

marife

bilimsel birikim

MEVLÂNÂ

yıl : 7 sayı :3 kış 2007

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

editörden • 5

makaleler

MEVLÂNÂ'YA GÖRE İNANÇ VE İBADET BOYUTLARIYLA DİNDARLIKTAKİ
SÜRETEN MÂNÂYA YÖNELİŞ
THE RETURNING TO THE CORE THE FORMALISM IN RELIGIOSITY WITH THE FAITH AND
THE RITUAL DIMENSIONS ACCORDING TO RUMI

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU • 7

MEVLÂNÂ'NİN EVRENSEL SEVGİ VE HOŞGÖRÜ ANLAYIŞI
UNIVERSAL LOVE AND TOLERANCE OF MAWLANA

Mehmet Necmettin BARDAKÇI • 29

DİNSEL ÇOĞULCULUK VE DIŞLAYICILIK ARASINDA MEVLÂNÂ
MAWLANA BETWEEN RELIGIOUS PLURALISM AND EXCLUSIVISM

Cengiz BATUK • 45

MEVLÂNÂ İRFÂNINDA İNSAN PROTOTİPİ OLARAK HZ. ÂDEM
THE PROPHET ADAM AS THE PROTOTYPE OF HUMAN IN INSIGHT OF MAWLANA

Zafer ERCİNLİ • 67

MEVLÂNÂ'NİN RUBAİLERİNDE MÜTEAL AŞK
COMPREHENSIVE LOVE IN THE QUATRAINS OF MAWLANA

Ziya AVŞAR • 91

BİR EĞİTİM ARACI OLARAK MEVLEVÎ ÇİLESİ
THE CHILA IN THE MAWLAWIYYA ORDER AS AN EDUCATIONAL METHOD

Mehmet DEMİRCİ • 105

ŞEM'Î, ANKARAVÎ VE BURSEVÎ ŞERHLERİ VE
MESNEVÎ'NİN İLK 18 BEYTİNİ YORUMLAMA YÖNTEMLERİ
THE ŞEM'I, ANKARAVI AND BURSEVI COMMENTARIES AND
COMMENTARY METHODS FOR THE FIRST 18 VERSES OF MASNAVI

Ahmet TANYILDIZ • 123

MEVLÂNÂ'NİN MU'TEZİLE'YE YÖNELTİĞİ TENKİTLER
THE CRITICISMS OF MAWLANA TO MU'TEZİLE

Ramazan ALTINTAŞ • 147

MEVLÂNÂ'NİN MUHAMMED İKBAL'İN FİKRİYATI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
MAWLANA'S INFLUENCE ON MUHAMMAD IQBAL'S THINKING LINE

İbrahim KAPLAN • 163

MEVLÂNÂ VE MÜZİK
MAWLANA AND MUSIC

Bayram Ali ÇETİNKAYA • 175

MEVLEVÎ SEMÂ ÂYİNİ'NİN İNSAN PSİKOLOJİSİNE ETKİLERİ ÜZERİNE BİR
ARAŞTIRMA

A STUDY ON THE INFLUENCE OF MAWLAVI SEMA AYIN ON HUMAN PSYCHOLOGY

Sevde DÜZGÜNER • 195

BİR AHLÂK KİTABI OLARAK MESNEVÎ
MASNAVI AS AN ETHICAL AND MORAL WORK

Himmet KONUR • 215

MEVLÂNÂ'NİN HAKİKAT ARAYIŞINDA ŞEMS KILAVUZLUĞU
GUIDANCE OF SHEMS IN THE MAWLANA'S ILLUMINATION OF HAQIQA AND MAWLANA

Kadir ÖZKÖSE • 225

MEVLÂNÂ'NİN MESNEVÎ'DE HİRİSTİYANLIĞIN TAHRİFİ İLE İLGİLİ
ANLATTIĞI HİKÂYENİN SEMBOLİK DEĞERİ

SYMBOLIC VALUE OF MAWLANA'S STORY IN MASNAVI CONCERNING THE
FALSIFICATION OF CHRISTIANITY

Hidayet IŞIK • 245

MEVLÂNÂ'NİN MEKTUPLARINDA HADİSLERDEN MESAJLAR
MESSAGES FROM HADITHS IN MAWLANA'S LETTERS

Mehmet EREN • 261

MESNEVÎ, MESNEVÎHANLIK VE DÂRÜLMESNEVÎLER
THE MASNAVI, MASNAVIHANSHIP AND DARULMASNAVIS

Hüseyin GÜLLÜCE • 287

ŞAİR VE MİSTİK: CELALUDDİN RÛMÎ

Carol TELL /Çev. İsmail TAŞ • 305

MUSİKÎ VE MEVLÂNÂ'DA DEĞERİ VE YERİ

Mustafa ALİZADE / Çev. Dursun Ali TÜRKMEN

Metin YASA • 315

MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ'NİN GAZELLERİNDE İKİ YAPISAL İLKE:

VECD VE KONTROL

J. C. BÜRGEL / Çev. Tahir ULUÇ • 323

araştırma notları

MEVLÂNÂ: EVRENSEL DEĞER

Şerafeddin GÖLCÜK • 337

tez / kitap / toplantı

nostalji

HÜCCETÜ'S-SEMÂ'

XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Müsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî
Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası

İsmâil Ankaravî / Sâfi ARPAGUŞ • 387

editörden

Selam ile...

Uzun ve yorucu bir çalışmanın ardından **marife**'nin *Mevlânâ Özel Sayısı* ile karşınızda olmak mutluluk verici...

Bilindiği üzere 2007 yılı, Türkiye, İran, Afganistan ve Mısır'ın çabaları sonucu doğumunun 700. yılı münasebetiyle UNESCO tarafından "Mevlânâ Yılı" olarak ilan edildi ve bu yıl içerisinde dünyanın pek çok bölgesinde Mevlânâ ile ilgili etkinlikler, toplantılar ve faaliyetler düzenlendi. Bu çerçevede pek çok dergi ve yayın organı Mevlânâ özel sayısı yayımladı. Yayın faaliyetini Konya'da sürdüren hakemli bir dergi olarak biz de 2007 Kış özel sayımızı kültürel ve sosyal hayatımızı derinden etkilemiş olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye tahsis etmenin uygun olduğu kanaatine vararak elinizdeki sayıyı hazırlamayı plânladık.

marife olarak ilim ve kültür dünyamıza katkıda bulunmak, alanlarında uzman bilim adamlarının çalışmalarını sizlerle buluşturmak üzere sevindirici bir oranda yazı akışından sonra biz de kervandaki yerimizi almaya çalıştık. Dergimizin bu sayısında Mevlânâ'nın ilim, fikir ve gönül dünyasından, Mevleviliğin sosyal boyutlarına varıncaya kadar çok geniş bir yelpazeye yayılan ve sosyal bilimlerin pek çok alanından yazılar bulacaksınız. Öyle inanıyoruz ki yazıları keyifle okuyacaksınız.

Normal dergi formatımız içerisinde yer alan "soruşturma" dosyası ile "toplantı/sempozyum" tanıtımına, hacmi çok artıracığı gerekçesi ile yer ayırmadık. Yine, Mevlânâ ve Mevlevîlik ile ilgili yeni veya eski pek çok değerli yayın bulunduğu için "kitap/tez" dosyamızda sadece birkaç eserin tanıtımı ile yetinmek zorunda kaldık.

Son olarak, bir **marife** geleneği olan özel sayı zincirimize 2008 yılı için *Şîa* konulu dosya ile devam etmeyi uygun bulduk. İlgili sayımızın editörlüğünü *Seyit Bahcivan* yapacaktır. Bu özel sayımız için bahcivans@hotmail.com adresi üzerinden iletişim kurmanız mümkündür. Tüm İslamî ilimler ile sosyal bilimler alanlarında araştırmacılarımızın *Şîa ve Şîilik* ile ilgili yazılarını bekliyoruz.

Sizleri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî konulu özel sayımızla baş başa bırakıyor, saygılar sunuyoruz.

Editörler

MEVLÂNÂ'YA GÖRE İNANÇ VE İBADET BOYUTLARIYLA DİNDARLIKTAKİ 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 kötüyü "günah"ı, "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. (Hökelekli, *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., Hökelekli, *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 yakinden 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 sūfiyâne zevkten hâsıl olan ve salt aklî, naklî ve teorik olmaktan çok müşahedeye dayalı olan bu tecrübî boyut sūfileri 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, sūfinin 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 kelimci 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, *Rubâiler*, 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 sūfiyâne 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, sūfinin benliği de dâhil gerçek mânâda bir varlığın olamayacağını ifade etmektedir. Özellikle İbnü'l-Arabî ve Ekberî çizgideki sūfilerin 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 sūfilerin 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-Sūfî*, 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. Sūfî epistemolojisini dikka-te aldığımızda, her bir sūfî irfânını kendi tasavvufî tecrübesi doğrultusunda şahsî keşf ve müşahedelerine dayandırdığı için iki özgün sūfî arasında kelimenin tam ve katı anlamıyla tarihî bir etkileşimden 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 müşahedelerini koyar. (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 sūfîyi 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 pâdişahıtan 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 Şârî'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 yanağını göster! Hep Sana nazlanayım da ne oruç tutayım ne namaz kılayım. Seninle beraber olursam meccâzi duygularım hep namaz olur; Sensiz kalınca da, bütün namazlarım hep meccâz, 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 çalıřır⁴⁸; zîrâ ibadetlerin sûretleri insanları dinin özüne götüren vasıtalar dır. Doğru ve gerçek vâsıtalar, mutlak anlamda nihâi gâye 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 sûfilerde 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 bedenlen 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 hakikê 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 hârici şartlardan korunamayacağı için bir fayda, bir meyve hâsil olmaz⁴⁹; fakat Mevlânâ’nın sıkça vurguladığı gibi dinin özünü oluşturan şey ruh ve mânâdır. Metafizîge, 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, *Fihî Mâ Fih*, s. 71.

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

⁴⁷ Mevlânâ, *Fihî 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, *Fihî 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 göremesek 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, *Fîhi 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 gerçekleştirmemiş 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, mevhum 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 mânâya 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. İzâfî/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, izâfî/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 mânâya 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 Hüda'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 "tenzihîyyet" 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 öldüğü 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 îfâ 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 şeklinde 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 şekilcilîğe ve zâhirîliğe 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-Lübânî), 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-Tevfikiyye), 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, *İcâzü'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.

MEVLÂNÂ'NIN EVRENSEL SEVGİ VE HOŞGÖRÜ ANLAYIŞI

Mehmet Necmettin BARDAKÇI*

ÖZET

Mevlânâ, en mükemmel varlık olarak yaratılan insana büyük değer vermiştir. Din ve mezhep ayrılıklarını sevgi ve hoşgörü ortamında birleştirmiştir. Müslümanların yanı sıra Yahudi, Hıristiyan ve Ermenilere karşı tevazu ve nezaketle yaklaşarak gönüllerini kazanmıştır. İnsan sevgisine dayalı tasavvufi düşüncesi, farklı din ve mezheplerdeki insanları kendisine çekmiştir. Ona göre sevgi ve hoşgörüyü her şeyin üstündedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, insan, sevgi, hoşgörü, din ve mezhep, evrensel

UNIVERSAL LOVE AND TOLERANCE OF MEVLÂNÂ

Mevlânâ gave a big value to the human being which is created as the most perfect creature. He connected separations of religion and sect in the environment of love and tolerance. He gained the hearts of Jewish, Christian and Armenian people as well as Muslims. Mystical thought which is based on human love, attracted people who are from different religions and sects. According to him love and tolerance is the most important thing.

Key words: Mevlânâ, human being, love, tolerance, religion and sect, universal

GİRİŞ

Sevgi, insanı bir şeye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten bir duygu, hayatın aslı, kendisi ve âlemin var oluş sebebidir. İnsanı Hakk'a götüren uzun ve zorluklarla dolu bir yol, gönülleri feragat ve fedakârlığa, yanıp kemale ulaşmaya alıştıran bir lütuftur. Almanın değil, vermenin esas olduğu sevgide karşılık bekleme olmadığından, içten ve samimi olarak seven bir kişi, sevdiğine zarar gelmemesi için gerektiğinde kendini feda eder. Bireyin hak ve özgürlüğünü, insanlar arasındaki ilişkileri perçinleyen müminin mayasındaki bu sevgi, açığa çıktığında değer kazanır.

Sevginin, insanî boyuttan ilâhî boyuta yükselerek insanı sevmenin Allah'ı sevmek olduğu şuurunun kazanılması büyük bir erdemdir. "*Allah güzeldir, güzelli-*

* Doç Dr., SDÜ. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. Öğretim Üyesi. bardakci@ilahiyat.sdu.edu.tr

ğ*i sever*¹ hadisinden hareketle, Allah'ın eşyaya tecellî eden güzelliğini gönül gözüyle seyredenlerin Allah'a olan sevgisi ve hayranlığı artar; çünkü Allah sevgisi, hayat iksirine asla ulaştım dememek, her menzilde yeni baştan yola çıkmak, birliğe ve kemale susamaktır. İlâhî aşka erişip gerçek anlamda bir Allah âşığı olmak için ateşte yanmaya sabretmek, toplumun baskılarına aldırmamak ve ibadetleri sevgiyle yapmak gerekir. Râbia Adeviye (ö.185/801) bir münâcâtında bunu şöyle vurgular:

*"Yâ Rabbî! Eğer cehennemden korktuğum için sana ibadet ediyorsam, beni cehenneme at ve orada yak! Eğer cennete girme arzusuyla ibadet ediyorsam, cennete girmeyi bana haram kıl! Yok eğer sırf seni sevdiğim için sana tapıyorsam, o zaman da bâkî olan Cemâlîni bana göster."*²

İnsanlığın bilincine varıp kemale ermenin yollarından biri olan sevginin son mertebesi, varlığın aslı ve yaratılış sebebi olan aşktır. Sözle anlatılmayıp yaşanan bir hâl olan aşk, bir kimseyi sevginin kaplayıp sevdiğinin dışında hiçbir şeyi görmemesidir. Sadece onu düşünüp ruhunda, bedeninde, damarlarında ve bütün mafsallarında onun hükmünün yürümesidir. Meşakkatli, tehlikeli ve zor olan bu uzun yola girip aşkı bizzat yaşayan kişi hiçlikten kurtulur ve her şeyde mutlak güzelliği görür. Tasavvufta Hakk ile Hakk olmak, fenâ fillah, yani vücud-ı mutlakta yok olmak denilen hâle ulaşır.

1. İNSAN OLMA BİLİNCİYLE KEMALE ERMEK

Varlık âleminin yaratılış sebebi olan insan,³ kusursuz bir estetik uyum, zâhir ve bâtın güzelliğine sahiptir. İlâhî bir cevhere sahip olması yönüyle gaye varlıktır. Bir taraftan fizik diğer taraftan metafizik âlemin unsurlarını kendisinde barındırdığı için eşref-i mahlûkât olarak isimlendirilmiştir. Onun bu ikili yönü kendisini diğer varlıkların üzerine çıkardığından Allah'ın halifesi olarak görevlendirilmiştir. *"Kendini bilen Rabbini bilir"* sözünden hareketle, insana ve insanlığa büyük önem verilen tasavvufî düşüncede insanı tanıyıp sınırlarını keşfetmek Hakk'a vuslatın ön şartı kabul edilmiştir.⁴ Bu düşünce, *Mesnevî* ikliminden beslenen Şeyh Gâlib (ö.1214/1799)'in bir beytinde şöyle dile getirilmiştir:

*Hoşca bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdüm-i dîde-i ekvân olan Âdemsin sen*⁵

¹ Müslim, İman, 147.

² Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 125.

³ Sözlükte "e-n-s" kök fiilinden türetilen "ins" ve "insan" kelimesi, insanlık nevine ait bir şahıs, kabile, grup, insan topluluğu, bir şeyin ortaya çıkması, vahşiliğin zıddı olan medenilik, yakınlık, sevimli olmak, alışmak, göz bebeği, siyah nokta, parmak ucu, düşünmek ve işitmek anlamlarına gelir. Bu manalardan çıkan sonuca göre insan, vahşiliği terk eden, medenî olan, yakınlık duyduğu şeylere alışabilen bir varlıktır. Cevherî, *Sihah*, III, 904-906; Rağıb, *Müfredât*, s. 94; İbn Fâris, *Mucemu Mekâyisi'l-Luğa*, I, 145; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, I, 147-150; Tehânevî, *Keşşâfu Istılahâtü'l-Fünûn*, c. I, ss. 277-280.

⁴ Türer, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", ss. 9-15.

⁵ Okçu, *Şeyh Gâlib*, I, 318-320. Tercî-i bend.

İslâm tasavvufunda yaratıkların en şerefli olan ve kemâli isteyen bir kimse için bütün mertebeleri aşarak Hakikat-i Muhammediyye'ye ulaşmak bir idealdir.⁶ Bu sebeple sûfiler ferdî manada insan-ı kâmil olabilme idealini sürekli canlı tutmuşlardır. Bilgelik, merhamet, cömertlik, isâr, ahde vefâ, sevgi ve hoşgörü gibi tüm ahlâkî iyiliklerin sembolü olan insan-ı kâmil, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanıp insanlığın ortak değerleriyle hareket eder. Kevnî manada âlemdaki en mükemmel varlık olan insanı, ferdî manada da kemâle erdirebilmek için bilgiyi hayata geçirecek ilim-amel bütünlüğü içinde olgun bir davranış sergiler.

İslâm tasavvufunda "insan-ı kâmil" olarak idealleştirilen insana büyük değer verilmiştir. Sûfilere göre insan-ı kâmil, mükemmelliğinin ve tamlığının son sınırındaki insanî nefistir. Bir yandan insan, öte yandan âlemin ilk örneğidir. Allah isminin bir tecellî ve tezâhür yeri, yaratılışın gayesi ve Allah'ın yer yüzündeki halifesidir. Âlemin özü ve aynasıdır. Hem Allah'ın hem de âlemin, hem rububiyetin hem de ubudiyetin özelliklerini taşıdığı için Allah ile âlem arasında bir berzahtır.⁷ Hakkın tecellîsi, Hakk'ın en mükemmel tecellîsinin mazharı olan insan-ı kâmilde vuku bulur. Âlemin zübdesi olan insan-ı kâmilde âlemde var olan şeylerin somut ferdî suretleri değil hakikatleri mevcuttur. Bu açıdan insan-ı kâmil Hakk'ın varlık âlemindeki halifesidir.⁸

İnsanın kendi değerinin farkına varmasına büyük önem veren Mevlânâ, Bağdatlı bir mirasyedinin rüyasında Mısır'da büyük bir hazine görüp onun peşine

⁶ İnsan-ı kâmil anlayışının bir tezahürü olan Hakikat-i Muhammediyye veya Nûr-ı Muhammedî terimi, III/IX. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Vahdet-i vücûd düşüncesiyle yakından alakalı olan bu terim, bir nur, bir hakikat veya bir öz olup Hz. Muhammed (sav)'in mânevî şahsiyetinde sembolleşmektedir. Bu anlayışa göre insan-ı kâmilin en güzel örneği aynı zamanda bir beşer olan Hz. Muhammed (sav)'dir. Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", ss. 239-245.

Abdülkerim el-Cilî (ö.832/1428) "insan-ı kâmil, evvelinden âhirine kadar eflâk-ı vücûdun ve merâtib-i vücûdiyyenin kendi üstünde döndüğü "kutub" olarak görür. Bu anlamda insan-ı kâmil, vücûdun evveli olmayan zamanından ebedü'l-âbâda kadar mümted olmak üzere şey-i vâhiddir." Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, ss. 345-346.

⁷ Sûfiler, âlemin yapısı bütün girift ayrıntılarıyla bir minyatür şeklinde insanda yansıdığı için insanı küçük âlem, kâinatı büyük âlem olarak isimlendirir. Küçük âlem olan insan büyük âlem olan kâinatın ruhu ve sebebidir. Büyük âlemde olan her şeyin benzeri küçük âlemde de olduğu için insan kâinatın bir hülâsasıdır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss. 153-155.

⁸ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, ss. 31-33; İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, ss. 317, 313, 332. İbnü'l-Arabî insan-ı kâmilî açıklarken zikrettiği "Allah Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı." (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 379, hadis no: 1215; Süyûtî, *el-Câmiu's-Sağir*, I, 532, hadis no: 3928) hadisindeki zamirin Allah'a râci olduğunu ifade eder ve bu görüşü "rahman suretinde" hadisinin desteklediğini belirtir. Ona göre bu durum fark makâmı olarak düşünüldüğünde mana "Allah'ın suretinde", cem makâmı olarak düşünülürse "Hak makâmında kulun varlığı, yani kulun sureti" şeklinde olur. Âdem'den kastedilen, eşyanın zuhuruna sebep olan, bütün mevcudatın kendisinde toplandığı, âlemin ruhu ve zübdesi kılınan insan-ı kâmilidir. İsim ve sıfatlar âlemi, nispet ve izafet kabilinden olup âlemlerin Rabbi mertebesine delâlet eder. Bu mertebenin tafsil edilmiş şekli âlem; özü ise Âdem'dir. Âlem isimlerin aynası; Âdem ise müsemmanın aynasıdır. İşte bu mana sebebiyle "Allah Teâlâ Âdem'i kendi sureti üzere yarattı" buyrulmuştur. Allah Âdem'i hakikat suretinde yaratmıştır. Cem âleminde O'nun için bir suret tasavvur edilemez. Suret ancak fark âleminde olur. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, ss.136-137; Konuk, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 137; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, ss. 33-39.

düşmesini ve Mısır'da yaşadığı olayların ardından asıl hazinenin kendi içinde gizli olduğunu öğrenişini anlattığı bir hikâyede, insanın kendinin farkına varması üzerinde durur. Allah'ın insana verdiği nimetlerin değişik şekillerde tecellî ettiğini vurgulayarak, zehiri panzehirle, nûru ateşle gizlediğini ifade eder.⁹ İnsanın kendini tanımasının ötekine karşı tutum ve davranışlarına olumlu etki edeceğini belirten Mevlânâ, kendini tanımayanların başkalarının kusurlarıyla uğraşacaklarını vurgular. Ona göre eğer halk kendi kusur ve ayıplarını görseydi, diğer insanlarla ilgilenemez vakit bulamazdı.¹⁰

Mevlânâ, dış görünüşe göre hüküm veren filozofların insanı küçük âlem ve hakîm-i ilâhî şeklinde isimlendirdiğini, sûfilerin ise insanı büyük âlem olarak gördüklerini belirtir. Bu bakımdan onun görünüşünden çok içyüzüne bakmanın gerekliliğini vurgular:

Ey insan, sen görünüşte maddî varlığıyla "küçük bir âlem"sin; fakat mânen, gerçek varlığıyla, "büyük bir âlem"sin.

Görünüşte bir ağacın dalı, meyvenin aslı, temelidir; çünkü yemiş dalda bulunur; fakat hakikatte, o dal, o meyve için var olmuştur.

Meyve elde etmeğe bir meyli ve ümidi olmasaydı, bahçıvan hiç ağaç diker miydi?

Öyle ise görünüşte meyve, ağaçtan meydana geliyor da hakikatte o ağaç meyve çekirdeğinden doğmuştur.¹¹

Mevlânâ Kur'an'ın bir yorumu olarak nitelendirdiği *Mesnevî*'nin ilk beyitlerinde, içi temizlenmiş olan ney ile mâsivâdan arınan insan-ı kâmilî anlatır. Ruhlar âleminde alınıp dünyaya en güzel biçimde halife olarak gönderilen insan, tıpkı kamışlıktan kesilerek asıl yurdundan ayrılan ve ney yapılan kamış misali hep geldiği vatanın özlemini dile getirir.¹²

Kamışın ney olması ile insanın kemâle ermesi arasındaki benzerlik, Mevlânâ'nın insan-ı kâmilî neyle sembolleştirmesine zemin hazırlamıştır. Kızgın demirle dağlanan ney gibi insan da maddî unsurunu teşkil eden toprağı ve suyu terk etmek suretiyle ilahi ruhu görüp nûra gark olarak aşk ateşiyle yanıp olgunlaşır. Kamışlıktan kesilen bir kamışın ney haline gelmesi için üzerinde uzun süre emek harcamak gerekir. Her kamıştan ney yapılmadığı gibi, herkesin yaptığı ney de mükemmel değildir. Kamış ney yapımına uygun, usta mâhir olmalıdır. Ney olacak kamışın ilahi nefesi kabul edecek hale gelmesi için içini boşaltıp temizlemelidir. Neyle benzer bir yol takip eden insan-ı kâmil, doğuştan kabiliyetli ve bir mürşid-i kâmilin rehberliğinde çetin bir tasavvufî eğitim sürecinden geçerek olgunlaşır. Kamış iyi bir usta elinde mükemmel bir ney haline gelirken, insanın

⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 4206-4360.

¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 881-882.

¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. IV, 521-524.

¹² Kara, "Mevlânâ, Mesnevî ve Ney", s. 15.

kendi iradesiyle azimle ve sabırla seyr-ü sülûku tatbik etmeden sadece bir mürşide bağlanması yeterli değildir.¹³

Mevlânâ, ney ile sembolize ettiği insan-ı kâmilin kendinden, benliğinden sıyrıldığında sırlarla dolduğunu, yokluğa bürünmesine rağmen eşyanın hakikatini bildiğini şöyle vurgular:

*Ey ney! Ne de hoş bütün sırları biliyorsun
Ey ney! Bülbül gibi sen de çok feryâd ediyorsun
Kendinden bile haberin yok ama göz olmuşsun
Kendinden sıyrılıp çıkınca sırlarla dolmuşsun.*¹⁴

Mevlânâ, damlada gizlenmiş bir deniz, zerreye sığınmış bir güneşe benzettiği insan-ı kâmil'i¹⁵ büyük âlemin yansıması olarak görür. Ona kozmik bir varlık olarak bakarak insanlık cevherini kâinatın odak noktası yapar. Mahiyet itibariyle böyle yüce bir değere sahip olan insan, şayet kendi varlığının ve cevherinin farkında değilse, yazık olmuş gitmiştir.¹⁶ Mevlânâ bu düşüncesini şu beyitlerde dile getirir:

*Sen baştanbaşa denizsin, ıslaklığı ne istersin ki?
Sen tamamıyla varlıksın, yokluğu ne ararsın ki?
Ey parlak ay, tozu ne yapacaksın?
Ay bile, senin yüzüne bakar da sararır.
Sen hoşsun, güzelsin, her türlü hoşluğun madenisin.
Neden şaraba minnet edersin ki?
Başında "Biz insanoğullarını ululadık" tacı,
Boynunda "Biz sana Kevser ırmağını verdik gerdanlığı" var.
İnsan cevherdir, gök ona arazdır.
Her şey fer'idir, her şeyden maksat odur.
Ey akıllar, tedbirler, fikirler kulu kölesi olan bey,
Mademki böylesin, kendini neden böyle ucuza satıyorsun?*¹⁷

İnsan-ı kâmilî insanların kalplerindeki hastalıkları tedavi eden bir hekim olarak gören Mevlânâ, onların devâ bulmaz hastalıklara kapılanları ücretsiz iyileştirdiklerini ve bu tedâvî usûlünü Allah'ın kendilerine ilhâm ettiğini vurgular. Mânevî hastalıkların hekimi olan bu ârifler, en büyük kalp hastalığı olan insanların gönüllerindeki mâsivâyı terk etmelerini sağlayarak onları Allah'a erdirtirler. Bu bakımdan onların sözlerine kulak verip Allah'ın lütuf ve feyzine kavuşmak gerekir.¹⁸

¹³ Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, ss. 106-109.

¹⁴ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, c. II, 3929-3937.

¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 1395.

¹⁶ Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 36.

¹⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. V, 3571-3576.

¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, 2701-2730.

Mevlânâ yarasalara benzettiği gönül gözü kapalı insanların kâmil insanlardaki, Allah dostu velîlerdeki Hakk'ın nûrunu göremeyeceklerini belirtir. Ona göre şeriatın da takvânın da canı olan insan-ı kâmile Allah mârifeti bağışlamıştır. Sırları açan da odur, açılan sırlar da... Dünyanın yetim kaldığını söyleyen basiretsizlerin bilgisizce söyledikleri sözlere rağmen Allah'ın yüceltip üstün kıldığı insan-ı kâmil bugünümüzün de yarınımızın da padişahıdır.¹⁹ Her devirde Allah dostu velîler bulunmakla birlikte gerçek velîler gönül gözü açık olan insanlar tarafından bilinebilir; ancak körün malını çalan hırsız bilemeyişi gibi kendilerine delilik süsü vererek gizleyenleri tanımak da mümkün değildir.²⁰ Gerçek velîleri tanımayanların yanı sıra kemâlde ulaşmada bir yol olan sevgi hakkında ileri geri söz eden ve âşıkla- rı kınayanlara aldırış etmeyen Mevlânâ, onların aşkı bilmedikleri için sözlerine güvenilemeyeceğini belirterek yalanlarını yüzlerine vurur. Bu tür insanların sevgi yoluyla vuslata eren bu aşk padişahı kâmil insanlar hakkındaki sözlerinin koca- man bir yalandan ibaret olduğunu şöyle dile getirir:

Aşk padişahının vefâsı yoktur diyorlar; yalan.

Senin gecenin sabahı yoktur, gündüzü göremezsün diyorlar; yalan.

Diyorlar ki: Aşk için ne diye öldürüyorsun kendini, beden yok olduktan sonra ha- yat yok; yalan.

Aşk yüzünden gözyaşı dökmen abes, gözünü yumdun mu görmek, buluşmak yok diyorlar; yalan.

Diyorlar ki: Şu zaman geçip gitti, biz de zamanımızı doldurduk mu can o yana gitmez, buna imkân yok; yalan.

Hayâlde kapılanlar, hayâlden geçemeyenler, peygamberlerin bütün hikâyeleri düzme, hayâlden ibaret diyorlar; yalan.

Doğru yolu tutmayanlar diyorlar ki: Kulun Tanrı kapısına varması mümkün de- ğil; yalan.

Gönül sırrını bilmeyenler diyorlar ki: Gayb sırrını Tanrı, kuluna vasıtasız söyle- mez; yalan.

Diyorlar ki: Kula gönül sırrını açmazlar, lütfedip kulu göğe almazlar; yalan.

Balçıktan meydana gelen insan, gök ehliyle âşinâ olamaz diyorlar; yalan.

Diyorlar ki: Tertemiz can, şu yuvadan aşk kanadıyla uçup havalanamaz; yalan.

Halkın zerre zerre iyiliğine, kötülüğüne o gerçek güneş mükâfat ve cezâ vermez di- yorlar; yalan.

Sus; eğer birisi sana harfsiz, sessiz söz olamaz derse, de ki; yalan.²¹

Mevlânâ'ya göre yoksulluğa bürünen bir kâmil velî, Allah'ın kendisine aç- tığı sırlara vâkıftır.²² Kemâl mertebesine erişip irşad makamına yükselen bir

¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 2080-2094

²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 2344-2352.

²¹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, c. II, 3116-3124, 880-883.

mürşid kendi çocukları hükmünde olan halka öğüt verirken onların seviyelerine göre hitap edip anlayacağı dilden konuşarak gönüllerini imar eder.²³ Gönüllerinde aşk ve samimiyet olmayan nice irfansız bilginler sahip oldukları bilgiden kendileri faydalanamazken Mevlânâ ilâhî aşkın bir göstergesi olan insan sevgisini ve hoşgörüyü hayat tarzı yapmıştır.

2. MEVLÂNÂ'NIN SEVGİ VE HOŞGÖRÜSÜ

Tasavvuf kültürünün sevgi ve hoşgörüsü Kur'an ve Hadisin vurguladığı ah-lâki ölçüler içerisinde bir sevgi ve hoşgörüdür. En güzel şekilde, estetik uyum, zekâ ve akılla yaratılan ve nazargâh-ı ilâhînin tecelligâhı olan insanı sevmeyip ona saygı duymamak, ona kin tutmak ve onun gönlünü kırmak Allah katında işlenen en büyük suçlardan biridir.

Hız. Peygamber (sav); *"Bir kimse kendisi için sevdiği bir şeyi kardeşi için sevmedikçe hakkıyla iman etmiş sayılmaz."*²⁴, *"İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız"*²⁵ buyruklarıyla imanla sevgiyi özdeşleştirmiştir. *"Ben rahmet olarak gönderildim, lânetleyici olarak değil"*²⁶, *"Mü'min kusur bulup ayıpları araştıran, lânet edip terbiyesizlik yapan, kaba ve hayâsız olamaz"*²⁷ sözleriyle de âlemlere rahmet olduğunu, bu yüzden lânetçiliğin hoş bir davranış olmadığını vurgulamıştır. On yıl kendisine hizmet eden Enes b. Mâlik'e bu bağlamda şu tavsiyede bulunmuştur:

*Evlâdım! Gücün yeterse, geceni ve gündüzünü kalbinde hiç kimseye karşı en ufak bir kin ve düşmanlık bulunmadan geçirmeye bak! Evlâdım! Bu benim sünnetlerimden biridir. Sünnetime uygun yaşayan beni yaşatmış gibidir. Beni ihyâ eden ise, cennette benimle beraberdir.*²⁸

Aşk deryasına dalarak bütün tasavvufî makâm ve hâlleri yaşayan bir İslâm velîsi olan Mevlânâ'nın âhenk ile kâfiyeyi, söz ile gözyaşını terkip eden sanatkârlığı onun kabuktaki parılıktan ibaret olan zâhir yönüdür. Şahsiyetini asıl şekillendiren unsur ilâhî aşk olduğu için yaşanan bir hâl olan birlik sırımının sınırlı olan akıl ve felsefeyle değil, iman ve aşkla anlaşılabilceğini belirtir ve bunun fikir planında anlatılamayacağını ifade eder. Ona göre, Allah'a belli bir sınırı olan akılla değil, sınır tanımayan sevgiyle ulaşılabilir. Allah'a giden yolda akıl belli bir yere kadar insana rehberlik yapsa da insanı Allah'a götüren aşktır. Aşk sahasında akıl bir engel olup aşkı sadece aşkın kendisi anlatabilir:

Aşkî şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim.. .asıl aşka gelince o sözlerden mahcup olurum.

→

²² Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 3215-3218.

²³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 3317-3319.

²⁴ Buhârî, İman 7; Müslim, İman 71-72.

²⁵ Müslim, İman 93; Ebu Dâvud, Edeb, 130-131

²⁶ Müslim, Birr 87.

²⁷ Tirmizî, Birr 88.

²⁸ Tirmizî, İlim 16; İbn Mâce, Mukaddime 15.

*Dilin tefsiri gerçi pek aydınlaticıdır; fakat dile düşmeyen aşk daha aydındır.
Çünkü kalem, yazmada koşup durmaktadır, ama aşk bahsine gelince; çatlar aciz kalır.*

Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı. Aşkı, âşıklığı yine aşk şerh etti.²⁹

Mevlânâ'ya göre sevgi makâm ve mevki sahibi olmakta, güç ve kuvvetlilik-te, bilgedeki üstünlükte değildir. Halk dedikoduyla meşgul olsa da o yol âşıkların yolu değildir. Sevgi ağacının dalının ezel âleminde, kökünün ise ebed âleminde olup hiçbir yere dayanmayan gövdesiz bir ağaç olduğunu vurgulayan Mevlânâ,³⁰ rahmet dalgalarıyla çırpınan aşk deryâsının canlara can kattığını, susuzluktan kıvrananlara âb-ı hayât olduğunu belirtir:

*Aşk öyle bir denizdir ki, rahmet dalgalarıyla dalgalanır,
Dünyaya bulutlar yollar, yakınlarına inciler yağdırır.³¹
Ey akl-ı kül, kalemini kır, ey nefis-i kül şekillerle uğraşma!*

*Ey sevgiliyi arayan er, su üstünde ayak izi arama!
Ey gönlü pâk âşık, akar su gibi arı duru yürü!*

Çünkü bu dalgasız, duru su her an canlara can katar.³²

*Âşıkların gönül derdini ne de hoş dermanın bulunduğu yere çekiyorsun
İştîyâk çeken her susuzu, tâ âb-ı hayat kaynağına kadar götürüyorsun.³³*

Aşkın yüzlerce naz ve yüceliği olduğunu, bu yüzden kolay elde edilemediğini belirten Mevlânâ, aşkta vefânın önemini vurgulayarak, aşkın vefâsızlara, sözünde durmayanlara bakmayacağını ifade eder.³⁴ İki âlemin de padişahların uğruna tahtlarını bıraktıkları yokluk deryası olan aşkı tanımadığını şöyle dile getirir:

*İki âlem de aşka yabancıdır. Aşkta yetmiş iki nûrlu delilik ve divânelik vardır.
Aşk pek gizlidir; ama verdiği şaşkınlık meydandadır. Ona ruh sultanlarının canları bile hasret çeker.*

Aşk mezhebi yetmiş iki dinden ayrıdır. Padişahların tahtları onun gözünde tahta parçalarından başka bir şey değildir.

*Aşk çalgıcısı, semâ esnâsında şunu çalar: Kulluk hür olmamaktır, bağlı olmaktır.
Efendilik ise bir derttir, bir baş ağrısıdır.*

Şu halde aşk nedir? Yokluk deryâsıdır. Aklın ayağı orada kırıktır.

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, 112-115

³⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, c.III, 3884-3885.

³¹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, c. III, 4367.

³² Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, c. I, 931-932.

³³ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, c. I, 1846.

³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 1164-1165.

*Kulluk da, sultanlık da herkes tarafından bilindi, anlaşıldı; fakat âşıklık, bu iki perdenin ardında gizli kaldı.*³⁵

Nice başların kurban olduğu *tarik-ı şuttâr*'ı³⁶ benimseyip tasavvufî eğitimin makâm ve hâllerini aşan Mevlânâ, yeniden doğuşu gerçekleştirip Hakk'ın sonsuz tecellîlerini müşâhede etmiştir. Bu esnada söylediği bazı sözlerle farklı bakış açısına sahip olan ulemanın ve kendisini anlamayanların tepkisini çekse de Hakk'a duyduğu ilahi aşk ona ayrı bir zevk vermiştir. Kesrette vahdeti idrâk ederek hayret hâlini yaşamıştır. Benlik kısıkcından sıyrılarak fenâ vadisine girip aşk deryasına dalan Mevlânâ, bu üstün hâllere ulaşan insanın kendi aslını unutmadan, kendinin farkına varıp diğer insanları da severek onlara tevazû ve nezâketle yaklaşacağını vurgulamıştır.

Kur'an mesajını ve Hz. Peygamber'in ahlâkını rehber edinen Mevlânâ, sevgi sebebiyle yaratılan ve Allah'ın âlemdaki aynası olarak gördüğü insana saygı duyulması gereken bir yüce varlık olarak bakar. Ona göre asıl erdemli davranış, her an hata yapabilme özelliği bulunan insanı hatasıyla kabul edebilmektir. Yol kesici, insanı hedefinden uzaklaştırıcı şeylere aldanıp yolunu kaybedenlere yardımcı olmak gerekir. Her türlü kötülüğü ve dünyevîleşmenin getirdiği manevî zararları alışkanlık haline getiren ahlâken çökmüş bir toplumda, Allah'ın istediği bir hayat tarzını yaşamaya çalışan genç, dinamik, erdemli insanlar bulunsa da çevreleri onlara bu imkânı vermemektedir. Değer ölçülerinin kalmadığı bir dönemde, bir iffet ve nâmus sembolü olan Hz. Yusuf'un kadınların tuzağı sebebiyle zindana düşmesi yanında, zamane gençlerinin kendilerini şehvet tutkusundan ve benlik kısıkcından kurtarmaları büyük başarıdır.³⁷

Mevlânâ'nın gönlünü kaplayan insan sevgisi ve hoşgörünün kaynağı Kur'an ahlâkının modeli olan Hz. Muhammed (sav)'dir. Kendisini Kur'an'ın hizmetçisi ve Hz. Muhammed (sav)'in yolunda giden bir Müslüman olarak nitelendiren Mevlânâ, bunun dışında bir vasıfla da anılmak istemediğini şöyle ifade eder:

*Ben yaşadığım sürece Kur'an'ın hizmetkârıyım
Ben Muhammed Muhtârın yolunun toprağıyım
Kim benim sözlerimden bunun dışında bir söz naklederse
Ben bu sözden de onu söyleyenden de şikâyetçiyim*³⁸

Mevlânâ, Kur'an'ın yaşayan bir örneği olan Hz. Peygamberin yolunun aşk ve sevgi yolu olduğunu ifade ederek kendisinin de bu yolu takip ettiğini belirtir.³⁹

³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. III, 4719-4724.

³⁶ Tasavvuf düşüncesinde Allah'a giden yollar sayısızdır. Bununla birlikte bütün bu yolları içine alan üç ana yol kabul edilir ki bunlar; *tarik-ı ahyâr*, *tarik-ı ebrâr* ve *tarik-ı şuttâr*dir. Bk.: Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, ss. 38-44.

³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 3843-3865. Geniş bilgi için şu makalemize bakılabilir: "Mevlânâ Perspektifinden Gençlik Problemleri ve Çözüm Yolları", ss. 263-287.

³⁸ Can, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, 1311.

³⁹ Mevlânâ, *Rubâiler*, 49.

Hız. Peygamberi çağrı geçmiş, sözlerinin bir değeri kalmamış şekilde değeriendirilen mânevîyat yoksulu ruh hastalarına cevap niteliğinde olan şu sözleri dikkat çekicidir:

Ey eşsiz, büyük peygamber! Sen ayı ikiye böl de yıldızlara bakıp uğur ve uğursuzluktan söz eden mânevîyat yoksulu kimseler bu devrin senin çağın olduğunu bilsinler.

Aziz peygamberim! Bu çağ senin çağındır. Musa Kelîmullah bile senin çağında yaşamayı isterdi.⁴⁰

Mevlânâ, kendisine örnek aldığı ahlâk-ı nebevînin üstünlüğünü vurgulayan; “*Kuşkusuz sen yüce bir ahlâk üzeresin*”⁴¹ âyetinde belirtilen ahlâkın büyüklüğünün, insanın tahammül gücüyle ve kusurları görmezlikten gelip müsamaha göstermesiyle ilgili olduğunu belirtir. Bir kişinin bekâr bir hayat sürmesinden, evlenip eşinin sebep olduğu sıkıntı ve zorluklara göğüs gerip ona tahammül etmesinin, bir âlim ve ârifin inzivâyâ çekilmek yerine toplum içinde yaşayıp onların dertleriyle dertlenmesinin ve problemlerine çare üretmesinin peygamberî metoda daha uygun olduğunu ifade eder.⁴² Bu bağlamda Şeyh Ebu’l-Hasan Harakânî’in (ö.425/1034) hırçın hanımına tahammül etmesini örnek olarak verir.⁴³

Mumun bile kendini fedâ edip çevresine ışık saçarak faydalı olduğu bir yerde âlemin imarı ile halife olarak görevlendirilen insanın insanlara yararlı olmaması düşünülemez. Hele bir âlim ve ârifin bu görevden uzak durması mümkün değildir. Bu ilâhî görevin şuurunda hareket eden Mevlânâ, içinde bulunduğu topluma sevgi ve hoşgörüsüyle yaklaşmış, toplumsal statülerin değışebileceğini vurgulayarak insana insanlığını hatırlatmıştır. Yüce duygularla aşâğılık arzuların birleştiği eşsiz bir varlık olan insanı içine düştüğü metafizik bunalımdan kurtarmaya çalışmıştır.

Hız. Peygamberin tebliğ ettiği aydınlık ve barış yolundan uzaklaşanları şeytanın dostları olarak gören Mevlânâ,⁴⁴ kendisinde ilahi nûr bulunmayan böyle kimseleri, sonbaharın darmadağın ettiği çöplük hâline dönen meyvesiz bir bağa benzetir. Kendini beğenip kibirlenen insan, sonunda değersiz bir diken yığını hâline döner.⁴⁵ Ona göre insan sahip olduğu nimetlere bakıp kibirlenir ve nimeti vereni unutursa gönül dünyası kararır. Önemli olan gönlü iman ve irfan nûruyla aydınlatmak, Allah’ın rahmet denizinden kana kana içmektir.⁴⁶ Hız. Peygamberin

⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 354-355.

⁴¹ Kalem Suresi, 68/4.

⁴² Mevlânâ, *Fih-i Mâfih*, s. 81.

⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 2044-2095.

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, 266-272.

⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. V, 975-980.

⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. V, 869-885.

“Allah sizin bedenlerinize ve sûretlerinize bakmaz, kalbinize ve amelinize bakar,”⁴⁷ sözü bu gerçeği ifade etmektedir.

Topluma yararlı insanlar yetiştirmeyi gaye edinen Mevlânâ, gönlünü kaplayan Allah sevgisiyle, kin, nefret, kibir, gurur, benlik ve şöhret gibi kötü huy ve kaygılardan uzak bir ârif ve âşıktır. Bütün mezhep ve dinlere, kabile ve milletlere aynı gözle bakmış, bunları vahdet denizinin dalgaları olarak değerlendirmiştir. Kesrette vahdeti müşâhede ederek Sünnî-Alevî, Müslim-gayri müslim herkese tevâzû ve hoşgörüyü yaklaşmıştır. İnsanların yaptığı aşırılıkları müsamaha ile karşılamış, kendisine karşı âlicenap davranan, alçakgönüllü olanlara daha mütevâzî davranarak gönüllerini kazanmıştır. O, bu tarz hareket etmeyi insanların atasının bir olduğunu ve hiç kimsenin ötekine takvâ dışında bir üstünlüğünün olmadığını vurgulayan şu Kur'an mesajından almıştır:

*Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Sizi birbirinizi tanıyasınız diye kavimler ve kabileler haline getirdik. Kuşkusuz Allah katında en üstün olanınız, derin bir sorumluluk bilinciyle O'na karşı saygı duyanınızdır. Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır.*⁴⁸

Mevlânâ, Kur'an'ın “teâruf/tanışma” prensibinden hareketle, ister Müslüman ister gayri müslim olsun insanlarla ilişkilerinde Muhammedî mirasın en güzel temsilcisi olmuştur. “İnsanoğlunun hamuru topraktır. Eğer toprak gibi alçakgönüllü olmazsa, insan değildir”⁴⁹, diyerek insanın kendi aslını unutmaması gerektiğini vurgulamıştır.

Mevlânâ, âlemlerin Rabbi tarafından âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed (sav)'in bir vârisi olması itibariyle birçok kültür ve medeniyete beşiklik yapan Anadolu'da susayana Kevser, yolunu kaybedene rehber olmuştur. O bu görevin şuurunda olduğunu şu sözleriyle özetlemektedir:

Tanrı'nın rahmetine mazhar olanlar kurtulmuşlardır.

Fakat lanetine uğrayanlar, tedaviye muhtaç hastalardır.

*İşte biz bu lanetlikleri rahmetlik yapmak için dünyaya geldik.*⁵⁰

Sevgiyi insanı hayata bağlayan ve yaratıcısına ulaştıran bir yol olarak gören Mevlânâ, bütün insanlara şefkat ve muhabbetle yaklaşmış, sevginin her türlü derde devâ olan bir ilaç olduğunu belirtmiştir:

Sevgiden acılar tatlılaşır, sevgiyle bakır altın olur

Sevgiden bulamkılıklar durulur, sevgiyle dertler şifa bulur

Sevgiden ölü bile dirilir, sevgiyle pâdişah köle olur

Sevgiden zindan gül bahçesi olur, sevgiyle karanlık evler aydınlanır

⁴⁷ Müslim, Birr, 34; İbn Mâce, Zühd, 9.

⁴⁸ Hucurât Suresi, 49/13.

⁴⁹ Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri I, 164.

⁵⁰ Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, I, 304.

*Sevgiden nâr nûr olur, sevgiyle demir mum gibi erir
Sevgiden hastalık şifa bulur, sevgiyle kahır rahmet olur.*⁵¹

Din ve mezhep ayrımı yapmaksızın herkese saygı gösteren Mevlânâ'nın tevhid esasına dayalı İslâmiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinin yanı sıra Türk, Arap ve İran ile Yunan ve Bizans kültürlerine olan vukûfiyeti, ona Doğu ve Batı medeniyetleri arasında bir köprü olma görevi yüklemiştir. Onun öteki dinlerin mensuplarına saygı göstermesi, bütün dinleri son ve en mükemmel din olan İslâmiyet ile aynı ve bir gördüğü anlamına gelmemektedir. Dinlerin hakikati bir olsa da ibadet şekillerinde ve geleneklerinde farklılıklar vardır. Önemli olan bu farklılıkları idrâk edip İslâmiyet'in güzelliklerini, tevâzû ve nezâketini hayat tarzı olarak sunabilmektir.

Mevlânâ insanları din ve inançlarından ötürü küçümsememeyi, bırakın bir Müslümanı; Yahudi, Hıristiyan ve Allah'ı inkâr eden kâfirlere bile hakaret etmemeyi öğütler; çünkü şu anda kâfir olan bir kişinin yarın ne olacağı bilinemez. Belki de bir süre sonra Müslüman olabilir. İnsanın ömrünün ne zaman ve nasıl biteceğini Allah'tan başkası bilemeyeceğine göre, herkese karşı insanlık gereği alçakgönüllü davranmalıdır.⁵²

Mevlânâ nebevî metoda uygun davranışlarıyla tanıdık tanımadık, Müslim gayri müslim birçok insanı etkilemiştir. Nitekim *Mesnevî*'yi baştan sona yazan Hüsameddin Çelebi (ö.683/1284), Urmiyeli ve Şâfiî Mezhebine mensup iken sırf Şeyhine olan saygı ve sevgisi onu mezhep değiştirme düşüncesine sevk etmiştir. Bir gün bu durumu Mevlânâ'ya açarak:

-Hüdâvendigârımız Hanefî olduğu için ben de bugünden sonra İmâm-ı Âzam Ebu Hanife'nin mezhebine girmek istiyorum, deyince Mevlânâ:

*-Hayır, hayır, uygun olan kendi mezhebinde kalman ve onu gözetmendir; fakat bizim yolumuzda yürü ve halkı bizim aşk caddemize doğru yönelt, diyerek şeyhle müridin mezhep farklılığının seyr-ü sülâk açısından önemli olmadığını vurgulamıştır.*⁵³

Mevlânâ, sevgi ve hoşgörüle insanlara yaklaşıp gönül dünyalarına girmiştir. Yolda karşılaştığı kişilerden kavga edenlere, râhiblere, meyhaneden çıkan Ermeni gençlere nezâketle yaklaşıp İslâmiyet'in güzellikleriyle tanıştırmıştır. Nitekim İstanbul'dan Konya'ya gelen bir râhible aralarında geçen ve âdetâ bir tevâzû yarışına bürünen olay sonucu, rahip onun alçakgönüllülüğü karşısında Müslüman olmuştur. Bir Rum duvar ustasının dinine saygısını takdir edip kendisine iltifat etmesi, ustanın elli yıllık inancını terk edip kelime-i tevhidi terennümüyle neticelenmiştir. Bu Rum usta bir gün Mevlânâ'nın evinde ocak yaparken orada bulunan bazı dervişler şaka yoluyla ona:

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, 1529-1537.

⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, c. VI, 2450-2452.

⁵³ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. II, s.347.

-Niçin Müslüman olmuyorsun? Dinlerin en iyisi İslâm dinidir, dediler.

Rum usta: Elli seneye yakın İsa'nın dinindeyim. Dinimi terk etmek için ondan korkuyor ve utanıyorum, dedi. Bu sırada Mevlânâ kapıdan içeri girdi ve:

-İmanın sırrı korkudur. Her kim Tanrı'dan korkuyorsa, o Hıristiyan da olsa din sahibidir, dinsiz değildir, deyip dışarı çıktı.

Mevlânâ'nın kendisi gibi düşünmeyen ve inanmayanlara da değer veren bu sözü üzerine Rum usta hemen şehâdet kelimesini söyleyip Müslüman olmuştur.⁵⁴

Mevlânâ bir başka gün Konya'nın bir mahallesinden geçerken tanımadığı iki şahsın kavga ettiğini gördü. Adamlar birbirine ağza alınmayacak kaba sözler ve küfürler ediyordu. Biri diğerine şöyle bağıyordu:

-Eğer bana bir dersin, benden bin işitirsin.

Mevlânâ onların yanına yaklaşmış şöyle dedi:

-Hayır, hayır, böyle söyleme! Ne diyeceksen bana de. Eğer bin desen de, benden bir tane bile işitmezsin.

Bunun üzerine kavga eden bu kişiler yaptıkları edepsizlikten utanıp Mevlânâ'nın önünde barışmışlardır.⁵⁵

Mevlânâ'nın tevâzu, sevgi ve hoşgörü metoduyla yaptığı irşadla, daha sağlığında on sekiz bin gayr-i müslim Müslüman olmuştur. Bu yüzden evliyâdan her birini kendi dervişleri sevip sayarken, Mevlânâ'yı her meşrep ve tarikattan birçok Müslümanın yanı sıra gayr-i Müslimler de sevip saygı göstermektedir. Mevlânâ'nın insanlar tarafından çok sevilmesinde, onun Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) gibi vahdet makamında kendisini kaybetmeyişi ve İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) gibi kendinin farklı şekillerde anlaşılmasını çağrıştıracak kavramlardan uzak durması gelmektedir. Nitekim hânkâhında ziyaret ettiği Sadreddin Konevî (ö.673/1274)'nin ısrarı üzerine onun arkadaşlarına verdiği hadis dersi sırasında hadisleri yorumlarken herkesin anlayacağı bir şekilde anlatmasından dolayı Sadreddin Konevî'nin takdirini kazanmıştır. Konevî'nin;

-Derin metafizik konuları nasıl oluyor da bu kadar basit ve güzel anlatabiliyorsunuz? sorusuna verdiği şu cevabı dikkate şayandır:

-Siz bu kadar basit konuları nasıl anlaşılabilir hâle getiriyorsunuz?⁵⁶

İçinden çıkılması zor birçok meseleyi herkesin anlayabileceği bir seviyede anlatan Mevlânâ, tasavvuf makamlarında kendini kaybetmeden insan olabilmenin sırrına ermiştir. İslâm'ın insanlığa yönelik mesajındaki evrensel temaları yakalamış, bilfiil yaşadıklarını sevgi ve hoşgörü kâsesi içinde bütün insanlara sunmuştur. İnsanı sevme sanatını yaşanan bir davranış haline getirmiştir.

⁵⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 314, 707-708.

⁵⁵ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 277.

⁵⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, ss. 505-507, 561, 610-611.

SONUÇ

Mevlânâ, birçok kültür ve medeniyete beşiklik yapan Anadolu'da sevgi pınarı ile susayana Kevser, yolunu kaybedene ışık olmuştur. *"Kendini bilen Rabbini bilir"* sözünden hareketle, insanın kendi değerinin farkına varmasına büyük önem vermiştir. Kendi aslı cevherinin farkına varan insanın, Allah'ın yüceliği karşısında saygıyla eğilip O'nu seveceğini belirtmiştir. İnsanın kendini tanımmasının ötekine karşı tutum ve davranışlarına olumlu etki edeceğini, kendini tanımayanların başkalarının kusurlarıyla uğraşacaklarını vurgulamıştır. Allah'ın âlemdeki aynası olan insanı manevî emânetin taşıyıcısı olarak görüp din ayırımı yapmaksızın herkese saygı göstermiştir.

İslâm tasavvufunda âlemin özü ve aynası kabul edilen insan-ı kâmil, mükemmelliğinin ve tamlığının son sınırındaki insanî nefistir. Bir yandan insan, öte yandan âlemin ilk örneğidir. Allah isminin bir tecellî ve tezâhür yeri, yaratılışın gayesi ve Allah'ın yer yüzündeki halifesidir. Bilgelik, merhamet, cömertlik, isâr, sevgi ve hoşgörü gibi tüm ahlâkî iyilikleri kendisinde toplayan bir kâmil mürşid olan Mevlânâ'ya göre bu insan hem Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirmekte hem de toplumda örnek insan olmaktadır.

Mevlânâ, ney sembolüyle anlattığı insanı kâmil damlada gizlenmiş bir denize, zerreye sığınmış bir güneşe benzetir ve büyük âlemin bir yansıması olarak görür. Ona kozmik bir varlık olarak bakmak suretiyle insanlık cevherini kâinatın odak noktası yapar. İnsan-ı kâmilin kendinden, benliğinden sıyrıldığında sınırlarla doluğunu, yokluğa bürünmesine rağmen eşyanın hakikatini bildiğini vurgular.

Rahmet dalgalarıyla çırpınan aşk deryâsının canlara can kattığını, susuzluktan kıvrananlara âb-ı hayât olduğunu belirten Mevlânâ, aşkın yüzlerce naz ve yüceliği olduğunu, bu yüzden kolay elde edilemediğini vurgulamıştır. Sevgi sebebiyle yaratılan ve Allah'ın âlemdeki aynası olarak gördüğü insana saygı duyulması gereken bir yüce varlık olarak baktığından her an hata yapabilme özelliği bulunan insanı hatasıyla kabul edebilmeyi büyük bir erdem olarak görmüştür. İçinde bulunduğu topluma sevgi ve hoşgörüyle yaklaşarak toplumsal statülerin değişebileceğini vurgulayarak insana insanlığını hatırlatmıştır. Yüce duygularla aşâğılık arzuların birleştiği eşsiz bir varlık olan insanı içine düştüğü metafizik bunalımdan kurtarmaya çalışmıştır. İnsanları din ve inançlarından ötürü küçümsememiş, onlara sevgi ve hoşgörüyle yaklaşarak gönül dünyalarına girerek topluma kazandırmıştır. İslâmiyet, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinin yanı sıra Türk, Arap ve İran ile Yunan ve Bizans kültürlerine olan vukûfiyeti ona Doğu ve Batı medeniyetleri arasında bir köprü olma görevi yüklemiştir.

Mevlânâ'nın sekiz yüzüncü doğum yılında Anadolu, Mevlânâ'nın yaşadığı XIII. yüzyılda doğudan Moğollar ve batıdan Haçlılar tarafından ateş çemberine alındığı döneme benzeyen bir tablo ile karşı karşıyadır. XIII. yüzyılda Moğolların ilkel silahlarla yaptığı katliamı, XXI. yüzyılın ilk yıllarında demokrasi ve insan haklarını bahane ederek yeni bir Haçlı Seferi zihniyetiyle Mevlânâ'nın doğduğu

Afganistan ile Irak'ı işgal eden ABD ve müttefikleri modern silahlarla tekrarlamaktadır. XIII. yüzyılda mallarını mülklerini kaybeden, sığınacak bir kapı arayan insanlara ümit veren Mevlânâ, XXI. yüzyılda her taraftan kuşatılıp ateş çemberinin içine alınan insanımıza sözleri ve öğütleriyle moral destek vermeye devam etmektedir. Bu bakımdan onun insan sevgisi üzerine kurduğu hoşgörü medeniyeti tazeliğini ve önemini hâlâ korumaktadır. Gönlünde kin ve nefret bulunmayan herkes bu sevgi ve hoşgörü medeniyetinde kendine yer bulabilir. İnsanların küçük bir menfaat uğruna ötekinin malına ve canına kastettiği bir dönemde, gönülleri sevgi ve hoşgörüye açmanın gerekliliği ortadadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992.
- Attâr, Ferideddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2. baskı İstanbul 1993.
- Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1992.
- Câmi, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, çeviren: Lâmiû Çelebi, Hazırlayanlar: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1998.
- Can, Şefik, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, Ankara 2001.
- Can, Şefik, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, İstanbul 1995.
- Cebecioğlu, Ethem, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü-Medolojik Bir Yaklaşım-", *Tasavvuf*, Yıl: 6, Sayı: 14, Ocak-Haziran 2005.
- Chittik, William C., "Rûmî ve Mevlevîlik", çeviren: Safi Arpaguş, *Tasavvuf*, Yıl: 6, Sayı: 14, 716-719.
- Ebu Dâvud, *Sünen*, İstanbul 1992.
- Eflâkî, Ahmed, *Âriflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-ârifîn)*, çeviren: Tahsin Yazıcı 3. baskı İstanbul 1995.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman, *Mevlânâ Celâleddin*, çeviren: Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1997, 79-84, 91-93.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983.
- Göztepe, Yüksel, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf*, Yıl: 6, Sayı: 14, 417-438.
- Güllüce, Hüseyin, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî*, İstanbul 1999.
- İbn Faris, *Mucemu Makâyisi'l-Luğa*, (I-VI), (tahkik: Abdüsselâm Muhammed Harun), Mısır 1969.
- İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul 1992.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, (I-VI), (tahkik: Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebellah, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Kahire ts.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı, Ankara 1981.
- Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, Hazırlayan: Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara 1992.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, çeviren: Şefik Can, İstanbul 1995.

- Mevlânâ, *Fih-i Mâfih*, tercüme: Ahmed Avni Konuk, Yayına Hazırlayan: Selçuk Eraydın, İstanbul 1994.
- Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul 1992.
- Mütercim Asım Efendi, *Okyanus, Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*, İstanbul 1333.
- Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, Hazırlayan: Mustafa Kara, İstanbul 1980.
- Okçu, Naci, *Şeyh Gâlib (Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umumi Tahlili ve Dîvanının Tenkidli Metni)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.
- Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, Beyrut 1981.
- Tirmizî, *Sünen*, İstanbul 1992.
- Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul 1998.
- Uludağ, Süleyman, "Aşk", *DİA*, İstanbul 1991.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul 2006.
- Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, İstanbul 1993.
- Yakıt, İsmail, "Mevlânâ'da Akıl ve Aklın Kritiği" *SDÜİF Dergisi*, Sayı: 3, Isparta 1996, 1-20.
- Yardım, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, Kayseri 1970.

DİNSEL ÇOĞULCULUK VE DIŞLAYICILIK ARASINDA MEVLÂNÂ

Cengiz BATUK*

ÖZET

Bu makale Mevlânâ'nın gayri-müslimlere bakışının dini çoğulculuk ve dışlamacılık arasında bir yerde oluşunun tahlil etmeyi hedeflemektedir; ancak bu yer basitçe dinsel kapsamacılık (inclusivism) değildir; çünkü Mevlânâ'nın çalışmaları Batı dünyasının Hıristiyan olmayanlar ve Batılı olmayanlara ilişkin geliştirdiği gibi bir "öteki" kavramını yansıtmaz. Bu nedenle, Mevlânâ'nın gayri-müslimlere yaklaşımını Batılı dışlamacılık, kapsayıcılık, çoğulculuk, diyalogculuk ve işbirlikçilik kavramları bağlamında anlamaya çalışmak yanlış olacaktır. Batı Hıristiyanlığı diğer dinleri ve inançları "Ben ve Öteki" düalistik metafiziği temelinde algılar. Mevlânâ'nın çağrısının Müslümanlar ve Müslüman olmayanlardan (Hıristiyanlar, Yahudiler, Budistler, Ateistler ve Putperestler vb.) karşılık bulmasının nedeni de onun diğer inanç sahiplerini algılamasında bir "öteki" düşüncesine müsaade etmemesidir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, çoğulculuk, dışlamacılık, kapsayıcılık, dinlerarası diyalog

MAWLANA BETWEEN RELIGIOUS PLURALISM AND EXCLUSIVISM

This paper aims at showing that analysis of Mawlana's understanding of non-Muslims takes us toward a place between religious pluralism and exclusivism. Nevertheless, this place is other than inclusivism simply because Mawlana's literary works do not reflect any conception of "other" as developed by Western World regarding non-Christians and non-Western peoples. Therefore, it would be wrong to grasp Mawlana's approach toward non-Muslims within the context of Western exclusivism, inclusivism, pluralism, dialogism, and cooperationism. Western Christianity understands other religions and other faiths on the basis of dualistic metaphysics of 'I and Other'. The reason why Muslims and non-Muslims (Christians, Jewish, Buddhist, Atheist and Pagans etc.) response to the call/invitation of Mawlana is that he doesn't allow any notion of "other" in his understanding of different people of faith.

Key words: Mawlana, pluralism, exclusivism, inclusivism, interfaith dialogue

Mevlânâ'nın Müslümanlar dışındaki insanları algısı, onlara yaklaşımı ve bakış açısını tartışmayı amaçlayan bu makalede Mevlânâ'nın dinsel çoğulculuk ve dışlayıcılık arasında bir yerde durduğu ve belki kapsayıcı olduğu iddia edilmemek-

* Arş. Gör. Dr., Rize Ü. İlahiyat Fak. Dinler Tarihi ABD. cebatuk@hotmail.com

tedir. Tam aksine bu çalışmada Mevlânâ'nın Batı'nın dinleri algılama noktasında geliştirmiş olduğu kapsayıcı (inclusivist), dışlayıcı (exclusivist), çoğulcu (pluralist), diyalogcu ya da işbirlikçi (cooperational) gibi Ben-Öteki metafiziğinin etkisini yansıtan formatlar bağlamında bir "öteki" algısına sahip olmadığı tezi işlenecektir. Mevlânâ'nın çağrısının Müslümandan Hıristiyana, Yahudiden Budiste, Ateistten Putpereste kadar çok farklı insanda karşılık bulmasının nedeni onun "öteki" algısına sahip olmamasıdır.

Hıristiyanlığın klasik görünümünün dışlayıcılık olarak adlandırılabilir bir formda olmasının doğurduğu problemleri aşmak için 1960'lardan sonra gelişen felsefi ve teolojik tartışmaların bir sonucu olarak, özellikle 1980'lerden sonra, genelde dinlerin birbirlerini algısını özelde ise Hıristiyanlığın diğer dinlere bakışını ifade etmek için temelde üç farklı kavram ortaya atıldı: dışlayıcılık (exclusivism), kapsayıcılık (inclusivism), çoğulculuk (pluralism)¹.

Alister E. McGrath, R. Douglas Geivett ve W. Garry Phillips gibi düşünürler tarafından savunulan dinsel *dışlayıcılık* anlayışının temel argümanı tek bir dinin doğru olduğu ve bu dinin dışında kalan tüm dinsel geleneklerin ise yanlış olduğudur. Geleneksel anlamda dinlerin kendileri dışındaki dinlere yaklaşımının genel olarak dışlayıcılık olduğu kabul edilerek Hıristiyanlık dışında bir kurtuluş yolunun olamayacağı iddia edilmektedir. Dolayısıyla kurtuluşun merkezinde İsa Mesih vardır. Kurtulmak için ona inanmak ve O'nu temsil ettiğini söyleyen kiliseye girmek gerekmektedir. Nitekim Yeni Ahit'te yer alan şu ifadelerde de İsa Mesih'e imanın dışında kurtuluş olmadığı vurgulanmaktadır: "Başka hiç kimsede kurtuluş yoktur. Bu göğün altında insanlara bağışlanmış, bizi kurtarabilecek başka hiçbir ad yoktur."² "İsa ona, 'yol, hakikat ve yaşam ben'im' dedi. 'Benim aracılığım olmadan Baba'ya kimse gelemmez.'³ Bu pasajlar Katolik Kilisesi'nde "Kilise dışında kurtuluş yoktur." şeklinde ifade edilirken, Protestanlar da İsa'nın dışında kurtuluşun olamayacağı şeklinde ifade etmişlerdir. II. Vatikan Konsili'nde ve Papa II. John Paul'un ilk genelgesinde (*Redemptor Hominis*) "istisnasız herkesin İsa tarafından kurtarılacağı" ifade edilmektedir. Bugün daha çok muhafazakâr Katoliklerle fundamentalist Protestanlar tarafından savunulan düşünceye göre İncille karşılaşmayan veya onu kabul etmeyen insanlığın çoğunluğunu Tanrı ebedi olarak cezalandıracaktır.⁴ Diğer dinleri tamamıyla hakikatin kapsama alanı dışına çıkara-

¹ Bu üç kavramın dışında yukarıda sayılan diyalogcu, işbirlikçi gibi farklı yaklaşımlar da sergilenmektedir. Bu yaklaşımların tümüyle ilgili genel bilgi için bkz. Donald K. Swearer, *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1977) ss. 25-50; Martin E. Marty (edit.), *Attitudes Toward Other Religions: Some Christian Interpretations*, (New York: Harper and Row Publishers, 1969); Cafer Sadık Yaran (edit.), *İslâm ve Öteki*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001); Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga, Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan – Müslüman Diyalogu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006).

² Elçilerin İşleri 4:12.

³ Yuhanna, 14:6.

⁴ Hick, *İnançların Gökeuşağı*, s. 54.

ran bu yaklaşımın savunucuları dışlayıcılığın (exclusivism) dinsel çatışma ve hoşgörüsüzlüğe zemin hazırladığına karşı çıkmaktadırlar. Antik dönemde de bugünkünden hiç de az olmayan oranda farklı düşünce ve inanışların olduğunu ifade eden Michael Green, bunların farklı düzlemlerde karşılaşmalarının gerçekleştiğini ama buna rağmen insanları Hıristiyanlığa davet eden ilk inananların asla diğer inançlar aleyhinde bir tavır sergilemediklerini sadece tüm güç ve inançlarıyla İsa'yı tebliğ ettiklerini söyler.⁵ Dışlayıcılığın dogmatizmi gerektirdiğini savunan exclusivistler, Tanrı ve insan hakkındaki en gerçekçi açıklamanın yalnızca kendileri tarafından yapıldığına da inanırlar.

1960'lardan sonra Vatikan merkezli olarak gelişen diyalog çabaları, dışlayıcılığın diğer dinlerle ilişki/diyalog sürecinde savunulmasını zorlaştırmıştır. Bu ise Hıristiyan teologların hem Tanrı'nın kurtuluş planının evrensel olduğu hem de İsa-Mesih'in söz konusu planın insanlığa sunulmasında tek yol olduğu düşüncesini savunmaya devam ederek yeni bir yol arayışına girmelerine neden olur. Bu bağlamda onlara yeni bir açılım sağlayan bakış açısı *kapsayıcılık (inclusivism)* olur. Kapsayıcılık genel olarak kişinin kendi inancını kurtuluşa erdiren tek yol olduğunu kabul etmekle birlikte diğer dinlerinde mutlak anlamda olmasa bile kurtuluşa götürücü rol oynayabilecekleri ya da müntesiplerinin kurtuluşa erişmeleri için zemin oluşturabileceğine inanmayı kapsar. Bu bağlamda herhangi bir dinsel geleneğe mensup olan tüm insanlar kurtuluşa ereceklerdir. Hakikat ve kurtuluş her dinsel gelenekte mevcuttur; ancak her gelenekte bir şekilde mevcut olan hakikat ve kurtuluş, tek gerçek hakikatin kısmi yansımasıdır. Yani onlar hakikatin tamamını değil belirli bir kısmını yansıtır ve kurtuluş İsa'nın çarmıhtaki kefareti edici ölümüne bağlıdır. İsa'nın tüm insanlığa kefareti olması ilkesi sadece Hıristiyanları değil tüm insanları kapsar. Böylelikle tüm dünya dinlerinin müntesipleri Hıristiyan kurtuluşuna dâhil edilmektedirler. Bu yüzden Karl Rahner, diğer insanları "isimsiz (anonim) Hıristiyanlar" olarak adlandıracaktır.⁶

Hick'e göre kapsayıcılığın temelinde iki şekli vardır. İlk şekline göre bir kişinin kurtuluşa ermek için kişisel olarak İsa'yı Rab ve kurtarıcı olarak kabul etmesi gerekmektedir. Bu dünya hayatında onunla karşılaşmayanların muhtemelen ölüm sonrasında onunla karşılaşacağını savunarak kurtuluş geleneksel terimlerle izah edilir. Diğer şekline göre ise, insanoğlunun fiili transformasyonunu ve onlar vasıtasıyla da toplumun dönüşümünü öngören kurtuluş anlayışıdır. Buna göre kurtuluş Hıristiyanlık içinde olduğu kadar dışında da gerçekleşir. Budist, Müslüman, Hindu ya da Yahudi kendi inançlarının ahlaki ve manevi uygulamaları ile kurtuluşu elde edebilirler; ancak bu da nihayetinde Mesih'in gizli etkisiyle gerçekleşir. Yoksa Hinduizm, Budizm ya da İslâm gibi dinlerin kendilerinden kaynak-

⁵ Köylü, "Dinsel Dışlayıcılık (Eksklusivizm)", ss. 31-32.

⁶ Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkusivist Yorumu", ss. 105-110; Hick, *İnançların Gökeuşağı*, s. 55.

lanmaz. Yeryüzündeki her dinsel gelenek içinde bilinmese de faaliyet gösteren gerçek güç Mesih İsa'dır. Kapsayıcılar, bu noktada Nasıralı İsa / tarihsel İsa figürü yerine ısrarla tanrısal Mesih'i ön plana çıkarırlar; zira Buda tarihsel olarak İsa'dan çok önce (yaklaşık 500 yıl) yaşamıştır. Yahudilik ve Hinduizm tarihsel olarak çok daha öncelere gitmektedir. Bu durumda İsa Mesih'in gizli kurtarıcı olarak bütün bu geleneklerde yer alabilmesi için tarihsel kimliğinin bir kenara bırakılması gerekmektedir. Musa'ya, Konfüçyüs'e, Lao-Tze'ye ve Zerdüşt'e ilhamda bulunan Mesih'tir. Bu ise açıkça kişinin kendi inancını yani tek mutlak hakikate sahip olan dinsel geleneğini diğerlerinden daha üstün kabul etmesi anlamına gelmektedir.⁷

Dışlayıcılık ve kapsayıcılığın doğurduğu problemlere tarihsellik, niyetsellik, dilin sınırları, hermenötik ve diyalogun zorunluluğu açılarından yaklaşan düşünürler, dinlerin hakikat iddialarının mutlaklık içermeyeceğini çünkü her hakikat iddiasının hakikatin yalnızca bir kısmını yansıttığını, insanın kendi sınırlılığı dolayısıyla topyekün hakikati kuşatamayacağını iddia etmişlerdir. Ayrıca onlar kurtuluşun da tek bir dine has olamayacağını iddia ederek dinlerin temelde Nihai Aşkın Varlık/İlke'yle ilişkiye geçmenin bir aracı olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre Hıristiyanların kozmik Mesih'i ya da ebedi logosu, Müslümanların Allah'ı, Taoistlerin Tao'su, Budist ve Hinduların Dharma'sı aynı İlahi Aşkın Gerçekliğin farklı yansımalarıdır.

Hakikatin tekliği ya da diğer bir ifadeyle mutlaklığı sorunu, dinlerin olduğu kadar felsefenin de önemli bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Wittgenstein'a göre gerçeklik hakkındaki bir ifade, tasvir etmeye çalıştığı gerçekliğin ancak kısmi bir ifadesi olabilir. Gerçeklik sınırsız sayıda bakış açılarından görülebilmeye rağmen, dil o gerçekliği bir defada sadece bir ya da birkaç açıdan ifade edebilir. Dolayısıyla dilin sınırlılığı hakikat anlayışını da sınırlandırır. Yine Gadamer'e göre metin hakkındaki tüm bilgi yorumlanmış bir bilgidir dolayısıyla da tüm hakikat ve bilgi yorumlanmış hakikat ve yorumlanmış bir bilgidir. Tabii tüm bunlar bizleri bir sorunla karşı karşıya bırakmaktadır: Sorunun kaynağında hakikatin mutlaklığından ziyade insanın kendi sınırlılığından dolayı hakikat algısındaki eksiklikler mi var, yoksa gerçekten mutlak hakikat yok mu?

Dinsel çoğulculuk (Pluralizm), batıda gelişen günümüzün en önemli teolojik akımlarından biridir. Bu akımın en temel iddiası paradoksal olarak "mutlak bir hakikatin olduğu"dur; ancak mutlak hakikat iddiaları ya da dinlerin mutlak hakikat iddiası birçok açıdan doğruluk değerine haiz değildir. John Hick bunu prizma metaforuyla çok güzel bir tarzda ifade etmeye çalışır. Ona göre hakikat tek bir noktadan gelir; ancak insanlar aynı hakikatin farklı vechelerini/yönlerini kavrarlar. Tıpkı güneşten yansıyan bir ışığın semada bir yağmur damlasına çarpması

⁷ Hick, *İnançların Gökekuşağı*, ss. 55-58; Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkülvizizm)", ss. 67-80.

sonucunda kırılarak gökkuşağını oluşturması gibi. Gökkuşağını oluşturan renklerin her birisi, ışığın bir parçasıdır ya da ışığın bir yönünü, bir rengini yansıtırlar; ama hiçbirisi tekil olarak ışığın bütününe yansıtılmaz. Işık sadece ne mavi, ne yeşil ne de kırmızıdır. Tüm bu renklerin güzel bir harmonisi ışığın bütününe ifade edebilir. Tanrı'dan gelen vahiy ya da insanların Tanrı algıları da insanların kendi bağlamları çerçevesinde şekillenecektir.⁸

İnançların Gökkuşağı (The Rainbow of Faiths) adlı kitabının Türkçe çevirisine yazdığı önsözde kitabını hazırlarken bazı sufi düşünür ve şairlerin yazılarından büyük ilham aldığını söyleyen John Hick, kitabının ana parolasının Mevlânâ'nın "Lambalar farklı; fakat ışık aynı ışıktır. O öteden gelmektedir."⁹ sözü olduğunu söyler. Bunun ötesinde yine Mevlânâ'nın meşhur fil hikayesi de gerek Hick'in ve gerekse diğer çoğulcuların kullandıkları önemli argümanlar arasında yer alır.¹⁰ Söz konusu öyküde Hintliler halka göstermek amacıyla bir fil getirirler; ancak fili karanlık bir ahıra koyarlar. Meraklı halk bir an önce fili görmek için ahıra toplanır; lakin ahır o kadar karanlıktır ki fili görmeleri imkansızdır. Bu durumda kalabalık elle dokunmak suretiyle filin nasıl bir hayvan olduğunu anlamaya çalışır. Birisi filin hortumuna dokunur ve filin bir oluğa benzediğini söyler. Bir başkası kulağına dokunur ve filin yelpazeye benzediğini söyler. Ayağına dokunan filin bir direğe benzediğini söylerken sırtına dokunan da filin bir tahta benzediğini söyler. Herkes dokunduğu kısmın filin bir cüzi olduğunu anlamaksızın filin tamamının ondan ibaret olduğu zannına kapılır. Mevlânâ herkesin elinde bir mum olsaydı şayet, sözlerindeki ihtilaf ortadan kalkardı, der. Lakin karanlıkta filin ne olduğunu anlamaya çalıştıkları için gerçeği anlayamıyorlar.¹¹ Bu hikaye ilk bakışta hakikatin farklı algılanması için bulunmaz bir argüman gibi durmakta, gerek insani zaaflarımız dolayısıyla ve gerekse Aşkın Gerçekliğinin insan tarafından kuşatılmasının imkânsızlığı nedeniyle hakikatin bütünüyle insan tarafından kavranamayacağını göstermektedir.

Ancak Mevlânâ'nın öykünün devamında kaydettiklerine de bakmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz; zira Mevlânâ hemen öykünün devamında "denizi gören göz başka, köpüğü gören göz başka... fakat şaşılacak şey ki sen köpüğü görüyorsun ama denizi göremiyorsun." diyerek insanın algısının Hakk yerine başka şeylere yöneldiğini izah eder. İnsan gerçekten de kördür; ancak bu körlük hakikati kavrayamayacak olması anlamında değildir zira; insan aydınlık bir deni-

⁸ Dinsel çoğulculuğa ilişkin detaylı bilgi ve tartışmalar için bkz. Mahmut Aydın, *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005).

⁹ Hick, *İnançların Gökkuşağı*, s. 35.

¹⁰ Johnson, "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", s. 47.

¹¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 1260-1269 (Mesnevîden yapılan aktarımlar için "Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Göz. Geç. Abdülbaki Gölpınarlı, (Ankara: MEB Yayınları, 1988) c. 1-6" kullanılmış olup sayfa numaraları yerine cilt ve beyit numaraları verilmiştir).

zin üstünde yüzmekte olan bir gemidir. Deniz karanlık içinde değil, aydınlıktır ve insan onun yerine köpükle yani dünyevi bir takım meşgalelerle uğraşmaktadır.¹²

*Ot gibi ayağın yere bağlı... hakikate erişemez de bir yelle başını sallar durursun.
Ayağın yok ki bir yerden bir yere gidebilesin, yahut çalışıp çabalayıp ayağını bu
balçıktan kurtarasın.*

*Nasıl kurtarabilir, nasıl bu balçıktan ayağını çekebilirsin? Hayatın bu balçıktan.
Hayatını terk etmekse senin için pek müşkül bir şey!*

*Fakat ey yoksul adam, Hak'tan hayat bulursan topraktan müstağni olur, bu bal-
çığı o vakit terk edersin.*¹³

Öykünün sonrasındaki ifadelerle dikkat edildiğinde Mevlânâ'nın hakikati kavrama karşısında insanı bağlayan, sınırlandıran şeylerden söz ettiği görülür. Evet hakikat bütünüyle kavranamaz; ama bunun en önemli nedeni Hakk'a bağlı olmamak, Hak'tan hayat bulmamaktır. Hayat kaynağı olarak başka şeylere yönelmektir. Mevlânâ, burada insanların "Hak" ya da "hakikat" karşısında farklı konumlanışlarını değil "Hak"tan ayrı kalmalarını, uzaklaşmalarını, bir anlamda yabancılaştıklarını ifade etmektedir.

Mevlânâ'nın gerek Mesnevî'sine gerekse diğer metinlerine "ben – öteki" düalizmi açısından bakıldığında hem dinsel çoğulculuğa hem de dışlayıcılığa kapı aralayan ifadeleriyle karşılaşmak mümkündür. Yukarıda zikrettiğimiz fil hikayesi bunların en önemlisini oluşturmaktadır. Nitekim bir kısmını aşağıda da tartışacağımız bu ifadelerden hareketle Mevlânâ pluralist bir model olarak takdim edilmektedir.¹⁴

Mevlânâ'nın peygamber ve veliler arasında fark görmediği dolayısıyla herhangi birine tabi olmanın yeterli olacağını ifade ettiği görülür:

*Her Peygamberin, her velînin bir mesleği vardır; fakat değil mi ki hepsi halkı
Hak'ka ulaştırıyor, birdir.*¹⁵

Bu ifadelerine bakılınca Mevlânâ'nın peygamberleri farklı dinlere mensup insanlar olarak gördüğü zannedilebilir; oysa ona göre bütün peygamberler tevhidin davetçileridirler. Nitekim onun İsa'ya inanan insanları yollarından saptırmak için hileli bir yöntem kullanan Yahudi vezir ve padişahın öyküsünü anlattığı beyitlerin hemen başında Yahudi padişahı şaşı olarak nitelendirdiğini görürüz. Öyle ki, İsa'ya düşmanlık besleyen bu padişah, İsa'nın Musa'dan bir farkı olmadığını, hatta her ikisinin tamamen aynı olduğunu farkında değildir. Bunu ifade etmek için de Mevlânâ şaşı çırak ve usta öyküsünü anlatır. Ustası çıraktan evdeki şişeyi getirmesini ister. Çırak iki şişe olduğunu hangisini getireceğini sorar. Usta

¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 1270-1274.

¹³ Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 1280-1284.

¹⁴ Mevlânâ'nın pluralistik yorumu için bkz. Aydın, "A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rûmi", ss. 220-236.

¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 3086.

bir tane şişe olduğunu söyler ve onu alıp gelmesini ister. Çıracık evde iki şişe olduğu konusunda ısrar edince usta bu defa “birini kır ve diğerini getir.” der; ancak çıracık şişeyi kırdığında geriye hiç şişe kalmaz. Mevlânâ da İsa’nın mesajının Musa’nın mesajıyla aynı olduğunu anlayamayan padişahı, şaşı çırağa benzetir ve İsa’yı/İsa’nın mesajını ortadan kaldırmaya uğraştığında aslında Musa’yı/Musa’nın mesajını ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.¹⁶

Kur’an’ın, İncil’e inandığını söyleyenleri Allah’ın onda indirdikleri ile hükmetmeye¹⁷, ona göre yaşamaya davet ettiği ayetlerini hatırlatırcasına Mevlânâ da Hz. Peygamberin yolundan gitmeyenin bari adam gibi İsa’nın öğretisi üzerine yaşamasını ister:

*İsâ (a.s.)’ın tarîkı, mücâhede ve halvet ve şehvetten ictinâbtır; ve tarîk-ı Muhammedî ise, kadının ve erkeğin cevr ve gussalarını [eza ve cefalarını] çekmektir. Mâdem ki tarîk-ı Muhammedî’ye gidemiyorsun, bâri tarîk-ı İsâ’ya git; tâ ki büsbütün mahrum olmayasın.*¹⁸

Yine Mevlânâ, Kur’an’ın iman edenlerle Yahudiler, Sâbiîler ve Hıristiyanlardan Allah’a ve ahiret gününe inanıp iyi icraatlarda bulunanların üzerine korku olmadığı, onlar için Rableri katında hazırlanmış mükafatlar olduğunu¹⁹ söyleyen ifadelerini çağrıştıracak tarzda iyinin, güzelin ve doğrunun bazen hiç umulmadık bir yerde de olabileceğini hatırlatır:

*Ey insandaki binlerce Cebraîl! Ey âdi bir kalıpta gizli Mesihler!
Ey Kilisede gizli binlerce Kâbe! Ey ifriti, İblisi yanıtlan, yanlışlara sevkeden!
Sen mekân ilinde mekânsızlık secdegâhısın. İblislerin dükkânı senin yüzünden yıkılmıştır.*²⁰

Mevlânâ’yı dinsel çoğulculuk çizgisiyle birlikte ananlar kendilerine dayanak olarak yukarıdaki ifadelerinin yanı sıra onun Tanrı anlayışını kullanmaktadırlar. Gerçekten de Mevlânâ kelimcilerin kavramsallaştırarak alabildiğine soyutlaştırdıkları Tanrı’nın yerine insanın içsel olarak duyumsayabileceği yani ayette belirtildiği şekilde insana şah damarından daha yakın olan bir Tanrı’yı önerir: “Tanrı, şah damarından daha yakındır insana. Halbuki sen, ok gibi olan düşünceni uzaklara atmadasın. Ey yayı kurup oku atan! Av yakında sen uzağa düşmüşsün.”²¹ Bu yüzden de Mevlânâ, içsel tecrübeyi yani aşkı merkeze alır; zira aşk, varlıklardan Allah’a doğru gerçekleşecek olan yükselişi sağlar. Akıl, sadece temeli tanıtıp öteye götürmezken aşk, insanı Allah’la birleştirir. Ona göre akıl hakikatin önündeki perdedir. Akıl, âlemin Tanrıdan ibaret olduğunu göstermek için türlü tasnifler ve

¹⁶ Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 325-334.

¹⁷ Maide 5/47.

¹⁸ Mevlânâ, *Filhi Mâ Filh*, XXI. Fasil, s. 82.

¹⁹ Bakara 2/62; Maide 5/69.

²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 4584-4586.

²¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 2354-55.

açıklamalar yapar; ancak içe nüfuz edip asıl gerçeği göremez. Oysa Mevlânâ'ya göre Allah'ı dışarıda aramak körlüktür, şaşkınlıktır.²² Bu nedenle Armstrong'a göre Mevlânâ, herkesi içindeki saklı gerçekliği görmeye çağırır. İçsel gizemi görmeyi engelleyense benliktir. Bu yüzden insan benlikten sıyrılabilirse yalıtılmış ayrı varlıklar olmaktan çıkıp bütün varlığın temelinde bir olur.²³ Bu aynı zamanda insanın kendi içindeki Öz'ün yani "içerdeki Tanrı'nın hükümranlığı"yla²⁴ zahirin de bütünleşmesini ifade eder.

