. Kıyamet gününde insan, ben çalmadım diye inkâr eder. El, evet, çaldım, ben de aldım diye apaçık söyler. Adam, yüzünü eline, ayağına tutar da sen söz söylemezdin, nasıl oluyor da konuşuyorsun der. "Herşeyi söyleten Tanrı bizi konuştu" derler; herşeyi söze getiren; kapıyı, duvarı,

²⁰² Mesnevî, II, 1624-1635.

taşı, kerpici söyleten, bizi de söyletti; herşeye söz söyleme gücünü veren Yaratıcı, nasıl senin dilini söze getirdiyse bizi de söze getirdi derler. Dilin bir et parçasıdır, elim bir et parçası. Bir et parçası olan dilin söz söylemesi akla sığar mı? Çok et parçası görmüşsündür; söz söylemeleri sence mümkün görünmez; görünmez amma Tanrıya göre dil bir bahanedir: Söz söyle buyurdu mu söz söyler. Neye de söyle buyurur, hükmederse söyler.”²⁰³

Şüphelerden kendini arıtamamış, septik fikirlerinden dolayı inkârcı olmuş filozofu eleştirir, Mevlânâ:²⁰⁴

Gönlünde şüphe ve şaşkınlık bulunan, dünyada gizli felsefecidir.

*İnanır görünür, fakat zaman zaman o felsefe damarı yüzünü karartır.*²⁰⁵

Mevlânâ kıyas ve istidlalin insanı her konuda her zaman doğruya ulaştıramayacağı kanaatindedir. Bu çerçevede her konuda sadece kıyas ve istidlallerde bulunan filozofların cüz’î akıl ve şahsî görüşleriyle gerçek bilgi sahibi olamayacağına işaret eder:

Cisimlerin ve sıfatların haddini bildiğini var say; kendi haddini bil, çünkü bundan kaçış yoktur.

Ey toprak eleyen! Kendi haddini bilince bu sınırdan kaç, neticede sınırsızlığa ulaşırsın.

Ömür mevzû/özne ve mahmûlle/yüklemle geçti; ömür, duyulan şeylerde basiretsizce geçti.

Sonuçsuz ve etkisiz her delil batıldır/boştur. Kendi neticene bak.

Yapanı, ancak yapılanla gördün; iktirânî kıyasla²⁰⁶ yetindin.

Felsefeci vasıtaları artırır; temiz kişi onun aksine delillerden uzaktır.

Bu, delilden ve perdeden kaçır; delille ulaşılan için başını önüne eğer.

²⁰³ Fîhi Mâfih, s. 92.

²⁰⁴ İsmail Yakıt, Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, s.58.

²⁰⁵ Mesnevî, I, 3284-3285.

²⁰⁶ Kıyasın sonucu öncüllerde anlam bakımından bulunup da şeklen bulunmayan kıyas türü. Örneğin: “Bütün insanlar ölümlüdür”, “Sokrates insandır” o halde “Sokrates ölümlüdür” kıyasında “Sokrates ölümlüdür” sonucu, anlam bakımından birinci öncül içerisinde bulunmaktadır. Mehmet Vural, İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

Duman felsefeci için ateşe delildir; duman olmadan o ateşte bulunmak, bizim için hoştur.

Özellikle sevgi yakınlığından olan ateş, bize dumandan daha yakındır.

Öyleyse candaki hayaller nedeniyle candan dumana doğru gitmek, kötü işliliktir.²⁰⁷

İslam düşünce ekollerince tartışılan konulardan biri de âlemin kıdemi veya sonradan yaratılması meselesidir. Mevlânâ da filozofların ele aldığı felsefî problemlerden sadece âlemin kıdemi meselesine temas etmiş ve kendi üslubunca anlattığı şu olayla bağlantılı olarak, her zaman olduğu gibi vermek istediği mesajı bu problem üzerinden vermiştir:²⁰⁸

Dün biri diyordu: “Âlem sonradan değildir; bu gökyüzü fânidir ve Hak, onun mirasçısıdır.”

Bir felsefeci dedi: “Sonradan olduğunu nasıl biliyorsun? Yağmur, bulutun sonradan olduğunu nasıl bilir?”

Değişen âlemden bir zerre dahi değilsin sen, güneşin sonradan olduğunu nasıl bilirsin?

Pislikte gömülü bir kurtçuk, yerin sonunu ve başlangıcını nasıl bilir?

Bunu taklit yoluyla babadan işittin; ahmaklıktan buna sarıldın.

Bunun sonradan oluşuna delil nedir? Söyle. Yoksa sus; fazla söz söylemeyi isteme.”

-Anlatan- dedi: “Bir gün bu derin konuda iki bölüğün tartışıklarını gördüm.

Mücadele, çatışma ve münakaşada o iki kişinin çevresine topluluk üşüştü.

Ben üşüşen topluluğa doğru gittim; onların durumundan bilgi edindim.

Biri, “Felek, şüphesiz fânidir; bu binanın yapıcısı vardır” diyordu.

Diğer biri, “Bu kadîmdir ve zamansızdır; yapıcısı yoktur veya yapıcı odur” dedi.

-Mümin,- “Yaratıcıyı, gece ve gündüzü getireni ve rızk vereni inkâr ettin” dedi.

²⁰⁷ Mesnevî, V, 564-573.

²⁰⁸ Cevdet Kılıç, “Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar,” s.199.

-Diğeri,- “Ben, bir ahmağın taklit yoluyla kabul ettiğini delilsiz dinlemeyeceğim.

Haydi! Delil ve hüccet getir; çünkü ben, bunu şimdi delilsiz dinlemem.”

-Mümin- dedi: “Delil, canımın içindedir; gizli canımın içinde delilim var.

Sen, göz zayıflığından hilali görmüyorsun; ben görüyorum, sen bana öfkelenme.”

Dönmekte olan bu dünyanın başı ve sonu konusunda söz çoğaldı, halkın başı döndü.

-Mümin,- dedi: “Ey arkadaş! İçimde bir delil var; gökyüzünün sonradan oluşuna bir işaretim var:

Ben kesin olarak inanıyorum; iyice inananın işareti, ateşe girmesidir.

Bil ki o delil, dile gelmez; âşıkların aşk sırrının durumu gibidir.

Benim sözümün sırrı, sadece yüzümün sarılığı ve zayıflığıyla belli olur.

Gözyaşı ve kan yüze akıp koşuyor; onun güzellik ve cemaline delil oluyor.”

-Felsefeci- dedi: “Ben bunları, halkın önünde bir işaret olan delil bilmem.”²⁰⁹

Mevlânâ aynı konuya ilişkin görüşlerine Fîhi Mâfîh adlı eserinde de yer verir:

“İnsanın vehmi, insanın içi, koridora benzer. Gelenler, önce koridora girerler, ondan sonra eve gelirlir. Bütün dünya, bir evdir sanki. Bu eve giren, bu dehlize dalan, elbette evde görünecektir. Meselâ içinde oturduğumuz şu evin şekli, önce mühendisin gönlünde belirdi, ondan sonra bu ev meydana geldi. Bütün dünya bir evdir dedik ya; vehim, tasarlayış, düşünce, bu evin koridorudur. Koridorda beliren, gözüne görünen şey gerçek olarak bil ki evde de görünecektir. Dünyada beliren, görünen hayır-şer, her şey, önce koridorda belirmiştir; ondan sonra burada, dünyada. Ulu Tanrı, dünyada görülmemiş, şaşılacak çeşit-çeşit renk renk şeyler, bağlar, bahçeler, çayırılar... Bilgiler çeşit-çeşit kitaplar meydana getirmeyi istedi mi, o isteği, o ihtiyacı önce gönüllere koyar, ondan sonra da onları, bu istekten, bu ihtiyaçtan meydana getirir. Böylece bu dünyada ne görüyorsan bil ki o dünyada var. Meselâ bir nemde ne görüyorsan bil ki denizde de var. Çünkü bu nem, o denizden. Böylece Ulu Tanrı, bu göğü, bu yeri, Arş'ı, Kürsî'yi, başka şaşılacak şeyleri yaratmak dileyince, bunların isteğini, önce gelip-

²⁰⁹ Mesnevî, IV, 2832-2854.

geçenlerin gönüllerine verdi; kâinat, bu yüzden meydana geldi.

Halkın kimisi, dünyanın önüne ön yoktur, der; bunların sözleri nasıl dinlenebilir? Kimisi de sonradan yaratılmıştır der; bunlar erenlerdir, peygamberlerdir; bunlar, kâinattan da önce vardır. Ulu Tanrı kâinatın yaratılması isteğini onların canlarına vermiştir de sonra bu âlem meydana gelmiştir. Demek ki bunlar, gerçek olarak biliyorlar ki âlem, sonradan meydana gelmiştir, çünkü kendi duraklarından haber veriyor bunlar. Meselâ, şu oturduğumuz evdeyiz, ömrümüz altmış-yetmiş olmuş; görmüşüz ki bu ev yoktu; birkaç yıldır, yapıldı bu ev. Şimdi bu evde, kapının dibinden, duvarın kovuğundan, tahta kurdu, fâre, yılan, başka küçücük hayvanlar doğar ya; onlar evi, yapılmış-kurulmuş görürler de bu evin önüne ön yoktur diyebilirler. Fakat deseler de bu söz, bize delil olamaz ki. Çünkü biz görmüşüz ki bu ev, sonradan yapılmıştır... Senin, şu evin sonradan yapıldığını gördüğün gibi onlar da kâinatın sonradan yapıldığını görmüşlerdir. Sonra da o filozofçuk, Sünnîye âlemin sonradan yapıldığını neyle bildin diyor. Âlemin önüne ön olmadığını sen neyle bildin? Âlemin önüne ön yok demenin anlamı, âlem yaratılmamıştır demektir. Bu, bir şeyin olmadığına tanıklık etmektir; oysaki bir şeyin varlığına tanıklık, yokluğuna tanıklıktan daha da kolaydır. Çünkü yokluğuna tanıklık etmenin anlamı, meselâ, filân adam, feşman işi yapmamıştır demektir. Fakat bunu bilip anlamak güçtür; tanıklık edenin, ömrü boyunca o adamla beraber bulunması gerektir ki bu tanıklıkta bulunsun; hem de gece-gündüz, uykuda-uyanıklıkta beraber olmalı ki bu işi yapmamıştır diye tanıklık etsin. Bu da gerçek olmayabilir. Bu adam uyuyabilir yahut o dama apteshaneye gitmiş olabilir; bu hallerde de beraber bulunamazlar ya. Bu sebeple bir işin olmadığına tanıklık etmek doğru olamaz; çünkü buna imkân yoktur. Fakat bir şeyin varlığına, olduğuna tanıklık mümkündür, kolaydır. Çünkü bir soluk onunlaydım, şöyle dedi, böyle yaptı diyebilir insan. Hâsılı bu tanıklık, kabul edilir, çünkü adamın elindedir, mümkündür. Şimdi, âlemin sonradan yaratıldığına tanıklık ediyor ya şu adam; bu tanıklık, senin âlemin önüne ön yoktur diye ettiğin tanıklıktan daha da kolay. Çünkü tanıklığından çıkan sonuç şu: Âlem yaratılmamıştır diyorsun, demek ki bir şeyin olmadığına tanıklık etmedesin. Amma her ikisine de delil yok; âlem sonradan mı yaratıldı, yoksa önüne ön yok mu, görmemişsiniz ki. Sen ona, sonradan yaratıldığını neden bildin diyorsun; o da sana, a kaltaban diyor, yaratılmadığını, önüne ön olmadığını sen, neden bildin? Senin davan,

*daha zor, daha olmayacak bir dava.*²¹⁰

Arif her şeyin Tanrı'dan olduğunu apaçık bilir, Tanrı ile arasına delil perdesini yerleştirmeyen, müessirden esere gider. Ancak filozof, her şeyin Tanrı'dan olduğuna inanmak için delile ihtiyaç duyar. Mevlânâ delil konusundaki tavırları bakımından arif ile filozofu şöyle karşılaştırır, Fîhi Mâfih'te:

“Batıp boğulmak şudur: Ulu Tanrı, halkın arslandan, kaplandan, zalimden korkmasından başka bir korkuyla erenleri, kendi zatından korkutur; ona açar, bildirir ki korku da Tanrıdandır, eminlik de Tanrıdan... Zevk-neş'e de Tanrıdan'dır, yiyip içme de Tanrı'dan. Ulu Tanrı, gözü açıkken ona, özel ve görülür-duyulur şekilde bir arslan, bir kaplan, bir ateş gösterir. Bunu göstermesi de erenin, gördüğüm arslan şekli, kaplan şekli, gerçekte bu âlemden değil, gayb âleminde demesini, bunu anlamasını sağlamaktır. Böylece pek güzel, pek alımlı bir şekilde gösterir. Gene böyle bağlar-bahçeler, ırmaklar, huriler, köşkler, yenecek içilecek şeyler, ağır elbiseler, binilecek hayvanlar, şehirler, konaklar, çeşit-çeşit, renk-renk şaşılacak şeyler gösterir. Gerçek olarak anlar-bilir ki bunlar, bu âlemden değildir, Tanrı onları, gözüne göstermede, bu şekillere bürümede... Bütün rahatlıklar da ondandır, görülen-seyredilen şeyler de. Şimdi onun korkusu, halkın korkusuna benzemez; çünkü gördüğü şeyleri delille bilmiş, anlamış değildir; çünkü Tanrı, her şeyin Tanrıdan olduğunu ona ap-açık göstermiştir.

Filozof da bunu bilir amma delille bilir; delilse boyuna durmaz. Birisine delil getirdin mi hoşlanır, ısınır, tazeleşir; fakat delil söylendi de geçildi mi, onun da sıcaklığı, hoşluğu kalmaz, geçer-gider. Hani birisi, delille bilir ki şu evin bir mimarı vardır; gene delille bilir ki o mimarın gözü vardır, kör değildir; gücü-kuvveti yeter, güçsüz-kuvvetsiz değildir; vardır, yok değildir, diridir, ölü değildir; evi yapmadan önce vardı, güçlüydü-kuvvetliydi; bütün bunları bilir. Bilir amma delille bilir; delilse durmaz, tez unutulur. Ariflere gelince: Onlar mimarı tanımışlar, ona hizmette bulunmuşlardır; gözleriyle görmüşlerdir onu; beraber tuza banmışlardır, ekmek yemişlerdir onunla; görüşüp konuşmuşlar, koklaşmışlardır onunla. Mimar, hatırlarından asla çıkmaz, gözlerinden yitmez onların. İşte böyle adam, Tanrıda yok olur; ona göre artık suç da suç değildir, günah da günah değildir; çünkü o, suya alt olmuştur, suda boğulup gitmiştir.”²¹¹

²¹⁰ Fîhi Mâfih, s.120-121.

²¹¹ Fîhi Mâfih, s.37-38.

Mevlânâ'ya göre arifin başat değeri Tanrı'ya kavuşma umudu iken felsefecinin kılavuzu olan aklının başat değeri ise hayaldir:

Arifin kiblesi kavuşma ışığıdır; felsefeci aklının kiblesi de hayaldir.

Zahidin kiblesi iyilik sahibi Allah'tır; tamahkârın kiblesi altın kesesidir.

*Manacıların kiblesi sabır ve beklemektir; suret severlerin kiblesi taştaki resim.*²¹²

1.1.4. Kıyas

Mevlânâ benzerlerden hüküm çıkarma ve ispat etme çabası olarak kıyası, yol bulmada yardımcı olan körün elindeki sopa metaforuyla faydalı bir yöntem olarak değerlendirir:

Körün ayağı sopadır, sopa; böylece o taşların üzerine düşmez.

Ordunun zaferini sağlayan süvari, din ehli için kimdir? Görüş sultanı.

Körler sopayla yol görmekteyseler de aydın halkın desteğiyle görmektedirler.

Görenler ve padişahlar olmasaydı, dünyada bütün körler ölürdü.

Körlerin elinden ne ekin ekip biçmek gelir; ne bina yapmak, ne de ticaret ve kâr.

Size acımasaydı ve iyilik etmeseydi, sizin delil bulma sopanız kırılırdı.

*Bu sopa nedir? Kıyaslar ve delil. Bu sopayı onlara kim verdi? Gören yüce Allah!*²¹³

Elbette insan her konuda benzerlerinden hüküm çıkararak bilgisini artırmalı, sorunlarına çözüm aramalıdır. İslam düşüncesinde herhangi bir mesele hakkında hüküm verilmesi gerektiğinde, o meseleyle ilgili nasslara göre karar verilir. Ancak nass bulunmadığı durumlarda kıyas yönteminden yararlanılır:

Müctehid/hukukçu, nassı/Kur'ân ve hadisi bilirse, o meselede kıyas yapmayı düşünmez.

*O konuda nass bulmazsa, orada kıyastan yararlanır.*²¹⁴

²¹² Mesnevî, VI, 1897-1899.

²¹³ Mesnevî, I, 2130-2136.

Zira naslar İslam düşüncesinde birincil kaynaktır, cüz'î aklın ürünü olan kıyas ise mertebeye elbette ki daha aşağılardadır;

*Nası, kesin olarak kutsal ruhun vahyi bil; parça aklın o kıyası, bunun altındadır.*²¹⁵

Mevlânâ'ya göre elbette kıyaslarda bulunmak gereklidir. Ancak bu gereklilik batıl olandan hak olana ulaşmaya kadardır:

Bilgin, bu kıyasları ve araştırmayı bulutlu günde veya gecede kible için yapar.

*Fakat güneşle birlikte ve Kâbe önünde iken, bu kıyası ve bu araştırmayı yapma.*²¹⁶

Zira maddî âlemi anlamlandırma çabası içinde yapılan kıyaslarla, manevî âlemi anlamlandırmaya çalışmak faydalı değildir, çünkü aralarında farklar vardır:

*Gökyüzünün durumunu yeryüzüne kıyas etmek doğru olmaz, pusuda fark vardır.*²¹⁷

Sadece bu maddî âleme ait ilimleri tahsil eden kişinin ömrü de tabidir ki maddî meselelerle geçmiştir ve bu kişi sadece aklını ikna edebilecek kıyasla yetinmiştir:

Ey toprak eleyen! Kendi haddini bilince bu sınırdan kaç, neticede sınırsızlığa ulaşırsın.

Ömür mevzû/özne ve mahmûlle/yüklemle geçti; ömür, duyulan şeylerde basiretsizce geçti.

Sonuçsuz ve etkisiz her delil batıldır/boştur. Kendi neticene bak.

*Yapanı, ancak yapılanla gördün; iktirânî kıyasla yetindin.*²¹⁸

Tasavvuf ehli için en makbul güzellik gönül güzelliğidir. Çünkü insan gönlünü güzelleştirip temizlediğinde maddî varlığını aşmış, irfanî bilgiye ulaşmıştır. Bu durumda ise ne arzu eden, ne arzu duyulan, ne de arzu kalır; hepsi hemhal olur, bir olur. Ve bu bir olma halini insan kıyas yoluyla anlayamaz. Zira bu akıl işi değil, gönül işidir:

Çünkü gönül güzelliği baki güzelliştir. Onun bahtı abıhayatın sakisidir.

²¹⁴ Mesnevî, III, 3580-3581.

²¹⁵ Mesnevî, III, 3582.

²¹⁶ Mesnevî, I, 3403-3404.

²¹⁷ Mesnevî, I, 3424.

²¹⁸ Mesnevî, V, 565-568.

O bizzat hem sudur, hem de sâkî ve sarhoş. Senin tılsımın bozulduğunda her üçü bir olur.

*O biri, sen kıyasla bilemezsin. Ey kendini bilmez! Kulluk yap, boş laf etme.*²¹⁹

Mevlânâ'ya göre hakikatlere karşı can kulağı kapalı olanlar can âleminden ufacık bir ışık görseler, görüş ehli olsalar kıyası terk eder, can kulaklarını açarlar:

Dağ ve denizler -ancak- tırnağına dokunabilir; his dünyasını ardında bırakır.

Gemiye bin ve can sevgiliye doğru yürüyen canın gittiği gibi gide dur.

