

MEVLÂNÂ'YA GÖRE İNANÇ VE İBADET BOYUTLARIYLA DİNDARLIKTA SÜRETEN MÂNÂYA YÖNELİŞ*

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU**

ÖZET

Bu makalede tasavvufî eğitimin bireyin dindarlığında yaptığı dönüşüm Mevlânâ özelinde ele alındı. Dini algılamada şekilcilikten öze dönüş, dinin özellikle inanç ve ibadet boyutları esas alınarak Mevlânâ'nın sıkça kullandığı sûret-mânâ paradoksu çerçevesinde incelenmeye çalışıldı. Bu doğrultuda dini algılama ve yaşama husûsunda sûfilerce dikkat çekilen tecrübî boyut vurgulanmaya çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, din, dindarlık, sûret-mânâ, tevhid, ibadetler

THE RETURNING TO THE CORE THE FORMALISM IN RELIGIOSITY WITH THE FAITH AND THE RITUAL DIMENSIONS ACCORDING TO RUMI

In this essay we researched the impact of sufi/mystical training on the person's religiosity in the context of Rumi's thought. We also tried to establish the returning to the core from the formalism in perceiving of religion, especially based on the faith and the ritual dimensions of religion, in the frame of the paradox of form-meaning that used often by Rumi. Thus we tried to stress on the experimental dimension that was taken by sufis/mystics in regard of perceiving and living of the religion.

Key words: Rumi, religion, religiosity, form-meaning, unity, rituals

GİRİŞ

Dindarlık, en genel anlamıyla kişinin her hangi bir dinî yapıya bağlılığını bir şekilde ifade etmesi¹ olarak tanımlanır. Dindar, karşılaştığı her hangi bir olayı, sadece *olgusal* ve *ahlâkî boyutta* değil, bir de Tanrının varlığı açısından yorumlar, kendi hayatında kötüye "günah"¹, "iyi"ye sevabı ekler. Dindar; hayatın olgu, ahlak ve inanç boyutlarını birlikte gören ve yaşayan insandır. Ahlak ile dini iki ayrı

* Bu makale, 26-28 Ekim 2007 tarihleri arasında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Şanlıurfa Mevlevîhanesi Kültür ve Yaşatma Derneği tarafından Urfa'da düzenlenen "Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu"nda sunulan tebliğin gözden geçirilerek geliştirilmiş halidir.

** Arş. Gör. Dr., Erciyes Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. mcakmaklioglu@hotmail.com

¹ Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, s. 96.

alan olarak telakkî edenlerin belki sadece “ahlâkî” dedikleri şeyi dindar, imanının ayrılmaz bir parçası olarak görür, takdir eder ve yaşar. Dolayısıyla, onun ahlak hayatı, aynı zamanda onun ibadet hayatının merkezini teşkil eder.² Sosyal bilim-ler söz konusu olduğunda gerek dinin gerekse dindarlığın tanımı noktasında tam bir mutabakat söz konusu olmasa da³ bu alanlara ilişkin çalışmalarda dindarlık, genellikle beş ayrı boyutta mütâlaa edilmektedir: İnanç, ibadet, tecrübe (duygu), bilgi ve etki boyutu. Dinin bu boyutları aslında insanın boyutlarıdır: İnsan, ken-dini sembolik jestlerle ifade eden bir varlık olduğu gibi aynı zamanda bir duygu, akıl ve eylem varlığıdır.⁴

Dinin işte bu farklı boyutlarının bir kısmının ya da tamamının bireyin ha-yatında tezahürü o kişinin dindarlığı hakkında bir ipucu sunmaktadır. Aslında din, metafizikle, ilâhî olanla ilişkiye dayalı olarak hayatın bütün yönlerini birleş-tirmeye yöneliktir. Bu birleştirme salt teorik olarak bir kavramlar düzenlemesi olmayıp canlı ilişki ve yaşayış bütünlüğüdür. Dindar insan böyle bir ilişkiye kişili-ğinin her yönüyle katılır. Böylece dinî yaşayış insanın hayatının tamamını, dola-yısıyla da yukarıda zikredilen boyutların bütününe kuşatır. Bu sebeple gerek ferdi gerekse grup düzeyinde olsun dindarlık tetkikleri, sadece inançlar ve ibadet sıklı-ğını ele almakla doğru ve yeterli bir sonuca ulaşmaz. Dinî hayat, bütün bu farklı yönleriyle ele alındığında dindarlık tarifleri noktasında sıhhatli sonuçlar verecek-tir.⁵ Dinî yaşayışın uzandığı alanları tasvir eden gruplamalardan en yaygın olan ve dinin, dolayısıyla da dinî hayatın, birbirini tamamlayan ve biri diğerinden bağımsız düşünülemeyen beş boyutundan kısaca bahsedecek olursak şunları söyleyebi-liriz:

DİNÎ HAYATIN BOYUTLARI

1. İnanç Boyutu: Her dinin, mensuplarınca inanmaları gereken inanç ilke-lerinden kurulu bir sistemi vardır. Dindar insan, kendisini ilâhî varlığa bağlayan, O'nunla ilişkiye sokan ve O'na adanmasını sağlayan belirli inançların sahibidir. Bu boyut diğer boyutların temelini, nüvesini teşkil eder ve ayrı ayrı zikredilen diğer dört boyut, bu inanç boyutu etrafında eklemelenmiş halde bir bütünlük arz eder.

2. İbadet Boyutu: Bu boyut, bir dine inanan insanların yerine getirdikleri, ya da en azından yerine getirilmesi gereğine inandıkları, meselâ İslam söz konusu olduğunda namaz, oruç, hac, zekat, kurban gibi bütün dinî pratikleri ifade eder.

² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 307, 318.

³ İlahiyatçılar, filozoflar ve sosyal bilimciler dinin, değişik bakış açılarına göre farklı birçok tanımını yapmaktadırlar. Dinin çok yönlü ve karmaşık bir yapı olması onun tam bir tanımını yapmayı ve bu tanım üzerinde görüş birliğine varmayı zorlaştırmaktadır. (Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 69.) Dinin tanımı noktasında ortaya çıkan bu problem aynı şekilde dindarlığın tanımı noktasında da tezahür etmektedir. Farklı dindarlık tanımları için bkz. Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, ss. 30-38.

⁴ Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, s. 30.

⁵ Bkz., Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 73.

Dindarlık söz konusu olduğunda dinî yaşantının somut tezahürlerini de barındıran bu boyut, geleneksel olarak diğer boyutlara nispeten daha ön plana çıkmaktadır. Öyle ki bu tür pratiklere katılım sıklığı çoğu zaman dindarlık kriteri olarak dikkate alınmaktadır.

3. Tecrübe Boyutu: İnanç boyutunda varlığı kesin bir inanç ile kabul edilen müteâl otorite, ilâhî Zât, kısacası Tanrı ile iletişimi içermesi bakımından hissedilmiş ya da bir şekilde tanımlanmış bütün duygu, algı, sezgi ve duyumları kapsar. Her din mensubu Yüce Kudret'in varlığını vasıtasız olarak içinde duyar ve bundan etkilenir. Kısacası bu boyut, dinî tecrübeyi nitelendiren ve onu diğer her bir beşerî tecrübeden ayıran temel unsuru ifade eder.

4. Bilgi Boyutu: Bütün dinler mensuplarından inançları hakkında bilgi sahibi olmalarını bekler. Dindar insan inandığı şeylerin muhtevası, kutsal metinler ve diğer dinî literatürde zikredilen temel esasların oluşturduğu bilgiler manzûmesi hakkında az çok bilgi sahibidir.

5. Etki Boyutu: Din, insanın kendi hayat düzenini, geleceğe ilişkin beklenti ve tasarımlarını, başkalarıyla olan ilişkilerini, kısacası insanın bütün davranışlarını etkileme gücüne sahiptir. Bu boyut, hayatın diğer alanları üzerinde dinin yaptığı etkiler içerisinde kendisini gösterir. Dolayısıyla bu boyut, dinî bağlılığın bir sonucu ve etkisi olarak hayatın bütün alanlarında yapılması gerekene ilişkin beklentileri kapsar.⁶

Tasavvuf söz konusu olduğunda ise, dindarlık hususunda yapılan bu genel tasniflerin yanı sıra bir de tasavvufî literatürde sıkça rastlanan zâhir-bâtın düalizmine paralel olarak, kabuktan öze, sûretten mânâya ya da salt kabulden zevke yönelişin basamaklarını ifade eden tasnifler söz konusudur. Genellikle "taklit, ilim, zevk", "şeriat, tarikat, hakikat" ya da "ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn" şeklinde yapılan bu tasnif, yukarıda bahsi geçen beş boyutu da kapsayacak şekilde tedricî bir tekâmülü ve asla yönelişi ifade eder. İşte dindarlığın bütün boyutlarını kuşatan ve sûretten mânâya, maddeden ruha yönelişin ifade edildiği bu tekâmülü Mevlânâ'nın sıkça kullandığı sûret-mânâ düalizmi çerçevesinde ele almaya çalışacağız. İman esaslarından ibadetle ilgili konulara, dinî/mistik tecrübeden irfânî konulara ve nihayet dinin etki boyutunu da hesaba kattığımızda beşerî diğer bütün faaliyetleri kapsayan hayli geniş bir konuyu tek tek bütün detaylarıyla burada ortaya koyma imkânımız elbette yoktur. Kaldı ki sūfiyâne hayat, dinî tecrübenin en zengin örneklerini barındırdığı için sadece tecrübe boyutu hesaba katıldığında bile sūfî dindarlığı bir makalenin sınırlarını aşacak genişliktedir. Her şeyden önce bizim buradaki amacımız sūfiyâne hayatın bireyin dindarlığında yaptığı dönüşümü Mevlânâ örneğinde incelemektir. Biz burada bir makalenin

⁶ Dinin bu boyutları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, s. 29, 30; Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, s. 28, 29; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, ss. 73-75;

⁷ Bkz., Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 56.

sınırları çerçevesinde dindarlığın sadece inanç ve ibadet boyutlarını ön plana çıkararak konuya değinmeye çalışacağız.