Armstrong, Mevlânâ'nın Musa ve saf çoban diyalogundaki ifadelerinden onun başka insanların tanrısallık kavramlarına saygı göstermemiz gerektiğini anlatmakta olduğunu öne sürer.²⁵ Buna göre insanlar Tanrıyı farklı şekillerde de algılıyor olsalar da aslında aynı şeyden söz etmektedirler. Musa ile saf çoban arasında geçen öyküde²⁶, Musa bir çobanın Tanrıyla içten samimi bir şekilde konuşmasına tanık olur; ancak çoban Tanrıdan sanki sıradan bir insandan bir arkadaşından söz ediyor gibi bahseder: "Ey kerem sahibi Tanrı! Neredesin ki sana kul, kurban olayım. Çarığını dikeyim, saçını tarayayım. Elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım.. Ulu Tanrı, sana süt ikram edeyim. Elçeğizini öpeyim, ayacığını ovayım. Uyuma vaktin gelince yerçeğizini silip süpüreyim. Bütün keçilerim sana kurban olsun. Bütün nağmelerim, heyheyleirim senin yâdınladır Tanrım!" Adeta çoban, küçük bir çocuğun Tanrıdan söz etmesi gibi Tanrı hakkında konuşmaktadır. Bu sözleri duyan Musa, sinirlenir ve ona "Sen bunları kime söylüyorsun, amcana, dayına mı? Tanrı sıfatlarında cisim sahibi olmak ve ihtiyaç var mı?" der. Aralarındaki karşılıklı diyalog bu minval üzere devam eder. Musa çobanın Tanrıya bu ithamları yapmakla kafir olduğunu dahi söyler. Musa'nın uzun izahları ve açıklamaları sonunda çoban, "Ya Musa, ağzımı bağladın, pişmanlıktan canımı yak-tın." der ve çöle doğru yola düşer. Öykünün bundan sonraki kısmında bu defa Musa Tanrı tarafından azarlanır:

Kulumuzu bizden ayırdın. Sen uzlaştırmaya mı geldin, yoksa ayırmaya mı? Kaadir oldukça ayrılığa ayak basma. Bence en hoşlanılmayan şey ayrılıktır.

Ben, herkese bir huy, herkese bir çeşit ıstılah verdim. Ona medih olan söz, sana zemdirdir; ona göre baldır, sana göre zehir!

Bize temizden de münezzehiz, pisten de. Ağırılıktan da arıyız, çeviklik ve titizlik-ten de! Kullara ibadet edin diye emrettimse bir kâr, bir fayda elde edeyim diye değil, kullara ihsanlarda bulunayım diye.

²² Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, ss. 10-11, 31-32.

²³ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, ss. 307-308.

²⁴ Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, s. 104.

²⁵ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 308.

²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 1720-1815; VI, 1090-1095.

Hintlilere, Hintlilerin sözleri medihdir. Sintlilere, Sintlilerin. Onların beni tespih etmeleriyle münezzeh, mukaddes olmam. Bu tespih incilerini saymakla kendileri temizlenirler.

Biz; dile, söze bakmayız; gönle hale bakarız. Kalp huşu sahibiyse kalbe bakarız, isterse sözünde kulluk ve aşâğılık olmasın! Çünkü gönül cevherdir, söz söylemekse araz. Bu yüzden araz, âriyettir, maksat cevherdir.

Mânası gizli kapalı, yahut başka olan bu çeşit lâflar, ne vakte kadar sürecek! Yanıp yakılmak isterim ben, yanıp yakılmak. O ateşe düş! Canda sevgiden bir ateş tutuşur; düşünceyi, sözü, baştanbaşa yakiver!

Musa, edep bilenler başka, camı, ruhu yanmış âşıklar başka. Âşıklara her nefeste bir yamış var. Yıkık köyden haraç, âşar alınmaz. Hatalı söz söylerse bile ona hatalı deme! Kanına bulanıp şehit olursa yıkamaya kalkışma! Şehitlere kan, sudan yeğdir. Bu yanlış sözde yüzlerce doğrudan yeğ!

Kabenin içinde kiblede eser yoktur, dalgıcın ayağında dolak olmazsa ne gam! Yürü, sarhoşlardan kılavuzluk arama! Elbisesi paramparça olana yamadan bahsetme!

Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayırır. Âşıkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de. Lâlin, lâl olduğunu ispat eden bir damgası olmasa da ne çıkar? Aşk, gam denizinde gamlanmaz ki!²⁷

Aslında bu pasajda Mevlânâ'nın temel vurgusu aşk üzerinedir. Ona göre aşık tıpkı İbn Arabî'nin "Seven benim, sevdiğim de ben"²⁸ ifadesiyle vurguladığı bütünlüğü tam olarak içinde hisseder. Kabe'nin içinde kiblede söz edilmeyeceği gibi âşıklar için her şey Allah'tır. Ne kendilerini ondan ayrı düşünebilirler ne de onun dışında bir şeyi. Bu yüzden de dışarıdan yanlış algılanacak bir takım davranışlar sergileyebilirler ya da dışarıdan uygunsuz algılanacak bazı sözler sarf edebilirler. Bu onların içlerindeki yangının eseridir ve anlayışla karşılamak gerekir. Tıpkı Musa'nın anlayışla karşılamak durumunda olduğu çoban gibi. Ayrıca bir ifadeyi sadece literal anlamının yanlışlığına da işaret edilmektedir; zira Musa sadece sözün literal anlamından hareketle çobana/aşığa karşı çıkar oysa Mevlânâ'ya göre sözün söylendiği bağlamı ve arkaplanını/batını anlamını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. "Yıkık köyden haraç alınmayacağı" gibi gönlü aşk ateşiyle dolu olanın, sözün literal anlamı doğrultusunda konuşmasını beklemek de abestir. Yine Mevlânâ, Musa – çoban diyalogunun hemen üst pasajında emredilenin Tanrı'yı anmak olduğunu; ancak Allah'ın insanların onu anmasından müstağni olduğunu, tasvir etmenin övme anlamına gelmeyeceğini; ancak tasvir ve hayal dünyasında olan insanların ilahi zatı tasvirsiz anlayamayacağı, bunun ise nakıs bir hayal/anma olacağını ifade eder. Ona göre en doğrusu padişahlara layık olan tavsif yani cismani anıslardan arınmış olandır.²⁹

²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 1750-1772.

²⁸ İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, s. 76.

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 1715-1719; Burada İbn Arabî'nin surete ilişkin şu sözlerini hatırlamakta

Suretler, tasvirler Tanrı'yı tavsif edebilirler ancak onlar da "kul"durlar. Dolayısıyla suret "Tanrı" değildir. Mevlânâ'ya göre görünüşte aşıkı maşukuna çeken sevgilisinin sureti olmakla birlikte aslında maşuk, maksattan gafil olarak mana bakımından suretsizliğin peşindedir. Tanrı'yı da suret sanmamak, onu bir şeye benzetmeye çalışmamak gerekir; ancak yine de akıl sadece suretler üretir elinden başka bir şey gelmez. Bu yüzden zahirde birilerinin suretlere doğru yaptığı yolculuk aslında nihai noktada (şayet yolculuklarında samimi iseler) suretsizliğe doğrudur:

Mademki suretler kuldur, Tanrı'ya suret deme! Onu suret sanma! Onu bir şeye benzetmeye kalkışma! Yalvar yakar kendini yok etmeye savaş; çünkü düşünceden suretlerden başka bir şey meydana gelmez...

...Şu halde hakikatte herkesin taptığı Hak'tır; çünkü yollara gidenler zevk için giderler suretsizliğe doğru yürürler.³⁰

Benzer bir hadiseyi de Mevlânâ, Hz. Peygamber ve sahabiler arasında geçen bir diyalogtan aktarır. Mü'minleri namaza çağırmak için ilk ezanı okuma görevi Bilal-i Habeşi'ye verilmiştir. Mevlânâ'nın anlattığına göre Bilal, fasih Arapça konuşmaktan uzaktır. Ezanı okurken de mahreçleri yanlış olarak telaffuz eder. "Hayyü alelfelelâh" ifadesinde "hayyü" kelimesini "heyyi" şeklinde okur. Bundan rahatsız olanlar "Ya Resulâllâh, bina yeni kuruluyor. Bu hata, hiç de doğru değil." diyerek Hz. Peygamber'den fasih bir müezzin bulmasını isterler. Bu itiraza hidetlenen Hz. Peygamber, "...Allah katında Bilal'in heyyi'si yüzlerce ha'dan hı'dan yüzlerce dedikodudan daha iyidir." der. Mevlânâ, şekilsel hataların ya da zahirdeki hatalı vasıflandırmaların Allah için bir önem arzetmediğini, Allah'ın kişilerin samimiyetlerine baktığını vurgular.³¹

"Mademki suretler kuldur, Tanrıya suret deme.." ifadeleriyle Mevlânâ'nın "Tanrıyı tek bir dinsel gelenekle irtibatlı olarak görmediği"³² iddia edilmiştir. Eğer Mevlânâ'nın Tanrısı herhangi bir dinsel geleneğin tasavvurunun üzerinde ise neden hâlâ Mevlânâ, İslâm çizgisi üzerinde kalmaktadır? Neden bütün yorumları İslâm'ın genel düşünce yapısı içerisindeki? Neden Batılı pluralistler gibi bütün dinleri bir "Aşkın Varlık" da birleştirme sevdasında değildir? Neden herkese olduğunuz hal üzere devam edin demek yerine "ne olursanız olun yine de gelin" çağrısını yapıyor? Neden kible olarak Kabe'yi, resul olarak Hz. Muhammed'i işaret ediyor? Mevlânâ gerek fil öyküsünde ve gerekse diğer temsillerinde ısrarla insanın gerçeği kavramaktan/görmekten uzak olduğunu söyleyip zaman zaman insanı

→

yarar var: "Öyleyse bil ki, tabii suret (form); hangi nisbetle tezahür ederse etsin (ve adem sevgili de adem olarak kalsa da), o suret, o sevgilinin hayaldeki bir mümessilidir. Bu, hayal mertebesinde (*hazretti'l-hayaliyye*), hayali bir bakış ve ona ait bir gözle idrak olunabilen varlık (vücüd) misallerinden biridir." İbn Arabî, *İlahî Aşk*, s. 75.

³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 3748-3758.

³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 171-179.

³² Yanbul, *13. Yüzyıl Halk Sufizminde Dinsel Çoğulculuk: Mevlânâ Örneği*, s. 93.

körlükle bazen de şaşılıkla itham etse de hakikatin muğlak ya da bazılarının iddia ettiği gibi göreceli olduğu kanaatinde değildir. Ona göre bu ispata bile ihtiyacı olmayan bir gerçekliktir:

*Ey âdemcik, Hak sabittir, O'nun delil nesine lâzım! Eğer bir iş görmek / ister isen, O'nun huzurunda kendine bir mertebe ve makâm isbat eyle! Ve yoksa O, senin delilin olmaksızın sâbittir.*³³

Yine ona göre “Allah, kibleyi ortaya apaçık bir surette çıkardı mı, bil ki artık kible aramak abestir.”³⁴ O kiblenin neresi olduğu konusunda da Mevlânâ'nın tereddüdü olduğunu hiç kimse iddia edemez. Ona göre artık “İsa'mızın tek renge boyayan birlik küpü” gelmiştir ve o küp “yüzlerce renkli küpü”³⁵ kırarak tek renge dönüştürecektir:

*Nitekim Mustafa'nın nurunun cilâsı ile yüz binlerce çeşit karanlık ıskık kesildi. O ulu er yüzünden Yahudilerin, Allah'a şirk koşanların, Hıristiyanların, Mecusilerin hepsi bir renge boyandılar. Yüz binlerce kısa ve uzun gölgeler o sır denizinin nurunda bir oldular. Ne uzunluk kaldı, ne kısalık, ne genişlik. Çeşit, çeşit gölgeler, güneşe rehin oldu.*³⁶

Mü'min olmak, Müslüman olmak Mevlânâ açısından ayrı bir önem arzeder. Müslüman kişi daima diğerlerinden bir adım öndedir; zira yüzünü “Mustafa”nın aydınlattığı yola dönmüştür. Bu yüzden de bir öyküsünde bir Yahudi, bir Hıristiyan ve bir Müslümanın zorunlu olarak yol arkadaşlığı yaptıklarını anlatırken “bir Mü'min iki sapıkla yoldaş oldu. Aklın nefis ve şeytanla arkadaş olması.”³⁷ gibi der. Baykuş, karga ve doğan aynı kafese düşebilir ya da bir beynamazla temiz bir kişi hapiste arkadaş olabilir. Kış ve kar yüzünden yüce kişiler aşağılık kişilerle aynı kervansarayda kalabilirler, diyen Mevlânâ, bunun mecburi bir arkadaşlık olduğunu söyler; ama yine de öykünün kahramanı olan Yahudi ve Hıristiyanın Müslümanı aç bırakmak için giriştikleri türlü hilelere rağmen “Nice Yahudi vardır ki sonu iyi olur. Hiçbir kâfiri hor görmeyin. Müslüman olarak ölebilir, olur ya. Ömrünün sonundan ne haberin var ki ondan tamamı ile yüzünü çeviriyorsun.”³⁸ demekten de geri durmaz. Dikkat edilirse ısrarla inançları açısından insanlardan uzaklaşmaya karşı çıkıyor; ama bu onların yanlış davranış ya da inançlarını da tamamıyla onayladığı anlamına da gelmiyor; zira aslında herkes Allah'ın kuludur. Dolayısıyla bütün münacatlar ona doğrudur: “Mümin de ulu padişaha yüz tutar; Hıristiyan da Yahudi de Mecusi de... Hattâ taş, toprak, dağ ve suyun bile Tanrı'ya gizli bir duası, ilticası vardır.”³⁹

³³ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, XXII. Fesil, s. 86.

³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 2626.

³⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 1855.

³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 1860-65.

³⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 2377-78.

³⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 2450-52.

³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 2419-20.

Ben ve öteki düalizminden bakılınca bu defa da Mevlânâ'nın dışlayıcılığa hatta son ifadelerinden kapsayıcılığa yakın bir duruş sergilediği düşünülebilir. Nitekim bir kısım kapsayıcılara göre Hıristiyanlık ilahi Hakikati tam olarak temsil ederken, diğer dinsel gelenekler ilahi Hakikatin kısmi tezahürlerine sahiptirler. Karl Rahner bunu 'Derecelilik Esası' şeklindeki adlandırmasıyla ifade ederken H. Pinnock 'Genel ve Özel Vahiy' tanımlamasıyla ifade eder. Rahner'e göre dinler farklı kurtarıcılık ve doğruluk derecelerine sahiptirler ve "Lütuf" farklı dinsel geleneklerde farklı derecelerde sergilenmiştir. Pinnock'a göre ise Tanrı'nın insanları kurtarmak için hem genel hem de özel vahiy kullanabileceğini, Tanrı'nın özel vahyinin Hıristiyanlıkta genel vahyinin ise diğer dinlerde temsil edildiğini söyler.⁴⁰ Ayrıca Rahner, "isimsiz Hıristiyanlar" kavramını geliştirir. Buna göre de Hıristiyanlık dışındaki dinlere mensup olan insanlar potansiyel anlamda Hıristiyandırlar. Bir gün iman etmeleri yani Hıristiyan olmaları umulmaktadır. Onların eksik imanları gerçek Hıristiyan olduklarında tamamlanacaktır. Raymond Panikkar bunu iyi bir Hindunun gerçekte Hinduizm tarafından değil Mesih tarafından kurtarılacağını söyleyerek ifade eder. Ona göre Hinduizmin dinsel gereklerine göre yaşayan ama "iyi bir insan/Hindu" olan kimse normal olarak Mesih tarafından kurtarılacaktır.⁴¹ Lakin kişi gerçek kurtarıcısını hakıyla tanımadığı için de Hıristiyanla aynı konumda olmayacaktır. Bu bakış açısından Mevlânâ'nın "Hiçbir kâfiri hor görmeyin. Müslüman olarak ölebilir." sözü ve herkesin aslında aynı Tanrıya münacatta bulunduğu şeklindeki sözleri düşünüldüğünde diğer din mensuplarını tıpkı Rahner gibi potansiyel inanan/Müslüman olarak gördüğü düşünülebilir. Acaba gerçekten öyle mi?

Mevlânâ, Hz. Peygamber'in Allah'a hakıyla iman etmeyenlerle mücadelesinden övgüyle söz ettiği gibi İslâm ümmetini de Allah'ın gizli rahmet hazinesini açığa çıkaran bir topluluk olarak tavsif eder:

*Ben gizli rahmet olan bir hazineydim, hidayete erişmiş bir ümmet gönderdim. "...Ahmet, ümmetler 'Yarab' desinler diye dünyada nice put kırdı." ... Ahmet'in çalışması olmasaydı sen de ataların gibi puta tapardın. Ahmet'in ümmetler üzerindeki hakkını bil, başın puta secde etmekten, bunu bilesin diye kurtuldu. Söylersen bu puta tapmadan kurtulmanın şükürünü söyle de Tanrı, seni batin putundan da kurtarsın.*⁴²

Hz. Peygamber ya da Mevlânâ'nın ifadesiyle Ahmed, insanların ve cinlerin arasında kendisinin benzeri ve eşi olmayan bir kişidir. Bu kişi, insanların dağlara çekilmelerini, rahiplik yapmalarını menetmiş ve ısrarla insanların birbirleriyle diyalog halinde ilişki içerisinde olmasını istemiştir. Bakışı baht ve ebedilik iksiri olan bu kişiye karşı duranın Allah karşısında kendini savunacak hiçbir delili yok-

⁴⁰ Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkusivist Yorumu", ss. 111-112; Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkusivizm)", ss. 68,73; Race, *Christians and Religious Pluralism*, ss. 45-47.

⁴¹ Race, *Christians and Religious Pluralism*, ss. 47-48.

⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 364-369.

tur. Hz. Peygamber'i bu derece önemseyen ve kurtuluş yolunun rehberi olarak gören Mevlânâ, "biz onu yücelttik ve özü ortadan kaldırdık." der. Dolayısıyla Müslümanlar ilahi çağrıyı duymuş ve ona kulak kesilmişlerdir. İlahi çağrı "Ahmed" tarafından bildirilmektedir. Bu yüzden bu saatten sonra başka kible aramak abesle iştigaldir: "Tanrı, kibleyi ortaya apaçık bir surette çıkardı mı, bil ki artık kible aramak abestir. Kendine gel, araştırmadan yüz çevir, başını döndürüp durma artık. Döneceğin yer ve konaklayacağın mekân, meydanda işte. Bu kible-den bir an gafil oldun mu, her batıl kiblenin maskarası oldun gitti. Sana temyiz verene hamd etmezsen kibleyi tanıma kabiliyetini kaybedersin."⁴³

"Ahmed"ın sözleri ve eylemleri önemlidir; çünkü "Ahmed", ne söylese söylesin, gerçekte hakikat denizine ait olandan söz eder. Kendisinden değil, vahiyden konuşur. Bu yüzden o kutlu peygamberin sözleri, hakikat denizinin incileridir; zira onun gönlü denizle birdir.⁴⁴

Aşkı ve Tevhidi ya da tek Tanrı'nın veçhi anlayışını merkezi kavram olarak benimseyen Mevlânâ'nın "seküler tarihselci düşüncenin daha çok tarihsel-ontolojik düzlemde geliştirdiği "öteki" bilincine sahip olmadığını düşünüyoruz; zira Mevlânâ, son derece hoşgörü, samimiyet ve alçak gönüllük dolu ifadeleriyle farklı dinsel geleneklere mensup insanları "seküler tarihselci düşüncenin telkin ettiği şekliyle farklı tarihsel zeminlerde kendine özgü mekânlar işgal ederek aşılamaz, nüfuz edilemez bir ötekine dönüşen ontolojik gerçeklikler yerine, tek Tanrı'nın veçhi karşısında mekânsız ve yurtsuz varlıklar olarak"⁴⁵ kabul etmektedir. Bu yüzden de Mevlânâ kelamcılarının kullandığı dilin aksine pozitif bir dil kullanır ve Tanrı'nın veçhine nispetle evreni ve beşeri varlığı var oluşsal formlar içinde ele alan bir perspektifi öngörür. Bu ise Tanrı-insan ilişkisinin eylemler düzeyinde gerçekleşmesini ifade etmektedir. Zaten "karşılıklı eylemler düzlemini ya da eylem ontolojisini aşacak şekilde iki farklı varlığın doğrudan yüzleşebileceğini varsaymak tam bir illüzyon olarak görünmektedir." İnsanın Tanrıyla karşılıklı eylemlerin gerisine gidecek şekilde iki farklı varlık olgusu (tortusu) biçiminde yüzleşmesi imkansızdır.⁴⁶ Aynı zamanda insanın kendisi de eylem içinde kavranılır. Bu yüzden de klasik İslâm düşüncesinde insan eylemin gerisinde duran bir varlık tortusu değil eylem esnasında kavranabilir düzeye erişen bir varlık süreci olarak ele alınır.⁴⁷

Mevlânâ'nın aksine günümüz Hıristiyanlığının ben ve öteki merkezli yaklaşımlarının -yukarıda da ifade edildiği üzere- problem olarak öne sürdükleri en önemli sorunlardan birisi de "kurtuluş" problemidir. Farklı dinsel gelenekler ken-

⁴³ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 2620-29.

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 815-817.

⁴⁵ Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında "Öteki", s. 15.

⁴⁶ Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında "Öteki", s. 17.

⁴⁷ Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında "Öteki", s. 17.

dilerine göre kurtuluş reçeteleri sunmakta ve o dinsel geleneğin dışındaki insanları kurtuluş çizgisinin dışında görmektedirler. Oysa insan – insan ya da Tanrı – insan ilişkisini eylemler düzeyinde (eylem ontolojisi) gerçekleşen bir ilişki olarak algılayan bir dinsel gelenek ya da düşünce sistemi nasıl olur da insanları bir çizginin önünde ya da arkasında olmakla “kurtuluş” dairesi içerisinde görür? Kur’an bir hidayet rehberi olarak Müslümanların önünde durmaktadır. Yine Hz. Peygamber “yürüyen bir Kur’an” olarak Müslümanların önünde bir modeldir. Yani eylem pratiğinin nasıl gerçekleşeceğini gösterirler; ama tek başına Müslüman olmak ya da bir İslâm toplumunda doğmuş olmak “kurtulmak” anlamına gelmiyor. Daha açık bir ifadeyle Allah, İslâm topraklarında doğan insanları kurtardığını ama gayrimüslim topraklarda doğanları helak edeceğini söylemiyor. Kurtuluş için, insanların kendi tarihsel, ekonomik, coğrafi, kültürel vb. şartları doğrultusunda “iyi eylem”de bulunmalarını istiyor. İman ettiğini söyleyen insanların yapmaları gereken eylemler doğal olarak diğerlerinden daha fazladır; çünkü yarışa bir adım önde başlamışlardır. Eğer aksi düşünülseydi “ey iman edenler ...iman ediniz”⁴⁸ gibi bir ifade ya da “yazıklar olsun o namaz kılanlara”⁴⁹ gibi bir ifade/ayet anlamsız olurdu. Yukarıda da ifade edildiği üzere genel Hıristiyan düşüncesi Hıristiyan olan herkesin kurtuluşa ereceği şeklindedir. Oysa İslâm açısından kurtuluş, doğumla ya da nüfus kâğıdıyla elde edilen bir şey değildir. Müslüman olmak ya da iman etmek bir yola girmektir. Kurtuluş yolu olarak Hz. Peygamberin pratik örnekliğini gösterdiği yolu kabul etmektir; ama yol, herkesin kendisinin yürümesi gereken bir yoldur. Peygamber çocuğu da olsanız durum farklı değildir. Nitekim Kur’an, Nuh’un oğlunu, İbrahim’in babasını, Lut’un hanımını örnek olarak verir.

Bu nedenle de Mevlânâ, dini babadan miras olarak alıp şükretmeyen, kulluğunun gereklerini ifa etmeyenleri mirasyedi olarak adlandırır. “Mirasyedi, mal kadrini ne bilsin? Rüstem can verdi, Zâl bedava şeref kazandı!” diyen Mevlânâ, herkesin Rabbi ile karşı karşıya olduğunu, Rabbe yakarıp yalvarmanın, ondan dilemenin herkesin kendi çabası oranında olacağını ve Allah’ın rahmetinin de o dualara bağlı olduğunu belirtir: “Rahmetim o ağlamalara bağlıdır. Kul ağladı mı rahmet denizi kabarmaya, dalgalanmaya başlar.”⁵⁰ Mevlânâ kafirle mü’mini farklı değerlendirirse de her ikisinin de aynı gemide olduğunu düşünür: “Kafirler kalptir (sahte), temiz kişilerse altına benzerler. Her iki kısımda bu potanın içindedir.”⁵¹

Mevlânâ, “ben/insan”ı inşa etmeye çalışıyor. Onun amacı kendi algısına göre Tanrı’nın suretinde olan insanı bulmaktır.⁵² Bunu yaparken de onun “öteki”ne ihtiyacı yoktur. Diğer dinlere mensup olan insanları öteki olarak algılama-

⁴⁸ Nisa 4/136.

⁴⁹ Maun, 107/4.

⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 370-375.

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 820.

⁵² Mevlânâ’nın insan anlayışına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Erginli, “Mesnevî Perspektifinden Madde ve Mânâ Arasında İnsan Gerçeği”, ss. 251-260.

dığı için de onları kendisinden ayrı olarak görmez. Schleiermacher, “bilinçlilik durumunda yalnızca değişmez kimliğimizin değil aynı zamanda onun değişebilir karakterinin de farkına vardığımızı iddia eder. Ona göre bu tecrübe kendi – bilinçliliğini iki temel yapısal elementini ifşa eder; ego ve öteki.” Yine Schleiermacher’e göre bilinç yalnızca ötekiyle ilişki içinde inşa edilir.⁵³ Dolayısıyla ona ve benzer tarzda düşünen batılı düşünürlere göre insanın kendi bilincinin oluşması karşısındaki bir ötekinin varlığına ve ondan en az bir basamak geride olmasına bağlıdır. Bu yüzden Batı medeniyeti için ilkel – gelişmiş, ileri – geri, inanan – inanmayan, Batı- Doğu düalitesi sürekli varolmuştur. Oryantalistlerin çabalarına bakıldığında onların kendi imgelerinde yarattıkları düşünsel yönden geri kalmış ama altına, mücevhere, baharat, ipek ve güzel kadınlara sahip masal ülkesi olarak gördükleri Doğunun karşısına aklın ve bilimin öncülüğünü, savunuculuğunu yapan bir Batı profili koyarlar. Şayet Doğu olmazsa Batının bir anlamı olmayacaktır. Bir anlamda Batı Doğuya kendi varlığı için muhtaçtır. Oysa Mevlânâ, bu bakış açısına işaret ederek eşyanın zıddı ile kaim olduğunu, bir şeyin tarifinin zıddıyla yapıldığını, Allah’ın da “*Ben bir gizli hazineydim, bilinmekliğe muhabbet ettim*” buyurduğunu ve “nûru zâhir olmak” için zulmetten ibaret olan bu âlemi yarattığını lakin bu âlemin Allah’ın zıttı olmadığını vurgular. Devamla Mevlânâ, peygamber ve velilerin de zıddı olduğunu, Âdem karşısında İblis, İbrahim karşısında Nemrud, Musa’nın karşısında Firavun ve Mustafa (a.s.) karşısında da Ebu Cehil’in olduğunu; ancak bu zıtlık/karşıtlık ya da ötekilik durumunun sadece “surette” olduğunu “ma’nâ”da zıd olmadığını söyler.⁵⁴

Dolayısıyla Mevlânâ için Batı düşüncesindeki gibi bir dualiteden ve var olan bir ötekinden söz etmek pek mümkün görünmüyor; zira o insanları öncelikle “insan” olarak algılıyor. İnsanların mensup oldukları dinleri, inançları, mezhepleri, meşrepleri ve meslekleri onun için doğrudan bir anlam ifade etmiyor. Bu yüzden de bir rahiple de çok sıcak dostluk kurabilirken bir fahişeye İslâm tarihinin en önemli kadın sufisi olan “Rabia”nın adıyla hitap edebilmektedir.⁵⁵ O, kendince herkesin içindeki “insan”a gerçek benliğine hitap etmekte ve onu açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Tıpkı zânî olduğu iddia edilen bir kadını taşlamak üzere toplanan kalabalığa “aranızda günahsız olan, ona ilk taşı atsın.”⁵⁶ diyen İsa gibi. “Fakat yine de bütün bu vasıflar iyidir... İyilik aradı mı, insanda kötü şey kalmaz ki.”⁵⁷ diyen Mevlânâ, insana o kadar değer verir ki, bir anlamda âlemin merkezine insanı yerleştirir:

⁵³ Dorrien, *The Word as True Myth, Interpreting Modern Theology*, s. 18.

⁵⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, XVIII. Fasil, s. 76.

⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI:124; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri (Menakib al-Ârifin)*, 3/342, c.1, ss. 490-491 (Menkıbeler bundan sonra bölüm ve menkıbe numarasıyla gösterilecektir).

⁵⁶ Yuhanna 8:7.

⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 135-136.

Ey insan, sen nâme-i ilâhînin nüshasıdır. Cemâl-i Şâh'înin âyinesi sensin. Âlemde her ne varsa, senden hariç değildir. Dilediğin her şeyi kendinde ara; zira hepsi sensin."⁵⁸

Yine Mevlânâ, harici kurtarıcılar arayan insana da adres olarak kendisini gösterir:

Ten Meryem gibidir ve her birimizin Îsâ'sı vardır. Eğer bir de dert zuhûr ederse, Îsâ'mız peyda olur ve doğar. Ve eğer dert olmazsa, o gizli yoldan gelen Îsâ yine aslına vâsıl olur...

*Zirâ yeryüzünde Mesih sensin. Mesih, felek tarafına gidince ilaç da fevt olup gider.*⁵⁹

Mevlânâ'ya göre lezzetler dışarıdan gelmez, içeriden gelir. Dolayısıyla köşk, saray, bağ ve bahçe gibi dünya mekânları insana huzur ve mutluluk vermez. Bu yüzden de onları elde etmek için koşmak onların peşinde avare olmak ona göre ahmaklıktır. Bazen, bir mescit köşesinde oturan bir garip, mutluluk içindeyken köşkların, sarayların içinde olan bedbaht bir şekilde oturabilir. Bunun nedeni zenginlikler içindeki kişinin mutluluk, huzur ve sükunu dışarıda aramasıdır. Daha fazla şeye sahip olduğunda sorunlarının çözüleceğine inanmasıdır. Oysa sorun insanın kendisindedir. Bu yüzden onun yıkılıp yeniden inşa edilmesi gerekmektedir: "Köşk bir şey değildir. Bedenini yık. Define yıkık yerdedir a benim beyim. Görmüyor musun bunu? Şarap meclisinde sarhoş, yıkılınca zevk alıyor. Ev suretlerle dolu ama yık onu. Yık da defineyi bul sonra yine yap."⁶⁰ Mevlânâ düşmanı içeride gördüğü için ya da içerideki düşmanı daha büyük olarak kabul ettiği için dışarıdaki farklı insanları doğrudan düşman olarak algılamaz: "Nefsini öldürdünse, özür dilemeden kurtuldun demektir. Artık memlekette sana düşman kimse kalmamıştır."⁶¹

Yine başka bir yerde "Musa da sende, Firavun da. Bu iki düşmanı da kendinde ara sen. Musa, kıyamete kadar vardır. Nuru hep o nurdur, başka nur değil... değişen yalnız kandildir." ifadesiyle hem insana mücadele ve kavga yeri olarak kendisini gösterirken aynı zamanda insanlara düalist bir pencereden bakmanın yanlışlığına da işaret eder. Özde hepsi birdir. Aynı nurun farklı kandillerdeki yansımalarıdır. Bu yüzden "kandille fitil başka" olmakla birlikte "nur farklı değil aynı âlemdendir." Onları farklı kılan ya da farklı algılanmalarına neden olan şey kandillerin farklılığıdır. Bu yüzden der ki Mevlânâ: "Kandile bakarsan kayboldun gitti; çünkü ikilik ve sayıya sığış, kandile göredir; fakat nura baktın mı ikilikten de ölü, sonu bulunan cisim âleminin sayısından da kurtulursun. Ey varlık

⁵⁸ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, XVII. Fasil, s. 73.

⁵⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, V. Fasil, ss. 22-23.

⁶⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, VI, 3420-3425.

⁶¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 3/105.

hulâsası, Mü'minle Mecusi ve Yahudi'nin birbirlerine aykırılığı [ötekiliği], hep bakış, görüş yüzündendir."⁶²

Mü'minle Mecusi'yi, Yahudiyle Hıristiyanı insan olmaları anlamında ayrı görmeyen Mevlânâ insanların birbirleriyle barış içinde, kardeşlik içinde yaşamalarının yollarını da kendi hayatıyla gösterir. Farklı inançlara mensup insanlarla bir arada barış içinde yaşamının tek yolu kendi inancından feragat ederek (burada kastedilen farklı dinsel geleneklerin doğruluk iddialarının dinin hakikat iddiasıyla çatışıyor olmasıdır) başka inançların doğruluk iddialarını kabul etmek midir? Diyaloga girmenin tek yolu tarafların inançlarının doğruluk iddialarından vazgeçmeleri midir?⁶³ Mevlânâ bir insanın kendi değerlerine bağlı kalabilerek karşıda gözükenlerle de yakın dostluklar geliştirilebileceğini kendi hayatıyla göstermiştir. O, Mesnevî okurlarına Süleyman'a hitap üzerinden yaptığı: "Ey Süleyman kuzgunla doğan arasında Tanrı hilmine bürün de bütün kuşlarla uzlaş!"⁶⁴ şeklindeki tavsiyesine öncelikle kendisi uyar ve bütün kuşlarla/insanlarla uzlaşmayı başarır. Buradaki anahtar "Tanrı hilmine bürünmek"tir. O Tanrı ki, isyanına rağmen İblis'in bile yaşamasına müsaade etmiştir. Diğer inanç mensuplarıyla ilişkileri noktasında *Menakibu'l Ârifin*'de yer alan kıssalara bakıldığında bu durum daha rahat görülecektir. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğunda onun müsamaha ve hoşgörü örneği sergilediği görülmektedir. Cenazesine katılan gayrimüslim kalabalık da bunun en önemli göstergelerinden birisidir. Cenazesine Yahudi ve Hıristiyanlardan büyük topluluklar katılmış, hatta bu durumdan rahatsız olan bazı Müslümanlar onları uzaklaştırmaya çalışmış; ama muvaffak olamamışlardır. Hatta cenaze merasimine katılan gayrimüslimlerin Tevrat, Zebur ve İncil'den metinler okuyarak dua ettikleri de rivayet edilmektedir.⁶⁵ *Menakibu'l Ârifin*'de yer alan hadiseler, şayet müelliflerin -Emine Yeniterzi'nin de haklı olarak vurguladığı gibi- tarikat ve cemaat gayretiyle- subjektif davranışlarından kaynaklanmıyorsa son derece ilginç anekdotlar içerir; zira bu hadiselerin hemen hepsinde öncelikle Mevlânâ Hıristiyanlara ya da diğer inanç mensuplarına olganüstü bir hoşgörü gösterir. Onların önünde saygıyla onlardan daha fazla eğilir; zaman zaman papaz ve rahiplerle sohbet eder; onlara bazı hükümler konusunda açıklamalarda bulunur; sarhoş Ermenilerin çaldığı rebâbın sesini duyunca semaya başlar; imanın sırrının "korku" olduğunu söyleyerek dinini terk etmekten korkan Hıristiyana "Tanrı'dan korkan Hıristiyan da olsa din sahibidir." der; idamlık bir Rum gencini

⁶² Mevlânâ, *Mesnevî*, III, 1250-1259.

⁶³ Diyalogun şartları konusunda bkz. Aydın, "Dinlerarası Diyalog Üzerine", s. 139.

⁶⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 779.

⁶⁵ Cenazeye katılanlardan bir Rum keşişin şu sözü de Mevlânâ'ya duyulan sevgi ve ihtimamı göstermesi bakımından hayli ilginçtir: "Mevlânâ ekmeğe gibidir. Hiç kimse ekmeğe ihtiyaç duymamazlık edemez. Ekmekten kaçan hiçbir aç gördünüz mü? Siz, onun kim olduğunu nereden bileceksiniz?" Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 3/580, c.2, ss. 59-61; Cenaze merasimiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Feridun bin Ahmed, *Sıpehsâlâr Risalesi*, Hz. Mevlânâ ve Yakınları, s. 123.

koruması altına alır; hangi dinin daha üstün olduğunu soran hahama “sizin dininiz” şeklinde hitap eder. Lakin bu tarz hadiselerin neredeyse tamamının sonu bir ihtidayla sonuçlanır. Papaz, rahip, haham ya da Ermeni ve Rumlar Mevlânâ'nın doğrudan onların Müslüman olmalarını talep etmemesine hatta haham örneğinde olduğu gibi kendi inancının daha üstün olduğunu ifade etmesine ve İsa'dan korku ve utancı nedeniyle elli yıllık inancını değiştirmek istemeyen Hıristiyan mimara inancının sağlam olduğunu beyan etmesine rağmen bu kişilerin bile Müslüman oldukları kaydedilmektedir.⁶⁶ Bu anlatılan hadiselerin nakledenden kaynaklanabilecek subjektiflik problemleri olmasına rağmen hemen hepsinde öne çıkan önemli bir nokta asla Mevlânâ'nın muhataplarının Müslüman olmalarını doğrudan istememiş olmasıdır. Yani muhataplarının hiçbirisine Müslüman olmaları yönünde açık telkinlerde bulunduğu dair bir ifade yoktur. Tam tersine onları kendi inançları üzere kabul ettiği, o şekilde arkadaşlık ve dostluk kurduğu anlatılır. Biraz da onun bu hoşgörüsü ve samimiyeti insanları etkileyerek Müslüman olmalarını sağlamış olabilir.⁶⁷

Bütün bunlarla birlikte *Fîhi Mâ Fîh*'de çok istisnai bir durumla karşılaşırız. Burada bir Hıristiyanla Mevlânâ arasında geçen bir diyalog aktarılır. Hıristiyan bir kişi, Mevlânâ'ya gelerek kendisine Sadreddin Konevi'nin dergâhına mensup bir grubun geldiğini, kendisinin onlara su ikram ettiğini ve bu esnada onların İsa'nın Allah olduğunu kabul ettiklerini ancak bunu toplumdan gizlediklerini söylediklerini aktarır. Bu üslup karşısında çok kızan Mevlânâ, karşısındaki kişiye yalan söylüyorsun diyerek çıkıştıktan sonra, “Yahudilerin mekrinden bir mahalden bir mahalle kaçan ve kâmeti iki arşından daha az bulunan bir şahsın, yedi kat gökleri hıfz etmesini nasıl tecvîz edersin?” dedikten sonra, İsa'nın Tanrı olamayacağına dair bir takım deliller ileri sürer. Hıristiyan, onunla tartışamayacağını anlayınca biraz da tartışmayı bitirmek amacıyla “Biz böyle bulduk ve mezheb ittihaz eyledik.” der. Bu cevap karşısında Mevlânâ, muhtelif örnekler vererek babaların yolu –onların yolu dalalet üzere ise- üzere gitmenin yanlışlığını açıklar. Babaların yanlışlarında ısrarcı olmamak gerekmektedir. Nasıl ki babaların miras olarak

⁶⁶ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 3/40, 3/52, 3/53, 3/54, 3/67-68, 3/143, 3/184, 3/208, 3/296, 3/539, 3/540, 3/580, 3/600; Bunlar ve benzeri rivayetlere ilişkin değerlendirmeler için bkz. Yeniterzi, “Mevlânâ'nın Gayri Müslimlerle Diyalogu”, ss. 113-123; Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, ss. 191-197; Güner, “Dünya Barışına Bir Katkı Olarak Mevlânâ'da 'Öteki' Olgusu”, ss. 5-7.

⁶⁷ Waardenburg ve Keller, bu tarz hadiselerden dolayı Mevlânâ'nın –aynı zamanda İbn Arabî'nin diğer dinlere ilişkin teolojik anlamda çok net gerçeklik ortaya koymadıklarını, o dinleri ve mensuplarını daha iyi anlamak adına öğrenmekten çok bu dinleri kendi dinine uydurmak istediklerini söylemektedirler. Ona göre Mevlânâ bir anlamda gizli misyonerlik yapmaktadır. Bkz. Keller, “Perceptions of Other Religions in Sufism”, ss. 185-187; Waardenburg, “The Medieval Period 650-1500”, ss. 24-25. Balivet, ihtida olaylarına ilişkin, “Bu durum Mevlânâ'nın İslâm dininin üstünlüğünü kuşkuya yer bırakmadan kanıtladığı ilahiyat tartışmalarının ardından gerçekleşmiş olabilir.” demektedir. Bkz. Michel Balivet, *Şeyh Bedrettin: Tasavuf ve İsyan*, çev. Ela Güntekin, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 13'den aktaran Yaran, “İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre ‘Öteki’nin Durumu” s. 331, 349.

bıraktığı kalp (sahte) altını gerçek altınla değiştirme imkanı olduğunda tereddüt edilmeden değiştiriliyor: “İmdi Hâk Teâlâ Hazretleri İsa’dan efdal bir nebî ba’s ve İsa’nın yedinde zâhir kıldığı ve ondan ziyâdesini onun yedinde izhar eylediği vakit, aynı için değil, Allah için bu nebîye mutâbaat vâcib olur...”⁶⁸ der. Bu sözlerle Mevlânâ açıkça İsa’dan daha faziletli bir peygamber gönderdiğini ve ona tabi olmanın vacip olduğunu ifade eder. Bu ise bize Mevlânâ’nın, “ne olursan ol yine gel” çağrısıyla aslında muhataplarını nereye çağırdığını da göstermektedir. Yine Mevlânâ’nın pergel metaforuyla anlattığı şey durduğu yerin İslâm olduğunu gösteriyor olsa gerektir:

*Pergel gibi bir ayağımla şeriat üstünde sağlamca durduğum halde, diğer ayağımla yetmiş iki milleti dolaşıyorum.*⁶⁹

*Hayatta oldukça Kur’an’a kulum, seçilmiş Muhammed’in yoluna toprağım. Birişi, sözlerimden bundan başka bir söz nakil ve rivayet ederse ondan da bizârım, o sözden de.*⁷⁰

Sonuç olarak Mevlânâ, ben ve öteki düalizmine dayanan bir öteki algısına sahip olmadığı ve dini hakikat ve kurtuluş bağlamında değil tevhid ekseninde algıladığı için onun birbiriyle çelişir gibi gözükten ifadeleri aslında bir çelişki arz etmemektedir. Dinsel çoğulculuk, dini, hakikat ve kurtuluş düzleminde algılamaktadır. Bu ise bir “öteki”ni zorunlu kılmaktadır. Oysa dini, tevhid olarak algılayan ve âlemi “Allah’ın vechi” olarak gören Mevlânâ için ikilem hiçbir konuda mevcut değildir; din konusunda bile. İkilem olsa olsa insanın algısındadır. Onun nazarında din “tek”tir. Bu yüzden de karşısındaki insanları “farklı bir din” şeklinde nesneleştirerek değil, farklı şeylere inanan, Tanrı konusunda farklı algılara sahip olan insanlar olarak görür. Belki de bu nedenle ısrarla inananlar üzerinden bir söylemi tercih eder. Karşısındakileri Hıristiyanlar, Yahudiler, Mecusiler ya da putperestler olarak algılar ve onlara kendi eylemleri, kendi doğruları ve kendi zaafılarından yaklaşır; ama hiçbir zaman –inanan olarak- bireyi bir kenara bırakarak nesnel anlamda Hıristiyanlık, Yahudilik ya da Mecusilikten söz etmez.

Bu bağlamda Mevlânâ bir ‘sıcak ontoloji’yi yani Allah’ın veçhine nispetle evreni ve beşeri varlığı varoluşsal formatlar içinde ele alan bir perspektifi ön görmektedir. Bu ise tevhid’in karşısında duran bir şirki ifade etmemektedir. Şems-i Tebrizî’nin ifadesiyle “Tevhid, her şeyin Tanrı’dan ve her şeyin Tanrı ile kaim olduğunu ve her şeyin yine Tanrıya döneceğini bilmektir.”⁷¹ Dolayısıyla Tevhid her şeyin ontolojik olarak merkezinde yer alan bir güçtür; ancak bu tektipleştirici, emperyal ya da otoriteryan bir güç kaynağını göstermez; zira “Kur’an’da da ifade

⁶⁸ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, XXX. Fasil, ss. 114-116.

⁶⁹ Füzüzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. N. Uzluk, “Çevirenin Önsözü”nden s. 14; Hidayetoğlu, *Hazreti Mevlânâ Muhammed Celâleddin-i Rumî, Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 53.

⁷⁰ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 204.

⁷¹ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 4/49 (c.2, s. 98).

edildiği üzere, başta İblis olmak üzere inkarcılara ve farklı inançlara sabreden; “Dileseydik sizi tek bir ümmet yapardık.” ayetinde dile getirildiği şekliyle farklı anlam dünyalarının ve kültürlerarası kontrastın oluşumuna izin veren Allah, dolaylı olarak ‘tevhid’in emperyal ve tektipleştirici bir husus olmadığını açığa vurmaktadır.”⁷² Bu yüzden de Kur’an’da tevhid’e kontrast olarak sunulan tüm inanç ve eylemler ‘tevhid’ ifadesiyle aynı düzlemde yer almazlar. “Aksine onlar tevhid ifadesinin sonsuz direnç gösteren (daha geriye götürülemez) anlam alanı ‘önünde’ açığa çıkan şeyler olarak genel resmin oluşumuna katkı yaparlar.”⁷³

Resme bütün olarak bakıldığında tevhid, diğer unsurların yanında duran bir şey değildir. Doğrudan kontrast halindeki bir âlemin oluşumuna izin verdiği söyleyen bir Tanrı’nın ifadesidir. Bu nedenle de Mevlânâ, eylemsel ya da inanç bazında kendisini Müslüman olarak algılamakta ve kendisinin ifade ettiği üzere bir ayağı şeriatın (İslâm ahkâmının) üzerinde durmakla birlikte o, diğer inanç ya da farklı Tanrı algılarını tıpkı Musa ve çoban öyküsünde ifade ettiği gibi Tanrı’nın olmasına müsaade ettiği unsurlar olarak algılamış ve onlara karşı oldukça müsamahakâr olması gerektiğini düşünmüştür. Bu yüzden onun çelişki gibi gözükten ifadeleri aslında bir çelişkiyi ya da farklı zaman dilimlerindeki değişik algılamalarını değil tüm insanlara ‘tevhid’ merkezli yaklaştığını göstermektedir. Dikkat edilecek olursa Kur’an-ı Kerim’de bütüncül olarak İblis’in bile Allah’ın kuşatıcılığı altında olduğunu, Allah’ın karşısında duran ve bir mekâna sahip olan ikincil bir güç olmadığı ifade edilmekle birlikte gerek İblis’in ve gerekse diğer inanmayanların düşünceleri ve eylemleri ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Yer yer onlara son derece ılımlı ve pozitif şeyler söylenirken çoğu zaman eleştiri ve suçlamalar (sapkın inanışlar, tahrif, düşmanlık vb) da yapılmıştır. Bu ise göstermektedir ki, tevhid’in diğer inançlara izin veren veya onlara tolerans gösteren bir anlam alanı oluşu, seküler demokrasilerin öngördüğü teorik tarafsızlıkla aynı şeyi ifade etmemektedir. Bir ifade olarak tevhid, aynı zamanda bir taraf olmayı da ifade eder. Diğer inanç mensuplarına karşı tevhidin alanı çerçevesinde tolerans gösteren ve onları karşıda duran ve bir mekân işgal eden bir öteki olarak algılamayan Mevlânâ, gerek sözleri ve gerekse eylemleriyle tıpkı Kur’an ifadeleri gibi taraf olduğunu göstermiştir. O, kendi ifadeleriyle “Ahmed”in safında olmayı tercih etmiştir.

KAYNAKÇA

- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi, İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, çev. Hamide Koyukan, (İstanbul: Ayraç Yayınları, 1999).
- Aydın, Mahmut, “A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rûmi”, *The Myth of Religious Superiority, Multifaith Explorations of Religious Pluralism*, Paul F. Knitter (edit.), (New York: Orbis Book, 2005), ss.220-236.

⁷² Tatar, “Klasik İslâm Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu”, s. 22.

⁷³ Tatar, “Klasik İslâm Düşüncesinde Gayri Müslimleri Temsil Sorunu”, s. 22.

- _____, Mahmut, "Dinlerarası Diyalog Üzerine", *Tezkire*, yıl:11, sayı:23, Kasım/Aralık 2001, ss.128-141.
- _____, Mahmut (edit.), *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005).
- _____, Mahmut, *Monologdan Diyaloga, Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Hıristiyan – Müslüman Diyalogu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006).
- Dorrien, Gary, *The Word as True Myth, Interpreting Modern Theology*, Kentucy: Westminster John Knox Press, 1997.
- Eflâkî, Ahmet, *Âriflerin Menkıbeleri (Menakib al-Ârifin)*, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973).
- Erginli, Zafer, "Mesnevî Perspektifinden Madde ve Mânâ Arasında İnsan Gerçeği", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri*, (Çanakkale: Ç.O.M.Ü.İ.F. 2006), ss.251-260.
- Feridun bin Ahmed, *Sipehsâlâr Risalesi, Hz. Mevlânâ ve Yakınları*, çev. Ahmed Avni, sad. Tahir Galip Seratlı, (İstanbul: Elest Yayınları, 2004).
- Fürüzanfer, B., *Mevlânâ Celâleddin*, çev. F. N. Uzlu, (Konya: Konya Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., 2005).
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1999).
- Gündüz, Şinasi, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkusivist Yorumu", *Tezkire*, yıl: 10, sayı: 20, Nisan-Mayıs 2001, ss.91-116.
- Güner, Osman, "Dünya Barışına Bir Katkı Olarak Mevlânâ'da 'Öteki' Olgusu", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri*, (Çanakkale: Ç.O.M.Ü.İ.F. 2006), ss.1-7.
- Hick, John, *İnançların Gökkuşuğu, Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).
- Hidayetoğlu, A. Selâhaddin, *Hazreti Mevlânâ Muhammed Celaleddin-i Rumî, Hayatı ve Şahsiyeti*, (Konya: Konya Valiliği, İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., 2005).
- İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988).
- Johnson, Keith E., "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", *Dini Çoğulculuk, John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, derleyen ve çev. Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), ss.47-77.
- Keller, Carl-A., "Perceptions of Other Religions in Sufism", *Muslim Perceptions of Other Religions, A Historical Survey*, Jacquess Waardenburg (edit.), (New York & Oxford: Oxford University Press, 1999), ss.181-194.
- Köylü, Mustafa, "Dinsel Dışlayıcılık (Ekklusivizm)", *İslâm ve Öteki*, Cafer Sadık Yaran (edit.), (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), ss.29-65.
- Marty, Martin E. (edit.), *Attitudes Toward Other Religions: Some Christian Interpretations*, (New York: Harper and Row Publishers, 1969).

- Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev., Ahmet Avni Konuk, Yay. Haz. Selçuk Eraydın, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994).
- Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Göz. Geç. Abdülbaki Gölpinarlı, (Ankara: MEB Yayınları, 1988) c.1-6.
- Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism, Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983.
- Schuon, Frithjof, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Swearer, Donald K., *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1977).
- Tatar, Burhanettin, "Gerçek ile Kurgu Arasında "Öteki", *Milel ve Nihal*, Haziran-Kasım 2005, C. 2, sayı: 2, ss.5-18.
- _____, Burhanettin, "Klasik İslâm Düşüncesinde Gayrimüslimleri Temsil Sorunu", *Milel ve Nihal, İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Ocak-Nisan 2006, C. 4, sayı: 1, ss.11-32.
- Topçu, Nurettin, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul: Hareket Yayınları, 1974.
- Waardenburg, Jacques, "The Medieval Period 650-1500", *Muslim Perceptions of Other Religions, A Historical Survey*, J. Waardenburg (edit.) (New York – Oxford: Oxford University Press, 1999), ss.18-69.
- Yanbul, Halil, *13. Yüzyıl Halk Sufizminde Dinsel Çoğulculuk: Mevlânâ Örneği*, (Samsun: O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003).
- Yaran, Cafer Sadık, "Dinsel Kapsayıcılık (İnkülvizm)", *İslâm ve Öteki*, C. S. Yaran (edit.), (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), ss.67-82 .
- _____, Cafer Sadık, "İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre "Öteki"nin Durumu" *İslâm ve Öteki*, C.S.Yaran (ed.), (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), ss.307-350.
- Yeniterzi, Emine, "Mevlânâ'nın Gayrimüslimlerle Diyalogu", *Kubbe-i Hadrâ'nın Gölgesinde, Mevlânâ Celâleddin Rûmî Üzerine Makaleler*, (İstanbul: Rûmî Yayınları, 2005), ss.113-123.

MEVLÂNÂ İRFÂNINDA İNSAN PROTOTİPİ OLARAK HZ. ÂDEM

Zafer ERGİNLİ*

ÖZET

İslâm düşünce ve medeniyetinde insanla ilgili tespitlerin en renkli ve zengin örneklerini ortaya koyan sūflerin en özgün örneklerinden biri Mevlânâ'dır. İlahî sûrette yaratılmasından dolayı iyimser bir bakışla ele aldığı insanı, karmaşık yapısına uygun bir tarzda, çeşitli güçlerini teker teker ele alarak, ama bütünlüğünü bozmadan tasvir eder. O, Hz. Âdem'i, hem insan-ı kâmil ve peygamber olarak, hem de hataya düşme eğilimine sahip bir varlık olarak ele alır. Mevlânâ irfânı açısından bakıldığında, Hz. Âdem'in^(as) en önemli üç niteliğinden ilki Hakk'ın sûretinde yaratılmış *en büyük âlem (âlem-i kübrâ)* olmasıdır. Diğer iki özelliği ise, maddî ve mânevî tüm varlık, bilgi ve değer türleri arasında bulunması ve değerler manzumesi içerisinde *hilâfet* potansiyeli taşıyan tek varlık olmasıdır. Onun bu konuyla ilgili görüşlerinin çeşitli akımlarla, öncelikli olarak İran Aşk Mektebi ve Kübrevî kültürüyle, bilhassa İbn Arabî'yle örtüşme noktalarına sınırlı da olsa temas edilmiştir. Onun asıl değeri, bu üç kültürel kaynaktan beslenerek günümüzü aydınlatacak orijinal bir senteze ulaşmış olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Âdem, insân-ı kâmil, ârif, insan, beşer, âlem-i kübrâ, hilâfet, halîfe, ruh, nefis, akıl, irâde, kalp, aşk.

THE PROPHET ADAM AS THE PROTOTYPE OF HUMAN IN INSIGHT OF MAWLÂNÂ

One of the orijinal pattern who take the lead with their vivid and rich examples of fixings about human is Mawlânâ in the Islamic thought and civilization. Since human is created in divine form, and then Mawlânâ regards human-being in an optimistic view, dealt with his different aspects, he describes man in human's complex structure properly, and he reflects man's various mental powers one by one without cutting his wholeness into parts. He considers the Prophet Adam both as "a universal [or perfect] man" and "a prophet", and as "a self" who possesses tendency falling into error. Through the insight of Mawlânâ, first of three most important features of Adam is creation of him in divine form connected in respect of the fact that he is "the great universe" ('âlam al-kubrâ). The other two features of him are his situation amongst all kinds of substantial or spiritual beings, knowledges and values, and his becoming unique being, which possesses the potentiality of the divine caliphate (hilâfah) in a value system. It's limitedly touched on the common points of his thought with the various Islamic views in this sense, especially with the Divine Love ('Ashq) School of Iran and with Kubrawî culture and lastly with exclusively the view of Ibn Arabî. His real contribution on this subject is

* Yrd. Doç. Dr., Rize Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. Öğretim Üyesi. zerginli@gmail.com

his certain attainment to an original synthesis, which enlightens us also in our time, feeding from all these three cultural resources.

Key words: The Prophet Adam, the universal man/the perfect man (insân-ı kâmil), the wise man (ârif), human (insân), man (bashar), the great universe (âlam al-kubrâ), the divine caliphate (hilâfah), the divine caliph (halifah), spirit (rûh), self (nafs), reason ('aql), volition (irâdah), heart (qalb), divine or universal love ('ashq).

GİRİŞ

İnsanoğlunun temel soru ve sorunlarından biri “kendisi” etrafında şekillenmektedir. Bu sebeple “İnsan nedir?” sorusunun tüm medeniyetlerin ortak sorunlarından biri olduğu mâlûmdur. İnsanla ilgili tespitlerin en zengin örneklerini ortaya koyanlar arasında Mevlânâ'nın özel bir yeri vardır¹. Onun düşünce dünyasının kültürel kaynakları tartışılmış², İbn Arabî'yle (ö. 638/1240) ilgisi üzerinde de durulmuştur³. Bu çalışmada Mevlânâ'nın konuyla ilgili tespitleri incelenecek, diğer ekollerle örtüşme noktalarına ise temasla yetinilecektir.

Mevlânâ, insanı ele alırken İslâm inancı ve tasavvuf düşüncesi doğrultusunda Hz. Âdem'den^(as) hareket etmektedir. Buna göre insanlığın atası Hz. Âdem^(as), insan-ı kâmilin yalın ve mükemmel bir örneğidir.⁴ Bu çerçevede

¹ Mevlânâ'nın, İbn Arabî tarafından varlıkta toplanan merkezi *insana* kaydırarak en orijinal sentezlerden birini oluşturduğu görüşü için bk. Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 132.

² Mevlânâ'nın kaynakları hakkında krş. Ritter, “Celâleddin Dûmî”, *İA*, III, 53-54; Ocak, s. 91-94, 142; Bardakçı, “Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları”, *TİAAD*, yıl 8 [2007], sy. 19, ss. 55-77. Mevlânâ'nın Attâr ve Senâî ile ilişkisi için bk. Fürüzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 97-100. Mevlânâ'nın temel kavramlarından *aşkın*, *Kübreviyye* ve *Aşk Mektebi*'ndeki görünüşleri için bk. Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, 14.

³ Şems ve Mevlânâ ile İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'nin meşreb olarak birbirine zıt olduğu görüşü için bk. Ateş, “Muhyiddin Arabî”, *İA*, VIII, 554; Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 232-235; *a.mlf.*, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 573. Mevlânâ'nın “*merd-i mü'min*” anlayışının İbn Arabî'nin insan-ı kâmil nazariyesinden etkilenmesinin mümkün olmadığı görüşü için bk. Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ*, s. 106 vd. Mevlânâ'nın kaynaklarından birinin vahdet-i vücûd mektebi olduğu görüşü için bk. Ocak, s. 91-92, 142; Chittick, “Rûmî ve Mevlevîlik”, *TİAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, s. 716; Gürer, *Fusûs'u'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, s. 32-34, 280-281; Bardakçı, s. 173-174. Mevlânâ ile Konevî arasındaki etkileşim için bk. Fûrüzanfer, s. 303. *Mesnevî*'nin üçüncü ve dördüncü ciltlerinde Konevî etkisinin hissedildiği tespiti için bk. Schimmel, *a.g.e.*, s. 30, 85. *Mesnevî*'yi *Fütûhât*'ın Farsça'sı olarak görenler bulunduğu için bk. Kılıç, “el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye”, *DİA*, c. XIII, s. 253. *Mesnevî*'nin kaynakları hakkında toplu bir liste için bk. Çelik, “Klasiklerimiz-XIII: Mesnevî-i Mânevî”, *TİAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, s. 681. Ayrıca bk. Öngören, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî”, *DİA*, c. XXIX, s. 445; Ceyhan, “Mesnevî”, *DİA*, c. XXIX, ss. 327-329.

⁴ İnsan yapısının Hz. Âdem'in yapısından farklı olmadığı görüşünün ilk örneklerinden biri için bk. Muhâsibî, *Ri'âye*, s. 221. Âdem'le kasd edilenin Hz. Âdem değil, insân-ı kâmil olduğu görüşü için bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), IV, 383. İlgili pasaj için bk. Mevlânâ, *Mesnevî (Tıpkıbasım)*, defter II, yk. 91^a (beyt 3254) [(trc. Karaismailoğlu), defter II, s. 267/*Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (trc. Can), II, 503]. Ayrıca bk. *Mesnevî*, IV, 172^b (beyt 803) [44/443]; *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 243. *Mesnevî*'de Hz. Âdem'le ilgili pasajların derleme ve değerlendirmesi için bk. Schimmel, *a.g.e.*, s. 101-122; Gürer, s. 125-134. *İnsan-ı kâmil* kavramı “*Hakikat-i Muhammediye*” olarak adlandırılan Hz. Muhammed'in nûru; varlığı meydana getiren ve muhâfaza eden temel ilke ve Allah'ın zât, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel biçimde kendisinde tecellî ettiği olgun insan anlamlarına gelir. bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 269; Yüce, s. 64 vd. Burada diğer iki mânâyı da bağlantılı olarak üçüncü anlamıyla kullanılacaktır.

^{**} Bu çalışmada sırasıyla *Mesnevî*'nin aslındaki defter numarası, varak numarası, parantez içinde beyit

Mevlânâ'nın ilk peygambere isim olan Âdem kavramını "tip", "örnek" anlamlarına gelen *edeme* köküyle irtibatlı olarak ele aldığı düşünülebilir⁵.

1. Hz. Âdem'in Temel Yaratılış Niteliği: Âlem-i Kebîr ve Sûret-i İlâhî

Varlık bakımından insanın en güzel bir tarzda ve Hakk'ın sûretinde yaratıldığını belirten Mevlânâ, insana olumlu bir perspektiften bakmakta, onun ilkel, bilgisiz ve günahkâr bir öze sahip olmadığını düşünmektedir. Bu çerçevede o, filozofların insanı "küçük âlem" (*âlem-i suğr'ist/âlem-i asgar*) olarak nitelemelerine karşılık, onun hakîkatte "büyük âlem" (*âlem-i kübr'ist/âlem-i ekber*) olduğunu ifade ederken⁶, insanı ilkel, bilgisiz ve günahkâr bir öze sahip gören düşünce tarzlarının yanlışlığına da işaret etmektedir. Bu durum onun, Hakk'ın sûretinde yaratılmış olmasına bağlı olarak her şeyin toplayıcısı olduğunu da göstermektedir. Bu kabul, İbn Arabî terminolojisinde *cem'iyet* olarak adlandırılan temel niteliğin onun nazarındaki görünümüdür⁷. Âdem oğlunun büyük bir değere sahip kılındığını açıklarken, bu değer bilgi ve irâdeyle ilişkisine de temas etmektedir⁸. Ayrıca Kur'ân'ın maddî yapısını oluşturan mushafıla Âdem'in bedeni, Kur'ân'ın mânâsıyla da Âdem'in ruhu arasında özdeşlik kurmaktadır⁹. Şu durumda görünürde benzemese de hakîkatte insan-ı kâmil, âlem ve Kur'ân birbirinin aynıdır.

Mevlânâ insanın temel niteliklerini, varlıkların bilgi, irâde, sorumluluk ve özgürlük gibi temel insânî hususlar karşısındaki yapısal özellikleriyle karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktadır. Bu açıdan insan, sırf akıldan ibaret olan meleklerle, akli olmayan ve sırf arzudan oluşan hayvandaki nitelikleri varlığında toplayan tek varlıktır. O, bir yandan da, ileride görüleceği gibi varlıklar arasında *ara* bir ko-

→

numaraları, köşeli parantez içinde Karaismailoğlu tercümesinin sayfa numarası, bölü işaretinden sonra da Şefik Can tercümesindeki sayfa numarası verilmiştir.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 95-99 (Âdem md.); İsfahânî, *Müfredât*, s. 70.

⁶ *Mesnevî*, IV, 169^a (başlık ve beyt 520-524) [34/417-418]. Âyetler ışığında insanın yaratılışı ve düşüşü için bk. *Mesnevî*, V, 224^a (beyt 962-974) [179/84].

⁷ İbn Arabî'de Hz. Âdem ve *insan-ı kâmilin*, ilâhî sûretteki yaratılışı için bk. İbn Arabî; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî), II, 121/(nşr. Osman Yahyâ), c. XIII, s. 125-131, IV, 231-232. İnsan ve âlemi Hakk'ın iki ayrı nüshası olarak görmesi için bk. *Fusûsu'l-Hikem*, (nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî), s. 55; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 169. Mevlânâ'nın insan için uygun gördüğü "büyük âlem" ifadesinin bir yönüyle İbn Arabî terminolojisindeki *cem'iyet* kavramını yansıttığı söylenebilir. Bu nitelik ileride görüleceği gibi, insanın yeryüzündeki *hilâferini* sağlayan temel niteliktir.

⁸ *Mesnevî*, III, 140^b (beyt 3291) [392/262]. Burada "Biz Âdem oğullarını mükerrem kıldık" [İsrâ 17/70] âyetine telmihte bulunarak, insan idrâki kapsamında irâdeyi (*ihtiyâr*) de zikreder. Şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VI, 239. Mevlânâ, Âdem'in "Safiyullah" (*Âdemrâ safî*) olarak adlandırılmasına da telmihte bulunur. bk. *Mesnevî*, I, 37^a (beyt 2646) [122/165]. Konuk'a göre *Âdem-i safî* ifadesi, *nefs-i safiyye* mertebesindeki *insan-ı kâmil* olan velîleri tasvir eder. bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), II, 210.

⁹ bk. *Mesnevî*, III, 152^a (beyt 4243 vd.) [422-423/340]; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VI, 490-492. İbn Arabî'nin benzer yaklaşımları için bk. *Fütûhât*, I, 170-171/II, 230-232; IV, 64; *Fusûs*, s. 56; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 172.

numdadır¹⁰. Hz. Âdem'i^(as), daha çok onun ezeli düşmanı olan şeytanla mukayese eden Mevlânâ, böylece bu tasnife cinleri de eklemektedir¹¹.

İleride de görüleceği gibi, iyiye olduğu kadar, kötüye de yönelebilmeye potansiyeliyle Hz. Âdem^(as) ve çocuklarında, Allah'ın hem celâlî, hem de cemâlî tecellîleri tezâhür etmektedir. Bu husûsiyet, Allah'ın Âdem'i^(as) “*kendi sûretinde yaratma*”sının da açıklamasını içermektedir. Nitekim Mevlânâ insanın Allah sûreti (*sûret-i Hôd-ı Hak*) üzerine yaratıldığını söylemektedir¹². O aynı zamanda, İbn Arabî gibi insanı *gözbebeği* (*merdüm*) olarak görmekte¹³, insan varlığını (*vücûd-ı âdemî*) Hakk'ın usturlabı saymaktadır. Ona göre Allah, onu kendi varlığının ve Rab'liğinin bilgisine âşinâ kıldığından dolayı insan, Hakk'ın cemâl ve tecellîlerini, kendi vücûd usturlabından parça parça müşâhede edebilecek yapıdadır¹⁴. Bu noktada ilk fark edeceği varlık da bizâtihi kendisi olmak durumundadır.

İnsanın maddî ve manevî yapısındaki zıtlıktan hareketle Mevlânâ'nın ele aldığı pek çok noktadan biri, onun, birbirine zıt olsalar da maddî ve manevî tüm varoluş tarzlarını birleştirmesi¹⁵, tüm bilgi şekillerinden haberdar olmasıdır. Bu durumda Âdem isminin kökeninde yer alan ve “*insicâm*” ya da “*ülfet*” anlamına gelen *üdm* ya da *üdm* kelimesi, farklılıkların birleştirilmesini de içermektedir. Bu noktada *Âdem* kavramı, insanın çevresi ve hemcinsleriyle uyum halinde yaşayabilmesinden dolayı *üns* (alışmak, uyum sağlamak) kökünden geldiği belirtilen¹⁶ *insan* kavramıyla birleşmektedir.

¹⁰ Mevlânâ, *Fihî mâ Fihî*, trc. Konuk, s. 73-74; *Mesnevî*, IV, 180^b (beyt 1496-1509) [67-68 /492-493]. Ayrıca bk. Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, s. 29. Mevlânâ'nın bu yaklaşımı Muhâsibî'nin yaklaşımına paralel gözüktür. bk. *Rî'âye*, 147-148.

¹¹ *Mesnevî*, V, 236^a (beyt 1926-1927) [212/164].

¹² *Mesnevî*, IV, 177^a (beyt 1193-1194) [57/467]. “Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı” [Buhârî, İstî'zân, 1; Müslim, Birr, 115; *Müsned*, II, 244, 251] meâlindeki hadis ışığında şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 348. İlâhî sûret meselesinin, Allah'ın *Hayy*, *Alîm*, *Semî* ve *Basîr* isimlerinin insanda da temel olarak bulunduğu şeklinde açıklanması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, XII, 307.

¹³ *Mesnevî*, IV, 172^a (beyt 761) [43/439]. *Merdüm* kelimesi, hem insan, hem de gözbebeği anlamına gelir. Âdem'i Allah'ın gözü (*âde-i Nûr-i Kadîm*) olarak nitelemesi için bk. *Mesnevî*, II, 57^b (beyt 18) [169/258]. Şeyh Galib de bu beyitler ışığında insanı “*merdüme-i âde-i âlem*” olarak tanımlar. Pasajın *Fusûs*'un *Fass-ı Âdemî* bölümü ışığında şerh örneği için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), III, 22, VIII, 246-247.

¹⁴ *Fihî mâ Fihî*, s. 13. Mevlânâ buradaki görüşlerini, “*Nefsini bilen Rabb'ini bilir*” hikmeti ve “*Biz Âdemogullarına izzet ve şeref verdik*” [İsrâ 17/70] âyeti ışığında ortaya koyar. İnsanın bilinç sahibi olup, biz-zat kendisi ve bilinci üzerinde kafa yoran tek varlık olduğunun günümüzde ifadesi için bk. Özakpınar, *Psikolojinin Kavramsal Yapısı*, s. 57-59. *Âdemî* kavramının kullanımı için krş. İbn Arabî, *Fütûhât*, II, 139/XIII, 288; *Mesnevî*, II, 71^a (beyt 1408) [209/373-374].

¹⁵ İbn Arabî bu iki farklı yönü *lâhût* ve *nâsût* olarak adlandırır. krş. Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1401; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 80-81; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 331, 400; *a.mlf.*, “Nâsût”, *DİA*, c. XXXII, s. 431-432. *Nâsût* ve *Lâhût*'un açıklaması için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), III, 495; Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, II, 291. *Mesnevî*'de madde âlemimiz olan *nâsûrun*, mânâ âlemi olan *Lâhût*'u gizlediği ifadesi için bk. *Mesnevî*, II, 75^a (beyt 1780) [221/399].

¹⁶ İbn Manzûr, I, 231-236 (*insan* md.); Râgıb, s. 94; Kutluer, “İnsan”, *DİA*, c. XXII, s. 320-321. *Nisyan* köküne temas etmeyen Râgıb'a göre kelime *üns*'den gelir. Ayrıca bk. Gündüz, “Tasavvuf ve İnsan”, *Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 10-11 Kasım 1991 Tanımı, Kaynak-*

a. Hz. Âdem'in Maddî Yapısı

Mevlânâ'nın, temel insan nitelikleriyle ilgili yaklaşımlarından biri, insanın maddî yapısının değersiz görünmesine karşılık, aslında değerli olduğu kanaatidir. İlk bakışta mütevâzî, hatta çirkin görünse de, aslında toprağın değerli olduğu, dünyada var olan her şeyin bedeninin hammaddesi olan topraktan çıktığı kanaati dikkat çekmektedir¹⁷. Bu yaklaşım, bir yandan toprağın kolay şekillendirilebilme niteliğine, diğer yandan Allah'ın yaratıcılığıyla, maddî üretim konusu olan her şeyin temelindeki toprağın üreticiliği arasında bir bağın varlığına işaret etmektedir; ancak toprak metaforundaki asıl vurgu, hammaddesi toprak olan insan üzerindedir. Âdem'in yaratıldığı "toprak" ya da "yeryüzü" anlamındaki *edîmü'l-arz* tamlaması da Hz. Âdem'in topraktan yaratılmasıyla ilgili görünmektedir¹⁸. Bu noktada "deri", "kabuk" gibi anlamlara gelen *beşer* kavramı da Âdem kavramıyla birleşmektedir¹⁹.

Bu çerçevede insan bedeninin mineral-bitki-hayvan-insan yönündeki yükselişini anlatan ve evrimi hatırlatan ifadelerin de²⁰, bugün anlaşıldığı anlamda insanın evrimi olarak değil, ilk etapta tasavvuftaki *devr*²¹ anlayışı çerçevesinde, insanın toprakta bulunan herşeyle iç içe oluşu olarak açıklanması mümkündür. Bu ifadelerde insanın hem kâinâtın yaratılış süreci içerisindeki dönüşümü, hem de bedenî yapısı itibarıyla varlığını toprak kaynaklı varlıklar yoluyla sürdürdüğü, dolayısıyla maddî boyutun dönüşüm şekilleri anlatılmaktadır²².

Toprağın tevâzûun sembolü olmasına paralel bir tarzda Mevlânâ, onun ırk, din, dil farkı gözetmeden tüm insanları bağrına bastığını söylerken, kökenlerinin aynı olmasından dolayı insanlar arasındaki farklılıkların önemsizliğine işarette bulunarak, bâkî olanın Allah'ın boyası, yani fitrat olduğunu olduğunu açıkça

→

ları ve Tesirleriyle Tasavvuf, s. 48-49.

¹⁷ *Mesnevî*, IV, 175^a (beyt 1001-1021) [51/454-455]. Aynı yüzyılda Yunus, bu hakikatleri şu dizeleriyle başlayan şiirinde dile getirir: *Hor görme sen toprağı/Toprakta kimler yatur*. Toprakla tevâzû arasındaki ilişkinin açıklaması için bk. Âbidîn Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî-yi Şerif*, III, 49; *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 293-298. Toprağın tevâzû sembolü olarak görülmesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) bir *sâfi* tarifiyle benzer: "*Sâfi yeryüzü gibidir, kötü olan her şey onun üzerine atılır, ama ondan hep iyi şeyler çıkar... iyisi de kötüsü de üzerine basar.*" Kuşeyrî, *Risâle*, s. 137 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 452].

¹⁸ bk. İbn Manzûr, I, 95 vd. (*Âdem* md.); Râgıb, s. 70; Bolay, "Âdem", *DİA*, I, 358; Erdem, *Hazreti Âdem*, s. 13.

¹⁹ İbn Manzûr, I, 413-414 (*beşer* md.). Ayrıca bk. Râgıb, s. 124-126; Gündüz, s. 47-48.

²⁰ *Mesnevî*, III, 148^a (beyt 3900-3906) [411/296], IV, 205^{a-b} (beyt 3637-3649) [137/645]. Şârihler genel olarak burada *tenâsuhtla* da herhangi bir ilgisi olmayan *devrin* anlatıldığını belirtirler. bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VI, 395-397; Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 514-515, V, 149-150. Ayrıca bk. Meyerovitch, *İslâm'ın Güler Yüzü*, s. 89-90; Arasteh, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, s. 89-90.

²¹ Çokun ya da çokluğun Bir'e ya da birliğe dönüşü anlamına gelen *devr* kavramı için bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 146; Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 62-64; Öngören, s. 446.

²² Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 74-75, 88-89; Yakıt, s. 64-78. Ayrıca bk. Öngören, s. 446.

ifade etmektedir²³. Böylece o, insan gerçekliğinin türlü tecellilerine, yani insanlığı birleştiren ortak noktalara işaret etmektedir.

Mevlânâ, toprağın bir yandan çirkinlikleri örtmekle Allah'ın *hilm* sıfatından bir iz taşıdığını da belirtmektedir²⁴. Vahdet-i vücûd mektebinde de örneklerine rastlanan bu yaklaşım, âlemin Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımaları olduğu kanaatinin toprak örneği üzerindeki görünümüdür; ancak bu özellik bilince de hâkim olabilmekte ve insanı unutkanlığa düşürebilmektedir. Dolayısıyla toprak ve beden, aynı zamanda insandaki gâflet, unutkanlık ve tembelliğin sebebidir²⁵. Paralel biçimde Mevlânâ, peygamberlerin getirdiği mesajı reddeden insanların âhirette toprak olma arzularına da işaret etmektedir²⁶.

b. Hz. Âdem'in Mânevî Yapısı

Mevlânâ, İslâm düşüncesinin ve özellikle de tasavvufun genel karakteristiğine uygun bir tarzda, insanın maddeden ibaret olmadığını, toprak ve su yanında, "ruh" adıyla bilinen mânevî bir özünün de bulunduğunu hatırlatarak bu özün yok olmayacağını belirtmektedir²⁷. Bu öz, Allah'tan başka bütün varlıklara, hatta insana bile gizli kalmaktadır. Mevlânâ, bu noktada da İslâm düşüncesinin genel kabullerinden ayrılmamış, bu çerçevede tenâsuh inancını, âhirette her ruhun kendi bedenine döneceğini belirterek reddetmiştir²⁸.

Bu zıdları birleştiren yapısı, insanın, aynı zamanda kendisi ve âlem hakkındaki bilincini, hür irâdesini ve buna bağlı olarak sorumluluğunu ifade eden, ruhu da içeren, Kur'ân'da gök ve yer tarafından reddedildiği sâbit olan "emânet"i [Ahzâb 33/72] yüklenmiş olmasının da temelinde görülebilir²⁹. Bu sebeple meleklerle Âdem için secde emri verilmiş³⁰, fakat "ölü beden" (*mürde*) olarak nitelenen İblis, ruhtan/candan mahrum olduğundan Âdem'deki ruhu görememiş ve secde etmemiştir³¹. İnsan ruhun tek taşıyıcısı olduğundan, onu hakikî mânâda Allah'tan başka hiç kimse tanıyamaz.

²³ *Mesnevî*, VI, 423^b (beyt 4706-4709) [442/663].

²⁴ *Mesnevî*, II, 75^a (beyt 1793-1799) [221/401].

²⁵ *Mesnevî*, III, 144^a (beyt 3566-3567) [401/282]. Burada "toprağa ait" (*hâkî*) değil, "yeryüzüne ait" (*arzî*) ifadesi kullanılır.

²⁶ Bu beyitlerde şu meâldeki âyete telmih vardır: "O gün kâfir diyecek ki 'Keşke toprak olsaydım!'" [Nebe 78/40]

²⁷ *Mesnevî*, I, 16^a (beyt 710) [58/61]; VI, 271^b (beyt 149) [300/348], 302^b (beyt 2875) [387/543]. Mevlânâ, ruh için "*cân*", "*râh*" ve "*râh-i âdemi*" kavramlarını birbirinin yerine kullanır.

²⁸ *Mesnevî*, V, 234^b (beyt 1773-1779) [208/147].

²⁹ *Emânetin "özgür irâde"* olarak yorumlanması için bk. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 166-167; Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, 109. Bu ifade, sorumluluğu da içine alır. İnsanın kendisi ve âlem hakkındaki bilinci olarak açıklanması için bk. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 123; Özakpınar, s. 57-59. *Şahsiyet* anlamı için bk. İkbâl, s. 123. Yaratılışın kemâli ve ilâhî kudret ve sıfatların delilleri açıklaması için bk. Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 304. Son tanım ruh kavramını da içine alan mükemmel yaratılışı ifade eder.

³⁰ *Mesnevî*, II, 91^b (beyt 3315-3316) [269/510].

³¹ *Mesnevî*, VI, 272^a (beyt 155) [300/354].

Bedenler çok olsa da, insânî ruh (*cân-ı âdemî*) birdir. İnsanlığın yukarıda işaret edilen birliğini pekiştirici nitelikteki bu görüşüyle Mevlânâ, mü'minlerin çokluğu karşısında imanın bir olmasına karşılık, gözlerin çokluğu karşısında canın bir olduğu benzetmesiyle ruhun birliğini vurgulamaktadır³². Ruh bir olduğu kadar, birliğe yönelmeye de eğilimlidir³³. İleride görüleceği gibi birliğe duyulan bu iştîyâk, onu bedenine ötesine geçmeye zorlamaktadır. Bu yönden bakıldığında İblis, Âdem'in^(as) sadece maddî yönünü (*tîn-i Âdem*) görmekle, mânevî/dinî boyutunu (*dîneş*), yani ruhunu, buna bağlı bulunan dine yatkın yapısını ve bilgisini gözden kaçırmıştır. Burada Mevlânâ'nın dinle ruh arasında bir ilişki gördüğü ve yaratılışın temelinde değer unsurunun da bulunduğu fikrinde olduğu görülmektedir³⁴.

Maddî bir temeli olmayan ve duyu dışı bir varlık olan ruhun, madde değil, enerji olarak tarif edilen, fakat duyusal olan ışığa benzetilmesi, Mevlânâ'nın bilinmeyen bilinen örneklerle zihinlere yaklaştırma çabasının bir ürünüdür; ancak ruhun bilinemezliği, Mevlânâ'nın asla terk etmediği bir yaklaşımdır. Ruh ancak bedenle beraberken ortaya çıkan etki ve sıfatları yoluyla anlaşılabilir. Bunun için de soyut olarak değil, bedenle beraber ele alınmalıdır. Burada insana insan olarak, ruh-beden bütünlüğü göz ardı edilmeden, dolayısıyla hayat sahibi olarak yaklaşılması gerektiği belirtilmekte, böyle bir bakış açısından başka her türlü yaklaşımın onu “donduracağı” ihsas ettirilmektedir.

İnsânî ruhun aksine bedenlerin oluşumuyla ortaya çıkan hayvânî nefis (*cân-ı hayvânî*) ise çokluğun tezâhürüdür. Dolayısıyla hayvânî nefisleri besleyen maddî gıdalar insânî nefsi doyuramamaktadır³⁵. Mevlânâ, Necmeddîn Kübrâ'nın temsil ettiği Kübreviye mektebinin *nefs-i emmâre-nefs-i levvâme-nefs-i mutmeinne* tasnifine paralel biçimde, peygamber ve velî ruhunu mü'min ruhundan, mü'min ruhunu da kâfir ruhundan ayırmaktadır³⁶. Necmeddîn Kübrâ, *nefs-i emmârenin* “nefs”, *nefs-i levvâmenin* “akıl”, *nefs-i mutmeinnenin* “kalp” olarak adlandırıldığını belirtirken³⁷, Mevlânâ da peygamber ve velînin kalbe, mü'minin akla, kâfirin ise nefse sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu durum, insanın toplayıcı niteliğinin farklı tipleri bir araya getirme noktasındaki tezâhürüdür. Böylece insandaki dört temel latîfeden ruh saf ilâhî nefesi, kalp asıl saflığına yeniden döndürülen insânî

³² Bu hususu açıklamak için, güneşin bir olduğu, ama ışınlarının çeşitli yansımaları bulunduğu benzetmesine başvurur. *Mesnevî*, IV, 168^a (beyt 407-415) [31/408-411].

³³ *Mesnevî*, II, 70^b (beyt 1353-1363) [208/366-367].

³⁴ *Mesnevî*, IV, 182^a (beyt 1615-1616) [71/Şefik Can tercümesinde karşılığı bulunamamıştır], VI, 275^a (beyt 405-407) [308/363]. Ruhun ve hilâfetin vurgulanması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, XII, 423; Gölpinarlı, *Mesnevî Şerhi*, IV, 255. İblis'in zâhire bakan gözünün açık, bâtına bakan gözünün kapalı olduğu ve ruhla din ve değerler arasında irtibat doğrultusundaki yorumlar için bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 472-473. Bu tavırın tek gözlü entelektüalizme ilgili görülmesi için bk. Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 196.

³⁵ *Mesnevî*, IV, 168^a (beyt 407) [31/408].

³⁶ *Fîhi mâ Fih*, s. 74.

³⁷ Necmeddîn Kübrâ, *Usûlü aşere-Risâle ile'l-hâim-Fevâihu'l-cemâl Tasavvufî Hayat*, s. 87, 110-111.

ruhu, akıl sorgulayan ve kendini kınayan nefsi, nefis ise maddî boyuta takılıp kalmış benliği temsil etmektedir.

Mevlânâ insan varlığını, altında halkın toplandığı bir sancağa benzeterek³⁸, bununla Hz. Âdem'in^(as) bedenî yapısını, halk kavramıyla da kimi felsefî yaklaşımlarda “*varlık koşulları*” olarak adlandırılan insandaki akıl, anlama (*fehîm*), öfke (*gazab*), yumuşaklık (*hilm*), kerem, korku (*havf*) ve ümit (*recâ*) gibi sayısız unsur ve kuvvetleri kasd etmektedir³⁹. Ona göre, bedenî yapıyı görmek sadece gaflette kalmış insanların, bu yapıda saklı kuvvet ve yetenekleri görmek ise “*irfân sahibi*” anlamında alınmak kaydıyla, akıllı insanların işidir. Şu halde insanın yaratılışı, ilâhî nefesten insânî ruha, insânî ruhtan hayvânî ruhlara uzanan çizgide vahdetten kesrete bir iniş eğilimi izlemekte, dolayısıyla insan birlikten çokluğa yönelen bir dizi farklılaşma içerisinde ele alınmaktadır. Bu farklılaşmanın tersine çevrilmesi noktasında Mevlânâ'nın teklifleri *hilâfet* bahsinde görülecektir.

Mevlânâ, “*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti*” [Bakara 2/31] âyeti ışığında insanın bilgisi meselesini de ele almaktadır. Buna göre Allah, Hz. Âdem'i^(as) vahye ve sevgiye mazhar kılarak ona tüm isimleri öğretmiş, o da her şeye yakışan ismi bulmuş ve vermiştir⁴⁰. Üstelik Allah'ın emriyle o isimleri meleklere de öğreterek onların hocası olmuştur⁴¹. Mevlânâ, ustasız hiçbir ilim ve sanatın öğrenilemeyeceğinden hareketle yeryüzündeki tüm sanatların da (*cümle hirfethâ*) vahiy ürünü (*ez vahy bâd*) olduğu, fakat akıl (*akl/hured*) yoluyla geliştirilebildiği görüşündedir⁴². Şu halde tüm bilgi türlerine sahip olmak da insanın temel niteliklerindedir.

2. Hz. Âdem'in Melekiyetle Hayvâniyet Arasındaki Konumu

Mevlânâ, âlemdeki konumu gereği insanın merkezî bir noktada bulunduğunu göstermektedir. Bu merkezî konumu, onun ben-merkezci olması gerektiği

³⁸ Buna göre insana uzaktan bakanlar sadece sancağı, sancağa yaklaşabilenlerse onun altındaki halkı görebilirler. *Mesnevî*, VI, 271^b (beyt 149-151) [300/348].