Canların yokluk âleminden koştukları gibi el ve ayaksız öncesi olmayana kadar git.

*Dinleyicinin duyusunda uyku hâli olmasaydı, sözde kıyas perdesi yırtılırdı.*²²⁰

Manasına ulaşanlar nelik ve niteliği olmayan, sayıya sığmayan hakikat denizine dalarlar. Bu gerçeğe ulaşmak içinse canı can yoluyla tanımak; insanın kendinde olanı, canını tanıması ve candan da canana, kendisine can verene ulaşması gerekir. Bu gerçeğe ulaşmanın ise kıyasla işi kalmamıştır artık, çünkü bu sınırdan ötesi düşünceye gelmez:

Can tanıyanlar, sayılardan uzaktır; nitelik ve sayı bulunmayan denize dalmışlardır.

*Can ol ve can yoluyla canı tanı. Görüş ehli ol, kıyas oğlu olma.*²²¹

Hakiki aşk ateşini kalbinde yakamamış taklitçi kişi sözlerini delile dayandırsa, kıyaslarda bulunsa da değerli değildir, bu sözler. Çünkü hakikatin bilgisi ancak ilahî aşkı yaşamakla elde edilir; sadece akla dayalı, gönülle bağdaştırılamayan yüzeysel bilgi ile değil:

*Taklitçi, Anlatırken yüz delil getirir; kıyasla söyler bunu, apaçık değil.*²²²

1.1.5. Sebep

Tasavvuf ehline göre sebep Hak ile halk arasındaki vasıtalar. Sufiler her şeyi sebepten değil, müsebbipten, yani sebepleri yaratan Allah'tan , Hâliku'l-esbâb'tan

²¹⁹ Mesnevî, II, 713-715.

²²⁰ Mesnevî, IV, 555-558.

²²¹ Mesnevî, III, 3190-3191.

²²² Mesnevî, V, 2470.

beklerler. Sebepler halkasının başında Allah bulunduğundan O ilk sebeptir; sebeplerin sebebidir (Sebeb-i evvel, Müsebbibu'l- esbâb). Bu yüzden sufiler her zaman dikkatlerini ilk sebep üzerinde yoğunlaştırır, adi sebeplere fazla önem vermeyi ve onlara gerçek ve yegane sebep gözüyle bakmayı doğru bulmazlar. Bununla beraber hakiki anlamda zarar ve faydanın Allah'tan olduğuna inanan sufiler, önemi tali derecede olmak kaydıyla esbab âlemi dedikleri dünya işlerinde sebebe tevessülden de geri durmazlar. Zira sebebe başvurma da Tanrı'nın emridir. Fakat tesir sebebe değil, müsebbibe aittir.²²³ Bu çerçevede Mevlânâ'nın sebebe yüklediği anlamı tespit etmeye çalıştığımızda ise mutasavvıf kimliğinin öne çıktığını görmekteyiz.

Mevlânâ'ya göre dünyevî işlerde sebebi bilmek işleri kolaylaştırır: “*Sebepleri bilmek, bilgisizliği defeder.*”²²⁴

Zira insanın günlük hayatını da devam ettirebilmesi için çalışması, emek sarf etmesi gerekir. Ve insanı çalışmaya sevk eden ise sebeplerdir:

*Rızkları, sebeplerinde arayın; vatanlara/evlere kapılarından girin.*²²⁵

O bütün önceki düşünceler, -Allah'ın- yol göstermesiyle evlerini tanır.

Mesleğin ve görgün, sebepler kapısını açmak için sana gelir.

Kuyumcunun mesleği demirciye gitmez; bu güzel huylunun huyu o kötüye gitmez.

Meslekler ve huylar kıyamet günü tıpkı çeyiz gibi sahibine gelir.

*Meslekler ve huylar, uykudan sonra hemen yine sahibine geri gelir.*²²⁶

Mevlana'ya göre isteneni elde etmek için çalışmak sebeptir:

Şu çalışma istekleri, sırrının ortaya çıkması için görevlidir.

Kısaca düşünce iplik ucunu çekince beden yumağı nasıl sakin durur.

*Senin tasan, o çekişin işaretidir; sana işsizlik, can çekişme gibi gelir*²²⁷.

Çünkü maksada ulaşmak için sebepler vardır, yollar vardır. Maksat, ancak sebepler yoluyla elde edilir. Fakat o yol da uzundur; tehlikelerle, engellerle doludur.

²²³ Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.

²²⁴ Mesnevî, IV, 272.

²²⁵ Mesnevî, III, 1465.

²²⁶ Mesnevî, I, 1685-1689.

²²⁷ Mesnevî, II, 993-995.

*Olabilir ya, sebepler maksada aykırı gelir.*²²⁸

Bu yüzdendir ki varlık âlemi sürekli sebeplerle dolar:

*Bu, sebepler âlemidir ve sebepsiz bir şey ele gelmez; öyleyse istemek önemlidir.*²²⁹

Bu dünya ve o dünya sürekli olarak doğurur; her sebep annedir, eseri de çocuk.

Eser doğunca o da sebep olur, ondan da şaşılacak eserler doğar.

*Bu sebepler nesilden nesle devamlıdır; fakat iyiden iyiye aydın bir göz gerekir.*²³⁰

*“Söz söylüyorsun ya; akıl, beyin, dudak, damak, dil; bedenın başlan sayılan bütün parça-buçuk-lar... Unsurlar, tabiatlar, gökler... Daha da yüz binlerce sebepler ki âlem, bunlarla durmada... Tâ sıfatlar âlemine var, sonra da zâta...”*²³¹

Mevlânâ aynı görüşlerini “Arap ve eşinin macerası” adlı hikâyesinde de dile getirir. Bu hikâyedeki kadın nefsi, eşi de akılı sembolize eder; nefis bedenın arzuları ve ihtiyaçlarına yönelirken akıl bedene ait düşüncelerden bihaberdir çünkü onda Hak sevgisi vardır.²³² Ve bu ikisi hep iyi ile kötüyü ayırt etmek için mücadele içindedirler. İnsanoğlunun fiilleri iç dünyasını anlamamıza yardımcı olan belirtilerdir. Bu çerçevede sebebi şöyle değerlendirir, Mevlânâ:

Sonuç olarak saklı bulunana işaret olması için dıştaki fiiller başkadır.

Ey Rabbim! Bu ayırt etme kabiliyetini, dileğinle, bize ver de böylece eğri işareti, doğrudan -ayırp- tanyalım.

Duygunun ayırt etmesi nasıl olur, bilir misin? Duygu, “Allah’ın nuruyla bakar” olur.

*Eser/belirti olmazsa, sevgiden haber veren akrabalık gibi sebep de açığa çıkarır.*²³³

²²⁸ Fihi Mâfih, s.124.

²²⁹ Mesnevî, V, 2383.

²³⁰ Mesnevî, II, 996-998.

²³¹ Fihi Mâfih, s.180.

²³² Mesnevî, I, 2617-2621.

²³³ Mesnevî, I, 2631-2634.

Mevlânâ insanın kötüye yönelişi ile sebep arasında da bir ilişki kurar. Kötüye yöneliş, gafletten kaynaklanır, gafletse küstahlıktan doğar. Bunlardan kurtulmanın çaresi ise iradeyi hakim kılarak sebeplere değer vermektir:

Ey af ocağı! Bu suçluların gaflet ve küstahlığı, senin affının çokluğundandır.”

Gaflet daima küstahlıktan doğar; saygı gözden göz ağrısını alıp götürür.

Kötüyü öğrenmiş olanın gaflet ve unutkanlığı, hürmet ateşiyle yanar.

-Hakk’ın- heybeti -insana- ona uyanıklık ve anlayış verir; yanlışlık ve unutkanlık gönlünden dışarı fırlar.

Halkın, yağmalama zamanında hırkasını kimse kapıp çalmasın diye uykusu gelmez

Hırka korkusuyla uyku kaçtığına göre can korkusuyla unutkanlık uykusu nasıl olur?

“Unuttuk ise, bizi sorgulama”²³⁴ ayeti tanık oldu; unutkanlık da bir tür günahdır.

Çünkü o, hürmeti mükemmel yapmadı; yoksa unutkanlık, savaşmazdı.

Unutkanlık mecburen ve çaresiz olsa da kişi, sebep aramada irade sahibidir.

Hürmetlerde eksiklik yaptığı için unutkanlık veya yanlışlık ve hata doğar;

Sarhoşluk gibi; sarhoş cinayetler işler, “Özrüm vardı, kendimden habersizdim” der.

Ancak sebep ona der ki: “Ey çirkin işli! Ona gidişte tercihin vardı.

Kendinde olmayış, kendi kendine gelmedi; sen onu çağırдың. İraden, kendi kendine gitmedi, onu sen kovdun.

Senin çaban olmadan bir sarhoşluk gelseydi can sakîsi, sözünü korurdu.²³⁵

Mevlânâ’ya göre öz ve kabuk nispetinde olan sebepler ve tesirler Tanrı’nın eseridir ve bizi O’na ulaştırırlar:

İçerisinde gizli olan güç harekete geçince görünür, ortaya çıkar.

²³⁴ Kur’ân-ı Kerim, Bakara, 2/286.

²³⁵ Mesnevî, V, 4095-4108.

Madem bütün bunların tesirleri sana görünmekte Allah, tesiriyle sana nasıl görünmez?

Sebepler ve tesirler, öz ve kabuk değil midir? Ararsan hepsi onun eserleridir.

Şeyleri etkisiyle dost ediniyorsun; peki, etkileri bağışlayandan niçin habersizsin?

Bir hayalden dolayı halkı dost ediniyorsun; doğunun ve batının padişahını nasıl dost edinmezsin?

*Ey büyük kişi! Bu sözün sonu yoktur; hürsümüzün bunda sonu olmasın.*²³⁶

Bu olumlu yaklaşımlarının yanı sıra Mevlânâ'nın sebep kavramına olumsuz yaklaşımlarına da rastlamak mümkündür. Sebebi bilmek, görmek her ne kadar iyi gibi görünse de sebeplerin arkasında da afetler olduğu ve dikkatli olmak gerektiği uyarısında bulunur:

Biz gül için bahçelere gittik; o gül göründü, ama bir dikendi.”

Onların hiçbiri akıl sayesinde, “Bizim boğazımıza kim tekme atıyor?” demiyor.

O hekimler sebebe öyle kul olmuşlardı ki Hakk'ın düzeninden habersizdiler.

Bir ahıra öküz bağlasan, öküzün yerinde eşek bulsan,

Uykulu gibi bilmezcesine “O gizli iş yapan kimdir?” diye aramazsan, eşekliktendir.

Demedin ki: “Bu değiştiren kimdir? Ortada yok, yoksa o gökten midir?”

Sağ yöne ok attın, okun sol yöne gitti, görmedin mi?

Bir ceylana doğru avlanmaya at koşturdun, kendini bir domuza av ettin.

Biriktirmek için bir kâr peşinde koştun, -ama- kâr gelmedi, hapse düştün.

Başkaları için kuyular kazdı, kendisini kuyuya düşmüş gördü.

Allah seni sebepte muratsız yaptığında niçin sebep hakkında kötü düşünmedin?

Nice kişi kazançla hakan olmuştur; bir başkası o kazançla çırılçıplak olmuştur.

Nice kişi kadınlarla evlenmekten Kârûn olmuştur; nice kişi de kadınlarla evlenmekten borçlanmıştır.

²³⁶ Mesnevî, VI, 1315-1320.

Öyleyse sebep eşeğin kuyruğu gibi dönücüdür; sebebe yaslanmazsan, daha iyidir.

Sebebi tutarsan da sağlamca tutmayasın; çünkü altında gizli nice afetler vardır.

Bu sabır ve sakinme inşallah demenin sırrıdır; çünkü bu kader, eşeği keçi gösterir.

Gözünü bağladığı kişi güçlü de olsa şaşılıktan iki gözünde eşek, keçi görünür.

Zira Hak gözleri çevirir; gönü ve fikirleri döndürür.

Sen kuyuyu güzel bir ev görürsün; tuzağı sen zarif bir yem görürsün.

Bu şüphelendirme değildir, Hakk'ın dönüştürmesidir; gerçeklerin nerede olduğunu gösteriyor.²³⁷

Sebepleri insanlar için birer göz bağı olarak değerlendiren Mevlânâ, sebepleri aşmadıkça marifet ve hakikat sarayına girilemeyeceğini belirtir:

Musa onu ateş gördü, ama nurdu; geceyi zenci gördük, ama huriydi.

Denizi çer çöp örtmesin diye biz senden bundan sonra çokça göz istiyoruz.

Sihirbazların gözü körlükten kurtulunca, bu el ve ayaksız el çırpıtlar.

Halkın göz bağı sebeplerden başka bir şey değildir; sebep üzerinde titreyen, dostlardan değildir.

Dostlarımız! Ancak Allah, dostlara kapı açtı ve sarayın başköşesine dek götürdü onları.²³⁸

Benzer bir yaklaşımla Mevlânâ sebepleri hakikatin önündeki perdeler olarak telakki eder. Ve O'na göre sadece sebebi görüp sebebi yaratandan habersiz olmak çocukluktur, hamlıktır, gaflettir:

Su kaynamayla hava olur ve o hava soğumayla su olur.

Hatta sebep olmadan ve bu hikmetlerin dışında Hakk'ın yaratışı yoktan su yaratır.

Sen, çocukluktan sebepler gördüğün için cahillikle sebebe yapıştın.

²³⁷ Mesnevî, VI, 3675-3694.

²³⁸ Mesnevî, V, 2310-2314.

Sebeplerle, sebebi yaratandan habersizsin; ondan dolayı bu örtülere yöneliyorsun.

Sebepler gittiğinde başına vuruyorsun; “Rabbimiz, Rabbimiz”ler diyorsun.

Rab der ki: “Sebebe git. Yaratmamı nasıl andın? Hayret!”

Kul der: “Bundan sonra ben, hep seni göreceğim; sebebe ve o aldatmaya bakmayacağım.”²³⁹

Mevlânâ aynı görüşlerine Fîhi Mâfîh’te de açıklık getirir:

“...Hani baharın halk, eker, ovaya-tarlaya çıkar, yolculuk eder, yapılar yapar; onun gibi... Hepsi de baharın bağışdır, baharın vergisi. Bahar olmasaydı kışın olduğu gibi bütün halk, evlerde, mağaralarda mahpus kalırdı. Şu halde gerçekte bu ekim, bu gezip tozma, bu nimetlenme, hep baharındır; nimet sahibi odur. Halk sebeplere, işlere bakar; işleri sebeplerden bilir-anlar. Fakat erenlerce açıkça anlaşılmuş, görülmüştür ki sebepler, sebepleri yaratana görüp bilmek için bir perdedir ancak. Hani birisi, perde ardında söz söyler; sanırlar ki perde söz söylüyor, bilmezler ki perdede iş yok, o bir örtüden ibâret. Fakat adam, perde ardından çıktı mı bilinir-anlaşılır ki perde bahaneymiş. Tanrı erenleri sebeplerin dışında işler görmüşlerdir ki düzüldüğü koşulmuş da meydana çıkıvermiş. Dağdan deve çıktı, Mûsâ’nın sopası yılan oldu, katı kayadan on iki kaynak fıskırdı-aktı ya; tanrı rahmet etsin, esenlikler versin; Mustafâ, ayı araçsız yardı; Âdem, babasız-anasız var oldu; Îsâ babasız doğdu; İbrâhim'e ateşten güller bitti, gülistanlar düzüldü koşuldu ya; bunlar gibi sonu gelmez neler oldu; tıpkı bunlar gibi işte. Bunları gördüler de sebeplerin bahane olduğunu, iş görenin başka olduğunu, sebeplerin, halk onlarla oyalansın diye yüz örtüsünden, perdeden başka bir şey olmadığını anladılar.”²⁴⁰

“...Bu rızklar, gizli âlemden gelir; gözleri, Tanrının ortakları gibi görünen sebepleri görür, o sebeplerle örtülür.”²⁴¹

Bu değerlendirmelerin temelinde ise, ölüm karşısında insanın durumu vardır; ölümlerle birlikte sebepler ortadan kalkar, ne ilaç kalır ne de tabip:

O ordu, kendilerine karşı kalenin sığınağı kalmasın diye dışarıdaki suyu keser.

²³⁹ Mesnevî, III, 3150-3156.

²⁴⁰ Fîhi Mâfîh, s.58.

²⁴¹ Fîhi Mâfîh, s.156.

O zaman içerideki acı su, dışarıdaki yüz tatlı Ceyhun'dan daha iyidir.

Sebepleri kesen ve ölüm orduları, dal ve yaprak kesmek için kış gibi gelir.

Dünyada onlara bahardan yardım olmaz; sadece canda sevgilinin bahar gibi yüzü yardımcı olur.

Daha sonra göçüş gününde ayağını çektiği için toprağın/dünyanın adı "Aldanma yurdu" oldu.²⁴²

Sebeplerin yaratılışının arkasındaki sırta ise şöyle işaret eder, Mevlânâ:

"...Ulu Tanrı, herkesin gözü onun güzelliğini, onun olgunluğunu görmesin diye perdeler, örtüler yapmıştır bunlara; ince perdeler gerek artık gözlere. Sonra da o, bu perdeleri buyruklar haline getirir, sebepler yapar. Şu ekmek, gerçekten yaşayışa sebep değildir: Fakat Ulu Tanrı, onu yaşayışa, güç-kuvvet buluşa sebep etmiştir. Nihayet o cansızdır; insanın yaşayışı yok onda. Nasıl oluyor da gücü çoğaltıyor? Onda can olsaydı diri olurdu zâti."²⁴³

Mevlânâ da bir mutasavvıf olarak her zaman dikkatini İlk Sebep üzerinde yoğunlaştırır, adi sebeplere fazla önem vermeyi ve onlara gerçek ve yegane sebep gözüyle bakmayı hoş karşılamaz:

Ateş, Hakk'ın önünde daima ayaktadır, âşık gibi gece gündüz devamlı kıvrılmaktadır.

Taşı demire vurunca -kıvılcım- dışarı sıçrar. Bu da Hakk'ın emriyle dışarı adım atar.

Zulüm demirini ve taşını birbirine vurma. Zira bu ikisi kadın ve erkek gibi doğurgandır.

Taş ve demir bizzat sebeptir. Ey iyi adam! Fakat sen yukarıya bak.

Çünkü bu sebebi, o sebep ortaya çıkardı. Sebep olmadan sebep kendiliğinden nasıl olur? Hiç bir zaman.

Peygamberlerin rehberleri olan sebepler, bu sebeplerden daha üstündür.

Bu sebebi o sebep çalıştırır, yine bazen ürünsüz ve anlamsız yapar.

²⁴² Mesnevî, VI, 3600-3604.

²⁴³ Fîhi Mâfih, s.169.

Bu sebebin mahremi/yakını akıllardır. O sebeplerin mahremi ise peygamberlerdir.

Bu sebep nedir? Arapça söyleyişle resen(ip). Bu kuyuda bu ip işe yarar.

Dolabın dönmesi, ip için sebeptir. Dolabı döndüreni görmemek hatadır.

Dünyadaki sebeplerin bu iplerini sakın ha, sakın, bu şaşkın felekten bilme.

*Böylece felek gibi boş ve şaşkın kalmayasın ve de beyinsizlikten çıra gibi yanmayasın.*²⁴⁴

Hukema mezhebince kâinata tesir eden dört tabiattır (kuruluk, yaşlık, soğukluk ve sıcaklık). İlet-i Ula ilk sebep anlamına gelir. Hukemaya göre birden ancak bir çıkar. Yaratıcı kudret olan Tanrı'dan da ilk sebep, yani Akl-ı Küll meydana gelmiştir. Akl-ı Küll'ün aktif kabiliyeti, ikinci akı meydana getirmiştir; pasifliğinden de dokuzuncu göğün nefsi, cirmi yani maddesi doğmuştur. Bu aklın aktifliğinden üçüncü akıl; pasifliğinden sekizinci gök; bu şekilde en sonunda onuncu akıl ve dünya meydana gelmiştir. Göklerin dönüşünden dört basit unsur; dört tabiatın mazharları olan toprak, yel, su, ateş doğmuştur, dört unsurla dokuz gökten cansızlar, nebatlar ve canlılar meydana gelmiştir ve gelir durur. Mevlânâ, şu beyitte “ Ben dört tabiat da değilim, İlet-i Ula da değilim; boyuna işler başarmada, düzüp koşmadayım, ölümsüzüm ben.”²⁴⁵ ifadeleriyle İlk Sebep kavramına dair kendi düşüncelerine açıklık getirir:

-Dedi:- “Toprak Âdemoğlu! Sen Süha yıldızının üzerine git. Ey ateşten iblis! Toprağa kadar git.