İNANÇ BOYUTU

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi geleneksel tek tanrılı dinlerin hepsinde inanç esasları öncelikle yüce, tek, yaşayan, zâtî, kemal sahibi ve mutlak iyi olan bir Tanrı inancına dayanır. Mesela İslam söz konusu olduğunda ilâhî sıfatlar, nübüvvet, vahiy, kaza-kader ve âhiret hayatı gibi diğer inanç esasları hep bu asıl olan tek tanrı inancı etrafında temerküz eder. İslam inanç akîdelerinin en merkezî konumda ve en bâriz olanı tevhîd inancıdır. Genelde mutasavvıflar özelde de Mevlânâ söz konusu olduğunda bütün bu inanç esasları, gerek kendilerinin gerekse onlara gönül bağlayan tâlib ve mürîdlerin dindarlığının temelini oluşturur. Onlar, bir mü'min için vazgeçilmez olan bütün bu inanç esaslarına eserlerinde ayrıntılı bir şekilde yer verirler.⁸ İslam inanç esaslarının temelini oluşturan ve Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak şeklinde ifade edilen aslî ilke tevhîdin birinci mertebesidir ve tevhîdin bu anlamında ister sûfî, ister kelamcı ya da filozof olsun bütün müslümanlar müttefiktir; ancak gerek Mevlânâ gerekse diğer sûfilere göre İslam akâidinin temelini teşkil eden tevhid esası ve bu aslî ilkenin etrafına eklenmiş olan inançlar, sâdece taklîdî olarak bilinip kabul edilen, salt epistemolojik olarak ilmî tetkik ve tahkîklerle hakkında bir takım deliller elde edilen bir olgu değildir. Sûfilere göre dinin inanç boyutu kendi sûfiyâne temâyülleri doğrultusunda bizzat dinî/sûfiyâne tecrübe olarak yaşanıp müşahede edilen ve bu yönüyle de bir duyum, bir zevk haline dönüştürülen tecrübî bir hadisedir.⁹ Dahası bu tecrübî boyuta istinâden kelime-i tevhid, ilk kez Ma'rûf el-Kerhî (ö. 200/815) tarafından "*Vücûd'da Allah'tan başka bir şey yoktur: Lâ mevcûde illallah*" şeklinde anlaşılacak sûretiyle¹⁰ tevhîde vücûdî bir boyut kazandırılmıştır. İşte dinin inanç boyutuna taalluk eden bu iki yaklaşım arasında hayli fark vardır ve tasavvufî literatürde bu ikinci boyut genellikle tevhîdin ya da îmanın hakikati olarak ifade edilir. Dolayısıyla, tevhîde dâir farklı birçok tasnif ve isimlendirmeye¹¹ ifade

⁸ Meselâ bkz., Kelâbâzî, *et-Taarruf*, ss. 31-95; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 11-20; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 420-425; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 62-65. Mevlânâ'nın İslam inanç esasları hakkındaki görüşleri hususunda ayrıntılı bilgi için bkz., Arpaguş, *Mevlânâ ve İslam*, ss. 251-399; Yaylalı, Kamil, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, (Sebat Matbaası), Konya 1988.

⁹ Meselâ tevhîdin taklid, ilim ve yakînden ibaret olan bu üç derecesi hakkında Gazâlî şöyle bir misal verir: İnanılan, güvenilir, yalan söylemeyen emin bir kimsenin "falan kimse evdedir" şeklindeki haberine inanmak taklîd, bu güvenilir haberle birlikte duvar arkasından içerde olan kimsenin sesini duyup sözünü işittikten sonra inanmak, delile dayalı bir îmandır. Evin içine girip bizzat o kimseyi gördükten sonra îman ise yakîn nuru ile müşahede edilen îmandır. Bkz., Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, c. III, ss. 34-36. Bu hususta ayrıca bkz., amlf., *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 56.

¹⁰ Bkz., Chittick, "Rûmî ve Vahdetü'l-Vücûd", *Varolmanın Boyutları* içinde, s. 232.

¹¹ Tevhîdin bu boyutlarını sûfiler genellikle şu tasniflerle ifade etmeye çalışırlar: Avâmın, havâssın ve havâssu'l-havâssın tevhîdi; fiilî, sıfâtî, zâtî tevhîd; ilmî, aynî, tahkîkî tevhîd, şuhûdî ve vucûdî tevhîd. Bütün bu tasnifler ve sûfilerin tevhîdle alakalı görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Yahya, "Nusûs Târihiyye Hâssaten bi Nazariyyeti't-Tevhid fi'l-Fikri'l-İslâmî", *el-Kitâbu't-Tizkârî Li*

edilmeye çalışılan boyutlardan, bizzat sûfiyâne zevkten hâsıl olan ve salt aklî, naklî ve teorik olmaktan çok müşahedeye dayalı olan bu tecrübî boyut sûfileri tatmin eder gözükmetedir.

Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ'ya göre tevhid, bilgi düzeyinde kesin de olsa salt bir ikrardan ibaret değil, kulun izâfî/mevhum benliğini Vahid'in, Mutlak Bir olan Hak Teâlâ'nın huzurunda tecrübî olarak yakıp yok etmesidir. Bu yönüyle tevhid, sûfinin kendi izâfî benliği de dâhil Allah'dan başka hiçbir şeyi müşahede edemediği fenâ halinde, tıpkı denizde boğulmuş bir insanın dalgalarca sağa sola yüzdürülen cesedi gibi kendisinden irâdî bir hareketin sudûr etmediği tam bir istiğrak halinde, *muvaḥhid-i müstağrâk* olarak idrak edilir.¹² Dolayısıyla sıradan bir mü'min, bir filozof ya da kelimacı için salt naklî ya da aklî delile dayalı olarak ikrardan ve îtikattan ibaret olan tevhidin, Mevlânâ'ya göre, bütün bunların yanı sıra bir de tecrübî, şuhûdî ve vücûdî içeriği vardır. Öyleyse Allah'ın birliğini, O'nun mahlûkâtтан farklı ve yüce (*Subhân*) oluşunu kabul edip buna îtikat etme anlamındaki tevhid ve bu anlamda farklı mezheplerce dile getirilen tenzih ya da teşbih ilkeleri Mevlânâ'ya göre yeterli değildir. Ona göre bizzat tasavvufî zevke dayalı olarak şekilden, sûretten kurtulmadıkça Allah hakkındaki bütün bu tenzîh ve teşbihe dayalı görüşler yersiz, boş bir iddiadan ibarettir. İşte böylece Mevlânâ, tevhidin bu tecrübî/zevkî boyutuna işaret eder ve Allah hakkında “şekle sığmaz, ya da şekle sığar” diyebilmek için tecrübî olarak tamamıyla kabuktan, sûretten kurtulup öz kesilme, sûret altındaki asıl mânâyâ erişme gereğinin altını çizer; zira ona göre salt bilgi düzeyinde kalan her tasavvur, her inanç, batıl, boş, kuru bir iddiadan ibarettir.¹³

Mevlânâ'ya göre asıl tevhid, tıpkı bakır kimyada eritir gibi, izâfî varlığı, mahlûkâta varlık bahşeden Mutlak Vücûdun varlığında eritip yok ederek ikilikten kurtulup tecrübî olarak yokluğa ve birliğe ulaşmaktır.¹⁴ Mevlânâ tevhîdin bu tecrübî içeriğini bir rubâisinde fenâ/istiğrâk haline atıfta bulunup, hulûl/ittihâd tevehhümlerini de reddetmek sûretiyle şu şekilde ifade eder: “*Kul, kendisinden büsbütün geçmedikçe onun gönlünde Tanrı birliği gerçekleşmez. Tanrı'yı birlemek demek senin varlığının O'nunla birleşmesi demek değil, senin yok olmandır. Yoksa batıl bir şey Hak olmaz.*”¹⁵ Kuru bir iddia, salt bir kabul olmaktan çıkarılarak tecrübî olarak

→

Muhyiddin İbn Arabî, ss. 223-268; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâi'l-Fünûn*, I, 529; Afîfî, *Tasavvuf, İslam'da Mânevî Hayat*, ss. 137-159.

¹² İrâdî hareketlerde bulunduğu için denizde yüzen bir insanın halini tam bir istiğrak ve fenâ hali olarak kabul etmeyen Mevlânâ bu hâli, denizde dalgalarca hareket ettirilen insan cesedine benzettiği gibi ayrıca bir aslanın pençesi altında varlığını bütünüyle kaybeden âhûnun durumuna da benzetir. Ahu aslandan kaçarken henüz vücûdda ikilik vardır; fakat aslan ahuyu yakaladığında sadece aslanın vücûdu kalır, ahunun vücûdu yok olur. Bkz., Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 43, 69.

¹³ Mevlânâ, *Mesnevî, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, II, 263, 264, byt. 68, 69. Çalışmamızda *Mesnevî*'ye dair kullandığımız kısa künyeler bu tercümenin kısaltılmışıdır.

¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 192, byt. 3010-3012.

¹⁵ Bkz., Mevlânâ, *Rubâîler*, s. 95

idrak edilen tevhidin bu boyutunda, maddî âlemde müşahede ettiğimiz bütün hayalî ikilikler, çokluklar, tevhîde dair bütün anlayış farklılıkları tek bir potada eritilir. Tevhidin bu tecrübî hakikatine erişen sūfî artık varlık ya da insana parçalı bir şuur düzeyinden ayrı ayrı değil, tek bir perspektiften “vahdet” penceresinden bakmaya başlar.¹⁶ Mevlânâ, tevhîd inancı ekseninde gelişen bu vahdet perspektifinin eserlerindeki tezâhürünü *Mesnevî* özelinde şu şekilde açıkça ifade eder: “*Mesnevî’imiz vahdet dükkâmıdır; orada Bir’den başka ne görürsen puttur.*”¹⁷ Mevlânâ tevhidin bu hakikatini sıkça, içerisine atılan farklı renklerdeki elbiseyi ışık gibi lekesiz bir hale getiren vahdet küpü, Hz. İsa’nın mânâ küpü¹⁸ metaforuyla ifade etmeye çalışır.¹⁹ Bu vahdet küpü, din hususundaki farklı mezheb ve anlayışları tek renge, tevhid rengine ya da Kur’ânî ifadeyle söyleyecek olursak “Allah’ın boyasına” (Bakara 2/138) boyar. Kısacası Mevlânâ’ya göre, sûret-mânâ paradoksunda sûrete tekâbüle eden salt bir ikrârdan ibaret olmayan tevhidin bir de mânâsı ve hakikati vardır. Bu mânâ ve hakikat ise ancak Hak Teâlâ’nın sıfatlarına taalluk eden tecellilerini varlıkta ve insanın kendi benliğinde müşahede etmek sûretiyle tecrübî olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla asıl tevhid, insanın benliği de dâhil farklı tezahürlere sahip muhtelif eşyâdaki Hak Teâlâ’ya dönen tek ve ortak yönü tecrübî olarak yaşayıp hissetmektir.