³⁹ *Fîhi mâ Fîh*, s. 31. Üç şeytan (*se dîv*) adı altında (*Mesnevî*, I, 47^b (beyt 3578) [152/230]) ihtiras, şehvet ve öfkeyi kasd ettiği tespiti için bk. Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 611-612. Başta hevânın geldiği saptırıcı güçler (*kuvâ-yı mudille*) olarak nitelenmesi için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), II, 454. Bu niteliklerin “*varlık koşulları*” olarak adlandırılması için bk. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 49.

⁴⁰ *Mesnevî*, I, 21^b (beyt 1235-1239) [76/86-87], VI, 300^a (beyt 2648) [380/530]. Hz. Âdem'in eşyâyı şimdiki ve gelecekteki durumlarıyla bildiği açıklaması için bk. Âbidîn Paşa, II, 227-228. Hz. Âdem'in Zât ismi olan *Allah* lafzının tecellisi olması sebebiyle ruhunda her ilim ve ismin sûretinin keşfolunduğu açıklaması için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), I, 384. “*İsimlerin öğretilmesi*”nin eşyâya ad koyma ya da kavram geliştirme yeteneği oluşu ve eşyâ üzerindeki hâkimiyeti sağladığı görüşü için bk. İkbâl, s. 31. İsimlerin öğretilmesinin “*fıtrat*” ya da “*aslî yatkınlık*” anlamı içerisinde ele alınması ve açıklaması için bk. Chittick, *Tasavvuf*, s. 100-101, 117.

⁴¹ *Mesnevî*, I, 37^a (beyt 2648-2650) [122/58, 87]. Böylece maddî yapısıyla yeryüzündeki varlıkların en aşağısında bulunan topraktan yaratılan Âdem (*Âdem-i hâkî*), bilgisiyle yükselerek meleklere geçmiş tir. *Mesnevî*, I, 19^a (beyt 1013-1014) [69/58].

⁴² *Mesnevî*, IV, 178^a (beyt 1294-1297) [60/474]. Başka bir yerde şöyle der: “Nihâyet terzilik ve mi'mârlık ve dülgerlik ve kuyumculuk ve ilm-i nücûm ve tıp ve sâire gibi sayılmakla bitmeyen türlü hıref ve sanâyi' insanın bâtınından peydâ olmuştur. Taştan ve kerpiçten zuhûr etmemiştir.” *Fîhi mâ Fîh*, 48-49.

şeklinde anlaşılmalıdır. Moğol zulmü sebebiyle insan hayatının değerini yitirdiği bir zaman diliminde insanın merkezî konumuna yapılan bu vurgu tesâdüfî değildir. Ona göre Hz. Âdem her iki âleme ait ve vâkıf, dolayısıyla gayb âlemiyle şehâdet âlemi arasında olması bakımından hilâfete lâıyk olan bir ilk örnektir.

a. Âdemî Berzahiyetin Boyutları

Hz. Âdem'in farklı varlık, bilgi ve değer katmanları arasındaki durumuna bakıldığında, her şeyden önce varlığı bakımından gayb âlemiyle şehâdet âlemi arasında yer aldığı görülmektedir. Sûfilerce derin ve ayrıntılı bir tarzda ele alınmış bulunan genişlemeye hazır nitelikteki bu çok boyutluluk, insanın yeryüzündeki halifelğini de açıklamaktadır; çünkü Mevlânâ açısından Meyerovitch'in ifadesiyle insan, "iki âlemin eşiğinde oturmakta" olan tek varlıktır⁴³. Bu ifade, iki âleme ait olmak, her iki âleme yönelme eğiliminde olmak, her iki âlemi bilmek ve tanımak şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda, ileride görüleceği gibi, sûfî hikmet açısından insandaki çift kutupluluğun bir uyumsuzluk olarak kalması insan için bir kader olmayıp, uyum ve teklîğe dönüştürülebilir.

Yaratılış kategorileri açısından bakıldığında insan, sırf akıldan ibaret olan melekle, aklı olmayan ve sırf arzudan müteşekkil olan hayvan arasında bir konumdadır. Melek arzuları, hayvan da aklı olmadığı için sorumluluk sahibi değildir. İnsan ise hem konumu gereği, hem de varlığında akıl ve arzu birleştiği için sorumluluk taşıyan tek varlıktır. İrâdesi, özgürlüğü, sorumluluğu, dolayısıyla değerler karşısındaki tavır alışı bakımından melekle hayvan arasındadır⁴⁴. Bu durum akıyla hayvânî eğilimleri arasında çelişkiler yaşayan sıradan insan tipinin, her iki yönde ortaya koyabileceği potansiyelin zenginliğini göstermektedir. Her nefis mertebesinde oluşan temel insan tipleri de, o mertebedeki insan teklerinin kişilik yapısı üzerinde aynı etkilere sahiptir⁴⁵.

İnsanın bilgisi, melek ve hayvan gibi diğer varlıklardan farklıdır. O, varlığını sürdürmeye yarayacak bilgileri sonradan öğrenen, öğrenirken ve öğrendiklerini uygularken yanılabilen bir varlıktır. İlk bakışta zaaf gibi gözükken bu durum, onun bilgi potansiyelinin genişliğini de göstermektedir.

İşte insanın çift kutupluluğunu çeşitli yönleriyle ele alan Mevlânâ, Hz. Âdem'in^(as), kendisine verilen bilgiye rağmen, istidlâle dayanma sebebiyle hataya düştüğünü⁴⁶, yapılan yasaklamanın haram sebebiyle mi, yoksa korkutma sebebiyle mi olduğu noktasında ikileme düşmesi ve te'vile sapması sonucu aldandığını

⁴³ Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, s. 117-118.

⁴⁴ *Fihî mâ Fih*, s. 73-74; *Mesnevî*, IV, 180^b (beyt 1496-1509) [67-68/492-493]; Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, s. 29. Açıklama için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII, 436.

⁴⁵ Nefis türlerinin kişilik yapısı üzerindeki etkileriyle ilgili bir tahlil için bk. Arasteh, s. 74-75.

⁴⁶ *Mesnevî*, I, 31^a (beyt 2136-2140) [105/153] Burada istidlâl için, "kıyâslar ve delil" kavramları kullanılır. Âbidîn Paşa, akıl ve zihni delillerin de Allah'ın lütfu olduğunu belirtir; ancak dünyevî aklın kuvvet nûrunun küllî ve saf olmayıp, cüz'îlik ve bulanıklıkla ma'lûl bulunduğunu söyler. bk. *a.g.e.*, IV, 46.

söylemektedir⁴⁷. Hataya düşmesinde, hayatla ilgili olarak ölümsüzlük arzusu ve kendi türünden olan diğer cinse karşı zaafına bağlı olarak eşine aldanmasının da payı vardır⁴⁸. Bu tür aldanışlara yol açan gaflet, insanlığın ortak özelliği olduğu için tarih boyunca sürekli olarak yeni peygamberler gönderilmiştir⁴⁹. Bununla beraber maddî ya da mânevî her türlü işte ortaya çıkan başarı ya da başarısızlık ise, insanın özündeki bir eksikliğe değil, gayretinin yeterlilik ya da yetersizliğine bağlıdır⁵⁰.

Bu dört grup varlığı, ahlâkî değerler, dolayısıyla irâde açısından değerlendirilmek gerekirse, meleklerde kötülük, arzu ve irâde yoktur, iyilik ve saf akıl vardır. Hayvanda iyilik, kötülük, akıl ve irâde, dolayısıyla değer algısı yoktur, saf arzu vardır. Şeytanda kötülük, akıl, irâde ve arzu birleşmiştir, ama iyilik ve sorumluluk bilinci yoktur. Şeytanın mensup olduğu cinlerin hammaddesi olan ateş, Allah'ın celâl sıfatını temsil etmektedir⁵¹. Hatta öyle ki, eğer İblis Hz. Âdem'e secde etmiş olsaydı, bu durum onun başka bir varlık olmasını gerektirecekti⁵². Her varlık Mutlak'ın farklı bir tecellisi olarak kendi cinsinin gereğini yerine getirecektir. Demek ki İblis'in tek boyutlu bir varlık olarak yaratılmış olması âlemdeki konumunun bir gereğidir ve onun Âdem'deki saf mânevî boyutu değil, kendi yapısına karşılık gelen gaflet ve tembelliginden başka, sapkınlığa eğilimli yönlerini ve değerler konusundaki zaafalarını görmesi gerekmektedir. İblis, adı ne olursa olsun, bu özellikleri taşıyan varlığa muhâlefet edecektir.

Bir taraftan, insanın dünyada tutunmasına yardımcı olan bazı âlet ve kuvvetler de tersine işleyebilir, arzuların tatminindeki aşırılıklar *irâdede* zaafa sebep olabilir. Irâde, insan varlığındaki çift kutupluluğun göstergesidir ve onu arzuların izinden gitmekten koruyan bir güçtür. Nefse karşı çıkması sebebiyle *akıl*⁵³, aynı zamanda *insânî irâdeyi* temsil etmektedir. İnsanın özgür ve sorumlu bir varlık olduğunun göstergesi olan ve akılla, dolayısıyla bilgiyle sıkı sıkıya ilişkisiyle irâde, cemâlî ve celâlî tecellilerin zuhûr ettiği bir varlık olarak insanın iyiye olduğu kadar kötüye de yönelme potansiyelinin göstergesidir. Bu noktada *insan* kavramının

⁴⁷ *Mesnevî*, I, 21^b (beyt 1250-1261) [76-77/87-88]. Ancak Mevlânâ bu satırlarda, hataya düşme konusunda kader ve kazânın rolünü göstermeyi de ihmâl etmez. Burada İblis'in Hz. Âdem'i ebedî olarak cennette kalma vaadiyle kandırıldığını belirterek ilgili âyetlere [Â'râf 7/20-21; Tâhâ 20/120] telmihte bulunur. İnsanın hayat, bilgi, irâde ve kudret konusunda hataya düştüğünün zımnen ifadesi için bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, I, 215-216/II, 402-406; II, 9-10/XI, 276-278.

⁴⁸ Eşine aldanması için bk. *Mesnevî*, VI, 320^b (beyt 4468 vd.) [436/Şefik Can başka bir ciltte yaptığı yorumlu tercümede bu konuya yer verir. bk. II, 258]. Şeytanın Âdem'i kandırarak buğday yedirmesi için bk. *a.g.e.*, VI, 286^a (beyt 1341-1343) [339/Şefik Can tercümesinde karşılığı bulunamamıştır]. Yasaklanan ağacın buğday olduğunun ifade edilmesi, Hz. Âdem'in hammaddesi olan toprakla ilişkisi açısından olduğu kadar, çiftçilerin pîri sayılması bakımından da dikkate değerdir.

⁴⁹ Chittick, *Tasavvuf*, s. 125.

⁵⁰ *Mesnevî*, VI, 274^b-275^a (beyt 404-408) [308/363].

⁵¹ Ona göre ateş Allah'ın kahrıdır (*kahr-ı Hüddâ*). bk. *Mesnevî*, V, 236^a (beyt 1926-1927) [212/164].

⁵² bk. *Mesnevî*, II, 78^a (beyt 2110) [231/419]. Şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), IV, 92.

⁵³ *Mesnevî*, IV, 181^a (başlık, beyt 1532 vd.) [68-69/496].

Allah'a verilen ahdi unutmaması sebebiyle, *nisyân* (unutkanlık) köküne dayanan anlam varyasyonu ön plana çıkmaktadır⁵⁴.

Varlıkların hata karşısındaki tavırları, onların irâdî durumlarını daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Melek irâdesizce teslim olarak, hayvan ise akla ve çıkarımlara başvurmadan irâdesizce arzularına göre hareket ettiklerinden dolayı varoluşsal bir hataya düşmemektedirler. Hata karşısında, şeytan sorumluluğu üzerinden atarak kendisini Allah'ın azdırdığını söylemişken, Hz. Âdem^(as), hata yapacak gücün kendisine Allah tarafından verildiğini bildiği halde, hatasını itiraf etmiş, dolayısıyla, sorumlu varlığın yapısına uygun biçimde *edebe* uyararak suçlu Allah'ın kendisine güç ve kudret vermesinde görmemiş, sorumluluğu kendi üzerine alma cesaretini göstermiştir⁵⁵.

Mevlânâ, bir yandan insandaki pişmanlık duygusunun irâde belirtisi olduğunu açıkça belirtirken, diğer yandan olayların bir yönüyle irâdesi dışında kalması bakımından insanın cebir altında, kendisine verilen kudret açısından da irâde sahibi olduğunu vurgulamaktadır⁵⁶. Şu halde insan çaresiz bir varlık değildir, ama olaylar bir boyutuyla Yaratıcı irâde doğrultusunda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla insan bu konuda bilgi ve irfâna ulaşmalı, gayret ederek ümitsizliğe düşmekten kurtulmalıdır.

Şu halde irâdî açıdan kendisine verilen *emânetin* bir sonucu olarak; hata yapmak, hatalarının sorumluluğunu üstlenmek, hatadan pişman olmak ve dönmek, tevbe etmek, ilk örneği Hz. Âdem'de^(as) görülen insânî bir vasıftır. Bu noktada Hz. Âdem'le İblîs arasındaki bir fark daha ortaya çıkmaktadır: Hz. Âdem'in hatası geçici (*âriyet*) bir hata olup aslî değildir. İblîs'in suçu ise *aslî* olduğundan

⁵⁴ bk. İbn Manzûr, I, 231-236 (*insan md.*); Kutluer, "İnsan", *DİA*, c. XXII, ss. 320-323, s. 320-321. Ayrıca bk. Gündüz, s. 48-49.

⁵⁵ *Mesnevî*, I, 24^a (beyt 1489-1494) [84-85/108], VI, 274^b-275^a (beyt 404-408) [308/363]. Bu beyitler şu âyetlerin açıklaması mâhiyetindedir: "(İblîs) dedi ki: O halde, beni azdırmama karşılık, and içerim ki, ben de onlar (ı saptırmak) için senin doğru yolunun üzerine oturacağım." [Ârâf 7/16] "(Âdem ve Havvâ) dediler ki: 'Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer sen bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyâna uğrayanlardan oluruz!'" [Ârâf 7/23] Hz. Âdem'in hatasını anlaması ve mârifeti olması sebebiyle bu durumun, görünüşte düşüş, gerçekte yükselme olduğu için bk. Âbidîn Paşa, III, 49. "Kulluk edebi" açıklaması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, III, 766-767. İbn Arabî'nin, kökleri aynı olan *itirâfla ârif* arasında irtibat kurması için bk. *Fütûhât*, II, 139/XIII, 288. Âdem'in Rabb'inden kelimeler alması [Bakara 2/37], ilâhî ilham yoluyla tevbe etme gereğini anlaması olarak anlaşılabilir. Tenezzül mertebeleri-nefis ilişkisi ve Gaffâr isminin tecellisi açıklaması için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), I, 451-452. Şeytanın kendi hatasına Allah'a yüklemekle Cebri, insanoğlunu saptıracağını söylerken de Mûtezilî yola saptığı görüşü için bk. Âbidîn Paşa, III, 45-48. Bu tutarsızlık, kötülüğü temsil edenlerin ilkesizliğini vurgular. Gölpinarlı da İblîs'in bu tutumuyla sadece kaderi gördüğünü, kesbi göremediğini ifade eder. *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 79-80.

⁵⁶ Burada şöyle der: "Bizim yalvarmamız, çaresizliğin (**ıztırâr**) delilidir; mahcubiyetimiz ise irademizin (**ihtiyâr**) delilidir." *Mesnevî*, I, 15^a (beyt 619-620) [56/84]. İsmail Hakkı Bursevî, ıztırâr kelimesini, Firûzâbâdî'nin *Kamûsü'l-muhîr*'ine dayanarak "bir şeye duyulan ihtiyaç" olarak tanımlar. bk. Bursevî, *Mesnevî Şerhi Râhu'l-Mesnevî*, s. 996-997. Hamlelerini zara göre ayarlamak zorunda olan tavla oyuncularını benzetmesi için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), I, 238.

tevbe etmesi mümkün değildir⁵⁷. Yani her şeyi öğrenme yoluyla bilebilen bir varlık olan insan; sınırlı da olsa bilgi ve irâdesini kullanma yolunda hata yapmaya açık, deneyen, hata yapan, hatasını kabul eden, yine aynı araçlarla hatasının sorumluluğunu üstlenebilen, pişman olan, telâfi yolları arayan ve tevbe eden tek varlıktır⁵⁸.

İşte insanı diğer varlıklardan üstün kılan şey, eylemlerinin sonuçları tam olarak kendi elinde bulunmasa bile, bu eylemlerin sorumluluğunu üstlenebilme cesaretidir ve bu yüzden *halife* olma hususunda hak sahibidir. Bu noktada, “*insicâm*” ya da “*ülfet*” anlamına gelen *üdm* ya da *üdme* kökeninden de geldiği belirtilen *Âdem* kavramı, *üns* (alışmak, uyum sağlamak) kökünden geldiği belirtilen *insan* kavramıyla birleşmektedir. Bu da insanın Hakk ile ünsiyet içinde bir varlık olarak kabul edilmesi durumunun bir göstergesidir. *Beşer* kökeninden geldiği belirtilen müjde anlamındaki *büşrâ* kavramı ise⁶⁰, bu insanın içinde saklı potansiyelin ifadesi olarak görülebilir. Bu durumda, görünürde topraktan yaratılan insan, bilgisi ve ahlâkî değerlerinin potansiyel gelişimi bakımından insan-ı kâmilî müjdeleyebilecek bir yapıdadır.

Mevlânâ Kübrevî geleneğinin üçlü nefis tasnifine uygun bir tarzda, üç yoldan birini akla uyararak meleklerle benzemeye çalışmak, bir diğerini hiçbir rahatsızlık duymadan arzulara uyararak hayvanlaşmak olarak tasvir etmekte, bu iki durum arasında da, arzularına tâbî olan, fakat bundan rahatsızlık duyan mü'minleri görmektedir⁶¹. Şu halde ahlâkî değerler açısından insan konumunu güçlendirmeli, *insan-ı kâmil* olmaya çalışmalıdır. Mevlânâ ayrıca, değer tanımazlığın yaygınlaştığı işgal döneminde mazlumlara direnme, işgalcilere ise insanca davranma sorumluluğunu hatırlatmaktadır.

İnsanı “*büyük âlem*” olarak vafeden Mevlânâ, onun, tüm varlık biçimlerini varlığında taşımasına bağlı olarak tüm yaratılanların arasında ve hatta merkezinde yer alan tek varlık olduğunu ifade etmektedir⁶². Vahdetten kesrete yönelişin tezâhürleri olan kalp-akıl-nefis üçlüsüne paralel bir tarzda, kendisini bedene bağlayan hayvânî ruhla, maddeden geçerek Allah'a gitmeye zorlayan insânî ruh ara-

⁵⁷ *Mesnevî*, VI, 203^a (beyt 3414-3415) [130/631-632]. Hz. Âdem'in hatası için *zelle*, İblîs'in isyanı için *cürüm* kelimesinin kullanılması aradaki farkı gösterir. Açıklamalar için bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VIII, 489.

⁵⁸ Bu durum, İbn Arabî tarafından sistematik bir biçimde ve Allah'ın tevbeleri kabul etme yönündeki isim ve sıfatlarının ortaya çıkmasını noktasında Hz. Âdem'in *cem'iyyetinin* bir göstergesi olarak ortaya konur. bk. *Fütûhât*, II, 138, 139, 140/XIII, 285, 292, 304. İnsanın çift kutupluluğuna çeşitli felsefe ve psikoloji akımlarının yaklaşımları için bk. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 211; Mengüsoğlu, s. 15, 123, 283-291; Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, s. 10; Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, s. 249, 267-268.

⁵⁹ İbn Manzûr, I, 231-236 (*insan* md.); Râgıb, s. 94; Kutluer, “İnsan”, *DİA*, c. XXII, ss. 320-323, s. 320-321. *Nisyân* köküne temas etmeyen Râgıb'a göre kelime *üns*'den gelir. Ayrıca bk. Gündüz, s. 48-49.

⁶⁰ İbn Manzûr, I, 413-414 (*beşer* md.). Ayrıca bk. Râgıb, s. 124-126; Gündüz, s. 47-48.

⁶¹ *Fîhi mâ Fih*, s. 74.

⁶² *Mesnevî*, IV, 169^a (beyt 520) [34/417-418].

sındaki konumunu da göstermektedir⁶³; ancak sûfîler genel olarak iki âlem ve iki değer durumu arasında kalan ve bilgisi bilgisizlikle kesinlik arasında bulunan insanı, bu *aradalık* durumuna (*berzahiyet*) mahkûm görmekten çok, bu durumu avantaja dönüştürme yolları üzerinde durmaktadırlar. Değer açısından ikilikten teklîğe, bilgi açısından kesinliğe, varlık açısından tevhîde ulaşmak sûfîlerin temel hedefidir. Son tahlilde sorun insan-ı kâmil olma sorunudur⁶⁴.

Mevlânâ Hz. Âdem'in ve dolayısıyla insanın çift kutupluluğuna işarette bulunurken, bu durum sebebiyle dünyada bir sürgün hayâtı yaşadığını da belirtmektedir⁶⁵. Şeytanla insanı mukayese ederken, hammaddesi toprak olan insan bedenini ateş karşısında zayıf görmekle birlikte, bedene can veren ruhun ateşten üstün ve ona hâkim olduğunu söylemekte, insanın, bedeninden çok ruhunu besleyip geliştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır⁶⁶. İşte irâde insanı bu konudaki zararlardan koruyacaktır. Bu noktada karşımıza ruh-beden ilişkisi çıkmaktadır.

b. Âdemî Berzahiyetin Bir Boyutu Olarak Ruh-Beden İlişkisi

Tasavvuf düşüncesinin ruh-beden ayırımına dayandığı kabul edilmekle beraber, bu yargının doğruluğu tartışılmalıdır. Mevlânâ, Kertezyen yaklaşımların aksine ruhla bedeni kesin çizgileriyle birbirinden ayırmamış ve birbirine özdeş saymamıştır. Ruhun bedensiz eylemde bulunamayacağını, beden de ruhsuz varlığını sürdüremeyeceğini ifade etmekle de, insan varlığının bütünlüğünü savunmuştur⁶⁷. Hatta bu çerçevede dünyadaki bütün işlerin, biri gizli, diğeri açık, bu iki zıt ilkenin birleşmesiyle düzene gireceğini söylemiştir⁶⁸. Dolayısıyla insanın insan olabilmesi de bu birliğe, yani hayat sahibi olmasına bağlıdır.

Âhiret ise hayâtın ruhla cesetten oluşan insan bütünüünün hesaba çekildiği boyutudur. Bununla beraber Mevlânâ, Gazzâlî'yi hatırlatacak tarzda, iyilik ve kötülük konusunda muhatap kabul edilen, lütuf ve ihsâna sevinen, zarara üzülen, bunları sahibine haber veren, yani insanın iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış, güzeli ve çirkini ayırt etmesinin temelinde ruhun bulunduğunu ifade etmektedir. Bu noktada o, Allah'a yakınlığın temel ölçüsü olan üstünlüğü *canlılık* olarak açıklamakta ve değer noktasında iyiyi kötüyü, varlık bakımından da fizikötesiyle fiziği birbirinden ayırt edebilen ruha sahip olmanın üstünlüğünü vurgulamakta-

⁶³ *Mesnevî*, IV, 168^a (beyt 407-459) [31-32/408-411].

⁶⁴ Bu soru, felsefede sorulan şu soruyu da içine alır, hatta ondan daha ileri bir aşamaya işaret eder: "...insan hem bir suur, yani kendini çevreleyen dünyadan farklı ve ontolojik bakımdan bağımsız bir varlık, hem de dünya içinde somut bir varlık olmayı nasıl başaracaktır?" Gürsoy, s. 10.

⁶⁵ *Mesnevî*, III, 143^b (beyt 3535-3536) [400/279].

⁶⁶ *Mesnevî*, V, 236^a (beyt 1933-1935) [212/165]. İbn Arabî, ruh taşınmasından dolayı Âdem'i^{as} "ilâhî" olarak niteler. bk. Afîfî, s. 79.

⁶⁷ *Fîhi mâ Fîh*, s. 226. Burada şöyle denir: "Ruh ile beden munkasim değildirler; ve ilacın hâssıyyeti, ilacın sûretinden hâric değildir; ve kelâmın mânâsı, kelâmın sûretinden ve lafzından ayrı değildir." Kertezyen yaklaşımların ruhla bedeni, mânâ ile maddeyi birbirinden kesin çizgileriyle ayırmakla insan bilimlerine zarar verdikleri görüşü için bk. Mengüşoğlu, s. 220, 223-224; Gürsoy, s. 11-12, 14-15.

⁶⁸ bk. *Mesnevî*, V, 255^b (beyt 3421-3424, 3425-3427) [264/274-275]. Ayrıca bk. Yakıt, s. 33-38, 55.

dır⁶⁹. Dolayısıyla Mevlânâ, gerçek bilgiyi bu ayırt edicilik durumu olarak tanım-larken, bilgiyi varlık düşüncesiyle birleştirmektedir.

Diğer yandan Mevlânâ, tasavvuf geleneğine uygun bir tarzda ve yukarıda belirtilen sürgünlük fikriyle tutarlı olarak ruhun maddede esir olduğunu ifade etmekte, dünyada uykunun ve dünya hayâtının sonunda da ölümün ruha özgür-lük kazandırdığına inanmaktadır⁷⁰. Burada bedenle ruhun nitelik ve hedeflerinde-ki zıtlığa dikkat çekilmektedir. Buna göre, çift kutuplu yapısının bir başka görü-nümü olarak, beden ve hammadde olan toprağın dünyaya bağlamasına karşı-lık ruh, insanı madde ötesine geçmeye zorlamaktadır.

Bir başka açıdan Mevlânâ, bedeni ruh için bir ana rahmi hükmünde sayarak onun, ruhu sonsuz hayata geçiren bir araç olduğunu söylemektedir. Ölüm, bu yeni doğumun sancılarıdır⁷¹. Aralarında zıtlık ve çatışma bulunsa bile, beden ru-hun madde ötesine geçmesine yardımcı olabilir. Ruhun esareti, İbn Arabî'nin pek vurgulamadığı bir gurbet temasına dayanmakta, beden ana rahmi oluşu düşün-cesi ise İbn Arabî düşüncesine uygun bir tarzda bedenle ruhun birbirine düşman değil, destek oldukları fikrini yansıtmaktadır.

c. Âdemî Berzahîyyetin Temel Görünümü Olarak *Nefsin* Nitelikleri

Bedenin mutlak olarak kötü olmadığı görüşünde olduğunu belirttiğimiz Mevlânâ, Allah'ın zıtları birleştirmesindeki hikmeti açıklarken, uyumlu ve uyum-suz unsurların birleşmesiyle, iyi ve kötü tabiatların ortaya çıktığını söylemekte-dir⁷². İnsan varlığındaki ikilem ve bu ikilemin getirdiği kararsızlığın maddeye yö-nelmekle hayvanlaşmaya, mânâya yönelmekle melekleşmeye götürdüğü şeklin-deki genel sūfî kabul, Mevlânâ'nın düşüncesinde de ifadesini bulmakta ve *nefis* kavramında düğümlenmektedir. Hz. Âdem'in^(as) hata yapması da nefse uymasının bir sonucudur⁷³. Dolayısıyla iddia edildiği gibi⁷⁴, insanın ilk günahı işleminin, onun çift kutuplu bir varlık olmasına sebep olduğu fikri tüm dinlere ait bir inanış değildir. Aksine tefekkürünü İslâm medeniyeti içinde biçimlendiren Mevlânâ'ya göre insan, çift kutuplu bir varlık olduğu için ilk günahı işlemiştir.

Mevlânâ, nefisle şeytani, akılla meleği aynı kökene bağlarken⁷⁵, insanda var olan olumlu ya da olumsuz her bir kuvvetin, *misâl* ya da *ervâh* âleminde metafizik bir temeli olduğuna işaret etmekte ve bu noktada değerler manzumesiyle varlık

⁶⁹ *Mesnevî*, VI, 271^b (beyt 148-150) [300/348]. Gazzâlî de, bedenî kalple bağlantılı olarak insânî idrâkin kaynağı, ilim ve irfân sahibi, ifade ve mükâfata müstehak olan ve sorumlu tutulan temel insan latîfesini "*ruh*" olarak adlandırır, buna *nefs-i nâtika*, *nefs-i mutmeinne*, *ruh* gibi isimlerin verildiğini belirtir. bk. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 4, 7.

⁷⁰ *Mesnevî*, III, 143^b (beyt 3535-3554) [400/279-280].

⁷¹ *Mesnevî*, I, 47^a (beyt 3513) [150/227].

⁷² *Mesnevî*, V, 255^b (beyt 3427-3428) [264/275].

⁷³ *Mesnevî*, II, 57^b (beyt 15) [169/257].

⁷⁴ Mengüşoğlu, s. 241.

⁷⁵ *Mesnevî*, III, 149^b (beyt 4052-4053) [416/324-325]. Her ikisinin de ilâhî isimlerden *Mudill*'in mazharı olduğu açıklaması için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VI, 435.

arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Şeytanın başkaldırısına paralel bir tarzda nefis, insandaki çokluk ve parçalanmışlığın temsilcisidir⁷⁶. Bu noktada Mevlânâ, Hz. Âdem'in^(as) başına gelen aldanışın tüm insanlar için geçerli olduğu uyarısında bulunarak, şeytanın, insanı aldatmak için kurduğu tuzaklara dikkat çekmektedir⁷⁷. İnsanoğlunun bu konularda hataya düşme sebebi sadece zâhiri olguları görmesi, bunlar ardındaki kudret sahibini nadiren hatırlamasıdır⁷⁸. İnsanı dünyaya bağlayan, iç dünyasının parçalanmışlığını temsil eden ve onu yanılığa düşüren *emmâre* sıfatındaki *nefis*, görünürde Allah'a itaat etse bile, her an dönüp insanı arkadan vurabilir⁷⁹.

Buradaki *ruh*, *akıl*, *nefis*, *beden* gibi unsurlar, insan bütünlüğünü parçalamaya yönelik değildir. İnsanı âlemin bir örneği olarak gören sûfiler, onun da âlem gibi içinde birbirinden farklı ve zıt görünen pek çok şeyi taşıyan bir bütün olduğu görüşüne sahiptirler. İnsandaki farklı eğilimler de âlemdeki farklılıklar gibi, aslında insanı parçalayan değil, insan olma mücadelesinde ona yol açan farklı unsurlardır⁸⁰. İnsanın toplayıcılığı noktasında sancak metaforuna başvuran Mevlânâ, insan varlığını (*vücûd-i âdemî*) bir ormana benzeterek onda uysal ve yırtıcı hayvanlarla temsil edilen akıl, anlayış, öfke, yumuşaklık, cömertlik, korku, ümit gibi pek çok iyi-kötü kuvvet bulunduğunu belirtmektedir⁸¹.

Bu noktada nefis çeşitli varlık ve hayvanlara benzetilmekte, bunlardan her biri, insan varlığında temsil edilen özelliklerden herhangi birine karşılık gelmektedir. Meselâ yılan (*ejdehâ*) benzetilmesi, yeryüzüne ait, aynı zamanda doymaz ve saldırganca bir hükümlanlık peşinde olan tehlikeli bir varlık olarak kabul edildiğini göstermektedir⁸². Şu durumda *nefis*, insanın toprağa sıkı sıkıya bağlı ve ona

⁷⁶ Ayran ve yağ benzetmesi, Mevlânâ'nın nefsi parçalanmış insan benliği olarak anladığını gösterir. *Mesnevî*, IV, 198^b (beyt 3031) [117-118/600]. Şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VIII, 362.

⁷⁷ *Mesnevî*, III, 135^a (beyt 2850-2860) [377/224-225]. Şefik Can'ın hırs, arzu, hiddet ve şehvet olarak açıkladığı hususların *Mesnevî*'deki karşılığı için bk. *Mesnevî*, III, 153^a (beyt 4325-4336) [426/347].

⁷⁸ *Mesnevî*, I, 20^{a-b} (beyt 1111-1132) [72-73/88-90].

⁷⁹ *Mesnevî*, III, 131^b (beyt 2553) [367/202]. Ancak Mevlânâ, mü'minin nefsinin, dövüldükçe semiren porsuğa benzetirken, sadece *nefs-i emmâreyi* değil, mü'minin zâtını kasd ederek riyâzet ve mücâhede tavsiye eder. bk. *Mesnevî*, VI, 164^b (beyt 97-99) [21/387]; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 46-47. Nefsi insan-ı kâmil seviyesine yükseliş potansiyeli olarak ele alan İbn Arabî için de olumsuz anlamdaki nefis, "*insân-ı hayvân*" denen sıradan insanın nefsidir; çünkü *nefs-i nâtıkanın* biri aydınlığa/iyiye ve iyiliğe, diğeri ise karanlığa/kötüye ve kötülüğe bakan iki yüzü bulunur. bk. *Fütûhât*, III, 179-180; II, 236/XIV, 458.

⁸⁰ bk. *Fîhi mâ Fih*, s. 48.

⁸¹ *Mesnevî*, II, 71^a (beyt 1408-1409) [209/373-374]. Açıklamalar *Fîhi mâ Fih*'te yer alır. bk. s. 31.

⁸² *Fîhi mâ Fih*, s. 212; *Mesnevî*, I, 23^a (beyt 1376) [81/98], III, 113^{a-b} (beyt 995, 1053-1056) [317, 319/76-78], 131^b (beyt 2547) [367/201]. Akılla nefis karşılaştırması için ayrıca bk. *Mesnevî*, III, 131^b (beyt 2557) [367/202]. Nefsin hazine sandığı üzerindeki yılan benzetilmesiyle, modern psikolojide şahsiyetin "*maske*" anlamına gelen *persona*'ya dayandırılması arasında bir paralellik gözüküyor. *Persona* için bk. Arkun, *Şahsiyet Psikolojisi ve Şahsiyetin Dinamikleri*, s. 46. *Nefisle persona*'nın ortak görünen noktalarından biri, zamanla gelişen ve insan varlığını örten bir niteliğe sahip olmalarıdır.

yakın tarafını temsil etmektedir. Nefsin benzetildiği diğer varlıklardan karga⁸³ bir leş mesabesinde olan dünyaya bağlılığını; fare⁸⁴ korkakça, köpek ise⁸⁵ saldırganca açgözlülüğünü; kurt⁸⁶ yırtıcılığını; kertenkele⁸⁷ kurnazlık ve gizlilikle hareket eden ve aniden hamlede bulunan yapısını; sihirbaz⁸⁸ kötüyü iyi, iyiyi de kötü göstermedeki hünerini; eşek⁸⁹ ve katır⁹⁰ akılsızca inatçılığını ve serkeşliğini; firavun⁹¹ hükümranlılığını; cehennem de doymaz ve yok edici açlığını tasvir etmektedir⁹². Tüm bu hususlar, bir yandan dünyevî hayatta insana gerekli olan duyguların aşırı noktalarını, diğer yandan insanın taşıdığı eğilimlerin çokluğunu temsil etmektedir.

Bununla beraber *emmâre* vasfıyla nefis, Mevlânâ'ya göre insan varoluşunun temeli değil, onun dünyaya ait, dünyada yaşamasını ve dünyayı imar etmesini sağlayan, fakat dünya ötesine geçebilmesi için de gerekli olan, bedenle ruh arasında bir köprüdür. Nefsin getirdiği çokluk ve parçalanmışlıktan muzdarip olan insan, bu parçalanmışlığın ruhun özlediği yukarıda açıklanmış olan birliğe dönüşmesi için, belli bir terbiye sürecine girmelidir.

3. Hz. Âdem'in Âlemdeki Tasarruf Yetkisini Gösteren Hilâfet

Mevlânâ, Kur'ân ve tasavvuf düşüncesi ışığında, insanın üçüncü temel özelliğinin *hilâfet* olduğunu kabul etmektedir. *Halife* kavramı, insana yeryüzünde bir değer çerçevesi içinde tasarruf etmesini emreden bir yaratıcı fikrini içinde taşımaktadır; ancak Mevlânâ'nın her insanı halife olmaya lâyık görmediği de bilinmektedir⁹³. Sorumluluk açısından varlıkları, melek-insan-hayvan şeklinde üçe ayıran Mevlânâ'nın, insanı Kübrevî geleneğinin üçlü *nefis* tasnifine uygun tarzda

⁸³ *Mesnevî*, VI, 292^a (beyt 1883) [356/479].

⁸⁴ *Mesnevî*, II, 91^a (beyt 3259) [267/503]. Korkaklıkla ilgisi için bk. Tâhîrî'l-Mevlevî, XIII, 521.

⁸⁵ *Mesnevî*, II, 62^a (beyt 472-473) [183/271], III, 131^b (beyt 2546) [367/201]; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), II, 274, III, 146.

⁸⁶ *Mesnevî*, III, 62^a (beyt 2830) [376/221].

⁸⁷ *Mesnevî*, III, 149^b (beyt 4055) [416/325].

⁸⁸ *Mesnevî*, III, 150^a (beyt 4065 vd.) [417/325-326].

⁸⁹ *Mesnevî*, IV, 205^a (beyt 3626) [137/644].

⁹⁰ *Mesnevî*, IV, 186^b (beyt 2004) [84/532].

⁹¹ *Mesnevî*, III, 113^b (beyt 1053-1056) [319/78], IV, 205^a (beyt 3621) [137/643-644].

⁹² *Mesnevî*, I, 23^a (beyt 1376) [81/98]. Burada cehenneme "Doldun mu?" diye sorulmasına karşılık "Daha yok mu?" cevabına [Kâf 50/30] telmihte bulunulur. Bu noktada nefis cehennemnin de bir parçasıdır.

⁹³ Şu ifadeler bunu göstermektedir: "Ancak insanlar dedim ben, maymun değil. Canı tanıyan candan başkası insan değildir. Nâs, insandır; nerde insanlık? Sen insan başı görmedin, kuyruksun." *Mesnevî*, IV, 172^a (beyt 760-761) [43/439]. Şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 230. Âlemin meyveye insanın çekirdeğe benzetilmesi için bk. *Mesnevî*, IV, 169^a (beyt 524 vd.) [34/417-418]. Olgunlaşmamış insanın ham meyveye benzetilmesi için bk. *Mesnevî*, III, 116^b (beyt 1293-1296) [326/93]. İbn Arabî'nin, halife olarak insanın âlemdeki her türlü ihtiyacı karşılamaşının cem'iyet niteliğinin açılımı olduğu görüşü için bk. *Fusûs*, s. 49-50, 55; Konuk, I, 128, 165. Cem'iyet niteliğinin tam açılımı da ancak insan-ı kâmile mahsustur.

velî, mü'min ve kâfir olmak üzere üçe ayırdığı görülmüştü⁹⁴. Hilâfet, peygamber ya da velî/nefs-i mutmeinne tipinin temsil ettiği *insan-ı kâmilin* hakkıdır.

a. *Hilâfetin* Temsilcisi Olarak *Ârif/İnsân-ı Kâmil*

Meyerovitch'in belirttiği gibi, insanın kâmil olmak üzere yaratıldığı düşüncesi, Mevlânâ'nın temel sezgi ve düşüncelerinden biridir⁹⁵. Onun "*insan-ı kâmil*" anlamında *ârif* kavramını kullandığı anlaşılmaktadır. Bu isim altında insan-ı kâmil, kendisi çift kutuplu yapıdan kurtularak varlığındaki zıtlıkları ahenge çevirebilmiş, âlemdeki ahengi kendi varlığında yaşayan ve diğer insanları da içinde buldukları çift kutuplu durumdan kurtarmaya yönelik bir model insandır⁹⁶.

Bu çerçevede Hz. Âdem, başlangıçtaki en güzel yaratılışıyla henüz bozulmamış olarak insan-ı kâmilin prototipi, hatasıyla düşmüş insanın ilk örneği, tevbesi, mârifeti ve aşkıyla kaybettiği kemâl mertebesini yeniden kazanarak irşad makamına eren peygamber/velî tipinin de ilk örneğidir. Onun bu konumdayken düşüşü insanın/insanlığın düşüşüdür⁹⁷. Düşüş, bir açıdan bakıldığında kendisine verilen nimetleri yitirmesine ve zaman karşısında yaşlanma ve ölüm denen yeni bir durumla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. İlâhî ihسان olan üstünlükten sonra ilâhî ifade olan düşüş, cemâl tecellisinden sonra gelen bir celâl tecellisidir⁹⁸. Öte yandan onun irşâdî yönünün ve kemâlinin sahnesi de dünyadır. Mevlânâ, İbn Arabî'ye paralel bir tarzda dünyanın insan için Yaratıcı'ya verilen sözün yerine getirip getirilmediğini gösteren ve sonuçta insanın halifelığının ortaya çıktığı bir sahne olduğunu görüşündedir⁹⁹.

İnsanın ikili yapısı, dünya hayatının belli bir çerçeve içerisinde yaşanabilir kılınması için, dinde helâl-haram, ahlâkta iyi-kötü, hukukta haklı-haksız, estetikte güzel-çirkin gibi ikili durumlarla belli bir dengede tutulmalıdır¹⁰⁰. Dolayısıyla âlemde insanın sınırlarını belirleyen her şey, onun genel yapısındaki bu temel özelliklerden çıkmaktadır. Öte yandan çift kutupluluktan kurtulmak için temel hareket noktası, dinin *helâl-haram*, *haklı-haksız* sınırlamaları olmalıdır. Değer açısından insanın başlangıç noktası bu noktadır. Bu sebeple Hz. Âdem aynı zamanda ilk peygamberdir.

⁹⁴ Velî dinginlik hâline ulaşmış, kâfir tamamen hayvanlaşmış, mü'min ise iç çatışmalarından henüz kurtulamamış olan insan tipidir. bk. *Mesnevî*, IV, 180^b (beyt 1496-1509) [67-68/493-494, 495].

⁹⁵ Meyerovitch, *İslâm'ın Güler Yüzü*, s. 92. Mevlânâ'nın tasavvufî anlayışının *insan-ı kâmil* anlayışıyla ilişkisi hakkında bir çalışma için bk. Yüce, "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ", *TİAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 63-75.

⁹⁶ *Mesnevî*, VI, 322^a (beyt 4565-4568) [438/656-657].

⁹⁷ Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, s. 119-120; Chittick, *Tasavvuf*, s. 239.

⁹⁸ *Mesnevî*, V, 224^a (beyt 962-973) [179/84]. İkbâl'e göre düşüş, ahlâkî bir düşüş değil, basit ve saf bilinç durumundan, şahsî şuura geçişteki değişiklikten ibârettir. bk. *a.g.e.*, s. 119.

⁹⁹ *Mesnevî*, V, 213^b-214^a (beyt 175) [152/29-30]. Buradaki ifadeler, tasavvuf düşüncesinde *elest* ve *mîsâk* öğretisini sistemleştiren Cüneyd-i Bağdâdî'yi hatırlatır. İbn Arabî'nin görüşü için bk. *Fütûhât*, III, 142.

¹⁰⁰ Mevlânâ bu durumu şöyle dile getirir: "Düşman olmazsa, cihat imkânsızdır. Şehvetin yoksa emre uymak olmaz." *Mesnevî*, V, 219^b (beyt 575) [166/18].

Mevlânâ, Hz. Âdem'in varlıklar konusundaki bilgisinin eşyânın dış yüzüyle sınırlı olması sebebiyle eşyânın zâhirine/görünüşüne göre şekillendiğini, bu durumun da onun eşyâdan faydalanmasını sağladığını ifade etmektedir. Buna göre, varlıklara isim vermek ve buna bağlı olarak kazanç yolları da dahil olmak üzere yeryüzündeki tüm insânî eylemler insan iç dünyasının bir ürünüdür. Allah ise eşyâyı ezelf olarak bilmekte ve ona bâtınına göre bir isim vermektedir. Bu noktada Allah'ın koyduğu isim kalıcı, insanın verdiği isim ise geçicidir; ancak âlemin bir özeti olması, dolayısıyla kendisi ve âlem hakkında bilince sahip olarak yaratılmış tek varlık olması sebebiyle Hz. Âdem^(as), bu isimlerin sırrını da basîret nûruyla görebilecek yapıdadır¹⁰¹. Bu hususlar onun en alt düzeyde fizikî bilgileri tasnif ederek kurala bağlamasını ve bu yolla dünyayı îmâr etmesini sağlamaktadır. Öte yandan insan, hayatının sonluluğu bilincine de sahiptir ve bu bilinç onu buhrana sürüklemektedir. Bu buhran, ancak insanın mânevî boyutunu güçlendiren Allah'ın nûru sayesinde ortadan kaldırabilir.

b. *Hilâfetin Kazanılmasının Temel Araçları Olarak İrâde, Bilgi ve Aşk*

Sıradan insanı kâmil insan olmaya yönlendiren şey, yukarıda belirtildiği gibi tek olan ve teklîğe iştîyâk duyan insânî ruhtur. Mevlânâ, ruh üzerindeki bedenî duyu/duygu (*his*) ve nefsi düşünceleri (*end*), temiz su (*âb-ı safâ*) üzerindeki çöplere (*hes*) benzeterek ruhun kirlenmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir¹⁰². Böylece yukarıda nefsi, hazine sandığı üzerindeki yılan benzetmesiyle ârizî bir varlık olarak gören Mevlânâ, Hz. Âdem'le ilgili görüşlerinde açıkça fark edildiği gibi iyimsen bir yaklaşımla, insandaki kirliliğin de aslî değil, ârizî olduğunu kabul etmektedir.

Bununla beraber insan, bu arınma yolunda belli bir yardıma (*meded*) muhtaçtır¹⁰³. O, ilk olarak bedenî ihtiyaçları gidermek için bir sanat öğrenip meslek sahibi olduğu gibi, nefsinin temizlemek ve ruhunu beslemek için de bir sanat olarak dini öğrenip ilâhî aşka tâlib olmalıdır¹⁰⁴. Şu halde insanın bütünlüğü için iki şey gereklidir; birer yaşama sanatı olarak *din* ya da *kulluk* ve *aşk*.

Kulluğun ilk adımı, tasavvufta *şeriat* adıyla formüle edilen, insanlığın ilk olarak Hz. Âdem'den öğrendiği dinî uygulamaların yaşanması, ardından da yine tasavvuf formülasyonu içerisinde *tarikat* olarak adlandırılan iç bütünlüğü sağla-

¹⁰¹ Mevlânâ, *Fihî mâ Fih*, s. 48; *Mesnevî*, I, 21^b (beyt 1235-1239) [76/86-87]. İsimlerin, maddî ve manevî tüm bilgilerle açıklanması için bk. Âbidîn Paşa, II, 227-228. "Tâ'lim-i ilâhiyye" adı altında ilhâm açıklaması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, III, 661-663. İnsânî bilincin, dünyanın imarıyla ilişkisi için bk. Özakpınar, s. 59-60.

¹⁰² *Mesnevî*, III, 123^a (beyt 1825-1833) [344/157-158]. Mevlânâ, burada *akıl*, *irâde*, *riyâzet*, *edeb*, *mârifet* kavramlarıyla seyr ü sülûku özetler. Bunlara belli bir aşamadan sonra *aşk* eklenir. Mevlânâ'nın salt bir aşk ve cezbe ereni olmadığı, seyr ü sülûk sürecinden geçtiğinin hatırlatılması için bk. Cebecioğlu, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü - Metodolojik Bir Yaklaşım-", *TAAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 29-54, s. 41-42.

¹⁰³ *Mesnevî*, II, 70^b (beyt 1353-1363) [208/366-367].

¹⁰⁴ *Mesnevî*, II, 83^a (beyt 2578-2587) [245/453].

maya yönelmek ve insan-ı kâmil olmak için nefsin tanınması ve arındırılması sürecidir. Bunların beşerden insana ve insan-ı kâmile uzanan çizgideki açılımı, ilk adımda *akıl*, *irâde* ve *riyâzet*, ikinci adımda *edeb* ve *mârifet*, üçüncü adımda ise *ruh*, *aşk* ve *muhabbettir*.

Dinî pratiklerle başlayan kulluk kalitesinin yükseltilmesi ve insandaki çokluk ve zıtlığa dayalı yapının değiştirilebilmesi için Mevlânâ, ilk olarak bedene ait sınırlamaları (*meccâ'et/riyâzet*) gerekli görmektedir¹⁰⁵. O, bedeni öne almanın, nefsi güçlendirerek insanı acıya sürükleyeceğini, onun gıdasının süflî âlemde değil, yüce âlemde bulunduğunu söylemektedir¹⁰⁶; ancak bunların sonucunda sâlikî hedefine ulaştıran kendi çabası değil Allah'tır. Yine Mevlânâ, "*ayranın çalkalanması*" benzetmesiyle ortaya koyduğu bu arınma sürecinden söz ettiği pasajın devamında, arınmaya (*tezkiye*) yardımcı olacak bir elçinin (*resûl*) Hak tarafından gönderildiğini de belirtmektedir¹⁰⁷. Şu halde *tezkiye*, peygamberler ve müşhidlerin görevidir¹⁰⁸. Nitekim Mevlânâ Hz. Âdem'in^(as), bir bilene danışmadığı (*meşveret*) için hataya düştüğünü ifade ederek, bir Allah dostu (*yâr-i Hüddâ*)¹⁰⁹ ve insana kendisini Allah'a yeniden yaklaşması için gönül kırıklığına sebep olacak bir dert (*derd*) aramayı tavsiye etmektedir¹¹⁰. Bir dert olarak pişmanlığı irâdenin delili sayan Mevlânâ, bu noktada irâdeyle aşkın birleştiği ortak noktaya işaret etmektedir.

Bununla beraber irâde, seyr ü sülûkta belli bir noktadan sonraya yerini aşka bırakmalı, seyr ü sülûk yolunda insan başlangıçtaki irâdî süreçlere takılıp kalmamalıdır. Dolayısıyla insanın dünyayı îmar etmesini sağlayan ve kalpte bir nûr olarak görülen akıl da, nefsi yenebilmesi sebebiyle üstünlüğe sahipken, aşk faslında insana ayak bağı olmaktadır¹¹¹. İblis'in zekî olması (*zeyregî*), Âdem'in ise aşka sahip olması, bu iki varlık arasındaki bir başka önemli farktır. Dolayısıyla aidiyet göstergesi olan aşk *âdemî*, kendine güvenme ve kibirlenmeye sebep olan zekâ ise

¹⁰⁵ *Mesnevî*, IV, 205^a (beyt 3621-3623) [137/643]. "*Yağın çıkarılması için ayranın çalkalanması*" benzetmesi de, *riyâzete* işaret eder. *Mesnevî*, IV, 198^b (beyt 3030-3032) [117/600]. *Riyâzet* için ayrıca bk. *a.g.e.*, III, 141^b (beyt 3349-3352) [394/267], V, 229^a (beyt 1372-1374) [193-194/114]. Burada riyâzete beraber evlenmeyi de tavsiye eden Mevlânâ, böylece riyâzete bekârlığın bir ilgisi olmadığını da vurgular. İnsanın gerçek gıdasının hayvânî/dünyevî gıdalar değil, Hakk'ın nûru olduğu için bk. *Mesnevî*, II, 68^a (beyt 1079) [200/342].

¹⁰⁶ *Mesnevî*, III, 106^a (beyt 400-401) [298/41-42], VI, 321^a (beyt 4495-4504) [436-437/654].

¹⁰⁷ *Mesnevî*, III, 141^b (beyt 3352) [394/267]. Bununla âyetlere uygun bir şekilde [Bakara 2/151; Âli İmrân 3/164] peygamberlere işaret ediliyor.

¹⁰⁸ *Mesnevî*'de şeyh için bk. *Mesnevî*, I, 41^a (beyt 2942-2944) [132/187]; III, 122^b (beyt 1794-1795) [343/159]. Mevlânâ, aynı anlamda hem *pîr*, hem de *şeyh* kavramlarını kullanır. Kalbî ilhamın (*vahyü'l-kalb*) "*mürşid-i kâmil terbiyesi*" olarak açıklanması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, X, 668. *Mesnevî*'de şeyh hakkında bir değerlendirme için bk. Konur, "*Mesnevî*'de Mürid-Mürşid İlişkisi", *TİAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 149-157.

¹⁰⁹ *Mesnevî*, II, 57^b (beyt 19) [169/258].

¹¹⁰ *Mesnevî*, VI, 318^b (beyt 4300-4302) [431-432/673]. Bu noktada hastalıkların insanı günahlarını düşünmeye ve pişman olmaya sevk edişini ve aşkın derde düşürüşü örnek verilir. *Mesnevî*, I, 15^a (beyt 629-630) [56/84].

¹¹¹ Bir tasavvuf terimi olarak *aşk* için bk. Uludağ, "*Aşk*", 11-17. Mevlânâ'da aşkın yorumu için bk. Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 208-211; Cebecioğlu, *a.g.m.*, 45 vd..

şeytânî bir nitelik olarak göze çarpmaktadır¹¹². Bu durumda insânî akıl ve bilgi de aşktan ve dolayısıyla kulluktan kopuk olmamalıdır¹¹³.

Bir taraftan korku ile karşı karşıya ele alınan aşk Hakk'ın niteliği olarak kabul edilirken, korku mide ve şehvetine esir kulların niteliği sayılmaktadır¹¹⁴. Şu durumda, Mevlevîliğin ayırt edici ilkeleri olan *aşk ve muhabbet* Mevlânâ nazarında aslî, korku ise ârızîdir. Bu düşüncenin temelinde de, varlığında aşk ve muhabbeti taşıyan insanın mükerrem bir varlık oluşu konusundaki sezgi yatmaktadır. Mevlânâ, mü'min ve hatta insan-ı kâmil olma potansiyelinden dolayı, inançsız insanlara hor gözle bakmayı da hoş görmemektedir¹¹⁵.

Bununla beraber Mevlânâ aşka varmayı -yukarıda belirlenmiş olan tanımı içerisinde ve hareket noktasının din oluşuyla tutarlı bir biçimde- kulluk şartına bağlamaktadır. Ona göre kulluk (*bendegî*) kesbîdir, çalışarak elde edilmektedir. Aşk ise çalışma sonucu verilen bir bağıştır, yani vebîdir¹¹⁶. Şu durumda din ve riyâzet, akıl ve irâdeyle bağlantılıdır, bunlarla varılacak ilk nokta bir yaşama sanatı olarak *edebî*dir. Bunlar da kişiyi *nefs-i levvâmeden nefs-i mutmeinne*ye götüren birer araçtır. Bunların getirdiği aşk ise kalple bağlantılıdır. Aşk da kişiyi *nefs-i mutmeinne* ve Hz. Âdem'in kaybettikten sonra yeniden ulaştığı *insân-ı kâmil* olmaya götürecektir. Bu noktada Mevlânâ, hedefin yeniden doğmak olduğunu söylemektedir¹¹⁷.

Yeniden doğan ve *ârif* adını alan insan bâtinen maddî sebeplerden sıyrılmakta, fakat, zâhiren sebeplere bağlı görünmekte, görünen âlemdeki her şey de onun gölgesi konumunda kalmaktadır¹¹⁸. Bu görüş, irâdenin akla, aşkın da kalbe karşılık gelmesine paraleldir; çünkü Mevlânâ nazarında aşk, bir yandan mârifetle birleşirken, diğer yandan çeşitli sevgi türleri ve hatta maddî çekim kuvvetleri şeklinde farklı tezâhürlere sahip bulunan, tüm varlığa hâkim olan ve varlığın ayakta durmasını sağlayan evrensel bir ilkedir. Atomları birbirine bağlayan temel etkenden, gezegenleri birbirine bağlayan çekim gücüne kadar her şey aşktan ibarettir¹¹⁹. Aşk, ilâhî bir sıfat iken irâde sınırsız olarak Allah'a, sınırlı olarak ise insana mahsus bir güçtür¹²⁰. Denilebilir ki Mevlânâ düşüncesinde irâde, insana yön

¹¹² *Mesnevî*, IV, 179^b (beyt 1401) [64/483].

¹¹³ Âdem'in bilgisiyle tüm âlemin önüne geçtiği şeklindeki ifadelerin (*Mesnevî*, I, 19^a (beyt 1013-1014) [69/58]) şerhinde, insana Allah tarafından öğretilen ilmin akıl (*akl-ı mevhib*), din ve insanlığa dayanması gerektiği belirtilir. bk. Âbidîn Paşa, II, 128.

¹¹⁴ *Mesnevî*, V, 239^b (beyt 2183-2184) [221/181].

¹¹⁵ *Mesnevî*, VI, 298^a (beyt 2451) [373/524].

¹¹⁶ *Mesnevî*, V, 246^b (beyt 2727-2729) [240/227].

¹¹⁷ *Mesnevî*, III, 103^a (beyt 53 vd.) [288/12 vd.].

¹¹⁸ *Mesnevî*, VI, 322^a (beyt 4565-4568) [438/656-657]. Yeniden doğumun sonuçları için bk. *Mesnevî*, III, 144^a (beyt 3576-3580) [401/282-283].

¹¹⁹ *Mesnevî*, V, 237^a (beyt 2007) [215/170]. Burada Ashâb-ı Kehf'in köpeği örnek verilir. Atomlar ve gezegenlerdeki çekim için bk. *Mesnevî*, VI, 281^a (beyt 910 vd.) [325/412 vd.]. Ayrıca bk. Arasteh, s. 114.

¹²⁰ *Mesnevî*, VI, 281^b (beyt 971) [326/408]. Mevlânâ, burada gerçek aşkın ortaya çıkmasıyla mecâzî aşkın da ortadan kalkacağını belirtir.

tayin edecek bir araç, aşk ise hem hedefe ulaştıracak itici güç, hem de hedefe ulaştıktan sonra zıtlıkları bir arada tutacak yegâne niteliklidir. Bu sebeple Mevlevîlik, Mevlânâ'nın babasının ve etkilendiği Senâî gibi kişilerin tarikatı olan Kübreviyye gibi aşk ve cezbe yolu olma anlamında bir *şüttâr tarîkidir*.

Mevlânâ, insanda saklı olan aşkın ortaya çıkarılması gerektiğini savunmaktadır. İnsandaki aşkın kaynağı da, hakikatte Allah'ın nefesi olan ruhtur, dolayısıyla insandaki aşkın gerçek kaynağı Allah'tır¹²¹. Bu aşkı ortaya çıkarmak da peygamberlerin (*mürselân*) işidir¹²². İnsanın, atası Âdem'in^(as) âşinâsı oluşu sebebiyle yitirdiği cennete kavuşmasını sağlayacak olan da bu aşktır. *Mesnevî*'nin bizzat Mevlânâ tarafından yazılmış bulunan ilk onsekiz beytinde vurgulanan ve onun orijinal yönünü ortaya koyan temel düşünce de budur. Ona göre aşk, insanın varlığına, hayatına ve hayatının ötesine anlam kazandırmaktadır¹²³.

SONUÇ

Mevlânâ'nın "*İnsan nedir?*" sorusuna cevap oluşturan görüşlerini, nasslara, tasavvuf düşüncesine, toplumda yaptığı gözlemlere ve seyr ü sülûk sırasında kendinde ve müridlerinde müşâhede ettiği durumlara dayandığına şübhe yoktur. Bu noktada Hz. Âdem'i, iyimser bir yaklaşımla hem insan-ı kâmil ve peygamber, hem de hata sahibi bir beşer olarak görmüş, onu karmaşık yapısına uygun bir tarzda dar kalıplara sokmadan, yerine göre çeşitli güçlerini teker teker ele alarak, ama bütünlüğünü bozmadan ve düalizme düşmeden tasvir etmiştir.

Hz. Âdem'in şahsında insanın üç temel niteliği, *âlem-i kebîr* olması ve *sûret-i ilâhî* üzere yaratılması, maddî ve mânevî tüm varlıkların, bilgi ve değer türlerinin arasında bulunması ve bu niteliklerine bağlı olarak *hilâfet* potansiyeli taşımasıdır. İnsanı filozofların aksine "*büyük âlem*" olarak niteleyen Mevlânâ, onu varlık, irâde ve bilgi açısından insanı diğer varlıklarla karşılaştırmakta, bu noktada onun her tür yaratılış, bilgi ve değeri varlığında topladığını belirtmektedir. Genel olarak bakıldığında, çokça vurguladığı *aslî vatandan ayrılık* durumuyla, aşk ve coşkuya dayalı anlayışının fazlaca ön plana çıkması haricinde, Hz. Âdem'in ilâhî sûrette yaratıldığı noktasında İbn Arabî'yle de aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Bu durum, sûfî düşüncedeki tevhidin bir görünümü sayılabilir. Bu noktada kâmil insan, âlem ve Kur'ân'la aynı temele dayanmakta ve aynı nitelikleri taşımaktadır.

Mevlânâ'nın bedene bakışı, tasavvuf düşüncesinde "*beden düşmanlığı*" anlayışının belirleyici olduğu varsayımlarını çürütecek niteliktedir. Ona göre Hz. Âdem'in yaratılışındaki sanat, maddî ve mânevî unsurların uyumlu bir tarzda

¹²¹ *Mesnevî*, III, 106^a (beyt 405 vd.) [298-299/41-42].

¹²² *Mesnevî*, VI, 321^a (beyt 4494-4502) [436-437/654]. Âdemî bir nitelik olarak aşk hem farklı durumlarda değişik tezâhürlere sahiptir, hem de insanı değiştirir. Sevgi, eş, çocuk, hoca ya da dostlar karşısında farklı görünümler alan tek bir cevherdir. bk. Arasteh, s. 116-117.

¹²³ bk. *Mesnevî*, I, 7^b, 9^a (beyt 1-18) [37/13-15]. Bu kısmın şerhi için bk. Bursevî, s. 90-139; Âbidin Paşa, I, 17-47; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), I, 73-89; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 49-73; Cölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 28-43. Ney, şârihler tarafından genellikle *insan-ı kâmil* olarak şerh edilir. Felsefî antropolojide, sevgi ve bağlanmanın eyleme anlam ve değer kazandıran bir unsur sayılması için bk. Mengüşoğlu, s. 159-166.

birleştirilmesinden gelmektedir. O, maddî unsurların dönüşümünü *devr* anlayışı içinde ele almış, *tenâsuh* ve günümüzde anlaşılan biçimiyle *evrim* olarak yorumlamamıştır.

Kötülüğün âlemdeki temel temsilcisi olan İblis, Hz. Âdem ve çocuklarındaki kötülük ve zaaf noktalarının kesiştiği bir unsurdur. İblis'in görmediği ruh, aynı zamanda insanı madde ötesine iten bir güçtür. Bir olan insânî ruhun bedene girmesiyle, hayvânî ruhlar/nefisler çokluğa sebep olmaktadır. Çoğu sûfî gibi Mevlânâ'ya göre de arzuları temsil eden *emmâre* anlamındaki nefis insan varlığının parçalanmışlığını, buna karşılık akıl irâdeyi, kalp ise ruh, aşk ve bağlanmayı temsil etmektedir.

Allah'ın Âdem'e öğrettiği bilgiler, mânevî hakikatlerden başka, yeryüzünün imârına yönelik sanatlar gibi maddî bilgileri de içerir. Değerler açısından da o, melek, hayvan ve şeytan arasında, her üçüne benzemeye ve insan-ı kâmil olmaya yatkın bir yapıdadır. Dolayısıyla bilgi, akıl yürütme, irâde, sorumluluk, özgürlük, sezgi, aşk gibi tüm unsurlar onun varlığında toplanmış olup, bu donanımın kullanımında hata yapabilir; ancak suçluluk (*cürüm*) onun aslî tabiatı değil, ârızî bir durumu olduğundan, hatasının sorumluluğunu üstlenebilir ve hatasını telâfi edebilir. Hz. Âdem'in düşüş ve yükselişinde olduğu gibi, mürşidin terbiyesi, irâde, akıl, riyâzet, edeb, mârifet gibi unsurlarla kalbe, aşka ve nefis-i mutmeinne mertebesine ulaşabilir. İnsandaki iyi ve kötü her türlü duruma karşılık olarak helâl-haram, haklı-haksız, doğru-yanlış gibi sınırlamaların yeryüzündeki ilk temsilcisi de odur.

Mevlânâ'yı orijinal kılan yönlerinden birinin, *Kübreviyye* esasları arasındaki riyâzet ve aşkı, Vahdet-i vücûd anlayışının temel argümanlarını da devreye sokarak, İran Aşk Mektebi'nin evrensel aşk anlayışıyla birleştirmesi olduğu söylenebilir. Aşkın, birincisinde bir araç, ikincisinde ise evrensel bir ilke ve hedef olma yönü daha belirgin gözükmektedir.

Özetle Mevlânâ, sayılan kaynakçadan oluşan zengin arka planı kendi irfânî çerçevesi içinde bütünleştirmiş, insanı da üç temel bakımdan ele almıştır. Birincisi temel insan nitelikleri, ikincisi farklı insan tipleri, üçüncüsü ise kültürel unsurların insan üzerindeki etkileridir. Her üç konuda da malzeme hayli zengindir. Bu makalede sadece birinci kısım üzerinde durulmuş, birincisiyle ilgili doğrultusunda ikincisine kısmen girilmiştir.

KAYNAKÇA

Âbidin Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, I-VI, İstanbul 1324.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002.

Arasteh, A. Reza, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yarattıcılıkta Yeniden Doğuş*, (trc. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir), Ankara 2003.

Arkun, Nezahat, *Şahsiyet Psikolojisi ve Şahsiyetin Dinamikleri*, İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Umumi Psikoloji Kürsüsü, 1971-75 basılmamış ders notları.

Ateş, Ahmed, "Muhyiddîn Arabî", *İA*, c. VIII, (İstanbul 1993), ss. 533-555.

- Bardakçı, Mehmet Necmettin, "Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 8 [2007], sy. 19, ss. 55-77.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *DİA*, c. I, (İstanbul 1988), ss. 358-363.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Mesnevî Şerhi Rûhu'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İstanbul 2004.
- Cebecioğlu, Ethem, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü -Metodolojik Bir Yaklaşım-", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 29-54.
- Ceyhan, Semih, "Mesnevî", *DİA*, c. XXIX, (İstanbul 2004), ss. 325-334.
- Chiittick, William, *Tasavvuf*, (trc. Turan Koç), İstanbul 2003.
- _____, "Rûmî ve Mevlevîlik", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (trc. Safi Arpaguş), yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 709-727.
- Çelik, İsa, "Klasiklerimiz-XIII: Mesnevî-i Mânevî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 661-696.
- Demirci, Mehmet, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, İzmir 1997.
- Erdem, Mustafa, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, Ankara 1994.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman, *Mevlânâ Celâleddin*, (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1997.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, c. III, Beyrut 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbakî, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1985.
- _____, *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI, Ankara 1989.
- Gündüz, İrfan, "Tasavvuf ve İnsan", Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 10-11 Kasım 1991 Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf, (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 1991, ss. 41-62.
- Gürer, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, İstanbul 2005.
- Gürsoy, Kenan, *Egzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Ankara 1988.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî), I-IV, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1997/(nşr. Osman Yahyâ), I-XIV, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1405/1985-1412/1992.
- _____, *Fusûsu'l-hikem*, nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, c. I, Beyrut 1996.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmet Asrar, İstanbul ts. (Birleşik Yayınları).
- Kılıç, Mahmut Erol, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *DİA*, c. XIII, (İstanbul 1996), ss. 251-258.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-1992.
- Konur, Himmet, "Mesnevî'de Mürîd-Mürşid İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 149-157.

- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmî't-tasavvuf*, Mısır 1379/1959 [*Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991].
- Kutluer, İlhan, "İnsan", *DİA*, c. XXII, (İstanbul 2000), ss. 320-323.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi mâ Fîh*, (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994.
- _____, *Mesnevî (Tıpkıbasım)*, Ankara 1993 [(trc. Adnan Karaismailoğlu), I-II, İstanbul 2004; *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (trc. Şefik Can), I-VI, İstanbul 2004]
- _____, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı vdğr.), I-VIII, İstanbul 2004-2007.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, *Güneşin Şarkısı*, trc. Cemal Aydın, İstanbul 2001; *İslâm'ın Güler Yüzü*, (trc. Cemal Aydın), İstanbul 2001.
- Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, (trc. Tayfun Atay), Ankara 2004.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *Kitâbü'r-Ri'âye li hukûkillâh*, (nşr. Margaret Smith), London 1940.
- Necmüddin Kübra, *Usûlü aşere-Risâle ile'l-hâim-Fevâihu'l-cemâl Tasavvufî Hayat*, (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980.
- Nicholson, Reynold A., *Tasavvufun Menşei Problemi*, (trc. Abdullah Kartal), İstanbul 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996.
- Öngören, Reşat, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *DİA*, c. XXIX, (İstanbul 2004), ss. 441-448.
- Özakupınar, Yılmaz, *Psikolojinin Kavramsal Yapısı*, İstanbul 2000.
- er-Râgîb El-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk-Beyrut 1412/1992.
- Ritter, Helmutt, "Celâleddîn Dûmî", *İA*, c. III, (İstanbul 1993), ss. 53-59.
- Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001.
- _____, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, (trc. Senail Özkan), İstanbul 2003.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, İstanbul 1971-1975.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, (nşr. Ali Dehrûc), I-II, Beyrut 1996.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996.
- _____, "Aşk", *DİA*, c. IV, (İstanbul 1991), ss. 11-17.
- _____, "Nâsût", *DİA*, c. XXXII, (İstanbul 2006), ss. 431-432.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968.
- Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, İstanbul 1993.
- Yüce, Abdülhakîm, "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 63-75.

MEVLÂNÂ'NIN RUBAİLERİNDE MÜTEAL AŞK

Ziya AVŞAR*

ÖZET

Mevlânâ'nın coşku, temkin ve yarı coşku yarı temkin üsluplarıyla söylenmiş iki binden fazla rubaisinin yegâne konusu aşktır. Aşk konusunun yüzlerce cepheden işlendiği bu rubaileri, ihtiva ettiği aşk fikirleri yönünden incelemek irfanî bir zarurettir. Bu makalede, Mevlânâ'nın rubaileri arasındaki asıl bağlantıyı kuran aşk kavramı üzerinde- bir makale hacminin müsaade ettiği ölçüde- durularak, onun bahsettiği aşkın, ruhu asıl vatanına çağırın, müteal nitelikli bir aşk olduğu iddiası, rubailerdeki fikirlerin tanıklığına dayanılarak işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, aşk, âşık, aşkınlık, rubai.

COMPREHENSIVE LOVE IN THE QUATRAINS OF MEVLÂNÂ

Love was the sole subject expressed in more than two thousands quatrains of Mevlânâ with transcendence, composure and self-transcendence and self-composure. It is a scientific obligation to elaborate these quatrains, which dealt with love from hundreds of dimensions, in terms of love ideas. In this article, the concept of love as a connector element between quatrains of Mevlânâ was stressed. And the argument which suggests that love in the quatrains of Mevlânâ is a comprehensive love calling spirit to the real homeland was evaluated by applying to testimony of ideas in the quatrains.

Key words: Mevlânâ, love, lover, transcendence, quatrains.

GERÇEK VE MECAZÎ AŞK

Mevlânâ'nın rubailerinde aşkın sistematik bir tanımı yoktur; ancak rubailer içerisinde yer alan kimi niteleme ve tanımlardan hareketle, çok renkli anlamlar içeren, şaşırtıcı ayrıntılar ihtiva eden bir aşk tanımına ulaşmak mümkündür. *Aşk nedir?* Sorusunun tek sonuçlu bir tanımının olmayacağı açıktır. Bu soruya verilmiş cevaplar içerisinde, Mevlânâ'ya ait olanlar, kendine özgülük açısından dikkate değer hükümler içerir.

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğr. Üyesi.
e-mail: ziyaavsar@gmail.com

Mevlânâ, *Aşk nedir?* Sorusuna dair cevaplarında aşkı, öncelikle *sadık/gerçek* ve *mecaz* olmak üzere ikiye ayırır.¹ Mevlânâ, gerçek aşktan söz açtığı anda, nefsine tatbik ederek davranış haline getirdiği ferdî bir terbiyenin, ruh üzerinde hâsıl ettiği sonuçları, âşık örneği üzerinden aktarır. Bu süreçte âşığın ruh ikliminde, eskisiyle kıyaslanamayacak bir değişim gözlenir. Bu değişimin en önemli ilkeleri, ruha insanüstü bir kuvvet ve metanet veren *vakur bir direnç*, zıtlıkları ortadan kaldırarak şaşırtıcı bir bilgi düzeyine giren *uyanık bir idrak gücü* ve bu özelliklerin terkibinden doğan *heybetli bir cesarettir*. Mevlânâ, ruh direncinin eseri olarak sadık âşıktaki sabır ve tahammülün *sınır tanımaz* bir boyut kazandığına işaret eder ve onun gerçek aşkı ancak *"devâsız bir derde duçar olma (R 152c)"*² sürecinde kavrayacağı söyler.

Mevlânâ'nın sıklıkla ihtar ettiği hususlardan biri de gerçek aşk idrakinde zıtlığın olmadığı tespitidir. Ona göre gerçek aşk, *"ne vefaya ne de cefaya ilişkin (R 152d)"* bir şeydir. Gerçek aşkın temelinde sabır olduğunu söyleyen Mevlânâ, *"sabırsız bir âşıktan daha çaresiz kim var? (R 152a)"* sorusunun altında, âşiğe cesaret veren aslî duyguyu teşhir eder; sabır. Sabrın verdiği cesaretin, sadık aşkın temel şartlarından biri olan, *"ölümden kaçmamak"* hikmetini anlama aracı olduğunu söyleyen Mevlânâ, *"gerçek bir âşığı öldürmeyenlerin murdar olacaklarını (R 951d)"* bildiren sembolik bir ifade kullanır. Mutlak iyiler kategorisinde olan sadık âşıkların, aşk mutfağında öldürülmelerini gerekli sayar. Bu kabil sembolleri aşk ürettiği için, çözümü de ancak aşkın getirdiği uyanık idrak gücü tarafından gerçekleştirilir. Mevlânâ'nın dile getirdiği bu ölüm, bedenî bir ölüm değil, nefsî bir ölümdür. Nefsi öldüren şey, gerçek aşkın onun isteklerine set çekmesinden başkası değildir. Mevlânâ, *"aşktan her kim ki bir şeyler beğenir ve alır/onun nefsî arzusundan bir şeyler azalır (R 1516 ab)"* dizelerinde, aşkın nefis atını dizginleyen bir eğitici olduğu nüktesine vurgu yapar. Nefs ile savaş *"büyük cihat"* sayıldığından, bu cihadı yapma mecburiyetinin nasıl bir cesaret gerektirdiği âşikârdır. Hak âşığının, Hakk'a âşık olmak yüzünden bir ziyana uğramayacağı, cansız kalmanın can olmak için zahirî bir yok oluş anlamına geldiği belirtilerek, ölmenin, gelinen yere dönme bilinci olduğu, *"korkma!"* ihtarıyla sağlam bir duruş haline getirilmeye çalışılır. Mevlânâ'da cesaret, insanlara karşı gösterilen nefis okşayıcı bir saldırı hamlesi değil, bütünüyle aşk hayatının getirdiği dert yoğunluğuna karşı takınılan taviz vermez bir ruhî tavidir. Ayrıca sabır, vakar ve heybet gibi desteklerle sağlaştı- rılan bu tavır, gücünü doğrudan doğruya aşkın hakikat ve sadakatinden alır.

Mevlânâ'nın mecazî aşka ilişkin değerlendirmesi, gerçek aşkla yapılan şahsî bir mukayesenin sonucunu göstermesi açısından önemlidir. Mevlânâ, mecazî aşkı

¹ Gerçek Aşk-Mecazî Aşkla ilgili rubailer için bk. 152, 951, 831. (Rubai numaraları verilirken, tarafımızdan hazırlanan *Sırların Dili/Mevlânâ'nın Rubaileri*, -Kökler Yay. Konya 2007- adlı çalışmamız esas alınmıştır.)

² R kısaltması rubaî, izleyen rakam rubaî numarası, harf de dize sırasıdır.

söz konusu ettiği bir rubaisinde, *"iki üç günlük ömrü olan aşktan bîzârım (R 831b)"* diyerek, zaman kaydına bağlı ve geçicilik illetiyle malûl bir aşkın, ruhunda uyandırdığı bezginlik ve sığlığı açık bir dille izah eder.

Mevlânâ'nın aşk tanımlamalarında belirleyici âmil, üst akıldan gelen bir feyizdir. Bu feyzin getirdiklerini kavrayan *"ayrıkse idrak"*, üst akıldan gelen anlamları, kendi âleminin akıl düzeyine dönüştürmek ve kendi akıl düzeyiyle üst akıl arasında köprü kurmak için, sembolik ve mübalağalı bir dili, etkin bir anlatım vasıtası kılar. Bu sebeple, Mevlânâ'nın aşk tanımlamalarında kullandığı mübalağalar, bahsi geçen feyzin, ruhunda uyandırdığı zevk ve şevk hallerini, aynı sıcaklıkla söze taşımak gibi işlevsel bir amaç taşırlar. Bu mübalağaların başka bir amacı da bu âleme ilişkin itibarî gerçekliğin kurallarını ihlal ederek, üst aklın gerçeklik düzeyiyle iletişim kurmayı mümkün hale getirmeleridir. Bir aşk haleti içerisindeyken kalkılan semaın anlatımında başvurulan aşağıdaki dizelere benzer mübalağalı ifadelere, bu gözle bakan okuyucu ve yorumcular, önlerine yeni tespit ufuklarının açıldığını yakinen göreceklerdir. *"sema' dediğin şey, iki cihandan da geçmektedir/canı, başı ve gönlü koparmaktır bedenden. (R 1505cd)."* Zaten onun anladığı aşkta; çıkıp gelme ve geçip gitme, aşkın kavrayış sürecini tamamlayan iki etkin yayını birleştiren bir eylem olarak, dönüşü tamamlarlar. Mevlânâ, nesnelere dönüş eylemlerini, iki farklı idrakle anlaşılabilir iki akıl düzeyinin, birbiriyle temas kurma ihtiyacına yönelik bir hareket olarak görür. Dönüş, âlemler arasındaki iletişim bağı kesintisiz bir şekilde kurduğu için, Mevlânâ, dönmeyen hiçbir şeyin, tam manasıyla yetkin bir eylemde bulunamayacağını öngörür. Bu açıdan gayb âlemiyle şahadet âlemi arasında bir aşk dönüşü olan sema', zikrin somut bir yetkin eylemidir. Sıradan bir dönüş olmayan o sırrî dönüş, üst akıldan gelen bir *"çoşkunluk narasıyla (R 506c)"* harekete geçtiği için, ulvî bir amacı gerçekleştirmek üzere yola çıkar. Bu amaçtan koptuğu an, doğasının dışına çıkacağından dolayı, zorunlu olarak riyaya bulaşır.

GERÇEK AŞKIN BÜRÜNDÜĞÜ KISVELER

Mevlânâ, bir rubaisinde aşkı, sabah meyi ve bahar sembolleriyle tarif eder; *"sabah meyidir aşk, ben onunla uyanırım/bahardır aşk, onda gülzar gibi donanırım (R 1314ab)"*. Mevlânâ, gece içilen meyın baş ağrısını, sabah meyiyle giderme yöntemine telmihte bulunarak, aşkın sabah meyi sembolüyle verildiğinde, uyutan değil uyandıran bir cevhere dönüştüğüne işaret eder. Bu işaretin açılımından hareketle, ondaki her manevî cezbe ve coşkunun, öbür tarafa uyanış sürecini tetiklediğini ileri sürebiliriz. Bu uyanış süreci, aşkın bahar sembolüyle ifade edildiği durumda da yürürlüktedir. Aşk baharı, ruhsal niteliklerin durağan halden, faal hale geçişinin gözlemlendiği bir aşama olarak, hayret verici bir uyanışın ve yeniden dirilişi müjdeleyen derunî bir akışın adıdır. Aşkı, *"işe güce düşman (R 1314c)"* bir mefhum olarak gösteren Mevlânâ, asıl işsizliğin, işle uğraşılan zaman olduğunu söyler. İşe güce yönelen aşk, aşkın getirdiği anlamların sınırlarını perdeleyerek, perdeler âlemi-

ne tabi oluyor demektir. Bu tabiiyet, asıl gaye olan hakikat arayışını zayıflatacağından ya da bitireceğinden dolayı, istenmeyen bir şeydir.

Aşk tanımlamalarında bütün mutasavvıfların ittifak ettikleri hususlardan biri, onun sınırsızlığıdır. Aşkı, *“kıyasız bir deniz, boşlukta bir umman (R 1470ab)”* olarak niteleyen tanımlar, bu sınırsızlığı çok iyi ifade eder. Bu sınırsızlık algısının, beraberinde korku duygusunu getirdiğini söyleyen Mevlânâ, bu sebeple aşkın korku tarafının, ümit tarafına baskın bir şey sanıldığını belirterek aşkı, derin bir korku olarak algılamak yanılışına vurgu yapar. Aslında o, derin bir korku ile kaplı alandaki ümit ışığına dikkat çekerek ümidi, o korku denizinin sınırsızlığına götüreceği bir binit olarak takdim eder. Bu takdimdeki gaye, sonsuzluk ve sınırsızlık kuşatması altındaki ruha, nitelikli bir imtihan ile karşı karşıya olduğu gerçeğini sezdirmezdır:

*azîm bir denizdir ki, kıyası olmaz aşkın!
boşlukta bir ummandır, sırları haddem aşkın...
canlar bu denize dalmışlar, orda kalmışlar!
bir damlası ümit, gerisi korkudur, aşkın! (R 1470)*

Mevlânâ, *“bizde öyle bir aşk var ki, haddimizi aşar (R 175a)”* derken, sınırsızlığı, insanın ihata edemediği bir boyut olarak gösterir; ancak *“biz ona lââyık değiliz, o lütfünden sunar (R 175d)”* tamamlayıcı fikriyle bu durumun, kendisi gibi olanlara, Hakk’ın bir lütfü olduğu vurgusunu yapar. Bu vurguda dikkat edilmesi gereken yön, hakkın verdiği aşk nimetinin haddem fazla olmasından dolayı, büyük bir emanet taşıma görevine dönüşmesidir. Mevlânâ, bu görevin ifasında gösterilecek küçük bir zaafın, söz konusu nimeti, külfet niteliğine taşıma tehlikesi içerdiğine dair, uyarıcı bir bilincin gerekliliğine değinir. Mevlânâ’ya göre âşık, yüklenici olmak itibarıyla takat, yüke dayanmak itibarıyla da sabır sahibi olmalıdır. İhsanın, sabır ve tahammülü olgunlaştıran bir araç olduğu belirtilerek, âşığın ihsan karşısındaki durumunun, daima edilgen bir mahiyet taşıdığı söylenir. Maruz kalınan bu durumdan dolayı, âşığın, aşk ihsanından kaçışının olmadığı gerçeğini Mevlânâ, üzerinde ısrarla durduğu bir seçilmişlik ek yükü vurgusuyla dile getirir. O bu yükün, kendisinde hâsıl ettiği, yoğun kuşatılmışlık duygusunu, *“nereye gidersem gideyim, önümdedir aşk (R 255c)”* dizesiyle, şahsî bir tecrübe olarak kaydeder; ancak Mevlânâ’daki kuşatılmışlık duygusu, aşktan kaçınma şeklinde bir ihtiyatlı yaklaşım değil, ardından gitme şeklinde bir davet algısıdır. O aşkın temel mesajını, *“geri dön!”* diyen bir yasakçının değil, *“beri gel!”* diyen bir rehberin vereceği inancını taşır.

Mevlânâ’nın aşk tanımlarının önemli bir kısmını da tanımlama zorluğu oluşturur. Bu zorluk aşkın, âşığın ruh haletine telkin ettiği *“telvin”*den kaynaklanır. Mevlânâ, *“her bir kisveye giren aşktan perhiz gerekir (R 263b)”* dizesinde, bu telvinin ruh üzerinde gösterdiği değişkenliğin, kişiyi tekrar mecazî aşka sürüklenme tehlikesi taşıdığına dikkat çeker. Mevlânâ’ya göre, aşkın bir tanımlanma zamanı yoktur, ama bir kavranma zamanı mutlak surette vardır. Bu zaman geceden

başkası değildir. Bu yüzden Mevlânâ'da, gecenin ayrı bir önemi vardır, çünkü aşkın kavranma nesnesi gecedir. O herkesin derin uykulara daldığı bu demde, yıldız gibi olup uykuyu sabahlattır. Aşk sırrına yabancıların ortalıktan çekildiği esnada, dost ile halvete girerek hakikat dolunayını gönül hanesine düşürür. Hızır, abıhayatı nasıl ki karanlıklar ülkesinde bulduysa, âşık da asıl abıhayat olan aşkı, geceleyin bulur. Bu niteliklere sahip bir gecenin çok çabuk geçmesi, Mevlânâ'da süreklilik arz eden bir şikâyet konusudur. Onun bu manada geceyi sorguya çektiği de görülür. Gece bu sorguyu, usta işi bir hamle olarak değerlendireceğimiz, *"aşkın sonu yoksa bizim ne günahımız var! (R 300d)"* karşı sorusuyla iptal eder.

Aşkın hudutsuzluğuna rağmen gönle sığabileceğini söyleyen Mevlânâ, hudutsuzu, hudutludaki tecellisinden hareketle tarif ederken tezadı, dengeyi kuran bir ifade aracı olarak kullanır. Her şeyin terazinin bir kefesine yüklenmesi, İlahi nizama mugayir olduğundan, onu dengelemek üzere harekete geçen bir karşı tarafı, mutlaka hesaba katmak lazımdır. Bu yüzden Mevlânâ, aşkı dengeleyen şey olarak akla vurgu yapar. Onun zaman zaman akli tasvip etmez görünmesi muhatapı yanıltmamalıdır. Bu olumsuzlama, terazinin öbür kefesinde aşk olmadığı zamandır. Ona göre akıl tartı nesnesi olmadıkça, öbür kefedeki tartılan asıl şeyin aşk olduğunu kavramakta zorluk çekeriz. Bu bağlamda o, *"aşktan yâr gelir, akıldan düşünce ve delil (R 1226a)"* diyerek, düşünce ve fikrin gaye değil, öbür kefedeki yâri gösterme gereci olduğuna vurgu yapar. Mevlânâ, zihnimizdeki hudut fikrinin altı yön algısından dolayı yerleştiğini belirterek, hudutsuz olan aşk düzeyini kavramanın, altı yön dışına çıkmakla mümkün hale geleceğini beyan eder.³

Mevlânâ aşkı, kişiyi zatı ve sıfatı ile gösteren olağanüstü bir aynaya benzetir. Dolayısıyla aşk aynasına bakmak, kişinin kendisine bakmak imtiyazıdır: *"aşk ayna gibidir, o aynaya kim bakarsa/zat ve sıfatını görür, özgeye amâdir! (R 1516 cd)"* Bu aynaya bakmanın temel kuralıysa diğerlerine kör olmaktır. Mevlânâ'nın aşk tanımlamalarında belirleyici olan üst aklın ilkeleri olduğu için, bu ilkelerin beyanı, ancak tersine bir dünya çizilerek mümkün hale gelmektedir. Gözden kaçırılması gereken bu temel bakış unsurunu, onun söyledikleriyle ilişkilendirmediğimiz takdirde; körlüğü görme, sarhoşluğu ayılma, suskunluğu dile gelme sembolleriyle üst aklın hakikatine bağlamasını, bu âlemin hilafına işleyen işe yaramaz sözler sanma yanlışlığına düşeriz. Bu itibarla onun söylemlerinde görülen eylemlerin tersliği, yârin geldiği ufku görebilmek için- bilhassa edinilmiş- ayrı bir basiret gücüne işaret eder.