Dört tabiat değilim ve ilk sebep değilim; hüküm vermede daima bakiyim ben.

Benim işim, sebepsiz ve doğrudandır. Ey hasta kişi! Takdirim, vardır; sebep yoktur.

Âdetimi, zamanına göre değiştiririm; zamanına göre bu -şüphe- tozunu önden yok ederim.

Denize, “Dikkat! Ateşle dol!” derim. Ateşe, “Git, gül bahçesi ol” derim.

Dağa, “Yün gibi hafif ol” derim; gökyüzüne, “Göz önünde yarılıp açıl” derim.

“Ey güneş! Aya yaklaş” derim. Her ikisini iki kara bulut gibi yaparım.

²⁴⁴ Mesnevî, I, 840-851.

²⁴⁵ Abdülbâki Gölpinarlı, Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, C.II, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990, s.520.

*Güneş pınarını kuruturum; kan pınarını hünerle misk yaparım.*²⁴⁶

Hak, görmesi her an seni korkutsun diye kendisi için “Gören” dedi.

Hak, dudağını çirkin söze kapatman için kendine “Duyar” dedi.

Hak, sen korkudan kötülük düşünme diye kendisi için “Bilir” dedi.

Bunlar, Allah’a ait özel isim değildir. Siyah zencinin de “Kâfûr” adı vardır.

*İsmi, -sıfattan- türemiştir; sıfatlarının başlangıcı yoktur. İllet-i ûlâ/İlk sebep - adlandırması- gibi yanlış değildir.*²⁴⁷

Zira Tanrı düşünceye sığmayan ve sebebe muhtaç olmayandır:

Balıklarız, sense hayat denizi; lütfunla diriyiz. Ey güzel sıfatlar -sahibi-!

*Sen düşünce alanına sığmazsın; sebeple olana yakın sebep gibi değilsin.*²⁴⁸

Mevlânâ, sebebe dair yanlış tutumlardan kurtulmanın yollarını da gösterir. Gerçeği gören gözlerden, yani nebilerden ve velilerden gerçeği öğrenen insan sebeplere takılıp kalmaz, ilahî âlemin sırlarına mazhar olur ve sebeplerin arkasındaki hakikati ise Kur’an zaten açıkça ortaya koyar:

Güzel gözlülerden göz kaş işaretini öğrendiysek, gözümüzü sebeplere neden dikti?

Sebepler üzerinde başka sebepler vardır; sebebe bakma, ona bak.

Peygamberler sebepleri aşmaya geldi. Mucizelerini Zühal’e/en yüceye ulaştırdılar.

Sebeb olmaksızın denizi yardılar; ekin ekmeden buğday yığını elde ettiler.

Çalışmalarıyla kumlar un oldu; keçinin yünü, çekile çekile ipek oldu.

*Kur’ân’ın tamamı sebebi aşmak hakkındadır; yoksulun büyüklüğü ve Ebu Leheb’in helâk olması -gibi-.*²⁴⁹

Mevlânâ’ya göre her yaratılandaki artış, yeryüzündeki canlıların sonradan olduğuna ve sebeplere bağlı olduğuna delildir:

²⁴⁶ Mesnevî, II, 1615-1622.

²⁴⁷ Mesnevî, IV, 214-218.

²⁴⁸ Mesnevî, III, 1340-1341.

²⁴⁹ Mesnevî, III, 2514-2519.

Allah dünyayı yaratmakla artmadı; önce olmayan, şimdi de olmadı.

Ancak halkı yaratmasıyla eser çoğaldı; bu iki fazlalık arasında fark vardır.

Eserin artışı, onun ortaya çıkarmasıdır; böylece onun sıfatları ve işi görünür.

Her varlıktaki fazlalaşma, onların sonradan olduğuna ve sebeplere bağlı olduğuna delildir.²⁵⁰

Bu dünyadaki düzen Hakk'ın koyduğu kanunlara ve sebeplere göredir. Ancak mucizelerse bu sebepleri aşar. Her ne kadar sebepler önemli ise de sebep perdesinin arkasını görebilecek görüş sahibi olmak gereklidir:

Peygamberlerin, bizim zihnimize ve aklımıza sığmayan yüz binlerce mucizeleri,

Sebeplerden dolayı değildir, Allah'ın yaratmasıdır. Yokların kabiliyetleri neredendir?

Kabiliyet, Hakk'ın fülünün şartı olsaydı hiçbir yok, varlık âlemine gelmezdi.

İstekliler için bu gök kubbenin altında sünnet/âdet, sebepler ve yollar koydu.

Durumların çoğu âdet üzere olur. Bazen kudret sünneti yırtar/aşar.

Usul ve âdeti tatlı bir şekilde koymuştur; yine âdeti yırtmayı da mucize yapmıştır.

Üstünlük bize sebepsiz erişmezse de Hak kudreti, sebebi kaldırmaktan âciz değildir.

Ey sebebe tutkun olan! -Sebepten- dışarı uçma; ancak o sebep yaratana, iş görmez sanma.

O sebep yaratan, istediğini yaratır. Mutlak kudret, sebepleri yırtar.

Fakat isteklinin, dileğini aramasını bilmesi için işlerin oluşunu çoğunlukla sebep üzere yürütür.

Sebep olmazsa, mürit/dileyen hangi yolu arar? Öyleyse yolda sebebin görünmesi gerekir.

Bu sebepler görüşlere engeldir; çünkü her görüş, onun sanatına layık değildir.

Perdeleri kökünden, dibinden koparmak için sebebi delemek bir göz gerekir.

²⁵⁰ Mesnevî, IV, 1665-1668.

Böylece sebebi yaratana, mekânsızlık âleminde görür; çabayı, kazançları ve dükkânı boş bilir.

Ey baba! Her hayır ve şer, sebebi yaratandan gelir; sebepler ve araçlar,

Gaflet dönemi bir müddet kalsın diye ana yolda kurulan bir hayaldir.²⁵¹

Sebeplerle hiçbir münasebeti olmayan işler ezelden beri vardır. İlahî kudretin yaratışına ne sonradan yaratılan sığar ne de onun sebebi sığar:

Sebepsiz iş, nedenlerden temizdir; ezelden itibaren sürekli ve devamlıdır.

Nedensiz ortaya çıkan pak yaratışın olgunluğuna sonradan olanın veya yeni şeyin sebebi nasıl sığar?²⁵²

Sebeple meşgul olmak yerine Tanrı'nın ezeli lutfuna bakmak gerekir çünkü sebep sonradan olandır ve sonradan olanın varlığına sebep olur; ebedi olaninkine değil:

Öyle yüzden böyle kahır, şaşılacak şey! Herkes sebeple meşgul olmuş.

Ben sebebe bakmam; çünkü o yeni olmuştur; Zira yeni olan, bir yeni olana neden olur.

Ben önceki lütfa bakıyorum. Yeni olanları iki parça ederim.²⁵³

Mevlânâ'ya göre öyle insanlar vardır ki gözleri sebeplerin arkasındakini, aslı görür, parçayı gören şaşılabilir gibi değildir, onlar:

-Azrail- dedi: "Ya Rabbi! Ölüm vaktinde halkın boğazını sıkacağım için halk beni düşman tutar.

Ulu Allah'ım! Beni buğzedilen ve düşman görüntülü yapmayı münasip görür müsün sen?"

-Allah- dedi: "Sıtma, kulunç, humma ve temrenle açık sebepler yaratırım;

Onların bakışını senden hastalıklara ve üç kat sebeplere çeviririm."

-Azrail- dedi: "Yarabbi! Sebepleri yırtacak kulların da vardır. Ey aziz Allah!

Gözleri sebepten geçer; Rabbin lütfuyla perdeleri aşmışlardır;

²⁵¹ Mesnevî, V, 1540-1555.

²⁵² Mesnevî, V, 1929-1930.

²⁵³ Mesnevî, II, 2625-2627.

Hâl göz tabiplerinden tevhit/birlik sürmesi elde edip, sebep ve nedenlerden kurtulmuşlardır.

Sıtma, kulunç ve basura bakmazlar; bu sebeplerin gönüllerine girmesine izin vermezler.

Çünkü bu hastalıkların ilacı vardır; ilaç kabul etmezse bu kader işidir.

Kesin olarak bil ki her hastalığın ilacı vardır; soğuk hastalığının ilacı kürk olduğu gibi.

Allah bir kişinin üşümesini dilerse soğuk, yüz kürkten de geçer.

Vücuduna ne elbiseyle ve ne tanıdıkla iyileşecek bir titreme koyar.

Kaza gelince tabip aptallaşır ve o ilaç da yararda yolunu kaybeder.

Basiretli kişinin idraki, bu ahmak yakalayan perde sebepleriyle nasıl perdelenir?

Göz daha olgun olursa aslı görür; kişi şaşkı olursa parçayı görür.²⁵⁴

Maddî âlemde elde edilen her türlü kazanç, bir çabanın ve sabrın neticesidir. His dünyasında yaşayan insanlar sebeplere önem verirken irfanî bilgiyi elde etmiş arifler sebebi aşp, müsebbibe ulaşırlar;

Göz açılınca, sebepsiz görür; duyu içinde bulunan sen, sebebe kulak ver.

Sebepleri yarıp aşma makamı, canı tabiatların dışında olan kişiye aittir.

Gözü, peygamberlerin mucizeler pınarını sebepsiz görür; su ve bitkiyle değil.

Bu sebep tabip ve hastalık gibidir; bu sebep kandil ve fitil gibidir.

Geceleyin kandiline yeni fitil tak; -ama- güneş kandilini bunlardan arı bil.

Git, hanın tavanı için samanlı çamur hazırla; -ama- gökyüzünün tavanını, samanlı çamurdan arı bil.²⁵⁵

Ancak ariflerin kıyamet-i suğra olarak nitelendirdikleri ikinci doğuş veya yeniden doğuş maddî kayıt ve bağlardan kurtulma ve mevcudata karşı ilahî istignadır. Mevlânâ'nın deyişi ile ayağını sebeplerden ayrı koymaktır.²⁵⁶

²⁵⁴ Mesnevî, V, 1695-1709.

²⁵⁵ Mesnevî, II, 1832-1837.

İnsanoğlu ikinci defa doğunca, sebeplerin tepesine ayak basar.

Onun dini, İlet-i ũlâ/ilk sebep dini değildir; parça sebep ona kin tutmaz.²⁵⁷

Mevlânâ sebebe takılıp kalanlardan ve hallerinden de sıkça bahseder. O'na göre susuz kişi, dũnyanın manasını elde edememiş kişi ırmağın suyuna takılır; ilahî âlemden inen nimetten habersizdir, sebeplere takılıp kalır, sebepler sebepleri yaratana ondan gizler, perde olurlar:

Susuz kişi gök gürültüsünün, saadet bulutunu çektiğini bilmeyince gök gürültüsü başını ağrıtır.

Onun gözü akan ırmakta kalmıştır; gökyüzü suyunun zevkinden habersizdir.

Himmet bineğini sebeplere doğru sürer; çaresiz sebepleri yaratandan gözü perdeli kalır.

Sebepleri yaratana açıkça gören, dünyadaki sebeplere nasıl gönül verir.²⁵⁸

Kendini geliştirememiş kişiyi kurutulup tuzlanmış ete benzeten Mevlânâ, bu kişide sebeplere bağlanma istidadı olduğunu belirtir. Kemale erme yolunda ilerleyen kişi ise yeryüzündeki sebeplerin otesini görür, anlar:

Kurutulup tuzlanmış et gibi tabiat çivisi üzerindeki kurumuş kişinin canı, sebeplere bağlanmıştır, artmaz.

Ey başkşedeki ulu kişi! Sebeplerin ve nedenlerin yok olduğu o feza, Allah'ın yeryüzüdür.

Canın sureti gibi her an değişir; -can orada- açık olarak yeniden yeniye bir dünya görür.²⁵⁹

Hikmet elde edemeyen gönüller sebeple meşgul olurlar:

Çünkü benim sebeplere ihtiyacım yok; o sebep, perde ve örtü içindir.

Böylece tabiatı kendini ilaca verir; müneccim yıldıza yönelir.

Böylece münafık hrsından işsizlik korkusuyla erkence çarşıya gider.²⁶⁰

²⁵⁶ Sadettin Kocatürk, Mevlânâ'da Varlık, İnsan, Aşk ve Olm Teması, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s.36.

²⁵⁷ Mesnevî, III, 3575-3576.

²⁵⁸ Mesnevi, II, 3770-3773.

²⁵⁹ Mesnevi, IV, 2379-2381.

Üstelik her şeyi sebeplerde, vasıtalarda arayan kişinin Hakk'a karşı hayranlığı azalır:

İlk varlık, değiştirenden dolayı kalmadı; onun yerine daha iyi varlık yerleştirdi.

Böylece binlerce varlık birbiri ardınca yöneliyor; ikincisi, ilkinden daha iyi.

-Bunları- değiştirenden bil, vasıtaları bırak; çünkü vasıtalarla onun aslından uzaklaşırsın.

Vasitanın arttığı yerde kavuşma kaçır; vasıta az olunca kavuşma zevki daha fazladır.

Sebepten bilersen hayretin az olur; hayretin, seni huzura ulaştırır.

*Bu kalıcı olmayı, yok oluşlarla buldun; onun için yok olmaktan niçin yüz çeviriyorsun?*²⁶¹

Mevlânâ Tanrı sevgisi ve rızasını amaç edinenler ile edinmeyenler arasındaki farka işaret eder ve dinî kaygısı ve gönlünde imanı olmayanların önündeki sebepleri ve sadece sebebe bağlanışlarını eleştirir:

*“Bilgin, bilgisiz, akılsız, akıllı, buyruk tutan, isyan eden, inanmayan, inanan, herkes, aciz zamanında, bunda kaldığı vakit elini Allah ipine atar; şeytana mensup sebepleri bırakır. Amma ilk safta olan o kişidir ki, işlere iyi dikkat eder; işin önündeyken sonunu görür.”*²⁶²

Gerçekte her şeyi yaratan Tanrı'dır. Fakat her şeyin dış yüzüne bakanlar, kabukta kalanlar, illet ve sebepten başka bir şey görmezler:

Gerçekte eserleri yaratan odur; fakat dışa bakanlar, sebepten başka bir şey görmezler.

*Kabuklardan ayrı olmayan öze, tabip ve ilaçtan çare yoktur.*²⁶³

Mevlânâ'nın sebep kavramı hakkındaki düşüncelerinin özeti mahiyetindeki şu ifadeleriyle bu konuya nokta koymak yerinde olacaktır:

“...Hâsılı bütün sebepler, Tanrı kudretinin elinde bir kaleme benzer. Kalemi

²⁶⁰ Mesnevî, IV, 3600-3602.

²⁶¹ Mesnevî, V, 791-796.

²⁶² Mecâlis-i Seb'a, s.39.

²⁶³ Mesnevî, III, 3573-3574.

oynatan da Tanrı elidir, yazan da; o istemedikçe kalem oynamaz. Şimdi sen kaleme bakıyorsun da bu kaleme bir el gerek diyorsun. Kalemi görüyorsun da eli görmüyorsun. Kalemi görüyorsun da eli aklına bile getirmiyorsun. Nerde gördüğün, nerde söylediğin? Onlara gelince: Onlar, boyuna eli görürler de bir de kalem gerek derler. Hattâ elin güzelliğine bakarlar da kalemi hatırlamazlar bile; yalnız böylesine el, kalemsiz olmaz derler. Sense bir yerdesin ki kalemi seyretme tadına kapılmışsın da el aklında bile değil; artık onlar da, o elin seyri yüzünden nasıl olur da kaleme dalarlar. Arpa ekmeğinden tat almışsın; nerden buğday ekmeğini anacaksın? Onlar da buğday ekmeği varken nasıl olur da arpa ekmeğini anarlar? Yeryüzü, sana öylesine bir zevk vermiş ki göğü istemiyorsun bile. Oysa ki asıl zevk yeri göktür; yeryüzü gökten hayat bulur. Göktekiler, nerden yeryüzünü hatırlarına getirecekler? Şimdi hoşlukları, güzellikleri, sebeplerde görme; anlamlar, sebeplere eğreti olarak verilmiştir; çünkü zarar veren de odur, fayda veren de; çünkü zarar da onandır, fayda da. Sen ne diye sebeplere kakılmış kalmışsın?''²⁶⁴

1.2. Kişi Adları

1.2.1. Platon (Eflatun)

Mevlânâ'ya göre insan ancak dünya bağıını koparır, maddeye bağıımlılığın dan vazgeçerse hür olur. Ve ilahî aşk vasıtasıyla nefsin arzularından, kötü huylardan kurtulabilir.²⁶⁵ Bu bağlamda Mevlânâ ilahî aşkı hem bedensel hem de ruhsal hastalıkların tabibi olarak nitelendirir ve aşkı kişileştirir; kişileştirirken ise Doğu klasik edebiyatında aklın sembolü²⁶⁶ Eflatun adıyla birlikte anar. Mesnevî'nin dibacesi olan ilk onsekiz beyiti takip eden beyitlerde geçen Eflatun ismi aşkın yol gösterici özelliğini pekiştirir:

Denizi bir testiye döksen, ne kadar alır? Bir günlük kısmet.

İhtiraslıların göz testisi dolmaz. Sedef, kanaatkâr olmadıkça inciyle dolmaz.

Bir aşkla elbisesi yırtılan kişi, hırs ve ayıptan bütünüyle temizlenir.

²⁶⁴ Fîhi Mafih, s. 195.

²⁶⁵ Emine Yeniterzi, Mevlânâ Celâleddin Rumî, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s.51.

²⁶⁶ Abdülbâki Gölpinarlı, Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, C.I-II, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990, s.24.

Ey sevdası güzel aşkımız! Mutlu ol. Ey bütün hastalıklarımızın tabibi!

Ey gurur ve kibrimizin ilacı! Ey Eflatun'umuz, Calinus'umuz!

*Toprak beden, aşkla feleklere yükseldi. Dağ oynadı, hareketlendi.*²⁶⁷

Mevlânâ, Eflatun'a verdiği değeri ifade ederken akla verdiği değeri de gözler önüne serer:

Kendini Çin ülkesinde rüsva etme; bir akıllı ara, kendini ondan ayırma.

*Dikkat et! Zamanın o Eflatun'u ne derse, hevesini bırak ve ona uygun davran.*²⁶⁸

Mevlânâ, Eflatun'u aklın sembolü olması sebebiyle tekrar anarken ilahî kudret ve takdir karşısında insan aklının sınırlılığını da vurgular:

İlahi takdir, bir kimsenin aklına mühür vursa, o kişi aklın sembolü Eflatun'da olsa akli değerini kaybeder, doğru ile yanlış ayırt edemez.

*Hakk'ın mühürü, aklın gözü ve kulağı üzerinde bulunursa, Eflatun da olsa onu hayvan yapar.*²⁶⁹

1.2.2. Galenos (Calinus)

Mesnevî'nin dibacesi olan ilk onsekiz beyiti takip eden beyitlerde Mevlânâ ilahî aşkı anlatırken, maddî ve manevî hastalıkların çaresi olarak nitelendirir ve aşkın bu özelliğini hekimliğin sembolü olmuş Yunan hekim Calinus²⁷⁰(ö.201) adı ile özdeşleştirir:

²⁶⁷ Mesnevî, I, 20-25.

²⁶⁸ Mesnevî, VI, 4141-4142.