Mevlânâ’ya göre, yukarıda genel hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız tevhidin tecrübî boyutuna ya da diğer bir ifadeyle îmanın hakikatine erişmek ancak fizikî âlemin işleyişinin bir gereği olarak sürekli bize dikte edilen çokluk ve ikilik fikrinden yine tecrübî olarak uzaklaşmak ve yegâne Sevgili olarak görülen Hak Teâlâ’ya her yönden yönelmekle mümkündür. Bu noktada din, bir aşk, bir muhabbet dini²⁰ ve bizzat müşahede edilen vahdet dini olarak farklı bir görünüm kazanır. İşte tevhidin bu tecrübî hakikati, çoğu zaman nefsanî ve rûhânî saflaşma ve Hak’kın sonsuz rahmetiyle kulunu Kendine doğru cezbetmesi sonucu yaşanan izâfî benliğin ortadan kalkması anlamına gelen fenâ ve vuslat hallerinde bizzat

¹⁶ Meselâ, tevhidi önce ilim, sonra hâl, sonra tekrar ilim şeklinde derecelendiren İbnü’l-Arabî, halden sonra gelen ikinci ilimle tevhidin bu tecrübî içeriğine işaret eder. Buna göre tevhidin bu en üst derecesi, müşahededen kaynaklanan tevhiddir ve bu bilinç derecesine erişen sâlik, sâdece Vâhid’i müşahede etmek sûretiyle eşyâyı vahdâniyet cihetinden görür. Bkz., İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’t-Tecelliyât, Resâilu İbn Arabî* içinde, s. 423. İbnü’l-Arabî’nin tevhidle alakalı görüşleri hakkında ayrıca bkz., Tercümân, *Nazariyyetü Vahdeti’l-Vücûd Beyne İbn Arabî ve’l-Cilî*, ss. 223-229.

¹⁷ Bu beyit için bkz., Mevlânâ, *Mesnevî- i Ma’nevî*, VI, 989, byt. 1531; kşl., *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, VI, 123, byt. 1528.

¹⁸ Merhûm Şefik Can’ın kaydettiğine göre, Hz. İsa gençliğinde boyacılık yaparmış. Boyanmak üzere getirilen elbise ve kumaşları o küpe atarmış, elbise ve kumaş sahibi hangi rengi istiyorsa, onun elbisesi yahut kumaşı istediği renge boyanmış. Aynı küpten istenilen çeşit çeşit renklerin çıkması Hz. İsa’nın bir mu’cizesi olarak görülmekte, mutasavvıflara kesrette vahdeti (=çoklukta tekliği) hatırlatmakta ve bu, sıbğatullah (=Allah’ın boyası) olarak ta’rif edilmektedir. Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 43, dipnot: 38.

¹⁹ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 38, byt. 500, s. 43, 44 byt. 500, 501; *Divân-ı Kebîr (Seçmeler)*, I, 144.

²⁰ Mevlânâ’nın bu husustaki görüşleri hakkında bkz., Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, ss. 61-71.

tecrübe edilir. Mevlânâ tevhidin bu hakikatini kimi zaman Hallâc'ın meşhur şat-hiyesi “ene'l-Hak” sözüyle ifade etmeye çalışır. Mevlânâ'ya göre, zâhiri itibarıyla bir dâvâ, bir benlik iddiası gibi görünen bu söz, aslında kulluğun nihâî derecesinin, büyük bir tevâzû halinin ve nihayet hakîkî anlamda tevhidin sûfiyâne bir zevk olarak tecrübe edilmesinin semeresidir. Ona göre Mansur'un Hakka olan muhabbeti nihâî dereceye ulaşınca izâfî varlığından sıyrılarak “ben fânî oldum, Hak kaldı” mânâsına gelen “ene'l-Hak” ifadesini kullanmıştır ki bu da muhabbet, tevâzû ve kulluğun nihâî mertebesidir. Bu bakış açısından Mevlânâ, Hallâc'ın “ene'l-Hak” sözünü değil, “Sen Hüdâ'sın, ben ise kulum” demeyi tekebbür ve iddiâ sayar; zira bu sözü söyleyen kişi kendine bir varlık isnât etmiş olarak vücûdda ikiliği kabul etmiş olur. Hattâ Mevlânâ'ya göre “ene'l-Hak” yerine “Hüve'l-Hak: O Hak'tır” demek bile vücûdda ikiliği gerektirdiğinden bir iddiâdır; çünkü “Hüve/O” demek “ene/ben” demeyi gerektirir. Öyleyse bu söz, daha sonraları “vahdet-i vücûd”²¹ şeklinde teknik bir ıstılahla karşılanmaya çalışılan varlık anlayışının ve tevhid düşüncesinin bir ifadesi olarak, Allah (cc.)'ın mutlak vücûdundan başka, sûfinin benliği de dâhil gerçek mânâda bir varlığın olamayacağını ifade etmektedir. Özellikle İbnü'l-Arabî ve Ekberî çizgideki sûfilerin vücûd hakkındaki görüşlerinden bahsedilirken kullanılan “vahdet-i vücûd” kavramının Mevlânâ'nın varlık hakkındaki kanaatlerini kelimenin tam anlamıyla karşılayıp karşılamayacağı veya bu yönüyle Mevlânâ'nın İbnü'l-Arabî çizgisinde olup olmadığı²² tartışmaları bir tarafa, William Chittick'in açıkça ifade ettiği üzere vahdet-i

²¹ Daha çok İbnü'l-Arabî'nin adıyla birlikte anılan bu kavramı Mevlânâ hiç kullanmadığı gibi İbnü'l-Arabî de özel bir ıstılah olarak kullanmaz. Ekberî geleneğe ilk olarak Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) ve öğrencisi Sadeddin-i Fergânî (öl. 695/1296) tarafından kullanılan bu kavram, henüz bu dönemde de, daha sonraki yüzyıllar içerisinde kazandığı teknik anlamında kullanılmış değildir. İbn Seb'in (öl. 669/1270) ile Azizüddin Neseftî (öl. 700/1300) gibi müelliflerce sûfilerin dünya görüşlerini dolaylı yollardan anlatmak için kullanılan “vahdet-i vücûd” kavramını, İbnü'l-Arabî'nin doktrinini ifade etmek üzere teknik anlamda ilk kullanan kişi İbn Teymiyye'dir. Nitekim o, vahdet-i vücûd ifadesini “vahdet-i vücûd ehli” şeklinde teknik anlamda bir doktrin adı olarak kullanmıştır. Kavramın tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Hakîm, *el-Mu'cemü's-Sûfî*, s. 1154, dipnot: 1, 2; Addas, *İbn Arabî: Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, s. 215; Tahralı, “Fusûsü'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, *Fusûsu'l-Hikem Ahmed Avni Konuk Tercüme ve Şerhi I*, içinde, s. 47, 48; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, ss. 251-254; Chittick, “Rûmî ve Vahdetü'l-Vücûd”, ss. 240-250; A.mlf., *Hayâl Alemleri*, s. 29; A.mlf., “İbn 'Arabî and His School”, *Islamic Spirituality, Manifestations*, s. 60.

²² Konu hakkında bkz., Chittick, “Rûmî ve Vahdetü'l-Vücûd”, ss. 254-260. Sûfi epistemolojisini dikka-te aldığımızda, her bir sûfi irfânını kendi tasavvufî tecrübesi doğrultusunda şahsî keşf ve müşahade-lerine dayandırdığı için iki özgün sûfi arasında kelimenin tam ve katı anlamıyla tarihî bir etkileşim-den söz etmek kanaatimizce mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki Mevlânâ bir tarafa İbnü'l-Arabî ekolünün ilk ve önemli mümessillerinden olan Konevî hakkında bile bu katı anlamda bir etkileşimi söylemek zordur; zira o da, *İ'câzu'l-Beyân*'ında hiç kimseden iktibasta bulunmayacağını, sâdece ilâhî mevhibelerle yetineceğini söylemek sûretiyle öğretilerinin temelini kendi şahsî müşahadelerini ko-yar. (Bkz., Konevî, *İ'câzu'l-Beyân fî Te'vîli Ummi'l-Kur'ân*, s. 103.) Dolayısıyla Konevî ya da Mevlânâ'nın düşüncelerini İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin basit bir uzantısı olarak göremeyiz; ancak Mevlânâ'nın, İbnü'l-Arabî'nin ilk öğrencilerinden Sadreddin Konevî (ö. 1273) ile yakından görüş-tüklerini ve Şeyhü'l-Ekber'in görüşlerinin Konevî vasıtasıyla kendisine ulaştığını da biliyoruz. Bu sebeple birçok sûfiyi etkileyerek muazzam bir geleneğin oluşmasını sağlayan İbnü'l-Arabî'nin

vücûdu, tıpkı Ma'rûf el-Kerhî'nin kelime-i tevhîdi yorumlayışında olduğu gibi tevhîdin sûflerin dilinde ifade edilmiş şekli kabul ettiğimizde Mevlânâ'yı vahdet-i vücûd sözcüsü saymak ve eserlerinden bu iddiayı destekleyecek çok sayıda pasaj iktibas etmek mümkündür.²³ Tek bir örnek verecek olursak *Mesnevî*'nin şu beyti bunu açıkça ifade etmektedir: "Hiçbir ilâh yoktur, dedi; ancak Allah vardır, dedi. Bunu söylemekle hiçbir şey yoktur; ancak Allah vardır, demiş oldu ve birlik açıldı."²⁴

Kısaca Allah'ın velî kulları "ölmeden önce ölünüz"²⁵ hükmünce tabii ölümden önce geçici bütün beşerî vasıflardan uzaklaşarak irâdî ölümle ölmek sûretiyle çokluğu çağrıştıran bütün tevehhümlerden kurtulmayı ve tevhîdin hakikatine tecrübî olarak erişmeyi arzularlar; zira Mevlânâ'nın da ifade ettiği gibi huzur-ı ilâhî ikiliği kabul etmez. O'nun ezeli benliği önünde izâfî benliğin her hangi bir hükmü yoktur. "O, aslâ ölmeyecek bir diri: Ve Hüve hayyun lâ yemût" olduğu için, ezeli benliğin fenâ bulma imkanı olmadığına göre kulun izâfî/mevhum benliğini yok ederek tevhîdi tecrübî olarak yaşamalıdır.²⁶ O halde, tek cümleyle özetleyecek olursak, Mevlânâ'ya göre dindarlığın inanç boyutunda sûretten mânâyâ yükseliş, tevhîdin salt inanç, ikrar ve tasdik boyutundan tecrübî ve vücûdî boyuta geçişini ifade eder.

İBADET BOYUTU

İbadetlerin zâhirî hükümlerinin ele alındığı fıkıh kitaplarının hilafına tasavvufî eserlerde daha çok ibadetlerin mânevî, bâtinî boyutlarına yer verilir. Mevlânâ da, başta *Mesnevî*'si olmak üzere eserlerinde ibadetlerin bedene taalluk eden sûretinden çok ruha taalluk eden mânâsına vurgu yapar. Dinin, ibadetlerin sadece sûretten ibaret olmadığını çeşitli vesilelerle dile getirir. Özellikle ibadetlerde, zikir ve yakarışlarda bedenle alâkalı olan ve ihmal edilmesi aslâ düşünülemez olan somut bazı tezahürleri olsa da Mevlânâ'ya göre din, aslında ruhu besleme sanatıdır.²⁷ Mevlânâ, dinin sadece tezahürden ibaret olmadığını, inançları sebebiyle Hıristiyanları öldüren Yahudi bir padişahın hileci vezirinin dilinden şu şekilde ifade eder: "Hıristiyanlar, canlarını kurtarmak için, dinlerini pâdişahın gizlerler. Bu sebeple bu kadar çok Hıristiyan öldürme; çünkü öldürmede fayda yoktur. Din, misk ve öd ağacı değildir ki kokusu çıksın. Din, yüzlerce kılıf içinde gizlenmiş bir sırdır. Dışı seninle uyum halindedir. Sana benzer; ama içi seninle

→

Mevlânâ'ya hiçbir etkisi olmadığını da söyleyemeyiz. İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ arasındaki bu tür bir etkileşim hakkında bkz., Nasr, "Yedinci Yüzyıl Sûfliliği ve İbn Arabî Ekolü", *Tasavvufî Makaleler*, s. 112.