Mevlânâ aşkı bir liyakat olarak tanımlarken, aşkın herkes için olduğunu, ancak liyakat sahipleriyle temas edince onları yüceltip layık olmayanlar içinse engel teşkil ettiğini belirtir. Bu bahiste en dikkat çekici şey, onun aşkın her türlü tecellisi karşısında tevazu tavrı gösterirken, liyakat kisvesi giymede iddiakar ve

³ Bu kısım ile ilgili rubailer için bkz: Aşk-Sınır-Sınırsızlık: 175, 255, 263, 300, 322, 393, 470, 1005. Aşk Nedir?: 1291, 1314, 1470, 1516.

övünücü bir tutum sergilemesidir. Olayın nadirliği, meselenin değerini artırdığı için, bu tavrı göz önüne getirmekte fayda vardır:

*aşktaki karar ve sebâtım, acep kimde varé
kimde var aşkına hayranlık, bendeki kadaré
ben su ararım, yârim yel gibi esip gider;
aşkta sabrım kimde, kimde var yârim gibi yaré* (R 1191)

Aşkın, kâinatı bir sanat eseri olarak ortaya koyan “Sâni”i gösterdiğini ve o yüzden de aşk harflerinin birer sembol olduğunu belirten Mevlânâ ‘ya göre, aşk harflerinden ayın *âbid*, *şın şâkir* ve *kaf da kâni*’dir. Aşk kelimesinin harflerine yüklenen bu simgesel anlamlar, âşıkta bulunması elzem olan üç ahlakî niteliği gösterir:

*aşk, kendine lâyük olmayana olur mâni,
eğer aşk olmasaydı, görünmezdi hiç sâni,
aşk harflerinin anlamı nedir, bilir misin?
ayın, âbid; şın, şâkir ve kaf harfi de kâni!* (R 1172)

Burada dikkat edilirse Mevlânâ’nın aşkı, iyi ve kötü olarak da tasnif ettiği görülür. “*Aşkın iyisi de var, kötüsü de* (R 211c)” diyen Mevlânâ, iyi ve kötü aşkın, lütuf sahibinin himmetine göre tecelli ettiğini söyler. Onun bu söyleminde, himmetin her zaman rahmet anlamına gelmediği görülmektedir. Bu ayrıntı, onda zıtlığın üstlendiği işlevin asla ihmale gelmez bir anlama ve anlamlandırma ölçütü olduğunu ihtar eder. Denilebilir ki Mevlânâ’da hiçbir tarif, muhalif mefhumu ile düşünülmeden kavranamaz. Onda bir meleke haline gelen bu dikkat biçiminin ürettiği algı aktarımları, daima şaşırtıcı bir tarifler silsilesi halinde, okuyucu ve yorumcu zihninin altından kalkamayacağı bir sıklet oluşturur. Mevlânâ’nın aşka dair bütün tanımları, aslında aşka giden yolu bulmanın zorluğuna vurgu yapar, ancak muhatabını bu zorluğa karşı hazırlayan bir hitapla uyarır. Bu hitabın amacı, muhatabı, anlamaya çalışma kargaşasına sürüklenmekten kurtarmak ve yanındayım diyen bir edayla ona, yalnız olmadığını hissettirmektir.

Mevlânâ’da, aşkın engin ve kıyasız bir deniz sembolüyle ifadesi, zihnî bir çıkarım değil, ruhî bir gark oluş bilincidir. “*Bu denizde figan edenler de, yâ rab diyenler de batar.* (R 393d)” O halde ona düşenler bu iki eylemden de içtinap etmelidirler, fakat kurtarıcı üçüncü eylemin ne olduğu söylenmez. Mevlânâ, bu tip kör noktalarda söyleme cehtiyle dolu bir halde durur; ancak söylemeye izni olmadığı için sustuğunu beyan eder; ancak bu suskunluk, sırlı anlamları kör düğümlerle bağlamaz. Dikkatli bir okuyucu, özellikle susulan yerlerin, söylemeye eşdeğer tutulacak ipuçlarıyla dolu olduğunu fark eder. Mevlânâ’nın bu tavrı, sır açıklama yeri geldiğinde sürdürmesine bakılırsa, sırrı yakalamak için, izin yokluğu mazere-tine değil, ondan sonra söylediğinin peşine düşmek gerekir.

AŞKIN GELDİĞİ YER VE GELİŞ AMACI

Aşk tariflerinin ışığında başlattığımız takip süreci, nihayette bizi, aşkın geldiği yeri bulmaya yöneltmektedir. Bu yerin neresi olduğu meselesine “*Sânîi gösteren*” bir şey ipucuyla müdahil olan Mevlânâ, aşkı “*yokluk ilinden yola düşen bir kervan (R 46a)*” sıfatıyla tanımladığı bir dizede, aşkın asıl yerini açıkça gösterir. Bu gösterim, aşkın, içkin ve fanî bir varlık değil, bilakis ölümsüz bir varlık olduğunu ikaz etmektedir. Bu durumda âşık, müteâl olanla içkin olanın bir mevcutta birleşmesini temsil eder. Bu birleşmenin ayrımına varamadığımız zaman, bedenimiz arzularını aşk zannetmek gibi vahim bir yanılgıya düşeriz ki, tam bu noktada Mevlânâ, şu uyarıyı yapar:

*insaf göster ki, aşk güzel bir iştir besbelli,
bozulması yaratılıştır, kötü temelli!
sen kendi şehvetine, aşk adını vermişsin,
şehvetten aşka giden yol, uzundur bir hayli! (R 224)*

Aşkın “*yokluk ilinden yola düşmesi*”, onun hareket halinde bir varlık olduğunu gösterir. Aşk gelir ve gelişiyile beraber kişiyi, ilk olarak herkesten ve her şeyden ayırıp tecrit gamına düşürür, ardından da acıyıp ihsanlarda bulunur. Mevlânâ'ya göre aşk, abihayat oluşu itibarıyla âşığın varlığını, kendi suyunda bir şeker gibi eriterek vuslata erdştirir. Bu teşbihin ışığında, vuslatın bilindiği üzere, bir kavuşma değil, kaynaşp aynıleşme süreci olduğu, alenî bir şekilde görölmektedir.

Aşkın gelişinin bir başka amacı da “*tövbeyi cam gibi kırmaktır (R 275a)*”. Dikkat edilirse Mevlânâ, tövbe kavramını da diğerk kavramlarda olduğu gibi, şaşırıcı bir şekilde değerdendirmektedir. Demek oluyor ki tövbe, âşığın yolculuğunda, zahidin yolculuğundan farklı bir işlevdedir. Zahitte yol lütfü olan tövbe, âşıkta yol engelidir; ancak şu ince ayrıma dikkat edilmelidir; tövbenin aşk tarafından kırılması, o vasitanın bir defalık kullanılmasına ilişkindir. Aşk geldikten sonra âşığın ilerlediği yolda, bir ricat durumu olan tövbeye gerek kalmayacaktır; fakat bu durumun mahzuru da vardır; tövbenin ruhu, âşık tarafından iyi algılanmazsa, tövbenin rağmına, âlem nimetlerine dalma tehlikesine düşölür. Aşkın tövbeyi kırması, aşkla gelen yeni bilinç düzeyinin inşa edilmesi gayesine yöneliktir. Bu gaye, varlık içine itilen âşığı, istigna makamına çıkararak, varlıkta darlık çekme ahlakî düzeyine erdştirir. Nitekim Yunus Emre'nin; “*bunca varlık var iken gitmez gönöl darlığı*” dizesi, bu durumun beliş bir ifadesidir.

Aşkın gelerek âşıkla birleşmesi, onu kendisinden boşaltıp dostla doldurması gayesine yöneliktir. Bedenin tüm hücrelerini dostla kaplanmış olarak algılayan âşık, fani olanda baki kalanı tadarak ölümsüzlük bilincine ulaşır. Mevlânâ'nın, aşkın âşığın gönölüne gelmesi olgusunu, “*aşk varlığının neşelenmesi*” amacına ilişkin bir fiil olarak ileri sürmesi, aşkın gönölle gelmeden önce, kendini ortaya koyacak bir tecelli zemini bulamadığı için mahzun olduğunu gösterir. Aşkın neşesi, bir gönöl-

de tecelli etmekle gerçekleşir. Tuhaf olansa, aşkın neşeyi bulmasına mukabil, uğradığı gönlün neşesini kaybederek mahzun olmasıdır.⁴ Bu durumdan anlaşılması gereken şey, aşkın saf halde iken neşeden, gönlün de hüzünden mahrum olduğudur. Mevlânâ, aşkın gönle gelişinin, âşık için ilginç bir tecrübî boyutuna daha değinir; aşkın geldiği gönülden gitmemesi. Bu da gösterir ki, âşık, aşkla imtizaç ettikten sonra, dünyevî neşeyi duyumsamaya duyarsızlaşır. Aşk âşıktaki dünyevî neşeyi alırken yerine, yeni bir şey ikame eder; ferah. Bu ferah, çekilen aşk gamlarını kendine dönüştürerek, ruhu başka âlemlere kanatlandıran lütufsal bir inşirah-tan başkası değildir.

*Aşkın âlemden gelerek, âşığı avlayıp yakalayan aşk, "vefa sahibi bir dilberin elçisi"*nden başka bir şey değildir. Bu noktada bir tezat daha ortaya çıkar. Bu âleme ilişkin aşkta, yani aşkın mecazî olanında, dilber vefasız iken, *aşkın âlemden gelen aşkta vefasızlık yoktur*. Aşkın gelişiyile, beden mahiyet değiştirmesinin bir gereklilik olduğunun altını çizen Mevlânâ, aşk öncesi, bakır mesabesinde olan beden, aşk iksiriyle altın halini almasını tabii karşılar. Bu bilgiden, bir *araz* olan vefasızlığın, ârızî nitelikteki bedenleri, bir *cevher* olan vefanın da cevherî nitelikli bedenleri aradığını öğreniyoruz. Dolayısıyla vefa sahibi bir dilberden gelen aşk, Mevlânâ'nın makbul saydığı bir aşk olup, bu kabil bir aşkın *bin bir elle* aranmasını tavsiye eder. Aşkın gelişinin yeni bir değerler manzumesi oluşturduğuna değinen Mevlânâ, bu cümleden olmak üzere, aşktan önce aziz bilinen canın, aşk kavrayışından sonra nasıl bir değer kaybına uğrayıp önemsizleştiğini şöyle ifade eder:

*bu hânede, ayrı bir oda verdim ben, cana,
sırf riya, gönül çoktan gitmişti senden yana!
can hanımı, odasında oturdu bir müddet,
aşkın geldi, canı üç kere boşadım, cânâ! 1268*

Mevlânâ, aşk kavrayışının getirdiği bilinç düzeyinin, *kesbî* nitelik taşıyan gayretle elde edilen bilgi düzeyinin meçhulü olduğunu belirtir. Bu bilinç düzeyi, lütuf ve himmet ürünü olan bir marifetin eseri olduğu için *vehbî* bir mahiyet arz eder. Mevlânâ bu durumu, "*aşk kendi gelen bir hâl, öğrenilmez sonradan (R 2073d)*" dizesiyle veciz bir şekilde açıklar. Aşkın gelişiyile feda edilen canın ne kadar aziz bir varlık olduğu, şu bilinç düzeyimizle dahi malumumuzdur. Kişinin aşk uğruna candan geçmesi, gelen şeyin geldiği yeri, ne kadar büyük bir coşku ve giderek çılgnlık yeri haline getirmesiyle alakalıdır. Aşk varlığı, indiği yer olan gönül ve ruhla temas edince ortaya birbirinin neticesi olan üç inceleme konusu çıkar: 1- Aşkın gönülde hâsıl ettiği büyük coşku ve mestlik, 2- Bu coşkunun âşığı içine

⁴ Aşk-gam ilişkisi çok ayrıntılı olarak üzerinde durulması gereken bir konu olduğundan, biz meraklıları için bu konuları ihtiva eden rubai numaralarını vermekle yetineceğiz: 152, 154, 193, 214, 227, 229, 240, 314, 336, 383, 428, 443, 456, 461, 462, 477, 478, 484, 494, 505, 539, 551, 555, 557, 566, 578, 611, 617, 630, 688, 706, 809, 832, 836, 1193, 1255, 1256, 1370, 1395, 1423, 1457, 1466, 1528, 1678, 1713, 2000, 2168.

çektığı çılgınlık halinin onda yaptığı dönüştürücü tahribat, 3- Bu tahribatı izleyen ölümsüzlük kavrayışı. Bu konuların incelenmesi ayrı bir makale gerektirdiği için, bu inceleme görevini o makaleye havale ederek geçiyoruz.⁵

Mevlânâ'ya göre, aşk geldiği zaman, bütün aşk eylemleri sevdaya dönüşür. Bu dönüşüm, her şeyi ile yanan bir nesnenin, geriye kül bile bırakmayacak biçimde yanışının eseridir. Böylesi bir sevdaya dönüşme sürecinde, yanıştan geriye kalan şey, yanıp sönmeye kabiliyetini kullanarak ortaya binlerce suret çıkarır. Aşk suretleri olarak ortaya çıkan bu şeylere Mevlânâ, özgün bir ad vererek, sevdalar der. Ona göre, ölümsüz bir şeyden doğdukları için, ölümsüz bir şey olan sevdalara, yokluk ve fena illeti bulaşmaz. Mevlânâ bir rubaisinde bu duruma işaret ederek, *"yok olmaz eski sevdalar/çıkarırlar başlarını, balık gibi sudan (R 86cd)"* der.

Aşkın gelişiminin bir yakış süreci olduğu, yakîn bir bilgi olarak, bütün mutasavvıflarda vardır. Yanışın bir oluş olduğunun yahut bir oluşa zemin hazırladığının en yaygın sembolü, mitolojik kaknüs kuşu ve en tanınmış motifi, küllerinden doğuştur. Kendi bedeninin külünden doğmuş yeni bir kaknüs olan âşık, bu yeniliği, yanışa borçludur. *"Pişirir bizi bu aşk ateşi (R 9a)"* diyen Mevlânâ, pişirmenin değiştirici ve dönüştürücü bir süreç olarak ateş olgusuna ihtiyaç duyduğunu belirterek, bedenin pişmesi için gereken ateşin, doğrudan doğruya yokluk ilinden gelen aşkta mevcut olduğunu söyler. Âşık ancak aşk sayesinde, bütün zerrelere taşıdıkları güzelliklerin, aslî ve gerçek yüzlerini görerek, bu güzelliğin tesiriyle, gece gündüz mum gibi yanacaktır. Aşk ateşinde yanışın, güzelliği örten perdeleri tutuşturmak ve güzelliği dolaysız olarak temaşa ettirmek gibi bir sırrı açığa çıkardığına da ayrıca işaret etmek gerekir. Yanışın bir başka amacı da aşkın zaman şuurunu düzenlemektir. Bu düzenlemeyle âşık, çoklukla malul vakitler şuurunu yerine, teklikle sağalmış vakit bilincine kavuşur. Bu bilinç, içkin olan zaman bilincinin, aşkın olan zaman bilincine dönüşmesinden başka bir şey değildir; *"ezelîdir aşk ve sürecek ebede kadar (807)"*

Aşk ateşinin şiddetinden dolayı âşık, bu dünyayı hep bir yangın yeri olarak algılar. Bu algının cehennem imajı ile beraber gelmesi, onun dünya ile temasındaki olumsuzluğun temel açıklayıcılarından birisidir. Aşk ateşiyle yananların, uykuyu unutmaları gereğine değinen Mevlânâ, aşk ateşinin ruhu gafletten uyaran bir işleve sahip olduğunu, ruhun uyanışının ise baki bir hayat ve mutluluk anlamına geldiğini ifade eder. Onun ısrarla vurguladığı şeylerden birisi, aşkın getirdiklerini

⁵ Bu konularla ilgili rubailer için bkz; Aşk/Coşku-(Tutku-Zevk-Şevk) 35, 142, 245, 321, 334, 521, 528, 614, 665, 774, 779, 820, 846, 1190, 1590, 1774, 1875; Aşk-gönül: 636, 802, 941, 1088, 1195, 1217, 1243, 1276, 1290, Aşk-tahrip: 61, 100, 103, 363, 461, 753, Aşk-delilik: 5, 21, 26, 34, 359, 385, 408, 587, 672, 688, 769, 770, 865, 872, 967, 1171, 1539, 1854, Aşk-Şarap: 47, 206, 244, 274, 277, 332, 487, 556, 599, 746, 754, 847, 994, 1206, 1362, 1473, 1918; Aşk-varlık/Şahsiyet: 103, 223, 130, 131, 211, 309, 388, 405, 429, 488, 585, 662, 734, 773, 781, 782, 1297, 1827, 2066. Aşk-Ölümsüzlük: 6, 123, 377, 406, 460, 644, 759, 1007, 1132, 1208, 1345, 1445, 1793, 2009, 2093.; Aşk-Gelen Bir Şey: 46, 72, 275, 343, 424, 429, 652, 1268, 2073.

anlama anahtarının, uykusuzlukta gizli olduğu uyarısıdır. Âşıkların gönül yangını, aşk derdinin kutlu emaresi sayan Mevlânâ, bu dert sebebiyle çekilen âhların, hakkın rahmet katına giden bir yol niteliği kazandığına değinerek, aşk dağı sebebiyle çekilen âhları, rahmet düzeyiyle irtibat kuran imtiyazlı elçiler gibi değerlendirir.

“Aşk ateşi gönülde parlayıp yanınca /aşktan gayri her şeyi ateşe yakar R 670ab)” diyen Mevlânâ, böyle bir gönül sahibinin, akla ilişkin öğrenme biçimlerinden, aşka ilişkin öğrenme biçimlerine geçeceğini söyler. Bu öğrenme biçimi kesintisiz bir coşkuyla geldiği için, onun ifadesinde, aklın dili olan nesir yetersiz kalacağından dolayı, aşkın dili olan şiire başvurmak bir zaruret halini alır. Nesir, *“taşları bile eriten aşk ateşini (R 847b)”*, kuşatacak bir duygu yoğunluğunu anlatmaktan mahrum olduğu için, bu aşamada devreye giren şiir, aşka soğuk duranları dahi, aşk hararetiyle yanacak bir düzeye getirir. Mevlânâ, kesret olarak görülen şeyleri ifna etmenin, ancak aşk ateşinden alınan alevlerle yakılma şartına bağlı olduğunu söyler. Bu süreçte, gönlün kendi haline bırakılması tehlikesine karşı, sevgili etkin bir görev üstlenerek, gönlü her an aşk ateşiyle yakar. Böyle bir yakışın, aşkın ateş ve suyuyla aşına olmak anlamına geleceğini söyleyen Mevlânâ, âşğın bu ateşte su gibi kaynadığı halde, diri kalma sırrına ermesini, bu aşinalığa bağlar. Ona göre aşk ateşi, öncelikle aşk istidadı taşıyan ruhları yakar. Bu yakış, kurunun yaşı yakması gibi bir sirayet eseri gösterir ve aşkla tutuşan ruhlar, aynı aşkla başka ruhları tutuştururlar. Böylelikle ham ruhların, başka şeylere eğilim duymaları halinde, aşk ateşine yanarak o eğilimden vazgeçeceklerini ileri süren Mevlânâ, kişinin içinde yanıp kavrulduğu aşk ateşinin, o kişinin cennetini hazırladığı fikrini savunur. Aşk ateşiyle kavrulmuş ile kavrulmayan arasındaki farkı, güneşle yıldız arasındaki farka benzetererek, aşk yangınına söndürme yeteneği olmayan bir gönle gelen aşkın, amaca uygun bir geliş olmadığını da özellikle belirtir.⁶

Aşk sırrının sırdaşı olarak seher yelini, rehberi olarak da geceyi gösteren Mevlânâ, aşk yolculuğuna geceleyin çıkılmasını öğütler. Kişinin âşıklık sırlarından ancak böyle yaparak haberdar olacağı bilgisini vererek, bu bilgiye erişenin keşfettiği sırları, kaçınılmaz olarak ifşa edeceğini ve âşığı diğerlerinden ayıran şeylerden birinin de bu ifşada gizli olduğunu söyler:

*kişi, âşıklık sırrından olursa haberdar,
aşk ifşasıyla, âşıklar içinde nâm yapar (R 227ab)*

Ona göre, âşık bu ifşayı yaparken bir dava gütmez, zira onun derdi, varlık değil yokluk meselesidir. Bu yokluk ifşası, kadim bir sır olan aşk sırrını açmaktan başka bir amaç taşımaz; ancak eylemi bulmak demek, özneyi bulmak demek olduğundan varlık oyununun asıl faili bulunmuş olur:

⁶ Aşk-Ateş: 9, 19, 60, 114, 544, 670, 847, 916, 996, 1161, 1244, 1430, 1526, 1535, 1612, 1832, 2158.

*cihanda, örtülü kalmış, kadîm bir sırdır aşk,
örtülmüş, örteni açar, oyun buna bağlı! (326 cd)*

İfşa zamanına dek gizlenmiş olan aşk sırrının, binlerce perde altından geçerek ortaya çıkması, beyhude değildir. Aşk sırlarına erişenler için, bu sırrın iki türlü işlevi vardır. Sırrı açıklarlarsa insanları kendilerine çekecekler, açıklamazlarsa aşk tarafından kendileri çekileceklerdir. Âşıkların her iki tercihte de dramatik sonuçlarla karşılaşmasıysa işin başka bir cilvesidir:

*aşkın bir dem, kiminle kaynaşırsa açık ki,
dersin, "bu zatın başına belâ yağmış sanki!"
mansûr, aşk sırrından bir nişan açıklayınca,
o huyu, kıskançlık ipiyle asıldı çünkü! (671)*

Mevlânâ, aşk sırrının ifşasında⁷, âşığın maruz kaldığı bu durumun dramını tasvir ettikten sonra, ifşanın önüne geçilemez bir şey olarak, istem dışı vuku bulma yeteneğine dikkat çeker. O tam bu noktada, ifşanın *aşkla ağız açma* yönteminden farklı bir yönünün, kendi yerini tutan bir yöntem olarak devreye gireceğini ifade eder; *ah ve enin*. Aşk feryadının bizzat bedenî bir eylemle aktarılması mümkün olduğu gibi, başka bir nesne aracılığıyla aktarılmasının da mümkün olduğu görüşünden hareket eden Mevlânâ, aradığı aracı nesnelere musiki aletlerini keşfeder. Bu keşiften sonra, karşımızda sıradan musiki aletleri değil, aşk hakikatini, kâmil insanın dili olarak terennüm eden bir remzî şahsiyetler zümresi vardır:

*aşk rebâbının feryâdı, dostun mızrabından;
bu ses, sanmayasın ki, rebap sesidir rebap! (262cd)*

*dinle duy, neler anlatır sana bu ney neler!
hep yüce mevlânın gizli sırlarını söyler...
gönlü yorgun, yüreği kırık, başındaysa aşk yeli;
ağızsız dilsiz dile gelip; "allah, allah!" der. (1294)*

Aşka âşık olarak, onun getirdiği bilinç düzeyiyle bir aşk çocuğuna dönüş-tüğünü söyleyen Mevlânâ, ayrıca bir de aşk annesinden doğar ve ondan sır sütü emerek, hayat içinde yeni bir hayat bulur. İlk hayatta, suret kaydıyla kuşatılmış olan kişi, ikincisinde suret kaydından kurtularak; *var gibi görünen yok* bilinç düzeyinden *yok gibi görünen var* bilinç düzeyine erişir. İşte aşkla elde edilmesi gereken temel meleke budur; *özge bir idrak düzeyi*. Aşkla gelen bu özge idrak düzeyinde, içkin ile aşkın kesin bir hesaplaşmaya gider ve aşk içkinle girdiği mücadelede zafelerini ilan eder. Bu zaferle elde edilen şey, aşkın âlemle aramıza giren suretler âleminin perdelerini yırtmaktır. Mevlânâ'ya göre bu âlem, bin bir perdede, binlerce

⁷ Aşk-Sır: 120, 219, 227, 326, 409, 592, 658, 671, 1363.

suret göstererek hakikate giden aşk yolcusunu oyalar. Büyük ve sürekli gözbağcılık telkininden başka bir şey olmayan bu fani görüntülerden kurtulmak için, kişinin özge idraki elde ederek, söz konusu perdeleri yırtması gerekir ki, bu yanıltsamay kavraması mümkün hale gelsin:

*şu yokluk âleminde, nice varlık görünür;
çoğu yok, göz ovuşturup bakan, bunu kavrar! (R 281cd)*

Aşkla kavranan bu idrak düzeyinde, aşkla ölmek esastır. Bu ölüm meselesinden maksat, daha önce şartlanılan itibarî değer ve ebatların şuurdaki etkisini sıfırlamaktır. Bu durumda utanmazlık, delilik, körlük, sağırlık gibi kusurlar meziyete, zaafılar erdeme, bir zerrecik iki cihanı kaplayan devasa bir küreye dönüşebilir. Zıtlar arasındaki yanılıcı farklılıklar birleşerek hilkatin temel prensibi olan dengeye kavuşurlar:

*aşkta ne alçaklık vardır, ne de yükseklik var!
ne çok sarhoşluk vardır, ne de ayıklık ey yar! (R 647ab)*

*hakki talepte birdir, akıllıyla divâne,
aşkın dilinde birdir, yakınla bigâne,
yârin vuslat meyini sunanlar mezhebinde,
ayrı gayrı olmaz, birdir, kabyle puthâne! (459)*

Özge idrak safhasında âşığın gözü önünde beliren bu yeni dünya, onu öyle bir hayret âlemine taşır ki, âşığın içinde bulunduğu yüksek coşku, zevk ve şevk duyusu, onu, bu âlemin bir saatine mukabil yüzlerce canı feda etmeye hazır bir duruma getirir:⁸

*gözümde sen olmasan, kime bakardım, ey yarê
kime çılgındım, sevdân serde tutmasa kararê
bilmediğim bir yer vardır, acep nerde o yerê
senin aşkın olmasaydı, orda ne işim varê (2049)*

*bir saatlik aşk, yüzlerce cihana bedeldir...
âşıklığa, yüzlerce can fedâ olsun, ey can! (R 1547cd)*

Mevlânâ'nın bahsettiği biçimiyle, bize bizim dışımızdan gelerek, bilincimizi fani düzeyden baki düzeye yükselten, ruhumuzu alçaktan yükseğe taşıyan, toprak bedenimizi şark kimyasıyla altına dönüştüren bir aşk, bu âleme ilişkin bir şey olamaz. Bu aşk, aşkın âleme ait, yüksek nitelikli farklı bir kavrayış sürecidir. Sözü Mevlânâ'ya bırakalım:⁹

⁸ Aşk-Özge İdrak: 281, 376, 389, 428, 459, 510, 562, 597, 647, 714, 749, 775, 950, 1271, 1547, 1860, 2049.

⁹ Çalışmamızın sınırlarını aşacağı için aşk kavramıyla ilgili diğer tavsiflerin rubai numaralarını vermekle yetiniyoruz: Aşk-Dostluk: 23, 344, 589, 2104; Aşk-Mezhep-Tarikat-Yol: 49, 106, 572, 629, 806, 821, 1356, 1638; Aşk-Çocuk-Anne: 49, 781, 944; Aşk-Bıçare: 52; Aşk-Av Oluş: 839; Aşk-

Ey can, sen bir başkasın, aşkın bir başka, inan! (R 1024d)

Bir aşk eri olan Mevlânâ, aşksızlığın nasıl bir şey olduğu üzerinde fazla durmaz. Onun aşk üzerine dair beyanları- mefhumun muhalifinden hareket edilmek şartıyla- aşksızlığın nasıl bir şey olduğunun da beyanıdır. Bu zımnî bildiriminde o, bir rubaisinde, aşksızlığı müstakil bir mevzu olarak ele alır ve muhataba çıkışı:

mâdem âşık olamıyorsun, git de yün eğer (R 1105a)

KAYNAKÇA

- Arpaguş, Sami, (2007) *Mevlânâ ve İslam*, Vefa Yay. İstanbul, 698 s.
- Aydın, Mehmet, (2007) *Mevlânâ ve Sufizm*, Nüve Kültür Merkezi Yay. Konya, 167s.
- Bayraktar, Levent, (2006) *Mevlânâ'da Ruh-Beden İlişkisi Problemi*, Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevîhaneler Sempozyumu Bildirileri, (19-21 Aralık 2005 Manisa) s.11-18.
- , (2007) *Mevlânâ ve Bergson'da Ruh Kavramı*, Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevîhaneler Sempozyumu Bildirileri, (30 Eylül-1 Ekim 2006 Manisa) s.27-31.
- Bilen, Osman, (2007) *Mevlânâ'nın İnsan Felsefesi*, Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevîhaneler Sempozyumu Bildirileri, (30 Eylül-1 Ekim 2006 Manisa) s.5-19.
- Can, Şefik (2001) *Hız. Mevlânâ'nın Rubailer*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay. 408 s.
- Çelebi, Âsaf Hâlet (1944) *Mevlânâ'nın Rubailer*, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 170 s.
- Gençosman, M. Nuri (1988) *Mevlânâ'nın Rubailer I-II*, MEGSB Yay. 346 s.
- Gocul, Basri (1971) *Mevlânâ'dan Rubailer*, Bursa, Özvar Matbaası, 17 s.
- Gürer, Dilaver, (2006) *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî: Hayatı ve Düşüncesine "Aşk Arayış" Eksenli Bir Bakış*, Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevîhaneler Sempozyumu Bildirileri, (19-21 Aralık 2005 Manisa) s.5-19.
- Halıcı, Feyzi (1986) *Mevlânâ Celâleddin/Rubailer*, Konya, Doğu Ofset, 120 s.
- Halman, Talat Sait (2000) *Candan Cana/Mevlânâ Celâleddin Rumi'den Seçme Rubailer*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay. 168 sayfa.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1964) *Rubâiler*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 240 s.
- İzbudak, Veled Çelebi (1312) *Rubâiyyât-ı Mevlânâ*, İstanbul, Ahter Matbaası, 400 s.
- Mevlânâ, (2007) *Sırların Dili/Mevlânâ'nın Rubailer*, çev. Ziya Avşar, Kökler Yay. Konya 2007.
- Öztekin, Nezahat, (2006) *Mevlânâ'nın Mesnevisinde Sembolik Aşk İfadeleri*, Uluslararası Mevlânâ Mesnevî Mevlevîhaneler Sempozyumu Bildirileri, (19-21 Aralık 2005 Manisa) s. 29-47.
- Rıfat, Hüseyin (1942) *Yeni İlavelerle Mevlânâ Rubailerinden Seçilmiş Türkçe Manzum Tercemeler*, İstanbul.
- Tanyaş, Hamza (1998) *Mevlânâ'dan Rubailer*, İstanbul, Kaknüs Yay. 263 s.
- Yücel, Hasan Âlî (1932) *Mevlânâ'nın Rubailer*, İstanbul, Remzi Kitaphanesi, 125 s.

→

Sûretten Kurtulma: 130, 131; Aşk-Yâri Elde Ediş: 198; Hak Aşkı-Korku: 676; Aşksızlık: 1105; Aşk-Deniz: 1470, 1162, 1746; Aşk-Liyâkat: 1191; Aşkla Ağız Açmak: 1415; Aşk-İhâta Gücü: 40; Aşk-Sohbet-Ders-Öğreticilik: 72, 255, 1071; Aşk Âşıklığı: 123, 243, 1249; Aşk-Kölelik-Bağlılık: 251, 319, 1579; Aşk-Samedilik: 523; Aşk-Kemal: 1211; Aşk-Denge: 2055; Aşk-Konuşma Gücü: 1598; Aşk-Kozmik Etki: 1201, 1722; Aşk-Galebe: 1827; Aşk-Temkin: 2105; Aşk-Baht: 2142, 2152; Aşk-Naz: 2163; Aşk ve Nitelemeleri: Aşk Ordusu: 780, Aşk Önderliği: 725, Aşk Kabesi 1321, Aşk Bîçaresi 1022, Aşk Sancağı 1029, Aşk Mazulü 1575, Aşk Kavgası 1723, Aşk Kimyası 1740, Aşk Hazinesi 1797, Aşk Vadisi 1893, Aşk Madeni 1915, Aşk Sofrası 2012.

BİR EĞİTİM ARACI OLARAK MEVLEVÎ ÇİLESİ

Mehmet DEMİRCİ*

ÖZET

Manevi olgunlaşmanın yolu insanın nefesine, yani aşırı isteklerine savaş açmasıdır. Bu savaşın uygulamasına Mevlevilikte "çile" denir ve 1001 gün sürer, hizmetle yapılır. Hizmet, olgun birinin yanında, onun eğitimi altından bulunarak devam eder. Gözlem yoluyla öğrenme, bir model şahsı taklit etme ve örnek alma iyi bir olgunlaşma yöntemidir. Çile müddetince model şahıslardan âdap, erkân ve davranış kurları öğrenilir

Çileye girmek mutfakta başlar. Mutfak (matbah) sadece yemeklerin hazırlanıp pişirildiği yer değildir. Aynı zamanda Mevlevi dervişlerinin çileye soyunup, hazırlanma, yetiştirme, pişirme ve olgunlaşma sürecini geçirdikleri yerdir.

Çileye başlayan aday, başta kendisinden önce çileye girmiş olanların hizmetini seyrederek. Daha sonra ayakçı, pazarcı, bulaşıkçı, somatçı, meydancı gibi hizmetlerde bulunur. Bu arada semâ çıkarır. Ayrıca kabiliyetine göre şiir, edebiyat, musikî, hat gibi güzel sanat alanlarında ilerler. Bu yolculuğu tamamlayanlara ancak hayranlık duyulur.

Şeyh Galib, İsmail Dede Efendi, Tahiru'l-Mevlevi gibi bir çok ileri gelen isimler Yenikapı Mevlevihanesi'nde çile çıkarmışlar; en basit hizmetlerden başlayıp sonunda kemale ermişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Mevlevilik, çile, hizmet, olgunlaşma, mutfak (matbah), Mevlevihane, Şeyh Galib, Dede Efendi, Tahiru'l-Mevlevi.

THE CHILA IN THE MAWLAWIYYA ORDER AS AN EDUCATIONAL METHOD

The way of the spiritual perfection can be described as one's struggle against himself, that is to say, his excessive desires. This struggle is called "çile", suffering or staying away from people and abandonment of worldly desire at least forty days. But in Mawlawiyya, the process of suffering continues for 1001 days and is performed slightly different from other *sufi* orders. That is performed by various homily services such as working at the kitchen, washing dishes and clothes, etc. The disciple does everything in the process under the guidance of *mürşid-i kamil* (the enlightened person). It is generally accepted that observation and imitation of a model person is the best way of learning. This way is followed in the period of suffering to teach the disciple the rules, basic principles and the forms of behavior.

Introduction to the process begins with working in the kitchen. Kitchen is not a place that meals are cooked, but also a place that Mawlawi dervishes are

* Prof. Dr., Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. Öğretim Üyesi. medeci42@yahoo.com

passing the period of suffering, preparation, training, and reaching to maturity and perfection.

The disciple, at the outset, follows and imitates the manner of elder dervishes. He services there as a servant, washerman, waiter, supervisor of the whirling dervishes during a ritual ceremony. Meanwhile he whirls and trains in the lands of fine arts like poetry, literature, music and calligraphy. It is admired to men who completed this journey.

A lot of famous figure like Sheikh Galib, Ismail Dede Efendi and Tahiru'l-Mevlevi had entered the suffering in Yenikapı Mawlawihane. They had started from the basic services, at finally reached to perfection.

Key words: Mawlawiyya, suffering, service, perfection, kitchen (matbah), mawlawihane, Sheikh Galib, Dede Efendi, Tahiru'l-Mevlevi.

GİRİŞ

Varlık ve oluş sürecinin nihâî amacı, “insan” denen canlının ortaya çıkmasıdır. İnsan hilkatın illet-i gâiyyesidir, gaye sebebidir; o meydana gelsin diye var oluş cereyan etmektedir.

İnsanla kastedilen, “insan türü”nün genel adıdır. Her insan aynı seviyede değildir. İdeal insan “insân-ı kâmil” denen olgun/yetkin insandır. Kur’an’da “*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibâdet etsinler, yani beni bilsinler ve tanısunlar diye yarattım.*” (Zâriyat, 51/56) denir. Allah’ın murâdı herkesin kemâle ermesi, olgunlaşması, O’nun ahlâkıyla ahlâklanmasıdır. İnsanların selâmete, sulha, esenliğe (İslâm’a) kavuşmasıdır.

Bu imkân ve potansiyel herkes için vardır. Allah insana kendi rûhundan üflemiştir (Sâd, 36/72). Onu mükerrem, şerefli kılmıştır (İsrâ, 17/70). Ona hikmet ve ilim vermiştir (Nisa, 4/113). İnsanı ahsen-i takvîm üzere (en güzel biçimde) yaratmıştır; ama o esfel-i sâfilîne (aşağıların aşağısına) de yuvarlanabilir (Tîn, 95/4-5). İnsanda olumsuz bir yön de bulunmaktadır. İçimizde çeşitli kötülük eğilimleri barındırırız. Aceleciyizdir, zayıfızdır.

İnsan ikili bir yapıya sahiptir. O, beden ve ruhtan, madde ve mânâdan oluşmaktadır. Bu zıtlıktan bir çatışmanın doğması tabiidir. Önemli olan ve olgun insandan beklenen, bu çatışmadan bir âhenk ve güzellik meydana getirebilmesidir. Bu mümkündür. Dinin bütün amacı, bu âhengi ve dengeyi yakalamada insana yol göstermektir.

İnsanın mutluluğu maddesi ile mânâsı, nefsi ile rûhu ve kalbi arasında denge kurabilmesine bağlıdır. Bu denge maddî ve nefsanî güçleri kontrol altına almakla kurulur.

Nedir nefis? Kısaca nefis, insanın yaratılışında var olan içgüdülerin, aşırı ihtirasların, zaafaların, bencilliğin, kendini beğenmişliğin, kıskançlık ve çekememezliğin odaklandığı merkez demektir. Bir başka ifadeyle kişiliğimizin olumsuz yönüdür. İşte “büyük cihad” veya mücâhede, insanın nefsanî arzularına ve aşırı isteklerine karşı direnip savaş açmasıdır.

Böyle bir savaş gereklidir; çünkü insanın olgunluğu, maddî ve beşerî içgüdülerin üzerine çıkıp, rûhî-mânevî alana yükselmesiyle mümkündür. Bu

mücâdele “büyük savaş” adını almaya lâyıktır. Gerçekten insanın kendi nefsiyle savaşı, dışarıdaki düşmanla savaşmasından daha zordur; çünkü “nefs” içimizdedir, bizim bir parçamızdır. Bu savaştaki başarı nefsin ölmesiyle sağlanır. Burada söz konusu olan fizikî ve maddî ölüm olmayıp, nefsin kontrol altına alınması kastedilir.

Dinler adı geçen dengeyi sağlamaya yönelik ilkeleri ihtiva eder. İslâm dini içinde *tasavvuf* bu konuya bilhassa ağırlık verir. Nefisle savaşmak ve sonunda güzel ahlâkı, olgun insan tipini ortaya çıkarmak için birtakım yöntemler geliştirilmiştir. Mücâhede bunların genel adıdır. Riyâzet de öyle.

Eğitmek, itaat ettirmek demek olan *riyâzet*, tasavvufta nefsin aşırı istekleriyle mücâdele etmek demektir. Az yemek, az uyumak, az konuşmak riyâzet yöntemlerindedir. Riyâzetin amacı iyi ahlâk sahibi olmaktır.

“*Erbaîn*” veya “çile” çıkarmak, riyâzet metodlarından biri olup, kırk gün boyunca tenhâ bir yerde, az yiyeceklerle yetinip, zamânını ibâdet, zikir ve tefekkürle geçirmek demektir. Amaç, manevî ve rûhanî gelişme sağlamak ve iç dünyasını zenginleştirmektir.¹

Çeşitli tasavvuf kurumlarında bu uygulamaların şekli ve süresinde az çok farklılık varsa da öz aynıdır: maddî ve bedenî güçleri aşağı çekerek, ruhî-manevî yönü kuvvetlendirmeye çalışmaktır.²

ÇİLE NEDİR?

Çile, Farsça “çihl” kelimesinden gelir, anlamı “kırk” demektir. Özellikle şirde iki “1” ile “çille” şeklindeki kullanım yaygındır. Arapça “kırk” anlamına gelen “*erbaîn*” kelimesinin karşılığıdır.

Çile kelimesinin kök manâsı olan “kırk” rakamının eskiden beri özel bir anlamı ve kudsiyeti vardır³. Hz. Musa vahiy almak üzere Tur dağında kırk gece ibâdet etmiştir (A’raf, 7/142). “Kırk günü Allah için ihlâs ve samîmiyetle geçiren kimsenin dili hikmet pınarlarıyla beslenir” anlamında bir hadis nakledilir⁴.

Çile devresindeki uygulamanın on günlük bir örneği olarak Hz. Peygamber’in Mescid-i Nebi’deki itikâf uygulamaları hatırlanır. Hz. Ayşe şöyle der: “Nebi (as) vefat edinceye kadar ramazanın son on günlerinde itikâfa çekilirdi, ondan sonra da zevceleri itikâfa devam etti.”⁵

Çeşitli tasavvuf zümrelerinde çile uygulaması, biri süresiz ve düzensiz diğeri muayyen süreli ve düzenli olmak üzere iki şekilde tatbik edildi. Süreli ve

¹ Bk. Demirci, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatler*, 45. Günümüzde bir halvet uygulamasının hikâyesi için bk. Özsel *Halvette 40 Gün*.

² Daha fazla bilgi için bk. Uludağ-Eraydın, “*Erbaîn*”, *DİA.*, XI/270-271; Uludağ, “*Halvet*”, *DİA.*, XV/387.

³ Bk. Pala, “*Kırk*”, *DİA.*, XXV/466; Schimmel, *Sayıların Gizemi*, ss. 265-273.

⁴ Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II/200.

⁵ Buhârî, *İtikâf*, 1 (II/255).

düzenli olan genellikle 40 gündür. Bu müddet içinde bedeni, dili ve zihni kontrol edici idmanlar yapılır. Nefis haz aldığı şeylerden mahrum bırakılır. Hayatın devâmı için gerekli olan yeme, içme ve uyuma en aza indirilir.

MEVLEVİLİKTE ÇİLE

Mevlevilikte erbaîn ve halvet yerine “çile” kelimesi kullanılır. Süresi üç yıla yakındır. Bir başka ifadeyle 1001 gün süren bir hizmet uygulaması şeklindedir.

Mevlevîlik tasavvuf kurumları içinde teşkilatlanma, âdap, erkân ve kurallar bakımından önde gelen bir özellik taşır⁶. Mevlevî dergâhları bu fonksiyonlara uygun ayrıntılı bir yapılanmaya sâhiptir. Geniş bir bahçe içinde binâ edilen büyük Mevlevî dergâhları, yani âsitânelere, semâhâne, türbe, mescid, matbah-ı şerif (mutfak), meydân-ı şerif, dede hücreleri, selâmlık ve harem dairesinden oluşur. Buna paralel olarak kalabalık bir insan kadrosunun bulunacağı tabiidir.

Çile çıkarılan büyük Mevlevîhânelere “âsitâne” denir. Bu dergâhlar derecelerine göre şöyle sıralanır: Konya, Afyon, Manisa, Kütahya, Halep mevlevîhâneleri; İstanbul’da: Galata, Yenikapı, Kasımpaşa, Beşiktaş mevlevîhâneleri; Bursa, Kahire, Kastamonu, Eskişehir, Gelibolu, Rumeli Yeni Şehri (Larissa) Mevlevîhâneleri⁷.

Mevlevîlik’te çile bir olgunlaşma eğitimidir. “Rıza” kelimesinin ebced hesabıyla karşılığı 1001 sayısına tekâbül eder. Bu ilişki sebebiyle çileyi tamamlamakla “rızâ” arasında bir bağ kurulmak istenir. Rızâ usûl-i aşere geleneğinde tasavvufî makamlar içinde en son nokta olarak kabul edilir.⁸ Bu çile süresinde adayın böyle bir olgunluk seviyesine çıkması beklenir.

Üç seneye yakın bir müddet devam eden çile, bir ruh bilgisine dayanırdı. Şarka mahsus garip bir tevâzûya sahipti. Buradaki tevâzû aşağılık kompleksi doğurmaktan uzaktır. Tamamen nefis terbiyesine yöneliktir. Başarısızlık durumunda adayın haysiyeti rencide edilmez, sâdece dervişin kapı önündeki pabuçlarının yönü dışarıya doğru çevrilirdi. İncitici laflar söylenmeden bu zarif hareketle maksat anlatılırdı.⁹

EĞİTİM ARACI OLARAK ÇİLE

Mevlevîlik’te çilenin hizmetle devam ettiğini söylemiştik. Hizmet, en gerçekçi eğitim vâsıtalarının başında gelir. “Hizmet” kelimesi günümüz anlayışında nisbeten düşük seviyeli bir çağrışıma sâhipse de aslında öyle değildir ve tam da etkili eğitimi sağlayacak bir yoldur. Hizmet kendini aşmanın, nefsi alt etmenin, kibri kırmanın, şefkatin, sevginin başlıca yollarından biridir. Tasavvufta “*himmet hizmetledir*” ve “*halka hizmet Hakk’a hizmettir*” gibi düsturlar geçerlidir. “*Seyyidü’l-*

⁶ Bk. Küçük, “Mevlevîlerde Manevî Eğitim”, *Keşkül Dergisi*, sayı, 5, s. 93.

⁷ Öngören “Mevlevîyye”, *DİA*, XXIX/471.

⁸ Bk. Necmüddin Kübra, “Usulü Aşere”, *Tasavvufî Hayat* içinde.

⁹ Bk. Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 150.

kavmi hâdimühüm” (bir topluluğun efendisi ona hizmet edendir.) ifadesi bir peygamber buyruğu kabul edilir. Tasavvufi biyografilerde bir şahıstan söz edilirken zaman zaman şu ibâreler yer alır: “ Falana şu kadar yıl hizmet etti.” Bu ifâdeyle kastedilen sâdece onun ayak işlerini gördü, ona hizmetçilik etti demek değildir. Onun yanında, onun eğitimi altında bulundu, ondan eğitim öğretim gördü anlamı taşır. Bu tür eğitim daha etkili olur. Öğrenci durumdaki kimse rehber kişinin hâlini, tavrını, davranış biçimini daha yakından görür. Onun hâliyle hallenmeye, onun boyasına boyanmaya çalışır. Hz. Ali, Enes b. Mâlik gibi peygamberimize yakın sahâbiler bu yolla eğitilmiş ve daha iyi yetişmişlerdir.

Gözlem yoluyla öğrenme, bir model şahsı taklit etme ve örnek alma, modern eğitim psikolojisinin de kabul ettiği eğitim, öğretim ve gelişim metodları arasında yer alır. Farklı ve yüksek statülü kişilerin davranışları daha çok dikkat çekici ve taklide elverişlidir. Meselâ “öğretmen” en çok model alınan kişilerden biridir¹⁰.

Çile müddetince model şahıslardan âdap-erkân ve davranış kuralları öğrenilir. Mevlevî dergâhlarında her şeyin bir edebi ve kâidesi vardır. Bu âdab, erkân ve kuralların dışına çıkılmaz ve onlar bozulamaz. Görünmeyen bir otorite dergâhın bütün havasına sinmiştir.

“Sofrada kaşığın nasıl tutulacağından, suyun nasıl içileceğine, tennûrenin nasıl giyileceğinden, selâmlaşma, emir alma, pabuç giyip çıkarma, oturma ve kalkmaya kadar her şey, kısaca günlük hayatın bütün davranışları bu kuralların ışığı altında düzenlenir. Dergâhta terbiye gören derviş, eğitiminin sonunda, Mevlevî üslûbunun topluma sunmaya çalıştığı insan tipinin özelliklerini ve mesajlarını taşır.”¹¹

İkrar Vermek

Mevlevîlikte çilesini çıkarmamış tarikat mensuplarına “can” adı verilir. Derviş ve “dede” ismiyle anılmak için ikrar verip çile çıkarmak şarttır. İkrar vermek canın kendisini tamâmiyle tarıkata adadığını ifâde eden bir çeşit ahitte bulunmasıdır.

İkrar vermek, bir tasavvuf yoluna girmeyi kabul etmek demektir. İkrar ciddi bir karârı gerektirir, basit bir hevesle olacak iş değildir. Bu karârı pekiştirmek için adaya, Kazancı Dede şu tür hatırlatmalarda bulunur: “Dikkat et, dervişlik zordur, çile kırmak yani işi yarıda bırakmak iyi değildir. Dervişlik ateşten gömlek gibidir, demir leblebidir. Sırasında aç kalmak, haksız yere ağır söz işitmek vardır. Bu iş için ölmeden evvel ölmeyi göze almak gerekir. Bütün bunları göze alabilirsen başlayabilirsin.” Aday bunları kabul ettiğini söylese, âilesinin de izniyle, şeyhin oluru alındıktan sonra, ikrân alınmış olurdu.

¹⁰ Bk. Erdem-Akmen, *Eğitim Psikolojisi*, s. 137; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 101.

¹¹ Küçük, *agm.*, s. 96.

Câna, yâni çileye başlayan adaya ilk olarak mutfak kapısının sol tarafında kapı dibinde bulunan “saka postu”na oturması söylenir. İkrar veren bu kişi üç gün dizleri üzerinde murâkabe durumunda, kendisinden önce çileye girmiş olan canların hizmetini seyrederek. Bu bir bakıma o mekânda olup bitenleri dikkatle gözleme devresidir. Bu müddet içinde zarûri ihtiyaç dışında yerinden kalkmaz ve kimseyle konuşmaz. Üç gün tamamlandıktan sonra “kazancı dede”nin huzûruna getirilir, kendisine tekrar sorulur, çileye devamda ısrar ederse on sekiz gün süren “ayakçılık” hizmetinde bulunur.

Daha sonra aşçı dedenin emriyle kendisine bir arakiye, mutfak tennûresi ve elifî nemed verilir. Derviş elbisesi giymeye “soyunma” denir. Soyunan sâlik kazancı dedeye teslim edilir. Kazancı dede kendisine yapacağı hizmetleri gösterir. Ayakçı adı verilen derviş semâ çıkardıktan sonra kendisine muvakkat bir sikke verilip mukâbeleye katılmasına izin verilir. Ayakçının yerine bir yeni aday gelince o “pazarcı” olur. Pazarcının görevi, pazardan tekkeye ihtiyaç duyulan yiyecekleri getirmektir. Derviş daha sonra bulaşıkçı, somatçı, meydancı gibi hizmetlerde bulunur.

Çilenin çeşitli kademeleri tamamlandıktan bir takım merasimler ve bu sırada söylenen gülbankler vardır. Bunlardan biri şöyledir: “*Vakt-i şerifler hayrola, hayırlar fethola, şerhler def’ola, derviş kardeşimizin niyazı kabul ola. Âsitâne-i Mevlevîyyede rahatı müzdâd ola, demler safâlar ziyâde ola, dem-i Hz. Mevlânâ hû diyelim hûû!*”¹²

Mutfak (Matbah-ı Şerif)

Mevlevî tekkelerinin rûhu matbah-ı şerif (mutfak) idi¹³. Mutfakta başta Aşçı Dede olmak üzere, kazancı dede, içeri meydancısı ve bulaşıkçı dedeler bulunurdu. Bunlar aynı zamanda dergâhın eğitimcileriydi. Mevlevî âsitâneleri kendi mensupları ve gelen gideniyle kalabalık bir insan topluluğuna hizmet verirdi. Burada aşçı başı masrafı idare eder, tekkeyi çekip çevirir, canları terbiye ederdi. Kazancı dede aşçı dedenin yardımcısı sayılırdı. Halîfe dede mutfağa yeni gelenleri yetiştirirdi. Meydancı şeyhin emri altında olup, emirleri tebliğ ederdi.

Çileye girmek mutfakta başlar. Mutfak sadece yemeklerin hazırlanıp pişirildiği yer değildir. Aynı zamanda Mevlevî canlarının çileye soyunup, hazırlanma, yetiştirme, pişme ve olgunlaşma sürecini geçirdikleri mekândır. Mutfak, dünyevî meşguliyetlerin sembolik yeri demektir. Genel olarak dünya hayatının da bir çileden ibaret olduğu düşünülürse, olgunlaşma mahalli olarak mutfağın seçilmesi münâsip görülür.

¹² Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. I, s. 372; başka gülbankler için bk. Cölpınarlı, *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevilik*, s. 392 vd.; Uzun, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı: Gülbank”, *(Tasavvuf Kitabı içinde)*, s. 241 vd.

¹³ Matbah için bk. Tanrıkorur, “Bir Eğitim Mimarisi: Mevlevî Matbah-ı Şerifi”, *I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Selçuk Üniversitesi; Karpuz, “Mevlânâ Külliyesi”, *DİA.*, XXIX/448 vd.

“Matbah-ı şerifte 1001 gün süreyle pişen yemek değil dervişin kendisiydi. (..) Tarikate çiğ olarak girmiş olan kimse egoizmini (nefsini) kırarak mânen pişip olgunlaşacak adetâ, bir nevi simyâ değişimi geçirerek, sabır, metânet ve rızâ sâhibi bir dervişe dönüşecektir; ancak Mevlevî çilesi sürekli inzivâ, halvet, uzlet, oruç ve tecerrüd gibi insan gücünün üstündeki meşakkat ve mahrûmiyetlerle dolu bir çile değildir. Mevlevîlikte çile için karanlık bir odaya kapanmak yoktur.”¹⁴

Çile için mutfakta eğitim ve hizmete başlayan canlar, her ne sebeple olursa olsun çile esnasında, bir defa bile olsa mutfağın dışında geceleyemezler; aksi halde çileyi kırmış sayılıp yeniden başlatılırlardı.¹⁵

Bâzı Mevlevî dergâhlarının giriş kapısında veya mutfak kapısının üzerinde şu beyit yazılıdır:

Kâ'betü'l-uşşâk bâşed in makâm
Her ki nâkıs âmed incâ şod tamâm¹⁶

Bu safhalardan geçen büyük Divan şairimiz Şeyh Galib'in *Divan'*ında Mevlevî mutfağı (Matbah-ı Şerif) ile ilgili, oranın manevi değerini anlatan güzel bir şiir vardır¹⁷.

¹⁴ Tanrıkorur, *agm.*, s. 272-73.

¹⁵ Bk. Tanrıkorur, “Mevleviyye”, *DİA.*, XXIX/474.

¹⁶ Anlamı: “Bu makam âşıkla Kâbe'sidir, buraya eksik gelen tamamlanır.”

¹⁷ Der-Vasf-ı Şerif-i Matbah-ı Latif-i Tarikât-ı Mevleviyye
Kaddesene'llahu Esrârehum

Mu'allâ düdmân-ı evliyâdır matbah-ı Monlâ
Dil ü câna ocağ-ı kimyâdır matbah-ı Monlâ
Çerâğ-ı pür-ziyâsı sırr-ı Âteşbaz'dan yanmış
Bütün pervâneğân-ı aşka câdır matbah-ı Monlâ

Ana ruh-südedir âteş-perestân-ı mahabbet hep
Semender-hâne-i mihr ü vefâdır matbah-ı Monlâ

Çekilmişdir simât-ı ni'met-i elvânı âfâka
Halîl-i aşka gülzâr-ı safâdır matbah-ı Monlâ

Semâ'-ı dest-efşânı sanırsın nev-niyâzânın
Metâr-ı tâirân-ı kibriyâdır matbah-ı Monlâ

Yeter fakr ehline yüzler karası mâye-i rahmet
Makâm-ı hidmet-i Âl-i Abâdır matbah-ı Monlâ

Alır ehl-i velâyet kismetin bir bir o dergehden
Kerâmet kânıdır kenz-i Hudâ'dır matbah-ı Monlâ

Nihâyet ibtidâya ric'at olmuş Seyyidü'l-Kavme
Bakılsa zir-i hatt-ı istivâdır matbah-ı Monlâ

Havâlanma sakın âvâre gezme âşiyân-gir ol
Kebûter-hâne-i sıdk u safâdır matbah-ı Monlâ

Giren müştâkdır ol düdmâna girmeyen müştak
Misâl-i Ka'be bir hayret-fezâdır matbah-ı Monlâ

Tecerrüd-pişe derd-endişe lâzımdır talebkârî

Mutfak Hizmetleri

On sekiz sayısı Mevlevîlerce mukaddes sayılır. Mutfaktaki hizmetler de aşağıdan yukarı olmak üzere 18 adettir:

→

Aceb germâbe-i ibret-nümâdır matbah-ı Monlâ

Yaraşmışdır gürûh-ı Mevlevîye tavr-ı istiğnâ
Kanâ'atdan yapılmış bir binâdır matbah-ı Monlâ

Nefes-bend-i hamûşî bî-nevâyî üzre mebnîdir
Fenâ fillâh'dır ayn-ı bekâdır matbah-ı Monlâ

Tasarrufdan ta'arrüfden hezârân pâye berterdir
Bilir ehli ne vâlâ mültecâdır matbah-ı Monlâ

Ubûdiyyet ibâdet sırf ubûdetdir o menzilde
Sipîhr-i bendegîye irtikâdır matbah-ı Monlâ

Dür ü gevherde mevcûdâtda hişt u seng ü mermerde
Mükemmel bir sarây-ı dil-küşâdır matbah-ı Monlâ

Anun her dâne nârı bir enâr u hârı bir güldür
Cefâ resminde bir bâğ-ı safâdır matbah-ı Monlâ

Olup Âdem safâsın sürmedim Galib o Firdevs'in
Dahi hâlâ gözümde tütüyâdır matbah-ı Monlâ
(Şeyh Galib, *Şeyh Galib Divanı*, s. 57.)

(Mevlânâ'nın mutfâğı evliyânın yüce ocağıdır. Mevlânâ'nın mutfâğı gönül ve cana kimyâ ocağıdır. Işıl ışıl meş'alesi Ateş-bâz-ı Velî'nin sırrından yanmıştır, Mevlânâ mutfâğı bütün aşk pervânelerinin mekânıdır.

Muhâbbet sevdâlılarının hepsi oraya yüz sürerler. Mevlânâ mutfâğı dostluk ve vefâ yuvasıdır.

Çeşit çeşit nîmetlerinin sofrası ufukları tutmuştur. Mevlânâ mutfâğı aşk dostuna safâ bahçesi gibidir.

Nevniyazların/semâ etmeye yeni başlamışların semâ sırasındaki el hareketlerine bakarak Mevlânâ mutfâğını Hak Taâlâ'nın kuşlarının uçtuğu bir yer sanırsın.

Mevlânâ mutfâğı Âl-i Abâ hizmetinin makâmıdır; orada yüze bulaşacak bir siyahlık, fakr ehline rahmet mayası olarak yeter artar.

Velâyet ehli, o dergâhtan bir bir kısmetini alır; Mevlânâ mutfâğı Hakk'ın hazinesi ve kerâmet kaynağıdır.

Sonunda kavmin efendisinin en başa dönüşü olmuştur. Bakılsa Mevlânâ mutfâğının hatt-ı istivânın üstünde olduğu görülür.

Sakin havalanıp da âvâre gezme, orada yuva tut. Mevlânâ mutfâğı sıdk u safânın güvercinliği gibidir.

O ocağa giren de muştaktır, girmeyen de. Mevlânâ mutfâğı Kâbe misâli hayret veren bir yerdir.

Oranın istekliyi yalnızlığa ve sıkıntıya alışık olması gerekir. Mevlânâ mutfâğı ibret verici, garip bir sıcak su hamamı gibidir.

Mevlevîlere istiğnâ/ihtiyaçsızlık tavrı pek yakışmıştır. Mevlânâ mutfâğı kanaatten yapılmış bir binâdır.

Oranın nefesini tutan hamûşu/suskunu, sessizlik üzere kuruludur. Mevlânâ mutfâğı fenâfillâh yeridir ve ayn-ı bakâdır.

Tasarruftan ve taarruftan binlerce derece üstündür. Ehli olan, Mevlânâ mutfâğının ne yüksek bir ilticâgâh/sığınma yeri olduğunu bilir.

O yerde ubûdiyet ve ibâdet sırf ubûdetdir. Mevlânâ mutfâğı kulluk semâsına yükselme yeridir.

Şu varlık âleminde tuğlası, taşı, mermeri inci mücevher olan mükemmel bir gönül açan saraydır Mevlânâ mutfâğı.

Onun her bir ateşi bir nar meyvesi ve her diken bir güldür. Mevlânâ mutfâğı cefâ görünümünde bir safâ bahçesidir.

Ey Galib, Âdem olup o Firdevs cennetinin safâsını süremedim. Mevlânâ mutfâğı halâ gözümde bir sürme gibi kıymetlidir.)

1. Ayakçı: Ayak hizmetlerinde bulunur, lâzım olan şeyleri getirip götürürdü. Yeni gelen can önce bu hizmeti ifâ ederdi
 2. erağcı: Mutfağın şamdanlarına bakardı.
 3. Süpürgeci: Bahçeyi ve etrafı süpürürdü.
 4. Dışarı kandilcisi: Dışardaki kandilleri yakardı.
 5. Yataklı: Canların yataklarını yapar, kaldırırđı.
 6. Tahmisci: Dedelerin ve mutfağın kahvesini döverdi.
 7. İçeri kandilcisi: Mutfağın kandilini temizler ve yakardı.
 8. İçeri meydancısı: Mutfaktaki canlara kahve pişirir, cuma günleri dedeler mutfağa geldikleri zaman onlara da kahve sunardı.
 9. Somatçı: Sofrayı kurar, kaldırırđı.
 10. Pazarcı: Sabahları zembille pazara gider, alınacak şeyleri alıp getirirdi.
 11. Dolapçı: Kaplara bakar, kalaylanmalarına ve temiz tutulmalarına nezaret ederdi.
 12. Bulaşıkçı: Bulaşıkları yıkar ve yıkatırđı.
 13. şerbetçı: Hücreye çıkacak canın şerbetini yapardı. Aynı zamanda dedeler, matbahı ziyarete geldikleri zaman onlara da şerbet yapıp sunardı.
 14. Âb-rizci: Abdesthaneleri temizletir, şadırvanın ve muslukların temizliğine nezaret ederdi.
 15. amaşırcı: Dedelerin ve canların çamaşırlarını yıkar ve yıkatırđı.
 16. Dışarı meydancısı: Hücredeki dervişlere yetkililerin emirlerini bildirirdi.
 17. Halife dede: Matbaha yeni girenlere yol gösterir, onları yetiştirirdi.
 18. Kazancı dede: Gündüzleri mutfakta bulunan bu zatın ayrıca bir postu vardı. Yâni makam sahibiydi, canların düzenine bakar, onlarla sohbet ederdi.¹⁸
- Hizmetlerin en büyüğü, nefsi, insan egoizmini kesin olarak kırdığı için âbrizcilik, yâni abdesthane temizleme hizmetiydi. Bu hizmet, mutfak canına, ilesinin bitmesine yakın bir zamanda verilirdi. Meydancı dede, bir gün meydana, canlar dışarı çıkmadan destur, filân dervişin hizmeti âbrizciliktir derdi ve bu tebliğ o dervişin ilesinin bitmek üzere olduğuna bir işâret sayılırdı, fakat günlerini çoktan unutmuş olan ve usûlü bilmeyen derviş bunu anlamazdı bile.

¹⁸ elebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, s. 151. Gölpinarlı, aynı hizmetleri sondan başa doğru sıralar. Bk. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, s. 397.

Aşçı Dedenin Hatıraları adıyla dört cilt halinde yayımlanan eserde, Aşçı İbrahim Dede bir başka hizmet adından bahseder: "Mevlevihanelerde olan ilekeşler matbah-ı şerifte hizmet ile mukim olup ancak bu ilekeşlerden bir veya iki çilekeş yukarı şeyh dairesine alınıp hazret-i şeyhin kahve ocağında hizmet ederler ve bunlara "şeyh köçęđi" tabir olunur." Kasımpaşa Mevlevihanesine muhib olarak devam ederken, kendisinin çilekeş olmadığı halde, hünerli tavırları ve edebiyetle dikkati çektiği için "şeyh köçęđi" yapıldığını bildirir. Bk. Aşçı Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları*, C. I, s. 319. Hamit Zübeyr Koşay ise bir sayı vermeksizin Mutfaktaki hizmetleri sayarken "yataklı"yı zikretmez. Bk. "Mevlevilikte Matbah Terbiyesi", *Tasavvuf Kitabı*, s. 385.

Matbahtaki canlar, on sekizden az olursa bu hizmetlerin birkaçını bir can görür, çok olursa her hizmet sahibine bir «refik» verilirdi ve ayrıca lokmaya bakan lokmacı, ayakkabılara bakan paşmakçı gibi hizmet sahipleri de bulunurdu¹⁹.

Konya'daki dergâhta "Ser-tarîk" adını alan ve diğer dergâhlarda da "Aşçı Dede" denen kişi, bütün bu eğitim sisteminin en büyük âmiri ve düzenleyicisi sayılırdı. Görevi eğiticilik olan bu zat, ayrı bir makam ve ayrı bir post sahibiydi. *Mesnevî*'nin kâtibi olan Çelebi Hüsâmeddin'i temsil etmekteydi. Çile esnasında tarîkat edeplerini bu kimse öğretirdi. Mevlevîlik ikrârı da bu zâta verilirdi. Aşçı Dede ile onun vekîli olan Kazancı Dede'den sonra İçeri Meydancısı ve Bulaşıkçı Dedeler de eğiticiler arasındaydı.²⁰

Bîat

Çilesini tamamlayan derviş çeşitli merâsimlerden sonra bir hücreye/odaya yerleştirilir. İlk gece namazdan sonra dedeler, her biri imkânları nispetinde aldıkları hediyelerle dervişi ziyâret edip kahve içerler. Üç gün sonra meydancı dede, dervişin hücreğine gidip "destur" diyerek izin ister. "Hû" sesini alınca girip "hücren küşâd olacak" der ve perdeleri açar, dervişi tekkenin şeyhine götürür. Şeyh dervişe bîat telkîninde bulunur, bîat ayetini okur.

Bîat ayeti Fetih sûresinin 10. ayeti olup şöyle başlar: "*İnnellezîne yübâyiûneke innemâ yübâyiûnellah..*" Anlamı şöyledir: "*Sana bîat edenler, yani bağılık sözü verenler, gerçekte Allah'a bîat etmiş, O'na söz vermişlerdir. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim sözünden dönerse kendi aleyhine dönmüş olur. Kim de Allah'a verdiği sözü yerine getirirse, Allah ona büyük bir ecir/bir ödül verecektir.*" (Fetih, 48/10)

Bu âyet Hudeybiye'de muhâtaralı bir zamanda, ashâbın Hz. Peygamber'e her halü kârda bağlı kalacaklarına dair tek tek söz vermeleri üzerine nâzil oldu. İnişi böyle özel bir sebebe bağlıysa da, hükmü ve mânâsı geneldir²¹. Nitekim bütün tarikatlerde el verme/bîat sırasında bu âyet okunur. Buradaki anlamın şuurlunda olan müntesip de ömür boyu bu söze sâdık kalmaya, ona göre davranmaya dikkat eder.

Son safha olan hücre çilesi on sekiz gündür. Bu hücre çilesinden sonra dervişe verilmiş olan muvakkat sikke geri alınarak, esas derviş sikkesi giydirilir. Bu şekilde can 1001 günlük çilesini tamamlayarak derviş ve dede ünvanını almış olur²².

Çilesini tamamlayan derviş dergâhta bir hücre/oda sâhibi olmaya hak kazanırdı. İsterse o tekkede oturur, dilerse başka bir tekkeye giderdi. Tekkeden çıkıp gene hizmetle meşgul olanlar ve evlenenler de olurdu. Eğer tekkede kalmaya de-

¹⁹ Gölpinarlı, *age.*, s. 397.

²⁰ Çelebi, *age.*, s. 151.

²¹ Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 6, s. 4421 vd., (ilgili ayetin tefsiri).

²² Bk. Eraydın, "Çile" *DİA.*, VIII/315 vd.; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 391 vd.

vam edecekse, nevnî yaz ve muhiplerle sohbetle ve onların eğitimiyle meşgul olur, *Mesnevî* okutur, musikî öğretir, âyin meşkederdi.

Üç yıllık çile müddetince maddî ve dünyevi meşguliyetlerin bir sembolü olan mutfak işleri yanında, rûhî-mânevî gelişme de sağlanırdı. Mânevî tekâmül meyânında ayrıca, hangi sâhada yetenekli ise o alanda yetiştirilirdi. Her şeyden önce Mesnevî okumaları ve şerhleri gelirdi. Bu vesîleyle merâkî ve yeteneği olanlar Farsça ve Arapça dillerinde ilerlerdi. Türk şiir ve edebiyâtına dâir bilgisi artar, bu arada geniş bir genel kültür mâlûmâtına sâhip olurdu. Kâbiliyeti olan mûsikîye yönelir; ney kudüm ve başka saz aletlerini öğrenirdi. Hattatlık, tezhip, cilt işleri gibi güzel sanatlarda ilerlemek de söz konusuydu. Kuyumculuk da Mevlevîlerce pek makbul bir meslek sayılırdı. Unutmamalı ki, Mevlevî dergâhları asırlarca yüksek seviyede mûsikî konservatuarı hizmeti görmüştür. Pek çok mûsikîşinas ve bestekârimız buralarda yetişti. Şiir ve edebiyâtımız bu bereketli ortamdan beslendi. Maddeten ve mânen boş ve âtıl durmak menedilmişti. Bu sebeple Mevlevîhâneler fikir, sanat ve irfan ocakları olarak vazîfe gördü.

Sürpriz İmtihanlar

Çile esnâsında ilk bakışta anlamsız gibi görünen fakat tasavvuf eğitimi bakımından önem taşıyan garip uygulamalar da olurdu. Meselâ Eyüp'te Haliç kıyısındaki Bahâriye Mevlevîhânesinde çile çıkarmakta olan pazarcıya; Beyazıt meydanındaki filân tütüncüden bir paket sigara alması söylenir, ta Eyüp'ten oraya kadar yaya gidip gelen can, "bu sigara yaş imiş, git de Fatih'teki filân tütüncüden bir başka paket al", emriyle tekrar yollanırdı. Bu emirler verilirken adayın takındığı tavır, bu yoldaki istek ve samîmiyetinin bir ölçüsü sayılırdı. Bâzan bu gidip gelmeler kontrol edilir ve gerçekten emre uyup uymadığı anlaşılırdı. Bu sınamalar sırasında, edep ve terbiyeye aykırı olmamak şartıyla adaya ağır sözler söylenir, sabrı ve tahammülü ölçülürdü. Hattâ dışarıya herhangi bir hizmet için gönderilen can; meselâ bir muhible, tanıdığı birisiyle karşılaşır, ısrarla onun ille şu meyhânede birkaç kadeh atalım teklifine muhatap olurdu. Aslında o muhib bu iş için özellikle görevlendirilirdi.

Bu tür denemelerden birinde istenen dikkat ve istikâmeti göstermeyen adaya bu işi başaramayacağı söylenir ve dergâhtan yol verilirdi. Bu hiç de arzu edilen bir şey değildi. Buna "çile kırmak" denir. Çilesini kıran, yani yarım bırakan, pişmanlık duyup tekrar gelirse, işe tekrar en baştan başlanırdı²³.

Burada Mevlevî çilesi çıkarmış üç önemli şahıstan kısaca söz edeceğiz. Birincisi Şeyh Galib'dir.

Şeyh Galib'in Çile Çıkarması

Şeyh Galib (1757-1799) kırk iki yıllık kısa ömrüne çok şey sığdırmış olup, Türk Dîvan şiirinin son büyük şâiridir. Daha 23-24 yaşlarında iken dîvan tertib

²³ Gölpmarlı, *age.*, s. 395.

etti. Şiirimize yeni bir söyleyiş ve hamle getirdi. Bunun farkındaydı, kendi şiirinin gücüne çok güvenirdi, bu konuda nefesine îtimâdı büyüktü²⁴. “*Sen Ahmed ü Mahmûd u Muhammed’sin efendim*” nakaratlı na’ti ile ve besteyle de taçlanmış olan “*Efendimsin, cihanda itibarım varsa sendendir*”²⁵ diye başlayan şiiriyle ebediyyen gönüllerimizde yaşayacaktır. Kendisi Mevlevî muhîtinde yetişti, şöhretinin zirve-sindeyken Mevlevî çilesine soyundu.

Şeyh Galib 27 yaşlarında iken Konya’ya gider. Mevlânâ dergâhını ziyâreti müteâkip, âni bir kararla orada çileye soyunur; fakat İstanbul’daki âilesi bu ayrılığa dayanamaz. İstanbul’a dönmesi için mektup gönderen babasına yazdığı cevap-taki ifâdeler dikkat çekicidir. Konya’da kalışının kendi irâdesiyle olmadığını belir-tip der ki: “.. ve şimdiye kadar geçirdiğim hallerin kâffesine fâik bir tecellî-i garîb oldu. Beni oradan aldılar. Daha doğrusu beni benden aldılar..”²⁶

Teâmüllere pek uymamasına rağmen, babasının binbir ricâsı ile çilenin İstanbul Yenikapı Mevlevîhanesi’nde tamamlanması sağlanır. Konya’da ne kadar kaldığını bilemiyoruz²⁷. Bu şehirde Ebu Bekir Dede ile başlayan çile dönemi, İstanbul’da Ali Nutkî Dede’nin yanında bitirilir, târih 11 haziran 1787. Daha sonra Galib, Galata Mevlevîhanesi şeyhliğinde bulunacaktır.

“Galib’in şöhretine ve mağrur bir şahsiyet olmasına rağmen çilede, ayakçılıktan odun taşımaya, bulaşıkçılıktan sofrayı kurup taşımaya kadar, nefis terbiyesi ve gurûrunu yenmesi için neler gerekiyorsa hepsini eksiksiz yaptığından şüphe edilemez.”²⁸

Dede Efendi’nin Çilesi

Yenikapı Mevlevîhanesi’nin bereketli bir yer olduğu görülür²⁹. En büyük bestekârlarımızdan İsmâil Dede Efendi de (1778-1846) Yenikapı Mevlevîhânesi’nde çile çıkaranlardandır. Şeyh Galib’ten on bir yıl sonra, o da Ali Nutkî Dede’nin nezâretinde çilesine başladı. Bu sıralarda bestelediği “Zülfündedir benim baht-ı siyâhım” mısraıyla başlayan bûselik şarkı büyük yankı uyandırdı. Devrin sanatkâr pâdişâhı III. Selim, İsmâil’i saraya çağırarak, şarkıyı dinledikten sonra takdir ve hayranlığını bildirdi. Yaygın kanaate göre padişâhın bu ilgisi sonucunda, binbir günlük çile, Ali Nutki Dede’nin tasvibiyle on ayda tamamlanmıştır. Hammamîzâde İsmail henüz 21 yaşındadır³⁰. Aynı eser (Ali Nutki Dede’nin *Defter-i Dervişân*’ı) kaynak gösterilerek, binbir günlük çile süresinin tammalandığı ve

²⁴ Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, III, 770.

²⁵ Sözlerin tamamı için bk. *Şeyh Galib Divanı*, s. 286. İki ayrı bestesi (Hacı Fâik Bey ve Cinuçen Tanrıkorur) için bk. *Şeyh Galib Kitabı*.

²⁶ Bk. Kalkışım, *Şeyh Galib Divanı*, s. 18.

²⁷ Alparslan, *Şeyh Galib*, s. 6.

²⁸ Ayvazoğlu, “Şeyh Galib’in Hayatı” (*Şeyh Galib Kitabı* içinde), s. 21; ayrıca bk. Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, V, 160.

²⁹ Bk. Ziya, Yenikapı Mevlevîhânesi.

³⁰ Bk. Öztuna, Büyük Tür Musikisi Ansiklopedisi, I, 394.

çilenin 6 mart 1801'de bittiği de belirtilir³¹. Hatâ genç İsmail'in çilesi sırasında, saraya çağrılıp da akşam geç kaldığını görerek dergâha vaktinde yetişebilmek için kan ter içinde koştuğu ve bu yüzden çok üzüldüğü meşhurdur.³²

Yedi Mevlevî Âyini, dinî-lâdinî pek çok eser besteleyen Dede Efendi, güfte olarak, Şeyh Galib'in şiirlerini de kullanmıştır.

Tâhiru'l-Mevlevî'nin Çilesi

Söz konusu edeceğimiz üçüncü şahıs Tâhiru'l-Mevlevî'dir (1877-1951). Son dönemin iyi yetişmiş Mevlevîlerindedir. Tâhir Olgun, Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk çeyrek asrını birlikte yaşamış, edebî ve fikrî yönü kuvvetli, çok sayıda eseri olan bir şahsiyettir³³. *Şerh-i Mesnevî* adlı eseri meşhurdur.

Tâhiru'l-Mevlevî İstanbul Yenikapı Mevlevîhanesi'nde 17 ocak 1896-24 ekim 1898 tarihleri arasında 1001 günlük Mevlevî çilesini tamamlamıştır. Yirmili yaşlarında delikanlılık döneminde çileye girmiştir. İşte bu senelerde, arkadaşı ve sonraları Mevlevî büyüğü olacak olan Ahmet Remzi Akyürek'e çok sayıda mektuplar yazmıştır³⁴. Şâyân-ı şükrandır ki bu yazılı belgeler "*Çilahâne Mektupları*" adıyla yayımlanmıştır³⁵. Mevlevî muhitinde yetişmiş iki kültürlü delikanlı arasındaki bu yazışmalar yer yer eğlenceli, esprili, bolca şiirler ve edebî sohbetlerle dolu değerli bir vesika niteliğindedir. Tâhiru'l-Mevlevî'nin kaleminden kısmen sadeleştirerek, bu eserden bir Mevlevî dervişinin çile dönemine ait bazı alıntılar nakledeceğiz. İstanbul Yenikapı Mevlevîhanesi Aşçı Dedesine ilk talebi iletince Dede şu mealde konuşur:

"Oğlum, matbah-ı şerifte çileye ikrar vermek için sathî nazar, az bir düşünce yetmez. Bu konuda uzun uzadıya düşünmelidir. Burada aşk ateşiyle yanıp yakılmak söz konusudur. Şu anda mutfakta üç can var, bir de sen girersen dört olacak. Yapılacak işler, görülecek hizmetlerde senin onlardan hiçbir farkın olmayacaktır. İlim sâhibi ve şâir olman, asâletin ve bu çevreye yakın olman sana bir ayrıcalık sağlamaz. Seni onlardan üstün ve onları senden aşağı tutarsam Allah katında mes'ul olurum."

Bunların hepsine "eyvallah!" diyen Tahir, çileye kabul edilir. Üçüncü günün sonunda Aşçı Dede'nin şu cümlelerine muhatap olur: "Nasıl erenler, inşallah her bir işi anlamışsındır. Bu hizmetler tamamlanincaya kadar sürecektir. Eğer tahammül edemeyeceksen haber ver, işi burada bırakabilirsin." Onun azminde sabit ve kararlı olduğunu anlayınca Dede şöyle der: "Elhamdü lillâh, Allah feyz ihsan etsin evlât! Çile için gerekli olan şey sebat, metânet, sabır ve tahammüldür.

³¹ Bk. Özcan, "İsmail Dede Efendi", *DİA.*, XXIII/ 93.

³² Çelebi, *age.*, s. 154.

³³ Bk. Güngör, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. X içinde; Demirci, *Gönül Dünyamızı Aydınlatanlar*, s. 141.

³⁴ Hakkında bk. Mazioğlu, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, ve (aynı yazar), "Akyürek, Ahmed Remzi" *DİA.*, II/304-305.

³⁵ Olgun, *Çilehane Mektupları*.

“Sebat eden kazanır”, “Allah sabredenlerle beraberdir” ve “Bir kavmin efendisi o kavmin hizmetkârıdır” sözleri gereği, ihlâsla yapılan hizmet makbul olur.”

Tahiru'l-Mevlevî şöyle devam eder: “Herkesin hizmeti verildi, bana da mutad üzere ayakçılık düştü.” Aşçı Dedenin şu sözlerini nakleder: “Çileye ikrar veren bir canın matbah-ı şerifte mümkün mertebe hamlığı izâle ve varlığı imhâ edilerek kalb aynası aydınlatılır. Başka tariklerde sâlikin istîdat ve ilerlemesine göre isim (ism-i ilâhî) telkin ederler. Bizim tarikimizde (Mevlevilikte) gücü ve tahammülüne göre hizmet verilir ki her canın hizmeti kendisinin özel virdi gibidir. Bunu düşünerek herkes kendi hizmetini görmeli. Bir mâzeret yoksa başkalarının hizmetine bakmamalı, kendi hizmetini de başkasına gördürmemeli.”

Genç çilekeş Tahir dergâhtaki bazı hizmetlerin seyrini şöyle anlatır:

“Matbah canları, gündüz hizmetleriyle meşguldürler. İstirahat zamanları yatsı namazından sabah namazına kadar olan vakittir. Bu arada yatsıdan sonra çaylı yemişli sohbetler yapılır. Bu sohbetlerde meselâ semâın yapılış şekli, ism-i celâl ve çeşitli hizmetlerin nasıl ifâ edileceğinden söz edilir. Gıybet, dedi kodu gibi kötü huylar görülmez. Hizmetler gibi sohbetler de Allah içindir.

“Sabah olunca canlar daldıkları vahdetten uyanırlar. Abdestten sonra mangal başında biraz ısınıp herkes hizmetleriyle meşgul olur. Meselâ biri dedegâna ekmek kızartır, diğeri hücrelerin önüne gidip “destûr, âgâh ol dedem” nidâsıyla onları uyandırır, öbürü meydân-ı şerîfi süpürür, daha öbürü mescidin çerağlarını uyandırır. Sonra ezan okunur, sabah namazı kılınır, ism-i celâl çekilir. Sabah meydanı olduktan sonra dedeler doğru hücrelerine, canlar hizmetlerine giderler. İşte her sabah bu uyanıklık ve vukuf, bu nihayetsiz feyz Mevlevî mutfaklarında devam eder.”³⁶

“Bir gün Aşçı Dedemiz fakîre iç meydancılığı hizmetini verdi ve mânâlı bir ifâde ile: Derviş Tâhir meydân-ı şerîfi sil süpür, temiz tut, âşıklar Kâbesinin örtüsünü düzelt, demişti. O mânâlı ve îmalı sözün tesiri bana şu niyâzı söyledi:

Olmuşum meydancı meydanda ben

Sâhib-i meydân-ı Mevlânâ aman

Matbah u meydân-ı aşkın cânıyım

Canlara cânân Mevlânâ aman

“Ramazan-ı şerîfin gelişiyle fakîrin hizmetine kilerci muavinliği ilâve edildi. Gündüz saat sekizden (öğle sonrasında) iftar saatine, gece sekizden (gece yarısından) sahura kadar kilerde hizmet vardı. Gece yağın karın, esen boranın tesiriyle eller soğuktan donmuş, gözler uykusuzluktan küçülmüş olduğu halde, kilerde

³⁶ Tahirul Mevlevî'nin esprili bir yönü de vardır. Bir gün etrafın temizliğiyle meşgulken, Eşref Dede isimli bir dostu, hafif alaylı bir gülüşle: “Vay erenler bu ne haldir?” diye takılır. Tahir, kendisini elindeki süpürgeyle gösterişli bir şekilde selâmladıktan sonra irticâlen şöyle der: “Ezelden böyledir yâhû bize ser-nâme-i takdîr/Kemâl-i tendürüstiyle sığın Tâhir eder tathîr” (Çilehane Mektupları, s. 38).

malta taşları üzerinde durup hoşaf taksim edişi düşünmeli. Dişler çatır çatır çatırdar, vücut tiril tiril titrer. Bu halde on, on iki gün kadar geçti.”

Kırk gün sonra Tahiru'l-Mevlevî şeyh köçeği olur, bu daha rahat bir hizmettir. Çile sırasında bir ara hastalanan Tâhir'e izin verilir ve iyileşinceye kadar evinde istirahat eder.

Tâhiru'l-Mevlevî sonraki mektuplarında öteki hizmetlerin ifasıyla ilgili bilgi vermez. Arkadaşıyla daha çok karşılıklı manzûme alış verişinde bulunurlar. Bazan da dergâhtaki önemli gördüğü şahıs ve olaylarla ilgili malûmat aktarır. Nihayet: “Bu akşam hizmet-i nâçizânemin hitâma erip haftaya hücreye çıkarılacağımu tebşir ettiler” deyip bu hadise için farklı kimselerin târih düşürme manzumelerini kaydeder. Bu konuda kendisine ait de iki manzûme yer alır. Bu manzûmelerden ilkini şöyle nesre çevirebiliriz:

“Hazret-i Mevlâ beni yaratınca aşk lâfzına mânâ eylemiş.

Yaradılışımın gereği, dâima şiddetli bir sevdâ beni bulur.

Yirmi üç yaşındaydım ki aşk ateşi beni asla kendime bırakmıyordu.

Beni asla bir dakika, bir nefes, bir an olsun rahat bırakmıyordu.

Üç sene önceydi, aşk yine beni yakıcı bir ateşle deli etti.

Cüz'î suyuyla irşad ederek beni doğru yola iletmek istiyordu.

Damlayı ummâna katmak için beni deniz âşıklısı yapmıştı.

Gönül de günden güne coşup, sabrımı aldı ve beni pervâsız hâle getirdi.

Böylece Aşk Piri'nin dergâhına baş koydum, beni aşk yoluna lââyık gördüler.

Ey aşk, ey yol gösterici aşk, âferin sana! Beni yüce bir yola sevkettin.

Senin feyziyin ışıyla ben nev-niyaz oldum ve Hz. Mevlânâ'nın aşçısı beni yakıp pişirdi.

Mevlânâ mutfağının gece parlayan mücevheri beni hizmetiyle kendine pervâne yaptı.

Saman çeker gibi, can çıkararak çile benim cismimi ve canımı yok etti.

Sonunda hizmetim nihâyet bulmuş, bunun müjdesini vererek beni ziyâdesiyle mutlu kıldılar.

Cenâb-ı Hak şeyhimin ömrünü artırsın, onun lutfu beni gerçekten dilşâd etti.

Tâhir kulu mânen ölü durumda iken, Hz. İsa gibi beni diriltti.

Hak Taâlâ bana bu mücevher gibi târih manzûmesini söyletince dokuz felek şevke geldi.