²⁶⁹ Mesnevî, IV, 1923.

²⁷⁰ İslam tıbbını etkileyen ünlü Grek tabip ve filozofu. Tıp eğitimi almıştır. Tıbbın insanlığa Tanrı tarafından ilham edildiğini, bundan dolayı felsefe gibi ilahî kaynaklı olduğunu söyleyerek, tıp ve felsefe dersleri vermiştir. Ünlü Roma yangınında kütüphanesi ve birçok eseri yanmıştır. İslam dünyasında daha çok tıp ve ahlâk alanındaki görüşleri ile etkili olmuştur. İbn Sina(980-1037) ve İbn Rüşd(1126-1198) gibi filozoflar Calinus'tan oldukça etkilenmiştir. Felsefe alanındaki eserlerinden bazıları şunlardır: Kitâbü Arâ'i Bukrât ve Felâtün, fi'l Ahlâk, fi'l-Adât, Kitâbü'l Ahlâk, fi enne Kuva'n-Nefs Tevabi'li-Mizâci'l-Beden. Mehmet Vural, İslam Felsefesi Sözlüğü. Fransızlar Galien, Araplar Calinus, Latinler Claudius Galenus der. Antikçağın Hippokrates'ten sonra en büyük hekimi sayılan galenos'a göre Tanrının belirlediği hayvansal ruh, insan vücudunun her yerine yayılmış olan bir tözdür. Hekimliği felsefesal ereklilik(gaîyet) açısından yorumlanmış ve hekimlik felsefesinin kurucusu sayılmıştır. Hekimlik tarihinin çok uzun bir süre etkisinde kaldığı bilim dışı dört suyu(Ahlât-ı Erbaa; kan, balgam, safran, meni) varsayımı da O'nundur. Eski filozoflar mizacı bu dört suyun niteliğine bağlarlardı, öyle ki suyu huy kelimesiyle anlamış sayılırdı. Anatomi alanındaki buluşları gözlem ve deneye dayandığından çok

Ey sevdası güzel aşkımız! Mutlu ol. Ey bütün hastalıklarımızın tabibi!

*Ey gurur ve kibrimizin ilacı! Ey Eflatun'umuz, Calinus'umuz!*²⁷¹

Bu maddî âlem insan ruhunun hapisanesi, sınırlı ve sureti, şekli manasının elde edilmesine engel olabilecek bir âlemdir. İlahî kudret karşısında ise bu âlem nedir ki... Firavun'un mızraklarıyla Musa'nın asası gibi, Calinus'un hekimlik bilgisiyle İsa'nın nefesi gibi:

Cihan sence büyük ve sonsuz ise de, kudret önünde onu, var olmayan bir zerre bil.

Bu cihan, bizzat sizin ruhlarınızın hapisanesidir. Acele edin! Ovanız olan yöne gidin.

Bu cihan sınırlı, o ise bizatihi sınırsız. Suret ve şekil, bu mananın önünde engeldir.

Firavun'un yüz binlerce mızrağını, Musa'nın bir asasıyla yok etti.

*Calinus'un yüz binlerce tıbbi, İsa'nın ve nefesinin önünde aciz kaldı.*²⁷²

Mevlânâ'nın ilim anlayışı, önem verdiği bilgiler elbette dinî ve tasavvufî bakışının etkisi altındadır.²⁷³ Bu bakışla Mevlânâ, Calinus nezdinde hekimlik bilgisi hakkında şu değerlendirmede bulunur:

Çevresinde kedi sürüsü gören kuş, uçmaktan ümit kesmişti.

Veya bu dünyadan başkasını yokluk görmüştü; yokluktaki gizli dirilişi görmemişti.

Cenin gibi; lütuf onu dışarı çeker, oysa ardından karna kaçar.

Lütuf onu çıkış yerine yöneltir, oysa annenin sırt tarafına yerleşir.

Der ki: "Bu şehirden ve murattan çıkarsam, acaba bu makamı gözümlle görür müyüm?"

Yahut o vahim şehre bir kapı olsaydı, rahimde seyretseydim.

önemlidir. William Harvey, Galenos'un kan dolaşımın keşfetmesine bir parmak kaldığını söyler. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, Düşünürler Bölümü, C.I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

²⁷¹ Mesnevî, I, 23-24.

²⁷² Mesnevî, I, 525-529.

²⁷³ Adnan Karaismailoğlu, Mevlânâ ve Mesnevî, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001, s.74.

Yahut bir iğne deliği gibi bana bir yol olsaydı, dışarıdan rahim bana görülseydi.”

O cenin de dünyadan habersizdir; Calinus gibi mahrem/haberdar değildir.

O bilmez ki orada olan yaşlıklar, dıştaki âlemin yardımudur.

Nitekim dünyada dört unsur, mekânsızlık şehrinde yüz yardım getirir.

Kafeste bulduğu su ve yem, bir bağ ve arsadan yansımıştır.

Peygamberlerin canları, bu kafesten göçme ve kurtulma vaktinde bahçe görürler.

O zaman Calinus'tan ve âlemden de uzak olurlar; ay gibi göklerde parlarlar.

Bu söz Calinus'a iftiraysa, o zaman cevabım Calinus için değildir.

Bu, bunu söyleyen kişiye cevaptır; nurlu gönül ona eş değildir.²⁷⁴

Mevlânâ “hemcinslerin birbirlerine meyletmelerinin doğal olduğu” mesajını Calinus'un dilinden aktarır. Böylelikle de O'nun hekimlikteki yetkinliğini ve zekâsını ön plana çıkarır:

Bir delinin Calinus'a yaltaklanması ve Calinus'un korkması

Calinus arkadaşlarına, “Bana, o filan ilaç versin” dedi.

Sonra o biri, ona dedi: “Ey bilgiler sahibi! Bu ilaç delilik için istenir.

Senin aklından uzak olsun. Bunu tekrar söyleme.” -Calinus- dedi: “Bir deli bana yöneldi.

Bir an yüzüme hoşça baktı, bana göz kırptı, yenimi yırttı.

Bende onunla hemcinslik olmasaydı o çirkin yüzlü bana nasıl yönelirdi?

Kendi cinsi görmeseydi, nasıl gelirdi? Kendi cinsinden başkasına nasıl yanaşırdı?”

İki kişi birbirine yanaşırsa, şüphesiz aralarında ortak değer vardır.

Bir kuş kendi cinsinden olmayanla nasıl uçar? Cinsi olmayanla birlikte olmak mezardır, kabirdir.²⁷⁵

²⁷⁴ Mesnevî, III, 3960-3974.

Güzel koku satanlar çarşısında, misk kokusundan etkilenerek bayılan dericinin hikâyesinde dericinin baygınlığını gidermek için üretilen çözümü Calinus'un dilinden aktararak O'nun hekimlikteki üstünlüğüne tekrar vurguda bulunur, Mevlânâ:

Kısaca, büyük Calinus, "Hastaya, alışık olduğu şeyi ver" demiştir.

*Çünkü hastalığı alışkanlığının hilafına bir şeydendir; o zaman hastalığının ilacını alışkın olduğunda ara.*²⁷⁶

İnsan bedensel hastalıklara yakalandığı gibi hayvanî yönüne önem verirse manevî hastalıkları da tecrübe edebilir. Bedensel hastalıkları hekimler tedavi edebilirken manevî hastalıklarda hekimlerin, ta ki Calinus'un aklı, bilgisi dahi tedavi için yeterli olmayabilir:

*Hastalık olmadan sarı yüz görse, Calinus'un aklı da şaşırır.*²⁷⁷

İnsanın, kâmil insan olması için nefisini, benliğini aşması gereklidir. Bu ise zor ve tuzaklarla dolu bir yolculuğu zorunlu kılar. Bu yolun en büyük yol kesicisi ise şeytandır ki özellikle hastalıklı nefsi aldatabilir. Üstelik de bu aldatışta kendini son derece ehliyetli bir hekimmiş gibi, Calinus'muş gibi gösterebilir:

O alçak şeytan böyle tehditler eder, halka yüz hile okur.

Senin hasta nefisini aldatmak için şifa verişte kendini Calinus gösterir,

*"Dert ve üzüntünün için sana bu yararlıdır" -der-. Buğday için de Âdem'e bunu dedi.*²⁷⁸

1.2.3. Gazneli Hekîm

Mevlânâ'nın Mesnevî'de adını andığı Gazneli Hekîm Senâ'î'dir.²⁷⁹ Anlatıştaki yetersiz hissedişle Senâ'î'nin adını anması ve "Gayp bilgisi, ariflerin övüncü" olarak

²⁷⁵ Mesnevî, II, 2084-91.

²⁷⁶ Mesnevî, IV, 275-276.

²⁷⁷ Mesnevî, V, 3629-3630.

²⁷⁸ Mesnevî, V, 155-158.

²⁷⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, C.III, s.307. Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâ'î-yi Gaznevî(ö.1131?) Farsça tasavvufi mesnevi tarzının kurucusudur. İran'ın ilk ünlü mutasavvıf şairi sayılan Senâ'î'den önce tasavvuf alanında O'nun şiiirleri kadar açık, akıcı ve mükemmel şiiir söylenmemiştir. Ferîduddîn 'Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Sa'dî-i Şîrâzî gibi büyük şairleri etkilemiştir. Mevlânâ O'nu bir önder saymıştır. Dîvân, Karnâme-i Belh, çeşitli zamanlarda yazmış olduğu on yedi mektuptan oluşan Mekâtib, ahlaki konuları işleyen 'Aklnâme, ve tasavvufa dair Seyrû'l-'ibâd ile'l-me'âd, Hadîkatü'l-hakîka, 'Işknâme, Tahrîmetü'l-kelâm adlı eserleri vardır. Saime İnal Savi, İslam Ansiklopedisi, TDV, İstanbul, 2009.

nitelemesi dikkat çekicidir. Mevlâna, burada maddî gıda ile manevî gıda konusunu ve akledenlerle aklını kullanmayanlar arasındaki farkı ele alırken Senâî'ye göndermede bulunur.²⁸⁰ Senâî, Mevlânâ'nın manevî şahsiyetinin oluşumunda etkili olmuş büyük bir sufidir ve O'nun Hadîkatu'l- hakîka'sından da Mesnevî'nin yazılışında çok yararlanmışır.²⁸¹

Türk kaynatması gibi yarı ham anlattım; tamamını Gazneli Hekîm'den dinle.

*Gayp bilgisi ve ariflerin övüncü, bunun şerhini İlâhînâme'de anlatıyor:*²⁸²

Mevlânâ'nın şu beyitte bahsettiği bilgi de Hakim Senâî'dir²⁸³ ve O'na göre Senâî'nin sözleri dinlenilmelidir, dinlenmeye değerdir:

*Hayır; o bilgenin sözünü ve öğüdünü tutarım; her yanlış kınamayla gönlümü döndürüp bozmam.*²⁸⁴

1.2.4. İbn Sînâ

Mevlânâ'ya göre ilahî nuru tam manasıyla görmüş kişinin halini anlatmak ne İbn Sînâ ne de başkası için kolay değildir. Zira bu görüşü anlatmak sözcüklere sığmaz:

Körün gözü, güneşin eksiksiz doğduğunu sıcaklığından anlar.

Ancak bu sıcaklık, bizzat duyulanı görsün diye gözü açar.

-Hakikat güneşinin- sıcaklığının bir darlığı ve hâli vardır; o harareten dolayı gönül genişler, ferahlar.

Kör, ezeli nurla ısınınca sevincinden, "Ben, gören oldum" der.

Ey güzel kişi! Çok hoş sarhoşsun, fakat gören olmak için bir parça yol var.

Bu, körün güneşten nasibidir; yüz böylesi de olur. Allah doğruyu daha iyi bilir.

O nuru göreni anlatmak, Ebû Alî-i Sînâ'nin işi olur mu hiç?

Yüz kat olsa da bu dil kimdir ki eliyle görme perdesini hareket ettirsin?

Perdeye dokunursa vay hâline! Hak kılıcı elini ayırır.

El nedir ki? Cehaletle azîlik eden o karam bizzat karamı karamı

C. 36, s.502-503.

²⁸⁰ Hicabî Kurlangıç, "Mevlânâ'da Senâî Etkileri", Nüsha, Yıl:IX, Sayı:28, 2009/I, s.10.

²⁸¹ Sadettin Kocatürk, Mevlânâ'da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması, s.20, 22.

²⁸² Mesnevî, III, 3747-3748.

²⁸³ Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, C.III, s.315.

²⁸⁴ Mesnevî, III, 4289.

*Bunu sana sözün ölçüsünce söyledim; yoksa eli nerde, o nerde?*²⁸⁵

Bu beyitlerden anlaşıldığı üzere Mevlânâ, İbn Sînâ'yı gerçeği bulmakta akla dayanan felsefeye öncelik tanıdığı için eleştirir.²⁸⁶

1.3. Felsefî Ekol

1.3.1. Sofist

Mevlânâ, cebrilerin insan iradesinin insanın fiillerindeki etkinliğini inkâr etmelerini eleştirirken takındıkları şüpheli tavrı sofistlerin²⁸⁷ şüpheliğine benzetir:

Öyleyse bu cebir iddiası safsatadır. Şüphesiz bu yüzden inkâr edenden daha kötüdür.

İnkâr eden der ki: “Âlem vardır, Rab yoktur. -Biri- “Ey Rabbim” derse uygun değildir.”

Bu, “Dünya bizzat hiç yoktur” der. Karmaşa içinde bir safsatadır²⁸⁸ / sofisttir.

Bütün âlem, “Bunu getirme” nehyi ve “Onu getir” emri tercih/irade konusunda gerçeği dile getirmektedir.

O der ki: “ Emir ve nehiy yoktur, irade yoktur; bütün bunlar yanlıştır.”²⁸⁹

Göz sadece bakmak için değil, baktığını görmek ve anlamak içindir. Gözü ibretle bakmayı bilmeyenlere Mevlânâ, ömürlerini daha fazla beyhude geçirmemeleri; soğuk demir dövmemeleri öğütünde bulunur. Hatta kendilerini hayallere fazlasıyla kaptırıp sofiste benzememeleri uyarısında bulunur. Çünkü sofistler kati karar

²⁸⁵ Mesnevî, IV, 499-509.

²⁸⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, C.IV, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1983, s.390-391.

²⁸⁷ Yunan'daki Aydınlanma çağının öncüleri olan sofistlerin en ünlü ve önemli temsilcileri arasında Abderalı Protagoras, Leontinili Gorgias, Keoslu Prodikos, Elisli Hippias, Antiphon, Atinalı Thrasymakhos ve Kallikles bulunur. Eğitimdeki hedefleri siyaset sanatını öğretmek ve insanları iyi yurttaş olarak yetiştirmektir. Ancak verdikleri eğitim karşılığında para almalarından dolayı eleştirilmişlerdir. Sofistler Yunan toplumunda o zamana dek hiçbir şekilde sorgulanmamış olan kurumlara, toplumun siyasi ve hukuksal temellerine ve dine yönelttikleri eleştirel tavırla ön plana çıkmışlardır. Varlığın nesnel ve genel geçer bilgisine erişmenin imkânsızlığını savunarak septik tavırlar sergilemişlerdir. Ahmet Cevzici, Felsefe Tarihi, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 65-70.

²⁸⁸ Mantıki olarak sadece görünüşte doğru olan ve ileride başkalarını aldatmak yahut kendisini kandırmak için ileri sürülen akıl yürütme. Aldatma niyeti taşımadan ileri sürülen yanlış bir akıl yürütme bir paralojizm (mantık ve akıl dışı muhakeme) teşkil eder. Sofizm eskiden maharet, kabiliyet, mahirane buluş anlamlarına gelirken, daha sonraları muhakeme oyunları ile halkı aldatan ve bunu meslek ve sanat haline getiren sofistlerin faaliyetlerine ad oldu; böylece “safsata” ve “batıl iddia” anlamlarını kazandı. Süleyman Hayri Bolay, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü.

²⁸⁹ Mesnevî, V, 3015-3019.

veremediği için duygudan da varlıktan da mahrum kalmışlardır. Bu çerçevede Mevlânâ, gerçek karşısında sofistlerin takındığı şüpheli tavrı şöyle eleştirir:²⁹⁰

Gözün var, ancak iyice görmüyorsun; donmuş ve durmuş bir pınardır.

Bundan dolayı fikirleri yaratan, “Ey kul! İyice bak” demektedir.

O, “Soğuk demir döv” diye istemiyor, ancak “Ey demir! Davud’un etrafında dolan” -diyor-.

Bedenin öldü mü? İsrâfil’e doğru koştur. Gönlin mü soğudu? Giden güneşe git.

Hayalde o kadar giyindin ki şimdi kötü düşünceli bir sofiste erişeceksin.

O sofist, aklın aklından yoksundu; histen mahrum ve varlıktan yoksun oldu.

Haydi! Söz gevele! Ağız geveleme sırasıdır. Halka söylersen, rezilliktir.

İyice bakmak nedir? Kaynağı akıtmaktır. Can bedenden kurtulduğu için revân (giden) denilir ona.²⁹¹

Sofistlerle ilgili bu değerlendirmenin ardından Mevlânâ, gerçek bilgeye, hayvanî ruh ile insanî ruhu ayırt eden bilgeye iltifatta bulunur:

Canı, beden bağından kurtarıp çimenliğe gönderen bilge kişiye;

Canına aferin olsun! Bu her ikisine farklı olması için iki ad verdi.²⁹²

1.4. Kitap Adı

1.4.1. Kelile ve Dimne

Mevlânâ da Senâî, Attâr ve Sa’dî gibi duygularını, düşüncelerini bazen bir beyitte bazen seksen beyitte veya daha fazla uzunlukta hikâyeye, makale adını verdikleri kısa hikâyelerle anlatma yolunu tutmuştur. Bu müelliflerin eserlerinde Kur’an’ın üslubunun ve tekniğinin etkisi gözlenmektedir. Mesnevî’nin âlem-şümül oluşunu da Mevlânâ’nın Kur’an-ı Kerim’in anlatım yolu ve tekniği olan kısa hikâyeciliği

²⁹⁰ Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî Tercemesi ve Şerhi, C.I, s.101.

²⁹¹ Mesnevî, VI, 2180-2187.

²⁹² Mesnevî, VI, 2188-2189.

benimsemesinin bir sonucudur.²⁹³ Mevlânâ Mesnevî’de hikâyelere yer vermekteki maksadının hikâyede anlatılanların arka planında var olan özü okuyucunun kavramasını sağlamak olduğunu açıklar ve bu çerçevede “Kelile ve Dimne”nin²⁹⁴ hikâyesini hatırlatır, okuyucuya:

Gözleri kapalı hâlde dostu görür; zira derisini delik delik yapmıştır.

Ey âciz! -Meryem- onu ne içten ve ne dıştan görmediyse de, hikâyeden mana al.

Efsaneler dinleyip, Şîn harfi gibi nakşına yapışmış olan kişiye benzer olma.

O diyordu: “O dilsiz Kelile, anlatması olmayan Dimne’nin sözünü nasıl duyar?

-Ayrıca- birbirinin dilini bildilerse beşer, konuşma olmadan onu nasıl anladı?

O Dimne, aslan ve öküz arasında nasıl elçi oldu ve her ikisine efsun okudu?

Akıllı öküz, nasıl aslanın veziri oldu? Fil, ayın aksinden nasıl korktu?

Bu Kelile ve Dimne, bütünüyle iftiradır; yoksa karga leylekle nasıl boy ölçüşür.”

Ey kardeş! Hikâye bir ölçü kabı gibidir, içindeki mana da tahıl tanesi gibi.