²³ Bkz., Chittick, "Rûmî ve Vahdetü'l-Vücûd", s. 255.

²⁴ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî-i Mâ'nevî*, VI, 1019, byt. 2268; kşl., *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, VI, 180, byt. 2266; *Mesnevî*, çev. Şefik Can, VI, 503, byt., 2266.

²⁵ Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, ss. 340-342; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, ss. 262-264.

²⁶ Bkz., Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 25.

²⁷ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, s. 453, byt. 2592.

çekişmede, sana uymamaktadır."²⁸ Dolayısıyla dinin sûrete bakan yönü olduğu gibi bir de mânâya, ruha bakan yönü vardır.

Burada ibadetlerin ya da genel anlamda dinin mânâ, ruh boyutuna dikkat çekerken muhtemel yanlış anlaşılmalara önünü almak için vurgulamakta yarar var ki, Mevlânâ'ya göre bütünüyle varlık, insan, insanın eylemleri, eşyâ, din ya da Kur'an söz konusu olduğunda bütün bunların hepsinde sûret ve mânâdan, görün-tü ve hakikatten söz etmek mümkündür. Bunların her ikisinin bütünlüğü o şeyin zâhirî ve bâtinî gerçekliğini ortaya koyar. Öyleyse sûret ya da mânâdan birine, diğerini ihmal ederek mutlak anlamda yönelmek sûfilerce kabul edilebilir değildir. Sûret ile mânâ ya da zâhir ile bâtin arasında gözetilecek denge, her bir mertebenin hakkına riayet etmeye ve dolayısıyla îtidal üzere hakikate götürecektir. Dönemin bir diğer meşhur sûfisi Şeyhü'l-Ekber İbnü'l-Arabî zâhir ile bâtin arasında görülmesi gereken bu dengeyi açıkça vurgular. Ona göre mutlak anlamda bâtinî bir anlayışa sâhip olan insan, halleri ve fiilleri bakımından sadece mücerred tevhidden bahseden kimsedir. Beşerî bütün eylemleri, bizzat tecrübe edilen mücerred tevhidden hâsil olan zevke indirgeme ise insanı, şer'î hükümlerin özünü değiştirmeye ve nihayet onları inkâr edip işlevsiz bırakmaya kadar götürür; çünkü şeriat ikilik (zâhir-bâtin) zevki üzerine kurulmuştur ve mutlak anlamda bâtına yönelen kimse de bu ikilik zevki kalmadığı için hakikatin bir veçhesini (sûret/zâhir/şeriat) inkâr eder. Diğer taraftan mutlak anlamda zâhirî olan ise, hakikatin bir diğer veçhesini (mânâ/bâtin/hakikat) ihmal ederek Hak Teâlâ'yı şekille kayıtlandırır ve "tecsim", "teşbih"e götürecektir sözler söyler. İbnü'l-Arabî, her iki tutumu da aşırı bularak yerer ve bu hususta asıl doğru ve övülecek olanın Şâri'nin Kur'an-ı Kerim'de izlemiş olduğu orta yol olduğunu söyler. Bu yol ise, zâhir ya da bâtından birine mutlak anlamda meyletmeksizin her ikisini îtidal üzere birleştirmektir.²⁹ Aslında bu îtidal yolu Allah (cc.)'in sadece kitabı Kur'an'da zuhur eden bir yol değildir. O'nun vücûdî kelimeleri olarak diğer bütün varlıklar ve insanda da zâhir ve bâtin, sûret ve mânâ söz konusudur. Ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak insanın bütün eylemlerine de zâhir ve bâtına taalluk eden bu ikilik zevki yansır. Her ikisinin de hakkını vermek ise insanı gerçek mutluluğa götürür.

Mevlânâ da sûret ve mânâdan sadece birini görüp diğerini ihmal etmenin doğru olmadığını açıkça vurgular; fakat insanların çoğu genellikle Mevlânâ'nın cemâd hükmünde gördüğü sûret boyutunda kaldıkları ve her şeyi bu boyuttan değerlendirdikleri için Mevlânâ mânâ boyutuna daha çok vurgu yapar; zirâ ona göre kutsal, yüce, nihâî bir düşünce, nihâî bir kaygı için olmayan her bir sûret cemâd hükmündedir. Böyle olunca sadece sûreti görenler de cemâd hükmündedir

²⁸ Bkz., *age.*, I, 34, byt., 339-341.

²⁹ Bkz., İbnü'l-Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, s. 175. Ayrıca bkz., Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, s. 238.

ve hangi yaştan olursa olsun hakikat yolunda, henüz soyut düşünce ve temyiz yeteneği gelişmediği için mânâya yol bulamayan, âkil-bâliğ olmamış çocuklar gibidir.³⁰ Mevlânâ'nın bu şekilde ibadetlerin mânâ boyutuna vurgu yapması onun, dinin sûret boyutunu ihmal edip şer'î hükümleri hafife aldığı ya da tezahürleri her nasıl olursa olsun kabul gören, İslam'dan bağımsız yeni bir din anlayışı tesis ettiği anlamına gelmez. Dinin bu mânâ boyutuna vurgu yapmakla ya da hoşgörülü bir din anlayışına işaret etmekle birlikte o, tıpkı kendisinden önce babası Bahâuddîn Veled (ö. 628/1231)'in yaptığı gibi geniş halk kitlelerini İslam dini hakkında bilinçlendirmeye çalışan ve döneminin dinî ilimlerini ileri düzeyde tadrîs etmiş³¹ bir vaiz, İslam Hukuku üzerine uzmanlaşmış bir ilim adamı olarak zâhirî ilimlere de vâkıftı.³² Kaldı ki Mevlânâ ilk tasavvufî eğitimini babası, ardından da Burhâneddin Muhakkık Tirmizî (ö. 639/1241) vasıtasıyla şeriatin zâhirî hükümlerine riâyet husûsunda hayli titiz olan Kübreviyye tarikatı³³ usûlüne göre almıştır.³⁴ Dolayısıyla o, kendi din yorumunu ya da rûhânî öğretilerini, geleneksel olarak tesis edilen İslam'dan uzaklaşarak değil bilakis onun derinliklerine dalarak geliştirmiştir.³⁵

Kur'an'ın bir sûreti ve bir de mânâsı vardır. Mevlânâ'nın ifadesiyle Kur'an iki yüzlü ipek bir kumaş gibidir. Onun sûret ve mânâsını temsil eden bu iki yüzden herkes idrak seviyesince faydalanır.³⁶ Sûret sınırlıdır, iki kapak arasına alınmış bir metin olarak Kur'an'ın sûretini belirli bir miktarda mürekkeple belirli miktarda kâğıda kaydetmek mümkündür. Halbuki onun sonsuz olan mânâsını oluşturan kelâmullahı kaydetmek için bizzat Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği gibi (Kehf 18/109) deryâlar yetmez. Bu anlamda Mevlânâ Kur'an'ın zaman ve mekan sınırlarını aşan ezeli boyutuna işaret eder tarzda Hz. Musa ve Hz. İsa zamanındaki Arapça olmayan Kur'an'dan bahseder.³⁷ Bu sebeple Mevlânâ'ya göre Kur'an'ın sonsuz mânâsına teveccüh etmek ve ondan faydalanmak gerekir. Bu perspektiften Mevlânâ, dindarlığın bir tezahürü olan Kur'an tilâvetindeki mânâ boyutuna şu şekilde bir benzetmeyle dikkat çeker: Kur'an'ın sadece sûretine taalluk eden

³⁰ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 55, 56.

³¹ Mevlânâ'nın dönemin meşhûr ilim merkezleri olan Şam ve Halep'e yaptığı seyahatler ve bu merkezlerdeki uzun tedris hayatı hakkında bkz., Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, c. I, ss. 245-252; Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s. 139 vd.; Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı Eserleri Felsefesi*, s. 46.

³² Babasının vefatının ardından Mevlânâ onun yerine geçmiştir. Onun, bizzat Sultan'ın ya da müritlerinin isteğiyle babasının ardından onun görevlerini yürüttüğü yönünde farklı rivayetler vardır. Bkz., Fürûzanfer, *Mevlânâ*, s. 133.

³³ Bkz., Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, s. 18.

³⁴ Bahâuddin Veled ile Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin Kübrevîliği ve Mevlânâ'nın ilk tasavvufî eğitiminde Kübrevîlik etkisi hakkında farklı değerlendirmeler için bkz., Lewis, *Rûmî, Past and Present East and West The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Dîn Rûmî*, ss. 30-33; Ceyhan, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 377 vd.

³⁵ Bkz., Lewis, *Rûmî*, s. 10.

³⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 150

³⁷ *age.*, s. 77, 221.

tilavetle meşgul olup, bununla yetinip onun mânâsından gıdâ almamak, çokça ekmeği çiğneyerek yutmadan tükürüp bundan gıdâlanmayı bekleyen bir kimse-nin durumuna benzer.³⁸ Yine Mevlânâ, Kuran-ı Kerim'in Allah kelamı olduğunu ana babalarından işitmek sûretiyle taklîdî olarak öğrenen ve bu sebeple de Kur'an, nazarlarında sadece şekil ve lafızdan ibaret kaldığı için onun sûretiyle yetinip mânâsından habersiz kalan kimselerin durumunu içindeki gıda ve lezzetten habersiz, cevizin kabuğuyla oynayıp duran çocukların durumuna benzettir.³⁹

Kısaca, sûret-mânâ düalizmi Mevlânâ'nın eserlerinde hayli yer tutar ve o, bu noktada sürekli, sûreti ihmal etmeksizin mânâyâ teveccüh etmenin insanın bütün fiillerinde asıl gayeye mutabık olacağına altını çizer. Dindarlığın bir tezahürü olarak; ibadetler, dua ve yakarışlar, zikir ya da Kur'an tilavetinde de bu böyledir, şekilden ziyade mânâ ve ruh asıldır. Dindarlığın gereği olarak yapılan bütün fiillerde sûrette takılıp kalmayıp mânâyâ ve ruha yönelmek gerekmektedir. Dindarlıkta bu dönüşüm ise ancak nefis terbiye ve tezkiye usulleriyle izâfî benliğin yok edilerek (*fenâ*) ezeli benlikte tekrar sonsuz hayatı bulmakla (*bakâ*) mümkündür. Bu anlamda ibadetlerin bir de ruhundan ve hakikatinden bahseden Mevlânâ, izafî benlik hicabından kurtularak kemal derecesine erişmiş muhakkık bir sûfinin ibadetiyle sadece sûreti gören zâhir ehlinin ibadetini şöyle mukayese eder: "Kâbe'de İbrahim makamında iki rekat namaz kılmak güzeldir, fakat muhakkıklara göre bu namazın hakikati Hz. İbrahim gibi kendini Hak Teâlâ için, vuslat arzusuyla ateşe atmak; Hak yolunda gayret ile kendini feda edip nefse dair herhangi bir endişeye kapılmadan bu makama yükselmektir⁴⁰; zira Mevlânâ'ya göre Mescid-i Haram, zâhir ehline göre ziyaret edilen Kâbe'dir, âşıklara ve Allah'ın seçkin kulları velilere göre ise visâl-i Hak'tır.⁴¹

İşte ibadetler, sadece sûreten yerine getirilen bazı fiillerden ibaret değildir; onların ruhu, hakikati ve mânâsı vardır ve bu mânâ onların sûretinden daha efdaldir. Meselâ namaz sadece bedene taalluk eden bazı hareketlerden, tilavet olunan Kur'an'dan ya da dua ve zikirten ibaret değildir. Yine oruç belirli zaman dilimi arasındaki açlıktan, susuzluktan ya da şehvî arzulardan uzak durmaktan ibaret değildir. Bütün bunlar bu ibadetlerin sûretidir ve bu sûretler ruha, cana nispetle beden gibidirler. Sûretin bir başlangıcı ve sonu vardır; halbuki cân nihayetsizdir.⁴² "Sevgilinin cemâli mihrâb olana yüz türlü namaz, niyâz; yüz türlü rükû' ve secde vardır"⁴³ diyen Mevlânâ'ya göre ibadetlerdeki bu nihayetsiz yönü, rûhu yakalamak, diğer bir ifadeyle onların sûretleri arkasındaki mânâyâ ulaşım vuslata ermek, kulun bütün fiillerini bir ibadete dönüştürürken bu mânâdan yoksun olarak

³⁸ *age.*, s. 78.

³⁹ *age.*, s. 77.

⁴⁰ *age.*, s. 150.

⁴¹ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fih*, s. 93.

⁴² *age.*, s. 14.

⁴³ Bkz., Mevlânâ, *Rubâîler*, s. 16.

yapılan ibâdetler ise ona göre geçicidir; pek bir anlam ifade etmez. O, bunu bir rubâisinde şöyle ifade eder: “*Ey nur yüzlü Sevgili, bana yanağımı göster! Hep Sana nazlanayım da ne oruç tutayım ne namaz kılayım. Seninle beraber olursam mecâzî duygularım hep namaz olur; Sensiz kalınca da, bütün namazlarım hep mecâz, hep iğreti olur.*”⁴⁴ İbadetlerin insanın bânında cereyan eden bu nihayetsiz mânâ yönü zaman, mekan ve maddî form sınırlarının ötesindedir. Nitekim Hz. Adem’den Hz. Peygamber’e kadar namaz ve oruç bu sûrette değildi, halbuki ibadet ve amel mevcuttu. Öyleyse ibadet, amel sadece bu sûretlerden ibaret değildir.⁴⁵ Mevlânâ’ya göre ibadetlerdeki bu nihayetsiz yönü peygamberler ve onların vârisi velîler ızhâr etmişlerdir. Mevlânâ Hz. Peygamberin, “*Benim Hak Teâlâ ile bir vaktim vardır ki, oraya ne bir nebiyy-yi mürsel ne de melek-i mukarreb sığar*”⁴⁶ hadis-i şerifiyle ifade ettiği, Yüce Allah’ın huzurundaki, her bir sûretin dışarıda kalıp sığmadığı istiğrak halini namazın cânı olarak tavsif eder.⁴⁷

Mevlânâ, sadece sûreti yerine getirmekle ibadeti gereği gibi ifâ etmiş olunamayacağını, riyâkâr ve münâfıkların da ibadetlerin sûretini yerine getirdiğini; ancak gerçek mânâda ibâdet edemediklerini, onların yaptığı işlerin ibadetlerdeki aslî gayeden, mânâdan yoksun sûretlerden başka bir şey olmadığını ifade etmek sûretiyle vurgulamaya çalışır⁴⁸; zîrâ ibadetlerin sûretleri insanları dinin özüne götüren vasıtalar. Doğru ve gerçek vâsıtalar, mutlak anlamda nihâî gaye yerine ikâme edilememekle birlikte bu vâsıtalar ihmal de edilemezler. Diğer bir ifadeyle ibadetleri sadece kalben ya da rûhen icrâ edilebilir görüp onların bizzat şeriat tarafından belirlenen hükümlerini, sûretini ihmal etmek de tıpkı diğer bütün sûfîlerde olduğu gibi Mevlânâ’ya göre de kabul edilebilir değildir; zîrâ Mevlânâ’nın açıkça ifade ettiği gibi namazın mânâsı ve cânı olarak zikrettiği ruhun rükû’ ve secdesini sûret ile bedenene yerine getirmek gerekmektedir. İbadetler ancak hem sûreti hem de mânâsıyla gerçek anlamda ifâ edilebilir. Mânânın sûrete ittisali vardır, ikisi birlikte olmadıkça fayda vermez. “*Ancak kalp huzûru ile namaz hakikî bir namaz olur*” fakat sûretiyle birlikte, rukû’ ve secdesiyle birlikte gerçek namazdan söz edebiliriz. Nasıl ki özü, çekirdeği olmayan bir kabuk faydasızsa, kabuksuz dikilen bir çekirdekten de filizlenip neşv ü nemâ buluncaya kadar belirli bir süre hâricî şartlardan korunamayacağı için bir fayda, bir meyve hâsıl olmaz⁴⁹; fakat Mevlânâ’nın sıkça vurguladığı gibi dinin özünü oluşturan şey ruh ve mânâdır. Metafiziğe, dolayısıyla sûret/zâhir ötesine taalluk eden bu ruh ve mânâ,

⁴⁴ *age.*, s. 122. Aynı anlama gelebilecek dörtlükler için bkz., *age.*, s. 139, 143.

⁴⁵ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fih*, s. 71.

⁴⁶ Hadis hakkında bilgi için bkz., Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 260.

⁴⁷ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fih*, s. 14, 15.

⁴⁸ Bu hususta Mevlânâ, münâfıkların yapmış olduğu “Mescid-i Dırâr”ı misâl olarak zikreder. Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 475, 476, byt. 3025, 3026.

⁴⁹ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fih*, s. 21, 131.

bütünüyle ihmâl ve inkâr edilemeyen ve bir vâsıttan ibaret olan sûretten daha önemlidir.

Mevlânâ, "Onlar namazlarında devamlıdır" (Meâric 70/23) ayet-i kerimesini bu anlayışı doğrultusunda yorumlar ve "namazdaki devamlılık"tan kastın namazın başlangıcı ve sonu olmayan ruhu olduğunu söyler. Şöyle ki; namazın bedenen yapılan hareketleri, rükû'u ve secdesi yani sûreti devamlılık arz etmez, muvakkattir. Bu sürekli namaz halinden kasıt, bütün günü kıyâm, rükû' ve secde ile geçirmek değildir. Bir de ruhun rükû'u ve secdesi vardır ki işte bu sürekli ve namazın mânâsından kasıt budur. Diğerleri ise bu mânânın sûreten zâhir olan cihetidir.⁵⁰ İşte Mevlânâ'ya göre "namazdaki devamlılık"tan kasıt ruhun rükû'u ve secdesi sonucu nefiste hâsıl olan mânevî cevheri sürekli kılmak, her hâlükârda; uyurken, uyanırken, yazarken, okurken beşerî hayatın bütün aşamalarında Allah'ı zikredip hatırlamaktan uzak olmamaktır.⁵¹ Mevlânâ'nın ruhun rükû' ve secdesi olarak ifade ettiği ibadetlerdeki bu mânâyı İbnü'l-Arabî, "kalp bir kere secde etti mi, başını bir daha kaldırmaz"⁵² demek sûretiyle kalbin secdesiyle ifade etmeye çalışır. Kısacası "ihsan"⁵³ hadisinde ifade edildiği şekliyle her ne kadar biz O'nu göremezsek de bizim bütün ahvâlimize muttali' olan, zâhir perdesinin arkasından zâhirî-bâtînî bütün fillerimizi gören bir Zat'ın olduğunun, her an O'nun huzurunda bulunduğumuzun bilincinde olarak i'tikadda yakîne ulaşmak⁵⁴ ve bütün ibadetleri bu yakînî inanca göre yerine getirmek dindarlıktaki mânâ boyutudur. Mevlânâ, sâdece hareket ve fiillerle sûreten değil, huzûr-ı ilâhîde bulunduğunu yakînen hissederek vuslat mânâsı üzere ibadette bulunmayı *Divân-ı Kebîr*'inde şu şekilde hayli etkileyici bir tarzda ifade eder: "Benim namaz kılmaktan maksadım odur ki, ayrılık derdinden artık hiç bahsetmeyeyim. Yoksa bu nasıl namaz olur ki? Seninle oturayım da yüzüm mihrapta, gönlüm çarşıda pazarda olsun."⁵⁵

Mevlânâ tasavvufî açıdan dindarlığın temelini seyr u sülûkun önemli bir esası olan nefis terbiyesini koyar; çünkü ona göre yapılan ibadetleri bedene taalluk eden sûretlerden insanın aslî cevheri olan ruha taalluk eden bir mânâyâ çevirebilmek ya da a'râzdan cevhere dönüştürüp kalıcı kılmak için nefis terbiyesi şarttır; zîrâ, insanın bu baş düşmanı sürekli yeni kötülükler üretmek sûretiyle insanın az da olsa yapmış olduğu iyilik ve ibadeti iptal ederek sonuçsuz bırakır. Bu temel esas olmadan yapılan ibadetler, zâhirî hükümleri en ince ayrıntılarıyla yerine getirilse de eksiktir, fayda vermez, sonuçsuz kalır; zîrâ her ne kadar ibadetler zâhiren birtakım bedene ait uzuvların hareket ve işleyişi ile yapılsalar da bu ibadetlerin bâtînî hükümleri nefis üzerinde cereyan eder. Daha önce de bahsi

⁵⁰ *age.*, s. 131.

⁵¹ *age.*, s. 158.

⁵² Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VI, 15.

⁵³ Hadis için bkz., Buhârî, *Sahîh*, İmân 47.

⁵⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 158.