Mutfağında çile çeken bir can iken, Hz. Mevlânâ beni hücre sâhibi kıldı.” (1316 h./1898 m.)³⁷

³⁷ Bu tarih düşürme şiirinin metni şöyledir (Çilehâne Mektupları, s. 169):

Halkedince Hazret-i Mevlâ beni

Lafz-ı aşka eylemiş ma'nâ beni

Çile süresince genç Tahir'in bazı tercümelemler yaptığı ve bolca manzum eserler ortaya koyduğu bilinmektedir. Çilesi bitince Mevlevîhanede kalıp oranın gelirleriyle hayatını devam ettirme imkânı vardı; fakat o geçimini kendi kazancıyla temin etmeyi uygun buldu. Dergâhtan ayrılıp bir yayınevi kurarak basın hayatına atılmayı tercih etti. Çile çıkarmak dâhil, yetiştıği Mevlevî muhîtinin bereketini ve tesirini eserlerine ve şiirlerine yansıtmayı devam ettirdi.

SONUÇ

Tasavvuf kurumlarının temel fonksiyonu, insanı eğitmek ve olgunlaştırmaktır. Yaradılışımızdan getirdiğimiz bir takım aşırılıklarımız vardır. Bunların toplamına "nefs" denir. Nefsin başıboş bırakılması, mâkul çizgiye çekilmemesi insanı aşağı seviyede bırakır. Nefsi eğitimcinin çeşitli yolları mevcuttur. Mevlevîlik'te bu iş, arzu edenler için 1001 günlük "çile" uygulamasıyla çözülmüştür.

→

Muktezâ-yı hilkatimdir ki bulur
 Dâimâ şiddetli bir sevdâ beni
 Yirmi üç yaşındayım ki sûz-ı aşk
 Koymamıştır hâlîme kat'â beni
 Bir dakika bir nefes bir ân için
 Etmemiştir müsterih asla beni
 Üç sene akdem yine aşk eyledi
 Cezb-i sâ mân-sûz ile şeydâ beni
 Cüz'i süyünla irşâd eyleyip
 İstiyordu eylemek ihdâ beni
 Katreyi mahv etmeye ummanda
 Eyliyordu şâik-i deryâ beni
 Dil de şevk-efzâ olup günden güne
 Aldı sabrım etti bî-pervâ beni
 Asitân-ı Pîr-i aşka baş kodum
 Silk-i aşka gördüler ahrâ beni
 Âferin ey aşk ey hâdî-i râh
 Eyledin sevk-i reh-i bâlâ beni
 Şu'le-i feyzinden oldum nev-niyâz
 Yaktı âteşbâz-ı Mevlânâ beni
 Hizmetiyle eyledi pervânesi
 Şebçerâğ-ı matbah-ı Molla beni

Çille-i sâ mân-rübâ-yı cân-güdâz
 Cism ü candan eyledi ifnâ beni
 Nâgehân bulmuş nihâyet hizmetim
 Ettiler müjdeyle kâm-efzâ beni
 Ömrünü efzûn ede Hak şeyhimin
 Lutfu dilşâd eyledi hakkâ beni
 Mürde-i ma'nâ iken Tâhir kulu
 Etti Rûhullâh gibi ihyâ beni
 Şevke geldi nûh felek ettikte
 Hak bu güher târih ile gûyâ beni
 Matbahında çillekeş bir can iken
 Kıldı sâhib-hücre Mevlânâ beni.
 1316 h. (m. 1898)

Çile amelî/pratik olarak, nefsin boyun eğdirilmesi, eğitilmesi ve olgunlaşmasını sağlar. Bu arada incelenmiş bir kültürün, âdab-erkânın ve zarif davranış biçimlerinin canlı örneklerden elde edilmesi gerçekleşir. Ayrıca adayın kabiliyetine göre şiir, edebiyat, musikî, hat gibi güzel sanat alanlarında ilerleme imkânı doğar. Bu yolculuğu tamamlayanlara ancak hayranlık duyulur. Şeyh Galib'in diliyle onlar:

*Gözüm düşün oldu gördüm bir gürûhu hep külâhiler
Aceb heybet aceb şevket aceb tarz-ı ilâhiler!*³⁸

³⁸ Bk. *Şeyh Galib Dîvânı*, s. 190. Sanki bir rüyâ âleminin tasvîri yapılan müseddesin birkaç kıt'ası şöyledir:

Kimi mest-i mahabbet hâne-i hammârdan gelmiş
Kimi medhûş-i hayret şû'le-i didârdan gelmiş
Kimi hurşide benzer âlem-i envârdan gelmiş
Kimi varmış diyâr-ı vahdete tekrârdan gelmiş

Gözüm düşün oldu gördüm bir gürûhu hep külâhiler
Aceb heybet aceb şevket aceb tarz-ı ilâhiler

Kelâm-ı samtı deryâlar gibi pür-cûş söylerler
Mahabbet râzını birbirine hâmûş söylerler
Be-her dem hûş der-dem sırrını bî-hûş söylerler
Rumûz-ı aşkı cümle bî-zebân u gûş söylerler

Gözüm düşün oldu gördüm bir gürûhu hep külâhiler
Aceb heybet aceb şevket aceb tarz-ı ilâhiler

Zarâfet sebkinde ifrâğ edip keşf ü kerâmâtı
Terellâya çıkarmışlar velâyât ü makâmâtı
Getirmişler harîm-i zühde koymuşlar harâbâtı
Libâs-ı fakr içinde gizlemişler vecd ü hâlâtı

Gözüm düşün oldu gördüm bir gürûhu hep külâhiler
Aceb heybet aceb şevket aceb tarz-ı ilâhiler

Çü oldum cân u dilden mazhar-ı aşk olmağa tâlib
Düşüp bir âteşe seyr eyledim her sû vü her cânib
Harîm-i hâs-ı bezm-i vasla oldu hâtırım câlib
Bu beyti okudu ol meclisin bir mahremi Galib

Gözüm düşün oldu gördüm bir gürûhu hep külâhiler
Aceb heybet aceb şevket aceb tarz-ı ilâhiler

KAYNAKÇA

- Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953.
- Ali Alparslan, *Şeyh Galib*, Ankara, 1988.
- Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul, 2000.
- Asaf Halet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, İstanbul, 1957.
- Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hâıraları*, haz. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi, Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Bârihüdâ Tanrıkorur, "Bir Eğitim Mimarisi: Mevlevî Matbah-ı Şerifi", *I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1988.
- Barihüdâ Tanrıkorur, "Mevlevîyye", *DİA.*, XXIX, Ankara, 2004.
- Beşir Ayvazoğlu, "Şeyh Galib'in Hayatı" (*Şeyh Galib Kitabı* içinde, haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 1995.
- C. T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Komisyon, Ankara, 1981.
- Hamit Zübeyr Koşay "Mevlevîlikte Matbah Terbiyesi", *Tasavvuf Kitabı* (haz. Cemil Çiftçi), Kitabevi yayını, İstanbul, 2003.
- Hasibe Mazıoğlu, "Ahmet Remzi Akyürek", *DİA.*, II, İstanbul, 1989.
- Hasibe Mazıoğlu, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, Ankara, 1987.
- Haşim Karpuz, "Mevlânâ Külliyesi", *DİA.*, XXIX, Ankara, 2004.
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Kitabevi, İstanbul, 2006.
- İhtifalci Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevihânesi*, Ataç yay. İstanbul, 2005
- İskender Pala, "Kırk", *DİA.* XXV, Ankara, 2002.
- M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 1982.
- M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* M.E.B. yay. İstanbul, 1993.
- Mehmet Demirci, *Gönül Dünyamızı Aydınlatanlar*, Mavi Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Mehmet Demirci, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatler*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002
- Muhsin Kalkışım, *Şeyh Galib Divanı*, Ankara 1994.
- Mustafa Uzun, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı: Gülbak", *Tasavvuf Kitabı* içinde, Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Münire Erdem-Yasemin Akmen, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara, 1998.
- Necmüddin Kübra, "Usulü Aşere", (*Tasavvufî Hayat* içinde), haz. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980.
- Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1971.
- Reşat Öngören "Mevlevîyye", *DİA.*, XXIX, Ankara, 2004.
- Selçuk Eraydın, "Çile" *DİA.*, İstanbul, 1993.
- Sezai Küçük, "Mevlevîlerde Manevî Eğitim", *Keşkül* Dergisi, sayı, 5, İstanbul, 2005
- Süleyman Uludağ, "Halvet", *DİA.*, XV, İstanbul, 1997.
- Süleyman Uludağ-Selçuk Eraydın, "Erbaîn", *DİA.*, XI, İstanbul, 1995.
- Tahir Olgun, *Çilehane Mektupları*, hazırlayanlar: Cemal Kurnaz-Gülgün Erişen, Akçağ yayınları, Ankara, 1995.
- Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, Ankara, 1990.
- Zülfikar Güngör, "Tahiru'l-Mevlevî", (*Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. X içinde), İstanbul, 1996.

ŞEM'Î, ANKARAVÎ VE BURSEVÎ ŞERHLERİ VE MESNEVÎ'NİN İLK 18 BEYTİNİ YORUMLAMA YÖNTEMLERİ

Ahmet TANYILDIZ*

ÖZET

Çalışmamızda Şem'ullâh Şem'î (öl. 1602), İsmail Rusûhî-i Ankaravî (öl. 1631) ve İsmail Hakkı Bursevî(öl.1725)'nin, Mevlânâ'nın ölümsüz eseri *Mesnevî-i Ma'nevî*'ye farklı zamanlarda yazdıkları şerhlerin yazım süreçleri ve bu şerhlerde ilk 18 beytin şerh yöntemleri incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle şerhler hakkında kısaca bilgi verilmiş ve bu eserlerin yazılmasından önceki fikir ve niyet aşamasına dikkat çekilerek yazım süreci belirlenmiştir. Daha sonra söz konusu şerhlerin mukaddimeleri gözden geçirilmiş ve şârihlerin ilk 18 beyti şerh etme yöntemleri, mukayeseli olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şerh-i Mesnevî, Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Ma'ârif, Rûhu'l-Mesnevî, Yazım Süreçleri ve İlk 18 Beyit Şerhleri.

THE ŞEM'Î, ANKARAVÎ AND BURSEVÎ COMMENTARIES AND COMMENTARY METHODS FOR THE FIRST 18 VERSES OF *MESNEVÎ*

In this study, Şem'ullah Şem'î (d.1602), Ismail Rusuhî-i Ankaravî (d. 1631) and Ismail Hakkı Bursevî's (d. 1725) commentaries on the immortal work of Mevlânâ, *Mesnevî-i Manevî*, were examined in terms of writing processes and commentary methods used for the first 18 verses. Firstly, concise information was given about the commentaries and writing processes were determined by paying attention to idea and intention steps of the works. Later, the preambles of the works were overviewed and the commentators' methods for commentaries in the 18 verses were comparatively studied.

Key words: Commentary of *Mesnevî*, *Mecmû'atü'l-Letâyif* ve *Matmûretü'l-Ma'ârif*, *Rûhu'l-Mesnevî*, Writing processes and commentaries of the first 18 verses.

1. GİRİŞ

Yüzyıllardır geniş kitleler tarafından bir irfan hazinesi olarak rağbet gören *Mesnevî-i Şerîf*, muhtelif zamanlarda kaleme alınmış şerhleriyle, Türk-İslâm kültürünün, üzerinde en çok durulan edebî metinlerinden birisidir. Temkîn tavrının getirdiği engin bir tecrübenin mahsulü olan bu eser, muhtevastaki irfânî bilgi-

* Arş.Gör., Bozok Ü. Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl. ahmedesad@gmail.com.

nin anlaşılması ve anlatılması amacıyla, birçok şârih tarafından şerh edilmiştir.¹ Şârihler, yaptıkları şerhlerle, *Kuran-ı Kerim* ve hadis kitapları başta olmak üzere; dinî, tasavvufî, ahlakî, felsefî, bedîî ve edebî kaynaklardan yararlanarak okuyucuyu, zengin bir yorum metni ile buluşturmışlardır. Devrin dinî ve sosyal yaşamını yansıtan bu eserler, şârihlerin metinler arasılık deneyimlerinden getirdikleri kuşatıcı bilgilerine tanıklık etmeleriyle de ayrı bir öneme sahiptirler.

Çalışmamızda üzerinde duracağımız eserler; Şem'ullâh Şem'î'nin *Şerh-i Mesnevî'si*, İsmail Rusûhî-i Ankaravî'nin *Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Maârif*'i ve İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Mesnevî'si*dir. Bu şerhler, hem klâsik Mesnevî şerhi örneği olmaları hem de farklı yüzyıllarda yazılmalarına rağmen birbirini takip edip eleştirmeleri itibarıyla tercih edilmişlerdir. Şârihlerin diğer şerhler hakkındaki yorumları, genelde önceki şârih tarafından fark edilmeyen anlamların izahı, katıldığı yorumların tasdiki ve katılmadığı yorum ve tasarrufların tenkidi biçiminde bir seyir izler. Karşılaştırmada dikkat çekici bir başka husus da; söz konusu ettiğimiz üç şerhin de farklı yöntemler içermesidir. Şem'î şerhi *tercüme*, Ankaravî şerhi *ilmî* ve Bursevî şerhi de *hikemî tarzda* yazılmışlardır.² Bu üç tarzın yöntemlerindeki farklılık, okuyucuyu *Mesnevî'nin* üç ayrı yorum kategorisiyle buluşturması açısından ayrıca incelemeye değer bir konudur.

XVI. asrın önemli şahsiyetlerinden olan Şem'ullâh Şem'î (ö. H.1011/M.1602/3?) *Şerh-i Mesnevî*'yi Silahdar Hasan Ağa vasıtasıyla III. Murad'a ithaf etmiştir. 1586/7 yılında yazmaya başladığı şerhin ilk beş cildini altı yılda bitirmiş, III. Murad'ın vefatından sonra şerhe yedi yıl ara verdikten sonra III. Mehmed'in emriyle son cildi de tamamlamıştır.³

Mesnevî şerhlerinden belki de en ünlüsü İsmail Ankaravî'nin eseridir. Ankaravî, ilmî ve dinî yönüyle zamanının önde gelen şahsiyetlerindedir. 28 eseri bulunan Ankaravî'nin, *Mesnevî* ve *Mevlevîlikle* ilgili eserlerinin sayısı 12'dir.⁴ Bu eserlerden en önemlisi, *Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Maârif*'tir. Bu eser, şârihin bir proje hâlinde gerçekleştirmeyi düşündüğü *çoklu Mesnevî şerhi* uygulama-

¹ Seyh Mustafa Mu'inüddin-*Ma'nevî-i Murâdiyye*, Sûdî-i Bosnevî-*Mesnevî Şerhi* (1595), Şem'ullâh Şem'î-*Şerh-i Mesnevî* (1600), Sarı Abdullah-Cevâhir-i *Bevâhir-i Mesnevî* (1660), İsmail Rusûhî-i Ankaravî- *Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Maârif* (1631), İsmail Hakkı Bursevî-*Rûhu'l-Mesnevî* (1725), Abidin Paşa- *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif* (1907), Ahmed Avnî Konuk-*Mesnevî-i Şerif Şerhi* (1938), Kenan Rifâî-*Şerhli Mesnevî-i Şerif* (1950), Tahirü'l-Mevlevî (bilahare Şefik Can)-*Mesnevî Şerhi*(1951), Abdülbaki Gölpınarlı- *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi* (?) gibi şahsiyetler, Mesnevî şerhinde öne çıkan isimlerden bazılarıdır.

² Avşar, (2007) "Rûhu'l-Mesnevî'de Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerh Yöntemi", *Turkish Studies Türko- loji Araştırmaları (Tunca Kortantamer Özel Sayısı I)*, s. 59-72; Koçoğlu, (2007b) "Şem'î Şem'ullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi".

³ Koçoğlu, *agm*, s. 4.

⁴ Ankaravî'nin Mesnevî ve Mevlevîlikle ilgili eserleri şunlardır: *Mecmûatü'l-Letâyif ve Matmûratü'l-Maârif*, *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî*, *Simâtü'l-Mûkinîn*, *Fâtihü'l-Ebyât*, *Câmi'ü'l-Âyât*, *Mebde ve Meâd*, *Nisâb-ı Mevlevî*, *Hüccetü's-Semâ*, *Sülûk-nâme-i Şeyh İsmâil*, *Risâle-i Usûl-ı Tarikat ve Bid'at*, *Risâletü't-Tenzihîyye fi-Şe'ni'l-Mevlevîyye*, *Risâle fi-Hakkî's-Semâ*.

masının en dikkat çekenidir. Ankaravî, meşhur şerhine başlamadan önce, çoklu *Mesnevî* şerhinin ilk merhalesinde ilk 18 beytin şerhini içeren *Fâtihü'l-Ebyât*'ı ve ikinci merhalesinde *Mesnevî*'deki ayet/hadis ve Arabî ibarelerin müşküllerini çözdüğü *Câmiü'l-Âyât*'ı kaleme almıştır. Asıl şerhi yazarken de *Fâtihü'l-Ebyât*'ı başa ekleyerek kaldığı yerden devam etmiştir. Ankaravî şerhini, 7 rakamının simgesel anlamından da hareket ederek 7 cilt halinde tamamlamıştır.⁵ İki süreçte kaleme alınan şerhin 1619-1622 tarihleri arasında yazılan müsvedde biçimi, padişah IV. Murad (d.1612-öl.1640) tarafından takdir edilir ve şârihe bu nüshanın temize çekilerek kendisine takdim edilmesi iradesi izhar edilir. İkinci süreç, bu beğeni ve iradenin teşvikiyle başlar. Şârih bu süreçte şerhi sunulacağı makamın yüceliğiyle örtüştürmek için yer yer genişletip ikmal ederek padişaha sunar.⁶

XVIII. asrın önemli mütefekkir ve mutasavvıflarından biri olan İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Mesnevî*'si, ilk 748 beytin şerhini ihtiva eder. Şerhin Arapça mukaddimesinde, şerhe başlama nedeni olarak dostlarının ısrarını ve buna bağlı gördüğü bir rüyanın etkisini zikreden Bursevî, önce ilk 35 beyti şerh ettiğini, daha sonra müşküllerinin çözümünde Mevlânâ'nın himmetiyle ilerlediğini ve yine gördüğü sırlı bir rüya üzerine bitirmesi ikazıyla karşılaştığını ve şerhi istenilen mahalde bıraktığını belirtir. Eser H. 1116/M. 1704'te tamamlamıştır.⁷

2. FİKİR VE NİYET SÜRECİ

İlim ve sanat dünyasına doğan her yeni eserin bir yazılma serencâmı vardır. Klâsik eserlerimizde bu aşama, istisnâî durumlar haricinde ortak bir görünüm arz eder. Müellif, genelde dostların ısrarlı teşvikleriyle ve bazen manevi bir sâikle eserini yazmaya niyetlenir. Konu ile ilgili düşünce ve plânlar zihninde zaten mevcuttur ve müellifi mütemediyen meşgul eder. Dost meclislerinde bu husus sohbet konusu edilir ve değerli malumatın okuyucuya/dinleyiciye fayda sağlaması ve zayi olmaması için yazılması gerektiği üzerinde durulur. Bu süreçten sonra eser yazılmaya başlanır.

Şem'î, şerhinin mukaddimesinde *Mesnevî-i Şerîf lisân-ı Türkile şerh olunmasına bâdî vü sebep ne idügin beyân ider* ön cümlesiyle eserini hangi sebeple kaleme aldığını anlatmaya başlar. Şârih bir gece halvette âlemin ahvâlini düşünürken hatırına ansızın *Hazret-i Mevlânâ'nın Mesnevî-i Şerîf'i* gelir. Şeriat ahkâmı, tarikat sırları ve hakikat nurları ile dolu olan bu kutsi kitabın müşküllerini çözmek için Türk lisanı ile şerh edilmesi gerektiğini düşünür ve eserini yazmaya niyetlenir. Bu vesileyle -muhtemelen kendisinden daha önce istendiği üzere-Silahdar Hasan Ağa aracılığıyla padişah III. Murad adına şerhini yazmaya başlar.⁸

⁵ *Mesnevî*'nin yedinci cildi ile ilgili tartışmalar için bk. Ceyhan, (2005) *İsmail Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 321-368; Konuk, (2006) *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, s. 40-48.

⁶ Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 1260, 2a.

⁷ Güleç, (2006) *İsmail Hakkı Bursevî-Mesnevî Şerhi*, s. 19-23.

⁸ "Mesnevî-i şerîf lisân-ı Türkile şerh olunmasına bâdî vü sebep ne idügin beyân eyler bir şeb küşe-i

Ankaravî, hem tasavvufî hem de ilmî yönü mükemmel olan bir şahsiyettir. Medrese ilimleri ve ledünnî ilimlerle donanmış biri olarak öne çıkar. Galata Mevlevîhânesi'nde uzun yıllar postnişinlik yapan Ankaravî, hayatının büyük kısmını, *Mesnevî*'nin anlam dünyasını açmak için külliyyat oluşturma gayretleriyle geçirir. Bu amaçla kaleme aldığı en hacimli eseri olan *Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Ma'ârif*'in yazılma serüveni de yukarıda ifade edilen düşüncelere paralel bir seyir izler. Şerhin ilk cildinin *mukaddimesinde* ve altıncı cildinin *tetimmesinde* bu konuyla ilgili geniş bilgiler mevcuttur.

Dost meclislerinde Hazret-i Pîr'in kelâmlarını ilmî ve dinî açıdan yorumlayan Şeyh'e arkadaşları, bu sözleri bakileştirmek için yazması konusunda ısrarcı olurlar. *Mesnevî*'nin tamamına yazılmıyorsa, bari ilk 18 beyte bir şerh yazmasını rica ederler. Şeyh de yazmakta olduğu risalelerini bitirdikten sonra şerhe başlayacağını belirtir. Söz konusu risaleler bittikten sonra, dostlarının hatırlatmasıyla önce ilk 18 beyti şerh ettiği risalesine *Fâtihü'l-Ebyât* adını verir. Ayrıca *Mesnevî*'de geçen ayet, hadis ve Arapça metinleri tercüme ve şerh edip *Câmiu'l-Âyât* adıyla kitaplaştırdığı ikinci eserini *Fâtihü'l-Ebyât* ile birleştirir. 18 beyit şerhi, şüyû bulup beğenildikten sonra *Mesnevî*'yi şerh etmeye kaldığı yerden devam eder.⁹

Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Ma'ârif'in yazım sürecinden önce *manevi istimdat* âmili devreye girmektedir. *Fusûsu'l-Hikem*'in yazımında Hz. Peygamber'in ruhaniyeti İbn Arabî'ye yardımcı olup misâl âleminde kendisine nasıl ilim vermiş-

→

vahdetde fârig u âsûde-hâl ve künc-i halvetde mesrûr u müreffehü'l-bâl oturup ahvâl-i âlemi fikr eyleyken nâ-gâh hâtır-ı fâtıra hutûr eyledi ki Hazret-i Mevlânânun Mesnevî-i Şerfi ki ahkâm-ı şer'at ve esrâr-ı tarikat ve envâr-ı hakikatla pür bir kitâb-ı müstetâbdur lisân-ı Türkile şerh ü beyân ve esrâr u müşkilâtı rûşen ü ayân kılınup dîbâce-i dil-firîbi ahkâm-ı şer'-i şerifi icrâ idüp tarikat u hakikatün esrâr u gavâmızına muttali' sâhib-i ekâlîm-i şark u garb zillü'llâhi fi'l-aradîn sa'âdetlü ve mürüvvetlü pâd-şâh-ı âlem-penâh hazretlerinün nâm-ı şerifile mu'anven ve vâsf-ı latifle müzeyyen olması ziyâde hûb u mergûb görünür" Şem'i, *Şerh-i Mesnevî*, Mevlana Müzesi İhtisas Kütüphanesi No: 6401, 1b-2a.

⁹ "...bu fakîr ü hakîr-i kesîrî't-taksîr ol vaktde ki Hazret-i Pîrün kelâm-ı münîrin ibtidâ'en nakl u takrîr itmege şurû' eyledükde ba'z-ı yârân efâzu'l-lâhu aleyhim sicâlül'irfân ol tahkîk ü beyânı istihsân idüp istid'â eylediler ki ol dürer-i me'ânî vü ma'ârif ve gurer-i esrâr-ı letâyif silk-i tahrîre dizile ve andan bir kitâb-ı müstetâb düzile egerçi cümle-i ebyâta şerh yazılmazsa bârî ibtidâda vâkı' olan on sekiz ebyâta yazıla bu fakîrün ol hînde Tarikat-nâmenün tasnîfine iştigâlüm olduğundan bunlara didüm ki in-şâ'allâh ba'd-ı tekâmîl-i Minhâcü's-Sâlikîn bu zikr olınan tahkîk ü takrîri ma'a-ziyâde tahrîr ü tastîr eyleyem ve ba'z-ı ebyât-ı müşekkele ve kelîmât-ı mufassala dahı câ-be-câ bulup bu ebyât-ı semânî vü aşere zamm kılup anlara dahı şerh söyleyem pes ol kitâb-ı müstetâb tamâm oldukda yârân-ı safâ el-kerîmü izâ ahede vefâ mefhûmın edâ eylediler ve mâ-mezâda olan va'denün zuhûrın istid'â kıldılar bu fakîr dahı ve *emme's-sâ'ile felâ-tenher* fehvâsinca anları bu behreden nehy itmeyüp ibtidâ-yı Mesnevîde vâkı' olan hijdeh ebyâtun ve dahı ba'z-ı müşkil olan kelîmâtun şerhine şurû' eyledüm ve bu kitâba Fâtihü'l-Ebyât diyü nâm söyledüm ba'dehu dîbâce-i Arabiyyeyi ibârât-ı Türkiyye üzre şerh eyleyüp ve mukaddem olan Arabî şerhümüzde yazılmayan ve sımt-ı tahrîre dizilmeyen dürer-i ma'ârifî ve gurer-i letâyifi bunda îrâd kıldum tâ nef'i kesîr ve ahzı tâlibine yesîr ola (...) Hazret-i Mesnevînün Arabî olan ebyâtını ve âyât-ı kerîme vü ehâdis-i nebeviyye mutazammın olan kelîmâtını câmi'a vü şâmîle olan ve beyne'l-fukarâ Câmi'ü'l-âyât nâmiyla şöhet bulan kitâbumuzda olanı bu Fâtihü'l-Ebyât-nâm kitâbumuza zamm idüp ikisinün mâ-beynini cem' eyledüm" Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 1260, 1b-2a.

se, Ankaravî'ye de Hazret-i Pîr'in ruhaniyeti müşevvik olmuştur. Eserin yazımına başlamadan önce, Mevlânâ'nın derunî ifadelerine münasip bir şerh yazamama endişesi taşıyan şârih, ona uygun ifade kudretine malik olamadığını düşünmektedir. Dostlarının uzun zamandan beri ricacı olmalarına rağmen, Şeyh imtina eder. Sonunda, *halkın dilleri Hakk'ın kalemleridir* diyerek Mevlânâ'nın *ruh-ı şerifleri ve kalb-i latifleri* tarafına tam bir teveccühle kalben yönelip yardım diler. Bu istimdattan sonra kalbine, Süheyl yıldızından yansıyan parıltılar gibi yüce nurlar gelir. Manevi cihetten gelen ilhamlar vesilesiyle, kalbinde ve dilinde *nutk-ı acâib ve tabirât-ı garâib* coşmaya başlar. Mevlânâ'nın ruhaniyeti tarafından gelen nurlar vasıtasıyla manevi feyizler ve ilmî açılımlar gönlüne yansıyarak coşkun bir şekilde dil mecrasına akar. Dile gelen bu âb-ı hayat gibi ifadeleri şârih söyler ve Derviş Ganem yazmaya başlar.¹⁰

Bursevî'nin *Râhu'l-Mesnevî*'sinin temelinde de dost ricası ve Mevlânâ'nın ruhaniyeti vardır. Dostlarından biri, *Mesnevî*'nin daha iyi anlaşılması için bir eser yazmasını talep eder. Bu talep üzerine şârih, *Mesnevî*'den tefeül ettikten sonra gece rüyasında, eline ciltli bir kitabın verildiğini görür. Bu kitabın *Mesnevî* olduğuna kanaat getiren Bursevî, önce ilk 35 beyti şerh eder. Şerh ettiği kısmın yeterli olacağını düşündüğü sıralarda sırlı bir rüya daha görür ve şerhe devam etmesi için manevî bir ihtar alır. 748. beytin şerhine geldiğinde ise, bu kadarının kâfi olduğuna dair manevi bir ihtar vesilesiyle şerhine nihayet verir.

Bursevî, *Mesnevî*'ye şerh yazılmasına ihtiyaç olmadığını söylemesine rağmen, bu eserini yeni başlayanlar için kaleme aldığını özellikle belirtir. Ömrünün son zamanlarında öğrencilere ilmî yönden faydalı olma isteği de şerhin ortaya çıkmasına bir başka vesiledir. Bursevî, *Mesnevî*'yi şerh etmek için aklî ilimlerin yeterli olmadığını savunarak ilham ve sezgiyle beraber ledünnî ilimlere sahip olmayı, mükemmel bir şerh için ön şart sayar.¹¹ Güleç, bu düşüncelerden yola çıkarak Bursevî'nin şerhini seleflerine, özellikle İsmail Ankaravî'ye tepki maksadıyla yazdığını ileri sürer. Söz konusu söylemlerden yola çıkarak, şerhin tepki amaçlı yazıldığı makul karşılanabilir; ancak dost teşviki ve rüya etkeni göz önüne alındığında Bursevî'nin de Ankaravî gibi, geleneksel bir feyizle şerhe niyetlendiği görülmür. Yine Ankaravî gibi, İbn Arabî'yi arka plânda zikredip *Fusûsu'l-Hikem-i Sâni* adını verdiği şerhini, büyük mütefekkiye dayandırması, her iki şârihin de beslendikleri ilmî kaynağın ortaklığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca yazımda başlangıç aşaması, şerhler arasındaki benzerlik ilişkisinin bir başka unsurudur. Ankaravî, ilk 18 beyti şerh edip ara verir ve daha sonra Mevlânâ'nın ruha-

¹⁰ Ceyhan, *age*, s. 290-291.

¹¹ "Muhakkak ki o şârih Mevlavî de olsa ve tam manasıyla *Mesnevî*'yi şerh etmek isteyen herkes doğru yoldan şaşırır (gücü yetmez). Kendi içinde nizamını bozan nice nâzımlar vardır (...) Kişinin olgunluğu nakil çokluğunda veya aklının kuvvetinde değildir. Aksine maksada ulaşmadır. Bu, herşeyi bilen en iyi bilen Allah'ın ilhamına ve taklitle elde edilemeyen zevkî ilimlere bağlıdır." Güleç, *age*, s. 90; ayrıca s. 26-27.

niyetinden aldığı manevi istimdatla kaldığı yerden devam eder. Bursevî de manevi ihtarla ilk 35 beyti şerh ettikten sonra bırakmayı düşünür; ancak rüya etkeniyle şerhe kaldığı yerden devam eder. Bu hususlar, Bursevî'nin, -adını anmamakla beraber- eleştirdiği Ankaravî'den etkilendiğini, en azından ona muadil bir şârih olma iddiası taşıdığını sezdirmektedir.

3. ŞERHE BAŞLARKEN

Klâsik eserlerimizin kronolojik izleğini çıkarmak ve teorik altyapısını çözümlmek için mukaddime bölümleri son derece önemlidir. Mukaddimelerde müellif genellikle; besmele, hamdele ve salveleden sonra eserin yazılmasına vesile olan hususları sıralar. Eserini kime ithâfen kaleme aldığını belirtip kimi zaman yararlandığı şifâhî ve kitabî kaynakları, istifadesini arttırmak için okuyucunun bilgisine sunar. Bu kısımları, günümüz eserlerindeki teşekkür ve kaynakça bölümlerinin ilk biçimleri olarak düşünmek mümkündür.

Şem'î şerhinin mukaddimesi; besmele, tevhid, münâcât, na't, Hz. Peygamber ailesine ve ashabına övgü ile başlar. Dil Türkçe olmakla beraber bölüm başlıkları Farsçadır.¹² Daha sonra eserin yazılma sebebi ve şerhin yazılmasına vesile olan padişah III. Murad ve Silahdar Hasan Ağa'ya övgü, teşekkür ve dua bölümleri gelir. Şem'î, mukaddime kısmında, şerhinde yararlandığı kaynakları belirtmez ancak eserin çeşitli yerlerinde ilgili kaynaklara atıfta bulunur. Methiye ve dua bölümünden sonra şârih, *İbtidâi Kitâbü'l-Mesnevî* başlığıyla *Mesnevî* mukaddimesinin şerhine başlar.

Şem'î, dayanaklarını özellikle belirtmemekle beraber, mukaddime kısmının şerhinde *Kitâbü'l-Misbâh*, *Nefehâtü'l-Üns*, *Hümâyûn-nâme* gibi bazı eserlere atıfta bulunur. Ayrıca bu kısımda 21 ayet, 1 hadis-i kudsi, 1 menkıbe, 3 Türkçe manzume, 1'i Hâfız-ı Şîrâzî'ye, 1'i de Mevlânâ'ya ait 7 Farsça ve 2 Arapça manzume kullanır. Sadece 8 varaklık mukaddime kısmına ait olan bu döküm, şârihin ilmî ve edebî alt yapısını göstermesi açısından önemlidir.

Tercüme tarzı şerh yazdığı ifade edilen Şem'î'nin, bu ilmî rusûhiyeti, söz konusu tarzı bilinçli olarak tercih ettiği izlenimini vermektedir. Nitekim mukaddimedeki "...lisân-ı Türkile şerh ü beyân ve esrâr u müşkilâtı rûşen ü ayân kılınup... (1b)" ve "...esrâr-ı Yezdânî ve envâr-ı Sübhânî birle memlû olan kitâb-ı pür-fütûhun lisân-ı Türkile şerh ü zuhûrî... (2b)" ifadelerindeki Türkçe vurgusu ve müşkülleri çözme niyeti, bu savı destekleyici unsurlardır.

İsmail Ankaravî'nin şerh mukaddimesi, besmele, tevhid, Hz. Peygambere salâvat, âl ve ashabına övgü içeren Arapça cümlelerle başlar¹³ ve eserin yazılma

¹² Bu hususa şu başlıklar örnek olarak verilebilir: "Der-na't-ı şerif-i Server-i kâ'inât aleyhi efzalu's-salavât; Der-vasf-ı evlâd u ashâb-ı güzînest". Şem'î, *age*, 1b.

¹³ "B'ismi men-evcede'l-eshyâ'e min ademi ve ademihî bi-ma'ni'l-kâfi ve'n-nûn fecce'alnâ mesneviyyen sûriyyen kânet ev ma'neviyyen mâ-kâne ve mâ-yekûnü kemâ ahbara sübhânehu ve te'âlâ fi-kitâbi'l-meknûn..." (1b)

serüveni tafsilatlı bir şekilde anlatılır. Bu kısmı, şerhi okuyan ve hüsn-i hatla yazılmış bir nüshasını isteyen padişah IV. Murad(d.1612-öl.1640)'a yazılan mülemmalı bir methiye bölümü yer alır. Ankaravî akabinde, şerhe neden *Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Maârif* ismini verdiğiine değindikten sonra¹⁴ yararlandığı kaynakları sıralar.

Ankaravî'nin mukaddimesi, atıf ve dayanaklarının çokluğu yönüyle sefinden ayrılır. Şârih, mukaddime, şerh süresince hangi kaynaklardan yararlandığını, bir ilim adamı titizliğiyle konularına göre taksim ederek sıralar. Buna göre tefâsire dair 10, ehâdise dair 10 -mukaddime söz etmediği halde metin içerisinde kullandığı 3 eserin ilavesiyle-, tasavvufa dair 1'i divan 7, kelâma dair 2, hikmette dair 1, şer'î ilimlere dair 3, fıkha dair 2 ve ilm-i lügate dair 2 eseri kaynak olarak kullanmıştır. Şârih, kaynak dökümünden sonra, bu şerhi okuyanların dualarını isteyerek *kâle sultânü'l-ârifin ve bürhânü'l-vâsılın...* cümlesiyle *Mesnevî* mukaddimesinin şerhine geçer.

Ankaravî'nin, özellikle şerhin mukaddime kısmında, uzun cümlelerden müteşekkil ağır bir dili vardır. Arapça ve Farsça bilgisi mükemmel olan Ankaravî, şerhinde Türkçe ile beraber bu iki dili de rahatça kullandığı için şerh sırasında Arapça veya Farsça ifadeleri sıklıkla serd eder. Mukaddime kısmının şerhinde 1'i Mevlânâ'ya ait 7 Farsça, 1'i Cinânî'ye 1'i de İbnü'l-Fâriz'e ait 6 Arapça manzume vardır. Bunun dışında şârih; Sühreverdî, Gazâlî, Ebu Hanîfe, İbn Arabî ve Hz. Ali gibi şahsiyetlerin sözlerini, fikirlerine dayanak olarak getirir. Yukarıdaki dökümde de görüldüğü gibi Ankaravî'nin şerhe kaynak olarak dinî ve ilmi eserlere sürekli müracaat eder. Öyle ki sadece mukaddime şerhinde 29 ayet ve 21 hadis kullanmıştır.

Bursevî, eserine Arapça bir mukaddime ile başlar. Mukaddime; besmele, hamdele, salvele, Hz. Peygamber'in âl ve ashabına övgüden sonra, şârihin muvafak olmayı talep ettiği bir duanın ardından *Mesnevî* şerhi yazabilmek için şârihte bulunması gereken ilim ve sıfatlara değinerek şerhin yazılış hikâyesini aktarır. Başarılı olmak için Allah'tan yardım dileyip Mevlânâ'nın ruhaniyetine sığınarak şerhe başlar.

4. İLK 18 BEYİT ŞERHLERİNDE USÛL

Sevenlerine İlahî-nâme ve Mantıku't-Tayr tarzında bir yadigâr bırakmasını talep eden Hüsameddin Çelebi'ye, Mevlânâ'nın bizzat kaleme alıp verdiği ilk 18 beyit, ilgilileri için kutsi bir önem arz eder. Muhtelif zamanlarda bu beyitlerin şerh ve tercüme yapılmıştır. Örneğin Ankaravî, şerhe başlamadan önce sadece ilk 18 beytin şerhini içeren Fâtihü'l-Ebyât risalesini kaleme almıştır. *Magz-ı Mes-*

¹⁴ "...bu kitâb-ı müstetâba Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Maârif demekle ta'bîr olundu ve tesmiye kılındı şu cihetden ki kütüb-i mu'tebereden bunda ma'ârif-i celîle ve letâyif-i kesîre cem' olmuşdur..." Ankaravî, age, 2a.

nevî sayılan bu 18 beyitte, neyistândan koparılan neyin sembolik hikâyesi anlatılır.¹⁵

Klâsik metinlerin şerhinde; muhatabın seviyesi, şârihin konumu ve amacı, metnin biçimi (manzum/mensur oluşu) ve muhtevası önemlidir. Şerhlerde umumiyetle önce şerh edilecek metin verilir, sonra muhatabın metni anlamasını sağlamak için metinde yer alan bazı kavramların anlam ve gramer yapısı açıklanır. Kelime/kavram aşamasından sonra ifade ve anlam dünyası açıklanmaya çalışılır. Metin bağlamı olmak kaydıyla, şârihin yorumları şerhin en önemli kısmıdır. Şârih ileri sürdüğü düşüncelerine çeşitli kaynaklardan örnekler getirir ve dayanaklar bulmaya çalışır. Kimi zaman muhatabın yanlış anlamasını engellemek amacıyla, metinden ne anlaşılması gerektiğini bizzat ifade eder.

Söz konusu çerçevede Şem’î, Ankaravî ve Bursevî’nin ilk 18 beyti şerh etme usullerine bakmak yararlı olacaktır. Şerhe konu edilen *Mesnevî*, orta seviyedeki muhatabın anlamakta zorlanacağı büyük hacimli Farsça manzum bir metindir. Şerhlerin şekillenmesini şârihlerin amacı belirlediği için Şem’î, Farsça olan bu değerli metnin anlam dünyasını *Türkî ibarelerle* açıklamak ve müşküllerini halletmek ister. Bu isteğinin nedeni, metin içerisinde bazen tenkidini yaptığı, Surûrî’nin Farsça olan şerhinin muğlak yönlerini açıklığa kavuşturmak olabilir. *Mesnevî’ye kâmil bir şerh yapılmasına* ihtiyaç duyulduğunu belirten Ankaravî ise, ilk beytin şerhinde *ey gûş konende-i esrâr-ı tarikat ve şinevende-i güftâr-ı hakikat!* ipucuyla belirttiği gibi, daha ziyade ilim erbabına ve tarikat bağlılarına hitap eder. Bursevî’nin muhatabı ise, öğrencileri ve *Mesnevî’ye* yeni başlayanlardır. Şerhler bu niyetler çerçevesinde gelişir.

4.1. Şerh Edilecek Metin

Çalışmamız bağlamında şerh edilecek metin, *Mesnevî*’nin ilk 18 beytidir:

- 1 Bi’şnev ez-ney çün hikâyet mî-koned
Ez-cüdâyîhâ şikâyet mî-koned

“Bu neyi dinle, çünkü (bir şeyler) anlatıyor. Ayrılıklardan şikâyet ediyor.”

- 2 K’ez-neyistân tâ merâ bübrîde end
Ez-nefirem merd ü zen nâlîde end

¹⁵ *Mesnevî*’nin ilk 18 beytiyle ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Ateş, (1369) “Âgâz-ı *Mesnevî*, Ma’nâ-yı Hicdeh Beyt”, *Mevlânâ (Ez-Dîdegâh-ı Türkân u İrâniyân)*, s. 159-174; Avşar, *agm*; Ayan, (1986) “On Sekiz Beyte İki Türlü Bakış”, *I. Milli Mevlânâ Kongresi Bildirileri*, s. 325-330; Çelebioğlu, (1998) “Muhtelif Şerhlere Göre *Mesnevî*’nin İlk Beyti ile İlgili Düşünceler”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, s. 525-545; Kaplan, (1976) *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, s. 109-116; Koçoğlu, (2007) “Ankaravî İsmail Rusûhî’nin *Mesnevî* Şerhi Mecmû’atü’l-Letâyif ve Matmûretü’l-Maârif’te *Mesnevî*’nin İlk 18 Beytinin Şerh Metodu”, *Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri*, (30 Eylül-01 Ekim 2006), s. 209-222; Tanyıldız, (2007) “Neyin Diliyle Kalemin Simgesel Anlatımı”, *Uluslararası Türk Tasavvuf Kültürü ve Mevlana Sempozyumu*, 29-30 Eylül 2007.

"Beni kamışlıktan kestiklerinden beri, inleyişimden kadın erkek, herkes inler oldu."

3 Sîne hâhem şerha şerha ez-firâk
Tâ be-güyem şerh-i derd-i iştiyâk

"İştiyak derdini şerh edebilmek için, ayrılıklardan parça parça olmuş bir sîne isterim"

4 Her kesî k'û dûr mând ez-asl-ı hîş
Bâz cüyed rûzgâr-ı vasl-ı hîş

"Aslından uzak kalan her kişi, tekrar kendi vuslat zamanını arar."

5 Men be-her cem'iyetî nâlân şodem
Cüft-i bed-hâlân u hoş-hâlân şodem

"Ben her cemiyette inledim durdum. Kötü halliye de iyi halliye de eş oldum."

6 Her kesî ez-zann-ı hod şod yâr-ı men
Ez-derûn-ı men ne-cüst esrâr-ı men

"Her kişi kendince bana dost oldu; ancak hiçbiri derûnumdaki sırlarımı aramadı."

7 Sırr-ı men ez-nâle-i men dûr nîst
Lîk çeşm ü gûşrâ ân nûr nîst

"Benim sırrım, inleyişimden uzak değildir; ancak göz ve kulakta onu kavrayacak nur yoktur."

8 Ten zi-cân ü cân zi-ten mestûr nîst
Lîk kesrâ dîd-i cân destûr nîst

"Ten cânndan, cân da tenden gizli değildir; ancak kimseye cânı görmek için izin yoktur."

9 Âteşest îñ bâng-ı nây ü nîst bâd
Her ki îñ âteş ne-dâred nîst bâd

"Bu neyin sesi hava değil, ateştir. Her kimde bu ateş bulunmuyorsa yok olsun."

10 Âteş-i işkest k'ender ney fütâd
Cûşîş-i işkest k'ender mey fütâd

"Neye düşen aşkın ateşidir. Meye düşen aşkın coşkusudur."

11 Ney harîf-i her ki ez-yârî berîd
Perdehâyeş perdehâ-yı mâ derîd

"Ney yârinden ayrı olan her kişinin yoldaşdır. Onun perdeleri perdelerimizi yırttı."

12 Hemçü ney zehrî vü tiryâkî ki dîd

Hemçü ney dem-sâz ü müştâkî ki dîd

"Ney gibi zehir ve tiryâk olanı kim gördü? Ney gibi dost ve müştâk olanı kim gördü?"

13 Ney hadîs-i râh-ı pür-hûn mî-koned

Kıssahâ-yı ışk-ı Mecnûn mî-koned

"Ney, kanla dolu olan yoldan ve Mecnûn'un aşk kıssalarından söz ediyor."

14 Mahrem-i îh-hûş cüz-bî-hûş nîst

Mer zebânâ müşterî cüz-gûş nîst

"Bu aklın mahremi bîhûştan başkası değildir, zîrâ dile müşteri, kulaktan başkası değildir."

15 Der-gam-ı mâ rûzhâ bî-gâh şod

Rûzhâ bâ-sûzhâ hem-râh şod

"Gamımızda, yangınlarla yoldaş olan günler vakitsiz olup geçti."

16 Rûzhâ ger reft gû rev bâk nîst

Tû be-mân ey ân ki çün tû pâk nîst

"Günler giderse eğer, 'gît, korku yok. Sen kal ey ki senin gibi pak yoktur' de."

17 Her ki cüz mâhî zi-âbeş sîr şod

Her ki bî-rûzîst rûzeş dîr şod

"Balıktan gayrı olan her kişi suya kandı. Rıziksız olan her kişinin de günü uzadı."

18 Der-neyâbed hâl-i puhte hiç hâm

Pes sühan kûtâh bâyed ve's-selâm

"Pişmişin hâlini hiç anlamaz ham. Artık sözü kısa kesmeli vesselam."

İlk beyittte ney'e eklenen ön ek "îh-ney=bu neyi" "ez-ney=neyden" şeklinde farklılık gösterebilmektedir. Şem'î ve Bursevî'nin esas alınan nüshalarında "ez-ney=neyden" biçimindedir. Ankaravî'de ise şerhin müsvedde olan müellif hattı nüshasında¹⁶ ve ikmal edilen şerh olduğunu düşündüğümüz nüshada¹⁷ "ez-

¹⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, no: 1269, 19a.

ney=neyden" şeklinde iken son dönem baskılarında "*în-ney=bu neyi*" biçimindedir.¹⁸ Beyitteki *hikâyet*, *şikâyet* ifadeleri de takdim tehirlerle yer değiştirebilmektedir. Şem'î *hikâyet* kelimesini öncelerken Bursevî takdim tehir yaparak *şikâyet* kelimesini önceler. Ankaravî'nin müellif hattı olan nüshasında *hikâyet* takdim edilip beytin tercümesi verilmeden şerhe başlanmışken, ikmal edilen nüshada, *şikâyet* ibaresi öncelenip beytin tercümesi verildikten sonra şerh edilir.¹⁹ İlk beyitteki bu farklı söylemlerden başka metinde önemli bir değişiklik yoktur.²⁰ Sadece 3. beyitte Bursevî, ***Ez-nefirem merd ü zen nâlîde end*** cümlesindeki *ez-nefirem=inlememden* ibaresinin başına *ve* bağlacını da getirerek ifadeyi *v'ez-nefirem=ve inlememden* biçiminde kabul eder.

Şem'î, metne besmele ve ilk mısra ile başlar. 18 beyit boyunca her mısrayı müstakil olarak alıp tercüme eder. 12. beyte kadar, her iki mısraı tercüme ettikten sonra beyti şerh eder:

"K'ez-neyistân tâ merâ bübrîde end

ki neysitândan böyle diyü tâ ki beni kat' eylemişlerdür

Ez-nefirem merd ü zen nâlîde end

benüm nefrüm ve figânumdan merd ü zen nâle eylemişlerdür neysitândan murâd..." (8b)

Diğer beyitlerde ise tercümesini verdiği her mısraı müstakil olarak şerh eder:

"Ney hadîs-i râh-ı pür-hûn mî-koned

ney hûnla pür olmuş yolun sözünü eyler ya'nî hevlnâk ü hatarnâk kıssalar söyler ki murâd müşkilât-ı tarîkat ve esrâr-ı hakîkâtdur ki bunların husûlî ziyâde emr-i asîrdür

Kıssahâ-yı ışk-ı Mecnûn mî-koned

Mecnûn ışkınun kıssaların eyler murâd cezbe-i İlâhiyye ile meczûb u mecnûn olan uşşâkun ışkı kıssaların söyler ve onların ahvâl-i acîbesini beyân eyler dimekdür..." (9b)

Ankaravî, metni beyit esasına dayalı olarak tercüme ve şerh eder:

Sîne hâhem şerha şerha ez-firâk

Tâ be-güyem şerh-i derd-i iştiyâk

→

¹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, no: 1260, 12a.

¹⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Bölümü, no: 159, 13.

¹⁹ "Bi'şnev ez-ney çün hikâyet mî-koned/ Ez-cüdâyihâ şikâyet mî-koned ey gûş konende-i esrâr-ı tarîkat ve şinevende-i güftâr-ı hakîkat..." 1269, 19a; "Bi'şnev ez-ney çün şikâyet mî-koned/ Ez-cüdâyihâ hikâyet mî-koned işit bu ney şikâyet ider şikâyet degül belki cüdâlukdan olan ser-güzeştin hikâyet ider ey gûş konende-i esrâr-ı tarîkat ve şinevende-i güftâr-ı hakîkat..." 1260, 12a.

²⁰ Bu konuyla ilgili tartışmalar için bk. Çelebioğlu, *agm*, s. 525-530.

firâkdan şerha şerha olmuş bir sîne isterem tâ ana derd-i iştiyâkun şerhini söyleyem pes... (15b)

Bursevî şerhinin Arapça mukaddimesinden sonra, *Mesnevî* mukaddimesini atlayıp ilk beyitten başlar. Her beyti müstakil olarak alıp tercüme/şerh ederken sadece 15. Ve 16. beyitleri birlikte ele alır:

k'ez-neyistân tâ-merâ bü'bride end

v'ez-nefirem merd ü zen nâlîde end

ki beni kamışlıktan kestiklerinden beri benim feryâd u figânımdan er ve avret inlemişler ve âvâz-ı hazînim te'sîrinden ıstırâba düşmüşlerdir neyistândan murâd... (s. 192)

4.2.Tercüme Yöntemleri

Şârihlerin beyitleri ele alış biçimleri farklılık arz eder. Beyitler birkaç farklı yöntemle tercüme edilir. Mısra tercümesinde, metnin mısraları müstakil olarak ele alınıp çevrilir. Metne uygun tercümede, metindeki bağlam dikkate alınıp bazen kelimelerin yan anlamları da çeviriye dâhil edilir. Yorumlu tercüme biçiminde ise metne şârihin fikirleri de eklenerek metin, geniş bir anlam çerçevesinde tercüme edilir.²¹

Şem'î'nin 18 beyit çevirileri genelde mısra tercümeleridir. Beytin her mısraını müstakil olarak verdikten sonra birebir tercüme eder:

"Ten zi-cân u cân zi-ten mestûr nîst

ten cândan ve cân tenden mestûr degüldür

Lîk kesrâ did cân destûr nîst

lîkin cânı görmege kimseye icâzet yokdur " (9a)

"Rûzhâ ger reft gû rev bâk nîst

rûzlar eger gîtdi ise di gitsün bâk ü gam degüldür

Tû bemân iy ân ki çün tû pâk nîst

sen kal iy şol kimse ki sencileyin pâk yokdur... " (10a)

Şem'î bazen metin tercümesinden sonra anlamı daha da belirginleştirmek amacıyla bazı ön kalıplar kullanarak tercümeyi genişletir:

"Cûşîş-i işkest k'ender mey fütâd

ışkun cûşîş ü hurûşîdur ki meye düşdi ya'nî anda vâkı' oldı ki andan bu kadar keyfîyyet ü tarab peydâ vü hüveydâ oldı " (9a)

"Mer zebânâ müşterî cüz gûş nîst

zîrâ zebân müşterî gûşdan gayrı degüldür bu hem vechdür zîrâ zebâna gûşdan gayrı müşterî yokdur zîrâ kelimâti sem'den gayrı bir uzv hiss ü idrâk eylemez" (9b)

²¹ Avşar, *agm*, s. 64-65; Koçoğlu 2007a, s. 212.

“Der neyâbed hâl-i puhte hiç hâm

hâm olan kimse puhtenün hâlini hiç bilmez hiç hâm puhtenün hâlini bilmez mâ-beynlerinde cinsiyyet olmaduğün... ” (10b)

Bazen de tercümeden sonra yine birtakım kalıp ifadelerle mısraın nasıl anlaşılması gerektiğini belirtir:

“Rûzhâ bâ-sûzhâ hem-râh şod

*bu sebebden günler elem ü sûzlara hem-râh oldu **hâsıl-ı ma'nâ** bir mürşid-i kâmile irâdet getirüp riyâzet ü mücâhedeye cân u dilden sa'y u kûşîş idüp cenâb-ı Kudsile âşnâlık tahsîl itmedin ömr-i azîz güzer itdüğüçün şimdi eyyâmumuz sûz u harâret ve derd ü hasretile güzer eyler dimekdür” (10a)*

“Perdehâyeş perdehâ-yı mâ derîd

*anun perdeleri bizüm perdelerümüzi yırttı **ya'nî** merâtib ü makâmât hasebince olan kelimâtı bizüm nefsânî vü zulmânî perdelerümüzi irşâd ve riyâzet ü mücâhede sebebi ile izâle idüp kendüsiyle hem meşreb-i kulûb-ı rûh-ı kudsiyye tabakasına vâsıl eyledi **bu hem ma'nî-i rûşendür** anun perdeleri ya'nî perdelerinde olan sûz u hâlât bizüm perdelerümüzi yırttı ya'nî bizi bî-sabr u ârâm eyledi ki bi'z-zarûrî tâlib-i ışk olduk ” (9b)*

“Pes sühan kûtâh bâyed ve's-selâm

pes söz kısa gerek v'es-selâm zîrâ muhâtab-ı kelâm mütekellimün me'ânîsini kasr eylemese mütekellime sükût evlâdur v'es-selâm” (10b)

Ankaravî, mısra tercümesinden ziyade beyit esasına dayalı olarak çeviri yapar. Şerhin müellif hattı olan ilk nüshasında bazı beyitlerin tercümesi verilmezken, ikmal edilmiş nüshada bu kısımların tamamlandığı görülür. Şârih bazen beyit çevirisini metin kısmından hemen sonra vermek suretiyle şerhe başlar:

“İşit bu ney şikâyet ider şikâyet degül belki cüdâlukdan olan ser-güzeştin hikâyet ider. ” (12a)

“firâkdan şerha şerha olmuş bir sîne isterem tâ ana derd-i iştiyâkun şerhini söyleyem ” (15b)

“ney her ol kimsenün harîfidür ki bir yârdan kesildi anun perdeleri bizüm perdelerimizi yırttı ” (20a)

Bazen tercümeyle başlamadan önce, beyitte anlatılmak istenen ana fikri belirtip tercümeyle geçer:

“bu beyt-i şerîf evvelki beyte temsîl tarîkıyla ten ü cânı dahı ta'rîfdür ya'nî ” (18b)

“bu beyt evliyânun derûnında ve kelâmında olan âteş ne âteşdür anı beyân eyler...” (19a)

9. beytin metin kısmından hemen sonra ise şu ifadeleri kullanır:

"ney gibi derûnı mâ-sivâdan hâlî ve nefehât-ı ilâhiyye ile mâlî olan mürşid-i âlî kendü güftâr-ı pür-envârı hakkında alâ-tarîki'l-isti'âreti bu kelâmı tâlî olup buyururlar ki..."(18b)

Ankaravî bazen, beyit tercümesine geçmeden önce tercüme ve şerhin hangi mecrada devam edeceğine dair ön bilgiler verir:

Örneğin, 4. beytin tercüme ve şerhine geçmeden önce şu ön bilgiyi verir:

"bu beyt-i şerîf bir temhîd mukaddemeye muhtâcdur ki ol mukaddeme için bir nisbet-i hâss vardır..." (16a)

6. beytin tercümesinden önce ise şu ifadeleri kullanır:

*"ya'nî ney gibi nefehât-ı Hakla pür olan ve nagamât-ı ilâhiyye ile elhân kılan **mürşid bunı takrîr eyler ve bu sözi söyler ki** egerçi ben esrâr-ı hakîkiyyeyi her bir mertebede söyledüm ve bed-hâlân u hoş-hâlân ile sohbet eyledüm ve lîkin bunlardan her birisi kendü zannından bana yâr olup benüm derûnumda olan esrârımı bilmedi ve maksûdun bi'z-zât nedür bilmedi..." (17a)*

Ankaravî'yi diğer şârihlerden ayıran bir özellik de tercüme vermeden önce beyitler arasında anlam bağı kurmaktır. Örneğin, 5. beyte geldiğinde önceki beyitlerde ifade edilen konuları söz konusu ederek tercüme başlar:

*"bu beyte gelinceye dek mebd'e ü me'âddun ve seyr-i urûcî vü nüzûlînün **esrâr u ahvâlini beyân eylediler** bu beytde mürşid olanların nîk ü bed ile mâlî olan mürşid-i âlî-rütbet ve vâlî-i vilâyet dir ki ben merâtib-i sülûkda her bir mertebede esrâr-ı neyistân-ı hakîkiden gûyân oldum ve işk-ı ehadiyyetle nâle kıldum ve her bir mertebenün ahâlîsinden nîk ü bed ile cüft oldum ve sohbet kıldum yine her kes bana kendü zannından yâr oldı zîrâ **mâ-ba'dından olan beyt bu beyte haberdür**" (16b)*

Söz konusu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi şârih, beyitler arasında anlam bağı kurmakta önceki beyitlerle olan münasebetini belirttiği 5. beytin tercümesinden sonra, izleyen beyte de bağlayabilmektedir:

"bu beyt-i şerîf ke-enne su'âl-i mukaddere cevâbdur ve bunda nâleden murâd güftâr-ı bâ-savâbdur ke-enne su'âl lâzım geldi ki bunların derûnlarında olan esrârı bir nice cüst ü cû idelüm ve kalbinde olan ma'ârif-i hakîkiyyeyi bir nice fehm idelüm cevâb virürler ki derûn-ı ney gibi mâ-sivâdan hâlî olan veliyy-i kâmil bu kelâmı tâlî olur ki benüm sırrum benüm kelâmumdan dûr degüldür." (17b)

Beyitlerdeki bu siyak sibaka riayet, sadece beytin başlangıcına münhasır değildir. Şârih, bir beytin şerhini tamamladıktan sonra, anlam ilgisi kurarak diğer beyte geçer. Örneğin, 14. beytin şerhini bitirirken, diğerine zemin hazırlamak için bağlantıyı şu ifadelerle sağlar:

"pes Hazret-i Mevlânâ bu hûşa mahrem olan akl-ı cüz'îden bî-hûş kalan kimseler ne idüğün **beyân eyledükden sonra** günleri akl-ı ma'âş gamında zâyi' olan kimselerün hâlini alâ-kâ'ideti üslâbü'l-hakîm takrîr idüp buyururlar Der-gam-ı mâ rûzhâ bî-gâh şod..." (21b)

Şârih 3. beytin şerhini bitirir ve bir ara cümleyle hem öncesi hem de sonrasıyla ilişkilendirerek meramını ifade eder:

"**evvelki beyt** mertebe-i a'yândan mertebe-i insâna olan seyr-i nüzûliyi beyândur ve **bu beyt** mertebe-i insânîde olan âleme müştâk olan ve tahsîl-i isti'dâd kılan ve bunların bu mertebede irşâd iden kimselerün hâlini mübeyyindir ve **bunun akabinde gelen beyt** mertebe-i insândan yine neyistân-ı a'yâna olan seyr-i urûcî beyânındadır nitekim buyururlar her kesî k'û dâr mând ez-asl-ı hûş..." (16a)

Ankaravî'de mısra tercümesine de rastlanır. Bazen beytin bütünü tercüme etmek yerine, şerh içerisinde ara cümlelerle mısraları çevirir. Örneğin 7. beyitte çeviri, mısra esaslıdır. Metin içerisinde ilk mısraın tercümesi verildikten sonra şerhe devam edilir ve uygun olan diğer bir yerde öteki mısraın tercümesi, dolaylı olarak söylenir:

"...derûni ney gibi mâ-sivâdan hâlî olan veliyy-i kâmil bu kelâmı tâlî olur ki benüm sırrum benüm kelâmumdan dâr degüldür zîrâ kelâm (...) lîkin halkun çeşm ü gûşında nûr-ı ma'rîfet var mıdur ki anların envârına muttali olalar ammâ..." (17b)

Bursevî'nin tercüme yöntemi de duruma göre farklılık arz eder. Kimi yerde mısra tercümesiyle yetinen şârih, kimi zaman beyti tercüme etmeden şerhe başlar. Metne uygun tercüme yaptığı gibi bazen de tercümelerin yorumuna başvurur. Örneğin 2. beytin çevirisi, metnin bağlamına uygundur:

"ki beni kamışlıktan kestiklerinden beri benim feryâd u figânımdn er ve avret inlemişler ve âvâz-ı hazînim te'sirinden ıstırâba düşmüşlerdir." (s. 102)

Bazen beytin çevirisinden önce ön bilgiler de verilir. 3. beytin şerh ve tercümesine geçmeden önce şu ifadeyi kullanır:

"bu beyt neyin makûlâtındandır..." (s. 109)

"bu beyt dahi makûlât-ı neydendir ve cümle-i mu'terizeden olmak baîd değildir." (s. 111)

"mısra-ı sâni evveli beyândır..." (s. 113)

Şârih beyitleri tercüme ederken yorumunu eklemeyi de tercih eder. Metin merkezli hareket ettiği için, geniş ve yorumlu bir ifade tarzıyla çeviri yapar:

"Ma'nâyı beyt budur ki, zahm-ı firâk ve âlâm-ı hicrândan pâre pâre ve delik delik olmuş ve hevâ-yı aşk u şevkle dolmuş bir sîne ve bir dil dilerim ki, derd-i iştiyâkın şerhini ona söyleyem ve hasb-ı hâlimi ana ifâde eyleyem." (s. 110)

"ya'nî nâlân olduğum cemiyetlerde mevcûd olan ecnâs-ı muhtelif ve esnâf-ı mütenevviadan her bir kes kendi zann-ı fâsıdı ve kıyâs-ı kâsıdı yüzünden bana yâr oldu. Yanî kimi benim feryâdımı mecâza haml edip şehvet ü hevâ ile bana kulak tutdu ve kimi dahi benim hâlîmi mücerred zâhirde olan sıyt u sedâyâ kıyâs edip kimse benim derûnumdan esrârımı taleb ve savtımdan sırrıma ve sûret-i hâlîmden hakikatime intikâl etmedi..." (s. 114)

Bursevî de Ankaravî gibi, beyitler arasında anlam bağı kurar; ancak bu hususta selefine göre oldukça zayıftır. Mesela 5. beyti tercüme ettikten sonra şu ifadeyi kullanır:

"ve bu beyt mâ-ba'dine merhûndur." (s. 113)

Şârih bazen, metni mısra tercümesiyle verir. Örneğin, 14. ve 17. beyitlerde ilk mısrayı çevirip şerh ettikten sonra ikinci mısraya geçer:

"Ma'nâ-yı mısra-ı evvel budur ki bu akl-ı meâd u küllînin mahremi bî-hûşdan gayrı değildir." (s. 132)

"Ma'nâ-yı mısra-ı sâni budur ki; zebâna ve ondan sâdır olan kelâm-ı mergûbe gûş-ı râgıbdan gayrı müşteri olmadığı gibi..." (s. 133)

"Ma'nâ-yı mısra-ı evvel budur ki, her kim ki mâhîden gayrıdır, ya'nî hâkîdir, âbdan tok oldu ve birkaç cur'a ile kanıp aza kanâ'at geldi." (s. 136)

"ve ma'nâ-yı mısra-ı sâni budur ki, her kim ki bî-rızkdır, onun günü geç oldu." (s. 137)

Bursevî, 15. ve 16. beyitlerin şerhini beraber yaptığı gibi tercümelerini de beraber yapar. Sadece iki beyte has olan bu biçime diğer şârihlerde rastlanmaz:

"ma'nâ-yı dü beyt budur ki..." (s. 135)

4.3. Harf/Kelime Açıklamaları

Şârihler metindeki bazı harf, ek veya kelimeleri metindeki bağlam çerçevesinde gramer yapısı ve anlam açısından açıklama gereği duyarak kimileyin müellifin kastettiği anlamı verebilmek için kelimelerin ikinci ve üçüncü anlamlarına giderler ve ilaveten dil özelliklerine de değinirler. Örneğin;

Şem'î, harf ve kelimelerin yapısından ziyade anlamına yönelir ve genellikle metin merkezli olarak kelimeyi simgesel anlamıyla açıklamayı tercih eder:

"...bed-hâllerün ve hoş-hâllerün cüft ü musâhibi oldum bed-hâlândan murâd ehl-i küfr ü şekâvet ve hoş-hâlândan murâd mü'minât u ehl-i sa'âdetdür bed-hâlânı takdîm eyledi izhâr-ı hüzn mahalli olduğün ki bed-hâlâna nisbet hüzn-i ziyâdedür ve hoş-hâlâna nisbet bed-hâlân çok olduğü için" (8b)

Bazen kelimenin dil yapısına değinerek muhatabın kelimeler arasındaki ilgiyi fark etmesini sağlar:

"...nîst bâdda bu ma'nâ dahı mümkindür yok ve helâk olsun bu vech üzre du'â'un aleyhdür **bâd-ı evvel yıl ma'nâsına bâd-ı sâni emr-i gâ'ibdür ...**" (9a)

"...tiryâk Arabî tiryâk Fârsîdür ki tiryâk andan mu'arredür..." (9b)

"bir yirde iki emr-i hâzır cem' olsa sâni emr-i gâ'ib ma'nâsına olur "gû rev" gibi "be-mân" emr-i hâzırdur mânden müştakdur mânden kalmak ve komak ma'nâsına lugat-i müştarekedür..." (10a)

Ankaravî'nin kelime açıklaması, Şem'î'nin açıklama tarzına paralel olmakla birlikte, anlam yoğunluğu, dayanakla destekleme ve yorumlama biçimi açısından oldukça farklılık arz eder. Şârih, genellikle ayet, hadis ve diğer temel kaynaklarla beslediği yorumlarında, özellikle anlam yönünden ayrıntıya iner. Aşağıdaki örneklerde ilk beyti *bi'snev* ve *ney* kelimelerinin delalet ettikleri anlamlar çerçevesinde çözümlerken bu anlamları muhtelif kaynaklara dayandırır. İlk örnekte Mevlânâ'nın eserine neden özellikle *bi'snev=duy* emriyle başladığı sorusuna cevap arar. İkinci örnekte ise *ney* ibaresinin tekabül ettiği simge ve kavramlara atıfta bulunarak kelimenin anlam yapısına değinir:

"**bi'snev** diyü istimâ'a emr idüp gayrı ibâretle ibtidâ eylemedüklerinde nükte-i azîme vardur *ney* ki âgâz-ı hikâyet mî-koned diseler kâbil idi *ney* ki her dem nagme-i âmâlî ârâyî koned diseler ve bunun emsâli nice gûne ibâretle ta'bir kırsalar kâdir idiler ve lâkin **bi'snev** diyü istimâ'a emrle evvel ibtidâ eylediler anuñün ki din ü tarikatde ibtidâ vâcib ü lâzım olan **istimâ'**dur anuñün basardan ve sâ'ir a'zâdan ve cevârihden din ü tarikatde **sem'** evlâdur ve eفزaldur kemâ kâle **İmâm Fâhru'd-dînü'r-Râzî fi Tefsiri'l-Kebîr...**" (12a)

"pes yine gevelüm **ney bir nice vechden ibâret olmak kâbildür** evvelâ sūfi-yi sâfi ve âşık-ı vâfidür ve *ney mâ-sivâdan hâlî* ve nefha-i Hakkla mâlî olan mürsid-i âlîden isti'âre ibâret ola zîrâ neyün insân-ı kâmile sûreten ve lafzen ve zâten münâsebet-i tâmme ve müşâbehet-i âmmesi vardur sûreten olan müşâbehet sufret-i sîmâ ve şerh-i sînedür ki uşşâk-ı ilâhînin reng-i bîrânları ve hâl-i derûnları bu gûnedür ve bir kaç yirden dahı miyân-beste olmasıdur kezâlik evliyâ-yı Hüda dahı ibâdet nice vechle kim beste olmuşlardur ve lafzen münâsebet oldur ki ehl-i Fûrs **ney kelimesini ekser mevâzî'da nefy ma'nâsına isti'mâl iderler** nitekim şâ'irün **men neyem** didiği gibi..." (19b)

Bursevî, harf ve kelime açıklamalarında seleflerinden daha sistemli bir yöntem takip eder. Beyti verdikten sonra, çoğu zaman gerekli gördüğü kelimelerin yapı ve anlamı üzerinde durur. Açıklanmasına ihtiyaç duyduğu kelime ve kavramların, sözlük anlamlarından başlayıp birtakım dayanak ve örnekler getirerek bağlam içerisindeki yerini tespit eder. Örneğin, 7. beytin şerhine geçmeden önce *nîst* ibaresiyle ilintili olarak şunları söyler:

"Nîst mürekebdür bir cüz'ü nî'dir yok ve degil ma'nâsına ve bir cüz'ü de est'dir ki lisân-ı Fârisîde râbitadır ve bu lisânda râbita hazf olunmaz meger tekrâr lâzım gele anuñün bazı karâinde mâ-kablinde zikr ile iktifâ hazf olunur. Yanî benim sırrım benim nâle vü feryâdımdan dâr u cüdâ değıldir zîrâ (...) ve bu makâma münâsibdir ki Mesnevî'de gelir (...) ve Kemâl-i Hucendî kelimâtında gelir..." (s. 118)

Bursevî'nin, *Mesnevî*'nin ilk beytindeki *ba* (ب) harfine getirdiği yorumlar oldukça dikkat çekicidir. Şârih, Ankaravî'den farklı olarak *bi'snev* yerine, kelimenin emir kipini oluşturan *ba*'nın içerdiği hikmetleri, 23 farklı yorumla okuyucuya sunar:

Ma'lûm ola ki Mesnevî-i Şerîfi bâ ile ibtidâda vücûh-ı kesîre vardır. Biri bu ki besmeleye muvâfakatdır (...) ve biri dahi bâ bidâyete ve ol bidâyetin mesnevî olduğuna işâretidir (...) ve biri dahi taayyün-i kevnîyyeye işâretidir... (s. 90-98)

4.4.Yardımcı Şerh

Ankaravî ve Bursevî, şerhe dayanak olarak ileri sürdükleri fikirlere ilişkin bazı kavramları açıklama ihtiyacı hissederler. Örneğin; Ankaravî 10. beytin şerhinde, sözünü bir ayet metni ile desteklerken, ayetteki *şegaf* ibaresini de şerh eder:

"Allâh Te'âlâ kelâm-ı mecîdinde ve'l-lezîne âmenû eşeddü hubben li'llâhi buyurdu kad şegafehâ hubben kavlinde dahi bu ma'nâya işâret olundu ya'nîzüleyhânun hattâ Yûsufa kendü kalbi üzre şegâf gibi oldu demek olur şegâf şol celde-i vefîkaya dirler ki kalb üzre şâmil ola pes ol celde rakîka-i kalbün tarafıdur ki..." (19b)

Bursevî, bu yöntemi daha sık kullanır. *Mesnevî* beyitlerini şerh ederken; Câmî, Hocendî, Irâkî, Hâfız ve Süleyman Çelebi gibi şahsiyetlerin bazı beyitlerini de açıklar. Aşağıdaki örnekte, 2. beytin şerhi yapılırken, bu münasebetle Fehîm'in bir beyti de açıklanır:

*"Yine firkatdedir âşık olursa yâr ile yek-ten
Felek beyhûde Kaysı vâdî-i hicrâna salmışdır
Firkat dediği hicâb-ı imkânîdir ki..." (s. 108)*

4.5.Dayanaklar

Klâsik şerhlerimizin temel yöntemlerinden biri de öne sürülen fikirlere; Kur'an-ı Kerim, hadis kitapları ve muhtelif kaynaklardan dayanak bulmaktır. Şârih, muhatabını ikna etmek amacıyla, yorumlarını destekleyici unsurlarla güçlendirir. Dayanaklar umumiyetle ayet, hadis, şiir, din ve tasavvuf büyüklerinin sözleri, menkıbeler bazen de şârihlerin kendi söylemleridir. Şârihler arasındaki üslup farklılığına bağlı olarak, dayanakların kemmiyet ve keyfiyeti değişebilmektedir.

Şem'î, ilk 18 beyitte 4 ayet, 3 hadis, 1'i Câmî'ye 1'i de Sühreverdî'ye ait 4 Farsça şiiri şerhinde dayanak olarak kullanır. Bu oran, aşağıda görüleceği gibi diğer şârihlere göre oldukça azdır. Dayanakları verirken "*muktezâsınca, kavluhu Te'âlâ, beyt*" gibi bazı kalıp ifadeler kullanır. Şârihin dayanakları şöyle örneklendirilebilir:

"hâsıl-ı ma'nâ ve mâ yentıku anı'l-levâ²² hasebince..." (9a)

"hâsıl-ı ma'nâ ve in min şey'in illâ yusebbihu bi-hamdihî ve lâkin lâ tefkahûne tesbîhahum²³ hasebince..." (9a)

"**Mevlânâ Câmî Hazretleri** merdden murâd esmâ u sıfât-ı İlâhiyye ve zenden murâd eşyâ-i kevnîyyedür diyü ta'yîn eylemişdür nite ki bu beytlerinden rüşendür mes-nevî

Ney ki âgâz-ı hikâyet mî-koned

z'in cüdâyihâ şikâyet mî-koned..." (8b)

"**Bostân-nâm** kitâbda vâkı' olmuşdur ki **Hazret-i Şeyh Şihâbü'd-dîn Sühreverdi Hazretlerinden** kaddese'llâhu rûhahu işitdüm rivâyet eyler beyt

Çi bûdî ki düzah-zemin pür şudî

Meger dîgerânâ rehâyi budî" (9b)

"... 'ayân eylediyise hubbu'd-dünyâ re'su kulli hatî'etin muktezâsınca mâni'-i kavî ne idügin..." (10b)

Ankaravî, şerhinin birçok yerinde düşüncelerini desteklemek amacıyla ayet, hadis, kelam-ı kibar ve şiir örneklerine başvurur. Şârihin din ve tasavvuf büyüklerinden yaptığı alıntılar dikkat çekici sayıdadır. İlk 18 beyitte 29 ayet, 13 hadis, 1 hadis-i kudsî, 1'i Câmî'ye, 6'sı Mevlânâ'ya ait 24 Farsça manzume, 7 Arapça manzume ve 2 Türkçe mısra kullanır. Şiir alıntılarının yanı sıra temel ilmî kaynaklara da başvurarak Fahreddîn-i Râzî, Üftâde, Ebu Hanîfe, İbn Arabî, Muhammed İbn Sîrîn, Beyzâvî, İmam Cafer, Cüneyd-i Bağdâdî, Sadrüddin-i Konevî, Sa'lebü's-Şâfiî, Ebu Yezidü'l-Bistâmî, İbn Fâriz gibi şahsiyetlerden alıntılar yapar. Arapça ifadelerden önce genellikle *kemâ kâle* kalıp ifadesini kullanır. Diğer alıntılarda ise bazen *nitekim*, *nitekim buyurur(lar)*, *anunçün* gibi ifadelerle giriş yapar. Söz konusu dayanakları şöyle sıralayabiliriz:

"kemâ kâle'llâhu te'âlâ fî-ke'lâmî'l-mecîd **inne şerra'd-devâbbi inda'llâhi's-summu'l-bükmü'l-lezîne lâ-ya'kilûn**²⁴" (12a)

"kemâ kâle Resûlu'llâh salla'llâhu aleyhi ve sellem lev-le'l-kalemü lemmâ..." (13a)

"kemâ kâle's-Şeyhü'l-Ekber radiya'llâhu anhu..." (14a)

"anunçün İmâm Ca'fer bin Muhammed Bâkır radiya'llâhu anhum buyururlar..." (17b)

Şârih, özellikle uzun alıntılarda metnin tercümesini verme cihetine gider:

²² "O nefis arzusuyla konuşmaz." (Necm, 3)

²³ "Hiçbir şey yoktur ki, Allah'ı hamd ile tesbih etmesin; ama siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O gerçekten halim ve bağışlayıcıdır." (İsra, 44)

²⁴ "Şüphesiz, Allah katında canlıların en kötüsü, o düşünmeyen sağır ve dilsizlerdir." (Enfal, 22)

"...kemâ kâle İmâm Fahrü'd-dînü'r-Râzî fî-Tefsiri'l-Kebîr (...) İmâm Fahrü'd-dînü'r-Râzî rahmetu'llâhi aleyh Tefsîr-i Kebîrinde buyururlar ki..." (12a)

"kemâ kâle'l-Beyzâvî fî-tefsîrihi (...) ma'nâ-yı şerîfi (...) Kâzî dir ki..." (14b)

Kimi zaman aldığı metinlerin kaynağını belirtmediği de gözlenir:

"nitekim şâ'irün men neyem didiği gibi kîstî ney ân kes ki gûyed dem-be-dem / men neyem cüz mevc-i deryâ-yı kadem" (12b)

"anunçün kalem-i hükemâ insânun bir lisânı da budur dimişler nitekim El-kalemü ehadü lisânü'l-insân diyü ta'bîr itmişlerdür." (13a)

"nitekim kâmiller bu ma'nâyı nazma getürüp söylediler..." (14a)

İleri sürülen fikirlere dayanak verme konusunda Bursevî de Ankaravî gibi sağlam bir zemini tercih eder. İlk 18 beyti şerh ettiği kısımda 59 âyet, 25 hadis, 30 Farsça beyit ve dize, 24 Arapça ibâre, kelâm-ı kibâr ve alıntı şiir, 13 Türkçe şiir ve İncil'den 1 ayeti tanık olarak kullanır.²⁵ Şârih, genellikle alıntı yaptığı sözlerin kaynağını veya sahibini zikreder:

"Nesîmî'nin cümlelerin manası bir nokta bu tekrar nedir ve Abdal Ata'nın alan bir kıldan alu" dedikleri sırr-ı mezkûre işaretir. " (s. 91)

"nitekim Şeyh Ebû Medyen Magribî kuddîse sırruhu buyurur..." (s. 101)

"ve ammâ ol ki Mevlânâ Câmî kelimâtında gelir..." (s. 107)

Ayet ve hadisleri naklederken genellikle aynı kalıp ifadeleri kullanır:

"nitekim Kur'ân'da gelir..." (s. 95)

"nitekim kelâm-ı Muhammediyede gelir..." (s. 95)

"nitekim Kelâm-ı Kadîm'de gelir..." (s. 95)

"nitekim hadîsde gelir..." (s. 95)

Bursevî, konuyu destekleyecek ve özetleyecek mahiyette kendi şiirlerinden örnekler verir. Bu özelliğe diğer şârihlerde rastlanmaz. Genellikle şerh bittikten sonra *li-muharririhî* ifadesiyle mısra, beyit veya kıtalar söyler. Bu şiir örnekleri konuyu açıklamak ve genelde de bağlamak niyetiyle söylenir:

"...li-muharririhî

sadâ-yı nağme-i neyden bilindi sırr-ı vücûd

belî bu âyineden aks eder cemâl-i şuhûd" (s. 119)

Ankaravî ve Bursevî, anlattıkları konuları pekiştirmek amacıyla menkıbe-lerden de yararlanırlar. Kimi zaman anlatılmadan önce veya anlatıldıktan sonra menkıbenin konu ile olan bağı açıklanır:

²⁵ Avşar, agm, s. 66.

"nitekim Züleyhâdan hikâye olunur ki bir gün (...) ve Hallâcdan dahi bunun gibi hikâye olundu ol vaktde ki ..." (Ankaravî, 19b)

"Hazret-i Mevlânâ beşinci cildde bir hikâye irâd idüp buyururlar ki..."(Ankaravî, 21a)

"mahkêdir ki Şeyh Ali bin Sehl-i Isfahânî'ye rûz-ı belâ hâtırında mıdır diye suâl eylemişler..." (Bursevî, s. 112)

"mahkêdir ki İmâm Şâfiî rahimehullâh evâil-i hâlinde ve kuvvet-i teabbüdi zamanında bir gece..." (Bursevî, s. 153)

Ankaravî ve Bursevî, fikirlerini desteklemek mahiyeti ile pozitif ilimlerden yararlanmayı ihmal etmezler. Ankaravî, 2. beytin şerhinde varlıklara ruh ve vücut verilme serüvenini anlatırken biyoloji ve tıp ilminin verilerinden yararlanır:

"...semârun yirden hurûcî bi-kudretî'llâh ve meşîyyetu'llâhdur ve lâkin türâbla memzûc olan suyu ol semerâtun ihrâcına sebep kıldı hayvâna nutfeyi sebep kıldığı gibi ol semâra dahi esmâsından nâzil mâyi madde kıldı ve ol esmâdan nâzil olan madde kuvvet-i fâ'ile ibdâ' idüp arzda kuvvet-i kabiliyyete koyup bu ikisinün ictimâ'ından envâ'-ı semâr tevellüd ider (...) Meselâ kuvvet-i fâ'ile-i semâviyye ve andan nâzil olan mâyile kuvvet-i kâbile-i arziyye müctemî' olup bu ikisinün ictimâ'ından nebât tevellüd idüp ol nebâtı bi-irâdeti'llâh hayvân yiyüp şehâmet ü cesâmet bağlayup ba'dehu yâ nebâtun latîfin ve yâ hayvândan hâsıl olan lokmanun nefsin insân yiyüp hazm-ı râbî'ün fazlasından nutfе hâsıl olup hîn-i mücâme'atde sulb-ı recûlden ve terâib-i mer'eden çıkup batn-ı mâderde memzûc olur nitekim (...) sizden biriniz madde-i hilkatı ki mâ-i recûl ve mer'edür rahm-ı mâderde cem' kılur kırk günde pes ol nutfeteyn-i memzûceteyn şey-i vâhid hükminde olup mâderün kuvvet-i câzibesi derûn-ı rahme cezb idüp ve kuvvet-i mâsikesi anı imsâk idüp ve fem-i rahmi kabz idüp ba'dehu yed-i kudret ol mâ-i memzûcî kırk güne deg tedricle terbiyye ider sümme tekûnü alekaten misle zâlîke andan sonra kırk gün kadar da çiyenmiş et pâresi gibi olur..." (14b-15a)

Bursevî, 8. beytin şerhinde ruhu tanımlayıp özelliklerini anlatırken hekimlere atıfta bulunarak şöyle der:

"...anunçün hükemâ katında rûh-ı hayvânî demden ibârettir. zîrâ deme zaaf ve fesâd târî olsa helâk hâsıl olur ve bu rûhun mahal-i taayyunu dimâğdır. Bir kimsenin kellesi kar' olursa veya dimâğına ihtilâl-i küllî gelse helâkine veya cünûnuna sebep olur. Egerçi ki yüreğın ve ciğerin ihtilâli ile dahi fesâd-ı beden hâsıl olur..." (s. 120)

4.6.Tenkît

Şârihler, diğer şerhler hakkında yorum ve saptamalarda bulunurken genelde önceki şârih tarafından fark edilmeyen anlamları izah ederler. Şerhte selefının, katıldığı yorumlarını tasdik, katılmadığı yorum ve tasarruflarını da tenkit eder.

Bu çalışmada şerh halkasının ilk unsuru olan Şemî'nin ilk 18 beyitte tenkit ettiği şârihler zarîfî ve Surûrî'dir:

"Rûzhâ ger reft gû rev bâk nîst ve **Zarîfî Hasan** rahmetu'llâhi aleyh bu ma'nâyı ihtiyâr eylemişdür bu i'tibâr üzere ma'nâ böyle olur..." (10a)

İlk beytin şerhinde, Surûrî'nin nüsha farklarından kaynaklanan hikâyet-şikâyet tercihinin, müdahale etmeksizin değerlendirirken:

"pes neyün sözünü istimâ' idüp gaflet eyleme belki anun şikâyetini dahı gûş-ı cânıla isgâ eyler zîrâ sana ol şikâyetden nef'-i kesîr vardur zîrâ şikâyetün sırrını fehm itdükde sana bir sûz u harâret peydâ oldı seni vatan-ı aslî cânibine tâlib ü râgıb eyler bu vech üzere çün imâlesizdür ki istifhâm ma'nâsı yokdur Sürûrî Efendi rahmetu'llâhi aleyh şikâyeti takdîm ve hikâyeti te'hîr eylemişdür" (8a)

Başka bir yerde Surûrî'nin yorumuna katılmadığını açıkça ifade edip tenkide giden ifadeler kullanır:

"sen kal iy şol kimse ki sencileyin pâk yokdur hitâb Şems-i Tebrîzî hazretlerinedür ki (...) **Sürûrî Efendi** rahmetu'llâhi aleyh Hakk te'âlâ hazretine hitâb eylemişdür lîkin hitâb bâ-savâb degüldür bir yirde iki emr-i hâzır cem' olsa sâni emr-i gâyib ma'nâsına olur gû rev gibi..." (10a)

Ankaravî'nin ilk 18 beyit şerhinde sadece Surûrî'nin adı geçmekle beraber, eserin sonraki kısımlarında Şem'î'den de söz edilir.²⁶ Ankaravî, kendisinden önceki şârihlerin kimi düşüncelerine katılır, kimilerine de karşı çıkar. Düşüncelerini doğru bulmadığı kişileri *bî-fehm* sıfatıyla tavsif edip eleştirir.