Akıllı kişi mana tanesini alır, götürülse de ölçü kabına bakmaz.²⁹⁵

Mevlânâ eserlerinde kolay anlaşılan bir üslup kullanmıştır. Çünkü O’nun gayesi büyük çoğunluk tarafından anlaşılacak ve geniş halk kitlelerine hitap edebilmektir. Bu amaçla Kelile ve Dimne’den aktardığı hikâyeleri kendine göre yorumlamakta, çok defa “vahdet-i vücud”la bazen “aşk”la veya “sosyal görüşleriyle” ilgili bir sonuca bağlamaktadır.²⁹⁶

Mevlânâ, Hintli filozof Beydebâ’nın eseri Kelile ve Dimne’deki²⁹⁷ bazı hikâyelere Mesnevî’de yer verir. Bu eserdeki “Aslan ve Av Hayvanlarının Hikâyesini”

²⁹³ Gönül Ayan, “Mesnevî ve Kısa Hikâyecilik”, 5. Milli Mevlana Kongresi, s.58. Ayrıca Mevlânâ’nın Mesnevî’de yer verdiği hikâyelerin değerlendirmeleri için bkz. Saim Sakaoglu, “Mesnevî’deki Hikâyelerin Kaynakları ve Tesirleri”, S.Ü. I. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğleri, 3-5 Mayıs 1985, Konya, s.105-113, Abdullah Öztürk, “Hayvan Hikâyelerinde Mevlânâ ve La Fontaine”, S.Ü. 6. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğleri, 24-25 Mayıs 1992, Konya, s.139-147.

²⁹⁴ Kelile ve Dimne adlı eserde maceraları anlatılan zeki, bilgili ve güngörmüş iki çakaldır. Dinme adlı çakal, Aslan’a yakın olmak ister ve bu uğurda çaba sarf eder. Ancak başına olmadık işler açılır. Kelile de bu yoldaki engeller hakkında onu uyarır ama nafile. Beydebâ- İbnü’l Mukaffa, Kelile ve Dimne, Türkçesi: Selahattin Hacıoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006, s.95-152.

²⁹⁵ Mesnevî, II, 3600-3609.

²⁹⁶ Ahmet Kabaklı, “Mevlânâ’nın Sanatı ve Şiir Anlayışı”, S.Ü. 1. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğleri, 3-5 Mayıs 1985, Konya, s.35.

²⁹⁷ Beydebâ adlı Hinli bir bilgenin Hindistan kralı Debşelim’i yöneticiliğindeki yanlış tutumlarından dolayı uyarmak ve O’nu adalet ve insafa yöneltmek için kaleme aldığı bir eserdir. Beydebâ- İbnü’l

naklederken kendisindeki ibda' kabiliyetinin bir eseri olarak başka hikâyelere geçmekte, ancak hikâyeyi, esas fikrini belirtecek bir konu olarak kullanmaktadır. Mevlânâ bu hikâyeyi naklederek; çalışmakla Tanrı'ya dayanmanın hangisinin üstün olduğunu vurgulamayı, bu münasebetle de cebir ve ihtiyar inancını eleştirmeyi amaçlar.²⁹⁸

Benzer olan, ödünçtür. Ödünç sonuçta sürekli kalmaz.

Kuş ıslıktan zevk alsa da kendi cinsini bulmayınca kaçar.

Susuz kişi seraptan zevk alsa da ona varınca kaçar, su arar.

Müflis kişiler de sahte altından sevinirler, fakat darphanede rezil olurlar.

Altın kaplamalı şeylerin seni yoldan çıkarmaması için; yanlış hayalin seni kuyuya atmaması için,

*Kelile'den şu hikâyeyi araştır ve bu kıssadan hisse al.*²⁹⁹

Mevlânâ Kelile ve Dimne'den "Tavşanlarla Filin Hikâyesini" nakleder, Mesnevî'de:

Tavşanların hikâyesi: Tavşanlar, "Ben gökyüzündeki ayın sana "Şu su pınarından sakın" demek üzere elçisiyim" söyle diye bir tavşanı bir file gönderdiler. Nitekim Kelile ve Dimne'de tam olarak anlatılmıştır.

Bu, bir tavşanın, "Ben, ayın elçisiyim ve onunla eşim" demesine benzer dedi.

Bütün av hayvanları, su pınarı üzerindeki fil sürüsünden dolayı eziyet içindeydiler.

Hepsi mahrumdu ve korkuyla pınardan uzaktı; güçleri az olduğu için hile kurdular.

Ayın ilk gecesi yaşlı bir tavşan dağın tepesinden fillere doğru bağırdı:

Ey fil padişahı! Ayın ön dördünde gel de, pınarın içinde delili gör.

Mukaffâ, Kelile ve Dimne, s.27. Temel konusu ahlâk ve siyasettir. Eserin özü, hükümdar ile aristokrat bir aydın arasında vuku bulması temenni edilen istişare sohbetleridir. Otorite kaynağına yakınlık, uzaklık; otoritenin devamını sağlayan temel ilkeler; halk hükümdar ilişkisi, hükümdar vezir ilişkisi, siyasi ihtiraslar, ehliyet, beceriklilik, ihanet, vb. eser boyunca uzayan sohbetin temel konularıdır. A.g.e., s.12. Birbirinden bağımsız on beş bölümden oluşan eserde okuyanlar öğütlerden kolayca nasiplensinler diye, Beydebâ her bölüme bir soru ve o sorunun da cevabı ile başlar. A.g.e., s.42. Hayvanlar arasında geçen diyaloglar eserin dış yüzünü, eğlence ve mizah tarafını oluşturur. Eserin iç yüzü, yazılış amacı, söylenenlerin içeriği ise hikmettir. A.g.e., s.43.

²⁹⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, Mesnevî Şerhi ve Tercümesi, C.I, s.154.

²⁹⁹ Mesnevî, I, 895-900.

Ey fil padişahı! Ben elçiyim önümde dur. Elçilere tutuklama, baskı ve öfke olmaz.

Ay diyor ki: “Ey filler! Gidin, pınar bizimdir; buradan uzaklaşın.

Yoksa sizi zorla kör ederim; söyledim, vebali boynumdan attım.

Ayın kılıç darbesinden güvende olmak için bu pınarı terk edip gidin.

İşte ayın, pınarda su isteyen filden dolayı titremesi bunun işaretidir.

Ey fil padişahı! Pınarda bu delilden haberdar olmak için şu filan gece hazır ol.”

Ayın on beşi geçince fil padişahı geldi; pınardan su içiyordu.

Fil o gece hortumunu suya vurunca su dalgalandı ve ay titredi.

Ay pınarın içinde titreyince fil, onun o sözüne inandı.

Ey topluluk! Biz, o ahmak fillerden değiliz ki ayın titremesi bizi korkutsun.

Peygamberler dedi: “Ey sersem! Eyvah; can öğüdümüz, bağlarınızı daha sağlamlattırdı.”³⁰⁰

İran şairi Firdevsî'nin Şehnamesi ile Beydabâ'nın Kelile ve Dimne adlı eserleri gündelik hayatta insana iyi ve kötüyü öğreten hikâye ve masallarla doludur. Ancak İslam düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'an ile karşılaştırıldıklarında kabuk gibi kalırlar:

Yahut hikmet kelamı ve gizli sır, kulağa ve ağza kolayca mı girer?

Girer, ama efsaneler gibi kabuk görünür, danelerin özü değil.

Bir dilber başına ve yüzüne bir örtü örtünmüş, senin gözünden yüzünü gizlemiş.

Azgınlığından sana göre Şehname veya Kelile, Kur'an gibidir.

İlahî yardım sürmesi gözü açınca, gerçekle mecazın farkı olur.³⁰¹

³⁰⁰ Mesnevî, III, 2737-2752.

³⁰¹ Mesnevî, IV, 3459-3463.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MEVLÂNÂ'DA FELSEFÎ YAKLAŞIM

İslam düşüncesinin tarihi seyri içinde marifetullah konusunda sûfiler kalp, aşk, zevk, keşf, şühûd ehli, filozof ve kelâmcılar ise akıl, rey, nazar, istidlal ehli olarak görülmüştür. Bu metodik farklılığın zaman zaman taassup, peşin hüküm ve hatta dini veya akli referans göstererek karşıdakini dışlama şeklinde tezahürleri olmuştur. Karşı tarafı ya tamamen hasım görmek ve ona hücum etmek, ya da ona hiçbir değer vermeyip onu muhatap almamak da bu farklılaşma ve kutuplaşmanın üst seviyedeki tezahürlerindedir.³⁰² Her insan içinde yaşadığı sosyal çevreden etkilenir. Düşünce dünyası evrenselliğini ispat etmiş olan Mevlânâ da şüphesiz içinde yaşadığı toplumun izlerini taşımaktadır, devrinin sosyal ve kültürel dalgalanmalarından etkilenmiştir. İçinde yaşadığı muhitin sosyal ve kültürel krizlerini, Mevlânâ daha Belh'te duymaya başlamıştır. Babası Bâha Veled'in gönül yolcularının bağlı olduğu, İslam'ın takva anlayışının sistemleştiği, ekolleştiği, tasavvuf sistemine bağlı olması, Mevlânâ'nın saf ruhunda bu sistemin tohumlarının atılmasını sağlamıştır. Şüphesiz Mevlânâ'nın ilk üstadı, O'na ilk tasavvuf zevkini veren, O'nun ruhunda sûfî temayülün tohumlarını eken babası Bâha Veled'dir. Babasının Belh'ten dostu ve mürîdi olan Burhâneddin Muhakkık'ın dokuz yıl süren talebeliğine gönüllü olmuştur. Yılların mistik birikimi bu öğrencilikten sonra aşka inkılâp edince Mevlânâ'da zahir ile batın mücadelesi başlamış; ilahî aşk zahirin gözünü kör etmişti. Daha sonra 1244 yılında tasavvuf yolunun maşuk makamında olan Şems ile karşılaşmıştır. İki arasındaki kelimelerle ve akıl ile izah edilemeyecek dostluk, Şems'in ikinci defa ortadan kaybolmasıyla birlikte Mevlânâ'nın semâya yönelmesine, neyin can yakıcı nağmesine, rebabın ruh okşayıcı sesine kulak vermesine sebep olmuştur. Ve nihayet Mevlânâ Şems'in yerine Selâhaddin Zerkûb'u ve daha sonra da Mesnevî'nin ilham edicisi ve katibi olan Çelebi Hüsameddin'i koyar.³⁰³

³⁰²Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Razî'ye Yönelik Eleştirileri ve Razî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı, Yıl:6, Sayı:14, Ocak-Haziran 2005, Ankara, s.296.

³⁰³Mehmet Aydın, Mevlânâ ve Sufizm, s.28-32.

2.1. OLUMLU YAKLAŞIM

Mevlânâ'nın idealist ve spiritualist felsefelerine ve filozoflara yaklaşımı olumludur. Çalışmamızın kapsadığı eserlerde, Mevlânâ, Eflatun ve Calinus/Galenos'tan saygıyla bahseder. Düşünce sisteminin temel kavramlarından biri olan ilahî aşk, Mevlânâ'ya göre, insan için en büyük ve önemli yol göstericidir. Mesnevî'nin dibacesi olan ilk onsekiz beyiti takip eden beyitlerde aşkı kişileştirir; kişileştirirken ise Doğu klasik edebiyatında aklın sembolü³⁰⁴ Eflatun adıyla birlikte anar; Eflatun³⁰⁵ ismi aşkın yol göstericilik özelliğini pekiştirir. Mevlânâ yine ilahî aşkı hem maddî hem de manevî hastalıkların tabibi, çaresi olarak nitelendirir ve aşkın bu özelliğini hekimliğin sembolü olmuş Yunan hekim Calinus adı ile özdeşleştirir.

Hakikat sevgisi ve isteği, mezhebi ne olursa olsun her fikir ehlinin sahip olduğu en önemli ahlakî karakterdir. İslam düşünce ekollerini de idare eden hep bu istek, sevgi ve hatta aşk olmuştur. Kendisinden önceki mezheplerin düşüncelerinden, doğup büyüdüğü ve yaşadığı toplumun her tür birikiminden sentezler oluşturarak Mevlânâ da içindeki hakikat aşkına duyduğu özlemi gidermiş ve üstelik bu aşka düşenlerin yolunu da aydınlatmıştır; birçok insanın hem aklını hem de gönlünü tatmin edecek yolların remizlerine işaret etmiştir ki fikirleri hem kendi toplumunda hem de dünyada ilgi görmeye devam etmektedir.

Mevlânâ kendisini bir filozof olarak tanımlamaz. Ancak bu, kendisinden önceki İslam düşünce ekollerinin birikimine vakıf bir şahsiyet olarak; varlık, bilgi ve değer konularında görüşlerini ifade etmesine de engel değildir. Mevlânâ, mutlaka felsefe okumuş ve bütün felsefe disiplinleri ve problemleri üzerinde düşünmüştür. Bu konudaki eğitimi belki de Şems-i Tebrizî ile mahrem konuşmaları sırasında yahut da bizzat babası ile birlikte olmuştur.³⁰⁶ Mevlânâ'nın tasavvufu, irfan, oluş, aşk ve cezbe âleminde tekemmülden ibarettir ki bunun ferdî ve sosyal tecellisi, geniş ve ileri bir görüş, insanî birliği amaç edinen sınırsız bir hoşgörülük, kötülerini bile kötülükleriyle bir inanç potasında eritip iyileştiren ahlakî bir tekâmüldür. Mevlânâ'da ne terimler hastalığı ne rüyaya dalış ne göklere çıkış ne de hayallere kapılış vardır.³⁰⁷ Başka bir ifadeyle

³⁰⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevî Tercemesi ve Şerhi, C.I-II, s.24.

³⁰⁵ Ey sevdası güzel aşkımız! Mutlu ol. Ey bütün hastalıklarımızın tabibi! Ey gurur ve kibrimizin ilacı! Ey Eflatun'umuz, Calinus'umuz! Mesnevî, I, 23-24.

³⁰⁶ Nihat Keklik, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", s.46.

³⁰⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuf, Milenyum Yayınları, İstanbul, 2004, s.200.

Mevlânâ'nın uslûp ve ifadeleri kolay anlaşılırdır. Çünkü O'nun gayesi, büyük çoğunluk tarafından anlaşılacak ve geniş halk kitlelerine hitap edebilmektir,³⁰⁸ tıpkı bir babanın çocuklarına ders verirken, onların anlayacağı seviyede konuşması gibidir, Mevlânâ'nın bu uslûbu.³⁰⁹

Mevlânâ'nın fikirlerini anlatmak için edebî bir üslup kullandığı malûmdur. Ancak özellikle ve yoğun olarak metaforlar kullanmayı tercih etmesi daha edebî ve daha estetik olduğu için değil daha farklı ifade imkânları sağladığı içindir. Zira metaforlar, semboller bir taraftan asıl mânâları gizlemek ve yalnızca ehline hitap etmek gibi bir amaca hizmet etmenin yanı sıra aslen dilin en güçlü anlatım imkanlarıdır. Çünkü aklın gücü sınırlarını fark etmesidir, dilin gücü ise sınırlarının ötesinde olana da işaret edebilmesidir. Dolayısı ile ötelere olanlara işaret eden metafizik, tanım icabı çoğu zaman aklın da, dilin de sınırlarını aştığından, kendine özgü ifade biçimleri ile anlatılır. Tanımlanamaz olanı betimlemeye çalışan, soyut bir algıyı, somut olanla yer değiştirmeye çalışan metaforlar, semboller bu ifade biçimlerinin başında gelir. Bu özelliğinden dolayı, pek çok düşünür gibi, Mevlânâ'nın da, özellikle metafizik alana ait olan şeyleri neden sembollerle anlatmaya çalıştığı, anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bazen, aslında son derece somut ve algılanabilir olduğunu düşündüğümüz şeyleri de sembollerle anlattığını görürüz: “insan” gibi. Aslında ortada olan, ne olduğunu görebildiğimiz, en azından şeklen kavrayabildiğimiz bir şeyi, bir figürü, bir başka şeyle sembolize ederek anlatıyor olmasından çıkarılabilecek olan sonuç; burada sembolün, gizli bir anlamı ortaya çıkarmak amacıyla kullanılan bir tasvir olabileceğidir. Yani burada sembol artık; bir gizin, bir sırrın tecellîsidir. Yalnızca imgeleri somutlaştıran bir aracı değildir, vurgulanmak istenen bir fikre varmak için yararlanılan bir figürdür. Mevlânâ'nın “ney” figürünü, bu şekilde bir anlatım imkânı için kullandığını görüyoruz.³¹⁰ Ve aslında bu kamış hikâyesi Antik kültür kalıntılarının bir uzantısıdır. Ancak Mevlânâ bunu yeni bir kalıp içinde sunmasını bilmiştir. Onun sunduğu aşktır, ayrılıktır. Hedef sevgiliye kavuşmaktır. Mevlânâ, derûnî hasreti, dramatik rumuzlarla belirtir.³¹¹

³⁰⁸ Nihat Keklik, “Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe”, s.44.

³⁰⁹ Nihat Keklik, a.g.m., s.50.

³¹⁰ Fulya Bayraktar, “Mevlânâ'da Ney Metaforu”, Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevîhâneler Sempozyumu, Manisa, 19-21 Aralık 2005, s.149-150.

³¹¹ Mehmet Aydın, Mevlânâ ve Sufizm, s.158.

2.2. OLUMSUZ YAKLAŞIM

2.2.1. Hakikatin Bilgisine Ulaşma Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi

Diğer İslam düşünürleri gibi Mevlânâ da insanı ruh ve beden ikiliğinden oluşan bir varlık olarak değerlendirir. Ve herhangi bir olgunun, olayın, ilmin değerini, önemini ise ruha sağladığı faydaya göre belirler:

Canın meyli, hayata ve diriliğedir; çünkü mekânsız can, onun aslıdır.

Canın meyli, hikmete ve ilimleredir; bedenın arzusu bağa, çayıra ve üzümedir.

*Canın meyli, yükselmeye ve şerefe; bedenın arzusu kazanca ve otlaradır.*³¹²

Bu çerçevede zahirî ilimlerin tahsilinin gerekliliğini vurgular, Ancak bu gereklilik de sınırlıdır. Çünkü adını saydığı bu ilimler, insanın bedenine ait ihtiyaçlarını karşılar; insanın parça-buçuğu için faydalıdırlar. Fakat ruhun ihtiyaçlarını karşılamakta yeterli değildirler.³¹³ Ruhun serüveni hakikate ulaşmaktan ibarettir ve bu yolun rehberi de ilahî aşktır, tek başına akıl ve aklî yöntemler değildir;³¹⁴ aklî kavrayışın ötesinde semitik kavrayışa sahip olmak gereklidir.

Mevlânâ'ya göre Hakk'ı, Yaratıcıyı ve O'na dönüşü bilme her türlü bilginin önündedir³¹⁵ ve hendese, yıldız, tıp ve felsefe gibi ilimler madde âlemiyle ilgili ilimler olduğundan hakikate, Tanrı'ya ulaşmakta yeterli değildir.³¹⁶ Zira Hakikat-i Mutlak'ı bilmek ve ona kavuşmak çabalarında duyulur âlem, tasavvuf ehlini tatmin etmez.³¹⁷ Oysa hakikate ulaşabilmek için gönül ehli olmak gereklidir.³¹⁸ İslam düşüncesinde iman ile gönül arasındaki ilişki “kalb ile tasdik” ifadesiyle açıklanır. Gönül ya da kalb Allah nezdindeki hakikati sezen, keşfeden ve kabul ile teslim olandır.³¹⁹ Gönül; Tanrı'nın nazar ettiği, ilahî tecellilerin mazhar olduğu mukaddes bir

³¹² Mesnevî, III, 4435-4437.

³¹³ Fihî Mâfih, s.13.

³¹⁴ Emine Yeniterzi, “Mevlânâ'nın Eserlerinde Âşık ve Zahide Dair Görüşler”, Kültür, Hz. Mevlânâ Özel Sayısı, Kış 2006, Sayı:5, s.44-49.

³¹⁵ Adnan Karaismailoğlu, Mevlânâ'nın Gözüyle İnsan ve Toplum, Hizmet-İş Sendikası Yayınları, Ankara, 2007, s.140.

³¹⁶ Mesnevî, IV, 1515-1516.

³¹⁷ Ebu'l-Alâ Afîfî, Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat, s.14.

³¹⁸ Mesnevî, IV, 1519.