⁵⁵ Bkz., Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr (Seçmeler)*, II, 134.

geçtiği üzere söz gelimi, zâhiren bazı ibadetleri yerine getiriyor görünen bir münafık sûreten itaatkâr görünse de ibadetlerden asıl kastedilen mânâ onun nefsinde tezahür etmez. Aslında bu husus sadece münafık için geçerli değildir. İtikâdî anlamda münafık olmasa da tasavvufî anlamda gerekli nefis terbiye ve tezkiyesini gerçekleştirememiş bir mü'min de Mevlânâ'ya göre sûret-bîn (sadece sûreti gören) olmaktan kurtulamayıp ibadetlerden kastedilen mânâyâ erişememiş olabilir; zîrâ nefis, takvânın olduğu kadar fücûrun, bütün kötülüklerin hatta putperestliğin aslı kaynağıdır.

Nefis terbiyesini Allah'a yakınlaşma kastıyla kesilen kurbanlarla ilişkilendiren Mevlânâ, nefsin arzularını geri çevirip çiğnemek sûretiyle nefis köpeğini öldürmeyi kurban ibadeti olarak telakkî eder.⁵⁶ Dahası Mevlânâ; *"tıpkı ağaçtan, taştan yonttukları putlara tapan müşrikler gibi biz de gidip Moğol Tatarlarına secdeler ediyoruz; bâtınımızda hırs, hased ve hevâ gibi başka putlar da var, sonra da kendimizi Müslüman biliyoruz"*⁵⁷ demek sûretiyle nefis düzeyinde gerçekleşen putperestlik tehlikesine işaret etmektedir. Mevlânâ'nın bir diğer ifadesiyle söyleyecek olursak nefis putu bütün putların anasıdır. Mevlânâ bu anlamda nefsi çakmak taşı ya da demire benzetir. Taştan, topraktan, kil ya da ağaçtan yontulmuş putlar ise demirden ya da çakmak taşından sıçrayan kıvılcım gibidir. Mevlânâ, *"Kıvılcım su ile söner fakat ateşini kendi içinde gizli olan çakmak taşı ya da demirin ateşini su ile söndürülebilir mi?"*⁵⁸ demek sûretiyle nefis putuyla mücadele etmenin zorluğuna dikkat çeker. Allah (cc.)'a yaklaşmak için kendisine ibadet edilen zâhirî putlar, su ile söndürülen kıvılcımlar gibi kolayca kırılıp yok edilebilirken nefsin içinde gizlenmiş olan ve putperestliğin aslı kaynağı olan nefis putunu yok etmek kolay değildir; tıpkı demiri paslarından arındırıp şekil vermek için şiddetli ateş gerektiği gibi nefsi arındırıp yüceltmek için onun istek ve arzularına kuvvetli bir şekilde muhalefet etmek, riyazet ve mücahede ateşleriyle onun şehvet ateşini söndürmek gerekir. Taştan, ağaçtan yontulmuş put, bir darbeyle yerle bir olurken insanın her an gizliden gizliye ibadet ettiği nefis putunu yok etmek için çok çile ve riyâzat gerekir; zîrâ bu büyük put kendi içerisinden sürekli yeni putlar üretir. Nefsin bütün kötülüklerin ve putperestliğin kaynağı oluşunu Mevlânâ bir diğer benzetmeyle şu şekilde ifade eder:⁵⁹

"Put, testide gizli duran kara sudur. Sen nefsi, bu gizli kara suyun kaynağı bil!

O yontulmuş put, çamurlu, kirli kara bir sele benzer. Put yontan nefis ise ana yoldaki çeşmedir.

Bir taş parçası yüz testiye kırar; fakat çeşmenin suyu durup dinlenmeden akar.

⁵⁶ Bkz., Mevlânâ, *Rubâiler*, s. 38.

⁵⁷ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 73.

⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 49, byt. 371-377.

⁵⁹ *age.*, I, 50, byt. 775-779.

Put kırmak kolaydır, hem de pek kolay, fakat nefis putunu kırmayı kolay sanmak bilgisizliktir, bilgisizlik!

Nefsin, her anda bir hilesi vardır ki, onun her hilesi ile isyan denizinde yüzlerce Firavun ile o Firavun'a uyanlar batmadadır."

İnsanı kemal mertebelerine götüren seyr ü sülûkun ve sûfiyâne dindarlığın önemli bir esâsı olan nefis tezkiye ve tasfiye usulleriyle sâlik, kendi sûretini, mevhûm benliğini kırıp yakacak olursa, yâni bütün putların anası olan kendi nefisine tapmaktan kurtulursa, içindeki her bir suret ve putu kırmayı öğrenir⁶⁰ ve şuur düzeyindeki bu tür bir eğrilikten kurtularak tüm fiillerine ve ibadetlerine aslî ve ebedî bir mânâ katar. Kulun fiillerindeki bu fonksiyonel dönüşüm ve sonsuz mânâ aynı zamanda sâlikin fenâ makamında her türlü izâfilikten uzaklaşarak Hak Teâlâ ile bâkî olmasıyla elde ettiği mânâyâ paraleldir. Bu sonsuz mânâ elde edilmediği sürece kulun bütün düşünce ve fiillerine izâfilik, geçicilik ve aslî gâyeden yoksunluk yansır; zîra izâfî benlik bir hicab olarak insanın gözüne bir tür şaşılık, şuuruna da eğrilik verir. İzâfi/vehmî ikilikten ve benlik davasından kaynaklanan bu eğrilik kulun bütün idrak ve fiillerine yansır. Mevlânâ bu durumu şehvî arzularına mağlup olmuş fenâ kadın ve armut ağacı hikâyesiyle sembolize ederek anlatmaya çalışır. Hikâyede sembolize edildiği şekliyle armut ağacı insanın gözünü kamaştırıp şaşılaştıran, kendisini allak bullak eden, düşüncesini eğrilten benlik ve varlık vehmidir. Böyle bir vehim üzere buldukça insanın bütün düşünce ve melekelerine dolayısıyla bütün fiillerine bir eğrilik sirâyet eder; zîra buradaki temel eğrilik ve yanlışlık insanın, izâfi/mevhum düzeyde kalıp ezeli/hakikî kemal mertebesine erişememiş kendi benliğidir. Bu vehimden kurtulunca bu ağacın dalları yedinci kat semaya kadar ulaşır, insanın bütün meleke ve fiillerine sirayet eden eğrilik düzelir ve bu ağaç artık o kul için mutluluk ve baht kaynağı olur.⁶¹

Mevlânâ, üzerinde ısrarla durarak dindarlığın temeline koyduğu nefis terbiyesinin, sûreten yerine getirilen ibadetlerin mânen sonuçsuz kalmamasında ve yapılan ibadetlerden manevî haz ve gönül huzuru elde etmede önemli oluşunu çeşitli vesilelerle vurgular; zîrâ, seyr u sülûk âdâbına göre tezkiye ve tasfiye edilmemiş, sürekli kötülük üreten nefis (*nefs-i emmâre*) Mevlânâ'ya göre, ambarı delerek sürekli buğday çalan fare gibi sahibini iflasa sürükler. Dolayısıyla kulun ibadetlerinde sûretten mânâyâ yönelerek mânevî bir haz duyabilmesi ve kalp huzuru sağlayabilmesi için, Mevlânâ'nın bir diğer ifadesiyle söyleyecek olursak, ibadetlerini a'râzdan cevhere⁶² dönüştürebilmesi için her şeyden önce ibadetlerini değer-

⁶⁰ *age.*, III, 59, byt. 579, 580.

⁶¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 641-642, byt. 3560-3566.

⁶² A'râz, bir cisimde geçici bir zaman için bulunan, var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan bir vasıftır. Var olmak için bir cisme ihtiyaç duyan renkler ve koku gibi. Cevher ise a'razın bulunduğu cisimdir, mahiyettir. Bir şeyin hakikati ve zatıdır. Hâdis ya da kadîm olsun kendi nefsiyle kaim olan mevcut için kullanılır. Cevher; kendi kendine var olan şeydir. A'raz ise; kendi kendine var olmayıp,

sizleştiren nefis faresinden kurtulması gerekmektedir.⁶³ Nefsin bazı husûsiyetlerini fare metaforu yardımıyla açıkladığı bu ifadelerinin devamında Mevlânâ, azar azar da olsa candan yapılan ibadetlerin bir mânâya, bir cevhere, gönül huzuruna dönüşmeyişini yine bu hırsız tabiatlı nefsin müdahalesiyle açıklar. Şöyle ki; az da olsa candan yapılan ibadetlerden, iyiliklerden mânâ kıvılcımları sıçrar, ilâhî aşkla yanan gönül de onları çekip alır; fakat karanlıktaki o gizli hırsız, mânevî gönül çerâğı uyanıp aydınlanmasın diye o kıvılcımlara parmak basıp söndürür.⁶⁴ İşte bu sebeple ibadetlerin zâhirî hareketlerinden ibâret olan a'râzını cevhere dönüştürmek, sûretten mânâya yönelmek için her şeyden önce, şehvet ve arzularına meylederek bedene eş olup kötülük kaynağı olan hırsız nefsin terbiye edilerek ruha eş kılınması ve fücûr yerine takvânın kaynağı haline getirilmesi gerekir.

İbadetlerden asıl kast olunan "kurbiyet" makamının hasıl olması için her şeyden önce kulun nefis terbiyesi ile izâfî/mevhum benlik engelinden, tasavvufî ıstılahla söyleyecek olursak; kulun hakikate ulaşmasında önünde duran engellerin en büyüğü olan benlik/izâfî vücûd hicâbından⁶⁵ kurtulması gerekir. Mevlânâ bu hususa *Mesnevî*'de geçen bir hikâyede⁶⁶ şöyle dikkat çeker: Hikayeye göre hayli susamış birisi temiz bir su kaynağına ulaşır fakat su kaynağı ile arasında yüksekçe bir duvar vardır. Bu duvarın üzerine çıkan susuz kişi susuzluğun verdiği iştiyakla berrak suyu duvar üzerinden seyrederken duvardan bir kerpiç suya atar ve sudan hoş bir ses çıkar. Bu ses, susuzluğunun da etkisiyle bu kimseyi âdetâ sarhoş eder. Susamış kişi sudan çıkan bu hoş sesi duymak arzusuyla duvardan kerpiç koparak tekrar tekrar suya atar. Onun bu hareketi ona suyun bu hoş sesini dinletmekle beraber su ile arasında engel olan duvarı da yavaş yavaş alçaltmakta ve onu su kaynağına yaklaştırmaktadır. Nihayet bu susuz kişi duvarın iyice alçalmasıyla şiddetle iştiyak duyduğu suya yaklaşır ve nihayet o suya kavuşur. Hikâyenin sembollerini Mevlânâ, ilgili pasajın sonlarındaki şu ifadeleriyle açığa kavuşturur:⁶⁷

"İşte namaz kılariken secde etmek de "Secde et de yaklaş." ayetinde olduğu gibi duvardan kerpiç koparmaya benzer. Ve Hakka manen yaklaştırmaya sebep olur.