15. beytin şerhinde Surûrî'ye katıldığını şu ifadelerle belirtir:

"...bu beytün şerhinde **Surûrî**den gayrî hatâ eylemiş çokdur lîkin bu zikr olunan üslûbdan gayrîye müsâ'ade yokdur..." (22a)

Ayrıca, 9. beytin şerhinde *nîst bâd* ibaresini yorumlarken isim vermediği bazı şârihleri eleştirir. Bu eleştirilerin içinde Şem'î'yi de tasdik eder; çünkü Şem'î'de de Ankaravî'ye yakın ifadeler kullanır. Kronolojik açıdan son sırada yer alan Bursevî de, bu *sırlı ifadenin* şerhinde aynı doğrultuda bir yorumu tercih eder. Dolayısıyla farklı anlamlar yüklenebilen bu ibareyi, her üç şârih de aynı yaklaşımla şerh ederler:

"**Her ki in âteş nedâred nîst bâd** her kim bu âteşi tutmaz yok olsun hâsıl-ı ma'nâ ve mâ yentıku ani'l-hevâ hasebince mürşid-i kâmilün kelimâti vâridât-ı İlâhiyye ve esrâr-ı aliyye idüğün beyândur anı fehm eylemez meger şol kimse fehm eyler ki vücûd-ı fânisini ifnâ ide ahlâk-ı zemîmeyi ahlâk-ı hamîdeye tebdîl itmegile nîst bâdda bu ma'nâ dahı mümkindür yok ve helâk olsun bu vech üzere du'âun aleyhdür" (Şem'î, 9a)

²⁶ Örneğin 49. beyti şerh ederken şunları söyler: "**Şem'î merhûm** feth-i murâdem okınup terk-i istisnâ âdem için kasvettür dimegi Hazret-i Âdeme alup bu ma'nâ câ'iz olmaz dimiş ve evlâd-ı Âdeme âdem demek câ'iz degüldür diyü ba'z-ı delâ'il-i za'ife îrâd eylemişdür ki kelâmınun za'fı kuvvet-i aklı olan kimseye katı rüşen u vâzihdur fe'l-yete'emmel" (29a)

"ba'z-ı bî-fehmler **Hazret-i Mevlânânun** nîst bâd buyurdıklarını bed-du'â zu'm itmişler ve te'vîl idüp yabâna gitmişler haberleri yok ki tarîk-i evliyâda maksad-ı aksâ ve matlab-ı a'lâ yok olmakdur" (Ankaravî, 19a)

"velâkin beyt-i Mesnevî'de nîst bâd'ın hüsn-i mevkii vardır..." (Surûrî, s. 124)

Bursevî'nin, şerh mukaddimesinde, adını anmamakla beraber Ankaravî'yi eleştirdiği konusuna yukarıda değinmiştik. Söz konusu tenkidin sebebi, aklî ilimlerden istifadeyle yapılan -kısmen naklî- yorumlardır. İlk 18 beytin şerhinde bu durumu ihsas eden açık bir eleştiriye rastlanmaz; ancak şârihlerin kaleme aldıkları eserler, yöntem açısından bir *ikmâl* düşüncesine dayandığına göre, bir şârihin değerine eleştirel bakışı makul karşılanmalıdır.

5. SONUÇ

Bu çalışmada, Mesnevî'nin ilk 18 beytinin, muhtelif zamanlarda yazılan klasik *Mesnevî* şerhlerinde ele alınış biçimi; Şem'ullâh Şemî'nin *Şerh-i Mesnevî*'si, İsmail Rusûhî-i Ankaravî'nin *Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Maârif*'i ve İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Mesnevî*'sinde mukayeseli bir bakışla incelenmeye çalışılmıştır. Bu mukayeseye ilişkin sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Her üç eserin yazım aşamasında, dost teşviki ve manevi sâik etkeni görülmekle beraber, Şemî ve Ankaravî şerhleri, devlet erkânının desteğini de alır.

2. Şârihlerin, şerhleri kaleme alma nedenleri farklıdır. Şemî, Mesnevî'ye Türk lisanı ile tercüme tarzında bir şerh yazma niyeti taşıırken, Ankaravî'nin çoklu Mesnevî şerhi projesi, bu eserin yazılmasına vesiledir. Bursevî ise şerhini, Mesnevî'ye yeni başlayanlar ve öğrenciler için yazmıştır.

3. Şemî ve Ankaravî'nin şerh mukaddimleri Türkçe, Bursevî'nin şerh mukaddimesi Arapçadır. Mukaddime bölümlerinden sonra Şemî ve Ankaravî, şerhe Mesnevî'nin mukaddimesinden başlarken Bursevî, ilk beyitten başlar.

4. Şerhte ilk basamak olan çeviri, Şemî'de mısra esaslıdır. Ankaravî ve Bursevî'de beyit esaslı olmakla beraber mısra çevirisi de yapılır. Ankaravî, beyit çevirisine geçmeden önce, bazı ön fikirler verir. Kimi zaman da beyitler arasında anlam bağı kurar.

5. Şârihler, metindeki bazı harf, ek veya kelimeleri, gramer yapısı ve anlam açısından açıklarlar. Kimi zaman müellifin kastettiği anlamı yakalayabilmek için kelimelerin ikinci ve üçüncü anlamlarına giderler. Bu yöntem, Şemî'ye göre Ankaravî'de daha belirgin, Bursevî'de ise daha yoğundur.

6. Ankaravî ve Bursevî'de şerhe dayanak olarak getirilen ifadelerin bazı kavramları, ana şerhe yardımcı olması için, yardımcı şerh yöntemi ile ayrıca açıklanır.

7. Şerhlerde; ayet, hadis, şiir, din ve tasavvuf büyüklerinin sözleri, menkıbeler ve şârihlerin kendi söylemleri, şârihlerin dayanaklarıdır. Ankaravî, daha ziyade ilmî kaynaklara yönelirken, Bursevî tasavvufî kaynakları tercih eder. Bununla beraber İbn Arabî, her iki şârihin istifade ettiği önemli bir başvuru mercii-

dir. Ayrıca her iki şârih de, fikirlerini desteklemek amacıyla pozitif ilimlerden yararlanırlar. Bu bağlamda Bursevî, şerh bitiminde söylediği kendine ait manzumelerle diğer şârihlerden ayrılır.

8. Şârihler, önceki şârih tarafından fark edilmeyen anlamları izah etme düşüncesiyle, birtakım değerlendirmelerde bulunurlar. Genellikle tenkit konusu olan şârihin ismi verilirken; bazen de ima yoluyla tenkit ederler.

KAYNAKÇA

- Ateş, Ahmet (1953), "Mesnevî'nin Onsekiz Beytinin Manası", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuat Köprülü Armağanı*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul, s. 36-50.
- Ateş, Ahmet (1369) "Âgâz-ı Mesnevî, Ma'nâ-yı Hicdeh Beyt", (çev: Tefkîk Sübhânî), *Mevlânâ (Ez-Didegâh-ı Türkân u İrâniyân)*, s. 159-174, İran Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- Avşar, Ziya (2007) "Rûhu'l-Mesnevî'de Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerh Yöntemi", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları-Tunca KORTANTAMER Özel Sayısı I*, (ed. Atabey KILIÇ-Sibel ÜST), v 2/3, Summer 2007, s. 59-72.
- Ayan, Hüseyin (1986) "On Sekiz Beyte İki Türü Bakış", *I. Milli Mevlânâ Kongresi Bildirileri*, s. 325-330.
- Çelebioğlu, Amil (1998) "Muhtelif Şerhlere Göre Mesnevî'nin İlk Beyti İle İlgili Düşünceler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, s. 525-545.
- Çelik, İsa (2002) "Mevlana'nın Mesnevî'sinin Tercüme ve Şerhleri", *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum, S 19, s. 71-93.
- Duru, Necip Fazıl (2003) "Mevlevî Şeyhi Ağa-zâde Mehmed Dede ve Mesnevî'nin İlk 18 Beytini Şerhi", *Tasavvuf*, Yıl 4, Temmuz-Aralık 2003, s. 151-175.
- Elbir, Bilal (2007) "Surûrî'nin Şerh-i Şebistân-ı Hayâl'indeki Şerh Metodu ve Hurûflük Yansımaları", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları-Tunca KORTANTAMER Özel Sayısı I*, (ed. Atabey KILIÇ-Sibel ÜST), v 2/3, Summer 2007, s.212-229.
- Gölpınarlı, Abdülkâdir (ç) *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul.
- Güleç, İsmail (2006) *İsmail Hakkî Bursevî, Rûhu'l-Mesnevî*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- İsmail Rusûhî-i Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 1260.
- Kaplan, Mehmet (1976) *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I*, İstanbul, Dergâh Yayınları, s.109-116
- Kılıç, Atabey (2007) "Altıparmak Mehmed Efendi'nin Şerh-i Telhîs-i Miftâh'ında Şerh Metodu", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları-Tunca KORTANTAMER Özel Sayısı I*, (ed. Atabey KILIÇ-Sibel ÜST), v 2/3, Summer 2007, s. 332-339.
- Koçoğlu, Turgut (2007a) "Ankaravî İsmail Rusûhî'nin Mesnevî Şerhi Mecmû'atü'l-Letâyif ve Matmûretü'l-Maârif'te Mesnevî'nin İlk 18 Beytinin Şerh Metodu", *Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri (30 Eylül-01 Ekim 2006)*, MAKSAD Yayınları, Manisa, s. 209-222.
- Koçoğlu, Turgut (2007b) "Şem'i Şem'ullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi", *Uluslararası Türk Tasavvuf Kültürü ve Mevlana Sempozyumu*, 29-30 Eylül 2007, Manisa.
- Konuk, Ahmed Avni, (2006), *Mesnevî-i Şerîf Şerhi I*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Rifâî, Kenan (2000), *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.
- Şem'ullah Şem'i, *Şerh-i Mesnevî*, Mevlana Müzesi İhtisas Kütüphanesi No: 6401.
- Tanyıldız, Ahmet (2007) "Neyin Diliyle Kalemin Simgesel Anlatımı", *Uluslararası Türk Tasavvuf Kültürü ve Mevlana Sempozyumu*, 29-30 Eylül 2007, Manisa.

MEVLÂNÂ'NIN MU'TEZİLE'YE YÖNELTİĞİ TENKİTLER

Ramazan ALTINTAŞ*

ÖZET

Mevlânâ, bir kelamcı değildir, ama kelamla ilgili görüşler ileri sürmüştür. O, yaşadığı dönemde kelam ilminin konularının felsefeden farksız olduğuna değinir. Bu sebeple kelam kitaplarının dilini itici bulur. Ayrıca, kelam bilginlerinin soyut tartışmalar yaptığını, dolayısıyla bu tartışmaların sosyal hayatla bağının olmadığını dile getirir. Mevlânâ, gönül ve aklın bir sentezini yapmak suretiyle yeni bir kelam söylemini ortaya atar. Özellikle Mu'tezile'yi salt aklın ve duyuların verdiği bilgilere sonsuz güven duymakla suçlar; çünkü insan; akıl, kalp ve duyu yönü olan bir varlıktır. İnsanı sorunların çözümünde bu yönler dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, "*Allah'ın ahirette görülmesi*" inancı, duyu boyutuyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Allah'ın ahirette görülmeyeceği şeklindeki görüşünü en ağır bir şekilde eleştirir. "İnsanın isteklerine göre, eylemlerini Allah yaratır" diyen Mevlânâ, bu konuda Mu'tezile'nin değil, Mâtürîdîlerin görüşlerine katılır. Kısaca o, sadece aklın değil, kalbin de taleplerine cevap veren bir kelamdan yana mücadele vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Kelam İlmi, Mu'tezile, Mâtürîdîler, Felsefe, İnsanın Eylemleri, Akıl, Vahiy, Aşk.

THE CRITICISMS OF MEVLÂNÂ TO MU'TEZİLE

Mevlânâ isn't an Islamic Theologians (Kelam) but he has opinions for Islamic Theology. He said, there weren't any differences between Islamic Theology and Philosophy units when his age. And this reason he said the style of Islamic Theologian books are booster. Also he said the Islamic theologians were debate metaphysics units so these arguments were not related to social life. He synthesized the mind and intellect for composed a new style of Islamic Theology. He blamed Mu'tezile because in his opinion Mu'tezile believe only intellect and sensorial organs. Because a human have sides which involve intellect, heart and mind. If we resolve the problems of human we should consider these sides. In this context, the faith of *to see Allah in life to come* is related to side of mind. So he criticized to Mu'tezile for their opinion which Allah doesn't see in the life to come. Mevlânâ who said *Allah create activities according to demand of human*, he accede to not Mu'tezile but Maturidi's opinions. Shortly, he wants an Islamic Theologian which involves intellect and mind together.

Keys words: Mevlânâ, Islamic Theology, Mu'tezile, Maturidies, Philosophy, Activities of humans, Intelligence, Logos, Love

* Prof. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Kelam ABD. Öğretim Üyesi. altintas@cumhuriyet.edu.tr

GİRİŞ

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö.673/1273) yaşadığı hicrî VII. yüzyıl, *Kelam Tarihi* açısından bakıldığında felsefe ile mezcedilmiş "felsefileşmiş kelam" devrine denk düşer. Kelam kitapları, felsefe konuları ve bu konularla birlikte felsefe ıstılahlarını bünyelerine almak suretiyle disiplinin terimlerini içinden çıkılamaz bir hale getirmişlerdir. Bu tarihlerden itibaren kelam eserleri, felsefe kitabı manzarası arz etmeye başlar. Bu durum, kelam ilminin Müslümanlar tarafından az okunmasına ve rağbetten düşmesine sebep olur. "Marifet, iltifata tabidir" kavlince, anlaşılmayan ve anlaşılması pek güç olan bir ilim, elbette rağbet görmeyecektir. Bundan dolayı, bilhassa felsefe ile kelamın birbiriyle sıkı münasebet kurduğu uzun asırlar boyu Müslümanlar akâid sahasındaki ihtiyaçlarını, kelam eserleriyle değil, ilm-i hal tarzında yazılmış müstakil kitaplarla gidermeye çalışmışlardır.¹ Çünkü kelam kitaplarında gönülleri fetheden şefkat ve sevgi dilinin yerini, mecazi anlamda mekanik ve metalik bir söylem tarzı almış, bu da gitgide bu ilme karşı fikrî soğukluğu beslemiştir. Bundan dolayı Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Kelam dili, soyut akılcılığın alevlendiği bir söylemin sözcüsü haline gelmiştir. Gönülden ziyade, beyne hitap etmektedir. Tam da bu noktada Mevlânâ, "yeni şeyler söylemek adına" gönülle-akıl bir sentezini yapmak suretiyle Kelam ilmine yeni bir veche kazandırır. İşte biz bu makalemizde onun, soyut akla aşırı önem vermekle gönülün manevi taleplerini gölgede bırakan, *Mu'tezile Kelam*'ına yönelttiği bazı tenkitlerinden söz edeceğiz. Bir bütünlük sağlaması açısından Mevlânâ'nın tenkitlerine geçmeden önce *Mu'tezile*'nin doğuşu, kelami söylemi ve müellifin geleneksel kelama bakışı hakkındaki görüşleri üzerinde duracağız.

A. MU'TEZİLE'NİN DOĞUŞU VE KELAM SÖYLEMİ

Hicrî II. yüzyılın başlarından itibaren teşekkül etmeye başlayan *Mu'tezile Kelam*'ının tabiatı, dini bir tabiattır. İlk dönem *Mu'tezile* âlimleri düşüncelerini İslami esaslar üzerine ikame etmişlerdir. Akli yüceltmede aşırı gitmelerine rağmen; nübüvve ve vahye gönülden iman etmişler, zühdü öne çıkaran dini bir hayata sarılmışlardır. Bu sebeple ilk *Mu'tezile* âlimleri zühd ve ibadete meyilleri ile tanınırlardı. Onlara, *Mu'tezilî* denmesinin sebeplerinden birisi de ibadet hayatları konusunda genel halk kitlesinden farklı bir tutum benimseyerek zühdü seçmiş olmalarıdır.² Örneğin *Mu'tezile* mezhebinin teşekkülüne ilk defa fikri katkılarda bulunan *Vâsıl b. Ata* (ö.131/748), gecenin ilerlemiş saatlerinde namaz kılmak için ayağa kalkar, o sırada yazı tahtası ve hokka da hazır, namazda okurken muhaliflerinin aleyhine delil olacak bir âyet geçerse o âyeti yazar, sonra yine namazına devam ederdi. *Amr b. Ubeyd* (ö.144/761) ise, kırk sene akşam namazı abdestiyle sabah namazını kılmıştır. Kırk sene yürüyerek hacca gitmiş ve devesi

¹ Topaloğlu, *Kelam İlmî, Giriş*, s. 91.

² Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 36.

deveyi bağlayanın yanında kalmıştır. Geceyi bir rek'at namazla geçirir ve aynı âyeti tekrar eder dururdu.³ Her ne kadar bu menkıbeler abartılı olsa da ilk dönem Mu'tezile âlimlerinin İslam'a olan muhafazakâr bağlılığı, kendilerini, yaşadıkları çağda ortaya çıkan mülhit ve zındıkların çarpmalarından korumuştur.⁴ Onlar da Dehri, Sümeniyye, Mecusi, bilumum materyalist ve düalistlerin görüşlerini tenkit eden kitaplar yazmak suretiyle İslam düşüncesini mülhitlerin saldırılarından korumuşlardır. Hatta onlar sadece kitap yazmakla da kalmamışlar bu akımların temsilcileriyle bizzat mücadele, münakaşa ve münazara etmek için farklı coğrafyalara akademik maksatlarla seyahatler düzenlemişlerdir.⁵ Dolayısıyla Mu'tezile'nin Dehri, nübüvveti inkâr eden Berâhimeye, Seneviyye, Hıristiyan, Yahudi, Sâbie ve devrinin her çeşit ateist gruplarına karşı İslam dinini savunmada şerefli konumları vardır. Bundan dolayı *Zehebî* (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sında 'nübüvvet' savunması yaptığı için ünlü Mu'tezile âlimi Câhız'a (ö. 225/869) rahmet dilemiştir.⁶

Mu'tezile'yi, ilmî araştırmalar ortaya çıkarmıştır. Onları, akıllarının doymazlığı, herşeyin içyüzünü araştırmaya sevk etmiştir. Temel düşmanlıkları, donukluğa (cumûd) karşı olmaktır. Projeleri, dışarıdan İslam'a sızmış olan görüşleri, ikna edici aklî delillerle reddetmektir. Hiç kuşkusuz düşünce tarihimizde Mu'tezile âlimlerinin görüşleri, Müslümanların entelektüel hayatında önemli bir konum yaratır ve onların başlattığı tartışma geleneği, birbirinden farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Buna Cebriyeci düşünce ile Kur'an'ı tefsir etme geleneğinin başlaması ve Sünnî kelam ekollerinin teşekkülü örnek olarak verilebilir. Her ne kadar Cebriye ve Ehl-i sünnet kelam ekolleri gibi bir takım ekoller tepkisel olarak Mu'tezile'ye karşı çıkmışlarsa da bu durum, İslam toplumlarında fikri verimlilik ve çoğulculuğu güçlendirmiştir.

Mu'tezile'ye göre beşeri akıl, her şeyin üzerinde kuvvetli bir delildir. Hakka, ancak onun gücüyle ulaşılır. Onlar *görünmeyene görüneni delil getirmede* ve Allah'ın, içinde bulunduğumuz evrenin yasalarına uymasının *zorunlu* olduğu noktada görüş belirttiler. Adalet ve tevhid ilkesini, beş temel esaslarının başına koydular. Mu'tezile kelamcıları, doğal olarak Allah'ın adâletsiz olabileceğini reddetmekte müttetikirler; ama buna rağmen, Allah'ın adâleti ile dünyadaki apaçık kötülük gerçeğini uzlaştırma problemi, Mu'tezile ve hasımlarının uğraştıkları en mühim bir mesele olmuştur. Onlar, yaşadıkları çağda, siyasî otoritelerin toplum düzeninin sosyo-ekonomik eksenine, haksız bölüşümü koymalarına karşı sert tepki göstermişlerdir. Şüphesiz bu olay, onların adâlet ve tevhid ilkelerinin doğmasında büyük rol oynamıştır. Tevhid temeline dayalı adâlet fikrini yücelten

³ Cârullah, el-Mu'tezile, s. 47; Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 98-99.

⁴ Geniş bilgi için bakınız. Nedvî, *Ricâlü'l-Fiker ve'd, Da've fi'l-İslam*, I, 165.

⁵ Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 46.

⁶ Kevserî, "Mukaddimetü'n-Nâşir", (İbn Asâkir, *Tebyinü Kezibi'l-Müfterî*), s. 18.

Mu'tezile'nin iyi ve kötünün gerçekliğinin Allah'ın emirleriyle tayin edilen itibarî ve keyfi kavramlar olmadıkları, iyi ve kötünün sırf akılla tayin edilen iki akfî kategori olduğunu iddia etmeleri, bilhassa önemliydi. Mu'tezile bağlularının vazet-tikleri en önemli inanç ilkelerinden bir diğeri de inanma ve inanmama arasında '*ara bir yerin*' mümkün olduğu inancı idi. Onlar, insanı eksen alan bir bakış açısıyla Allah'ın eylemlerine baktılar ve bu eylemlerin akla aykırı olamayacağına ve O'nun eylemlerinin hikmetten bağımsız düşünölemeyeceğine inandılar. Sebep-sonuç arasında süreklilik bağının varlığını benimsediler. Mu'tezile kelam ekolünün görüşlerinin oluşumunda *İlâhi Olan*'a ileten akıl anlayışlarının çok önemli payları vardır. Böylece Mu'tezile, Abbasi devletinin temellerini oluşturan akılcı fikirleriyle, yeni medeniyetin ruhunu temsil etmiştir.⁷

Mu'tezile, Abbasi halifelerinden özellikle *Me'mun* (ö. 198/813), *Mu'tasım* (ö. 218/833) ve *Vâsık* (ö. 227/842) zamanlarında büyük himâye görmüştür. Onlar, İslam akâidi alanında sadece itizal düşüncesinin egemen olmasını istemekle kalmamışlar, aşırı bağnazlığa dayalı fanatizm ile geniş fikir hürriyeti düşüncesini birlikte yaşatmaya kalkmışlardır. Gerçekten bu durum çelişkili bir yapıdır. Düşünce hürriyetini sadece kendilerine özgü kılmakta, bu hakkı kesinlikle başkalarına tanıma taraftarı değillerdi. Buna en güzel örnek, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda âlimleri sorguya tabi tutmalarıdır. Hatta Mu'tezile önderleri işi o kadar ileri götürürler ki, Kur'an'ın yaratılmış (Halku'l-Kur'an) olup olmadığı mes'elesi; iman ile küfür, tevhid ile şirk, hak ile bâtil arasında alâmet olarak görülür. Onların tevhid anlayışının şiarı, Kur'an'ın yaratılmışlığı düşüncesini benimsemektir. Mu'tezile'ye göre inancın sağlam olması için bu düşüncenin kabul edilmesi gerekir. Bundan dolayı *Ahmet Emin*, "Mu'tezile'nin akli keskin, fakat kuru ve felsefidir. Onların en zayıf yanı da Müslümanların filozof olmasını; cevher-araz, kemiyet-keyfiyet, sınırlı-sınırsız, birlik-çokluk, mekân-yön gibi felsefi bilgileri bilmesini istemesidir", diyor. Ayrıca onları, "Allah (yeryüzünde) şimdiye kadar bunları bilecek filozof bir ümmet yaratmamıştır"⁸ şeklinde eleştiriyor. Gerçekten müellifin dediği gibi Mu'tezile, halkın standart bir bilgi sahibi değil, üst düzey felsefi bir bilgi sahibi olmasını istemiştir. Onların "*mukallidin imanı câiz değildir*" söylemleri de bu düşünceye dayanır. Filozoflardan oluşan böyle bir halk mümkün müdür? Olsa olsa sanal âlemde hayalî bir halk olabilir. İşte, halkın anlamaktan uzak Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri, Abbasi halifesi Me'mun döneminde iktidarın da desteğiyle, zorla insanlara kabul ettirilmeye çalışılır. Eğer bu düşünce genel halk kitleleri arasında kabul görürse, özellikle avam kesiminde Kur'an'a olan saygının azalacağı ve inancın zayıflayacağı gibi nedenlerden dolayı direniş gösteren dava

⁷ Bkz. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd*, s. 35-36; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 26, 150; Macit Fahri, *İslam Felsefesi*, s. 66; Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, s. 19.

⁸ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, 9-12.

ve fikir önderlerine mihne/işkence uygulanır. Bu önderlerin başında da ünlü muhaddis *Ahmed b. Hanbel* (ö. 241/855) gelir.⁹

Hicrî III. yüzyılın ortalarından itibaren Mu'tezile Kelam akımı, gerek *Halku'l-Kur'an/Kur'an'ın Yaratılmışlığı* konusunda izlediği baskı politikası, gerek *hadis* konusunda ikircikli yaklaşımı ve gerekse din dilini felsefi bir dile kaydırması gibi nedenlerden dolayı, hâkimiyetini kaybeder. Hassaten itizal hareketini destekleyen Mu'tasım ve Vasık'ın ölümünden sonra Mu'tezile'nin durumu git-tikçe zayıflar. Bu yöneticilerin ardından yönetime gelen Halife *el-Mütevekkil* (ö. 232/847) onlara, geçmişteki halifelerin sağladığı desteği kaldırır ve bu kimseleri yönetim mekanizmalarından uzaklaştırır. Bu tarihlerden sonra Mu'tezile'nin devlet iktidarı destekli saltanatı sona erer.¹⁰ İnançla aklı bağdaştırmaya çalışan Mu'tezile hareketinin yıldızı, her ne kadar Abbasi Halifesi *el-Mütevekkil*'in iktidara gelmesiyle birlikte fiziki-somut anlamda sönmüşse de, fikir düzeyinde yanmaya devam eder. İktidar desteğini kaybetmesine ve haklarında nice karalayıcı kampanyalar düzenlenmesine rağmen Mu'tezile ardı ardına düşünce önderleri çıkarırken, ünlü muhaddis *Ahmed b. Hanbel*'den sonra Ehl-i Hadis iktidarın desteğine rağmen, geleneğe sıkı sıkıya sarılmaları ve yeniliklere kapalı olmalarından dolayı bir duraklama dönemine girmiş ve karizmatik düzeyde düşünce önderleri çıkaramamıştır.¹¹ Elbette geleneğin hâfızı ve muhâfızı olmak önemli olmakla birlikte – ki bu bir arşivciliktir- bu geleneği yeniden üretmek daha çok önemlidir. Eğer bir düşünce kendisini yenilemiyorsa, o düşüncenin tarih dışı kalması mukadderdir. Popüler ehl-i hadisin başına da bu kaderi kendi elleriyle yaşamak gelmiştir.

B. MEVLÂNÂ'NIN GELENEKSEL KELAM'A BAKIŞI

Kelam ilmi, Kur'an'ın itikâdî hükümlerini aklî açıdan yorumlayan bir ilimdir. Bu bağlamda Kelam tarihinde, İslam inanç sisteminin savunulmasında kıyas ve delillere aşırı derecede değer verilmesi canlı bir tartışma ortamının koyulaşmasına zemin hazırlamışsa da öte yandan kalplerdeki iman ve harareti ateşleyememiştir. Özellikle Mu'tezile'nin "*bilinmeyene (gâib/duyu ötesi) bilineni (şâhid/olgular âlemi) kıyas*" teorisi, İslam toplumlarında tehlikeli bir yönelişi de başlatmakla kalmamış, dinin, nazari felsefeye dönüşmesinin kapısını açmıştır. Hâlbuki din, mantık kaidelerinden, kuru ve ateşi olmayan bir akıldan daha çok, canlı duygular ister. Meseleye bu açıdan baktığımız zaman Mu'tezile, aklı yüceltme noktasında ileri gitmiştir ama asıl dine coşkusallık katacak duygusal boyutları ihmal etmiştir.¹² Dindarlık olgusunda en önemli unsur, maneviyatın en derin bir şekilde hissedilmesidir. Maalesef, Mu'tezile'nin kelam söylemi bu olguyu devre dışı bırak-

⁹ Tartışmalar için bakınız. Ahmed Emin, *a.g.e.*, III, 39-40.

¹⁰ Mes'ûdî, *Murâcu'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*, IV, 86.

¹¹ Geniş bilgi için bakınız. Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 260-262; Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, 146.

¹² Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, III, 39; Hassûn, *Zehâiru'l-Akvâl fî Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî*, s. 410.

miştir. İşte Mevlânâ'nın da Mu'tezile Kelam ekolüne yönelttiği tenkitler bu noktada yoğunlaşmaktadır.

Mevlânâ'nın yaşadığı hicrî VII. yüzyıl İslam toplumlarında bütün çeşitleriyle Kelam ilmi, oldukça etkilidir. Eğitim-öğretim yıllarında Mevlânâ bütün İslâmî ilimleri yüksek düzeyde tahsil etmiş, özellikle İslam fıkında ve kelimasında belli bir şöhreti yakalamış, hatta Şam'daki tahsil hayatından Konya'ya döndükten sonra beş yıl mütemâdiyen öğrencilerine Kelam dersi vermiştir.¹³ Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde Kelam ilmi, seçkinler arasında popüler bir ilim sayılıyordu. İnsanlar arasında ilim ile meşgul olan bir kitle, Mu'tezile'nin fikirlerine sahip olmayı bir üstünlük eseri olarak görür ve savunurdu. Sadece *i'tizal* ruhunu taşıyanlar değil, aynı zamanda *Sünnî Eş'ari* kelamcı *Fahreddin Râzî* geleneğinin bir devamı mahiyetinde "*Felsefilemiş Kelam*" taraftarları da insanların salt akıl ve beş duyu ile kavramadıkları bilgilerden kuşku duyma konusunda ileri giderler. Hatta entelektüel olmanın gereğinin de böyle bir kuşkuculuk olduğuna inanırlar. Böyle bir bakış açısı, Müslümanların en büyük kuvvet kaynağı olan aşk ve amel gücünü yok edecek kadar zayıflatmıştır. Üstelik İslam düşüncesinin iki ayağı durumunda olan Kelam ve Felsefe, İslam âlemini münakaşa ve münazaranın hâkim olduğu; sevginin, dostluğun, gerçek imanın ve ince duygunun bulunmadığı bir okul haline getirmiştir. İşte İslam toplumları, akıl ve ruhların donuklaştığı bu çağda, sevgi ile dolu kalbi ve hassas duygusuyla kelam ilminin yeniden tesis edilmesine önyak olan yenilikçi bilginlerden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi görür. Onun, *Mesnevî* adlı eseri gücünü ve olması gereken niteliğini kaybeden Kelam ilminde yeni bir inkilab, insanların akıllarına tahakkümde sınırı aşan felsefeye karşı yeni bir tenkit mahiyetindedir.¹⁴

Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde seçkin bilginler nezdinde Kelamî tartışmalar sürmektedir. Mütakellimler arasında hakikatler bir takım akâid konularıyla sınırlandırılmıştır. Bu kelamî tartışmaların belli başlı konuları arasında; *Zat/Sıfat ilişkisi*, *nübüvvet ve ahkâm*, *ahkâm ve esmâ*, *gayb ve vahiy*, *cennet ve cehennem* gibi meseleler gelir. Etkileyici Kelam tartışmaları neticesinde kuşkuculuk önplâna çıkar; insanlar ya reddiyeci ya da peşin kabulcü bir anlayışı benimserler. İlmi ortamlarda tartışılan akâid konuları, sıkıntılı bir hal alır. Bu tartışmalar halkın hissiyatına tercüman olmak yerine, gelecek konusunda karamsarlığı derinleştirir. Eş'arî Kelam'ının yaygın olduğu ortamlarda yetişmiş olan Mevlânâ, *Şems-i Tebrizî* (ö. 645/1247) ile karşılaşmadan önce büyük bir münazara bilginidir. Onunla karşılaştıktan sonra aşkla yoğrulmuş ruhunda oluşan yenilikçi yapı ya da yeni kelam anlayışı, onu, *kelamdan hakikate*, *haberden nazara*, *lafızlardan manaya* yönlendirir. Ayrıca Mevlânâ, felsefenin hakikati anlamadaki yetersizliğini de görmüştür. Gerçeğe ulaşmada salt aklın ve duyu organlarının çaresizliğini hissettiği için de gele-

¹³ Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 37.

¹⁴ Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, 324.

neksel manada varlığını sürdüren Kelam ve Felsefe gibi ilimleri eleştirmeye başlamıştır.¹⁵

Mevlânâ'nın düşünce dünyasında zâhirî ve bâtinî ilimleri elde etmiş hakikat sahibi kişi, *çift kanatlı* bir kuş gibidir. O, kelamcılarının mevcut konumunu, toprak yediğinden dolayı yüzü sapsarı kesilen kimsenin durumuna benzetir. Artık onun gözünde *Kelam ilmi, söz ve tartışmanın sembolü olmuştur. Hatta Kelam ilmi, uzlaştırmaya değil, çatışmaya götüren bir ilim haline dönüşmüştür.*¹⁶ Bu sebeple uzun yıllar medresede talebelerine ilmî anlamda kelam dersi veren Mevlânâ, sosyal hayatla bağlarını koparmış, ruhsuz olan kelâmî şekilcilikten uzaklaşmak istiyordu; çünkü kelamcılar, artık kendisini ilgilendirmiyordu; dört asır boyunca geliştirdikleri şekilcilikle uğraşıyorlar, laf yapıyorlar; anlama ve gönlün taleplerine önem vermiyorlardı. Dolayısıyla Mevlânâ, meşhur bir Müslüman kelamcısı olmaksansa, evrensel bir kişi (insan-ı kâmil) olma tecrübesini kazanma eğilimini kuvvetlendirmiştir.¹⁷

Mevlânâ yaşadığı çağda mütekellimlerin durumunu birbirlerinin ne dediğini anlamayan dört kişinin üzüm için kavgaya tutuşmalarına benzetir. Söylenceye göre adamın birisi dört kişiye bir dirhem verir. Dirhemi alanlardan İran'lı ben bu parayı *'engûr'*a vereceğim, Arap olan *'inep'* alacağım, Türk ise, ben *'üzüm'* isterim, Rum da ben de *'istafil'* isterim, der. Aralarında anlaşamayan bu insanların her biri aslında aynı şeyi istemektedirler. Mana dilini bilmedikleri için kavgaya tutuşmuşlardır. İşte Mevlânâ'ya göre, eğer onlar, tek kanatlı olmasalardı, hepsi de aynı şeyi istediklerini bilirlerdi.¹⁸ Olaylara sadece akıl ve duyuların penceresinden bakan mütekellimlerin durumu da bundan pek farklı değildir.¹⁹ Salt soyut akıllı kılavuz edinen kişi, akılla anlaşılan şeylere bağlanmış kalmıştır.²⁰ Bilindiği gibi Kelam'da bilgi elde etme yolları üçtür: Akıl, beş duyu ve haber-i sâdık. Hâlbuki bu üç yönteme eşit düzeyde riâyet edilse, Kelam söz söyleme sanatından mana dünyasına açılma aşamasına girecek, böylece gönlün taleplerine cevap verebilecek bir işlevsellik kazanacaktır.

Cörüldüğü gibi Mevlânâ, kelam karşıtı değildir. O, kendi yaşadığı yüzyılda geçerli olan kelam yönteminin yapısının değiştirilerek yenilenmesine inanıyordu. Onun anlayışına göre Kelam, İslam'ın savunulmasında sadece akıl boyutuyla hareket etmemeli, aksine hissiyat boyutuna da orantılı bir şekilde önem vermeli. Bu sebeple Mevlânâ'nın Kelam anlayışında yöntem olarak; duygu ve akıl, bir başka ifadeyle gönül ve tefekkür dünyası birlikte iş yapmalıdır. İşte bu takdirde ancak gönül ve tefekkürle sentezlenen inanç, Müslüman'ın dini hayatına derinlik

¹⁵ Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, 335–336.

¹⁶ Krş. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 86. (1085).

¹⁷ Krş. Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 38, 45.

¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 263.

¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 262.

²⁰ Mevlânâ, *a.g.e.*, III, 201.

kazandırabilir. Eğer bugün ölümünden yüzyıllar geçmesine rağmen hâlâ Mevlânâ'nın görüşleri bütün bir dünyada etki gücünü sürdürüyorsa, bunun sebebi sadece dış tesirlerde değil, asıl içte, yani akıl-kalb dilinde ortak bir ahenk oluşturan sade söyleminde aranmalıdır.

C. MEVLÂNÂ'NIN MU'TEZİLE'YE YÖNELTİĞİ TENKİTLER

1- BEŞ DUYU ORGANININ VERDİĞİ BİLGİYE OLAN SONSUZ GÜVEN

Mu'tezile, Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde varlığını, müstakil dini bir akım halinde değil, Şia mezhebi içerisinde ve marjinal bir şekilde bazı entelektüel çevrelerde fikir olarak sürdürüyordu. Bilindiği gibi Mu'tezile, akla büyük değer vermiş, dinî konuların ispatında yalnızca akla, felsefi delillere ve mantıki kıyaslara dayanma yöntemine gitmiştir. Bu akılcı kelam, yalnızca dış duylulara ve kıyasa dayanan kuru, sınırlı bir ilim haline gelmiş; insanları görmediklerini inkâr etme yoluna sürüklemeye açık bir kapı bırakmıştır. Dolayısıyla batını/kalbî duylulara yeterince önem vermeyen felsefe ve salt akılcılığın etkisinde kalan Mu'tezile kelimacıları, beş duyu organı ile elde ettikleri bilgilere sonsuz güven duyluyorlardı. Onlar, İslam dünyasının medrese ve ilim meclislerinde "hissiye" diye isimlendirilen bir yöntemin rağbet görmesine işlevsellik kazandırmışlardır. Mevlânâ düşüncesinde bu durum, Müslümanların imanını ve gaybi hakikatlere güveni zayıflatmıştır.²¹

Bilindiği gibi "hissiye (duyumcu) ekolü", insan bilgisinin biricik kaynağının duyum olduğunu savunan felsefe öğretisine denir. Bilgi teorisinde rasyonalizmin düşünceyi ve akli bilgi kaynağı sayan tezine karşı geliştirilmiş bir tezdur. Duylular da olmayan hiçbir şeyin zihinde bulunamayacağını savunur. Bu akıma göre insanın iç dünyası, düşünmesi, yargısı, akıl yürütmesi, kısaca, iç davranışları dış etki ve uyarılarla, sürekli duyluların değişimiyle açıklanır. Bu açıdan duyumculuk maddeci bir deneyciliğe ulaşır. Deneycilikte bilginin biricik kaynağını, dış deneyler, duyumculukta ise, salt duylular oluşturur.²² Her ne kadar İslam Kelam'ına göre beş duyu organı bir bilgi kaynağı ise de²³ tek başına yeterli değildir. Salt duyumculuk, İslam'ın temel öğelerinden birisi olan duyu ötesi alana iman ve gaybi hakikatlere güveni sarsar. Anladığımız kadarıyla Mevlânâ Mu'tezile'yi, bu akımın görüşlerinden etkilenmekle suçlar ve Kelam ilmine yeni bir bakış açısı getirir. Hissiye gibi felsefi düşünceleri ve akli tek başına metafizik gerçekleri kavrayacağını iddia eden kimseleri şiddetle eleştirir. Ona göre ilahi gerçekliği kavramada zâhiri duylulara güvenen kimseler yanılğı içerisinde. Metafizik gerçeklik ancak ilahi sevgi temelli aşk boyutuyla kavranır.²⁴

²¹ Nedvî, *a.g.e.*, I, 336.

²² Cökberg, *Felsefe Tarihi*, s. 293-313.

²³ Bkz. el-İsrâ 17/36.

²⁴ Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 305, (3686); a.mlf., *Rübâiler*, ss. 18, 29, 37; a.mlf., *Mektuplar*, ss. 25, 36, 95.

Mevlânâ'ya göre, "bedenlerin duyusu (his) zulmet gıdası yemekte, can (batını) duyusu ise bir güneşten çerezlenmektedir."²⁵ Böylece Mevlânâ, dış duyunun gıdasını bedenden, batını duyuların ise gıdasını kalb ve ruhlardan aldığını, bedenın yiyeceğinin, cisimlerin üzerinde yaratıldıkları karanlık, batını duyuların gıdasının ise, ruh ve kalplerin üzerinde yaratıldıkları nur/güneş olduğunu sembolik bir dille ifade etmektedir. Mevlânâ, herhangi bir şeyi inkar etmek için sadece beş duyu ile algılanmamasını yeterli görmenin anlamsızlığına değinir. Nasıl ki, ilacın faydalı oluşu içinde gizli ise, batin da zahirin arkasında gizlidir. Nitekim Mevlânâ, hakikati kavramayı "olgucu"luğa dayandıran kimseleri bir başka şekilde şöyle eleştirir: "Münkirin her delili: 'Ben görünenden başkasından bahsetmem, inanmam!' sözüdür. Hiç düşünmez ki, her nerede bir görünen varsa o, gizli hikmetlerden haber vermektedir. Hâsılı, ilacın faydasının içinde gizli olduğu gibi; her görünen şeyin de hikmeti içinde gizlidir."²⁶ Mevlânâ'nın genel düşünce sistematığı dikkate alındığında, *ehl-i hissın*, eşyanın parlak görüntüsüne aldanarak, dünyaya tamah eden, hazza önem veren, o eşyaların işaret ettiği adresi dikkate almayan, kesret içinde boğulmuş bir kategori olduğunu anlayabiliyoruz.²⁷ Kaldı ki, *eşya ve olgular bize, sadece mikroskoplu bilim adamları tarafından değil, aynı zamanda peygamberler, şairler ve ressamlar tarafından da açılır.*²⁸ Anladığımız kadarıyla Mevlânâ'ya göre, işte Mu'tezile'nin ahirette Allah'ın görülemeyeceği görüşlerinin arkasında akılcı tavrının ve dışsal duyulara güvenmenin büyük payı vardır. Sanırım, Mu'tezile'nin rü'yettullah konusundaki görüşünü ve bu görüşe Mevlânâ'nın tenkitlerini verirsek konu daha iyi anlaşılacaktır.

2. ALLAH'IN ÂHİRETTE GÖRÜLMESİ (RÜ'YETULLAH) MES'ELESİ

Geleneksel Kelâm ilminin en önemli problemlerinden birisi de ahirette Allah'ın görülüp görülmemesiyle ilgili tartışmalardır. Mu'tezile taraftarları, her ne kadar sem'iyât konularını naklin alanında görmüşlerse de uygulamada akla dayalı te'vil yöntemini tercih etmişlerdir. Onların, ahirette Allah'ın görülmeyeceği tezleri, bu yöntemlerinin en açık delilidir. Âhirette Allah'ın görülemeyeceğini ittifakla belirten Mu'tezile, O'nun hakkında cihet, mekân, suret, cisim, mekânda yer tutma, intikal, zeval değişme ve etkilenme gibi yaratılanlara benzeme ifade eden her türlü teşbihi nefyetmiş, bu konudaki müteşabih âyetlerin te'vil edilmesi gereğini ortaya koymuştur. Bu düşünce tarzı Mu'tezile tarafından tevhid olarak isimlendirilmiştir.²⁹ Mu'tezile'ye göre, "Gözler O'nu görmez, O bütün gözleri görür"³⁰ âyeti, muhkem bir âyet; "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır"³¹

²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 16 (51).

²⁶ Mevlânâ, *a.g.e.*, IV, 227 (2878-2880).

²⁷ Bkz. Tekin, *Mevlânâ Pergelinde Toplum*, s. 76.

²⁸ Koç, *Din Dili*, s. 158.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 58.

³⁰ el-En'âm 6/103.

³¹ el-Kiyâmet 75/22-23.

âyeti ise, müteşâbih bir âyettir. Onlar, “müteşâbih âyetler muhkem âyetler ışığında yorumlanır” ilkesine bağlı kalarak, müteşâbih saydıkları âyeti, muhkem kabul ettikleri âyetin ışığında yorumlamışlar ve sonuç olarak, Allah’ın ahirette her ne suretle olursa olsun görülemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.³²

Rü’yetullah konusunda Mevlânâ, Eş’arî ve Mâtürîdiler gibi düşünür. Allah’ın maddi gözle ahirette görülmesinin mümkün olduğu görüşünü benimser. Bilindiği gibi bu ekoller de: “O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır”³³ âyetini muhkem: “Gözler O’nu görmez, O bütün gözleri görür”³⁴ âyetini de müteşâbih saymışlardır. Onlar da “müteşâbih âyetler muhkem âyetler ışığında yorumlanır” ilkesinden hareketle Allah kıyamet günü maddi gözlerle görülecektir, sonucuna ulaşmışlardır.³⁵ İşte Mevlânâ, Mu’tezile’nin, âhirette maddi gözle Allah’ın görülmesinin imkansız olduğu görüşünü, *Mesnevî* adlı eserinde ağır bir dille eleştirmiştir:

“Duyu gözünün mezhebi, itizaldır. Akıl gözü ise vuslata kavuşmuş sünnidir. İtizale uyan, duyuya kapılmıştır; fakat sapıklıktan kendisini sünni görür. Duyuda kalan kişi, Mu’tezilîdir. Sünni’yim dese de câhillikten der. Duyudan çıkan kişi Sünni’dir. Gören göz, izi hoş akıl gözüdür. Hayvan duyusu padişahı görseydi öküzle eşek de Allah’ı görürdü. Sende hayvan duyusundan başka, heva ve hevesten başka bir duyu olmasaydı Âdemoğulları; nasıl olur da mükerrem, nasıl olur da hayvanla müşterek duyu ile sırra mahrem olurlardı. Sen suretten kurtulmadıkça Allah’a surete sığmaz ya da sığar demen, aslı olmayan bir sözden ibarettir. Tasvire sığar yahut sığmaz bahsi; tamamıyla iç olmuş, suretten kurtulmuş adamın harcıdır.”³⁶

Görüldüğü gibi bu beyitlerde Mevlânâ, duyu gözünden hareketle “nasıl ki bu dünyada Allah görülemiyorsa, ahirette de görülmesi mümkün değildir” diyen Mu’tezile’nin ‘rü’yetullâh/Allah’ın ahirette görülmesi’ konusundaki görüşünü eleştirirken, tercihini, ahirette Allah’ın görüleceğini savunan *Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaatin* görüşünden yana yapar; çünkü Mevlânâ’ya göre Allah’ı cennette görmek yüksek rûhi ve akli bir zevktir. Dolayısıyla onun gönül kelimasında aklın talepleri kadar, kalbin talepleri de önemli bir yer tutmaktadır.³⁷ Mü’minlerde *seyr-i cemâl ve kesb-i kemâl* anlayışı, İslami hayata manevi bir coşku ve derinlik katmaktadır. Bir nevi

³² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usulî’l-Hamse*, s. 607; Ressî, *Kitâbu’l-Adl ve’t-Tevhîd ve Nefe’t-Teşbîhi Anî’llâhî’l-Vâhidî’l-Hamîd*, (Resâilü’l-Adl ve’t-Tevhîd içinde), I, 105.

³³ el-Kiyâmet 75/22–23.

³⁴ el-En’âm 6/103.

³⁵ Tartışmalar için bakınız. İblâğ, *Celâleddîn er-Râmî Beyne’s-Sûfiyye ve Ulemâi’l-Kelâm*, s. 296-97.

³⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 16–17, (61-69); krş. a.mlf., *Fîhi Mâfih*, s. 12–13.

³⁷ İnâyetullah, *Celaluddîn er-Râmî*, s. 299.

bu inanç, ameli ve *taabbudî* hayatta motivasyon/isteklendirme işlevi görmektedir. Mevlânâ'nın bu konuda Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerde büyük haklılık payı vardır; çünkü insan, oranın şartlarına göre hem psikolojik ve hem de biyolojik bir değişim geçirecektir.³⁸ Meseleye bu açıdan baktığımız zaman her ne kadar âhret konusu "aklın" alanına girmeyip, 'sem'iyyet' çerçevesinde ele alınması gerekiyorsa da *mâ'kûl* bir düzeyde rü'yetullah konusunu izah etmek imkân dâhilindedir, diye düşünüyorum.

3. AKLIN GÖREVİ VE SINIRI

Bilindiği gibi Mu'tezile, tutku derecesinde *felsefeye* bağlıdır. Büyük oranda akli görüşlerinin şekillenmesinde ve beşerî akli yüceltmelerinde bu disiplinin büyük katkısının olduğu inkâr edilemez. Bundan dolayı onlar, aklın, eşyayı algılama gücüne ve iki olgudan hangisinin nicelik bakımından birbirinden üstün olduğunu ayırmada güvenilirliğine içten inanıyorlardı. Akla olan son derecede bu güvenleri, onları, bilgi konusunda "*düşünce, şeriat gelmeden öncedir*" şeklinde formüle ettikleri meşhur kaidelerini vaz' etmeye götürmüştür.³⁹ Bu kurala bağlı olarak Allah'ın, husun ve kubhun bilinmesi, nübüvvetin gerekliliği, salah ve aslah konusu gibi meselelerde, Mu'tezile, akli, kesin bir bilgi kaynağı olarak görmüş, vahiy karşısında ona, birinci derecede yer vermekle kalmamış, vahyin yokluğunda da akli, nihai hakikati ve risâletin gerekliliğini kavramada sorumlu tutmuştur. Akil, onların, iki amacı gerçekleştirmede vesileleri olmuştur. Aklın gerektirdiği bu amaçlardan *ilki*, insanlar arasında eşitliği sağlamak, *diğeri* ise, insanlar arasında cinsiyet ve servet temeline dayalı ayrımcılığı ortadan kaldırmaktır. Mu'tezile'ye göre akıl, Allah'ın mükellefte yarattığı zorunlu bilgilerin toplamıdır.⁴⁰ Zorunlu bilgiler insanlardan ayrılmayan ve taallukundan şüphe edilmeyen bilgilerdir. Bu zorunlu bilgiler, insanın, kendisiyle bilgiye ulaşmada güç yetirdiği esaslardır. Bu bilgi, deliller üzerinde tefekkür ve nazar yoluyla elde edilir. Bu şekilde akla sahip olan kimse mükellef olma kudretini kazanmış, demektir.⁴¹ Burada, Mu'tezile'yi mutlak akılcı bir şablona oturtmak, onların hatırasına saygısızlık olur. Mu'tezile'nin bilinen yaygın akli bakış açısı, tevhid ve adâlet konuları başta olmak üzere, ahlâkî hükümleri nesnel manada akilla bilme temeline dayandırmasıdır. Onlara göre edille-i şer'iyye dörttür: *Akil, kitap, sünnet ve icma*. Bu yönüyle onlar şeriatı, akla tabi kılmışlardır. Yoksa Mu'tezile aynı bakış açısını âhretin ahvâli, sevap ve ceza, ayrıca, namaz, oruç, hac gibi taabbudî hükümleri bilmede sürdürmez. Kısaca onlar, *ilâhiyat/metafizik alan ile ibadet alanını birbirinden ayırmışlardır*.⁴²

³⁸ Bkz. el-Haşr 59/10.

³⁹ Cârullâh, *el-Mu'tezile*, s. 115.

⁴⁰ Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480.

⁴¹ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 241.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, ss. 88-89, 600; a.mlf., *el-Muğni fi Ebvâbi't-Te'vil ve'l-Adl*, XII, 167; XV, 27.

İşte Mevlânâ, Mu'tezile'ye akıl ve aklın sınırı konusundaki anlayışları hakkında da eleştiriler yöneltmiştir. "İnsanların akılları, yaratılıştaki farklıdır. Bu hususta ehl-i sünnetin görüşünü benimsemek gerekir" diyen Mevlânâ, Mu'tezile'nin "akıllar eşittir, tecrübe ve öğreniş akli çoğaltır, bu suretle öbür kimse, diğerinden daha bilgili olur" görüşlerinin bâtıl olduğunu ileri sürer.⁴³ Mevlânâ, şu beyitlerde akılların yaratılıştan eşit olmadığını dile getirerek, Mu'tezile kelam ekolüne eleştirilerde bulunur:

"Akıllardaki bu aykırılık, bil ki mertebe bakımından yerden göğe kadardır.

Akıl vardır, güneş gibi. Akıl vardır, Zühre yıldızından da aşağıdır, yıldız akmasından da.

Akıl vardır, bir sarhoş mumu gibi, akıl vardır, bir ateş kıvılcımı gibi.

O güneş gibi aklın önünden bulut kalktı mı Allah nurunu gören akıllar faydalanırlar.

*Akl-ı cüzi aklın adını kötüye çıkarmıştır. Dünya muradı, insanı muratsız bir hale getirmiştir."*⁴⁴

Bu beyitlerden açıkça anlaşıldığı gibi Mevlânâ, herkesin görüş açısı, varlığı kavrama ve yorumlama yeteneğinin doğal olarak birbirinden farklı olduğuna dikkatleri çekiyor. Dolayısıyla insan, birçok yan etki altında karar verme durumunda olan cüz-i akıyla gerçeğin bilgisini bütün yönleriyle kavrayamaz. Mevlânâ bu konuya açıklık getirmek için şu hikâyeyi anlatır: "Hindistan'dan bir fil getirip, karanlık bir yere koyarlar. Fili seyretmek isteyen halk oraya gelince, karanlıkta göremez ve ona dokunmaya başlarlar. Filin hortumunu tutan onu bir oluğa, kulağını tutan yelpazeye, ayağını tutan da direğe benzetir. Özetle herkes filin neresine dokunduysa, kendi zannınca bir hüküm verir; fakat herkesin elinde bir *mum* olsaydı, halk fili bütün halinde görüp, onun neye benzediği konusunda yanılmayacak, görüş ayrılıkları kalkacak, herkes gerçek bilgi sahibi olacaktır."⁴⁵ Mevlânâ bu örnekle kişilerde akılların eşit olmadığını anlatır. Bu konuda vahye büyük ihtiyaç olduğunu söylemek ister. O aynı zamanda bu örnekle, dini aklın müdafaasını yapmaktadır. Eğer ona göre aklın desteklediği vahiyle meselelere bakılmış olaydı, hakikat bir bütün olarak açığa çıkardı. Bu sebeple Mevlânâ, vahyi cevher, akli da araz olarak nitelendirmiştir.⁴⁶ Mu'tezile'ye, sorunlara, salt araz olan akıl penceresinden değil, cevher hükmünde olan vahiy penceresinden yaklaşarak çözüm ara, vahyi akılla destekle, demek istemektedir; çünkü duyuları ve akli ata, vahyi de biniciye benzetir. Binici olmadıkça at, işe yaramaz, demektir.⁴⁷ Bunun anlamı, vahiy olmadan aklın vereceği kararlar insanı yanlışla götüre-

⁴³ Mevlânâ, *a.g.e.*, III, 129, (1539-1542).

⁴⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 67-68 (459-463).

⁴⁵ Mevlânâ, *a.g.e.*, III, 109, (1259-1269).

⁴⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 76, 78 (945-960).

⁴⁷ Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 99. (1285-86).

bilir. Bu sebeple metafizik gerçekliği devre dışı bırakarak salt akıl ve duyuların ürettiği delillerle kıyaslara gitmenin insanı hatalı sonuçlara götüreceğini “şeytandan verdiği kıyas” örneğiyle açıklar. Kur’an’dan öğrendiğimize göre, nas karşısında ilk olarak kıyası öne süren şeytandır. Şeytan önceden melektir. Bu sebeple Yüce Allah “meleklerle Âdem’e secde ediniz”⁴⁸ buyurunca, melekler secde eder, İblis ise, “şüphe yok ki, ateş topraktan daha iyidir. Ben ateşten yaratıldım, Âdem kapkara topraktan”⁴⁹ demek suretiyle nassa karşı kıyası, yani aklın hükümlerini tercih eder. Bu batıl kıyas, onu büyüklük taslamaya götürmüş ve neticede inkâra düşenlerden olmuştur. Bu örnekle Mevlânâ aklın sınırlı olduğunu anlatmak istemiştir. Bu konuda o, Mesnevî adlı eserinde daha birçok misal verir.⁵⁰

Mevlânâ, Mu'tezile gibi akılı tek düze bir boyut olarak görmez. Akılı; fitrî ve kazanılmış olmak üzere ikiye ayırır. Kazanılmış akıl, eğitim-öğretim ve sayısız tecrübelerle artmaya devam eder, belli bir sınır yoktur. Doğal akıl ise, Allah vergisidir.⁵¹ Mevlânâ'nın benimsediği bu görüş, Ehl-i sünnet kalam ekollerinden Eş'arî ve Mâtürîdîlerin ortak görüşüdür.⁵² Teklife muhatap olan bu akıl, kesbi akıl değil, fitrî akıldır. Mevlânâ, “sende cüz’i bir akıl vardır, küllî akıl sahibini ara”⁵³ derken, ‘nitelik’ olarak aklın durumuna değinir. Onun felsefesinde cüz’î akıl, kendiliğinden bilgi üretemeyen sıradan insanların, küllî akıl ise, peygamberlerin akıldır.

Öte yandan Mevlânâ: “Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı. Aşkı, âşıklığı, yine aşk şerhetti”⁵⁴ demek suretiyle aşk ile akıl arasında da bağlantılar kurar. Burada Mevlânâ, aklın önemini kabul etmekle birlikte, insanın hissiyatına derman olmada aşkın, akıldan daha üstün olduğuna işaret eder. Bir başka açıdan söylemek gerekirse, Mevlânâ’ya göre söz; nefis, akıl ve aşk’tan çıkar. Nefisten gelen söz, bulanık ve tatsızdır. Bundan ne söyleyen bir zevk alır ne de dinleyene bir faydası olur. Aklın sözü, akıllılarca makbuldür ve birçok faydaların kaynağıdır. Aşkın sözü ise söyleyeni mest, dinleyeni sarhoş edip neşelendirir.⁵⁵ O halde Mevlânâ düşüncesinde akıl, Allah’ın bir yaratığı olup, doğru karar vermede vahye muhtaçtır. Çünkü insan, sorumlu olduğu fiillerini, Allah’ın kendisine verdiği vahiyle aydınlanmış cüz’î akıl sayesinde gerçekleştirir.

4. İNSANIN FİİLLERİNDE HÜR OLUŞU

Mu'tezile'nin ‘adâlet’ görüşünün altında, insanın eylemlerinde hür olduğu prensibi yatar. Mu'tezile'ye göre *adâlet*, Allah’ı her türlü çirkinlikten, maslahata aykırı ya da çirkin olana kulluğa çağırmaktan soyutlama ile bütün eylemlerinde

⁴⁸ Bkz. el-Bakara 2/34.

⁴⁹ Mevlânâ, *a.g.e.*, I, 285 (3396-97).

⁵⁰ Krş. Mevlânâ, *a.g.e.*, I, 118 (1082-1090).

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 161, (211, 1960, 1963, 2181)

⁵² Bkz. Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*.

⁵³ Bkz. Mevlânâ, *a.g.e.*, I, 188 (2052).

⁵⁴ Mevlânâ, *a.g.e.*, I, 49, (115)

⁵⁵ Eflaki, *Âriflerin Menkıbeleri*, II, 103.

hikmet ve isabetin bulunduğunu kabullenmek demektir.⁵⁶ Dolayısıyla Mu'tezile'de adâlet, insanın yaptığı eylemlerde hür olduğunu, Allah'ın insanı kendi iradesinde hür olarak yarattığını ve bu sebeple, eylemlerinde sorumluluk üslenmesi gerektiği ilkesine dayanır. Bu ekol, birçok konuyu adâlet ilkesi içerisinde değerlendirmiştir. Peygamberlik ve ilâhi yasa bunlar arasında gelir. Aynı şekilde iyi davranışta bulunanlara ödül, kötü davranışta bulunanlara ceza bu ilke kapsamına girdiği gibi, iman ve küfür konularıyla ilgili iki konum arasında bir konum (el-menziletü beyne'l-menziletayn), iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak ilkesi de adaletle irtibatlıdır.⁵⁷

Mevlânâ, Mu'tezile'nin insanın eylemleriyle ilgili görüşlerine itiraz ederek, bu işin böyle olmaması gerektiğini dile getirir. Gerekçe olarak da insandan meydana gelen her fiil ya akıl, ruh, kuvvet ve cisim gibi âletler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak meydana gelir. Bu sebeple insanın sübjektifliğe açık bu vasıtalarla fiillerinin yaratıcısı olması doğru değildir. O halde bu âletler vasıtasıyla fiilleri yaratan da olamaz. Mevlânâ'ya göre, insanın bütün fiillerini yaratan Allah'tır. İnsandan meydana gelen ister iyi, ister kötü olsun her fiili kul bir niyet ve bir planla yerine getirir; fakat o işin hikmeti, kulun tasarlamasına göre değildir.⁵⁸ Bu görüşlerden de anlaşıldığı gibi Mevlânâ, insanın fiilleri konusunda *insanın bütün fiillerini yaratan Allah olup, bu fiilleri kesbeden insanın kendisidir* diyen Mâtürîdîlerle aynı görüşü paylaşmaktadır.

SONUÇ

Mevlânâ, bir kelamcı değildir ama, kelamla ilgili görüşler ortaya koymuştur. O, Kelam ilmine karşı değil, kelam ilminin yönteminin yeniden gözden geçirilerek ıslah edilmesinden yanadır. Bu bağlamda en zor kelami konuları yeni bir üslupla akıl-gönül ilişkisini kurarak çözüme kavuşturmuştur. Mevlânâ'ya göre, insanın hissiyatını dikkate almadan olay ve olguları salt rasyonel ve deneysel bir bakış açısıyla değerlendirmek bütünlükçü bir bakış açısı oluşturamaz; çünkü insan; akıl, kalp ve duygu yönü olan bir varlıktır. İnsanı sorunların çözümünde bu yönler dikkate alınmalıdır. Düşünce üretmede akıl, kalp ve duygudan birisi eksik olduğu zaman, nasıl ki *'tek kanatlı bir kuş'* dengesini kaybedip uçamazsa, insan da hakikati bir bütün olarak kavrayamaz. Mevlânâ, inanç konularında denge firarisi yaşamayı, verdiği *'üzüm'* örneğiyle çok güzel ortaya koymuştur. O halde akla dayalı çıkarımların yanında, kalbi muhatap alan ve keşfedici motivasyonları içeren bir *'kelam'* yapılmalıdır. İşte Mevlânâ'nın kelamı *"gönül ve mantık"* bağının birlikte kurulduğu bir yapıdır. O, kalbin taleplerine aşkla cevap veren bir kelamdan yanadır. Kalbin taleplerine cevap verme eksikliğini gördüğü için Mu'tezile'yi

⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar Fi Usûli'd-Dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), I, 169, 205; Murtaza,

"İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader", (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), I, 260.

⁵⁷ Osman, *"Mukaddime"*, (Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*), s. 25.

⁵⁸ Bkz. Mevlânâ, *Fihî Mâfih*, s. 303-304.

her biri bir bilgi vasıtası olan beş duyu, akla sınırsız güven, Allah'ın ahirette görülmesi ve insanın fiilleri gibi konulardaki anlayışları sebebiyle eleştirmiştir. Esasında Mevlânâ Mu'tezile'nin şahsında Yunan akılcılığı, hermetizm ve gnostizmden beslenen Kelam'a karşı, dini düşünceyi Kur'an akılcılığıyla temellendirmek istemiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamîd, İrfan, *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (ter. Saim Yeprem), İstanbul 1994.
- Ahmed EMİN, *Duha'l-İslam*, Beyrut, 1936.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul, 2003.
- Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş* (çev. B. Demirkol-İ.Özdemir), Ankara 2000.
- Bağdadî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul, 1928.
- Cârullah, Z. Hasan, *el-Mu'tezile*, Beyrut, 1990.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1982.
- Eflâkî, Ahmet, *Âriflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı), İstanbul, 1995.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (tahk. Helmut Ritter), Wiesbaden, 1980.
- Gökberg, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2000.
- Hassûn, Ali, *Zehâiru'l-Akvâl fi Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî*, Dımaşk, 2003.
- İbلاغ, İnâyetullah, *Celâleddîn er-Rûmî Beyne's-Sûfiyye ve Ulemâi'l-Kelâm*, Beyrut, 1987.
- Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Te'vil ve'l-Adl* (thk. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin), Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar Fi Usûlü'd-Dîn (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde)*, thk. M. Umara, Dâru'l-Hilâl, 1971.
- Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Osman), Kahire, 1965.
- Kevserî, M. Zâhid, *"Mukaddimetü'n-Nâşir"* (İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfteri*), Beyrut, 1984.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995.
- Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), İstanbul, 1998.
- Malatî, Ebu'l-Huseyn, *et-Tenbîh ve'r-Red* (thk. M. Zahid Kevseri), Beyrut, 1968.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher* (thk. M. Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut, ts.
- Mevlânâ, Mektuplar (haz. A. Gölpinarlı), İstanbul, 1963.
- Mevlânâ, *Mesnevî* (çev. Veled İzbudak), İstanbul, 2004.
- Mevlânâ, *Fihî Mâfih* (çev. Meliha Ü. Tarkahya), İstanbul, 1990.
- Mevlânâ, *Rübâiler* (haz. Abdülbaki Gölpinarlı), İstanbul, 1964.

- Murtaza, Şerîf, *"İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader"* (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. M. Umâra, Dârü'l-Hilâl, 1971.
- Nedvî, Ebu'l-Hasan, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslam*, Kuveyt, 1983.
- Osman, Abdülkerim, *"Mukaddime"* (Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*), Kahire, 1965, s. 25.
- Ressî, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail, *Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefe't-Teşbihi Ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamid* (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), thk. M. Ammara, Dârü'l-Hilâl, 1971.
- Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal* (çev. Mustafa Öz), İstanbul 2005.
- Tekin, Mustafa, *Mevlânâ Pergelinde Toplum*, Konya, 2005, s. 76.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi, Giriş*, İstanbul, 1981.

MEVLÂNÂ'NIN MUHAMMED İKBAL'İN FİKRİYATI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İbrahim KAPLAN*

ÖZET

Mevlânâ'nın etkisi, bugün de hem Doğuda hem de Batıda, düşünce, sanat ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda daha sık hissedilmektedir. İqbal'in eserlerinde de Mevlânâ'nın etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Yaşadıkları şartların ve beslendikleri kaynakların benzerliği iki düşünürün fikri yakınlıklarının en önemli sebebidir. Hem Mevlânâ hem de İqbal, Müslümanların, İslam'ın hayat felsefesini kavramaktan aciz oldukları, kadercilik ile uyuşturuldukları, mücadele gücünü kaybettikleri ortamlarda yaşamışlar, buhrandan kurtuluşun yolunun tekrar Kur'an'a dönmek olduğunu söylemişlerdir. Yine her iki düşünür de topluma dinamizm kazandırma gibi önemli bir görev icra etmişlerdir. Mevlânâ'nın İqbal üzerindeki etkisi özellikle şu iki konuda oldukça belirgindir: Kaynağı Kur'an olan dinamik bir hayat felsefesi ve akıl gönül birlikteliği. Mevlânâ, Kur'an'ın bize dinamik ve gerçekçi bir dünya görüşü verdiğini savunurken, İqbal de aynı paralelde faaliyetçi bir dünya görüşünü benimser ve pasifliği reddeder. Diyebiliriz ki; Mevlânâ'nın, yaşamı sürekli bir eylemlilik olarak gören felsefesini ciddi şekilde benimseyen ilk düşünür, belki de İqbal idi.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Muhammed İqbal, Dinamizm.

MEVLÂNÂ'S INFLUENCE ON MUHAMMAD IQBAL'S THINKING LINE

Today, Mevlânâ's influence is more felt both in the East and the West in various fields such as art and literature. For example, On Iqbal's philosophy Mevlânâ's influence can clearly be seen. Resemblance of the conditions in which they lived and were mentally nourished is the most important intellectual closeness of these philosophers. Having lived in an environment in which Muslims were unable to understand Islam's philosophy of life and were deeply engaged in the issue of fatalism, and therefore lost the power of struggling, both philosophers concluded that the salvation was dependent on returning to Koran. Both thinkers seem to have performed an important duty such as making people acquire dynamism. Mevlânâ's influence on Iqbal is evident on two subjects: a dynamic philosophy of life, the source of which is Koran; and a union of the intellect and the heart. While Mevlânâ maintains that Koran gives us a dynamic and factual world view Iqbal refuses passivity in a similar activist way of thinking. Most probably Iqbal was the first thinker who adopted Mevlânâ's view of life as a continuous actuality.

Key words: Mawlana, Muhammad Iqbal, Dynamism.

* Arş. Gör. Dr., İnönü Ü. İlahiyat Fak. ikaplan43@hotmail.com

GİRİŞ

Türk-İslam düşünce ve kültür tarihinde olduğu kadar evrensel değerler sisteminde de müstesna bir yer edinmiş olan büyük düşünür Mevlânâ Celâleddin Rumî, İslam dinini, şiir, sanat, sema ve müzik yoluyla farklı bir tarzda yorumlamış, bu yorum, sadece Müslümanlara değil, bütün insanlığa esin kaynağı olmuştur. Evrensel nitelikli mesajı sayesinde haklı bir üne kavuşan Mevlânâ'nın etkisi, bugün de hem Doğuda hem de Batıda, düşünce, sanat ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda daha sık hissedilmektedir. Mevlânâ'nın etki alanına giren düşünürlerden biri de, geride bıraktığımız yüzyılın en önemli filozof ve şairlerinden biri olarak kabul edilen Allame Muhammed İkbal'dir. Hatta İkbal'in, Mevlânâ'nın felsefesinden en çok etkilenen düşünürlerin başında geldiğini söylemek de mümkündür¹. İkbal, "Pîr-i Rumî", "pîrim" ya da "mürşidim" dediği Mevlânâ'yı herhangi birinin bir başkasını izleyebileceğinden çok daha yakından izlemiştir².

Mevlânâ'nın mürşitlik görevi İkbal'in eserlerinde açık ve net bir şekilde belirtilir. *Esrar-ı Hodi (Benliğin Sırları)*'de³ benliğin nasıl kurtulacağını İkbal'e öğreten Mevlânâ'dır. *Peyam-ı Meşrik (Şarktan Haber)*'ta⁴ Mevlânâ'nın akıl ve aşk konulu

¹ Ali Nihat Tarlan, M. İkbal'in *Hicaz Armağanı*, adlı eserinin tercümesine yazdığı takdimde şu değerlendirmeleri yapmaktadır: "Mesnevi'yi taklit eden büyük küçük yüzlerce şair arasında hiç birisi İkbal derecesinde ona yaklaşamamıştır. Farsça şiirinde bazen o derece Mevlânâ'ya yaklaşıp ki, buna bir nevi mucize demek mümkündür. Bir maksada girişi, onu bir hikaye ile izah ettiği ve bundan yüksek hakikatler çıkarışı tamamen Mevlânâ'ya benzer."

² Aminuddin, "Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin Dr. İkbal Üzerindeki Etkisi", *Pakistan Postası*, Kasım, 1977, s. 5.

³ Mevlânâ etkisinin açıkça görüldüğü bu eser, *Mesnevi*'nin yazılış tarzında kaleme alınmıştır. Bu eserinde İkbal, doktora tezinde savunduğu panteizmin temsilcisi değil, aksine dinamik bir hayat anlayışının savunucusudur. İkbal'in yeni bir felsefî yaklaşımla benliği geliştirmeyi ve güçlendirmeyi amaçladığı bu eser, toplumunu esaret zincirinden kurtarmak ve onları harekete geçirmek için büyük bir fikir liderinin açtığı bayrak olarak görülebilir. *Esrar-ı Hodi*'de İkbal, "Benlik" (ego) kelimesine yeni ve olumlu bir felsefî anlam kazandırma çabasıdadır. Bu doğrultuda yeni bir felsefî yaklaşımla benliği geliştirmeyi ve güçlendirmeyi, toplumuna yeni bir aktivite kazandırmayı amaçlamaktadır. *Rumuz-u Bihodi*'de ise İkbal, ferdin toplumuna karşı görevlerini, fert-toplum ilişkilerini ve toplumsal egonun gelişimi konularını işlemektedir. *Esrar-ı Hodi*, İkbal'in Farsça yazmış olduğu ilk eseridir. 1915 yılında Lahor'da yayınlanmıştır. *Rumuz-u Bihodi* ise *Esrar-ı Hodi*'nin ikinci bölümü olma niteliğine sahip olup, ilk kez 1918 yılında Lahor'da basıldıktan sonra *Esrar-ı Hodi*'ye ikinci cilt olarak eklenmiştir. Yine bu iki eser, bir kaç kez birlikte basılmış, Türkçe tercümeleri de birlikte yapılmıştır. 1920 yılında Nicholson tarafından *The Secrets Of The Self* adıyla İngilizceye çevrilen bu eser İkbal'in Avrupa'da tanınmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Bir kaç kez basılan bu eser, Urduca, Sindce, Peştuca ve Arapçaya çevrilmiştir. Aynı eser Türkçeye ise Ali Nihat Tarlan tarafından *Benliğin Sırları* adıyla çevrilerek 1958 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır. Ali Nihat Tarlan'ın çevirisi *Esrar ve Rumuz* adıyla Sufi Kitap Yayınları tarafından tekrar yayımlanmıştır (İstanbul, 2005). Yine aynı iki eser, Ali Yüksel tarafından *Benlik ve Toplum* adı ile birlikte tercüme edilerek 1990 ve 1999 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Ayrıca, *Esrar-ı Hodi*'nin, Ahmet Metin Şahin tarafından yapılan bir tercümesi de 1998 yılında Bursa'da yayınlanmıştır.

⁴ Alman şairi Goethe'nin *West-Östlicher Divan* (Doğu-Batı Divanı) adlı eserine cevap olarak yazılmış olan bu eser İkbal'in Avrupa'dan dönüşünden sonra düşüncelerinde meydana gelen gelişme ve değişimleri sergilemektedir. Bir kaç Urduca şiir dışında Farsça olarak kaleme alınmış olan eser ilk kez 1923 yılında Lahor'da yayınlanmış, Ali Nihat Tarlan tarafından *Şarktan Haber* adı ile dilimize ka-

dersi dinlenir. *Armağan-ı Hicaz (Hicaz Armağanı)*'da⁵ merd-i mü'min'in vasıfları Mevlânâ'nın diliyle anlatılır. *Beng-i Dara (Kervanın Çağrısı)*'da⁶ İkbâl'e yol arkadaşısı olan Mevlânâ, *Cavidname (Ebediyet Hikayesi)*'de⁷ onu dünyadan alıp göklere götürür ve feleklerin sırrını öğretir⁸. *Bâl-i Cibrîl (Cebrailin Kanadı)*'de⁹ yer alan "Pîr ve Mürid" adlı şiirde, Hindli Mürid İkbâl'in sorduğu Urduca soruları, Pîr-i Rumî Mevlânâ Mesnevi'sinden cevaplandırır¹⁰. Dolayısıyla, M. İkbâl, tefekkür sistemini, âşıklar kervanının öncüsü kabul ettiği Mevlânâ'nın eserlerinden aldığı feyizle bina etmiştir denilebilir¹¹. Bu yüzden, Mevlânâ ve İkbâl'in düşünceleri arasında belirgin ve açık bir benzerlik söz konusudur. İki düşünürün düşünceleri ve ifade tarzları arasındaki bu benzerlik, öylesine iç içe, öylesine sağlam ve açıktır ki, bunun başka bir örneğini bulmak zordur. İkbâl'in eserlerinden haberdar olan biri onun

→

zandırılmış ve 1956'da Ankara'da basılmıştır. A. N. Tarlan'ın tercümesi Sufi Kitap Yayınları tarafından, *Zebur-u Acem* ile birlikte, 2006 yılında tekrar yayımlanmıştır.

⁵ Bu kitap, İkbâl'in hastalığı sırasında baskıya hazırlanmış; ancak basımı ölümünden sonra Kasım 1938'de Lahor'da yapılmıştır. Birçok baskısı yapılan bu kitapta Farsça ve bazı Urduca manzumeler ve rubâiler yer almaktadır. İkbâl'in Hicaz'a gitme ve hacı olma arzusunu dile getirdiği bu eseri bazı kısaltmalarla A. N. Tarlan tarafından *Hicaz Armağanı* adı ile Türkçeye çevrilerek 1968 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. İkbâl'in, *Hicaz Armağanı*, *Yeni Gülşen-i Râz*, *Kulluk Kitabı* ve *Musa Vuruşu* adlı kitaplarının A. N. Tarlan tarafından yapılan tercümeleri, *Kulluk Kitabı* adıyla Sufi Kitap yayınları tarafından 2006'da yeniden yayımlanmıştır.

⁶ İkbâl'in ilk Urduca şiir kitabıdır. 1924 yılındaki ilk basımından sonra yaklaşık olarak otuz iki kez daha yayımlanmıştır. İngilizce, Peştuca, Arapça ve Bengali dillerine de çevrilen eser, Türkçeye Ahmet Asrar tarafından, *Bal-i Cibril*, *Darb-ı Kelim* ve *Armağan-ı Hicaz* adlı İkbâl'in eserlerinden seçilen şiirlerle beraber *Doğudan Esintiler* adı altında yayımlanmıştır. Yine aynı eserin son bölümünde yer alan "Şikvâ" ve "Cevab-ı Şikvâ" adlı şiirler Ali Genceli tarafından tercüme edilerek *Pakistan Postası* dergisinin 24. cildinin 1. ve 2. sayısında yayımlanmıştır.

⁷ İkbâl'in, Farsça eserleri arasında en büyük mesnevisi olan *Cavidnâme*, İtalyan şairi Dante'nin *Divina Commedia* (İlâhî Komedyası) isimli eserine nazîre niteliğini taşımaktadır. *Cavidnâme*'de, hem söz konusu bu eserin, hem de Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin etkileri hissedilmektedir. Münacât ile başlayan *Cavidnâme*'nin ilk mısralarının *Mesnevî*'nin ilk mısralarına telmih olduğu görülmektedir. İlk baskısı 1932 yılında yapılan bu eserin birçok baskıları mevcuttur. İkbâl'in şaheseri olarak kabul edilen bu eser üzerinde Annemarie Schimmel değerli çalışmalar yapmış, bu kitabı hem Almanca'ya hem de geniş açıklamalarla Türkçeye tercüme etmiştir. Schimmel'in bu tercümesi Kültür Bakanlığı tarafından 1958 ve 1989 yılında Ankara'da yayımlanmıştır. Schimmel'in tercümesi Kırkambar yayınları tarafından da yayımlanmıştır (İstanbul, 2003). Eserin, Ahmet Metin Şahin tarafından yapılan ve 1996 yılında Bursa'da yayımlanan farklı bir Türkçe tercümesi daha mevcuttur. *Cavidnâme*'de İkbâl (akan pınar), manevî hocası Mevlânâ'nın peşinden göklere uçar, Allah'ın huzuruna çıkar ve Cenâb-ı Allah'ın tecellisini görme şerefine nail olur. Ay ve yıldızları geçtikten sonra Tevâsin vadisine gelen, sonra Merkür, Venüs, Merih, Jüpiter ve Satürn gezegenlerini gezen İkbâl, semâvî sınırların tümünü aşarak rüya âleminde bir çok ünlü kişiyle tanışır ve onların ağzıyla bir çok karmaşık problemi çözmeye çalışır. Bu gezisinin sonunda oğlu Cavid'e ve onun şahsında tüm gençlere mesajını sunmaya, yeni kuşağa eğilimleri ve gereksinimleri doğrultusunda yol göstermeye çalışır.

⁸ S. Aydın, "Muhammed İkbâl'in Eserlerinde Mevlânâ", *I. Mevlânâ Kongresi, 3-5 Mayıs 1985, Tebliğler*, s. 230-231; Yeniterzi, "Mevlânâ ve İkbâl", *Mevlânâ Panellerinde Sunulan Bildiriler I*, s. 21.

⁹ İlk kez 1935 yılında Lahor'da basılan eserin ilk bölümünde gazel tarzında şiirler, ikinci bölümünde ise rubâiler ve konulu şiirler yer almaktadır. Yirmi kadar baskısı yapılan İkbâl'in bu ünlü Urduca eseri çeşitli dillere çevrilmiştir. Bu eser Türkçeye Yusuf Salih Karaca tarafından çevrilmiş ve 1983 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Yine aynı eserden seçme şiirler Ahmet Asrar tarafından *Doğudan Esintiler* adlı kitabında yayımlanmıştır.

¹⁰ Karahan, *Dr. M. İkbâl ve Eserlerinden Seçmeler*, s. 151-167.

¹¹ Yeniterzi, *a.g.m.*, s. 19.

Mevlânâ'ya ne kadar hayran olduğunu kolaylıkla anlayabilir. Mevlânâ'yı en iyi bilen, en iyi anlayan ve değerlendiren bir şair olduğu için kendisine "Rumi-yi Asr" (Çağın Mevlânâsı) denilen İktbal gerçekten de Mevlânâ'nın engin aşk felsefesi, hayat ve dünya görüşünün çağdaş temsilcisi olarak kabul edilmiştir¹². Mevlânâ'yı kendine rehber edindiğini her fırsatta dile getiren¹³ İktbal, bu özelliğiyle, Mevlânâ'nın evrensel nitelikli mesajının anlaşılmasına ve çağımız insanına aktarılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Biz bu çalışmada, Muhammed İktbal'in algılayış tarzını ortaya koyarak Mevlânâ'yı ve onun mesajını anlama gayreti içinde olacağız. Bu çalışmayla, aynı zamanda, Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin çağdaş düşünceye etkisini, Muhammed İktbal örneğiyle, ortaya koymaya çalışacağız. Görüldüğü gibi, Mevlânâ'nın çağdaş Müslüman düşüncesine etkisini ortaya koymak için M. İktbal'in seçilmiş olması tesadüflere dayalı değildir; zira Mevlânâ ve İktbal'den bahsetmek, Asrar'ın da dediği gibi, etle tırnaktan bahsetmek gibidir¹⁴.

I. MEVLÂNÂ VE İKTBAL'İN FİKRİYATINA YÖN VEREN ORTAK UNSURLAR

Aradaki yedi asır gibi uzun bir zaman ve yaşadıkları mekânların farklılığına rağmen, iki düşünürü fikri açıdan birbirine yaklaştıran en önemli sebep, iki düşünürün de fikirlerinin oluşmasına etki eden şartların ve beslendikleri kaynakların benzer ya da aynı olmasıdır. Her iki düşünür de İslam dünyasının sıkıntılı ve bunalımlı dönemlerinde yaşamışlardır.

Mevlânâ'nın yaşadığı XIII. yy İslâm'ın yarattığı görkemli medeniyetin yıkılışına tanık oldu. Bu bir manevî ve kültürel çöküş devresiydi. Din bilginleri sadece görüntü ve şekille ilgileniyorlardı. Kur'an-ı Kerim'i de sadece bir kuramlar kitabı haline getirmişlerdi. Sûfiler Budizm ve Vedantik felsefenin etkisiyle pasifliği, kaderciliği ve dünyadan kaçışı benimsemişlerdi. Hukukçular zamanlarının çoğunu saçma sapan tartışmalar ile geçiriyor ve İslâm'ı sadece bir yasal düzen hâline getiriyorlardı. Ulema ise sadece akılcı bilimlerle ilgileniyor ve neredeyse ruhbanlık sistemini benimser bir hâle geliyorlardı. Hurafeler ve batıl inançlar yayılmış ve birçok tanınmış Müslüman "Haşşaşilerin" kurbanı olmuştu¹⁵. Böylece, şaşkın haldeki Müslüman halk için İslamiyet bir anlam ifade etmekten yoksun kalmıştı. Sözü edilen dönemde Anadolu, Haçlı ve Moğol tehlikesiyle karşı karşıya idi. Büyük siyasi bunalımların yaşandığı bu dönemde insanlar bir yerden başka bir yere kaçarak güvenliklerini sağlama çabası içindeydi.

İktbal'in yaşadığı XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başı da benzer karışıklıkların hüküm sürdüğü bir devirdi. İslam medeniyetinin görkemi hızla tarihe

¹² Asrar, "Muhammed İktbal ve Mevlânâ Celaleddin Rumi", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs 1990, s. 139.

¹³ İktbal, *Esrar-ı Hodî'nin* önsözünde şöyle der: "Rumi benim toprağımı iksire çevirdi ve benim küllerimi alevlendirdi."; Ayrıca bkz., İktbal, *Hicaz Armağanı*, s. 42-43

¹⁴ Asrar, *a.g.m.*, s. 139.

¹⁵ İktbal, "İktbal ve Mevlânâ-Mukayeseli Bir İnceleme", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs 1990, s. 201.

karşıyordu. Osmanlı İmparatorluğu çökmek üzereydi. Uzun yıllar Osmanlı toprağı olan pek çok belde İngiliz, Fransız ve İtalyanların istilasını altındaydı. Osmanlı Doğu Avrupa'dan çıkarılmak üzereydi. Sevr Antlaşması sonucu itilaf devletleri Türkiye'yi bölmek üzere anlaşmışlardı. İkbal'in yaşadığı Hint Altkıtası'nda da durum bundan farklı değildi. Bu bölge de İngiliz sömürsü altındaydı ve Müslümanlar bir birlik oluşturamamışlardı.

Netice itibariyle, hem Mevlânâ hem de İkbal, Müslümanların, İslam'ın hayat felsefesini kavramaktan aciz oldukları, kadercilik ile uyuşturuldukları, mücadele gücünü kaybettikleri ortamlarda yaşamışlardı. Yaşadıkları şartların benzerliği iki düşünürün fikrî yakınlıklarının en önemli sebebidir. İkbal bu durumu şu şekilde ifade eder: "*Ben Mevlânâ gibi Kâbe'de ezan okudum. Can sırlarını ben ondan öğrendim. Eski asrın fitne devrinde o (vardı), bu asrın fitne devrinde ben (varım)*"¹⁶ Diyebiliriz ki, Mevlânâ'nın XIII. yüzyılda kazandığı başarıyı, İkbal de ondan ilham alarak XX. yüzyılda kazanmıştır¹⁷.

Farklı asırlarda yaşamış olmalarına rağmen iki düşünürü birbirine yaklaştıran bir başka unsur da beslendikleri kaynakların aynı olmasıdır. Mevlânâ'nın mensubu olduğu din, İslamiyet, bütün dinleri içine alan evrensel bir dindir. İslamiyet yalnız bir inanç ve yaşayış biçimi değil, aynı zamanda insanlık için barış ve sevgiye giden yoldur. İslam, bir ahlak ve insanlık ekolüdür. Hoşgörü ve sevgi, İslamiyet'in en çok değer verdiği manevi, insani değerlerdir¹⁸. Mevlânâ'nın da en çok okuduğu kitap elbette ki, en son ve en mükemmel din olan İslam'ın ilk ve temel kaynağı Kur'an-ı Kerim idi. Mevlânâ ve eserleri üzerine çalışma yapanlar, *Mesnevi*'nin temelini Kur'an olduğu, *Mesnevi*'nin baştanbaşa Kur'an'ın açıklaması olduğu noktasında hemfikirdirler. Bundan dolayıdır ki, Abdurrahman Cami: "Mesnevi, Pehlevi (Farsça) dilinde Kur'an'dır" deme cesaretini bulmuştur¹⁹. Nitekim İslam Dünyası'nda Kur'an ve Hadis kitaplarından sonra en çok okunan ve kabul gören kitabın *Mesnevi* olması, bu eserin esin kaynağının Kur'an olduğu iddiasını kuvvetlendirmektedir.

İkbal de her şeyden önce Müslüman bir düşünürdür. O da Kur'an'ı esas almış, Mevlânâ'yı da kendine rehber edinmiştir. İkbal, bunlardan aldığı ilham ve ışıkla halkın sömürge ve haksızlıklara direnmesini öğütlemiştir²⁰, Pakistan'ın ba-

¹⁶ İkbal, *Hicaz Armağanı*, s. 37.

¹⁷ Javid İkbal, *a.g.m.*, s. 202.

¹⁸ Cin, "VII. Mevlânâ Kongresi Açış Konuşması", *VII. Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 3-4 Mayıs 1993, s. 3.

¹⁹ Asrar, *a.g.m.*, s. 140.