³¹⁹ H. Kamil Yılmaz, “Eğitimde Gönül Faktörü”, Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı, Yıl:6, Sayı:14, Ocak-Haziran 2005, Ankara, s.14-15.

yerdir. Ancak dünyevî arzularla kirlenen gönül tıpkı tozlanan aynanın suretleri gösterememesi gibi ilahî tecellilerin yeri olamaz. Bu yüzden gönül temiz olmalı; samimiyet ve aşkla dolmalı; hırs, kin, riya gibi duyguların gönülde yer etmesine izin verilmemelidir. İlahî nazar yalnızca böyle gönüllere layıktır. Tasavvuf ehli için de gönül ehli olmak mühim hedeflerden biridir. Zira gönül ilahi tecellileri seyr ve temaşa mahallidir.³²⁰ Bu inancın bir gereği olarak Mevlânâ da gönül³²¹ huzurlu çözümlerin kaynağı olarak gösterir³²² ve insanın Tanrı'nın önüne onda kendisini görmesi için parlak bir ayna, yani temiz bir gönül götürmesi gerektiğine inanır,³²³ Mevlânâ'ya göre gönül bir hikmet aynasıdır, gönül Hakkın nazargahıdır.³²⁴

Hakikatin bilgisine sadece akıl ve zekâ aracılığıyla değil de gönül ile ulaşılacağı inancının bir uzantısı olarak Mevlânâ arif ile filozofu karşılaştırır. “*Arifin kiblesi kavuşma ışığıdır; felsefeci aklının kiblesi de hayaldir.*”³²⁵ Hal böyle olunca da felsefeci hakikatten uzaklaşır: “*Felsefeci kendini düşünceyle öldürdü; “Koş” de ona; arkası defineye doğrudur.*”³²⁶ Mevlânâ'ya göre filozofun hakikatten uzak kalmasının; sanattan sanat yapana ulaşamamasının temel nedeni sahip olduğu zekâ ve bilgiye fazlasıyla güvenmesidir:

Hayret; nice bilgi, zekâ ve zekilik, yolcunun gulyabanisi ve yol kesicisi olmuştur.

Cennetekilerin çoğunluğu ahmaktır; bu nedenle filozofluğun kötülüğünden kurtuluyorlar.

Kendini üstünlük ve boş konuşmaktan arındır, sana her an rahmet insin.

³²⁰ Süleyman Uludağ, İnsan ve Tasavvuf, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2001, s.194.

³²¹ *Bu dünya küptür, gönülse ırmak gibi; bu dünya odadır, gönülse şaşılacak şehir* Mesnevî, IV, 810, *Gönül ovasına adım atmak gerekir, çünkü toprak ovada ferahlık yoktur.*

Ey dostlar! Gönül, güven yurdudur; orada pınarlar, gül bahçesi içinde gül bahçesi vardır. Mesnevî, III,514-515, *Söze sığmayan birleşmeyi anlatmak, zorlamaktır; vesselâm.*

Ey zengin! Yüz çuval altın getirsen Hak, sana der: “Ey iki büklüm! Gönül getir.

Gönül senden memnusa ben razıyım; senden yüz çeviriyorsa ben de çeviririm.

Sana bakmam, o gönle bakarım. Ey can! Onun hediyesini kapıma getir. Mesnevî, V-880-883.

...İnanç gönüldedir.... Fîhi Mafîh, s.63, ...İnsanlar, gönüllerinde Tanrı sevgisini taşırlar...Fîhi Mâfîh, s.84, gönül anlatılmaya kalkışlsa sonu gelmez.... Fîhi Mafîh, s.96, Kâ'be'den maksat, peygamberlerle erenlerin gönülleridir. Onların gönülleri, Tanrı vahyinin geldiği yerdir; Kâ'be'ye onun parça-buçluğu. Gönül olmasaydı. Kâ'be ne işe yarardı? Peygamberlerle erenler, tümünden dileklerinden vazgeçmişlerdir; Tanrı dileğine uymuşlardır; o ne buyurursa onu yaparlar; Fîhi Mafîh, s.143,...İman gönülün gerçekleşmesidir; imanın yeri gönüldür... Mecâlis-i Sebâ, s.40.

³²² Adnan Karaismailoğlu, Mevlânâ ve Mesnevî, s.22.

³²³ Fîhi Mafîh, s.160.

³²⁴ Kerim Kara, “Mevlânâ'nın Mesnevîsinde Kalp-Gönül”, Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı, Yıl:6, Sayı:14, Ocak-Haziran 2005, Ankara, s.483-523,

³²⁵ Mesnevî, VI, 1897.

³²⁶ Mesnevî, VI, 2356.

Zekilik, düşkünlük ve niyazın zıddıdır; zekiliği bırak ahmaklıkla uzlaş.

Zekiliği yarar, hırs ve kazanç tuzağı bil; dürüst âşık zekiliği istemez.

*Zekiler bir sanatla yetinmiştir; ahmaklarsa, sanattan onu yapana gitmiştir.*³²⁷

Gönül ehli ile felsefeci birbirinden farklıdır. İkisi farklı bakış açısına sahiptir. Mevlânâ'ya göre filozoflar tek taraflı bilgi kaynağı kabul ederler ki o, akıldır. Gönül ehlinin hallerini ve halkın onlara teveccühünü vehim zannederler.³²⁸

2.2.2. Kaynağı Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi

İnsanı hakikate ulaştıran mutlak kuvvet nedir? İnsan sadece akılı vasıtasıyla hakikate ulaşabilir mi? Aklın bu yoldaki yetkinliği ve fonksiyonu nedir, aklın gücü sınırsız mıdır? Hakikate ulaşmada hangisi mutlak kuvvettir: aşk mı, akıl mı? Bütün bu sorulara verilecek cevaplar Mevlânâ'nın felsefenin temelini teşkil eden akıl kuvveti ekseninde felsefeye ve filozoflara bakışını ortaya koyabilecek mahiyettedir.

Elbette insan sahip olduğu akıl vasıtasıyla hayatı boyunca karşılaştığı sorunlara çözümler üretmektedir. Bu çerçevede Mevlânâ'ya göre akıl asıldır, cevherdir, akıl olmadan dinî yükümlülükler de yoktur.³²⁹ “*Et parçası insan, akıl ve canla dağı, denizi ve madeni yarar.*”³³⁰ Aklın yetki alanına ve aklın kurallarına sığmayan durumlara vurgu vardır, şu beyitlerde ise:

Çocuk akli, “Mektebe git” der; ancak kendi kendine öğrenilemez.

*Hastanın akli, onu tabibe götürür; ancak akli kendisi için ilaç konusunda isabetli değildir.*³³¹

Akıl gerçektende âlemdeki varlık derecelerinin hepsinde aynı başarıyı elde edemez. Mesela varlık scalasının en alt tabakasını oluşturan maddede-özellikle fizik, kimya ve astronomi alanlarında- çok rahat işleyen ve kesine yakın sonuçlara ulaşabilen zekâ ve akıl yasaları, canlılar âlemine geçince önemli güçlüklerle karşılaşır. Özellikle hayvan ve bilhassa insan tabakalarına yükseldikçe, aklın çözemediği ve nüfuz edemediği meseleler daha çok ortaya çıkar. Yüce değerler sahası ise onun en az

³²⁷ Mesnevî, VI, 2369-2374.

³²⁸ Kerim Kara, “Mevlânâ'nın Mesnevîsinde Kalp-Gönül”, s.493.

³²⁹ Mesnevî, V, 454-455.

³³⁰ Mesnevî, I, 1478.

³³¹ Mesnevî, III, 3321-3322.

işleyebildiği bir alandır. Bu varlık hiyerarşisinin en üstünde bulunduğu kabul edilen ve tamamen insana özgü olan din ve inanma sahasının ise akla hemen hemen kapalı bulunduğu ve artık oraya bilme, düşünme, akıl ve pozitif bilim verileriyle değil de iman ile nüfuz edilebileceği belirtilmektedir.³³² Mevlânâ'nın da ilimleri değerlendirilmesindeki ölçü aklın, tek ve değişmez olan hakikate ulaşmada insana rehberlik edebilme yetisine ve bu yetinin sınırlılıklarına ilişkindir.

Mutezîle'nin aksine akılların yaratılıştan farklı olduğuna inanan Mevlânâ, aklın olayların sonunu görebildiğini ve olayların sonunu göremeyen aklın ise nefse yenilmiş akıl olduğunu ve varlıkları ancak zıtlarıyla birlikte tanıyabildiğini vurgular.³³³ Cüz'î akıl, insan düşüncesi her zaman öğrenmeye muhtaçtır; Küllî akıl ise öğretmendir. Cüz'î akli Küllî akla veliler ve peygamberler bağlar.³³⁴ Mevlânâ'ya göre akıl ancak somut olanlar üzerinden bir araştırma yapabilir; din ve inanç ise bir yaşayış, bir tatmadır; bu nedenle akıl onu anlayamaz³³⁵; cüz'î akıl Hakk'a ulaşmakta yeterli değildir, Mevlânâ bu yolda aşkın gerekliliğini savunur.³³⁶

İnsanların yönelmesi gereken Tanrı ışığıdır çünkü insanı gerçek bilgiye ulaştıran içindeki ışığın artmasıdır: ariflerin kıblesi kavuşma ışığıdır.³³⁷ Akıl da tıpkı can/ruh gibi, Tanrı'nın gizlilik/yokluk evreninden gelmektedir. Aklın ilahî bir kaynağı olduğunu düşünmesine karşın Mevlânâ, aklın rehberliğinin de tıpkı Cebrail gibi sınırlı olduğunu belirtir.³³⁸ Aklın yetersiz olduğu alanlardan biri de aşk ve ahvâlidir.³³⁹

Âşıklık, gönül ağlayışından anlaşılır. Gönül hastalığı gibi hastalık yoktur.

Âşıklık hastalığı hastalıklardan ayrıdır. Aşk Allah'ın sırlarının usturlabıdır.

Âşıklık ister bu taraftan ister o taraftan olsun, sonuçta bizi o tarafa yöneltir.

Aşk için ne anlatıp açıklasam, aşka gelince bunlardan mahcup olurum.

Dilin anlatışı aydınlatıcı olsa da dilsiz/anlatılmayan aşk daha açıktır.

Kalem yazı yazmakta koşarken; aşka gelince yarılr.

³³² Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008, s.232.

³³³ Mesnevî, II, 1540-1541.

³³⁴ Fihi Mafih, s.122.

³³⁵ Mesnevî, V, 4144-4147.

³³⁶ Emine Yeniterzi, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s.57.

³³⁷ Mesnevî, VI, 1897.

³³⁸ Mesnevî, I, 1065-1068.

³³⁹ Mehmet Demirci, Mevlânâ'dan Düşünceler, Akademi Kitabevi, İzmir, 2002, s.45.

*Akıl, aşkı açıklamada eşek gibi çamura batar. Aşk ve âşıklığın açıklamasını yine aşk söyler.*³⁴⁰

Cüzî akıl, aşkı inkâr eder, sır sahibi gibi görünse de.

Zeki ve bilgilidir, ancak yok değildir. Melek yok olmadıkça şeytandır.

O, söz ve eylemde bizim arkadaşımızdır. Hâl hükmüne gelince yok olur.

*O vardan yok olmayınca, yok olur; madem isteyerek yok olmadı*³⁴¹

Mevlânâ ölüm karşısında aklın ve zekanın işe yaramayacağını akla ziyadesiyle değer veren felsefecinin ağzından anlatır:

*Çok çalışır ve sonuçta yorgunluktan da “Akıl, ayak bağıdır”*³⁴² dersin,

O felsefeci gibi olursun; ölüm gününde aklı, kolsuz ve kanatsız görüyordu.

*O anda art niyetsiz itiraf ediyordu: “Zekâdan dolayı boş yere at sürdük”*³⁴³.

Kibirlikten dolayı erlere karşı çıktık, hayal denizinde yüzdük.”

*Ruh denizinde yüzmek hiçtir; burada Nuh’un gemisinden başka bir şey çare değildir.*³⁴⁴

Rivayetlere göre Bahâeddîn Veled, Razî’yi muhatap almış ve O’na ikazlarda bulunmuştur. Razî’yi Yunan filozoflarının yolunu tutup, semavî kitapları sırtları ardına atan bidatçilerden birisi olarak görmektedir. O’na göre Razî kendisini karanlığa atan, açık delilleri bırakıp, hayaller peşinde koşan, vesvese, bozuk düşünce ve dalâlete dalan, nefesine mağlup olduğu için kötülüğe çalışan birisidir. Şems-i Terbîzî de Bahâeddîn Veled’in bu görüşlerine iştirak eder. Fakat ifadeleri daha serttir. O’na göre Razî her ne kadar hacimli bir tefsir yazmış ise de tasavvufî marifetten uzaktır, yüz bin Razî, Cüneyd’in yolunun toprağına bile erişemez. Çünkü Razî kapının halkasıdır, içeriği göremez ve anlayamaz. Tasavvuf yolunu akıl yoluyla öğrenme çabasıdadır. Oysa maldan, candan geçmedikçe, mücahede yapmadıkça bu yolda ilerlenmez. Razî bu

³⁴⁰ Mesnevî, I, 109-115.

³⁴¹ Mesnevî, I, 1982-1985.

³⁴² “Akıl, erlerin ayak bağıdır; ayaklarını bağlar” anlamında Arapça bir sözdür. Abdülbâki Gölpinarlı, Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, C. III-IV, s.620.

³⁴³Bu beyitteki “Zekâdan dolayı boş yere at sürdük” itirafında bulunan kişinin Fârâbî veya Fahreddin-i Razî olduğu belirtilir. Abdülbâki Gölpinarlı, Mesnevî Tercümesi ve Şerhi, C.III-IV, s.620-621. Mevlânâ’nın babası ile Fahreddin-i Razî’nin aralarındaki ihtilaf için ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, s.161-162.

³⁴⁴ Mesnevî, IV, 3352-3356.

yoldan uzaktır ve bu işin adamı değildir. Mevlânâ'nın Razî hakkındaki sınırlı sözleri, babasının ve Tebrîzî'nin sözlerine kıyasla daha yumuşaktır. O da ilahî marifetin ve gönül yolunun inceliklerinde akl-ı cüz'inin yetersizliğine dikkat çeker.³⁴⁵

Dinî hakikatleri anlamada ve açıklamada aklın yetersizliğini *Fahreddin-i Razî*³⁴⁶ (ö.1209) üzerinden vurgular, Mevlânâ ve O'nu eleştirisi şahsî olmanın ötesinde kelam ile tasavvuf arasındaki ihtilafa da işaret eder:³⁴⁷

Bu hayat, ölüm suretinde gizli; o ölümse, hayat kabuğunda saklı.

Işık, ateş görünüyor, ateş de ışık; yoksa dünya, "Gurur/aldanma yurdu" nasıl olurdu?

Sakin! Acele etme, önce yok ol; batınca doğudan ışık sal.

Gönül ezel benliğiyle kendinden geçti; bu benlikse soğudu, utanç oldu.

Can, o bensiz benlikle hoş oldu; o, dünya benliğinden sıçrayıp kaçtı.

"Ben"den kurtulunca, şimdi ben oldu. Aferinler dertsiz benliğe!

Bensiz benlik kaçıyor; benlik onu, onsuz gördüğü için peşinde koşuyor.

Onu istiyorsun, sana talip olmaz; öldüğünde istediğin, seni ister.

Dirisin; ölü yıkayıcı seni hiç yıkar mı? İsteklisin; istediğin seni hiç ister mi?

Bu bahiste akıl yol görseydi; Fahreddin-i Razî din sırrını bilirdi.

Ancak "Tatmayan, bilmez" olduğu için akli ve hayal edişleri, şaşkınlığını artırdı.

³⁴⁵ Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Razî'ye Yönelik Eleştirileri ve Razî'nin Sûfîlere/Tasavvufa Bakışı", s.296-297.

³⁴⁶ Gazâlî sonrası dönemde geleneksel Ehl-i Sünnet anlayışının; kelâmda Eş'arîliğin, fıkhıta Şâfi'îliğin ünlü savunucularından kabul edilen ve döneminde bilinen bütün ilim dallarında eser telif eden Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Razî yazdığı eserlerde-çoğunlukla eleştirel yaklaşımla olsa da- felsefi konulara ve görüşlere oldukça geniş yer ayırması, özellikle mantığa büyük bir değer vererek kullanması nedeniyle kimilerince takdir, kimilerince tenkit edilmiştir. Son derece hareketli hayatı boyunca Mu'tezilîleri, Kerrâmîleri, Hanbelîleri, Bâtînîleri karşısına aldığı için büyük bir kitlenin hedefi haline gelmiştir. Konulara bilimsel ve eleştirel şekilde yaklaşımı, münazaracı ve mücadeleci kimliği gereği bol miktarda teorik problemler ve şüpheler ortaya koyması sebebiyle "şüpheye düşürenlerin imamı" diye nitelenen Razî'nin tenkitlerinden nasibini almamış diyebileceğimiz tek zümre olan sûfîler, marifetullaha ulaşma konusunda filozof ve kelâmcılarla eskiden beri devam eden fikir ayrılıkları gereği Razî'ye genelde mesafeli durmuşlar; bir kısmı onu tasavvufa davet ederken, bir kısmı onu ağır bir dille eleştirmiş, hatta dinden çıkmakla itham etmiştir. Hayri Kaplan, a.g.m., s.285-286. Aslında Bahâ Veled ile Razî arasında vuku bulan mücadele, akılla ruhun mücadelesiydi. Birisi determinist diğeri riyazetle saflaşmış bir ruhun ilahî sentezciliğine bağlıydı. Mehmet Aydın, Mevlânâ ve Sufizm, s.29.

³⁴⁷ Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, s.162.

Bu “ben” düşünmekle nasıl anlaşılır? O “ben” yok olduktan sonra anlaşılır.

Bu akıllar, yollarını kaybederek hulul/girme ve ittihat/birleşme çukuruna düşer³⁴⁸

Bunu açığa çıkarmak, iş artıran akılla olmaz; sana görünmesi için kulluk yap.

Felsefeci akla uygun şeylere bağlıdır; temiz kişi aklın aklının binicisidir.³⁴⁹

Sûfilere göre ilham esastır. Akıl ve nakil ise imkân ölçüsünde onu anlamaya ve anlatmaya yarayan vasıtalarlardır. Tasavvuf nakli ve aklı hiçbir zaman inkâr etmemiştir ama nakle ve akla sınır çizmiş, faaliyet sahalarını tespit etmiştir.³⁵⁰ Mevlânâ akla karşı olmaktan çok, aklı yegâne bilgi vasıtası olarak kabul edenlere karşıdır.³⁵¹ Bütün sûfiler gibi Mevlânâ'nın da yediği ve karşı çıktığı akıl, hissi ve maddî âlemlerle ilgili olan tecrübî ve tabîî akıl değil, bu âlemin ötesine ait hükümler veren ve ilahî hakikati idrak etme iddiasında olan nazarî ve metafizik akıldır.³⁵²

2.2.3. Yöntemi Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi

Mevlânâ felsefeyi gerçek bilgiye ulaşmak için kullandığı yöntem açısından da değerlendirir. O'na göre günlük hayatta da çeşitli olaylara bakarak onları karşılaştırma ve akıl yürütmeye sonuca gitmek her zaman mümkün değildir.³⁵³ İnsanın cüz'î aklıyla ve şahsî görüşleriyle gerçek bilgi sahibi olamayacağını vurgular³⁵⁴ ve bu fikrini Bakkal ve Papağan hikâyesi ile somutlaştırır:

Bir bakkal ve papağanı vardı. Güzel sesli, yeşil, konuşkan bir papağandı.

Dükkânda dükkânı gözetler, bütün esnafa nükte söylerdi.

İnsanlar gibi konuşurdu; papağanlara ait ötüşte hünerliydi.

Sıçradı, dükkânın bir tarafından diğer tarafına kaçtı; gülyâğı şişelerini döktü.

³⁴⁸ Mesnevî, V, 4135-4147.

³⁴⁹ Mesnevî, III, 2525-2526.

³⁵⁰ Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, s.143.