Bu varlık duvarı yüksek bulunduğça, baş eğmeye yani secde etmeye engel olur.

Bu toprak bedenden kurtulmadıkça, eğilip ab-ı hayata secde etmek ve ondan doya doya içmek imkânı yoktur.

→

varlığı için bir cevhere muhtaç olan şeydir. Hakikatin ve zatın dışındadır. Mesela, cisim cevherdir. Cismin şekli, rengi, hali, sayısı, bulunduğu yer, yaydığı ısı vesâire a'razdır. Bkz., *Tehânevî, Keşşâf*, I, 602, 603; *Cürcânî, et-Ta'rifât*, s. 92, 93, 162, 163 Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 327, dipnot: 366.

⁶³ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 51, byt. 377-382.

⁶⁴ *age.*, I, 52, byt. 383-386.

⁶⁵ Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, VII, 63.

⁶⁶ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, ss. 351-353, byt. 1192-1214.

⁶⁷ *age.*, c. II, ss. 352, 353, byt. 1209-1214.

Bu varlık duvarı üstünde bulunanlardan kim daha fazla susamışsa, duvarın taşını, kepricini o daha çabuk koparır atar.

Suyun sesine daha fazla âşık olan kişi ise ona engel olan varlık duvarından daha büyük parçalar koparır.

O su âşığı, suyun sesinden adeta boğazına kadar şaraba batmış gibi neşelenir, mest olur. Yabancı kişi ise kerpiç suya düşünce "bluk" diye çıkardığı sestten başka bir şey duymaz."

Görüldüğü gibi bu ifadelerinde Mevlânâ, namazda "Secde et yaklaş" (Alak 96/19) ayet-i kerimesinde ifadesini bulan yakınlığın hâsıl olup Hak Teâlâ'nın huzuruna mânen çıkabilmek için her şeyden önce benlik hicabının, izâfî varlık engelinin ortadan kaldırılması gereğine işaret etmektedir. Hal böyle olunca Mevlânâ'ya göre benlik duvarı ortadan kaldırılmadan yapılan secde şeklen secde-dir; fakat secdenin mânâsına ve rûhuna uygun bir secde değildir. Secdenin mânevî hükümleri nefis üzerinde, benlik üzerinde cereyân etmeden gerçek anlamda secde etmeye imkân yoktur. İşte mânâsı üzere yapılan her bir ibadetle insan, kendisini bu maddî varlık boyutuna, Mevlânâ'nın cemâd hükmünde gördüğü sûret boyutuna hapseden ve aslî vatanına kavuşmasına engel olan mevhûm benlik duvarından kurtulmaya çalışır. İbadetler insanı, ezeli ve ebedî olan Hak Teâlâ'ya kurbiyet makamına yükselterek ilâhî huzura çıkarır ve O'nunla buluşmaya götürür. İbadetlerden maksadın Allah'la alâka kurup O'na yakınlık kesbetmek olduğu kanaatini taşıyan Mevlânâ'nın bizzat kendisi de *Sipehsâlâr Risâlesi*'den öğrendiğimize göre tam bir huşû ve istiğrâk hali üzere namazlarını kılar.⁶⁸ İşte ibadetlerin ortak maksadı Allah ile insan arasındaki duvarları/hicâpları ortadan kaldırmaktır. Bunun içindir ki tasavvufî anlamda ibadetler; namazda olduğu gibi münâcâttır, kurbiyettir, mîrâctır. Hacda olduğu gibi vuslattır. Oruçta olduğu gibi nefsin isteklerini terk etmek sûretiyle mânen yükselmek ve Hak Teâlâ ile karşılaşıp O'nu görmektir.⁶⁹

Mevlânâ, izâfî benlikten fenâ bulmadan yapılan ibadetleri insanın kendi nefesine ibadet edip tapması şeklinde mütâlaa eder. Dahası Mevlânâ, Allah aşkında ve O'nun mutlak Vücut'unda fânî olup kendi benliğinden geçmeyi, sürekli geçmişî yâd edip gelecek endişesine kapılmak anlamında aklı başında ve kendinde olmayı Allah'a karşı bir perde, bir günah sayar.⁷⁰ Bu noktada kulluğun bir ileri aşamasına işaret eden Mevlânâ'ya göre sırf Allah için yapılırsa da mevhûm benlikten kurtulmadan, kendini ve Hûda'yı görerek ibadet eden kimsenin kulluğuna

⁶⁸ Bkz., Sipehsâlâr, *Sipehsâlâr Risâlesi*, s. 50, 51.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, "Oruca devam et! Oruç gibisi yoktur" hadis-i şerifini zikretmek sûretiyle oruçta bir tür "tenzîhiyyet" ve "samedâniyyet" makamı ve vasfı görür. İşte gerçek anlamda oruç tutarak "sâim" ismini alan kul, bu vasıf üzere Rabbiyle karşılaşır ve O'nu ancak bu vasıf üzere görür; zira İbnü'l-Arabî'ye göre "misli olmayan" ancak misli olmayan bir vasıfla görülebilir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 329.

⁷⁰ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 138, byt. 2199-2202.

dair bilinci, “ben kulum Sen Rab’sın” demesi bir hicâbdır. Onunla Rabbi arasında o kişinin kulluğu, kulluk bilinci vardır. Dolayısıyla Mevlânâ’ya göre tam bir kulluk tam bir istiğrak halini gerektirir⁷¹; zira kulluğa dair bu tarz bir bilinç çabucak nefsin kulluktan bir pay, bir haz almasına, dolayısıyla başka bir şey için ibadet etmeye, kısacası gösterişçi (*riyâkâr*) bir dindârlığa sebebiyet verebilir. Bu anlayışı doğrultusunda Mevlânâ, izâfî benliğinden kurtulmadan, benliğe kapılıp, benlik iddiasında bulunarak Ka’be’ye gidene, Ka’be’ye vâsıl olanlardan kabul etmez. Benlikten kurtulmadan Beytullah’ı tavaf eden de aslında, kendi nefsi ve benliği etrafında dönüp durmakta ve kendini tavaf etmektedir. Hem Allah’ın evine gelip hem de kendini tavaf etmeyi bir çeşit irtidad ve küfür olarak gören⁷² Mevlânâ, bir adım daha ileri giderek, kendinde olarak, benlik iddiasında bulunarak Kâbe’de sadece sûreten yapılan ibadet ve taâtın orayı fücûrhaneye dönüştüreceğini söyler; zira böyle bir kimse kesif/izâfî vücudunun hazzına taabbüd ederek “*Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasını*”(Kehf 18/110) emrine aykırı davranmakta ve Rabbine ibadette nefisini ortak koşmaktadır.⁷³

Yapılan iyilikler ya da ibadetlerden kastın, onların zâhirî sûretleri olmadığını çeşitli vesilelerle vurgulayan Mevlânâ, asıl kast olunanın bu zâhirî sûretlerden bir mânâ ya da diğer bir ifadeyle bu arazlardan bir cevher elde ederek onları Yüce Allah’ın huzuruna götürebilmek olduğunu söyler. İbadetlerin zâhirini oluşturan ve insan bedenine taalluk eden hareketler tıpkı beden ya da insanın hayvânî ruhu gibi birer arazdır. İnsan öldüğu vakit bunlardan bir eser kalmaz, dolayısıyla bunlar Yüce Rabbin huzuruna da götürülemezler. Öyleyse bütün bu arazlarla uğraşıp övünmek yerine bu tür iyilik ve ibadetlerle insanın aslı cevherinde bir mânâ zahir ettirmek ve nefsi kötü huy ve hastalıklardan arındırarak⁷⁴ hayvânî ruh yerine ölümsüz bir cevheri, insânî ruhu inkişaf ettirmek gerekir. Tıpkı ekin ekme arazından maksat ürün cevherini elde etmek, perhiz arazından maksat sıhhat cevherine erişmek olduğu gibi ibadetlerin zâhirinden maksat da insânî ruhta bir mânâ cevheri hâsil etmektir. Böyle bir mânâ elde etmeden yapılan ibadetleri ve bu ibadetlerle övünmeyi Mevlânâ, keçinin gölgesini kurban etmeye benzetir. Yoksa eğilmek, kalkmak, yere yüz sürmek, açlık ya da kurbandan kan akıtmak, arazın tarifine uygun olarak iki zaman zarfında baki kalmaz. Bu günün namazı yarın, bu senenin orucu gelecek sene bulunmadığı için onların sûretleri de fanîdir, ahirete götürüp Hak Teâlâ’ya arz edilemez.⁷⁵

⁷¹ Bkz., Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 205.

⁷² Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 138, byt., 2203, 2204.

⁷³ Bkz., Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, s. 124.

⁷⁴ şu âyette ibadetlerin bu yönüne açıkça işaret edilir: “*Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar*”. (Ankebût 29/45)

⁷⁵ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 327-328, byt. 946-958.

SONUÇ

Mevlânâ'ya göre sâdece ikrâr ve tasdîkten ibâret olmayan îmânın bir hakîkati ve mânâsı olduğu gibi ibadetlerin de zâhirî hükümlerine ilaveten bâtînî hükümleri vardır. Dolayısıyla dinin, her iki boyutu itibarıyla sûretinden ve mânâsından söz etmek mümkündür. Sûret/zâhir ihmal edilemez; fakat din sâdece bu zâhirî hükümlere de indirgenemez. Buradan bugün itibarıyla şu hükmü çıkarabiliriz: hakîkatin bu iki boyutu hakkında Kur'an'ın dengeli dilinden de anlaşılacağı üzere İslam dini, dolayısıyla müslüman dindarlığı, ne bazı uzak doğu dinleri ve mistisizmde olduğu gibi salt rûhâniliğe ne de katı pozitivist bir anlayışın çevrelediği, mânâ ve ruhtan yoksun seküler din anlayışlarına indirgenebilir. Öyle görünüyor ki dinin bedene, sûrete taalluk eden hükümlerini yok saymayıp, onlara riâyeti hafife almadan, çoğunluk tarafından ihmâl edilen ve sûrete göre daha aslî bir konumda olan mânâ ve ruh boyutuna vurgu yapan Mevlânâ gibi büyük sûfî şahsiyetler, dinin sûretiyle mânâsı arasındaki dengeyi en iyi şekilde gözetmektedirler.