²⁰ Her ne kadar, Moğol istilasını sırasında, sömürge ve haksızlıklara direnmek şöyle dursun, Mevlânâ'nın Moğolların yanında yer alarak Türkmenlerle mücadele ettiği, Hacı Bektaş, Nasrettin Hoca ve Sadrettin Konevi'ye hakaretlerde bulunduğu, bütün bunları yaparken de Moğollara hizmet etmeyi hedeflediği, iddia edilse de bu tür iddialara, en azından daha fazla kanıtı ihtiyaç hissettiği için, ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. "...Eski asrın fitne devrinde o (vardı), bu asrın fitne devrinde ben (varım)" şeklindeki ifadeler, İkbal'in de Mevlânâ'yı sömürge ve haksızlıklara direnen bir düşünce adamı olarak kabul ettiği, dolayısıyla da sözü edilen iddialara itibar etmeyeceği izlenimini vermektedir. (Mevlânâ'nın sözü edilen şahıslarla ilişkileri ve mücadelesi hakkındaki iddialar için bkz., Mikail Bayram, *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren*, İstanbul, 2001; Ayrıca, konuyla ilgili bir tartışma için bkz., <http://www.iktibas.info/dergi/mayis/guncel.htm>)

ğimsizliğe kavuşmasında önemli bir rol oynamıştır. Onun yüklendiği ve yerine getirdiği misyon Mevlânâ Belgrami'ye şu sözü söyletmiştir: "Kendisine peygamber denemez, ama peygamberlik yaptı." Onun bu değerlendirmesi, Abdurrahman Cami'nin Mevlânâ için söylediği: "Kendisi peygamber değildir ama kitabı var" sözünü anımsatmaktadır.

Mevlânâ'nın fikriyatına yön veren en önemli unsurlardan biri de içinde yaşadığı kültürel çevredir. O da evrensel niteliğe sahip Türk kültürüdür. Bu kültüre vücut veren millet, en az üç kıtada insanlara barış, huzur ve medeniyet götürmüştür. Bu sebeplerledir ki Mevlânâ evrensel bir kaynağın ışığını din, dil, ırk, renk, cins ayrımı gözetmeksizin şiirlerinde, kitaplarında sohbetlerinde bütün insanlık için terennüm etmiştir.²¹

Mevlânâ aşığı ve Türk dostu M. İkbâl, Türkiye'ye gelirken uçağın Türk hava sahasına girmesi ile beraber ayağa kalkmış, bir müddet öyle bekledikten sonra yanındakilerin "Niçin böyle yaptınız?" sorusuna şu cevabı vermiştir: "*Bu topraklar Hz. Mevlânâ'nın kabrinin bulunduğu mübarek topraklardır. Mukaddes mekânda yaşayan millet de öyle bir millettir ki, yıllarca İslam'ın muhafızlığını yapmıştır. Eğer Türk milleti olmasaydı, İslam, Arap yarımadasında hapsolürdü. Bunun içindir ki, gönlümde Mevlânâ'ya ve O'nun necip milletine²² karşı sonsuz bir saygı ve ihtiram vardır. İşte bundan dolayı, yani onlara hürmeten ayağa kalktım.*"²³ Bu anlatı Türk kültür çevresinde yaşamamış olsa da İkbâl'in Türk kültürü hakkında azımsanmayacak bilgiye sahip olduğunu, Türk Milleti'nin kaderiyle de ilgilendiğini göstermektedir. 1911 ve 1912 yıllarında Lahor'da yapılan açık hava toplantılarında Trablus ve Balkan savaşları hakkında konuşan ve Türk kahramanlığını anlatan İkbâl özellikle, "Peygamber Efendimizin Huzurunda" adlı manzumesinde oldukça etkileyici olan şu ifadeleri kullanıyordu:

*"Varlık bahçesinde binlerce gül, lale var
Ama ne renk, ne koku... hepsi de vefasızdır.
Yalnız bir şey getirdim kutlanmıştır tekbirle
Bir şişe kan ki eşi yoktur cennette bile
Bu senin ümmetinin namusu, vicdanıdır
Bu Trablus şehidinin kanıdır."²⁴*

Buna ilave olarak, "Edirne Muhararası" adlı şiirinde²⁵ Türk adaletinin büyüklüğünü dile getiren İkbâl, bu şiirleriyle Pakistan'da bugün de yaşayan Türk

²¹ Cin, *a.g.m.*, s. 4.

²² Bilindiği gibi, Mevlânâ'nın İranlı olduğu, Türk olmadığı gibi Türkçeyi de bilmediği yönünde iddialar mevcuttur. Bu tür tartışmalar makalemizin sınırlarını zorlayacağından bu konudaki tartışmalara girmeyeceğiz; ancak şu kadarını belirtmeliyiz ki, yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, İkbâl'in nazarında Mevlânâ Türk'tür. Bu konuyla ilgili bir tartışma için bkz., <http://www.iktibas.info/dergi/mayis/guncel.htm>

²³ İkbâl, çok istemesine rağmen müşşidinin türbesini ziyaret edememiştir; ancak, Mevlânâ müzesi bahçesinde İkbâl adına bir anıt dikilmiş, böylelikle, "Müşşid-Mürîd" iki büyük mistik şair anılarda ve gözlerde bir kez daha biraraya getirilmiş olmakla ona karşı bir sevgi ve kadirşinaslık borcu ödenmiştir; Asrar, *Doğudan Esintiler*, s. 49.

²⁴ İkbâl, *Bağ-ı Dara*, s. 66.

sevgisinin ve Türkiye-Pakistan dostluğunun temellerini atmıştır. İkbâl'in Türk inkılâplarını övücü mahiyette olan görüşlerine rastlanmakta²⁶, mücadele gücünü yitirmiş olan halkına Türk Kurtuluş Savaşı ve Atatürk'ün mücadelesini örnek gösterdiği, maddi ve manevi olarak Kurtuluş mücadelemizi desteklediği bilinmektedir²⁷. Bütün bunlar da İkbâl'in, Türk kültürüne olan ilgisini ve Türk kültürü hakkında azımsanmayacak bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

Bütün bunlardan sonra, İkbâl'i Mevlânâ'nın etki alanına çeken en önemli unsurun, onun evrensel nitelikli metafizik ve tasavvuf anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, İkbâl'in, Mevlânâ'nın metafizik ve tasavvuf yorumunun İslam'ın temel ilkeleriyle, en önemlisi de evrenselliğiyle, uyum içinde olduğuna dair güveni, kendisini Mevlânâ'ya yakın hissetmesini sağlamıştır denebilir. Böylece o, düşünce sistemini Mevlânâ'nın yorum ve ifade tarzından yararlanarak tesis etmiş, düşüncelerini ifade ederken sıklıkla manevi mürşidine göndermeler yapmıştır.

Çok yönlü bir düşünür olan İkbâl düşünce şeklini belirlerken Avrupa'dan da faydalanmıştır. Özellikle Avrupa'dayken Nietzsche, Goethe, Dante, Schopenhauer Einstein, Newton, Aristo, Bergson gibi pek çok batılı bilim adamı ve filozofu tanımıştır. Özellikle Hegel onun için bir üstattır; Ta ki Mevlânâ'yı tanıyana kadar. Kendi deyimiyle onun bu döneme kadarki hayatı bir rüyadan başka bir şey değildir. Sonra rüyadan uyanır ve karşısında tüm ihtişamıyla Mevlânâ vardır. Bu tanıyış, bekliden de keşfediş, İkbâl'in hayatını tamamıyla değiştirir ve kendi medeniyetine geri döner. Anlar ki yeniden dirilişin tek çaresi yeniden özüne dönüştür. Bundan sonra en doğru için herkesi yargılar. Ne Gazali'nin yaptığı gibi akli arkaya itip sezgiyi ön plana alır, ne de Kant'ın yaptığı gibi sezgiyi bir köşeye atıp akli ön plana çıkarır. Bundan sonra İkbâl, insanı ve evreni anlamak için hem akli hem de sezgiyi kullanır²⁸.

II. MEVLÂNÂ VE İKBÂL'İN ESERLERİNDE BAZI TEMEL KAVRAMLAR

Mevlânâ biçimci değildi, her türlü kısıtlamanın karşısındaydı. Edep, vefa, sabır, eğitim gibi ahlak kavramlarının gerçek anlamını aramayı ve insanlara bunu öğretmeyi iş edinmişti. Ona göre, asıl konu "insan"dı. Din, felsefe, ahlak, insanı daha mutlu etme yolunda gelişen araçlardı. Bu araçlara takılıp kalmak, gelişmeyi ve gelişme hızını kesecek yanlış davranışlardı. Doğru olan, gerçeğe giden yolu bulmaktı ve bu yol, "aşk" tan geçirdi: Bu sonsuz sevgi, hoşgörü ve vefa kavramlarıyla desteklenecek, beslenecekti. İblis, ilmi olsa da, aşk olmadığı için Âdem'de toprak suretinden başka bir şey bulamamıştır²⁹; fakat hemen belirtelim ki,

→

²⁵ İkbâl, *Bang-ı Dara*, s. 81.

²⁶ İkbâl, *Reconstruction*, s. 121 vd.

²⁷ İkbâl'in, "Tanrı onu güçlendirsin" duasıyla "Mustafa Kemal Paşa'ya Sesleniş" adlı bir şiiri de vardır.

²⁸ S. Aydın, *a.g.m.*, s. 231.

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, VI/262.

Mevlânâ, akla karşı olmaktan çok, akılı yegâne bilgi vasıtası olarak kabul edenlere karşıdır³⁰.

“Mevlânâ, dünyaya dair hükümler veren pratik aklın gereğine ve değerine, İlâhî sırları idrak etme iddiasında olan ve metafizik âlem hakkında görüşler sunan teorik aklın ise yetersizliğine inanır.”³¹ Akıl, insan için bir üstünlük vesilesi, bir meziyettir; zira insanın sahip olduğu cüz’î akıl; melek ve ruh gibi latiftir ve akl-ı külden bir parçadır. Melek ve şeytan nasıl birbirine zıtsa; akıl ve nefis de aynı şekilde tezat oluştururlar³². Aklın özelliği her işin sonunu düşünmek, nefsin özelliği ise akıbetten habersiz olmaktır³³. “*Akıl galip olursa, nefsin zayıflar; zira ağır biniciden eşek hâlsiz düşer.*”³⁴ sözleri de aklın nefis karşısındaki üstünlüğünü dile getirir. Bu anlamda akılsız dost, gerçekte insan için düşmandır³⁵. Ona göre, aşk tüm negatif duyguları, duygusal engelleri ve zorlukları sağlıklı bir tavra yönelten bir iksirdir. Ona göre, düşünme ve rasyonelize etme sınırlıdır. Halbuki yaşam ve anlatım tek başlarına aşkın karakteristik nitelikleri olarak sınırsızdır. Aşk, insanlardaki yaratıcı niteliğin ve doğal kalkınmanın arkasındaki dinamik güçtür³⁶.

İkbal’e göre, İslamiyet’te akli temelleri araştırma bizzat Hz. Peygamber tarafından başlatılmıştır. Onun sürekli olarak tekrarladığı dua; “*Ey Rabbim! Bana eşyanın hakikati ve mahiyeti hakkında bilgi ver*” idi. İkbal, bu gerçeğin daha sonra tasavvuf ehline işlendiğine işaret ederek İslam tarihinde Yunan felsefesinin dini düşünceyi hayli genişletmesine rağmen, genellikle Müslüman düşünürlerin Kur’an ile ilgili görüşlerini kararttığını belirtir. Kur’an, gözle görülür elle tutulur geçeklere ağırlık veren bir ruh taşıırken, Yunan felsefesi hayal ve faraziyelere dayanır. Bu bakımdan İkbal’e göre, Yunan felsefesi çok akılcı olduğu için değil yeterince akılcı olmadığı için ilk dönem İslam düşünürleri için zararlı olmuştur³⁷. Ona göre, peygamberliğin kendi kendini ortadan kaldırması bilginin bir aracı olarak aklın rolünü ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Buna göre, peygamberliğin son bulması, kendini tam anlamıyla bilmesi için insanın en son kendi imkânlarıyla baş başa kalacağı gerçeğinin bir ifadesidir³⁸.

Aklın önemine bu şekilde işaret eden İkbal’e göre de, tıpkı Mevlânâ’da olduğu gibi, din, felsefe, ahlak, vs hayatın hizmetkârıdır³⁹. Akıl da ilim de aşkla beraber olursa faydalı olur. Aşktan nasibi olmayan ilim hayatın gerçeklerinden uzaktır⁴⁰. O şöyle der: “*Kalp ateşinden yoksun olan ilim şerdir; onun ışık diye gösterdi-*

³⁰ Demirci, “Mesnevi’de Akıl-Aşk Karşılaştırması”, 4. Milli Mevlânâ Kongresi, 12-13 Aralık 1989, s. 153.

³¹ Yeniterzi, “Mevlânâ’nın Tefekkür Dünyası ve İnsan”, <http://www.susam.selcuk.edu.tr>

³² Mevlânâ, *Mesnevi*, III/3215-19.

³³ Mevlânâ, *Mesnevi*, II/1564.

³⁴ Mevlânâ, *Mesnevi*, II/1877.

³⁵ Mevlânâ, *Mesnevi*, II/2144-54; Bu konuda detaylı bilgi için bkz., Göztepe, “Mevlânâ Celaleddin Rumi’nin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, ss. 417-438.

³⁶ Aminuddin, *a.g.m.*, s. 7.

³⁷ İkbal, *Reconstruction*, s. 102.

³⁸ İkbal, *Reconstruction*, s. 101; İkbal’in bu konudaki görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Kaplan, *Muhammed İkbal’in Kelami Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, s. 28-31.

³⁹ İkbal, *Esrar-ı Hodi*, s. 28.

⁴⁰ İkbal, *Cavidname*, s. 147.

ği zifiri karanlıktır."⁴¹ Aşkta uzak ilim ruhu öldürür, milleti yok eder⁴². Dolayısıyla tıpkı Mevlânâ gibi İkbâl de aklın tek başına bilgi vasıtası olmasına ve aşkın devreden çıkarılmasına karşıdır. Ona göre, benlik ya da egonun kendi imkân ve yeteneklerini gerçekleştirebilmesinin en temel ve en gerekli şartı aşktır. Aşk olmadan ego, kendi imkân ve kabiliyetlerini gerçekleştiremez⁴³. Ego aşk sayesinde başka egolara açılır. Bu açılma sürecinin neticesinde toplum meydana gelir. Aşk sayesinde insan biyolojik yapısının üzerine çıkarak kendi gücü nispetinde ilahi sıfatlarla mücehhez bir varlık haline gelir⁴⁴. Ona göre, insana gerçek kıymetini veren aşk, insanı pasifliğe değil, aksine aktiviteye yöneltir. Onun düşüncesinde aşk, aktif ve yaratıcı bir kuvvettir⁴⁵.

Bu noktada, Mevlânâ ve İkbâl'in benzer kanaatte oldukları bir başka konuya; benlik felsefesi ve buna bağlı olarak da dinamizm anlayışına gelmiş bulunuyoruz. Hem Mevlânâ hem de İkbâl, insan kişiliğini yüceltmiş ve benliğin güçlenmesine önem vermişlerdir. Kişinin yeryüzündeki görevi, daha fazla özgürlük kazanmak ve kendi kişiliğini güçlendirerek ölümsüzlüğe ulaşmaktır. Bu anlamda, tüm evren benliğin ortaya çıkması ve mükemmelleşmesine hizmet etmek için var olmaktadır.⁴⁶ Mevlânâ, Kur'an'ın bize dinamik ve gerçekçi bir dünya görüşü verdiğini savunurken, İkbâl de aynı paralelde faaliyetçi bir dünya görüşünü benimser ve pasifliği reddederek her an dinamizmi ve daimi hareketi tavsiye eder.⁴⁷ Diyebiliriz ki, Mevlânâ'nın, yaşamı sürekli bir eylemlilik olarak gören felsefesini ciddi şekilde benimseyen⁴⁸ ilk düşünür, belki de İkbâl idi. Ona göre yaşam eylemdir, eylem de yaşam. Onun felsefesinde eylemsizlik ya da savaştan kaçma diye bir şey yer bulamaz. Hayatın sırrı iş ve eylem altında gizlenmiştir. Hayatın kanunu da yaratma lezzetidir.⁴⁹ Daimi mücadele ve hareket insanı olgunlaştırır ve güçlendirir.⁵⁰ Mevlânâ'nın: "boşuna gayret uykudan iyidir" felsefesi İkbâl tarafından "Putun önünde uyanık gözlü bir kâfir, Harem'de uyuyan bir mü'minden daha iyidir"⁵¹ şeklinde dile getirilmiştir.

Ona göre, evren, dinamik, sürekli büyüyen ve genişleyen bir yapıya sahiptir. Önceden belirlenmiş bir amaca ulaştırıcı bir süreç olarak düşünülen evren, bağımsız, sorumlu ve iyi ahlaklı unsurların diyarı değildir. Bu şekilde kabul edilen evren, sadece ipleri arkadan çekilmek suretiyle hareket ettirilen kuklaların oynan-

⁴¹ İkbâl, *Cavidname*, s. 144.

⁴² İkbâl, *Hicaz Armağanı*, s. 147.

⁴³ İkbâl, *Esrar-ı Hodi*, s. 33-35.

⁴⁴ İkbâl, *Cavidname*, s. 402.

⁴⁵ S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *AÜİFD*, C. XXIX, Ankara, 1987, s. 95.

⁴⁶ Muhammed İkbâl'in felsefesinin ana teması olan "Benlik Felsefesi"nin köklerini Mevlânâ'nın, insan haysiyetine saygı ve ulûhiyet ile ilgili öğretilerinde bulmak mümkündür. Benlik felsefesini geliştirirken de manevi mürşidinden ilham alan İkbâl, bir adım daha ileri giderek insan kişiliğinin var olması ve insan benliğinin güçlendirilmesi için ayrıntılı bir sistem geliştirmiştir. Javid İkbâl, *a.g.m.*, s. 202.

⁴⁷ Yeniterzi, *a.g.m.*, s. 26; İkbâl, *Esrar-ı Hodi*'de şöyle der: "Hayat mütemediyen yürümehtir. Dalganın bütün varlığı, seğirtip koşmasından ileri gelir."

⁴⁸ Aminuddin, *a.g.m.*, s. 6.

⁴⁹ İkbâl, *Esrar-ı Hodi*, s. 50.

⁵⁰ İkbâl, *Cavidname*, s. 161.

⁵¹ İkbâl, *Cavidname*, s. 72.

tıldığı bir sahnedir.⁵² Bu da ikbal'in felsefesinde asla yeri olmayan eylemsizlik anlamına gelir. İkbâl'e göre, belirlenmiş evren düşüncesi Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Bu türden bir düşünce, hükmetme gücünü elinde bulunduran insanın bu âlem içindeki faaliyetlerini belirsiz kılmakta, evreni insan için bir zindana dönüştürmektedir. Belirlenmiş evren anlayışı insanı bir nesne haline getirmekte, onu eylemsizleştirmekte, onun istem ve özgürlüklerini yok saymaktadır. Böylesine bir kabul, insanın varlık âlemindeki hâkim konumunu, biricik düzenleyici oluşu niteliğini ciddi bir şekilde sarsmaktadır.⁵³

Hem evrenin hem de insanın dinamik bir yapıya sahip olduğu Kur'an'ın ısrarla vurguladığı konulardan biri olmasına rağmen, İslam yanlış anlaşılmiş, maddi dünyadan vazgeçilmiş ve maddi zenginlik kötülenmiştir. Böylece Müslümanlar maddi ve manevi açıdan geri kalmışlar, geri kalmışlığın suçlusu da "alın yazısı" şeklinde anlaşılan *kader* ilan edilmiştir. Bu anlayışı İkbâl şu şekilde eleştirir:

*"Mü'mini ay ve yıldız egemen kılan Kur'an'dan
Şimdi dünyayı terk etme anlayışı çıkarılıyor
Geçmişte iradelerinde Allah'ın emri saklı olanların davranışlarından
Bugün kadere bağlılık havası seziliyor."*⁵⁴

Müslümanları maddi ve manevi açıdan geri bırakan zihniyet, yani, *insan için olmaktan çıkarılıp insana rağmen hale getirilen "örf dini"*⁵⁵, Mevlânâ ve İkbâl'in şiddetli tenkitlerine maruz kalmıştır. Kur'an'da insanlara sunulan dinin insan için bir din olduğunu, yaşatılan İslam'ın ise bu nitelikte bir anlayış sergilemediğini öne süren İkbâl'e göre, o günkü Müslümanların hareket ve algılayış tarzlarıyla Kur'an'ın menzil ve maksadı başka başkadır. İkbâl, mezhep imamı, ulema, efendi, vs gibi adlarla putlaştırılan ve insan kaderine egemen kılınan örf dini mensuplarına şöyle seslenmektedir: "*Softa ve molların eserisin. Kur'an'daki hikmetten hayat almıyorsun. Kur'an ayetleriyle senin ilgin, Yasin okutup rahat ölmekten ibarettir.*"⁵⁶ Bu maskeli putların devreden çıkarılıp Kur'an dinine geçilmesi için⁵⁷ İkbâl'in önerisi: "*Put yapmayı bırakıp, kendini inşa etmeye başla*"⁵⁸ ve "*Kur'an'ın ışığıyla bak*" şeklinde özetlenebilir.

Mevlânâ'nın XX. yüzyıldaki takipçisi İkbâl'in geçmişin kabullerini kutsayan anlayışlara da ciddi eleştirileri söz konusudur. Geçmişin kabullerini kutsayan anlayışın, Kur'an'ın dini yerine bir "sahte din" vücuda getirdiğini ve çöküşün esas sebebinin bu anlayış olduğunu söyleyen İkbâl, Kur'an'ın özünden uzak olan bu anlayışın hayır getirmeyeceğini ısrarla vurguluyor⁵⁹. O diyor ki: "*Vay o dine ki, seni uyutuyor, derin uykulara daldırıyor. Acaba bu büyü ve efsun hapı mıdır, din midir?*"⁶⁰

⁵² İkbâl, *Reconstruction*, s. 13.

⁵³ Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 27.

⁵⁴ İkbâl, *Darb-ı Kelim*, s. 137.

⁵⁵ Öztürk, *Yeniden Yapılanmak; Kur'an'a Dönüş*, s. 103.

⁵⁶ İkbâl, *Hicaz Armağanı*, s. 41.

⁵⁷ Öztürk, *a.g.e.*, s. 103.

⁵⁸ İkbâl, *Cavidname*, s. 52, Beyit: 303.

⁵⁹ Öztürk, *a.g.e.*, s. 116.

⁶⁰ İkbâl, *Cavidname*, s. 150, Beyit, 990-991.

İkbal, özellikle şiirlerinde cehalet, tembellik, sığlık, iftira, haset, estetik ve hikmet düşmanlığı, bozgunculuk, hokkabazlık, dini nefret unsuruna dönüştürme gibi olumsuzlukların temsilcisi olarak gördüğü molla zihniyetine de ciddi eleştiriler yöneltmektedir.

İkbal'e göre, softa ve bağınazlar yüzünden "Hakkın dini, kâfirlikten daha kötü anılır oldu. Onların gönlü, hakikate göklerin ötesi kadar uzaktır. Peygamberin dininden onların nasibi yoktur. Ümmet onların lakırdıları yüzünden parça parça olmuştur. Medrese ve molla ile Kur'an'ın sırları arasındaki ilişki, kör doğmuş biri ile güneşin ışıkları arasındaki ilişkiye benzer." Fesat ve basiretsizlik sembolü olarak gördüğü mollanın karşısına merd-i hak veya merd-i mümin olarak nitelediği Kur'an insanını koyan İkbal⁶¹, şu karşılaştırmayı yapıyor: "Mollanın cenneti şarap, huri ve oğlandır; Hürlerin cenneti ise sürekli yürüyüştür. Mollanın cenneti yemek, uyku ve şarkıdır; aşkın cenneti ise varlığı ibretle gözlemektir. Mollanın haşri, mezarın çatlaması ve israfilin sesidir; heyecanlandırıcı aşk ise başlı başına bir kıyamettir."⁶²

Görüldüğü gibi, Mevlânâ'nın *merd-i hak*'ı ile İkbal'in *merd-i mü'min*'i arasında yakın bir benzerlik söz konudur. Her ikisinde de ideal insan, tefekkür ve eylemi kendinde toplamış insandır. Aradaki tek fark, İkbal'in Mevlânâ'ya oranla eyleme daha fazla vurgu yapıyor olmasıdır⁶³. Mevlânâ ve İkbal'in, yaşama değer verip insanoglunun saygınlığı ve yüceliğini savunan mistisizm anlayışlarının, insanı olumlu davranışlara yönelten müspet yapıya sahip bir görüntü arz ettiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

İkbal'in bir yandan Mevlânâ'yı kendine mürşid edindiğini söyleyip "Çağın Mevlânâsı" şeklinde anılırken, diğer taraftan tasavvufa ciddi eleştiriler yöneltmesi, ilk bakışta bir çelişki olarak değerlendirilme imkânına sahip görünse de, İkbal bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde, bunun bir çelişki olmadığı kolaylıkla anlaşılacaktır. Çünkü, İkbal'in eleştirileri tamamen tasavvufun yozlaşmış, Kur'an ile bağdaşmayan şeklidir. Başka bir ifadeyle, İkbal'in eleştirileri, tasavvufu din haline getiren anlayışlara yöneliktir.

İkbal'in düşünüş sistemi geniş ölçüde Mevlânâ'ya dayanmaktadır; ancak bu, İkbal'in Mevlânâ'yı aynen tekrar ve taklit ettiği anlamına gelmemelidir. İkbal için Mevlânâ'nın daha çok bir ilham kaynağı ve dolayısıyla bir çıkış noktası olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Her iki düşünürün görüşlerini genel çerçeveleri içinde göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki, İkbal'in Mevlânâ'dan öğrendiği ilk ve en önemli hakikat, Aydın'ın da dediği gibi, kaynağı Kur'an olan dinamik bir hayat felsefesidir. İkbal'i daha önce sahip olduğu vahdet-i vücut anlayışından vazgeçiren de bu dinamizm anlayışdır. Yine İkbal'in Mevlânâ'dan yararlanarak geliştirdiği en önemli konulardan biri de akıl ve gönül birliğinin sa-

⁶¹ Öztürk, *a.g.e.*, s. 118.

⁶² İkbal, *Cavidname*, s. 169, Beyit: 1100-1102.

⁶³ Aminuddin, *a.g.m.*, s. 6.

vunulması ve gönlün aleyhine gelişen akılcılığa karşı çıkmasıdır. İkbâl'in Mevlânâ'dan esinlenerek gündeme getirdiği İslam'ın yanlış algılanış tarzları ve bu yanlış algılamalara ilişkin eleştirileri, onu tıpkı manevi mürşidi gibi, İslam düşüncesinde müstesna bir yere oturtmuştur. İkbâl'in bu eleştirileri bazı kesimler tarafından dinden çıkmayla eşdeğer bir anlam ifade etse de, topluma yeniden dinamizm kazandırma ve toplumu yeniden şekillendirme noktasında oldukça anlamlı bir görev icra etmiştir. Son olarak, diyebiliriz ki, geride kalan asrın en önemli Müslüman düşünürlerinden biri olarak haklı bir üne kavuşan Muhammed İkbâl'in icra ettiği en önemli görevlerden biri de, Mevlânâ Celâleddîn Rumî'nin mesajının, çağın insanı tarafından nasıl anlaşılması gerektiği noktasına yaptığı katkıdır.

KAYNAKÇA

- Aminuddin, M., "Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin Dr. İkbâl Üzerindeki Etkisi", *Pakistan Postası*, Kasım, 1977.
- Asrar, N. Ahmed, "Muhammed İkbâl ve Mevlânâ Celaleddin Rumi", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs 1990, Konya, 1990.
- , *Doğudan Esintiler*, İstanbul, 1981.
- Aydın, Mehmet S., "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *AÜİFD*, C. XXIX, Ankara, 1987.
- , "Muhammed İkbâl'in Eserlerinde Mevlânâ", *I. Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs 1985, *Tebliğler*, Konya, 1986.
- Cin, Halil, "VII. Mevlânâ Kongresi Açış Konuşması", *VII. Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 3-4 Mayıs 1993, S.Ü. Basımevi, Konya 1994.
- Demirci, Mehmet, "Mesnevi'de Akıl-Aşk Karşılaştırması", *4. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 12-13 Aralık 1989, Konya, 1991.
- Düzgün, Şaban Ali, *Sosyal Teoloji*, Ankara, 1999.
- Göztepe, Yüksel, "Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, ss. 417-438.
- İkbâl, Javid, "İkbâl ve Mevlânâ-Mukayeseli Bir İnceleme", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs 1990, Konya, 1990.
- İkbâl, Muhammed, *Bang-ı Dara*, çev., N. Ahmet Asrar, (*Doğudan Esintiler*), İstanbul, 1981.
- , *Cavidname*, çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak yay., Bursa, 1996.
- , *Hicaz Armağanı*, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1968.
- , *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1989.
- , *Esrar-ı Hodi*, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1958.
- , *Rumuz-u Bihodi*, çev. Ali Nihat Tarlan, İstanbul, 1958.
- , *Cavidnâme*, çev. Annemarie Schimmel, Ankara, 1989.
- , *Cavidname*, çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak yay., Bursa, 1996.
- Kaplan, İbrahim, *Muhammed İkbâl'in Kelami Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, EÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1999.
- Karahan, Abdülkadir, *Dr. M. İkbâl ve Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul, 1974.
- Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Mesnevi*, çev., Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul, 1990.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Yeniden Yapılanmak; Kur'an'a Dönüş*, Yeni Boyut Yay., İstanbul, 1997.
- Yeniterzi, Emine, "Mevlânâ ve İkbâl", *Mevlânâ Panellerinde Sunulan Bildiriler I*, Konya, 2000.
- , "Mevlânâ'nın Tefekkür Dünyası ve İnsan", <http://www.susam.selcuk.edu.tr>

MEVLÂNÂ VE MÜZİK

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

ÖZET

Mevlânâ, gök cisimlerinin dönüşlerinde çıkardığı sesleri müziğin kaynağı olarak değerlendirebilir. Onun düşüncesinde, güzel ses âşıkların gıdasıdır.

Mevlânâ eserlerinde saz, davul, zurna, rebâp, kemençe, kudüm, def, tanbur, kopuz ve neyden bahsetmektedir. Mevlânâ için ney, dosttur, sevgilidir, sırdaştır ve panzehirdir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Müzik, Âşıkların gıdası, Ney.

MEWLÂNÂ AND MUSIC

Mewlânâ, considers that the source of music is sounds that the celestial objects give out while turning. In his thought of Mewlânâ the fine voice is the nourishment of lovers.

In his Work Mewlânâ mentions saz, drum, zurna (a kind of pipe), rebâp, kemenche (small violin with three strings), kudum, def, tanbur, kopuz (lute) and nay (a kind of flute). For Mewlânâ, nay is a close friend sweetheart, confidant and antidote.

Key words: Mewlânâ, Music, The Nourishment of lovers, nay.

Dünyadaki en güzel ses, insan sesidir. İslâm camideki müzik icrasını, kilise sedede olduğu gibi çalgıya değil, insan sesine bırakmıştır. Mevlânâ düşüncesinde müziğin varlığı günümüze kadar tartışma konusu olmuştur. Gerçekte hiçbir müzik aletinin camilere girmemesine karşılık dünyadaki en güzel ses olan insan sesiyle icra edilen müzik bilhassa Cuma ve bayram namazlarında, bayram tekbirlerinde, hatim cemiyetlerinde, mevlitte ve mersiyelerde halkın ruhî ihtiyacına cevap vermiştir.¹

Nitekim Mevlevî semâ'ında okunmak üzere bestelenmiş âyin (mukabele) denen eserler bulunmaktadır. Hakikat arayışındaki mûsiki, semâ'ın rengi, tadı, tuzu ve ahengidir.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. İslâm Felsefesi Öğr. Üyesi, e-mail: bacetinkaya@hotmail.com

¹ Gölpınarlı, *Tasavvuf*, s. 199.

Mevlânâ düşüncesinde müzik aletleri önemli bir yer tutmaktadır. Eserlerinde, Mevlânâ, tespit edebildiğimiz kadarıyla saz, davul, zurna, rebâp, kemençe, kudüm, def, tambur, kopuz ve neyden bahsetmektedir.

I. CENNETTE DİNLENEN NAĞMELER VE MEVLÂNÂ

Mevlânâ da müziğin çıkış noktasını hikmet erbabının (filozofların) anladığı gibi ifade etmeye çalışır. Her ne kadar o, "Hoşa giden bu mûsikî nağmelerini gökyüzünün ve gökyüzünde bulunan yıldızların dönüşünden aldık. Halkın tamburla çaldığı, ağızla söylediği sesler, gökyüzünün dönüşünden çıkan seslerdir."² sözlerini filozoflara atfederse de, kendisinin de bu düşünceleri benimsediği ifadelerinde hissedilmektedir.

Mü'minlerin müzikle ilgili sözlerine, Mevlânâ, onların ağızından şöyle tercüman olur:

"Cennetin rûhânî tesiri ile bütün çirkin sesler güzelleşir. Biz hepimiz, bütün insanlar, Âdem'in cüz'leriyiz. Biz Cennet'te iken o nağmeleri dinlemişiz. Ruhumuza sindirmişiz. Balçıktan yaratılmamız bizi bir şüpheye düşürdü; ama yine de hatırımızda o nağmelerden, o güzelliklerden bir şeycikler var."³

Cemîl'in Cennetinde her şeyin güzel olduğu gibi, bed sesler de orada insan ruhunu yücelten seslere dönüşmektedir. Her ne kadar insanoğlu hatırlamasa da ruhu o dayanılmaz tatlılıkta ve güzellikteki sesleri, dünya cehennemine düşmeden, hazzını yaşamıştır.

Mevlânâ mü'minlerin sözlerini devam ettirir:

"Fakat, ... mihnetler toprağı ile yoğrulduktan sonra bu yüksek, bu güzel, bu hafif nağmeler, nereden, nasıl o manevî zevki ve neşeyi verecek?"⁴

Nihayetinde güzel ses dinlemeyi âşıkların gıdasına benzeten Mevlânâ Celaeddin, güzel ve hoş sesleri dinlemede buluşma, kavuşma ve vuslatın hayalini görmektedir. Bu halde ezeldeki ilâhi huzuru ve enfes hitabı hatırlama ve tezekkür zevki bulunmaktadır. Nitekim gönüldeki hayaller, güzel sesle tekâmül eder ve bakılmaya kıyılmayacak derecedeki şekillere kalbolur.⁵

Tabiatta ve varlık alanında her ne varsa insan kulağı onları duyar⁶; ancak nice sesler vardır ki, duyanı görünmeyen âlemlere taşır. Nitekim Mevlânâ'nın deyişiyile "*Seni yücelere, yükseklere çeken her sesi, yücelerden gelen ses olarak bil. Sana hırs veren nefsânî duygunu artıran sesi de, insanı yaralayan kurt sesi bil.*"⁷

² Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 437, b. 733-734.

³ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 437-438, b. 735-737.

⁴ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 438, b. 738.

⁵ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 437, b. 742-743.

⁶ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI, 379, b. 662.

⁷ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, II, 414, b. 1958-1959

Misâk ayetinde anlatıldığı üzere⁸, Hakk, ruhlara “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim!*” diye nida buyurdu. Sonradan tecessüm edecek bütün ruhlar “*Belâ (evet)*” diye cevap verdiler. İşte bu hitabın manevi hazzının hiçbir zaman yok olmadığını bâki kaldığını söyleyen Mevlânâ, cisimlenen ruh sahiplerinin dünyaya indirildikten sonra ne zaman güzel bir ses işitseler o, ezeldeki Yaratan ile buluşmada geçen konuşmanın lezzetini hatırladıklarını bildirir. Hakikatte müzikten zevk almanın sırrı da ezeldeki ilk vuslatta aranmalıdır.⁹

A. Ruhü Dirilten/Arındıran Ses

Ruhu dirilten, arındıran ve ötelere ötesine götüren güzel ses, Mevlânâ cephesinde her türlü dünyevî nimet ve lütuftan daha kıymetlidir. Öyle bir değerli nemâdır ki bu güzel ses, tıpkı insanı baştan çıkarıp gecelerini gündüzlerine karıştıran bir dilbere benzer. Güzel ses sahibi belki Mevlânâ için ezeldeki hitabın sahibi Semi (Her şeyi işiten)’nin sözleri, insanı dünyada diri tutan, mum gibi aydınlatan bir tesirin kesintisiz devamını sağlamaktadır.¹⁰

Kendisini çoşturup hakikatler âlemine daldırmayan sözü ve sesi değersiz kabul eden Mevlânâ, söz üstâdı olmasına rağmen söyledikleri insanları etkilemiyorsa sükutun daha ehven olduğunu düşünür. Bu bağlamda o, Sevgili’nin sözleriyle çoşmuştur; ancak Sevgili’yi atlı kabul ederken Mevlânâ onun ayağının altındaki tozdan başka bir şey değildir.¹¹

Duyduğu ses Mevlânâ’nın gönül tandırında çınlamakta, yıkık-dökük yüreği heyecandan adeta yerinden fırlayıp raksa başlayacak gibidir.¹² Onun dünyasında müzikten etkilenmeyip de buz gibi kaskatı kesilen, ölüden farksız ve belki de ölüden daha beter bir mertebededir.

Nitekim Mevlânâ’yı müzikle beraber helâl aşk şarabı, ayrılık ateşinde kavurur, pişirir ve kemâlâta ulaştırır.

Gaybın dünyevî hiçbir kıyas kabul etmeyen namütenâhi güzelliği ve estetiği sözlere sığmaz, söz ile ifade edilmez, anlatılamaz, övülmekten ötedir. Binlerce göz de olsa bir o kadar da ödünç alınsa Nurların Nuru’nu görebilmek imkân dahilinde değildir¹³; ancak mekânsızlık mekânının gözleriyle hakikati müşahede etmek, o mekanlara nâil olanlara vaciptir.

B. Dinlemeyi Seven Mevlânâ

Gerçekte Mevlânâ söz ve ses üretmekten ziyade dinleyen olmaya taliptir; zira o, ağzından ballar dökülen sözlerinde şeker tadı olan hatiple tanıştıktan sonra her türlü sese karşı ilgisini kaybetmiştir.¹⁴

⁸ Bkz. A’râf, 172.

⁹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 436 (580 nolu dipnot).

¹⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 16-17, b. 162-169.

¹¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 124, b. 1010.

¹² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 219, b. 2042-2048.

¹³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 261-262, b. 2481-2497.

¹⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 261-262, b. 2481-2497.

Müzik ve nağme tesiri, Mevlânâ'nın gözünde, sahibinin vasfıyla mukayyettir; zira öyle sesler vardır ki, zerrelere oynatıp uçurur; dağ işitse tüm haşmetiyle kalkar, raks etmeye başlar.¹⁵

Dağları bile oynatan nağmeler, Sevgili'nin dilinde Mevlânâ'yı sabahlara kadar uyutmaz; çünkü bu sözler ve sesler, gönül mahallinin mekânlık ettiği yerden gelmektedir; ancak Rumî için buradaki söz ve sesler, çalgıyla harmanlanmış olmalıdır.¹⁶

"Can nağmeleriyle neşelendirin beni, tellerin seslerini duyurun bana" diye seslenen Mevlânâ, güzel ses ve şarkı dinlemeye olan düşkünlüğünü gizlemez:

"Güzel seslerle söyleyin, dinleyeyim; şarkılarınız, duyduğum en güzel en temiz şarkılar."¹⁷

C. Müzik: Gül Bahçesine Açılan Pencere

Hâsılı, Mevlânâ Celâleddin, müziğin gül bahçesine açılmış bir pencere olduğuna inanmakta ve âşıkların gönül kulaklarının hep bu pencerenin başında bulunduğunu söylemektedir.¹⁸

Bu çerçevede Mevlânâ'nın, eserlerinde iki kavrama yer verdiğini görmekteyiz. Bunlar, müziği icra eden *çalgıcı* ve müzik için yokluğu düşünülmemeyen *çalgı*dır.

D. Can Çalgıcısı

Mevlânâ'nın ifadeleriyle seher vakti uyanan cahil bir Türk, içtiği şarabın tesiriyle ve uykunun mahmurluğuyla bir çalgı ister. Mevlânâ için can çalgıcısı, sarhoşların dostudur. Sarhoşun mezesi de odur, gıdası da. Gücü kuvveti hâsılı her şeyi odur. Can çalgıcısı, sarhoşluğa götürür, onu dinleyenler çalgının nağmesinden, nefesinden tadarlar. Hak şarabı, insanı can çalgıcısına götürür. Ten şarabı ise nağmeyi bu çalgıcıdan dinler. Mevlânâ burada sözde ikisinin de adının bir olduğunu, ancak bu hisle o his arasında fark bulunduğunu belirtir.¹⁹

Çağımızın son önemli Mevlânâ araştırmacı ve yorumcusu Şefik Can, bu ifadeleri şu şekilde açıklar:

"Hakk şarabı insanı, can çalgıcısına götürür" denilmektedir. Burada çalgıcıdan murad, rûhânî çalgıcıdır. Bu ten şarabı ise de, güzel sesleri bu çalgıcıdan dinler demekle, bildiğimiz şarabı içerek sarhoş olmuş cahil Türk'ün istediği cismânî çalgıcı kastedilmiştir. Aslında Mevlânâ'nın "can çalgıcısı", "ten çalgıcısı" diye çalgıcıyı ikiye ayırması sembolik bir mana taşımaktadır. Şöyle ki mûsikî, karakterimize, huyumuza göre bize tesir eder. İyi karakterli, mânâya düşkün bir insanı hoş nağmeler ilâhî âleme

¹⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 319, b. 3119.

¹⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 16-17, b. 162-169.

¹⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VI, 92, b. 819.

¹⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 407, b. 3927.

¹⁹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI, 378, b. 643-647.

yükseltirken, bedene ait zevklere düşkün kişiyi de aynı nağmeler cismânî zevklere, nefsânî arzulara götürür."²⁰

Güzel yüzlü çalgıcıya müziği el çırpa çırpa okumasını söyleyen Mevlânâ, onu münâcât erine benzetirken, kendisini meyhane rindine (kalender) indirgemektedir. Mevlânâ, kendisini görmek isteyen beden nakşına kapılıp bağlanmış kişileri ikaz eder:

*"Canı görmeye imkân yoktur; ben de meyhanenin canıyım."*²¹

Çalgıcıya hitâbı devam eder Mevlânâ'nın;

Allah için aşk sarhoşu gibi mızrap vur; mızrabına öyle bir vur ki, çeng gibi biz de düzene girelim."²²

"Seni anlatmaya dilim dönmüyor benim; o harfler yetmiyor anlatışıma benim." diyerek gönlüne hitap eden Mevlânâ, bu esnada çalgıcıyı da unutmaz:

*"O çalgıcı, çalgıcıya benim vuruşlarımla vurmada, gönlümce çalmada ya; dilimin yerine bütün varlığım onun perdesinden dönüp duruyor; gönlümün halini o vuruşla anlatıyor."*²³

Çalgıcıya çalacağı perdeyi söyleyen Mevlânâ, bunun gerekçesini Sevgili'ye bağlı olarak ifade eder:

*"Çünkü sevgilimiz sarhoş bir halde geldi; o tertemiz, o vefalı yaşayış, sarhoş olmuş, çikageldi."*²⁴

Mevlânâ, çalgıcıya yönünü varlığın ötesine yani yokluğa çevirmesi hususunda nasihat etmeyi ihmal etmez:

*"A çalgıcı, yüzünü yokluğa çevir, çünkü varlık yol kesicidir; çünkü varlık haindir, hain korkak olur, hiçbir korku çeken de neşeli olamaz."*²⁵

Hakikatte Mevlânâ bir anlamda görünmeyen âlemlerin bâkiliğine, dünyevî maddî âlemin de sahte ve sanallığına dikkat çekmektedir.

Âşıklar çalgıcısı, Rumi'den gelen nağmeleri terennüm etme teklifiyle karşı karşıyadır; ancak Rumi'nin kulakları her sese açık değildir. Çok yüksek sesli zurna bile onun kulaklarını etkilemez.²⁶

Mevlânâ'nın zarif, nazik çalgıcıdan istekleri bitip tükenmez. Bazen de o, söylediği gazelin kalan kısmını onun tamamlamasını ister; ancak Mevlânâ, çalgıcıdan gazeli kendi istediği gibi neticelendirmesini talep eder:²⁷

*"A nâzik çalgıcı, bu gazelin geri kalanını, istediğim gibi sen say-dök artık."*²⁸

²⁰ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* içinde, VI, 378 (324 nolu dipnot).

²¹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 127, b. 1024-1025.

²² Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 344, b. 4436.

²³ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 135, b. 1088-1089.

²⁴ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 400, b. 3857.

²⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 432, b. 4151-4153.

²⁶ Mevlânâ *Divân-ı Kebîr*, III, 457, b. 4385.

²⁷ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 301, b. 2471-2472.

²⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 604, b. 8018.

Müzikte önemli bir yeri olan gazel, Mevlânâ için de vazgeçilmezdir. Bu anlamda o söylediği gazeller için okuyucusuna sığınır:

*"Gazel, güdük kaldıysa ayıplama; uçup giden hatırdâ vefâ yoktur ki."*²⁹

Mevlânâ gazel söylemeden edemez, yoksa rahatsızlanır ve gazeli vurmali enstrüman çalan davulcudan ayırmaz:

*"Gazel söylemezsem ağzımı yarar benim, çal çağır, fazlalaştır sözü, fazlalaştır neşeyi, nihayet sen bir davulcusun der."*³⁰

Ancak onun için gerçek gazel, harfe bürünmüş şekilde olan değildir. Gazel, candan suretsiz ve harfsiz olmalıdır.³¹

E. Çalgı: Hasta Gönüllerin Mahallesine Getirilen Alet

Çalgıdan sonra Mevlânâ, çalgıyı ele alır. Onun için çalgı, hasta gönüllerin mahallesine getirilen bir alettir:

*"Getir meclisimize çalgıyı, kerem sahibi ol bize karşı, kerem sahibi; hasta gönüllerin mahallesinde merhametli davran, merhametli."*³²

Ancak Mevlânâ, çalgının büyüğü ve şatafatlı sesine kendisini kaptırıp ana istikametten çıkanları ikaz eder. Bu çerçevede o, bu halin geçiciliğinden dem vurur:

*"Niye çalgıyla neşelenip sarhoş olan var ki ahengi bıraktı da o helvalar yiyen tatlı, güzel dudaklara düştü gitti. Başını küpe daya, testiye küpün yanına koy, sıçrayıp kalkacaksan sıçra, kalk, küpün yanına var a kavgadan, gürültüden sarhoş olmuş kişi."*³³

Mevlânâ için, hakikî çalgı, halkı coşturan çalgı değildir. Onun nezdinde dinlenilecek olan "kendinden geçen canın çalgıcısıdır":

*"Gece oldu; halkın coşuşu dindi; kalk, coşma sırası bizde artık. Bu gece, senden değer buldu, üstünlük elde etti de kibrinden, düne omuz vurmada. Bir müddet, çalgı dinledik; şimdi de kendinden geçen canın çalgısını dinleyelim."*³⁴

Şu halde Mevlânâ öğretisinde güzel ses dinlemek âşıkların gıdasıdır; zira güzel sesleri dinleyişte buluşma, kavuşma hayali vardır. Gönüldeki hayaller güzel sesle gelişir, hattâ o hayaller güzel ses yüzünden şekillere bürünür. Demek ki mûsikî, karakterimize, huyumuza göre bize tesir etmektedir. Hoş nağmeler, iyi karakterli, mânâya düşkün bir insanı, ilâhî âleme yükseltirken; bedene ait zevklere düşkün kişiyi de aynı nağmeler cismânî zevklere, nefsânî arzulara götürür.

Can nağmeleriyle şenlenen can sesi, güzel sesler ve müzik, Mevlânâ'nın yüreğini heyecandan kaynatır, coşturur. Ondaki gaye, ancak rebâbın dilinde, kudümün sesinde, neyin ahenginde ve mutriblerin maharetinde duyulabilir.

²⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 4, b. 26.

³⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, I, 343, b. 3151.

³¹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 83, b. 690.

³² Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 257, b. 2440.

³³ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 255, b. 2074-2076.

³⁴ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 292, b. 3460-3463.

II. MEVLÂNÂ'NIN DİLİNDEKİ MÜZİK ALETLERİ

Mevlânâ düşüncesinde müzik aletleri önemli bir yer tutmaktadır. Eserlerinde, Mevlânâ, tespit edebildiğimiz kadarıyla saz, davul, zurna, rebâp, kemençe, kudüm, def, tambur, kopuz ve neyden bahsetmektedir. Şimdi bu müzik aletlerinin, Mevlânâ dilindeki yer ve konumlarını ele alabiliriz.

A. Naz Etmeyi Bilmeyen Saz

Mevlânâ müzik için âşıkların gıdasıdır demişse, onun enstrümanları için de benzer düşüncelere sahiptir:

*"İki telli-üç telli sazlarla her gün, canınızı besleyin-gitsin."*³⁵

Dolayısıyla sazın çıkardığı sesler, ruhun ihtiyacı olduğu beslenme kaynağı olmaktadır.

Can çalgıcısını saza mızrap vurmaya davet eden Mevlânâ, bunun gereğini şöyle açıklar:

*"Sarhoş gönül, bugün seher çağından beri sevgiliyi anıyor."*³⁶

Aşk ateşi, Mevlânâ'yı yalnız bırakır; ancak bu yalnızlık hali onu başka şeylerle pişirir. Pişmek, Mevlânâ için sevgiliye kavuşmaktır. Sevgilinin sazi boş durmaz ve naz etmenin ne olduğunu bilmez, sürekli çalmaya hazır bir şekilde sarhoşluk atmosferi içerisinde sevgililerin birleşme anına şahit olur:

*"Senin aşkına tutulalı, senin sevdanı benimseyip kabul edeli seninle savaştan ayrım, tekim; seninle barışa eş oldum ben. Beni ispanak say da istersen ekşi pişir, istersen tatlı; neyle pişersem pişeyim, piştim mi sana kavuştum, seninle birleştim demektir. Sazi öylece durup durmada; halbuki hiç de naz etmeyi bilmezdi o saz; bir yanlışlık varsa benden oldu mutlaka, çünkü ben sarhoş bir halde sıçrayıp meydana çıktım. Sen de sarhoşsun, ben de sarhoşum, senin sarhoşluğunla benim sarhoşluğum birbirine karışmış; zaten biz, havan eliyle havan gibi hem ikiyiz, hem bir."*³⁷

B. Heyecanlandıran davul

Belki çıkardığı sesin aşırılığındandır bilinmez ama Mevlânâ gül bahçesinde davulun az çalınmasına taraftardır:

*"Yeter, davulu az çal...çünkü bu bağda, bu gül bahçesinde senin davulunun yanı başında yirmi tane başka tagar var."*³⁸

Ancak Mevlânâ şunun farkındadır ki, davul sesi insanı bambaşka alemlere taşır ve heyecanlandırır. Pervane, nasıl ki aşkından ateşi düşünmez, aşka dalan da canı düşünmez. Savaş eri davulun sesini duyunca bedeninden soyutlanır ve trans haline geçer. Artık onu kimse durduramaz; çünkü o heyecanın zirvesine ulaşmıştır.³⁹

³⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 244, b. 2429.

³⁶ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 91, b. 117.

³⁷ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 123, b. 996-999.

³⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 528, b. 6937.

³⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 134, b. 1226-1239.

Mevlânâ, davul ile birlikte zurnanın kaderlerini birbirlerine yaklaştırır. O, zurnanın ağlayışını ve davulun inleyişini kıyamette çalınacak sur sesine benzetir. O sesler ki, *"İnsanın gönlünde uyuyan hatıraları uyandırır."*⁴⁰

C. Ağlayan Zurna

Kıyametteki sur sesine benzeyen zurna, Mevlânâ düşüncesinde, sesindeki ağlama tınısı ve feryatla özdeşleşmiştir:

*"Artık şehirde zurna sesinden başka bir feryat duyamazsın, hiçbir evde, çenkten başka bir ağlayış işitemezsin."*⁴¹

Zurna insanî kimliğe bürünür ve sevgilisinin dudaklarını bekleyen âşık gibi kendisine hayat verecek dudakları beklemektedir; ama yine de zurna ağlamaktan geri duramaz:

*"Zurna gibi o dudakları beklemede dokuz tane göz açmışsın; mademki o dudakları görmüyorsun, o perdeden ne diye ağlayıp durursun?"*⁴²

Mevlânâ zurnaya verdiği değeri onu üfleyen zurnacı için de esirgemez ve onu övgülerle yadeder:

*"Dostlarım, dostlarım, o nazik-nazenin zurnacının yüzünden, nazikler-nazeninler mahallesine, her gün, bir coşkunluktur, düşer."*⁴³

D. Âşıkların Dili ve Sesi Rebâp

Müzik aletleri içerisinde, Mevlânâ için rebâbın ayrı bir yeri vardır. Neyden sonra en çok dillendirdiği çalgının rebâp olduğu söylenebilir.

Nitekim o, kendisini rebâpla aynileştirerek aşk rebâbı olduğunu söyler. Bununla yetinmeyen Mevlânâ, âşkının rebâbın aşkına benzediğini, Allah'ın lütuf yayı olarak acıyı, ihsan mızrabını istediğini dillendirir:

*"Ben de aşk rebâbıyım, aşkı rebâbın aşkına benziyor; acıyı, Tanrı'nın lütuf yayını, ihsan mızrabını istiyorum. Sevgilin yoksa ne diye aramaz, istemezsin? Sevgiliye kavuştuyunsa ne diye neşelenmezsin, çalıp çağırılmazsın? Eşin seninle uzlaşmıyorsa niçin sen, o olmuyorsun? Rebâb feryat etmiyorsa ne diye kulağını burmuyorsun?"*⁴⁴

Rebâp, Mevlânâ'nın gözünde, âşıkların zikri olan semâ için vazgeçilmez bir enstrümandır:

"Adımı yaya kadı tak, mahkemenin içinde de adalet sahibi de; yahut da padişahın duacası diye çağır beni de dualara âmin diyeyim. Bu düzenle rebâpçıyı oraya bir sok; istersen adımı değiştirir; fülâneddin diye bir ad takarsın bana. Zaten halk, şekilden, addan ibarettir, ham meyvaya benzer; kimin haberi var onlardan hangisi acı, hangisi

⁴⁰ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 437, b. 732.

⁴¹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, I, 202, b. 1924.

⁴² Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 479, b. 6580.

⁴³ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 92-93, b. 819-820.

⁴⁴ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 343, b. 3361-3362.

tatlıê Kadiya bir hal gelir de semâ etmek isterse bir güzelce rebâp çalarım ona, tatlı bir halde semâ'ya sokarım onu."⁴⁵

Rebâbın çıkardığı ses o kadar tesirlidir ki, mezardaki ölü akıncı bile bu sesle dirilir, mezardan çıkar, kalkıp raks etmeye başlar. Rebâp sesiyle kefeninden soyunan ölüler birer birer mezarlarından kalkarlar, hayatın akışına kendilerine kaptırırlar:

*"Rebâbın sesinden Akıncı da dirilir; mezarından başını çıkarır, kalkıp oynamaya koyulur; afezin der, beğenir beni. Çalgı çalana, sarhoşçasına hırkayı çıkarıp atar gibi kefeninden soyunur, önüme atar; ondan sonra ölüler, o anda, birer-birer mezarlarından çıkarlar."*⁴⁶

Gönül duysun diye, rebâbın her damarında, her telinde bir feryat, bir ses çınlamaktadır.⁴⁷ Belki bunun için rebâp beklemekten öldüm diyor.

Her şeye rağmen rebâp, yine de Rumî için yeri başka bir enstrümanla doldurulamayacak kadar değerlidir; zira rebâp aşkla özdeşleşmiştir:

*"Ben de aşk rebâbıyım, aşkı rebâpçî...Rahman'ın lütuflarındaki o rahmeti istiyorum ben."*⁴⁸

Nihayetinde Mevlânâ, karşılaştığı her türlü sıkıntı ve sorun için teselliye rebâpta aramakta, bunda da mesafe kaydetmemektedir:

*"Bütün sorular da onun, cevaplar da; ben rebâba dönmüşüm...boyuna inle diye mızrap vurmada, yay çekmede."*⁴⁹

Bununla birlikte büyük Sûfî, rebâba toz kondurmaz ve onun için hiçbir tenkide rıza göstermez:

*"Rebâp, güdük kaldıysa ayıplama; uçup giden hatırda vefâ yoktur ki."*⁵⁰

Mevlânâ, İbrahim Ethem'i sıcak kuş tüyü yatağından uyandıran bekçilerin sesiyle, güzel çalınan rebâp nağmelerindeki amacın misâkı (ahitleşme) hatırlamaktan başka bir şey olmadığını düşünür:

*"İbrahim Ethem Hazretlerinin dam üstünde dolaşan bekçilerin seslerinden, yahut güzel çalınan bir rebâbın nağmelerinden maksadı, iştihak çekenler gibi "Ben sizin Rabbiniz değil miyimê hitabının hatırlanması, hayâl edilmesi idi."*⁵¹

Gönlü canlandıran, coşturan ve çıldırtan rebâp, sesiyle insanın aklını halden hale sokar, kendinden geçirir, öte âlemlere daldırır:

"Rebâbı kucağına aldı, külâhını başından çıkardı, yere koydu; baş oynatmasını görünce gönül elden gitti. Gönül, onun ibrişim tellerinden mekik gibi dönmede; öyle fır-fır

⁴⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 470, b. 6436-6439.

⁴⁶ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 470, b. 6440-6441.

⁴⁷ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 101, b. 1244.

⁴⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 604, b. 8016-8017.

⁴⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 656, b. 8732.

⁵⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 4, b. 25.

⁵¹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 436, b. 731.

dönmede ki o ibrişim bükenin gözlerine hem görünmede, hem görünmemede. Şu erganunum iki-üç telini biraz gevşek bırak; çünkü aklı halden hale sokan sesi, pek tiz geliyor."⁵²

Feryatlar ve vuruşlar, Mevlânâ'nın gönlünü bir rebâba dönüştürmüştür; ancak o, bu halinden sıkıntı duymaz; bilakis lezzet alır. Hatta Mevlânâ, sevgilinin kendisinden rebâbı çaldıkça aşk sarhoşluğu içerisinde yıkık gönlünün etrafına dönmesini arzular. Ta ki, yıkık gönlü canlanana kadar:

"Daha oyunun başı, binlerce taş yuttun; hâlâ örtü ardındasın, halbuki binlerce örtüyü yırttın. Gizliden gizliye ne feryatlar var, ne vuruşlar var gönlüme; gönlüm bir rebâb, amma ne de güzel bir rebâp ki senin gibi rebâbînin elinde. Gönlüm, sana bir rebâp; bedenim, senin yıkık-dökük bir alanın. Rebâp çalarak dön şu yıkık-dökük alanın çevresinde sarhoşça."⁵³

Gönülleri harekete geçiren rebâbın dili adeta bir insanlık/dünya lisanıdır. Herkes onun dilinden anlar, kendi ruhu ve yüreğine düşen hisseyi ondan nasiplebilir:

*"Rebâbın şu dosdoğru sesi, ister Türk olsun, ister Rum ülkesinden, ister Arap; âşıkça onun dilindedir, onun dilidir."*⁵⁴

Her damarında ve telinde yeni bir feryat ve haykırış olan rebâbtan gönül müstağni kalamaz. Rebâbın feryadı, Mevlânâ Celâleddin'in gönlündeki acıyla vuslat bulup, sözle anlatılması mümkün olmayan duygular yaşatır:

*"Şu rebâbın her damarında, her telinde yeni bir feryat var, yeni bir ses; hem de nerde çalışıyorum, gönül duysun, anlasın diye. Yanlışlıkla çaldığımı sanmayım diye onun her feryadının gönlünü bir başka tatla yağurmuşum ben."*⁵⁵

Her şeye rağmen, rebâbın asla mahzun bırakılmamasını ve küstürülmemesini, parmakların ondan yoksun kalmamasını, öğütler Mevlânâ:

*"Rebâb, tamâa düşer de ağlarsa o bağışlayıcı avucunu aç, ona da ihsan et."*⁵⁶

E. Yüzüstü Düşen Kemeç

Rebâbın tesiri o kadar güçlüdür ki, Mevlânâ'yı kemeç gibi kendinden geçirip yüzüstü kapaklanmasına bile sebep olabilir:

*"Rebâb onun yüzünden inlemeye başladı mı, kemeç gibi yüzüstü düşerim; hatip, hutbe okumaya koyuldu mu, o anlatıştan söz açmaya koyulurum."*⁵⁷

Sonunda Mevlânâ, susmayı tercih eder; ancak onun yanmış kavrulmuş gönlü harflere ve kelimelere döküldüğünde bütün bedenleri yakar kül eder:

*"Dille söylemeden vaz geçtim, sustum...çünkü yanmış-kavrulmuş bir gönlüm var; gönlümden söz açarsam sözlerim seni de yakar kavurur."*⁵⁸

⁵² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 219, b. 2043-45.

⁵³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 297, b. 2875-2877.

⁵⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 154, b. 1402.

⁵⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, 101, b. 1244-1245.

⁵⁶ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, V, 4, b. 25.

⁵⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, VII, 239, b. 3026.

F. Lâlelerin Çaldığı Enstrüman Kudüm

Mevlânâ kültüründe kudüm musîkinin vazgeçilmez enstrümanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Rumî, belki bu sebeple, İslâm kültür ve medeniyetinde çok önemli olan yazılışı da “Allah” kelimesine benzediği için mistik bir hale bürünmüş lalelere kudüm çaldırmaktadır:

*“Lâleler kudüm çalmada, yasemin oyuna koyulmuş...süsençeğiz sarhoş olmuş da yasemin de kim oluyor demekte.”*⁵⁹

G. Vuruşlara Âşık Pek Yüzlü Def

Def, sadece Mevlânâ öğretisinde değil, diğer sufi ekollerde de en zararsız ve hakkında fazla söz edilemeyecek bir müzik enstrümanı olarak gözükmektedir. Def zikir meclislerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Defin ritmi, kalbten çıkan Allah nidasıyla buluşup zâkirleri kendilerinden geçirip ötelere ötesine taşımaktadır.

Def, Mevlânâ’ya mekânsızlık mekânının yolunu göstermede Şems-i Tebrizî’yle birlikte yol arkadaşıdır:

*“Ey çalıp çağırınların safına baş olan çalgıcı, vur, vur elinle defe, vur gönlümün yolunu; zaten evin yolunu kaybettim, evi bilmiyorum ben. Ey Tebrizli Tanrı Şems’im benim, senden başkasıyla uzlaşıp birleşmem, düşerim-kalkarım, evi bilmiyorum ben.”*⁶⁰

Def, sarhoşun nefesinden gerilmez; ancak avuçla sıvazlanarak gerilir. Neye karşı defin sesi, daima hafiftir ve öyle de kalacaktır.⁶¹ Hafif sesli defin sesini duyan beden, bir avuç can şarabı alır ve ok atmaya koyulur.⁶²

“Defin yüzüne birkaç sille vur”, der Mevlânâ; sözlerine devam ederek arkasından *“feryat eden neye üfürür.”* diye seslenir.⁶³

Ancak aşkın galebe çaldığı ortamda Mevlânâ, onlarca defin etkisizliğini de söylemekten çekinmez:

*“Ey ay yüzlü dilber, senin vasfının ilk sözleri, başlığı bile tam yetmişiki defter oldu da o hasetçi Zührenin elinde, tam yetmişiki def, ıslandı, ses vermez bir hale geldi.”*⁶⁴

Vuruşlara âşık olan defin, bu özelliği onu iki büklüm hale sokmuştur. Rebâb olan, ney olan Mevlânâ şimdi, aldığı darbelerin ve sıkıntıların baskısıyla def gibi iki büklüm olmuştur:

*“Def gibi, ayrılığının vuruşlarıyla belim, iki büklüm oldu; ne diye şu gönlüm eline düşmezsin def gibi?”*⁶⁵

Bazen Mevlânâ, çalgı ve kötü nağmelerin elinde kalmış bir biçare görünümündedir:

→

⁵⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 239, b. 3027.

⁵⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 637, b. 8486.

⁶⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 131, b. 1065-1066.

⁶¹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 16-17, b. 162-169.

⁶² Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 261-262, b. 2481-2497.

⁶³ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 4, b. 24.

⁶⁴ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 15, b. 127.

⁶⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 479, b. 6581

*"Canda ne çalgılar çalınmada; kaplardan neler dökülmede... kulağa def, berbat nağmeleri, şarkı sesleri gelmede."*⁶⁶

Ama yine de Rumî, aşk çalgıcısı olmaktan şikayetçi değildir. O bu çerçevede elindeki defi, aşk defteri olarak tasavvur etmektedir:

*"Hele, ben aşk çalgıcısıyım; başkalarıysa altın çalgıcısı; benim defim aşk defteri; onların defleriysen ıslak def."*⁶⁷

Çalgıcı pek yüzlü defe hüzünlü vurdukça Mevlânâ, aşkınlığa yaklaşıp gam ve kederinden uzaklaşmaktadır:

*"Dostcağızlar, gamlı bir haldeyim; bu gamlı halimde, şu oynadığımdan daha da bir halde oynayın; aşk atım kaçtı, ne dizgin kaldı elimde ne eğer. Ay yüzümüzün gözü önünde sarhoşça bir oynayın; çalgıcı Allah için olsun, defe hazin-vur"*⁶⁸

*"Pek yüzlü def, vuruşlara âşık; o feryat eden neyin, dudağa meyli var. Defin yüzüne birkaç sille vur; o feryat eden neye üfürver."*⁶⁹

Mevlânâ Celâleddin, çalgıcıdan defe daha da hazin vurmasını ister; zira o, bu vuruşları, çalgıcının ibadeti olarak nitelendirir. Defe her vuruş, Büyük Sufî'nin gözünde ve gönlünde Şems içindir. Şems için defe vurulan her darbe, Mevlânâ'ya Firavun'un varlık âleminde, Musa'nın yokluk âleminin işaretini vurma-
sını çağrıştırmaktadır:

*"Ay yüzümüzün gözü önünde sarhoşça bir oynayın; çalgıcı Allah için olsun, defe hazin vur. Canımdaki aşk için oyna ey merhametli dost; ey çalgıcı, vur defe; def çal, senin ibadetin, ancak bu. A çalgıcı bu def çal, Tebriz'in övüncüne, dilber padişaha, canların canına can olan Şemseddin'dir. A çalgıcı, Şemseddin, Şemseddin dedin de onun adını andın ya; bir uğurdan başımdan aklımı da kaptın-gitti, dinimi de. Madem Şemseddin dedin, sakın bu sözü düşürme ağzından; bundan başka bir ad söylersen, bir başkasını dilersen küfür olur, küfür. Çalgıcı, usandı sözlerimden, usandı... fakat dile-
diğini yapma; böylece süregitsin bu, süregitsin. Çalgıcı, çengi kaldır da mûsikâar çalmaya başla.. suçumdan bir ateş al, tövbeyi istiğfarı ver ateşe. Aşk Kelîmi, varlık Firavun'unu bir uğurda yok et; Musa'nın yokluk sopasını çal başına Firavun'un."*⁷⁰

H. Gönülden Nağmeler Koparan Tambur

Mevlânâ, gönülden nağmeler koparan müzik aleti olarak nitelendirdiği tamburu, gökyüzünün dönüşünden çıkan sese benzetmektedir:

*" 'Hikmet sahibi kişiler; 'Biz' derler, 'Hoşa giden bu mûsikî nağmelerini gökyüzünün ve gökyüzünde bulunan yıldızların dönüşünden aldık. Halkın tamburla çaldığı, ağızla söylediği sesler, gökyüzünün dönüşünden çıkan seslerdir.'"*⁷¹

⁶⁶ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 260, b. 3303.

⁶⁷ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 361, b. 4674.

⁶⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 638, b. 8490-8491.

⁶⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 4, b. 23-24.

⁷⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 638, b. 8491-8499.

⁷¹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, IV, 437, b. 733-738, 742-743.

Cökyüzünün dönerken çıkardığı sese benzetilen tambur sesi, gönül hazinesinden nağmeler çıkarmaktadır:

*“Tambur, yaşayış dediğin bizim yaşayışımız diye gönülden nağmeler koparmış; can arısı, şu baldan mimarlık öğrenmiş.”*⁷²

İ. Feryat Eden Kopuz

Türklerin ana yurdu Ortaasya’yla birlikte anılan ve destanlarda da adı sıkça geçen kopuz, Mevlânâ düşüncesinde mızrabına vuruldukça feryat eden bir hal yaşar. Kopuz, mızrap yedikçe de yerinde duramaz ve feryat eder:

*“Mademki inanan, feryat edip ağlamada kopuzdur, kopuz, kendisine birisi mızrap vurmadiğe nereden feryat edecek? Büyükler büyüü ferah geldi çattı, ulular ulusu ferah geldi erişti; en devamlı kerem geldi, ayların ayı geldi. Kopuz huy edinmiştir, mızrap yemedikçe duramaz, dayanamaz; çalgının ayaklarına yüz sürer, başvurur.”*⁷³

Mevlânâ kültür ve öğretisinde üzerlerinde birer birer durulan müzik aletleri bir tarafa, hepsine bedel ney bir tarafadır. Peki neden ney bu kadar önemli ve vazgeçilmezdir?

III. MEVLÂNÂ’NIN NEFESİNDEN ÜFLENEN NEY

Farsça kamış anlamına gelen ney, konuşmada, *Nây*’ın hafiflemiş şeklidir. Kamıştan yapılan ve nefesle çalınan müzik aletine de bu isim verilmiştir.⁷⁴

Nây-zen, Ney-zen, ney üfleyen kimseye denir. Mevlevilikte, özellikle Mesnevî’nin, *“Şu ney’in neler söylediğini can kulağı ile dinle, o ayrılıklardan şikâyet etmededir.”*⁷⁵ ifadesiyle başlamasından dolayı, ney, âdeti o tarıkata özgü bir müzik enstrümanı olarak algılanmıştır. Bununla birlikte neyzenleri idare eden, onların başı sayılan ve bu yüzden de tekkenin Neyzenbaşısı olan ney-zene, Türkçe *neyzenbaş* yahut Farsça *sernâyi* denir. Ayrıca devrinin en güzel ney çalanına “ney çalanların kutbu” anlamına *Kutb-î Nâyî* adı verilmiştir.⁷⁶

Neyzen, neyi iki eliyle tutup, sola doğru eğerek üflediği cihetle bakışı, yukarıdan aşağıya doğru ve göz ucuyla, özellikle de diğer yanına bakarsa şaşica olacağı cihetle, bu çeşit şaşık bakışa, “neyzen bakışı” denilmiştir.⁷⁷

A. Allah’ın Sırlarından İnsana Fısıldanan Ses

Gönül erbâbının elinde alelade bir kamış olmaktan çıkan ney, Allah sırlarından insana fısıldanan bir ses, bir nefes haline gelmektedir. Bu ses ve nefes, önce, Mesnevî’de *“Şu ney’in neler söylediğini can kulağı ile dinle, o ayrılıklardan şikâyet etmededir”* diye dilleniyor, ney olmaktan uzaklaşıp Mevlânâ’nın kendisine dönüşmektedir. Hakikatte ney, benzi sararmış, varlığını Hakk’a adanmış, Hakk

⁷² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, I, 202, b. 1925.

⁷³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 77, 628-630.

⁷⁴ Gölpinarlı, *Tasavvufun Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 247.

⁷⁵ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I, 13, b. 1.

⁷⁶ Gölpinarlı, *Tasavvufun Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 248.

⁷⁷ Gölpinarlı, *Tasavvufun Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 248.

aşğını simgelemektedir. Neyin üzerindeki yedi delik, insan başındaki göz, kulak, burun, ağız gibi yedi deliği ifade etmektedir. Şu halde ney, insân-ı kâmilî dile getirmektedir. İşte Mevlânâ, *Mesnevî*'de böyle bir ney idi. Bu hususu Mesnevi'yi İngilizce'ye çeviren Reynold A. Nicholson şu sözleriyle çok güzel tasvir etmektedir:

“Mevlânâ, kendisini, Çelebi Hüsameddin'in ağzından üflenen ve kendi yarattığı gıryan mûsikîyi döken bir neye benzetir.”⁷⁸

B. “Hz. Davud'un Sazlıktan Kopardığı Kamış”

Hâsılı ney, sazlıkta biten sıradan bir kamış parçası değildir; zira ney, âşğın elinde ateştir, gönüldür ve Allah'ın sırlarından bir sırdır. Neyle ilgili anlatılanlar içerisinden birisi öne çıkmaktadır:

“Derler ki, Peygamber Davud, bir gün bir sazlıktan geçiyormuş. Bu sırada hafif bir rüzğâr esmeye başlamış. Kamışlar başlamış ötmeye; ama ne ötüş. Hz. Davud olduğu yerde çivilenmiş kalmış. Bu ses, ne ilâhî ses, ne içten terennüm... Bir tanesini koparmış, dudaklarına götürmüş, başlamış üflelemeye... Bundan sonra Tanrı'ya olan aşk ve muhabbetini bu kamışla dile getirmiş. Bu kamış onun elinde kamış olmaktan çıkar, aşk haline gelirmiş. Davud'un ilâhileri ve pek meşhur davudî sesi, terennümleriyle, yanık nefesi ve sesiyle, feryat eden bir âşık misali ney'le ilgili olsa gerek.”⁷⁹

Menkıbeye göre Hz. Davud'un sazlıktan koparıp üflediği ney Mevlânâ'nın sözlerinde sevgilinin bûsesini hatırlatır:

“Gizli sırlarını söylemede cihanın. O yanık ney, o yanık ney, yanık ney. Ney nedir? O bûsesi güzel cânânın, öptüğü şey, öptüğü şey, öptüğü şey.”

Rebâp ve ney, aşkın mekan tuttuğu evin temellerini meydana getiren yapı taşlarıdır. Bu seslere mübtela olan âşık, vecde gelir,⁸⁰ aşkın âleme seyr ü sefere çıkar.

“Huu' diyen neyden nefha-i ilahî (ilahî nefes) akar, Rabbânî hitap ve ses yansır; 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' (Ârâf, 172) hitabındaki doyumsuz âhenk akseder. Kudüm ile yüce yaratanın 'Ol' (Yasin, 82) emri dile gelir. Varlık âlemi vücud bulur, gönüller Tanrı tecellileriyle dolar.”⁸¹

C. Neyin Sesindeki Ayrılık ve Aşk Ateşi

Sazlıktan ve nihayetinde kamışlıktan koparılan ney, ayrılık ateşiyle yanıp tutuşmakta ve bu halinden şikayetçi olmaktadır. O, kendisini ancak ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralı, içli insanların anlayabileceğini düşünür:

“Şu ney'in neler söylediğini can kulağı ile dinle, o ayrılıklardan şikayet etmedir. Ney kendine has bir dille, hal dili ile diyor ki: Beni kamışlıktan kestiklerinden beri,

⁷⁸ Önder, *Mevlânâ*, s. 111; Cizre, “Mevlânâ Celâleddin Anadolu'ya Süleyman Paşa'dan Önce Gelmişti” *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler* s. 99-100.

⁷⁹ Önder, *Mevlânâ*, 111.

⁸⁰ Önder, *age*, 112.

⁸¹ Top, *Mevlevî Usûl ve Âdabı*, s. 142.

feryadımdan, duygulu olan erkek de, kadın da inlemekte, ağlamaktadır. Şu var ki beni dinleyen her insan, benim neler dediğimi anlayamaz. Benim feryadımı duyamaz. Beni anlamak, beni duymak için, ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralanmış, içli bir insan isterim ki, acılarımı, dertlerimi ona anlatayım."⁸²

Neyin sesi, ayrılık ve aşk ateşidir. Onun yakıcı ve inleyici sesi, Mevlânâ'nın Aşkın Sevgilisi'ne vuslatına setre olan perdeleri yırtmış, atmıştır:

*"Ney'in şu sesi, gönlü yakan bir ayrılık, bir aşk ateşidir. Kimde bu ateş yoksa, o, maddî varlığımdan kurtulsun, yok olsun. Ney'in sesindeki tesir, yakıcılık, onun içine düşen aşk ateşindedir. Hakikat şarabında bulunan, insanı mest eden hal de, aşk coşkunluğundandır. Ney, sevgilisinden ayrılmış olanın arkadaşısıdır, dostudur. Onun yakıcı sesi, bizim Hakk'a kavuşmamıza engel olan perdelerimizi yırtmıştır."*⁸³

D. Ney Gibi Bir Aşk/Dost

Mevlânâ dayanamaz, ney'e yüklediği anlamlar ve eylemler dünyasını ifşa eder. Onun için ney zehir, panzehir, dost ve sevgilidir:

*"Ney gibi bir zehri, ney gibi bir panzehiri, ney gibi bir dostu, ney gibi bir âşkı kim görmüştür."*⁸⁴

Çalgıcıyla olan muhabbet ve muhataplığı, Mevlânâ nezdinde, ney hususunda da devam eder:

*"Çalgıcı senin içinde; ne diye çalgıcı kemerini veriyorsun? Beden neyden değersiz değildir, an da ney üfleyenden aşağı değil."*⁸⁵

Ney gibi iki ağzının olduğunu söyleyen Mevlânâ, bunların birisinin herkese görünen zâhir, diğersinin ise herkesten gizli bîatın olduğunu bildirir. İnsanlara görünen ağız, neyin feryadı, inlemesindedir:

*"Bizim ney gibi iki ağzımız var. Bir ağzımız onun dudaklarında gizlenmiştir. Bir ağzımız da, size görünmede, size karşı feryad edip inlemede, havaya bir hay-huydur salmada; fakat gönül gözü açık olan bilir ki, bu taraftan gelen feryad, bu baştan çıkan figan, o taraftan, o baştan çıkmadadır. Bu neyin feryadı, inlemesi, onun nefsinde, onun üflemesindedir. Ruhun ızdırabı, acıları, hay-huyu da onun ızdırabından, onun hay huyundandır. Ney onun dudakları ile dost olmasaydı, hemdem olmasaydı, dünyayı şeker gibi tatlı sesle doldurmazdı."*⁸⁶

Eflâkî, Mevlânâ ve ney arasındaki gizemli ilişkiye dikkat çeken bir menkıbeyi anlatır:

"Mevlânâ'nın hizmetinde Hamza adında bir neyzen vardı. Son derece mahir ve iyi çalardı. Mevlânâ'nın onun hakkında inayetleri çoktu. Bu neyzen birdenbire hastalanıp öldü. Mevlânâ hazretlerine haber verilirken müridlerin bir kısmı da onu (gömmek

⁸² Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I, 13, b. 1-3.

⁸³ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, I, 14, b. 9-11.

⁸⁴ Mevlânâ, *age*, I, 14, b. 9-12.

⁸⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, Mevlânâ, VII, 274, b. 3509.

⁸⁶ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, VI, 483, b. 2002-2006.

üzere) hazırlamakla meşgul oldu. Mevlânâ hemen kalkıp neyzenin evine gitti, kapıdan içeri girince: "Aziz dost Hamza, kalk!" dedi. Hamza: "Buyur" diyerek kalktı ve ney çalmaya başladı. Üç gün üç büyük semâ yaptılar..."⁸⁷

Neyin tesirinin büyük olduğu Celâleddin Rumî, ona üfürülen nefeste bile gözükür:

"Ey neye üfürülen güzel nefes, ne de şaşılacak derecede terü tazesin; nasıl olur da herkese saygı göstermezsin? Sabahadek durma, oturma."⁸⁸

Aslında hikmet ve aşk, neyin bizatihî kendinden mülhem değildir, Mevlânâ nezdinde. Bu aşk için maddî ve müşahhas âlet ve vasitalara hiç ihtiyaç yoktur. Bunlar sadece görünen dünyanın insanlarına gösterilmek içindir:

"İçinde çarkurup döndüğümüz âbıhayattan geliyor bu aşk; ne el çırpmadan geliyor, ne ney sesinden ne de deflerden Tanrım."⁸⁹

E. İnsan Bedenine Bürünen Ney

Ney, Mevlânâ'nın dilinden, insan cisminde bürünür:

"Beden kamışını sen delik-deşik ettin, senin elin açtı şu delikleri, bu yüzden geçgündüz şu feryada düşmüş, şu kavgaya girmiş a Tanrım. Çaresiz, zavallı ney, perdenin yolu nerde; ne bilsin; gören de neyzenin soluğudur, bilen de Tanrım."⁹⁰

Ney içindeki dayanılmaz tat ve lezzeti, kendisini dudağına götürene zerkeder:

"Bedende bir tuhaf, bir görülmemiş tatlılık belirir; neyden, çalgıcının dudağından dile, damağa bir şeker tadıdır, gelir."⁹¹

Ancak nefâset veren ney, aynı zamanda feryat ve figanların çıktığı bir enstrümana da dönüşür:

"Ney gibi, feryatlarım, vahlarım, eyvahlarım güzel, temiz çıksın diye dağarcığımı boşalttım bu gece."⁹²

Bu anlamda varlığı bir sır olmakla birlikte sırların çok az bir cüzünü de ifşâ eden ney, sevgilinin öpüşü, öptüğü şey, öptüğü yerdir:

"A ney sesi, a ney sesi, a bütün bir sır dünyasını ayağa kaldıran ney sesi. Ney nedir? O öpüşü güzel sevgilinin öptüğü şey, öptüğü şey, öptüğü şey. O elsiz-ayaksız ney, halkın elini-ayağını aldı, elini-ayağını aldı, elini ayağını aldı. Ne bahanedir; bu, neyin harcı değil; ancak o devlet kuşunun kanat sesi bu. Tanrı'dan başka bir şey yok; peki, bütün bu örtüler de ne? Fakat bu örtüler de Tanrı ehlini Tanrı'ya çekiyor."⁹³

⁸⁷ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârifin)*, s. 422.

⁸⁸ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, II, 16-17, b. 162-167.

⁸⁹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 33, b. 203.

⁹⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 33, b. 207-208.

⁹¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, III, 261, b. 2485.

⁹² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 37, b. 301.

⁹³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, IV, 267, b. 2560-2564.

Gece gündüz feryat eden neyin Mevlânâ'nın gönlündeki yeri, âdeta kendisi ve dertleri için yanan, ağlayan ve inleyen bir âdemoğludur:

*"Ney, gece-gündüz benim için feryat eder; çeng, dertlere düşerek, yanarak benim için ağlar, inler."*⁹⁴

Nihayetinde Mevlânâ'nın neyle olan muhabbeti, onu neye dönüştürür:

*"Ney'e benziyorum; hem dudağının tadını tatmadayım, hem ağlayıp inlemede. Kimsecikler benimle eş olmak ümidine düşmesin diye de soluğumu kesmedeyim. Ney feryat eder ama ondan dudağının kokusu gelir, beyne-akla vurur, gammazlık eder; o feryat, dudağının sırlarını söyler."*⁹⁵

F. Can Neyi

Bazen de sevgili ney'e dönüşür Mevlânâ'nın dilinde:

*"A güzelim, bütün halk senin neyin; her yer sesinle dolmuş. Semâ'a düşkün değil-sen can neyine el atma."*⁹⁶

Ancak Rumî, burada bir başka ifadeye yer verir. O da "can neyi" sözüdür. Ona göre, semâ'ya düşkün olmayanların can neyiyle ilgilenmesi ve uğraşmasına gerek yoktur.

G. Meryem'e Benzeyen Ney

Ney, yine de feryat eder ve ayrılık onu şikâyetlere gark eder:

*"Neyi al, üfür; seher çağı feryat edip duruyor; zâti; çeng de senin ayrılık pençenden hüznü-lü-hüznü-lü şikâyetler ediyor."*⁹⁷

Ney, yeri geldiğinde ibadet eden âbidin kâmet getirdiği bir hâle girer:

*"Gâh çeng gibi kapının önünde sana rükû etmede, gâh ney gibi soluğunu umarak kamet getirir."*⁹⁸

Ama neye üfürülen nefeste lezzet bir başkadır:

*"Neye üfürülen nefeste şekerler gizlidir; Meryem'e benzeyen ney, o nefesten tatlı-lara gebe kalmıştır."*⁹⁹

İbadet ve dua edenin yaptığı kulluk, aç iken daha bir mutluluk ve arınma kazandırır. Tok karın sahibi gözlerinden hakikat âlemini düşünerek yaşlar akıtmaz. Neyin feryadının ve inlemesinin etkisi burada gizlidir:

*"Karnın boş olsun da ney gibi yalvararak feryat et; karnın boş olsun da kalem gibi sırlar söylüyor."*¹⁰⁰

Yine neye bürünen Mevlânâ, Şems'in parmaklarında coşmaktadır:

⁹⁴ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 163, b. 1064.

⁹⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 400, b. 5212-5213.

⁹⁶ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 115, b. 1436.

⁹⁷ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 153, b. 1917.

⁹⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 154, b. 1940.

⁹⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, II, 14, b. 120.

¹⁰⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 258, b. 2452.

*"Tebrizli Şems, beni ney gibi okşadı; gam yüzünden neye, çalgıya çalgıcıya bahaneler coşmuş, fakat gerçeği bu işte."*¹⁰¹

Ney'in feryat ve figanı Mevlânâ'yı bile sarsar ve üzer:

*"A ney dedim, niçin böyle feryat etmedesin? Dedi ki: Soluğunu yedim, feryat etmem şart."*¹⁰² *"Neyle kopardığım, tercî'e eş ettiğim şu feryada, şu figâna acı."*¹⁰³

Kendisi bir sır olan ney, çeşitli ortamlarda sırlardan ifşaatta bulunmakta:

*"Neyin sesi, orda espriler döktürmede; çengin sesi, orda nice sırlar söylemede."*¹⁰⁴

Can neyi ifadesinden sonra Mevlânâ'nın gönül dünyasında söz neyi ifadeleme de rastlanılmaktadır:

*"Sus, söz neyini üfleme; mısırların var, şeker kamışlıkların var bugün."*¹⁰⁵

Mevlânâ'nın sözlerinde, ilginç ve dikkat çekici bir şekilde kimi zaman ney ile def birbiriyle yan yana veya arka arkaya kullanılmaktadır:

*"Ne def çalmadayım, ne ney üflemede; bir soluk işsiz-güçsüzüm..küple değil, şarapla değil, boyuna mâmûrum ben."*¹⁰⁶

*"Ney gibi beni feryada getiren sensin; çenk gibi akort et beni de nağmelendir. Def gibi, bana da, güzel sesin var, seslen diye silleler vuruyorsun ama. Def gibi yüzümü teslim etmişim sana; yüzümü kafa say da vur silleyi gitsin. Defle el-avuç, bir ses çıkarır; bir değilse var, birbirinden ayır onları. A ney, gece-gündüz, o dudağa eş-dostum sen; bir öpücük de bize iste, noolur? Öpüşe düşkünsün, hor-hakir olmuşsun sen; cömertlik et desem bile öğüt tutmazsın ki. A kamış, o dudakların afsunuyla şeker oldun; yürü a şeker kamışı, o dudaklara ulaştığın için şükürler et. Güzel sesin var ama şükür bu değil; şeker gibi bir sesin var ya, o sesle seslen. Sus, neyi anmayı bırak; çünkü ney, biri iki et diyor sana."*¹⁰⁷

*"Pek yüzlü def, vuruşlara âşık; o feryat eden neyin, dudağa meyli var."*¹⁰⁸

İçi boş kamış olan ney, maddî takıntılardan arındığında şeker kamışı haline gelir:

*"Kamış gibi varlığından boşaldın mı şeker kamışına döner, şekerlerle dolarsın."*¹⁰⁹

*"İçimiz ney gibi bomboş; sâkıy üflüyor da söylüyoruz; yoksa söz söylemeyi istemeyiz biz."*¹¹⁰

¹⁰¹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, III, 291, b. 2814.