³⁵¹ Nihat Keklik, “Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe”, s.58.

³⁵² Emine Yeniterzi, “Mevlânâ'nın Eserlerinde Âşık ve Zahide Dair Görüşler”, s.44-49, Mehmet Demirci, Mevlânâ'dan Düşünceler, s.43-44, Süleyman Uludağ, İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe, s.151, 157.

³⁵³ Erdal Baykan, Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ, Bilge Adam Yayınları, Van, 2005, s.71.

³⁵⁴ Cevdet Kılıç, “Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar,” s.188.

Efendisi evden geldi, dükkânda efendi gibi huzurla oturdu.

Dükkânı yağla dolu ve elbisesini yağlı gördü. Papağanın başına vurdu, bu vuruşla başı kel oldu.

Papağan birkaç güncük sesini kıstı. Bakkal, pişmanlıktan ah çekti.

Sakalını yoluyor ve diyordu: “Yazık, yazık! Nimet güneşim, buluta girdi.

O güzel sözlünün başına vurduğumda keşke elim kırılıyaydı.”

Kuşunun konuşması için her yoksula hediyeler veriyordu.

Üç gün ve geceden sonra dükkânda şaşkın, ağlamaklı ve ümitsizce oturmuştu.

Konuşmaya başlaması için bu kuşa her çeşit gizli/ilginç şeyler gösteriyordu.

Tasın ve leğenin arkası gibi saçsız başıyla, başı çıplak bir Cevlakî geçiyordu.

O anda, papağan konuşmaya başladı. Dervişe akıllılar gibi seslendi:

“Ey kel! Ne sebeple kellerin arasına karıştın? Yoksa sen de şişeden yağ mı döktün?”

Halk bu karşılaştırmasından dolayı güliştü. Zira papağan, hırkalı dervişi kendi gibi sandı.

Her ne kadar yazıda şîr (aslan), şîre (süte) benzerse de iyilerin işini, kendi işinle mukayese etme.

Bütün âlem bu nedenle yolunu kaybetti. Az kişi Hak abdâlundan haberdar oldu.³⁵⁵

Yine Mevlânâ, sağır bir adamın hasta komşusunu ziyarete giderken daha önceden aklınca kurguladığı soru ve cevapları, karşılıklı konuşmalarında dile getirip kendi aklınca yaptığı kıyaslarla kuru bir rasyonalitenin ve yanlış kıyasların ne gibi olumsuzluklara sebebiyet vereceğini anlatır.³⁵⁶

Anlayışlı biri bir sağıra, “Senin bir komşun hastalandı” dedi.

Sağır kendi kendine dedi ki: “Ben ağır kulağımla, o gencin konuşmasından ne anlarım?”

³⁵⁵Mesnevî, I, 247-264.

³⁵⁶Cevdet Kılıç, “Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar,” s.189.

Özellikle de hasta ve sesi zayıf olunca. Fakat oraya gitmek gerekir, çare yok.

Dudağını hareket ettirdiğini gördüğümde, onu kendime göre kıyaslarım.

“Ey zahmet çekenim! Nasılsın?” dediğimde, o “İyiyim” veya “Hoşum” diyecek.

Ben, “Şükür. Ne yemek yedin?” derim. O “Şerbet” veya “Mercimek çorbası” der.

Ben, “Sihhatler, afiyetler. Tabiplerden yanında kim var?” derim. “Fılan” der.

Ben derim ki: “O, çok mübarek ayaklıdır. Madem o geldi, işin iyi olur.

Onun ayağını biz denemiştik, nereye gitse ihtiyaç karşılanır.”

Bu karşılaştırmalı cevapları düzenledi. O iyi adam hastanın yanına gitti.

“Nasılsın?” dedi. -Hasta- “Öldüm” dedi. -Sağır- “Şükür” dedi. Hasta bundan çok incindi, sıkıldı:

“Bu ne şükürdür? O, yoksa bana karşı kötü müdür?” Sağır mukayese yaptı ve yanlış çıktı.

Ondan sonra -sağır- ona “Ne yedin?” dedi. -Hasta- “Zehir” dedi. -Sağır- “Afiyet olsun” dedi. Öfkesi arttı.

Ondan sonra -sağır- “Çare amacıyla sana gelen kimdir, hekimlerden?” dedi.

-Hasta- “Azrail geliyor. Git” dedi. -Sağır- “Ayağı çok mübarektir. Neşeli ol” dedi.

Sağır dışarı çıktı, mutlu olarak, “Şükür, bu zamanda onu gözettim” dedi.

Hasta, “Bu bizim canımızın azızdır. Biz, onun ceza olacağı olduğunu bilmedik” dedi.³⁵⁷

Yanlış yorumlarda ve kıyaslarda bulunanın düşebileceği durumları ise bir benzetmeyle örneklendirir:

O sinek, eşek sidiği üstündeki saman çöpü üzerinde kaptan gibi başını kaldırıyordu.

Dedi: Ben deniz ve gemi okudum. Bir müddet onun düşüncesinde kaldım.

İşte bu deniz, bu gemi ve ben; kaptan, işin erbabı ve danışman adam.

³⁵⁷ Mesnevî, I, 3359-3375.

O deniz üzerinde kayık sürüyordu. O kadar su, ona sınırsız görünüyordu.

O idrar, ona göre sınırsızdı. Onda onu doğru görecekt bakış nerede?

Dünyası, gördüğü kadardır. Göz bu kadar, onun için deniz de bu kadar.

Yanlış yorum sahibi, sinek gibidir. Onun vehmi/kuruntusu, eşek sidiği ve çöp tasviri.

Sinek, görüşünde yorumu bıraksa, baht bu sineği devlet kuşu yapar.

Bu ibrete sahip olan, sinek olmaz. Onun ruhu, surete layık olmaz.³⁵⁸

İstidlalin zan, vehim³⁵⁹ ve şüpheye sebep olacağını³⁶⁰ ve tahtadan ayak gibi çabuk kırılacağını³⁶¹ vurgulayan Mevlânâ, felsefeci ile arifi hakikate ulaşmakta delile verdikleri önem açısından karşılaştırır:

Felsefeci vasıtaları artırır; temiz kişi onun aksine delillerden uzaktır.

Bu, delilden ve perdeden kaçır; delille ulaşılan için başını önüne eğer.

Duman felsefeci için ateşe delildir; duman olmadan o ateşte bulunmak, bizim için hoştur.

Özellikle sevgi yakınlığından olan ateş, bize dumandan daha yakındır.

Öyleyse candaki hayaller nedeniyle candan dumana doğru gitmek, kötü işliliktir.³⁶²

Ve bu karşılaştırmadan amaç ise delilin hakikati perdeleyebileceği endişesidir ve gönlündeki bu endişeyle de arif hakikate ulaşmada mantıkî delilleri değil marifeti kullanır.

Mevlânâ'ya göre insan canı/ruhu ile Tanrı arasındaki neliksiz-niteliksiz ilişki hiçbir kıyasa sığmayacak özelliklere sahiptir:

³⁵⁸ Mesnevî, I, 1083-1091.

³⁵⁹ Vehim (kuruntu) var olmayı varmış gibi tahayyül etme melekesidir. Ariflere göre ise vehim nefsin beşerî hakikate ulaşmaktan alıkoyan bir oyunu, bir hilesidir. Yakîn de şek ve şüphenin, hayalin bulaşmamış olduğu kesin bilgidir. Bu çerçevede Mevlânâ, vehmi sâlik için pek büyük bir engel olarak görür. Ahmet Yüksel Özemre, "Mesnevî'de Vehim", Kültür, Hz. Mevlânâ Özel Sayısı, Kış 2006, Sayı:5, s.38-43.

³⁶⁰ Mesnevî, II, 2125.

³⁶¹ "Delil arayanların ayağı tahtadandır. Tahta ayak çok dayanıksızdır." Mesnevî, IV, 2133, ".....Delilse durmaz, tez unutulur...." Fîhi mafih, s. 38.

³⁶² Mesnevî, V, 569-573, ayrıca bkz: Fîhi mafih, s.38.

*İnsanların Rabbi'nin, insanların canıyla keyfiyeti ve karşılaştırması bulunmayan bir birleşmesi vardır.*³⁶³

Ben kesin olarak inanıyorum; iyice inananın işareti, ateşe girmesidir.

*Bil ki o delil, dile gelmez; âşıkların aşk sırrının durumu gibidir.*³⁶⁴

2.2.4. Karakteri Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi

Mevlânâ felsefenin şüpheci karakterini değerlendirirken kaygısı dinîdir. O dini inkâr eden Kur'an ayetlerine inkârcı veya şüpheci yaklaşan materyalist bir dünya görüşünü benimseyen septiklere karşıdır:³⁶⁵

Din günü yeryüzü "Sarsılıyla sarsıldığında"³⁶⁶ bu yer, durumların tanığı olacak.

O, açık olarak "Haberlerini anlatır"³⁶⁷; yer ve kayalar söze gelir.

Felsefeci fikir ve zannında inkârcı olur; gitsin, başını o duvara vursun.

Suyun, toprağın ve çamurun konuşması, gönül ehlinin duyularınca hissedilir.

Hannâne direğinin inlemesini inkâr eden felsefeci, velilerin hislerine yabancıdır.

O der ki: "Halkın sevda ışığı, halkın görüşüne çok hayaller getirdi."

Daha öte, o fesat ve küfrün yansıması, bu inkârcı düşünceyi ona yükledi.

Felsefeci şeytanı inkâr eder, aynı anda şeytanın oyuncağı olur.

Şeytanı görmedinse, kendini gör. Delilik olmadan alında morluk bulunmaz.

*Gönlünde şüphe ve şaşkınlık bulunan, dünyada gizli felsefecidir.*³⁶⁸

Ve bu çerçevede Mevlânâ özellikle sofistleri eleştirir. Mevlânâ'ya göre Tanrı'yı inkâr eden, "âlem vardır, Tanrı yoktur, dolayısıyla O'na dua edenlere icabette bulunmaz" tezini savunurken sofist "dünya hiç yoktur" kanaatindedir. Bu tavırlarıyla sofistler tereddüt ve ızdırıp içindedir.³⁶⁹ Sofistlerin hayvanlarda dahi var olan duyuları

³⁶³ Mesnevî, IV, 759.

³⁶⁴ Mesnevî, IV, 2850-2851.

³⁶⁵ Cevdet Kılıç, "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar," s.193.

³⁶⁶ Kur'an-ı Kerim, Zilzâl, 99/1.

³⁶⁷ Kur'an-ı Kerim, Zilzâl, 99/4.

³⁶⁸ Mesnevî, I, 3275-3284.

³⁶⁹ Mesnevî, V, 3015-3019.

inkâr ettiklerine,³⁷⁰ hayal dünyasında kaldıklarına ve küllî akıldan, histen ve varlıktan yoksun olduklarına işaret eder.³⁷¹

2.2.5. Amacı Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi

Mevlânâ'ya göre, en kıymetli bilgi, insanı Tanrı'nın hakikatine taşıyan bilgidir: “*Bilgi de istenmede; şu yüzden istenmede ki Tanrıyı bilmeye sebep.*”³⁷² Bu çerçevede O'na göre bilgi gaye değil ancak kişinin kendisine ve başkalarına faydalı olabilmesi için bir vasıttır. Felsefî bilgiyi de bu açıdan değerlendirir:

Cisimlerin ve sıfatların haddini bildiğini var say; kendi haddini bil, çünkü bundan kaçış yoktur.

Ey toprak eleyen! Kendi haddini bilince bu sınırdan kaç, neticede sınırsızlığa ulaşırsın.

*Ömür mevzû/özne ve mahmûlle/yüklemle geçti; ömür, duyulan şeylerde basiretsizce geçti*³⁷³

Bu beyitlerdeki “*Ey toprak eleyen*” lafzı hayatını dünyadaki şeyleri ilim kalburundan geçiren ancak kendi varlığının anlamına ve amacına ulaşamayan insan tipine dikkat çekmek için olsa gerektir.

2.2.6. İnsanların Aslî İhtiyaçlarını Karşılama Açısından Felsefeyi Değerlendirmesi

Mevlânâ'nın nükte ve latifelerden hareketle doğruya işaret etme üslubunun bir tezahürü olan “*Nahivci ve Gemici Macerasının Hikâyesi*” fırtınalı olan hayat denizinde tek başına aklın ve aklî yöntemlerin insanı selamete götüremeyeceğinin hikâyesidir, aslında:

Bu bütün ilimlerden fakr/yokluk bilgisi, ölüm günü yol azığı ve yiyeceğidir.

Bir nahivci, bir gemiye bindi. Bu kendini beğenen, gemiciye dönerek,

³⁷⁰ Mesnevî, V, 3020.

³⁷¹ Mesnevî, VI, 2188-2189.

³⁷² Fîhi Mafih, s.58.

³⁷³ Mesnevî, V, 564-566.

“Nahivden hiç okudun mu?” dedi. -Gemici- “Hayır” dedi. -Nahivci- “Ömrünün yarısı yok oldu” dedi.

Gemicinin gönlü üzüntüyle kırıldı. Fakat o anda cevap için sustu.

Rüzgâr, gemiyi bir girdaba attı. Gemici bu nahivciye yüksek sesle dedi:

“Hiç yüzme biliyor musun? Söyle.” -Nahivci-: “Hayır, ey hoş cevaplı, güzel yüzlü!” dedi

-Gemici- dedi: “Ey nahivci! Ömrünün tümü yok oldu. Çünkü gemi bu girdaplarda batıyor.”

Burada nahiv bilmek değil, mahvolmayı bilmek gerekiyor. Mahvolmayı biliyorsan, tehlikesizce suya gir.

Deniz suyu ölüyü başının üzerine koyar. Diri olursa denizden nasıl kurtulur?

Sen insan özelliklerinden öldüğünde sırlar denizi seni başının üzerine koyar.

Ey halka eşek demekte olan! Şu an eşek gibi bu buz üzerinde kaldın.

Sen dünyada zamanın üstün bilginiysen de, işte şu anda bu dünyanın yok oluşunu gör.

Nahivci hikâyesini bu araya ekledik, böylece size yok olma yolunu öğrettik.

Ey güzel dost! Fıkhın fıkhını, nahvin nahvini ve sarfın sarfını, yok olmakta bulursun.³⁷⁴

Bu hikâyede asıl üzerinde durulması gereken husus Mevlânâ'nın mahiv bilgisi/yok olmak dediği şeydir. Tasavvufta önemli kavramlardan birisi olan mahiv; Tanrı'da yok olmaktır. İnsanın kendisinde olan kötülere yok etmesi ve böylece de iyileri kazanmasıdır ve böylelikle de gerçek hürriyete kavuşması; yeniden var olmasıdır.³⁷⁵

Mevlânâ'nın filozoflara bakış açısında onlara atfedilen bilginin değeri ile Mevlânâ'nın değerli gördüğü bilgi arasındaki fark etkilidir. Düşünce birikimleri elbette faydalıdır. Ancak bu fayda tevhid ve Allah inancını içinde barındıran hikmet ile doğrudan ilişkilidir. Bir başka ifadeyle bilginin sağladığı yarar hem maddî hem de

³⁷⁴ Mesnevî, I, 2833-2846.

³⁷⁵ Mehmet Demirci, Mevlânâ'dan Düşünceler, s.130-131.

manevî; hem dünyevî hem de dinî fayda olmalıdır.³⁷⁶ “Deveci ile filozof” adlı hikâyede Mevlânâ bu fikirlerini dile getirir:

Bir bedevi bir deveye yemle dolu iki iri çuval yüklemişti.

O, her iki çuvalın üzerine oturmuştu. Bir söz atan kişi, ona soru sordu.

Vatanını sordu ve onu konuştu; bu soru soruşta birçok inciler deldi.

Ondan sonra ona, “Bu her iki çuval ne doludur? Durumu doğruca söyle” dedi.

-Bedevi- “Bir çuvalımda buğday var, diğerinde kum; insan yiyeceği değildir” dedi.

-Filozof- “Sen bu kumları niçin yükledin?” dedi. -Bedevi- “Bu çuval yalnız kalmasın diye” dedi.

-Filozof- dedi: “O çuvaldaki buğdayın yarısını, akla uygun olarak diğerine dök.

Böylece çuval hafifler ve deve de”. -Bedevi- dedi: “Aferin, ey ehliyetli ve özgür bilge!

Böyle ince fikir ve güzel görüş; -ama- sen çıplak, yaya ve düşkünlik içindesin!”

Bilgeye acıdı ve iyi adamı deveye bindirmeye niyet etti.

Tekrar ona dedi: “Ey hoş sözlü bilge! Kendi durumundan da bir nebze anlat.

Sahip olduğun böyle akıl ve yeterlilikle sen bir vezir misin veya bir padişah mısın? Doğru söyle.”

-O da- “Bu her ikisi değilim, halktanım. Hâlime ve elbiseme bak” dedi.

-Bedevi- “Kaç deven, kaç ineğin var?” dedi. -Filozof- “Ne bu, ne o; bizi araştıрма” dedi.

-Bedevi- “Bari dükkândaki malın nedir?” dedi. -O- “Bizim için dükkân nerede, mekân nerede?” dedi.

-Bedevi- dedi: “O zaman paradan sorayım. Para ne kadar? Çünkü sen yalnız gidiyorsun ve öğüdün sevimli.

Dünya bakırını altın yapacak iksir, seninle birlikte; akıl ve bilginin incisi iç içe.”

³⁷⁶ Mehmet Demirci, a.g.e., s.134-135.

-Filozof- dedi: “Ey Arabın tanınmış! Bütün mülkümde gece yiyeceğinin parası, yok vallahi.

Ayak çıplak, beden çıplak koşuyorum; kim ekmek veriyorsa, oraya gidiyorum.

Benim için bu hikmet, fazilet ve hünerden, hayal ve baş ağrısından başka bir sonuç yok.”

Sonra Arap ona dedi: “Yanımdan uzaklaş, uğursuzluğun başıma yağmasın.

O uğursuz hikmetini benden uzaklaştır. Senin konuşman, zaman halkına uğursuzdur.

Sen o yana git, ben bu tarafa koşayım; senin yolun ileriye ben geri gidiyorum.

Bir çuvalımın buğday ve diğerinin kumdan olması, miras kalmış bu hilelerden daha iyidir.

Ahmaklığım, pek mübarek ahmaklıktır; zira gönlüm, azıklı ve canım takvalı.

Sen kötülüğünün azalmasını istiyorsan, senden hikmetin azalması için çalış.”

Tabiat ve hayalden doğan hikmet, yücelik sahibi Allah’ın nurunun feyzi olmayan hikmettir.

Dünya hikmeti, zan ve şüpheyi artırır; din hikmeti feleğin üzerine götürür.³⁷⁷

2.2.7. Sebebe Takılıp Müsebbibi Görmeyen Filozoflara Bakışı

Dünyayı bir sebepler âlemi³⁷⁸ olarak gören Mevlânâ, dünyada hiçbir şeyin sebepsiz elde edilemeyeceğine,³⁷⁹ sebepleri bilmenin işleri kolaylaştıracağına³⁸⁰ inanır. Sebeplerin sadece birer alet olduğunu, işi yapan olmadığını, bu sebeplerin aslında Tanrı’nın yaratmasında birer bahane³⁸¹ ve işi yapanın görünmesine bir perde olarak var edildiğini³⁸² belirtir.

³⁷⁷ Mesnevî, II, 3162-3183.

³⁷⁸ Mesnevî, II, 996-998, V, 2383, Fihi Mafih, s.180.

³⁷⁹ Mesnevî, II, 994, III, 1465.

³⁸⁰ Mesnevî, IV, 272.

³⁸¹ Fihi Mafih, s.169.

³⁸² Mesnevî, IV, 3600, V, 1551, 2313, VI, 3677, Fihi Mafih, s.58.