Mevlânâ'nın da açıkça ifade ettiği gibi üstünde yaşadığımız ve yükümlülüklerimizi yerine getirmeye çalıştığımız bu maddî dünya ile buraya ait olan her şey her an dağılıp yok olmaktadır, mânâ âlemi ise kendi alanına ait olan şeylerle birlikte ebedî olarak kalacaktır.⁷⁶ Öyleyse kul, dindarlığını her bir boyutuyla zâhiren yerine getirirken ruhunda bu ebedî mânâ âlemine ait bir cevher hâsıl etmelidir. Bu ise birkaç şekilde olabilir:

1. Dinin özünü ve cevherini oluşturan tevhidi boş bir iddia, kuru bir dâvâ şeklinde kabul etmek yerine benlik vehminden ve eşyâdaki izâfî çokluktan uzaklaşarak tecrübî ve şuhûdî olarak tevhide yakînen erişme...

2. İbâdetlerin şer'an belirlenen sûretlerine riâyetle birlikte ruhta mânevî bir haz ve zevk elde ederek ibadet etme... Meselâ bu anlamda Mevlânâ, gönlü tam mânâsıyla Hak Teâlâ'ya vermek sûretiyle aşk ile değil de usanç duyularak kılınan namazdan şikayet eder.⁷⁷

3. İbâdetler esnasında hâsıl olan her an Rabbin huzurunda ve O'nun murakabesi altında bulunma hissiyatını ve bu şuur düzeyini sürekli koruma... İbâdetlerle vuslat, yakınlık kesbetme...

4. Mânâsı ve rûhu üzere ifâ edilen ibadetler vasıtasıyla hayâsızlık ve kötülüklerden uzak durmak sûretiyle nefsi, kötü huylarından arındırarak iyi huylarla tezyîn etme...

Yanlış anlaşılmalara kapı aralamamak için burada tekrar vurgulamakta fayda var ki, Mevlânâ'nın dinin çoğunluk tarafından ihmâl edilen mânâ boyutuna yaptığı vurgularından, tevhidin ilk aşamasını ifade eden ikrâr ve tasdîkin ya da

⁷⁶ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 9, byt. 31.

⁷⁷ Bkz., Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr (Seçmeler)*, II, 134.

ibadetlerin zâhirî hükümlerinin hiç bir anlam ifade etmediği şekilde yanlış bir kanaate sahip olmak doğru değildir. Bütün bu ifadeleriyle Mevlânâ, sûrete taalluk eden zâhirî hükümlerin bütünüyle iptalini değil, bizzat bu zâhirî hükümlerden bir mânâ elde edilmesini vurgular; zîrâ her ne kadar mânâ öz, asıl ise de sûret ya da zâhir bu özü koruyan kabuktur. Mânâsı ve sûretiyle birlikte yapılmayan bir iş gerçek anlamda husûle gelmez. Bu cihetten bakıldığında mânâ aslî gaye iken, sûret de önemli bir esastır, öyle ki onsuz maksût hâsıl olmaz. Aksi takdirde ibadetlerin bizzat Şâri' tarafından belirlenen sûretleri anlamsız olurdu. Mevlânâ, Mutlak Vücûd'a nispetle izâfî de olsa varlığın bir veçhesini ifade eden ve dinin de bir yönünü oluşturan sûret ya da zâhiri mutlak anlamda reddetmez. O, dini yorumlamada salt şekilcilîge ve zâhirîliĒe karşı çıkar, sûretin her şey olmadığını hattâ bazen yanıltıcı olabileceğini vurgular. Mevlânâ'nın sıkça örnek verdiği gibi bir münafığın, bir riyâkârın yapmış olduğu ibadetler ya da iyilikler, ibadetlerdeki aslî gâyeden yoksun sûretlerden başka bir şey değildir. Diğer taraftan yine *Mesnevî*'de geçtiği üzere, tam olarak sûrete uygun bir şekilde tezahür etmese de meselâ cemaatle namaz kılmaya yetişemeyen bir mü'minin gönülden âh ediş⁷⁸ ya da Hz. Musa zamanındaki bir çobanın, kendi anlayışı doğrultusunda Hak Teâlâ'ya, O'na uygun olmayan vasıflarla, fakat samîmî yakarışı⁷⁹, sûreten olmasa da Hakka yönelmenin rûhuna ve mânâsına, ilkel bir düzeyde de olsa, uygun düşmektedir.

Mesnevî'de geçen bir benzetmeyle bitirecek olursak; hiçbir manevî zevk almadan, ruhta herhangi bir mânevî dönüşüm gerçekleşmeden ya da nefsin şehvet ateşini söndürmeden yapılan ibadetler zâhiren ne kadar güzel olursa olsun içi boş bir ceviz ya da içli olmadığı için fidan vermeyen boş bir çekirdek gibidir⁸⁰; zira, Mevlânâ'ya göre aslî mânâsı ve gayesi üzere yerine getirilen ibadetlerle nefsin şehvet, hiddet, öfke, hırs, cimrilik, haset gibi ateşleri söner. İnsanı helake götüren bu kötü huylar yerine ruhta takva, hidayet, sabır, hoşgörü, hilm, cömertlik gibi iyi hasletler zuhur eder.⁸¹ İşte Mevlânâ'ya göre ibadetler insanda bu dönüşüm ve tekâmülünü gerçekleştirecek tarzda fonksiyonel olmalıdır. Kısacası Mevlânâ ibadetlerin ya da genel anlamda dindarlığın tezahürlerinin zaman ve mekan sınırları içerisinde gerçekleşen yatay boyutlarının yanı sıra bir de tasavvufî terbiye ve kemâlât yolundaki tadrîcî yükselişe paralel seyreden dikey boyutundan bahseder. Nefsin kötü huylarını terk edip güzel ahlak ile tezyin olmasıyla bütün ibadet, taat, dua, zikir ve yakarışlarda bu aslî mânâ yönü tezahür eder ve insanın eylemlerine metafizik açıdan bir anlam katar.

KAYNAKÇA

⁷⁸ Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 466, byt. 2771-2779.

⁷⁹ *age.*, II, 396-400, byt. 1720-1796.

⁸⁰ *age.*, II, 515, byt. 3390-3397.

⁸¹ *age.*, II, 451, byt. 2259-2263.

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf, İslam'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, (İz Yay.), İstanbul 1999
- Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, çev. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, (Kitâbiyât), Ankara 2003
- Arpaguş, Safi, *Mevlânâ ve İslam*, (Vefa Yay.), İstanbul 2007
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, (Selçuk Yay.), Ankara 1992
- Ceyhan, Semih, *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, Basılmamış Doktora Tezi, (UÜSBE.), Bursa 2005
- Chittick, William C., "Rûmî ve Vahdetü'l-Vücûd", *Varolmanın Boyutları* içinde, çev. Turan Koç, (İnsan Yay.), İstanbul 1997
- _____ *Hayâl Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, (Kaknüs Yay.), I. Basım, İstanbul 1999
- _____ "İbn 'Arabi and His School", *Islamic Spirituality, Manifestations*, ed. Seyyid Hüseyin Hasr, (SCM Press), London 1991
- Claude, Addas, *İbn Arabî: Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, çev., Atıla Ataman, (Gelenek Yay.), İstanbul 2003
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, hz. Muhammed b. Abdulkakim el-Kâdî, (Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî), Beyrut 1991
- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev., Tahsin Yazıcı, (MEB. Yay.), İstanbul 1995
- Fürûzanfer, Bedüzzaman, *Mevlânâ Celâleddîn*, çev. Feridun Nâfiz Uzluk, (MEB. Yay.), İstanbul 1997
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, (Bedir Yay.), İstanbul 1994
- _____ *İhyâu Ulâmiddîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (Bedir Yay.), İstanbul 1992
- Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Mevlânâ Celâleddîn, Hayatı Eserleri Felsefesi*, (İnkılap Yay.), İstanbul 1999
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Vadi Yay.), Ankara 1998
- Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemü's-Sûfî, el-Hikme fî Hudûdî'l-Kelime*, (Dendere Li't-Tibâa ve'n-Neşr), Beyrut 1981
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, (TDV. Yay.), Ankara 1993
- Hucvirî, Ali b. Osmân, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, hz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1996
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1999
- _____ *Kitâbu't-Tecelliyât, Resâilu İbn Arabî* içinde, thk. Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire ts.
- _____ *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, nşr., Ahmed Şemseddin, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1993

- Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE., İstanbul 1995
- Konevî, Sadreddin, *İ'câzü'l-Beyân fî Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdulkadir Ahmed Atâ, (Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse), Kahire 1969
- Konuk, Ahmet Avni, *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, Haz: Mustafa Tahralı, (İz Yayıncılık), İstanbul 1992
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *Risâle*, nşr. Halîl Mansûr, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 2001
- Lewis, Franklin D., *Rûmî, Past and Present East and West The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Dîn Rûmî*, (Oneworld Publication), Oxford 2000
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, (Dem Yay.), İstanbul 2004
- Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmet Avni Konuk, hz. Selçuk Eraydın, (İz Yay.), İstanbul 1994
- _____ *Rubâiler*, çev., M. Nuri Gençosman, (MEB. Yay.), İstanbul 1994
- _____ *Mesnevî, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev. Şefik Can, (Ötüken Yay.), İstanbul 2003
- _____ *Mesnevî- i Ma'nevî*, nşr., Reynold Alleyn Nicholson, (İntişârâtı Behzad), Tahran 1380 h.
- _____ *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, (MEB. Yay.), İstanbul 1991
- _____ *Dîvân-ı Kebîr (Seçmeler)*, haz: Şefik Can, İstanbul 2000
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Yedinci Yüzyıl Sûfilîği ve İbn Arabî Ekolü", *Tasavvufî Makaleler*, çev., Sadık Kılıç, (İnsan Yay.), İstanbul 2002
- Necmüddin, Kübra, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, (Dergah Yay.), İstanbul. 1996
- Sipehsâlâr, Feridun b. Ahmed, *Sipehsâlâr Risâlesi*, çev. Ahmed Avni, sadeleştiren, Tahir Galip Seratlı, (Elest Yay.), İstanbul 2004
- Tahralı, Mustafa, "Fusûsü'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsü'l-Hikem Ahmed Avni Konuk Tercüme ve Şerhi I*, içinde, (MÜİFV. Yay), İstanbul 1999
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istulâhâtı'l-Fünûn*, nşr. Refik el-Acem ve diğeri, (Mektebetü Lübnân), Beyrut 1996
- et-Tercümân, Süheyle Abdü'l-Bâis, *Nazariyyetü Vahdeti'l-Vücûd Beyne İbn Arabî ve'l-Cilî*, (Mektebetü Haz'al), Beyrut 2002
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Yediveren Yay.), Konya 2001
- Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, (MÜİFV. Yay.), İstanbul 1999
- Yahya, Osman, "Nusûs Târihiyye Hâssaten bi Nazariyyeti't-Tevhid fi'l-Fikri'l-İslâmî", *el-Kitâbu't-Tizkârî Li Muhyiddin İbn Arabî*, (Hey'etü'l-Mısriyye), Kahire 1969
- Yaylalı, Kamil, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, (Sebat Matbası), Konya 1988.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Diyanet Vakfı Yay.), Ankara, 2000.