Filozofların sadece sebeplere ve vasıtalara dikkatlerini yöneltip bu dünyadaki sebepleri bulup çoğaltmakla gerçeğin üzerindeki perdeleri artırmaktan başka bir iş yapmadıklarını vurgular.³⁸³ Filozofların “Tanrı dilediğini yapamaz, sadece sebeplere ve tabiata göre iş görür” şeklindeki söylemlerinin yanlışlığını belirtir.³⁸⁴ Oysa bir mutasavvıf olarak Mevlânâ için âlemi ve âlemdeki sebepler zincirini yaratan ve her an akla hayale gelmeyen yeni sebepler var eden Tanrı’nın³⁸⁵ kendi yarattığı tabiata karşı aciz kalması söz konusu dahi olamaz.³⁸⁶ Mevlânâ ilahî illet/nedensellik fikrini benimser. O’na göre tabiat yasaları zorunlu değildir. O nedensellik ilkesini Tanrı anlayışının önemli adımlarından biri olarak ele alır.³⁸⁷ Mevlânâ’nın nedensellik bağlamında filozofları eleştirmesinin temelinde; materyalist filozofların seküler akıl anlayışlarına bağlı kalarak kutsalı dışlamaları endişesi vardır.³⁸⁸

³⁸³ Fihi Mafih, s.156.

³⁸⁴ Mesnevî, III, 3573-3574, Fihi Mafih, s.195.

³⁸⁵ Mesnevî, VI, 1317.

³⁸⁶ Mesnevî, I, 840-851, II, 1832-1837, III, 3150-3156, V, 1540-1555, 1930.

³⁸⁷ Cevdet Kılıç, “Mevlânâ’nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar,” s.197, Erdal Baykan, Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ, s.62.

³⁸⁸ Cevdet Kılıç, “Mevlânâ’nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar,” s.197.

SONUÇ

Hakikat sevgisi ve isteği, mezhebi ne olursa olsun her fikir ehlinin sahip olduğu en önemli özelliklerden biridir. İslam düşünce ekollerini de idare eden hep bu istek, sevgi ve hatta aşk olmuştur. Mevlânâ, kendisinden önceki mezheplerin düşüncelerinden, doğup büyüdüğu ve yaşadığı toplumun her tür birikiminden sentezler oluşturarak içindeki hakikat aşkına duyduğu özlemi gidermiş ve üstelik bu aşka düşenlerin yolunu da aydınlatmıştır; birçok insanın hem aklını hem de gönlünü tatmin edecek yolların inceliklerine işaret etmiştir ki fikirleri hem kendi toplumunda hem de dünyada ilgi görmeye devam etmektedir. Her düşünce ekolü hakikati aramakta farklı yöntemler izlemiştir. Sözelimi sûfiler kalp, aşk, zevk, keşf, şühûd ehli, filozof ve kelâmcılar ise akıl, rey, nazar, istidlal ehli olarak görülmüştür. Bu metodik farklılık düşünce ekollerinin birbirlerine yaklaşımında etkili olmuştur.

Mevlânâ kendisini bir filozof olarak tanımlamaz. Ancak bu, kendisinden önceki İslam düşünce ekollerinin birikimine vakıf bir şahsiyet olarak; varlık, bilgi ve değer konularında görüşlerini ifade etmesine de engel değildir. Mevlânâ, mutlaka felsefe okumuş ve bütün felsefe disiplinleri ve problemleri üzerinde düşünmüştür. Bu konudaki eğitimi belki de Şems-i Tebrizî ile birebir konuşmaları sırasında yahut da bizzat babası ile birlikte olmuştur.

Mevlânâ'nın düşünce sisteminin temel taşlarından birisi, O'nun insan anlayışıdır. Ruhun serüveninin son noktası, aslı olan Tanrı'ya ulaşmasıdır. Bu çerçevede insanın yaratılış amacının bilgi ve doğru yolu bulmak olduğunu belirten Mevlânâ'ya göre bilgi, insanın var oluş sırrını idrak etmesini ve Tanrı'ya ulaşmasını sağlayan bir araçtır. Tanrı'ya ulaşmak ise zahirî ilimlerden çok aşkla elde edilen bâtin ilmi ile mümkündür. Mevlânâ'nın felsefeye bakışında ilmin bu değerinin rolü büyüktür. Âlimin ilmi varlık alanını anlamasına, özünü idrak etmesine yardımcı ve yokluk alanında da zatına sermaye olacak özellikte olmalıdır ki Mevlânâ'nın kullandığı “gönül ehlinin ilmi” tamlamasına dahil olabilsin. Bu çerçevede “Deveci ile Filozof” hikâyesinde Mevlânâ felsefenin insana sağlayabileceği fayda ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken bu faydanın hem dünyevî hem de dinî olması gerektiğini vurgular.

Mevlânâ felsefe ve hikmet ayrımı yapar. Mevlânâ'ya göre hikmet insanın özüne gıda olan ve üstünlük katan bilgidir. Hikmet kalbe ilham edilen ve kalbin zevkini idrak ettiği bir bilgidir; insanı kendi varlığından hareketle Tanrı'nın tecellisine ulaştıran bir bilgidir. Marifete dayanan hikmet ise her tür bilgiden üstündür.

Sûfilere göre ilham esastır. Akıl ve nakil ise imkân ölçüsünde onu anlamaya ve anlatmaya yarayan vasıtalar. Tasavvuf nakli ve akli hiçbir zaman inkâr etmemiştir ama nakle ve akla sınır çizmiş, faaliyet sahalarını tespit etmiştir. Akıl, varlık dünyasındaki her şeyi çözüp anlayabilecek yeterliliğe sahiptir ama yokluk dünyasının sınırına ulaştığında aklın gücü tükenmektedir. Yoklukta varlığı sadece aşk anlayabilir. Varlık dünyasında bir tür delilik-divanelik olarak değerlendirilen aşk yokluk dünyasının sultanıdır. İnsanın hakikate ulaşma yolunda önce akıl varlık perdelerini birer birer kaldıracak ve yokluğun sınırına ulaştığında ise bu görevini aşka teslim edecektir.

Mevlânâ dünyaya dair hükümler veren pratik aklın değerine ve gereğine, ilahî sırları idrak etme iddiasında olan ve metafizik âlem hakkında görüşler sunan teorik aklın ise yetersizliğine inanır. Akıl insan için bir üstünlük vesilesi, bir meziyettir. Çünkü insanın sahip olduğu cüz'i akıl; melek ve ruh gibi latiftir ve akl-ı külden bir parçadır. Bu özelliklerine rağmen akıl tek başına Hakk'a ve hakikate ulaşma vasıtası değildir. Ancak aşkla birlikte hareket ederse insanı yüceltebilir. Akli şimşeğe benzeten Mevlânâ şimşeğin anlık ışığıyla doğru yolu görmenin imkansızlığına işaret ederken bu yolun aşk nurunun daim ışığıyla aydınlanmasının gerekliliğini vurgular. O, Mesnevî'de aklın gayb âlemi hakkında verdiği bilgileri körün renkler, sağırın sesler hakkında verdiği bilgilere benzetir. Çünkü akıl derûnî hayat alanında tek başına yeterli değildir. Bu sebeple de akli Hakk'ın aşkında kurban etmek gerektiğini vurgular. Bütün sûfiler gibi Mevlânâ'nın da verdiği ve karşı çıktığı akıl, hissi ve maddî âlemlerle ilgili olan tecrübî ve tabîî akıl değil, bu âlemin ötesine ait hükümler veren ve ilahî hakikati idrak etme iddiasında olan nazarî ve metafizik akıldır.

Mevlânâ, kıyası yol bulmada yardımcı olan körün elindeki sopa gibi faydalı bir yöntem olarak görse de bu fayda batıl olandan hak olana ulaşmaya kadardır. Çünkü gökyüzünün durumunu yeryüzü ile kıyaslamak doğru olmaz; aralarında farklar vardır. Gönülde kıyasla bilinmeyecek, anlaşılacak işler vardır. Canı can yoluyla tanıyan kişi, arif gönlündeki Tanrı'ya kavuşma ışığının yansımalarını, kıyasla elde ettiği

bilgilere tercih eder. Bu bakış açısıyla Mevlânâ mantiki yöntemlerin amaç olarak değil araç olarak kullanılmasından yanadır.

Mevlânâ'ya göre dünyevi işlerde sebebi bilmek işleri kolaylaştırır, bilgisizliği ortadan kaldırır. Öz ve kabuk nispetinde olan sebepler ve tesirler Tanrı'nın eseridir ve bizi O'na ulaştırır. Ancak sebepleri dikkate alıp müsebbipten habersiz olmak gaflettir. Mevlânâ filozofların tabiat kanunlarının zorunluluğu yönündeki görüşlerine karşı çıkarak ilahî illet fikrini benimser. O'na göre tabiat yasaları zorunlu değildir. O, nedensellik ilkesini Tanrı anlayışının önemli adımlarından biri olarak ele alır. Mevlânâ gönülde şüpheyi daim kılan, insanı kararsız, ümitsiz ve tereddütlü kılan hiçbir kutsala itibar etmeyip hepsine şüpheli yaklaşmayı kendine düstur edinen şüpheciliği de tenkit eder.

Mevlânâ, metafizik hakikatleri inkâr ettikleri için materyalistleri; her şeyden şüphe edip, vehim ve zan peşinde koştukları için septikleri; duyuların bilgisi dışında hakikat kabul etmedikleri için dogmatik sensüalistleri, akıl yoluyla hakikate ulaşılabileceğini savundukları ve akli yanılmaz ve mutlak bir kuvvet kabul ettikleri için rasyonalistleri, Tanrı yerine tabiatı ikame ettikleri için natüralistleri eleştirir.

Mevlânâ'ya göre gerçek hürriyet insanın maddesine bağımlılığından kurtulup manasına yönelmesidir. Ve bu yönelişin yegâne rehberi ise aşktır. Bu çerçevede Mevlânâ ilahi aşkı hem bedensel hem de ruhsal hastalıkların çaresi olarak görür; aşkı kişileştirir; Eflatun aşkın yol gösterici özelliğini, Galenos ise aşkın insanın hayatı boyunca karşılaşıacağı her tür hastalık ve güçlüğün çaresi ve tabibi olma özelliğini pekiştirir.

Mevlânâ eserlerinde kolay anlaşılabilir bir üslup kullanmıştır. Çünkü O'nun gayesi büyük çoğunluk tarafından anlaşılabilir ve geniş halk kitlelerine hitap edebilmektir. Bu amaçla *Kelile ve Dimne*'den aktardığı hikâyeleri kendine göre yorumlamakta, çok defa “vahdet-i vücud”la bazen “aşk”la veya “sosyal görüşleriyle” ilgili bir sonuca bağlamaktadır. *Mesnevî*'de hikâyelere yer vermekteki maksadının hikâyede anlatılanların arka planında var olan özü okuyucunun kavramasını sağlamak olduğunu belirtir. Mevlânâ'nın fikirlerini anlatmak için edebî bir üslup kullandığı malûmdur. Ancak özellikle ve yoğun olarak metaforlar kullanmayı tercih etmesi daha edebî ve daha estetik olduğu için değil daha farklı ifade imkânları sağladığı içindir. Zira metaforlar,

semboller bir taraftan asıl manaları gizlemek ve yalnızca ehline hitap etmek gibi bir amaca hizmet etmenin yanı sıra dilin en güçlü anlatım imkânlarıdır. Çünkü aklın gücü sınırlarını fark etmesidir, dilin gücü ise sınırlarının ötesinde olana da işaret edebilmesidir. Dolayısı ile ötelede olanlara işaret eden metafizik, tanımını icabı çoğu zaman aklın da, dilin de sınırlarını aştığından, kendine özgü ifade biçimleri ile anlatılır. Tanımlanamaz olanı betimlemeye çalışan, soyut bir algıyı, somut olanla yer değiştirmeye çalışan metaforlar, semboller bu ifade biçimlerinin başında gelir. Bu özelliğinden dolayı, pek çok düşünür gibi, Mevlânâ'nın da, özellikle metafizik alana ait olan şeyleri neden sembollerle anlatmaya çalıştığı, anlaşılabilir bir durumdur.

KAYNAKÇA

AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ, **Tasavvuf, İslâm'da Manevî Hayat**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

AKİL, Muhammed, **Felsefi Tasavvuf**, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998.

ALPER, Ömer Mahir, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.

ARSLAN, Ahmet, **İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

....., **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yayınları, Ankara, 1999.

ALTINTAŞ, Hayrani, **Tasavvuf Tarihi**, Akçağ Yayınları, Ankara, t.y.

AYAN, Gönül, "Mesnevî ve Kısa Hikâyecilik", **S. Ü. 5. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri**, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 3-4 Mayıs 1991, s.57-60.

AYDIN, Mehmet, **Mevlânâ ve Sufizm**, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya, 2007.

BAYKAN, Erdal, **Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ**, Bilge Adam Yayınları, Van, 2005.

BAYRAKTAR, Fulya, "Mevlânâ'da Ney Metaforu", **Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevîhâneler Sempozyumu**, Manisa, 19-21 Aralık 2005, s.149-153.

BAYRAKTAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Beyaz Kule, Ankara, 2008.

BEYDEBA, İbnü'l Mukaffa, **Kelile ve Dimne**, Türkçesi: Selahattin Hacıoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.

BURNS, Gerald L., "Gazâlî'nin Tasavvufi Hermenotiği", çev:Turan Koç, **İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı**, C.13, Sayı:3-4, 2000, s.420-428.

ÇAĞBAYIR, Yaşar, **Ötüken Türkçe Sözlük**, (müt-tap) 4, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.

....., **Ötüken Türkçe Sözlük**, (tap-züz) 5, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

ÇİLİNGİR, Lokman, **Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.

DEMİRCİ, Mehmet, **Mevlânâ'dan Düşünceler**, Akademi Kitabevi, İzmir, 2002.

FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

....., **İslam Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş**, Çev: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

FÂRÂBÎ, **Kitab'ül Mille**, Çev: F. Toktaş, Divan İlmi Araştırmalar, Sayı:12, 2002/1, İstanbul, 2002.

GAZÂLÎ, **El-Munkiz'ü-Mine'd Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler**, Haz:Abdulhalim Mahmud, Mütercim:Salih Uçan, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1997.

GÖLPINARLI, Abdülbâki, **Mesnevî Tercümesi ve Şerhi**, C.I-II, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990.

....., **Mesnevî Tercümesi ve Şerhi**, C.III-IV, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1983.

....., **Mesnevî Tercümesi ve Şerhi**, C.V-VI, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003.

....., **Tasavvuf**, Milenyum Yayınları, İstanbul, 2004.

GÜNALTAY, M. Şemsettin, **Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi**, Düşünürler Bölümü, C. 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

HARPUTİ, Abdullatif, **Kelâm Tarihi**, Sadeleştiren ve Notlandıran: Muammer Esen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2005.

HİLAL, İbrahim, **Din ve Felsefe Arasında İslam Tasavvufu**, Çıra Yayınları, İstanbul, 2004.

İZ, Mahir, **Tasavvuf**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

İbn Arabî, **Marifet ve Hikmet**, Çev: Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

....., **Fusûsu'l-Hikem**, Haz: Hamza Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.

İbn Haldun, **Mukaddime I**, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.

....., **Mukaddime II**, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.

İbn Rüşd, **Faslu'l-makal**, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.

İbn Sina, **Metafizik**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslam'da Felsefe Akımları**, Haz: N. Ahmet Özalp, Kitabevi, İstanbul, 1995.

KABAKLI, Ahmet, "Mevlânâ'nın Sanatı ve Şiir Anlayışı", **S.Ü. 1. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğleri**, 3-5 Mayıs 1985, Konya, s.29-37.

KAPLAN, Hayri, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Razî'ye Yönelik Eleştirileri ve Razî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", **Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı**, Yıl:6, Sayı:14, Ocak-Haziran 2005, Ankara, s.285-330.

KARA, Kerim, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Kalp-Gönül”, **Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı**, Yıl:6, Sayı:14, Ocak-Haziran 2005, Ankara, s.483-523.

KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, **Mevlânâ ve Mesnevî**, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.

....., **Mevlânâ’nın Gözüyle İnsan ve Toplum**, Hizmet-İş Sendikası Yayınları, Ankara, 2007.

KAYA, Mahmut, **Kindî Felsefî Risaleler**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

....., **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

KEKLİK, Nihat, **Felsefe**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978 .

....., “Mevlânâ’da Metafor Yoluyla Felsefe”, **S.Ü. 1. Millî Mevlânâ Kongresi Tebliğler**, 3-5 Mayıs 1985, Konya, s.39-73.

KILIÇ, Cevdet, “Mevlânâ’nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar,” **Tasavvuf Dergisi, Mevlânâ’ya Armağan Sayısı**, Yıl: 8, Sayı: 20, s.175-202.

KIRLANGIÇ, Hicabî, “Mevlânâ’da Senâ’î Etkileri”, **Nüsha**, Yıl: IX, Sayı:28, 2009/I, s.10.

KOCATÜRK, Sadettin, **Mevlânâ’da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

KÜÇÜK, Osman Nuri, **Fîhi Mâ Fîh Ekseninde Mevlânâ’nın Tasavvufî Görüşleri**, Rûmî Yayınları, Konya, 2006.

MASSİGNON, Louis, **Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu**, Ataç Yayınları, İstanbul, 2006.

MEVLÂNÂ, **Mesnevî 1, 2, 3**, Haz: Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara, 2007.

....., **Fîhi Mafih**, Çev: Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008.

....., **Mecâlis-i Seb'a**, Çev. ve Haz: Abdülbâki Gölpınarlı, Kent Basımevi, İstanbul, 1994.

ÖZEMRE, Ahmet Yüksel, “Mesnevî’de Vehim”, **Kültür, Hz. Mevlânâ Özel Sayısı**, Kış 2006, Sayı:05, s.38-43.

ÖZTÜRK, Abdullah, “Hayvan Hikâyelerinde Mevlânâ ve La Fontaine”, **S.Ü. 6. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğleri**, 24-25 Mayıs 1992, Konya, s.139-147.

SAKAOĞLU, Saim, “Mesnevî’deki Hikâyelerin Kaynakları ve Tesirleri”, **S.Ü. I. Milli Mevlânâ Kongresi Tebliğleri**, 3-5 Mayıs 1985, Konya, s.105-113.

SARIOĞLU, Hüseyin, “Meşşâî Filozofların Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları”, **Kutadgu Bilig**, Felsefe-Bilim Araştırmaları 10, İstanbul, Ekim 2006.

....., **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.

SAVİ İNAL, Saime, **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2009, C.36, s.502-503.

TAYLAN, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nu:80, İstanbul, 1997.

....., **Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.

ULUDAĞ, Süleyman, **İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1994.

....., **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

....., **İnsan ve Tasavvuf**, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2001.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 2005.

....., **İslam Felsefesi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.

....., **Felsefeye Giriş**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.

VURAL, Mehmet, **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

YAKIT, İsmail, **Türk İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2002.

YENİTERZİ, Emine, **Mevlânâ Celâleddin Rumî**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

....., “Mevlânâ'nın Eserlerinde Aşık ve Zahide Dair Görüşler”, **Kültür, Hz. Mevlânâ Özel Sayısı**, Kış 2006, Sayı:5, s.44-49.

YILMAZ, H. Kamil, “Eğitimde Gönül Faktörü”, **Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı**, Yıl:6, Sayı:14, Ocak-Haziran 2005, Ankara, s.13-24.

ÖZGEÇMİŞ

1972 yılında Çankırı'da doğdu. İlköğrenimini 1983 yılında Kırıkkale'de tamamladı. Aynı yıl Yozgat Anadolu lisesinde orta öğrenimine başladı. 1991 yılında Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi İngilizce Öğretmenliği bölümünü kazandı ve bu bölümden 1995 yılında mezun oldu. Aynı yıl Batman Süper Lisesine İngilizce öğretmeni olarak atandı. 1996 yılından bu yana Kırıkkale Üniversitesinde İngilizce Okutmanlığı görevini sürdürmektedir. 1999-2000 yıllarında Kırıkkale Üniversitesi Yabancı Diller Öğretim, Araştırma ve Uygulama Merkezi'nde (KÜYADİM) müdür yardımcısı olarak görev yaptı. Gülşen YAYLI evli ve iki çocuk annesidir.