¹⁰² Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 370, b. 4796.

¹⁰³ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 343, b. 4372.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 166, b. 1576.

¹⁰⁵ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, V, 190, b. 1852.

¹⁰⁶ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 537, b. 7040.

¹⁰⁷ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 246, b. 2449-2457.

¹⁰⁸ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 4, b. 23.

¹⁰⁹ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VI, 343, b. 3537.

¹¹⁰ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, VII, 342, b. 4415.

Hulâsâ Mevlânâ öğreti ve geleneğinin başlıca musikî aleti olarak bilinen ney (veya nây), insanların ruhlarını coşturan ve gizliliklerini dile getiren bir semboldür.¹¹¹

Gece-gündüz feryat eden yanarak ağlayan ve inleyen ney'in sesi, gönlü yakan bir ayrılık, bir aşk ateşidir. Ney'in sesindeki tesir, yakıcılık, onun içine düşen aşk ateşindedir. Ney, sevgilisinden ayrılmış olanın arkadaşıdır, dostudur. Onun yakıcı sesi, Hakk'a kavuşmaya engel olan perdeleri yırtmıştır.

SONUÇ

Mevlânâ'nın kendi düşüncelerinde olduğu gibi, onun takipçileri olan Mevlâvilikte de müziğin varlığı bir hakikattir. Nitekim Mevlevî semâ'ları sırasında okunmak üzere bestelenmiş âyin (mukabele) denen mûsikî eserler bulunmaktadır. Hakikat arayışındaki mûsiki, semâ'nın rengi, tadı, tuzu ve ahengidir.

Mevlânâ öğretisinde, güzel ses dinlemek âşıkların gıdasıdır; zira güzel sesleri dinleyişte buluşma, kavuşma hayali vardır. Gönüldeki hayaller, güzel sesle gelişir, hattâ o hayâller, güzel ses yüzünden şekillere bürünür. Demek ki mûsikî, karakterimize, huyumuza göre bize tesir etmektedir. Hoş nağmeler, iyi karakterli, mânâyâ düşkün bir insanı, ilâhî âleme yükseltirken; bedene ait zevklere düşkün kişiyi de aynı nağmeler cismânî zevklere, nefsânî arzulara götürür.

Can nağmeleriyle şenlenen can sesi, güzel sesler ve müzik, Mevlânâ'nın yüreğini heyecandan kaynatır, coşturur. Ondaki gaye, ancak rebâbın dilinde, kudümün sesinde, neyin ahenginde ve mutriblerin maharetinde duyulabilir.

Mevlânâ'nın eserlerinde, isimleri zikredilen müzik enstrümanları sınırlıdır. Bunların arasında rebâb, def, zurna, tambur, kopuz, saz, davul, kudüm, kemeçe ve ney söylenebilir.

Bahsedilen müzik aletleri içerisinde gizliden gizliye feryat eden rebâbın sesi, gerçekte âşıkların dilidir. Rebâbın her damarında, her telinde yeni bir feryat ve yeni bir ses vardır. Rebâb ve ney'in sesi, aşk evinin temel harcıdır. Bu seslerden nasibini alan âşık, vecde gelir ve semâ'ya girer; ancak bu doyumsuz aşk, ne el çırpmadan gelir, ne ney sesinden ne de deflerden. Son halde, def çalmak, Rumî sisteminde, mistik bir ibadettir; zira pek yüzlü def, vuruşlara âşıktır.

Diğer taraftan zurnanın ağlayışı ve davulun inleyişi, Mevlânâ düşüncesinde, kıyamet gününde çalınacak olan Sûr sesine benzetilir. Halkın tamburla çaldığı, ağızla söylediği sesler, gökyüzünün dönüşünden çıkan seslerdir. Tambur gönülden nağmeler koparıırken; kopuz, feryat edip ağlamaktadır; zira kopuz, huy edinmiştir, mızrap yemedikçe duramaz, dayanamaz. Bir diğer telli enstrüman, saz, öylece durup durmada naz etmeyi bilmez. Kudüm ise, lâleler tarafından çalınır, ta ki, yasemin oyuna koyulsun.

¹¹¹ Cizre, "Mevlânâ Celâleddin Anadolu'ya Süleyman Paşa'dan Önce Gelmişti" s. 99-100.

Kamıştan yapılan ve nefesle çalınan ney, Mevlevilikte, âdeta o tarikate mahsus bir müzik aleti olmuştur. Ney, sazlıkta biten alelade bir kamış değildir. Gönül sahibinin elinde, bir kamış olmaktan çıkan ney, âşğın elinde ateştir, gönüldür; Tanrı esrarını fısıldayan bir ses ve bir nefestir. Hakikatte ney, benzi sararmış, varlığını Allah'a adanmış, Hak âşğını temsil eder. Neyin üzerindeki yedi delik, insan başındaki göz, kulak, burun, ağız gibi yedi deliği ifade etmektedir.

Nihayetinde ney, "insân-ı kâmil"i dile getirir, anlatır. İşte Mevlânâ, *Mesnevî*'de böyle bir ney olur. O, kendisini, Çelebi Hüsameddin'in ağzından üflenen ve kendi yarattığı giryan mûsikîyi döken bir neye benzetir. Sonraları ney, her Mevlânâ'nın ruhunu coşturan ve gizlilikleri dile getiren bir sembol haline dönüşmüştür.

Cihanın gizli sırlarını söyleyen yanık ney, güzel cânânın bûsesidir. Âşğın öptüğü ney, "Hûû" çeker. Neyden nefha-i ilahî (ilahî nefes) akar, Rabbânî hitap ve ses yansır; "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" hitabındaki doyumsuz âhenk akse-der. Kudüm ile yüce yaratanın "Ol" emri dile gelir. Varlık âlemi vücud bulur, gönüller Tanrı tecellileriyle dolar.

Gece-gündüz feryat eden, yanarak ağlayan ve inleyen ney'in sesi, gönlü yakan bir ayrılık, bir aşk ateşidir. Ney'in sesindeki tesir, yakıcılık, onun içine düşen aşk ateşindedir. Ney, sevgilisinden ayrılmış olanın arkadaşıdır, dostudur. Onun yakıcı sesi, Hakk'a kavuşmaya engel olan perdeleri yırtmıştır.

Hülâsa, ney gibi bir zehri, ney gibi bir panzehiri, ney gibi bir dostu, ney gibi bir âşğ kim görmüştür. Bu neyin feryadı, inlemesi, onun nefesinden, onun üflemeindedir.

KAYNAKÇA

- Cizre, Abdullah, "Mevlânâ Celâleddin Anadolu'ya Süleyman Paşa'dan Önce Gelmişti" *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler* (haz: Vedat Genç), II. baskı, İstanbul 1997.
- Eflâkî, Ahmet, *Âriflerin Menkıbeleri I (Menâkıbu'l-Ârifîn)*, çev: Tahsin Yazıcı, III. baskı, İstanbul 2001.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tasavvuf*, İstanbul 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tasavvufîyan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1997.
- Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev: Şefik Can, IV. baskı, İstanbul 2002.
- Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, haz: A. Gölpınarlı, II. baskı, Ankara 2000.
- Önder, Mehmet, *Mevlânâ*, Ankara trz.
- Top, H. Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdabı*, İstanbul 2001.

MEVLEVÎ SEMÂ ÂYİNİ'NİN İNSAN PSİKOLOJİSİNE ETKİLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA*

Sevde DÜZGÜNER**

ÖZET

Uluslar arası üne kavuşmuş bir mutasavvıf olan Mevlânâ'nın fikirleri, gün geçtikçe artan bir ilgiyle okunmakta, her kesimden insana hitap etmekte ve çeşitli açılardan akademik araştırmalara konu olmaktadır. Mevlânâ öğretisinin temel unsurlarından biri olan semâ olgusunun günümüzdeki yansıması, her yıl Aralık ayında Konya'da düzenlenen Mevlânâ'yı Anma Törenleri kapsamında icra edilen Mevlî Semâ Âyini'dir. Program, dünyanın ve Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden pek çok insanı kendine çekmektedir. Bu yoğun ilginin ardındaki nedenler ve ziyaretçilerin psikolojik bağlamda törenden etkilenme şekillerini belirlemek amacıyla, 2005 yılında Konya Mevlânâ Kültür Merkezi'nde tarafımızdan bir alan araştırması yapılmıştır. Çalışmamızda, bu ankette elde edilen verilerin analiz ve değerlendirmeleri yer almaktadır. Ulaşılan bulgulara dayanarak, Mevlî Semâ Âyini'ni izleyen ziyaretçilerin manevî arayışla programa katıldıkları, dinî ve mistik tecrübeler deneyimlediklerini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mevlevîlik, Mevlî Semâ Âyini, dinî tecrübe, mistik tecrübe, kutsallık, hoşgörü.

A STUDY ON THE INFLUENCE OF MEVLEVI SEMA AYIN ON HUMAN PSYCHOLOGY

Rumi has international reputation and his thought attracts attention gradually. His doctrine addresses people from different regions and it has been chosen as a main topic in academic researches. The current reflection of the concept of "sema" which is one of the basic components of Rumi's thought is Mevlevi Sema Ayin that is being practiced in every December in Konya. This program attracts a lot of people from Turkey and all around the world. In order to determine the reasons of this attraction and the psychological effects of it, we made a field work in Mevlânâ Culture Centre in 2005. The analyses and evaluations which are obtained from this research exist in this study. Depending on the findings, it can be said that the visitors have attended to Sema Ayin because of spiritual reasons. It may be also said that the audience have experienced religious and mystic feelings.

* Bu çalışmada kullanılan veriler, 2007 yılında SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi alanında tarafımızdan "Mevlevî Semâ Âyini ve Mevlî Mûsikîsi'nin İnsan Psikolojisine Etkileri" isimli yüksek lisans seminer çalışmasında sunulan verilerdir.

** Arş. Gör., Selçuk Ü. Sosyal Bil. Ens. Din Psikolojisi ABD. seveded@gmail.com

Key words: Mevlevi Order, Mevlevi Sema Ayin, religious experience, mystic experience, holiness, tolerance.

GİRİŞ

Din, hayatın çeşitli alanlarında kendini gösteren ve bireyin kişiliğinin bir parçası haline gelerek onun tüm davranışlarında varlığını hissettiren kutsal kaynaklı bir olgudur. Din, insan hayatında çeşitli boyutlarda etkinliğini sürdürmektedir. Bunlar, inanç, duygu, davranış, bilgi ve etki boyutlarıdır. İnanç boyutu, imanın temelinde yer almakta ve ilâhî varlığa güçlü bir şekilde inanmayı, onun sıfatlarını kabul etmeyi içermektedir. Davranış boyutu, başta hemen her dinde mevcut olan ibadetler olmak üzere bütün dinî uygulamalardan oluşmaktadır. İnsanın yüce varlıkla iletişim kurma ihtiyacının sonucu olan bu uygulamalar, hayatın her alanını kapsamaktadır. İnsanın, zihinsel ve duygusal alanda kutsal varlığa yönelişi; ona karşı beslediği his, sezgi, duyum ve algılar, dinin duygu boyutunu teşkil etmektedir. Bu boyutta bireyin duyguları, korku ve ümit arasında değişmektedir. Bilgi boyutu, din hakkında genel bilginin ve dinin temel esaslarının oluşturduğu boyuttur. Etki boyutu ise, insan yaşamında dinin yeri ve öncelik sırasının belirlenmesidir. Din, insanın hayat düzenini, gelecek beklentilerini, çevresiyle olan ilişkilerini, kısacası yaşamının tüm alanlarını etkileme gücüne sahiptir.¹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1273), XIII. yüzyılda yaşamış; ancak fikirleri halen dünya çapında yankı uyandırmaya devam eden bir mutasavvıftır. Onun kişiliği, babası Bahâeddin Veled (1231) başta olmak üzere hayatı boyunca birçok âlimden aldığı dersler, çeşitli yerlere yapmış olduğu seyahatlerden edindiği izlenimler, ilk gençlik yıllarından itibaren tanışma fırsatı bulduğu dönemin bilgili kişileri ve büyük şahsiyetlerinden aldığı öğütler ışığında gelişmiştir.² Mevlânâ'nın düşünce sisteminin odak noktasını teşkil eden temel konulardan biri insandır. O, *Mesnevî*'sinde insana hitaben şöyle der: "Surette sen küçük bir âlemsin ama hakikatte en büyük âlem sensin. Görünüşte dal, meyvenin aslıdır; fakat hakikatte dal, meyve için var olmuştur."³ Rûmî'nin insan hakkındaki görüşleri kendi hayatına da yansımış; o, yaşamı boyunca insanlarla sürekli iletişim içinde olmuştur. Davetçi misyonu ön plana çıkan Mevlânâ'nın yaklaşımındaki alçakgönüllülük insanları oldukça etkilemiştir.⁴ Aradan sekiz asır geçmiş olmasına rağmen Mevlânâ ve öğretisine olan ilgi hızla artmakta, düşünceleri asırlardır insanlara ışık tutmaktadır. Mevlânâ'da insan sevgisi, tüm insanlığı kapsamaktadır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın fikirleri, zaman ve tarih sınırlarını aşarak günümüze ulaşmış, ver-

¹ Şahin, *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik*, s. 18 vd.

² Karahan, "Mevlânâ'nın Şahsiyeti ve Dünya Görüşü", s. 28.

³ Rumî, *Mesnevî*, b. 521-522, s. 57. Ayrıca bkz. Ekici, "Mevlânâ'da İnsan Sevgisi", s. 132 vd.

⁴ Can, *Mevlânâ*, s. 99-100; Hidâyetoğlu, "Mevlânâ'nın İnsanlara Bakışı", s. 81.

mek istediği mesajlar güncelliğini korumuştur. Bu bakımdan Mevlânâ'da, sürekli geleceğe doğru bir açılma söz konusudur.⁵ Ayrıca, Mevlânâ'nın öğretilerinin güncelliği sayesinde eserlerinde, düşüncelerinde, semâsında, mûsikisinde huzur bulan ve her gün çoğalan farklı dil, din, mezhep ve ırktan insanların sayısı sürekli artmaktadır.⁶

Mevlevîlik, Mevlânâ'nın görüş ve fillerine dayanarak, oğlu Sultan Veled (1312) tarafından kurulmuştur.⁷ Sultan Veled, Mesnevî okunacak gün ve saatlerden, semâ meclislerinin zamanı ve semânın şekline kadar pek çok kural koyarak Mevlevîliğin ilk temellerini atmıştır.⁸ Mevlevî Âyini veya kısa adıyla semâ, tasavvufdaki devran* anlayışına uygun bir biçimde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin bulunduğu dinî toplantılarda duyduğu vecd ve zevkin eseri olarak herhangi bir usûl ve kâideye bağlı kalmaksızın zaman zaman yaptığı semâlardan (dönüş) alınan ilhamla, kendisinden sonra düzenlenip geliştirilerek şekillenmiş bir zikir toplantısıdır.⁹ Mevlevî Semâ Âyini, Pîr Âdil Çelebi (1460) zamanında günümüzde icra edilen şeklini almıştır. Bu tören, tasavvufî manada ilâhî aşk ve Allah'a doğru ruhsal bir yolculuğu sembolize etmektedir.¹⁰

Kendini gerçekleştirmiş bir insan olan Mevlânâ, bizzat kendi hayatında zirve deneyimler yaşamıştır. O, bu deneyimler sırasında hissettiği duyguları semâ yaparak dile getirmiştir. Bu durum, günümüzde icra edilen Mevlevî Semâ Âyini'nde, dinî hayatın duygu ve etki boyutlarının ön plana çıkmasına neden olmuştur. Gerek içerdiği sembolik manalar, gerekse icra edilmiş şekliyle bu tören, izleyicilere çeşitli dinî içerikler sunmakta, onlarda dinî ve mistik duygular uyardırmaktadır. Nitekim dinî tecrübe, Allah'ın varlığının delillerini sezgisel olarak algulama, ilâhî kudretle duygusal olarak ilişki kurmadır.¹¹ Vasıtasızlık, bütünlük, aşkınlık, anlatılamazlık, değişkenlik ve edilgenlik gibi özellikleri olan mistik tecrübeyi, insan ruhunun tabîî bir eğilimi olarak değerlendirmek mümkündür¹²; ancak dinî tecrübe, kendi içinde mistik bir boyut ihtiva ettiği için mistik tecrübe ile sıkı bir ilişki içindedir; mistik tecrübe, dinî tecrübenin özel bir kategorisi olma özelliğine sahiptir. Dinî ve mistik tecrübe yaşama konusunda bireysel farklılıklar söz konusudur.

⁵ Meyerovitch, "Mevlânâ'nın Güncelliği", s. 33-34.

⁶ Çelebi, *Hiz. Mevlânâ Okyanusundan*, s. 95.

⁷ Yöndemli, *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi*, s. 2.

⁸ Önder, "Mevlevîliğin Sistemleşmesi, Sultan Veled ve Diğer Postnişinler", s. 134.

* Devran (devr-devir), "dönüş, bir eksen veya çember üzerinde düzenli dönmek" demektir. Tasavvufta, bir şeyin aslına dönmesi, ruhların ilk vatanlarına dönmeleri gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bkz. Uluğ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 146.

⁹ Özcan, "Mevlevî Âyini", s. 464.

¹⁰ Yöndemli, *age*, s. 12.

¹¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 131.

¹² Hökelekli, *age*, s. 320 vd.; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 181 vd.

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda, çalışmamızın ana konusunu, Mevlevî Semâ Âyini'nin insanlar üzerindeki psikolojik etkileri teşkil etmektedir. Bu bağlamda, ziyaretçilerin âyine gelme nedenleri, tören esnasında tecrübe ettikleri duygu ve düşüncelerin yapısı, program sonunda olumlu ve olumsuz etkilenmeye yol açan sebepler ele alınacaktır. Araştırmamızın temel hipotezi, insanların Mevlevî Semâ Âyini'ni izlemeye gelmelerinin ardında mânevî arayışların olduğu, program sonunda seyircilerin çeşitli dinî ve mistik tecrübeler yaşadıkları şeklinde özetlenebilir.

Temel hipoteze bağlı olarak, Semâ Âyini'ne gelme sebebinin mânevî unsurlar etrafında yoğunlaşmasında, çeşitli değişkenlerin (yaş, sosyo-ekonomik durum, Mevlânâ ve Mevlevîlik hakkındaki bilgi düzeyi) etkili olduğu varsayılmıştır. Ayrıca dinî tecrübe özelliği taşıyan duyguları yaşama üzerinde de bilgi düzeyinin etkisinin olduğu hipotezi ileri sürülmüştür. Araştırmamızın temel amacı, günümüzde yoğun ilgi gören Semâ Âyini'nin insanları ne şekilde etkilediğini bilimsel ve somut verilerle ortaya koyarak pratikteki sonuçlarını saptamaktır.

ARAŞTIRMANIN EVRENİ VE ÖRNEKLEMİ

Araştırmamızın genel evreni, Konya Mevlânâ Kültür Merkezi'nde 2005 yılı 7-17 Aralık tarihleri arasında icra edilmiş olan Mevlevî Semâ Âyinleri'ni izlemiş tüm ziyaretçilerdir. İl Kültür Müdürlüğü yetkililerinden edinilen bilgiye göre, 2005 senesi itibariyle Konya Mevlânâ Kültür Merkezi'nde Semâ Âyini'ni izleyen birey sayısı ortalama 39.000 kişidir. Çalışmamızın örneklemini oluşturan 415 kişi, anketimize Türkiye'nin çeşitli illerinden katılmıştır. Araştırma teknikleri standartlarına* göre bu sayı, evrenimizi temsil gücüne sahiptir. Ülke dışından gelen ziyaretçilerden ise, 37 kişiye anket uygulanmıştır. Çalışmaya başlarken, hem Türk hem de yabancı uyruklu ziyaretçileri temsil edecek örneklem sayısına ulaşmayı hedeflememize rağmen çeşitli nedenlerden dolayı yabancı uyruklu ziyaretçiler için bu hedefe ulaşamamıştır. Bununla birlikte farklı kültür, dil, din ve anlayış sahibi kişilerin Mevlevî Semâ Âyini'ne katılma ve ondan etkilenme şekilleri hakkında genel bir fikir vermesi açısından hem Türk hem de yabancı uyruklu katılımcıların demografik bulguları verilmiştir; ancak yabancı uyruklu katılımcıların kendi gruplarını temsil etmediklerini düşündüğümüz için bulgular ve değerlendirme bölümünde sadece Türkiye'den katılan ziyaretçiler esas alınmıştır.

VERİ TOPLAMA ARACI VE VERİLERİN ANALİZİ

Araştırmamızda veri toplama yöntemi olarak anket tekniği seçilmiştir. Bu yöntemi seçmemizin en önemli nedeni, kısa zamanda çok sayıda kişiden bilgi toplayabilme noktasında pratik imkânlar sağlamasıdır. Araştırmamızda örneklem ile ilgili demografik özellikler yüzdelerle verilmiştir. Ayrıca değişkenler arası ilişki-

* Örneklemin evreni temsil gücü ile ilgili büyüklükler ve ayrıntılı bilgi için bkz. Altunışık, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, s. 127.

leri ortaya koymada çapraz tablolardan faydalanılmıştır. Verilerin analizinde SPSS 10 istatistik programı kullanılmıştır.

BULGULAR VE DEĞERLENDİRME

Bu bölümde, uygulanan anket sonucunda ulaşılan bulgular ve bu bulgular ile ilgili yorumlar yer almaktadır. İlk bölümde, örneklemin demografik özelliklerine dair bulgular yer almaktadır. İkinci bölümde, hipotezler doğrultusunda ziyaretçilerin Semâ Âyini'ne geliş nedenleri ile demografik değişkenler arasındaki ilişki ele alınmıştır. Son bölümde ise, dinî tecrübe özelliği taşıyan tutum cümlelerine katılma durumu ile ziyaretçilerin Mevlânâ ve Mevlvî Semâ'sı hakkındaki bilgi düzeyleri arasındaki ilişki ortaya konmuştur.

A. ÖRNEKLEMİN DEMOGRAFİK ÖZELLİKLERİNE DAİR BULGULAR

Semâ Âyini'ni izleyen Türk ziyaretçilerin %43,4'ü (s=179) Konya ve ilçelerinden; %19,7'si (s=81) İç Anadolu Bölgesi'nden; %14,8'i (s=61) Marmara Bölgesi'nden; %9'u (s=37) Ege Bölgesi'nden; %7,8'i (s=32) Akdeniz Bölgesi'nden; %3,9'u (s=16) Karadeniz Bölgesi'nden ve %1,5'i (s=6) Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri'nden gelmiştir. Yurt dışından gelen ziyaretçilerin ise, %40,5'i (s=15) ABD'den; %35,1'i (s=13) Avrupa'dan; %21,6'sı (s=8) Asya'dan; %2,7'si (s=1) Avustralya'dan programa katılmışlardır.

Ankete katılan Türklerin % 55,2'si (s=227) 22-40 yaş grubunda; % 23,8'i (s=98) 41-60 yaş grubunda; %13,9'u (s=57) 18-21 yaş grubunda; %4,1'i (s=17) 60 ve üzeri yaş grubunda; %2,9'u (s=12) ise, 7-17 yaş grubunda yer almaktadır.¹³ Bu bulgulara göre Mevlvî Semâ Âyini'ne katılımın ilk yetişkinlik (22-40 yaş) ve orta yaş (41-60 yaş) dönemlerinde yoğunlaştığı ortaya çıkmıştır. Semâ Âyini, bir çeşit ibadet olarak algılandığı için bu sonucun ortaya çıkmasında ilk yetişkinlik ve orta yaş dönemi dinî eğilimlerin etkili olduğu kanaatindeyiz. İlk yetişkinlik dönemine girildiğinde, ergenlikte yaşanan şüphe, kararsızlık ve çalkantılar durulup dinî hayatta bir dengelenme, yeniden yapılanma, eski inanç ve alışkanlıkları gözden geçirip düzenleme yönünde önemli dinî gelişmeler yaşanır.¹⁴ Bu dönemin başlarında, duygusallıktan akılcılığa yönelişin de etkisiyle genç yetişkin için din, birinci derecede ilgi alanı olmaktan çıkar; ancak daha sonra artan sorumluluklar nedeniyle dine yöneliş yeniden başlamakta ve ruhî yaşayışta bir derinlik göze çarpmaktadır. Bu dönemde kişi, dinî gerçeği derinden kavramaya başlayarak kendine mal etmeye ve içselleştirmeye yönelmektedir.¹⁵ Mevlvî Semâ Âyini'ne katı-

¹³ İnsan hayatında, gelişim özellikleri açısından biri diğerinden farklı devreler vardır. Kaynaklarda bu devreler çeşitli açılardan incelenmiştir; ancak çalışmamızda, çeşitli dönemlerde dinî eğilim konusu ön planda olduğu için yaş grupları belirlenirken, bu tarz bir sınıflama yapan Prof. Dr. Hayati Hökelekli'nin Din Psikolojisi isimli eseri esas alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 251 vd.

¹⁴ Bahadır, "Ergenlik Dönemi Dinî Şüphe ve Tereddütler", s. 307; Certel, *Din Psikolojisi*, s. 175.

¹⁵ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 282-283.

lim da bu doğrultudadır. Bu bağlamda, Mevlevî Sema Âyini'ni izleyen ilk yetişkinlik dönemi ziyaretçilerinin % 37,3'ü (s=90), 22-26 yaş grubundan iken; %62,7'si (s=151), 27-40 yaş grubundan katılmıştır. Katılımın ileriki yaşlarda artması ile bu dönemde dine yönelişin yoğunlaşması paralellik arz etmektedir. Orta yaşa yaklaştıkça, genellikle dine duyulan ilgi artmaya başlar; bazı ilgi alanları daralır ve artık üstünlüğünü kaybeden ilgilerin yerini almak üzere din, orta yaşlıların hayatını doldurur.¹⁶ Semâ Âyini'ne katılımın bu yaş diliminde yoğunlaşması da, bu sonuçla paralellik arz etmektedir.

Yabancı uyruklu ziyaretçilerin yaş grubu dağılımı, %37,8'i (s=14) 22-40 yaş; %35,1'i (s=13) 41-60 yaş; %16,2'si (s=6) 18-21 yaş ve %10,8'i (s=4) 60 yaş ve üzeri şeklindedir. Elde edilen verilere göre Semâ Âyini'ne katılan Türkler ve yabancı uyruklu ziyaretçilerin yaşları, paralellik göstermektedir. Her iki grupta da, ilk sırada 22-40 yaş; ikinci sırada 41-60 yaş; üçüncü sırada 18-21 yaş mensupları yer almaktadır. Bu durumda yukarıdaki dinî eğilim açıklamalarının yabancı ziyaretçiler için de geçerli olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Ziyaretçilerin kendilerini sosyo-ekonomik açıdan nasıl algıladıklarını ölçmek için ilgili değişkenler düşük, orta ve yüksek olarak belirlenmiştir. Buna göre Türkiye'nin çeşitli illerinden gelen misafirlerin %80,6'sı (s=332) orta; %16,7'si (s=69) yüksek ve %2,7'si (s=21) düşük gelir düzeyini işaretlemişlerdir. Yabancı uyrukluların ise %52,8'i (s=19) orta; %27,8'i (s=10) düşük ve %19,4'ü (s=7) yüksek gelir düzeyinde olduklarını belirtmişlerdir.

Mevlevî Semâ Âyini'ne katılan Türklerin %54,9'unun (s=228) geliş nedeni, Mevlânâ ve Mevlevîlik ilgisi; %20,7'sinin (s=86) geliş sebebi, Tasavvuf ilgisidir. Bu grubun %9,2'sinin (s=38) geliş tavsiiye (arkadaşlar, tanıtım programları vs.) üzere olurken, %8,9'unun (s=37) gelmesindeki en etkili unsur bunların dışındaki davetli vb. sebepler olmuştur. Örneklemin %4,1'inin (s=17) geliş sebebi, Türkiye merakı/sevgisi ve % 2,2'sinin (s=9) geliş sebebi, seyahat hobisidir. Yabancı ziyaretçilerin ise %43,2'si (s=16) Mevlânâ ve Mevlevîlik; %24,3'ü (s=9) seyahat hobisi; %18,9'u (s=7) Tasavvuf ilgisi ve %13,5'i ise, Türkiye merakı ve sevgisi sebebiyle programa katılmışlardır. Burada, yabancıların seyahat hobisi ve Türkiye sevgisi gibi nedenler etrafında daha çok yoğunlaştıkları göze çarpmaktadır. Hem Türk hem yabancı uyruklu ziyaretçilerin geliş sebepleri Mevlânâ ve Mevlevîlik ilgisi gibi mânevî sebepler etrafında toplanmıştır. Buna dayanarak her yıl, yurt içi ve yurt dışından pek çok ziyaretçinin Mevlevî Semâ Âyini'ne gelmesinin ardında, mânevî doyum ihtiyacı ve mânevî arayışın hâkim olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Türkler, Mevlânâ ve Mevlevîlik'ten sonra geliş sebeplerinin Tasavvuf ilgisi olduğunu ortaya koyarken; yabancı uyruklularda ikinci sırada seyahat hobisi yer almaktadır. Bu bağlamda, Türklerin Semâ Âyini'ne daha çok

¹⁶ Armaner, Din Psikolojisine Giriş, s. 132.

mânevî sebeplerle, yabancı uyrukluların ise mânevî sebeplerin yanı sıra başka bir ülkeyi gezip görme arzusuyla geldiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca, programa geliş nedenleri arasında, Türklerde en düşük oran seyahat hobisidir. Bu durumda Türklerin Semâ Âyini'ne sadece gezi amaçlı gelmediklerini söyleyebiliriz. Yabancı uyruklular ise, tanıtım programları, arkadaşların etkisi gibi tavsiye içerikli unsurları hiç seçmemişlerdir. Ülke dışından gelen ziyaretçilerin Semâ Töreni'ne katılmalarında tavsiyenin ön planda olmadığını söylemek mümkündür.

Örnekleme aldığımız Türk ziyaretçilerin %52,7'si (s=217), Mevlânâ ve Mevlevî Âyini ile ilgili yetersiz bilgiye; %32,8'i (s=135), konu ile ilgili yeterli bilgiye; %8,7'si (s=36), konu ile ilgili ayrıntılı bilgiye sahipken %5,8'i (s=24) de konu ile ilgili bilgiye sahip olmadığını belirtmiştir. Diğer taraftan Mevlânâ ve Mevlevî Âyini hakkında yabancı uyruklu ziyaretçilerin %35,1'i (s=13) ayrıntılı bilgiye; %32,4'ü (s=12) yetersiz bilgiye; %29,7'si (s=11) yeterli bilgiye sahipken %2,7'si (s=1) yeterli bilgiye sahip olmadığını belirtmiştir. Bu verilere göre, Semâ Töreni'ni izlemeye gelen Türklerin Mevlânâ ve Mevlevî Semâ'sı hakkındaki bilgilerinin büyük ölçüde yetersiz; yabancıların ise ayrıntılı bilgi düzeyinde çıkması oldukça dikkat çekicidir. Buna bağlı olarak; Türklerin, meşhur olmuş bu törene fazla bilgi sahibi olma ihtiyacı hissetmeden; yabancıların ise önceden araştırarak bilgi edinip geldiklerini söylemek mümkün görünmektedir.

B. SEMÂ ÂYİNİ'NE GELİŞ SEBEPLERİNİN DEMOGRAFİK DEĞİŞKENLERE GÖRE ANALİZİ VE DEĞERLENDİRMESİ

1. SEMÂ ÂYİNİ'NE GELİŞ SEBEBİNİN YAŞ DEĞİŞKENİNE GÖRE ANALİZİ VE DEĞERLENDİRMESİ

“Seyahat hobisi”, “Türkiye merakı/sevgisi”, “Mevlânâ ve Mevlevîlik”, “Tasavvuf ilgisi”, “tavsiye üzerine katılım” seçeneklerinin bulunduğu bölümde, tüm yaş grupları, yüksek oranlarda “Mevlânâ ve Mevlevîlik” seçeneğini işaretlemişlerdir. İkinci olarak Tasavvuf ilgisi ön plana çıkarken diğer seçeneklerde göze çarpan bir yığılma olmamıştır. Verilere göre geliş sebebini en yoğun şekilde Mevlânâ ve Mevlevîlik olarak belirleyen grup, %76,5 (s=13) oranla 60 yaş ve üzeri grubudur. Ardından %54,4 (s=31) oranla 18-21 yaş grubu gelmektedir. %53,3 (s=121) oranında 22-40 yaş grubu üçüncü sırayı alırken %53,1 (s=52) oranında 41-60 yaş grubu dördüncü olmuştur. %41,7 (s=5) oranla 7-17 yaş grubu, geliş sebebi olarak Mevlânâ ve Mevlevîlik seçeneğini işaretleyen en düşük yüzdeye sahip gruptur.

Semâ Âyini'ne geliş sebebi olarak Mevlânâ ve Mevlevîlik ilgisini ortaya koyan en yüksek orana sahip grup (60 yaş ve üzeri), gelişim dönemleri itibarıyla yaşlılık dönemine karşılık gelmektedir. Yaşlılık, genel anlamda bireyin fiziksel ve bilişsel fonksiyonlarında bir gerileme; sağlığın, gençlik ve güzelliğin, üretkenliğin, cinsel yaşamın, gelir düzeyinin, saygınlığın, rol ve statünün, bağımsızlığın, arkadaşların, eş ve yakın ilişkisinin, sosyal yaşantının ve sosyal desteklerin azalması ve

kayıbı gibi döneme özgü pek çok sorunun yaşandığı kritik bir dönemdir.¹⁷ Bulgular, dış dünyaya ait görevler için kullanılan ego enerjisinin yaşla azaldığını göstermektedir. Yaşlı insanlar, dış uyarıcılar yerine iç uyarıcılara karşı daha duyarlıdır. Ayrıca yaş ilerledikçe kişiliğin içe kapandığı da ortaya konmuştur.¹⁸ Yaşlılık döneminin beraberinde getirdiği böylesi değişimler, yaşlıların din algılarını da etkilemektedir.

Yaşlanan kişiler, bedenî gerileme ve rahatsızlıklarla birlikte ölüm gerçeği ile yüzleşirler. Hayatın sınırlı olduğunu idrak ettikleri için dinî inançlar yaşlılarda önem kazanır.¹⁹ Dinî inancın yaşlıların hayatlarında, ölüm korkusunu hafifletme; arkadaşlık temin etme; dinî etkinliklere içten kabul gösterme; yoksulluk, acı, keder gibi durumlara uyum sağlamada yardımcı olma; cesaretsizlik ve kriz anlarında destek verme ve ihtiyaç durumunda yardım etme gibi konularda pek çok faydalarının olduğu söylenebilir.²⁰ Bunun yanında, yaşla birlikte dinî eğilimin arttığını söylemek mümkün değildir; çünkü yaşlılardaki dinî eğilim, hayatlarını ne şekilde devam ettirdikleriyle yakından ilgilidir. Diğer bir ifadeyle önceki yıllarda dinî bir yaşayış sergilemiş olan bireyler, yaşlanınca da dine yönelimlerini arttırmaktadırlar. Bununla birlikte yaşlanmayla gelen sosyallikten uzaklaşma ve diğer faaliyetlerdeki azalmanın sonucunda, yaşlılarda alışkanlıklara daha fazla ilgi gösterme durumu ortaya çıkmakta ve bu da ibadet oranının yükselmesini sağlamaktadır.²¹ Nitekim bu dönemde geçmiş hayatı sorgulama başlamaktadır. Yaşlılar, geçmişteki yanlışlarının ve günahlarının yarattığı suçluluk duyguları içinde bağışlatıcı davranışlar göstermektedirler. Buna bağlı olarak bu dönemde daha çok ağırbaşlı, kararlı, kaderci ve teslimiyetçi bir dinî yaklaşım göze çarpar.²²

Argyle'e göre yaş ilerledikçe dinsel alandaki arayış gerilerken, dinsel yaşayışın içsel kaynakları güçlenmektedir. Bu bulguyu destekler nitelikte olan Kayıklık'ın araştırmasına göre de birey, yaş ilerledikçe dinsel eğilim bakımından dinin samimi olarak yaşanmasını ifade eden derûnî (içedönük) dindarlığı tercih etmektedir.²³ Bu tarz bir dinî yaklaşım mistik eğilimleri de içinde taşımaktadır. Dinî mistisizmde hedef, Allah'a ulaşma arzusudur. Daha açık bir ifadeyle hedef, her türlü ferdî özneliliğin üstüne çıkarak dünya ile olan bağları en aza indirme, ölümsüz ruhu huzura kavuşturma ve Allah ile tam bir uyuma kavuşmadır.²⁴ Yaşlılık döneminde olan ziyaretçilerin geliş sebeplerini çok büyük oranda Mevlânâ ve Mevlevîlik olarak belirlemelerinin altında bu tür sebeplerin yattığı kanaatindeyiz.

¹⁷ Konak, "Yaşlılık Olgusu", s. 27.

¹⁸ Onur, *Gelişim Psikolojisi*, s. 121.

¹⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 286

²⁰ Kılavuz, *Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi*, s. 15; Sancaklı, "Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi", s. 53.

²¹ Certel, *Din Psikolojisi*, s. 178.

²² Hökelekli, *age*, s. 286-287.

²³ Kayıklık, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, s. 79.

²⁴ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 314-315; Certel, *Din Psikolojisi*, s. 181.

Mevlevî Semâ Âyini'ne, Mevlânâ ve Mevlevîliğe olan ilgileri nedeniyle geldiklerini belirten ikinci grup, ergenliğin son dönemi olan 18-21 yaş grubudur. Psikolojik anlamda ergenlik, erinlik ile başlayan zihinsel bir durum, bir tutum ve bir yaşam tarzı anlamına gelmekte ve birey ana baba denetiminden bağımsızlığını kazandığında sona ermektedir. Ergenin duygusal dünyasının tipik özelliği inişli çıkışlı bir yapı arz etmesidir.²⁵ Bu yaş grubu gençleri, gelenekçi kabullerine olduğu kadar yenilerine karşı da tenkitçi bir tutum geliştirirler. Teslimiyetçi anlayışı neredeyse tümüyle terk ederler. Onlar artık tüm dünyayı soru süzgecinden geçirirler ve tabiatıyla dinî kabulleri de bu eğilimden etkilenir. Ruhsal yapılarındaki dengelenmeye paralel olarak dinî tutum ve davranışlar da belirgin bir yapılanma ortaya çıkar.²⁶ Bu dönemde yoğunluk kazanan duygusal çalkantıların ardından bu döneminin sonlarına doğru, ergenlerin yaşamlarında belli bir durulma görülür. Bu yaş grubunda yer alan gençler, genel olarak dinî arayışlardan, bocalama ve şüphelerden kurtulmuş, din konusunda kendi tutumlarını belirleyebilecek zihni ve duygusal olgunluğa erişmişlerdir.²⁷ Mevlevî Semâ Âyini'nin dinî tecrübe niteliği taşıdığı göz önünde tutulursa, bu yaş grubunun Mevlânâ ve Mevlevîlik nedeniyle programa ilgi göstermeleri anlamlı görünmektedir. Ayrıca bu gruptaki gençlerin daha çok arkadaş grupları halinde geldikleri gözlenmiştir. Hem dinî bir tecrübe yaşama hem de sosyal birliklerin bu oranda etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

22-40 yaş grubunun âyine, Mevlânâ ve Mevlevîlik nedeniyle gelme oranları, 18-21 yaş grubuna yakın çıkmıştır. Bu durum, ilk yetişkinlik dönemi olan 22-40 yaş grubunda, dinî tutumların belirgin ve düzenli hale gelmesi ile alakalı görünmektedir. Nitekim ilk yetişkinlikte dinî hayatta bir dengelenme, yeniden yapılanma, eski inanç ve alışkanlıkları gözden geçirip düzenleme yönünde gelişmeler yaşanır. Bu gelişmeler duygusallıktan akılcılığa doğrudur.²⁸ Bunların dışında Mevlevî Semâ Âyini'nin belli yaş üzerine hitap etmesi yani belli bir olgunluk seviyesini gerektirmesi ve Tasavvufî boyuta sahip olması açısından 7-12 yaş grubunun katılımının düşük olması mantıklıdır. Nitekim bu yaş grubunun programa aileleriyle katıldıkları gözlenmiştir. Bu yaş grubunun, geliş sebebinin Mevlânâ ve Mevlevîlik ile ilgisi olduğunu belirten bölümü de büyük olasılıkla ailesinden bu konuya ilişkin bilgiler kazanmış olmalarıdır.

2. SEMÂ ÂYİNİ'NE GELİŞ SEBEBİNİN SOSYO-EKONOMİK DURUM AÇISINDAN ANALİZİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Âyine katılım, belli bir ücret gerektirdiği için mânevî unsurlar etrafında yoğunlaşma konusunda ekonomik yönden zayıf olanlarla güçlü olanlar arasında

²⁵ Hamachek, "Ergen Benliğinin Psikolojisi ve Gelişimi", s. 112.

²⁶ Bahadır, "Ergenlik Dönemi Dinî Şüphe ve Tereddütler", s. 309-310.

²⁷ Hökelekli, *age*, s. 280.

²⁸ Hökelekli, *age*, s. 282.

fark olması muhtemeldir. Anket sonuçlarına göre her üç (düşük-orta-yüksek) ekonomik seviyede de farklı oranlarda olsa dâhi, en yüksek yüzdeye sahip seçenek “Mevlânâ ve Mevlevîlik ilgisi” seçeneğidir. Bu bölümde ikinci sırayı, “Tasavvuf ilgisi” almış, diğer seçeneklerde dikkate değer bir orana rastlanmamıştır. Mevlevî Semâ Âyini’ni izlemeye gelen ziyaretçilerden sosyo-ekonomik durumlarının düşük olduğunu belirtenlerin %81,8’i (s=9); orta olduğunu belirtenlerin %54,2’si (s=180) ve yüksek olduğunu belirtenlerin %47,8’i (s=33) geliş sebeplerinin Mevlânâ ve Mevlevîlik ilgisi olduğunu ifade etmişlerdir. Düşük ekonomik düzeydekiler tarafından Tasavvuf ilgisi seçeneği hiç işaretlenmezken, ekonomik durumu orta olanların %20,2’si (s=67) ile yüksek olanların %29’u (s=20) Tasavvuf ilgisi sonucu törene katıldıklarını bildirmişlerdir.

Mevlânâ ve Mevlevîlik seçeneği ele alındığında, sosyo-ekonomik durumlarının düşük olduğunu belirtenlerin %81,8 gibi büyük bir bölümünün bu grupta yer aldığı görülmektedir. Ziyaretçiler Semâ Âyini’ne belirli bir ücret karşılığında katıldıkları için gelir düzeyleri düşük olanların geliş sebeplerinin daha çok mânevî temellere dayanması, mantıklı görünmektedir. Buna karşılık, gelir düzeylerinin orta seviyede olduğunu belirtenler, düşük seviyedekilere göre daha düşük oranda Mevlânâ ve Mevlevîlik seçeneğini işaretlemişlerdir. Yüksek gelir düzeyine sahip olanlar ise, düşük ve orta gelir düzeyine sahip olanlara göre, Mevlânâ ve Mevlevîlik seçeneğine daha düşük oranda katılmışlardır.

İhtifallere geliş sebebinin Tasavvuf’la ilgisi göz önünde bulundurulduğunda, yüksek gelir düzeyine sahip olanların ilk sırada yer aldıkları görülmektedir. Bunun ardında, maddî doyumla gelen mânevî arayışların yattığı söylenebilir. Bu gelir düzeyinde ayrıca davetli gibi farklı nedenlerle katılım da ön plandadır. Diğer taraftan, sosyo-ekonomik durumu orta olanlarda yüksek gelir düzeyine sahip olanlara nazaran daha düşük oranda bir Tasavvufî ilgi söz konusuysa yine de kendi içinde Tasavvuf ilgisi de önemli bir yer tutmaktadır. Bu grupta, arkadaşlar, tanıtım programları gibi tavsiye üzerine katılımın da öne çıktığı görülmektedir.

3. SEMÂ ÂYİNİ’NE GELİŞ SEBEBİNİN MEVLÂNÂ VE SEMÂ ÂYİNİ HAKKINDAKİ BİLGİ DÜZEYİNE GÖRE ANALİZİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Mevlânâ’nın öğretisinin önemli bir bölümü olması ve dinî bağlamda bir çok sembol içermesi sebebiyle Mevlevî Semâ Âyini, belli bir bilgi birikimi olan kişilerde daha farklı etkiler uyandırmaktadır. Araştırmada ziyaretçilerin Mevlânâ ve Semâ Âyini hakkındaki bilgi seviyeleri ile törene geliş sebepleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Seçenekler arasında “Mevlânâ ve Mevlevîlik” ile “Tasavvuf ilgisi” ön plana çıkmıştır. Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olanların %52,8’i (s=19); yeterli bilgiye sahip olanların %54,8’i (s=74); yetersiz bilgiye sahip olanların %56,2’si (s=122) ve konu ile ilgili bilgiye sahip olmayanların ise %37,5’i (s=9), geliş sebeplerinin Mevlânâ ve Mevlevîlik olduğunu belirtmişlerdir. Yine konu ile ilgili ayrıntılı bilgiye sahip olanların %30,6’sı

(s=11); yeterli bilgiye sahip olanların %24,4'ü (s=33); yetersiz bilgiye sahip olanların %18'i (s=39) ve hiçbir bilgiye sahip olmayanların %12,5'i (s=3) ise, Tasavvuf ilgisi sonucu bu törene katılmışlardır.

Bu durumda, Mevlânâ ve Semâ Âyini hakkında ayrıntılı, yeterli ve yetersiz bilgiye sahip olanların yarından fazlasının geliş sebeplerinin Mevlânâ ve Mevlevîlik ilgisi olduğu görülmektedir; ancak bu üç grup arasında küçük farklarla da olsa, bilgi düzeyi arttıkça geliş sebebini Mevlânâ ve Mevlevîlik olarak belirlemenin azaldığı şeklinde bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte konu ile ilgili bilgi azaldıkça programa geliş nedeni mânevîleşir şeklinde bir çıkarım yapmak mümkün görünmemektedir; çünkü ilk üç bilgi düzeyinde de Tasavvufa olan ilgileri sonucu gelenler, kayda değer oranlara sahiptir. Ayrıca konu ile ilgili bilgi düzeyi arttıkça Tasavvuf ilgisi sonucu katılım da artmaktadır. Bununla birlikte, ayrıntılı, yeterli ve yetersiz bilgi düzeylerinde hem Mevlânâ ve Mevlevîlik hem de Tasavvuf ilgisi birlikte göz önünde tutulduğunda bilgi düzeyi arttıkça geliş sebebinin mânevî yöne kaydığı söylenebilir. Ayrıca, Mevlânâ ve Mevlevîlik seçeneği ile Tasavvuf ilgisi seçeneği toplamında şu oranlara ulaşılmaktadır: Konu ile ilgili ayrıntılı bilgiye sahip olanlar %83,4; yeterli bilgiye sahip olanlar %79,2; yetersiz bilgiye sahip olanlar %74,2 ve hiç bilgi sahibi olmayanlar %50. Bu durum, Mevlânâ öğretisi hakkında bilgi sahibi olanların, Tasavvuf hakkında da bilgi sahibi oldukları ve bu bilgiler ışığında bilinçli olarak bu törene katıldıkları şeklinde yorumlanabilir.

Mevlânâ'nın öğretisi ve Mevlevî Semâ'sı ile ilgili bilgiye sahip olmayanların geliş sebeplerinin ilk sırasında %37,5 oranla Mevlânâ ve Mevlevîlik seçeneği gelmektedir; ancak bu oran, bilgi düzeyleri arasındaki en düşük orandır. İkinci sırada ise %20,8 ile davetli gibi sebeplerle katılım göze çarpmaktadır. Tavsiye üzere katılım %16,7 oranıyla üçüncü sırada gelirken Tasavvuf ilgisi %12,5 yüzdesiyle dördüncü sırada gelmektedir. Bu durumda konu ile ilgili bilgisi yetersiz olanların Semâ Âyini'ne gelişlerinde tavsiyenin (arkadaşlar, tanıtım programları vb.) ve davetli olma gibi diğer faktörlerin önemli bir etken olduğunu söyleyebiliriz. Hiç bilgiye sahip olmayanların mânevî unsurlar etrafındaki dağılımlarının diğer bilgi düzeylerinin hepsinden düşük olmasının yanı sıra, davetli olma gibi sebeplerle gelme oranlarının yüksek olması da bilgi düzeyi arttıkça geliş sebebinin mânevîleştiği fikrini desteklemektedir.

C. MEVLÂNÂ VE SEMÂ ÂYİNİ HAKKINDAKİ BİLGİ DÜZEYİNİN ÂYİNDEN ETKİLENME ŞEKİLLERİNE GÖRE ANALİZİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Semâ töreninden etkilenme şekillerini ölçmek için katılımcılara, izledikleri âyin sonucunda tecrübe ettikleri duygu ve düşüncelerle ilgili beş farklı ifade sunulmuş; onlardan bu ifadelerle katılıp katılmadıklarını belirtmeleri istenmiştir. Bu ifadeler, *"Kendimi dine ve Tanrı'ya daha yakınlaşmış hissettim"*, *"Geçmiş hayatımı sorgulamaya ihtiyaç duydum"*, *"Kutsallık duygusunun evrensel olduğuna inandım"*, *"İnsanlara karşı daha hoşgörülü davranmam gerektiğine inandım"* ve *"Geleceğe daha*

umut dolu bakmaya başladım" şeklinde sıralanmaktadır. Veri analiz aşamasında ilk olarak ilgili tutum cümlesine dair frekans ve yüzdeler verilmiştir. Daha sonra yukarıdaki ifadelerle katılıp katılmama oranı ile ziyaretçilerin Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkındaki bilgi düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiştir.

1. Kendini Dine ve Tanrı'ya Yakın Hissetme Durumunun Mevlânâ ve Semâ Âyini Hakkındaki Bilgi Düzeyine Göre Analizi ve Değerlendirmesi

Örnekleme aldığımız ziyaretçilerin izledikleri Semâ Âyini sonucunda kendilerini dine ve Tanrı'ya yakın hissetmeleri ile ilgili tutum cümlesine katıldıklarını ifade edenlerin oranı, %78,1'i (s=264); kararsız olduklarını belirtenlerin oranı %14,2 (s=48); katılmayanların oranı ise, %7,7 (s=26) şeklindedir. Bu verilere dayanarak ziyaretçilerin büyük çoğunluğunun ilâhî varlıkla iletişim kurma tecrübesini yaşadıkları söylenebilir.

Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olduklarını belirtenlerin %86,2'si (s=25); yeterli bilgiye sahip olduklarını söyleyenlerin %78,8'i (s=89); bilgilerinin yetersiz olduğunu bildirenlerin %77'si (s=137) ise izledikleri program sonucunda kendilerini dine ve Tanrı'ya yakın hissettiklerini belirtmişlerdir. Konu ile ilgili hiçbir bilgiye sahip olmayanlarda bu fikre katılma oranı %68,8'e (s=11) düşmüştür. Bu durum, ziyaretçilerin Semâ Âyini'ni izlerken bir çeşit dinî tecrübe yaşadıkları şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca toplumumuzun Mevlevî Semâ Âyini'ni dinî bir ritüel, bir tür ibadet şekli olarak algılaması da bu sonuçta rol oynamış olabilir.

Mevlevî Semâ Âyini, çeşitli sembolik anlatımlarla bir kısım dinî tecrübelerin yaşanmasını içermektedir. Bu tören, Allah'a doğru mânevî bir yolculuğu konu edinmektedir. Bu sebeple âyin hakkında belli bir bilgi düzeyine sahip kişilerin, âyindeki sembolik anlatımları kolayca kavradıkları, böylece kendilerini dine ve Tanrı'ya daha yakın hissettikleri söylenebilir. Bu bağlamda, âyinin içeriğini bilmeden sadece görsel ve işitsel boyutuna dikkat etmiş kişilerin, Allah'a yakınlaşma hissini daha düşük oranda yaşamaları mâkul görünmektedir. Ayrıca bu hissin bilgi düzeyine paralel bir azalma göstermesi, Mevlânâ'nın öğretisinde Allah'a ulaşmanın ne kadar önemli ve yegâne hedef olduğu; Semâ'nın da O'na doğru ruhsal bir yolculuğu simgelediği bilgisine sahip olmayanların bu duyguyu daha az oranlarda yaşamaları ile paralellik arz etmektedir.

2. Hayatı Sorgulama İhtiyacının Mevlânâ ve Semâ Âyini Hakkındaki Bilgi Düzeyine Göre Analizi ve Değerlendirmesi

Örnekleme aldığımız ziyaretçilerin izledikleri Semâ Âyini sonucunda geçmiş hayatlarını sorgulamaya ihtiyaç duymaları ile ilgili tutum cümlesine katıldıklarını ifade edenlerin oranı, %56,3 (s=183); katılmayanların oranı, %28,6'sı (s=93) ve kararsız olduklarını belirtenlerin oranı, %15,1' (s=49) şeklindedir. Yukarıdaki bilgilere dayanarak Semâ Âyini'ni izleyen katılımcıların büyük oranda Allah'a

yakınlaşma hissini yaşadıkları söylenebilir. Buna bağlı olarak ziyaretçilerin kendilerini sorgulamaya ihtiyaç duymaları da mantıklı görünmektedir.

İzledikleri Semâ Âyini sonucunda Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olanların % 68'i (s=17); yeterli bilgiye sahip olduklarını bildirenlerin %56,2'si (s=59); yetersiz bilgiye sahip olanların %54,3'ü (s=95) ve konu ile ilgili bilgiye sahip olmayanların %61,1'i (s=11), geçmiş hayatlarını sorgulamaya ihtiyaç duyduklarını bildirmişlerdir. Bu sonuçlara göre Mevlevî Semâ Âyini'ni izleyen ziyaretçilerin büyük çoğunluğu, yüce varlığı ve ona yaklaşma hissini deneyimlemektedirler. Etki ve sonuçları bakımından dinî tecrübe, bu tecrübeyi yaşayan kişinin kendi var oluşunu sorguya çekmesi şeklinde ortaya çıkan bir niteliğe sahiptir.²⁹ Bu bağlamda Semâ Âyini sonucunda bir çeşit dinî tecrübe yaşayanların kendilerini sorgulama ihtiyacı duymaları doğaldır.

Mevlevî Semâ Âyini'nin temelleri Mevlânâ zamanında atılmış, oğlu Sultan Veled ve Pîr Âdil Çelebi zamanlarında da bugünkü şeklini almıştır. Bu sebeple "Semâ" kavramı Mevlânâ öğretisiyle yakından alakalıdır. Celâleddîn Rûmî'nin hayatı ve fikirleri hakkında bilgi sahibi olanlar, onun Allah'ı ve insanı ne şekilde konumlandığı hakkında da bilgi sahibidirler. Semâ Âyini vasıtasıyla bu kişilerin, Allah'ın karşısındaki kendi konumlarını sorgulama ihtiyacı hissettiklerini söylemek mümkün görünmektedir. Ayrıca Semâ Âyini hakkında bilgi sahibi olanların, sembolik ifadelerde ölüm ve ölüm ötesinin yer aldığını bilmeleri sebebiyle ölüm gerçeğiyle karşı karşıya kalmaları ve doğal olarak zihinlerinde sorgu olgusunun oluşması da bu sonuçta etkili olmuş olabilir.

Mevlânâ ve Mevlevî Semâ'sı hakkında bilgi sahibi olmayanların program sonunda kendilerini sorgulama ihtiyaçları, konu hakkında yeterli ve yetersiz bilgiye sahip olanlardan yüksek çıkmıştır. Kanaatimizce bunun sebebi bu gruptaki ziyaretçilerin İbn Rüşd'ün hatabî ve iknaî tip³⁰ şeklinde nitelendirdiği duygu ve sezgileri ön planda olan; dinî hitapla bir fikri kolayca kabul eden kişilerden oluşmalarıdır. Nitekim bu tarz insanların dinî inançları, Kutsal Varlığı kabul etme ve O'na inanma şeklindedir. İnanç ve bağlılıklarında mantıkî bilgiden ziyade duygusal tatmin ön plandadır. Bu açıklamalar ışığında, konu ile ilgili bilgiye sahip olmadığı halde Tanrı ile iletişim kurduğu bir dinî tecrübe yaşamış olan kişilerin O'nun karşısında kendilerini yüksek oranda sorgulama ihtiyacı hissetmeleri makul görünmektedir.

3. Kutsallık Duygusunun Evrensel Olduğuna Yönelik İncanın Mevlânâ ve Semâ Âyini Hakkındaki Bilgi Düzeyine Göre Analizi ve Değerlendirmesi

Örnekleme aldığımız ziyaretçilerin izledikleri Semâ Âyini sonucunda kutsallık duygusunun evrensel olduğuna inanmaları ile ilgili tutum cümlesine katıldık-

²⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 134.

³⁰ Hökelekli, *age*, s. 162.

larını ifade edenlerin oranı %85,4 (s=287); katılmayanların oranı %7,4 (s=25) ve kararsız olduklarını belirtenlerin oranı %7,1 (s=24) şeklindedir.

Kutsal, bir toplumda veya kültürde, korunup kollanması gündelik yaşamın üstünde tutulan ve büyük bir saygıyla değer verilen nesnelere, kişiler, fikirler, semboller veya yaşantılardır.³¹ Otto, “numinöse” (kutsal) kavramını, insan üstü objektif bir varoluşa işaret eden “numen” kavramından türetmiştir.³² Bu durumda kutsal kavramı, din ve mânevîyatla doğrudan ilişkilidir. Genel olarak inanç ve ahlak ile ilgili değerler kutsal kavramı içinde yer alır.³³ En ilkellerinden en gelişkinlerine kadar, tüm dinlerin tarihinin, kutsalın tezahürlerinin birikimi olduğu söylenebilir.³⁴ Herhangi bir dinde inançlı kabul edilen kişiyi Tanrı’ya, ritüele, cemaate, doktrine ve ahlaka bağlayan, onun din çerçevesinde kalmasına katkıda bulunan temel tecrübe, kutsal duygusudur.³⁵ İslam bağlamında kutsiyet, yaratılmışlık özelliklerinden ve mahiyetinin idrak edilmesinden münezzehe oluş manasında Allah’a izafe edilen bir kavramdır.³⁶ Bu açıklamalar doğrultusunda denilebilir ki kutsallık duygusu ile din duygusu iç içedir. Dinî tecrübenin olduğu yerde, kutsal olan da tecrübe edilmektedir. Semâ Âyini sırasında bir çeşit dinî tecrübe yaşayan kişilerin kutsallık duygusu ve bu duygunun evrenselliği hakkında çıkarımlarda bulunmaları mantıklı görünmektedir. Verilere göre izledikleri Semâ Âyini sonucunda Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olanların %92,3’ü (s=24); yeterli bilgiye sahip olanların %87’si (s=94); yetersiz bilgiye sahip olanların %84’ü (s=152) ve konu ile ilgili bilgiye sahip olmayan grubun %78,9’u (s=15) ise kutsallık duygusunun evrensel olduğuna inanmaktadır. Dinî tecrübenin özelliklerinden biri olan Kutsal Varlık’la ilişki kurma isteği³⁷, bu noktada ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla, ziyaretçilerin kendilerini dine ve Tanrı’ya yakın hissetmelerine neden olan Semâ Âyini’nin, dinî tecrübe niteliği taşıdığı sonucuna ulaşılır. Bu tecrübeye bağlı olarak da insanlara göre dinî boyutu olan her olay veya imgenin, böylece bir çeşit kutsallık taşıdığı söylenebilir. Kişiyi kutsal varlık olan Tanrı’yla yüz yüze getirmesi ve dinî bir âyin niteliğinde olması bakımından Semâ Âyini de, insanlar tarafından kutsallık duygusu ile yakından ilişkili olarak görülmüş olmalıdır.

Kutsallık duygusunun evrensel olduğuna inanma konusunda bu âyinin, dünyanın her yerinden gelen farklı din ve mezheplere sahip insanların ilgi odağı olmasından kaynaklanması kanaatimize göre mümkündür. Kutsallık duygusunun evrensel olduğuna inanma ile Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkında bilgi

³¹ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 476.

³² Otto, *Das Heilige*, s. 6-7.

³³ Aşkoğlu, “Kutsal ve Toplum”, s. 35.

³⁴ Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. IX.

³⁵ Demirci, “Kutsiyet”, s. 495.

³⁶ Günay, “Kutsiyet, İslam’da Kutsiyet”, s. 497.

³⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 131.

sahibi olma arasındaki ilişki, söz konusu bilginin artmasıyla bu inancın da arttığı yönündedir. Bu ilişkiyi şu şekilde açıklamak mümkün görünmektedir: Mevlânâ öğretisi hakkında bilgi sahibi olanlar, Mevlânâ'nın evrensel mesajının³⁸ da farkına varmaktadırlar. Aradan asırlar geçmiş olmasına rağmen Mevlânâ'nın fikirlerinin dünya çapında ilgi görmesi, bu durumun göstergesidir. Her bölge ve her kesimden insanın, dinî nitelikte olması hasebiyle belli bir kutsallık atfedilmiş olan bu âyin atmosferine katılmaları, Mevlânâ'nın düşünce sistemi hakkında bilgi sahibi olanların onun fikrî yapısı ile bu katılım arasında daha kolay ilişki kurmuş olmaları makul görünmektedir.

4. İnsanlara Karşı Daha Hoşgörülü Davranmak Gerektiğine Yönelik İnançın Mevlânâ ve Semâ Âyini Hakkındaki Bilgi Düzeyine Göre Analizi ve Değerlendirmesi

Örnekleme aldığımız ziyaretçilerin izledikleri Semâ Âyini sonucunda insanlara karşı daha hoşgörülü davranmak gerektiğine inanmaları ile ilgili tutum cümlesine katıldıklarını ifade edenlerin oranı %82,8 (s=279); katılmayanların oranı %9,2'si (s=31) ve kararsız olduklarını belirtenlerin oranı %8'i (s=27) şeklindedir. Bu sonuçta Mevlânâ ile hoşgörü kavramının birbiriyle özdeşleştirilmiş olması etkili olmuş olabilir.

Daha önce ele alınan Allah'ın varlığını tecrübe etme, kendini sorgulama ihtiyacı duyma ve kutsallığın evrensel olduğuna inanma şeklindeki bir duygusal süreç, ziyaretçilerin diğer insanlarla olan ilişkilerini de gözden geçirmelerini de sağlamıştır. Yüce yaratıcının karşısında kendi içine döndükten sonra çevredeki diğer insanların da aynı duyguları paylaştığını fark etmenin sonucunda elbette karşılaşılan durum "hoşgörü" kavramı olacaktır. Hoşgörü kavramı, her şeyi anlayışla karşılayarak hoş görme, müsâmaha, tolerans; insanlar arası ilişkilerde orta yolu takip etme; dengeli olma, farklı olan bir şeye sabır gösterip katlanma; benimsenmeyen bir davranış ve düşünceye bile tahammül edebilme anlamlarına gelmektedir. Diğer insanlarla iletişim kurma sırasında ortaya çıkan ve psiko-sosyal boyutlu bir kavram olan hoşgörü, karşılaşılan olayların ve düşüncelerin çeşitli yönleriyle ele alınarak kuralların daha esnek bir biçimde uygulanmasını ifade eder. Hoşgörüde temel ilke, karşımızdaki bireyi bizim istediğimiz gibi olma ya zorlamak değil; ona kendi istediği gibi olma imkânı vermektir.³⁹ Ayrıca, tutum ve davranışlarda daraltma ve umursamazlık arasında orta bir yol, dengeli hareket ve karşılıklı ilişkilerin kolaylığı şeklindeki anlamıyla bu kavram, psiko-sosyal açıdan insanlar arası ilişkilerde orta yolu takip etmek ve dengeli olmak anlamlarına

³⁸ Mevlânâ'nın fikirlerinin tüm insanlara hitap etmesi, evrensel mesajı, bu mesajın kaynağı ve yöntemi gibi konularda ayrıntılı bilgi için bkz: Göçgün, "Mevlânâ ve İnsan", s. 161; Sönmez, "Mevlânâ'nın İnsan ve İnsanlık Anlayışı", s. 149; Araz, "Mevlânâ'nın Evrenselliği Üzerine", s. 117; Öztürk, "Modern İnsanın Buhranlarına Hz. Mevlânâ'nın Mesajları", s. 145; Çelebi, *Hız. Mevlânâ Okyanusundan*, s. 50; Meyerovitch, "Mevlânâ'nın Güncelliği", s. 33-34; Sergen, "Mevlânâ'nın İnsana Bakışı", s. 109; Halıcı, "Güney Afrika'da, Amerika'da, Almanya'da ve Japonya'da Mevlânâ Sevgisi", s. 15.

³⁹ Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü", s. 110-111.

gelmektedir.⁴⁰ Tüm hayatı kapsayan bir kavram niteliği taşıması sebebiyle hoşgörü, dinî tutum ve davranışlarla da yakından alakalıdır. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde yürütülen bir araştırmada dinsel eğilim ile hoşgürüsüzlük arasındaki ilişki üzerine çalışılmış ve sonuçta iki grup arasında negatif bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin anlamlı olduğu ortaya çıkmıştır.⁴¹

Hoşgörü kavramının Mevlânâ düşünce sistemindeki önemine bağlı olarak ziyaretçilerin törenle ilgili ön bilgileri ile hoşgörüleri arasındaki ilişki şu şekilde ortaya çıkmıştır: İzledikleri Semâ Âyini sonucunda Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olanların % 82,8'i (s=24); yeterli bilgiye sahip olanların %83,2'si (s=89); yetersiz bilgiye sahip olanların %82,4'ü (s=150) ve konu ile ilgili bilgiye sahip olmayanların %82,4'ü (s=14), insanlara karşı daha hoşgürülü davranmak gerektiğine inandıklarını bildirmiştir. Bu sonuçlara göre izlenen Mevlevî Semâ Âyini sonucunda insanlara karşı daha hoşgürülü davranmak gerektiğine inanma ile Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkındaki bilgi düzeyi arasında artan veya azalan bir ilgi çıkmamıştır. Bu durumu şu şekilde açıklamak mümkün görünmektedir: Dünya çapında Mevlânâ'ya olan ilginin artması, onun hakkında çok çeşitli çalışmaların yapılmasını sağlamış, insanların onunla ilgili bilgilere ulaşmalarını kolaylaştırmıştır. Mevlânâ ile ilgili yapılmış çalışmalara baktığımızda onun öğretisi yerine özellikle "hoşgörü" kavramı üzerinde durulduğunu söyleyebiliriz. Gerek kitaplar, gerek gazete ve dergiler gerekse televizyon aracılığı ile yapılan yayınlarda her zaman Mevlânâ'nın hoşgürüsü hakkında çeşitli bilgilere yer verilmiş, Mevlânâ âdeta hoşgörü ile özdeşleştirilmiştir.⁴² Özellikle kitle iletişim araçları bu fikri oldukça beslemiş ve netice olarak, Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkında özel olarak araştırma yapmamış kişiler de dahil çoğu insanın zihnine bu fikrin yerleşmesini sağlamıştır. Başka bir ifadeyle ihtifalere katılanlar, Mevlânâ'nın hayatını, eserleri ve fikirlerini bilmeseler bile, onun hoşgörünün timsali olduğu yönünde bir zihinsel hazır oluşa sahip bulunmaktadır. Hangi bilgi düzeyine sahip olurlarsa olsunlar, Mevlânâ denince "Gel ne olursan ol yine gel"* anlayışını anımsayan kişilerin, din, dil ve ırk ayrımı yapmadan büyük bir hoşgörü çerçevesinde tüm insanlığa hitap eden bir Mevlânâ imajını zihinlerinde bulundurmaları gayet doğal bir sonuçtur. Tüm bu açıklamalara bağlı

⁴⁰ Aslan, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım", s. 359.

⁴¹ Kayıklık, "Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim ile Hoşgürüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", s. 129.

⁴² Hoşgörü ve Mevlânâ ile ilgili eserlerden seçmeler: Seyrek, Mevlânâ İnsanlığa, Sevgiye ve Barışa Adanmış Bir Hayat; Nedvî, Hz. Mevlânâ, Aşk, Sabır, Sevgi, Hoşgörü; Yeniterzi, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, s. 23 vd; Hidâyetoğlu, Hazreti Mevlânâ Muhammed Celâleddin-i Rûmî Hayatı ve Şahsiyeti, s. 79; Ceylan, "Mevlânâ'nın Tolerans Kaynağı ve Esprisi", s. 409; Giritli, "Mevlânâ ve Hoşgörü", s. 156; Şehsuvaroğlu, "Mevlânâ'da Hoşgörü ve İnsan Sevgisi", s. 277.

* Bu beyit, 1368'de kaleme alınan Dîvân-ı Kebîr nüshalarının birinci cildinin kapağının içinde yazılıdır. Kime ait olduğu konusunda çeşitli rivayetler vardır. Mevlânâ'ya, Nasîreddin Tûsî'ye veya Ebû Said Ebu'l-Hayr'a ait olduğu yönünde iddialar varsa da yaygın kanaat Mevlânâ'ya ait olmadığı yönündedir. Mevlânâ ile bu kadar özdeşleşmiş bir beytin açık bir şekilde ona ait olmaması oldukça dikkat çekicidir. Bu beyit aynı zamanda Mevlânâ ve hoşgörünün neden çoğunlukla bir arada kullanıldığının da güzel bir örneğidir. Beytin menşei ve anlamı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Çelebi, *Hz. Mevlânâ Okyanusundan*, s. 49; Sepetçioğlu, "Gel Gel Çağrısı Üzerine Tartışmalar", s. 167.

olarak, tüm bilgi düzeylerinde, insanlara daha hoşgörülü davranmak gerektiğine inanma verilerin birbirine yakın oranlarda çıkması, konu hakkında bilgi sahibi olmayanların “Mevlânâ ve Hoşgörü” gibi başlık veya yazımlarla çok sık karşılaşmalarının bir sonucu olmalıdır. İnsanlara karşı daha hoşgörülü davranmak gerektiğine inanma eğiliminin her bilgi düzeyinde %82-83 gibi çok yüksek oranlarda çıkmış olması da bu değerlendirmemizi desteklemektedir.

5. Geleceğe Yönelik Umut Durumunun Mevlânâ ve Semâ Âyini Hakkındaki Bilgi Düzeyine Göre Analizi ve Değerlendirmesi

Örnekleme aldığımız ziyaretçilerin izledikleri Semâ Âyini sonucunda geleceğe daha umut dolu bakmaları ile ilgili tutum cümlesine katıldıklarını ifade edenlerin oranı %63,8 (s=196); kararsız olduklarını belirtenlerin oranı %21,2 (s=65) ve katılmayanların oranı %15 (s=46) şeklindedir. Buna bağlı olarak geleceğe karşı umut besleme ile din algısı birbiriyle ilişkilidir.

Tören esnasında hissedilen duyguların geçici nitelikte olup olmadığı, bireylerin geleceğe dair olumlu veya olumsuz kazanımlar elde edip etmediklerini ölçmek amacıyla ziyaretçilere, programın etkisiyle geleceğe daha umut dolu bakma eğilimlerine dair bir soru yöneltilmiştir. Umut terimi; “gelecekte herhangi bir insandan, bir olaydan ya da varlıktan ötürü ortaya çıkması beklenen ve olumlu bağlara yol açan, henüz gerçeklik kazanmamış kişisel veya toplumsal beklenti” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴³ Bu bağlamda terim, bireylerin gelecek algıları ile yakından ilişkilidir.⁴⁴ Gelecek algısı, hayata bakış açısı ile paralellik arz ettiği için umut terimi bir yaşayış biçimi olan din ile ayrılmaz bir nitelik taşımaktadır.

Yaşamı boyunca karşılaştığı bir takım güçlüklerle başa çıkabilmek için birey, savunma mekanizmaları geliştirmekte ve çeşitli metotlarla bunları çözmeye çalışmaktadır. Zorluklarla başa çıkma ve kendine güveni sağlayıp hayata tutunabilme konusunda din büyük rol oynamaktadır.⁴⁵ Bu nitelikler de insana, geleceğe umutla dolu bakabilme yani hayattan olumlu beklentiler içinde olabilme özelliklerini kazandırmaktadır. Her dinin kendine has özel bir gelecek tasarımı vardır. Gelecekte daha mutlu bir hayat, daha yaşanabilir bir dünya vadeden dinler, insan umudunun en güçlü kaynakları arasında yer almaktadır.⁴⁶ Burada vurgulanması gereken nokta, dinin insan hayatında etkisini artırdığı anların bir çeşit dinî tecrübenin yaşandığı anlar olmasıdır. Nitekim dinî tecrübeye insan Kutsal Varlıkla etkileşime girmekte ve onun kudretinin idrakine varmaktadır. Bu tarz bir deneyim anında birey kendini yalnız hissetmemekte; yüce yaratıcının varlığıyla teselli bulmakta ve kendini güvende hissetmektedir; zira Tanrı'ya, kadere, kâinattaki düzene ve âhirete olan inanç, insana karşılaşılabilecek en kötü tecrübelerin bile bir

⁴³ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 81.

⁴⁴ Şahin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, s. 143.

⁴⁵ Birey, karşılaştığı sorunların çözümünde ve adaptasyonunda sadece somut var oluşla sınırlı değildir. Kişi, stresli bir olay yada durumla karşılaştığında, inançlarında, dinî pratiklerinden ve insanlar arası ilişkilerden oluşan bir sistemden yararlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Arıcı, “Ergenlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua”, s. 534.

⁴⁶ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 84.

anlamının olduğunu öğretmekle umutsuzluğa düşmesine engel olabilmektedir.⁴⁷ Uyguladığımız anketten elde edilen veriler, dinî bir âyin olan Semâ'yı izleyenlerin büyük bölümünün bu program sonunda geleceğe daha umutlu bakmaya başladıklarını göstermektedir. Bu bulgular da yukarıdaki açıklamalarla paralellik arz etmektedir.

Verilere göre izledikleri Semâ Âyini sonucunda Mevlânâ ve Mevlevî Semâ Âyini hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olanların %82,1'i (s=23); yeterli bilgiye sahip olanların %65,6'sı (s=63); yetersiz bilgiye sahip olanların %60,2'si (s=100) ve konu ile ilgili bilgiye sahip olmayanların %60'ı (s=9) ise geleceğe umutla baktıklarını belirtmişlerdir. Bu sonuçlara göre konu ile ilgili bilgi arttıkça geleceğe umutla bakma düzeyi de artmaktadır. Bu hususta Mevlânâ'nın eserlerinde insana verdiği değeri bilmenin, belirleyici olduğu kanaatindeyiz. Yüksek bilgi düzeyine sahip kişiler, Mevlânâ'nın düşünce sisteminde insanın ne kadar önemli bir yeri olduğunu ve insanın Allah'a ulaşmasını amaçlayan yöntemleri ne kadar ısrarla vurguladığının bilincindedirler. Ayrıca Mevlevî Semâ Âyini'nde sembolik olarak insan ruhunun Allah'a doğru gerçekleştirdiği mânevî bir yolculuk anlatılmaktadır. Doğal olarak, bu anlatımı ve ayrıntıları bilen kişilerin, âyin sırasında kısmen Allah'a ulaşma duygusu ile yüzleşmeleri ve insan olarak kendilerini, bu dünyanın ötesinde Yüce Varlığın katına çıkacak kadar değerli görmeleri sebebiyle yoğun bir mutluluk ve huzur halini tecrübe etmiş olmaları makul görünmektedir. Bunun sonucu olarak da insanların, Yüce Yaratanın varlığını tecrübe etmeleri, kendilerini onun katına çıkabilecek kadar değerli görmeleri ve hayatlarını bu amaca uygun olarak düzenlemeyi planlamalarına bağlı olarak geleceğe daha umutla bakmaya başladıklarını söylemek mümkündür.

SONUÇ

Araştırmamız neticesinde, Semâ Âyini'nin, yoğun dinî yaşantıları uyandıran ve düzenleyen bir çeşit dinî tecrübe niteliği taşıdığı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, yaşları, dinî eğilimin arttığı gelişim dönemlerine karşılık gelen ziyaretçilerin Mevlânâ İhtifalleri'ne geliş sebeplerinin, daha çok mânevî unsurlar etrafında yoğunlaştığı sonucuna ulaşılmıştır.

Ziyaretçilerin yarısından fazlası, Mevlânâ ve Mevlevîlik hakkında yetersiz bilgiye sahip olduklarını belirtmelerine rağmen izledikleri tören sonucunda Allah ile yüzleşme tecrübesi yaşama oranları çok yüksek çıkmıştır. Ayrıca dinî tecrübe niteliği taşıyan kendini sorgulama, kutsallık tecrübesi, insanlara hoşgörülü davranmak gerektiği inancı ve geleceğe umutla bakma eğilimleri de aynı şekilde yüksek düzeylerde çıkmıştır. Buna dayanarak, Semâ Âyini esnasında yaşanan dinî tecrübenin bilgiden ziyade duygusal yönle ilgili olduğunu ve programın, izleyenler üzerinde uzun süreli bir etki bıraktığını söylemek mümkündür.

Mevlevî Semâ Âyinleri'nde icra edilen ritüelin insan psikolojisi üzerinde önemli etkilerinin olduğu açıktır. Bu bağlamda, araştırma sonucu elde ettiğimiz verilere göre; Mevlevî Semâ Âyini'ne katılan ziyaretçilerin geliş sebepleri, büyük

⁴⁷ Kimter, "Dini İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", s. 224.

ölçüde mânevî gerekçelere dayanmaktadır. Bu durumu insanların ruhsal tatmin arayışı içinde oldukları şeklinde yorumlamak mümkündür. Aradan asırlar geçmiş olmasına rağmen Mevlânâ öğretisinin ve Mevlevî Semâ Âyini'nin canlılığını korumasında mânevî sebeplerin etkin olduğu görülebilmektedir. Ayrıca bu çalışma, insanların dinî yönelişlerinde duygusal arayışların ön planda olduğunu ve dinin öncelikli amacı olan Allah ve insan arasında ilişki kurma hedefine, ruhsal boşluğun doldurulması sayesinde ulaşılabileceğini ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

- Altunışık, Remzi ve diğ., *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya Kitabevi, Sakarya 2005.
- Araz, Nezihe, "Mevlânâ'nın Evrenselliği Üzerine", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, Tebliğler*, (3-5 Mayıs 1990), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1991 (117-120).
- ARICI, Asude, "Ergenlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (ed. Hayati Hökelekli), DEM Yay., İstanbul 2006 (529-557).
- Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, C. 1, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.
- Aslan, Ömer, "Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açından Analitik Bir Yaklaşım", *CÜİFD*, C. 5, S. 2, Sivas 2001 (357-377).
- Aşıkoğlu, Nevzat, "Kutsal ve Toplum", *CÜİFD*, S. 2, C. 1, Sivas 1998 (35-44).
- Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- "Ergenlik Dönemi Dinî Şüphe ve Tereddütler", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (ed. Hayati Hökelekli), DEM Yay., İstanbul 2006 (307-368).
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2003.
- Can, Şefik, *Mevlânâ*, Ötüken Yay., İstanbul 2006.
- Certel, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yay., Ankara 2003.
- Ceylan, İbrahim, "Mevlânâ'nın Tolerans Kaynağı ve Esprisi", *I. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler*, (3-5 Mayıs 1985), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1986 (409-421).
- Çelebi, Celâleddin Bâkır, *Hız. Mevlânâ Okyanusundan*, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay., Konya 2003.
- Demirci, Kürşat, "Kutsiyet", *İslam Ansiklopedisi*, C. 26, TDV, Ankara 2004 (495-497).
- Ekici, Necdet, "Mevlânâ'da İnsan Sevgisi", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, (ed. V. Genç), MEB, İstanbul 1997 (132-135).
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, (çev. Mehmet Ali Kılıçbay.), Gece Yay., Ankara 1991.
- Giritli, İsmet, "Mevlânâ ve Hoşgörü", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, (ed. V. Genç), MEB, İstanbul 1997 (156-158).
- Göçgün, Önder, "Mevlânâ ve İnsan", *I. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler*, (3-5 Mayıs 1985), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1986 (161-173).
- Günay, Haral, "Kutsiyet, İslam'da Kutsiyet", *İslam Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yay., Ankara 2004 (497).
- Halıcı, Feyzi, "Güney Afrika'da, Amerika'da, Almanya'da ve Japonya'da Mevlânâ Sevgisi", *IX. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler*, (15-16 Aralık 1997), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1998 (15-30).
- Hamachek, Don E., "Ergen Benliğinin Psikolojisi ve Gelişimi", *Ergenliği Anlamak*, (çev.) Ö. Hakan Ersever, (ed. Bekir Onur), İmge Kitabevi, Ankara 1995 (111-151).
- Hidâyetoğlu, A. Selâhaddin, *Hazreti Mevlânâ Muhammed Celâleddin-i Rûmî Hayatı ve Şahsiyeti*, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2004.
- , "Mevlânâ'nın İnsanlara Bakışı", *Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevilik*, (ed. N. Şimşekler), Karatay Belediyesi Yay., Konya 2002 (81-82).

- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 2003.
- Karahan, Abdülkadir, "Mevlânâ'nın Şahsiyeti ve Dünya Görüşü", *Mevlânâ Güldestesi 5*, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., Konya 1995 (25-39).
- Kayıklık, Hasan, *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*, Baki Kitabevi, Adana 2003.
- , "Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim ile Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *ÇÜİFD*, C. 1, S. 1, Adana 2001 (125-134).
- Kılavuz, M. Akif, *Yaşlanma Dönemi Din Eğitimi*, Arasta Yay., Bursa 2003.
- Kimter, Nurten, "Dini İnanç, İbadet ve Dua'nın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, (ed. Hayati Hökelekli), DEM Yay., İstanbul 2006 (217-249).
- Konak, Akın, Çiğdem Yasemin, "Yaşlılık Olgusu", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1, C. 29, Sivas 2005 (23-63).
- Meyerovitch, Eva de Vitray, "Mevlânâ'nın Güncelliği", *S.Ü. I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, Tebliğler* (3-5 Mayıs 1987), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1988 (33-34).
- Nedvî, Ebu'l Hasan Ali, *Hz. Mevlânâ, Aşk, Sabır, Sevgi, Hoşgörü*, (çev. Yusuf Karaca), Kayihan Yay., İstanbul 2006.
- Onur, Bekir, *Gelişim Psikolojisi*, V Yay., Ankara 1991.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige*, C. H. Beck Verl., München 1971.
- Önder, Mehmet, "Mevlevîliğin Sistemleşmesi, Sultan Veled ve Diğer Postnişinler", *Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*, (ed. N. Şimşekler), Karatay Belediyesi Yay., Konya 2002 (131-150).
- Özcan, Nuri, "Mevlevî Âyini", *İslam Ansiklopedisi*, C. 29, TDV, Ankara 2004 (464-466).
- Öztürk, Abdullah, "Modern İnsanın Buhranlarına Hz. Mevlânâ'nın Mesajları", *S.Ü. VIII. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler* (6-7 Mayıs 1996), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1997 (145-150).
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2003.
- Rumî, Mevlânâ Celâleddin, *Mesnevî*, (çev. Veled İzbudak), C. 4, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., İstanbul 2004.
- Sancaklı, Saffet, "Hadislerde Yaşlılık Olgusunun Değerlendirilişi", *CÜİFD*, S. 1, C. 10, Sivas 2006 (49-71).
- Sepetçioğlu, Mustafa Necati, "Gel Gel Çağrısı Üzerine Tartışmalar", *III. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler*, (12-14 Aralık 1988), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1989 (167-172).
- Sergen, Semih, "Mevlânâ'nın İnsana Bakışı", *II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, Tebliğler*, (3-5 Mayıs 1990), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1991 (109-115).
- Seyrek, Ahmet, *Mevlânâ İnsanlığa, Sevgiye ve Barışa Adanmış Bir Hayat*, Kar Yay., İstanbul 2005.
- Sönmez, Kemâl, "Mevlânâ'nın İnsan ve İnsanlık Anlayışı", *III. Millî Mevlânâ Kongresi, Tebliğler*, (12-14 Aralık 1988), Selçuk Üniversitesi Yay., Konya 1989 (149-155).
- Şahin, Adem, *Ergenlerde Dindarlık ve Benlik*, Adal Ofset, Konya 2007.
- , "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Umutsuzluk Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma", *SÜİFD*, S. 13, Konya 2002 (143-157).
- Şehsuvaroğlu, Bedi, "Mevlânâ'da Hoşgörü ve İnsan Sevgisi", *Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler*, (ed. V. Genç), MEB, İstanbul 1997 (277-279).
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995.
- Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, TDV, Ankara 2006.
- Yılmaz, Hüseyin, "Hz. Peygamber'in Eğitiminde Bir İlke Olarak Hoşgörü", *CÜİFD*, C. 8, S. 1, Sivas 2004 (109-113).
- Yöndemli, Fuat, *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., Ankara 1997.

BİR AHLÂK KİTABI OLARAK MESNEVÎ

Himmet KONUR*

ÖZET

Mesnevî insanı her bakımdan olgunlaştırmak ve yetkinleştirmek için kaleme alınmış bir eserdir. Bu nedenle onda insanla ilgili hemen her konuya temas edilmiştir. Ele alınan konular arasında ahlâkî olanlar önemli yer tutar. İnsanı insan yapan özellikler, insanın sahip olması ve kaçınması gereken duygu, düşünce ve davranışlar edebî bir üslup içerisinde örneklerle anlatılır. Bunun yanında sosyal ahlâk konularına da temas edilir. Bu haliyle o örneklerle kaleme alınmış manzum bir ahlâk kitabı hüviyeti taşımaktadır.

Biz bu makalemizde *Mesnevî*'nin yazılış amacı ve *Mesnevî*'de yer alan bazı ahlâk konuları üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, Ahlâk

MATHNAWİ AS AN ETHICAL AND MORAL WORK

Mathnawî is a book contains almost everything related to human being. Especially ethical and moral subjects are over-dominated and dealt with Islamic perspective. It can be said that it is possible to find every subjects of ethic in it. For example it is explained in literary style the moral characteristics of human being and his good and evil senses, and thoughts, and behaviors by giving examples. At the same time, topics of the social ethics, such as justice and cooperation etc, are mentioned and explained by examples and metaphors. In sum, it can be said that *Mathnawî* is an ethical and moral work written in verse.

In this article, we tried to emphasize some ethical and moral principles which took part in *Mathnawî*.

Key words: Mawlana, *Mathnawî*, Morality

GİRİŞ

Mesnevî, Mevlânâ'nın 26 000 civarında beyitten oluşan altı ciltlik manzum eseridir. Yakın dostu Hüsameddin Çelebi'nin isteği üzerine, m.~1260-1267 yılları arasında, kaleme alınmıştır. *Mesnevî*'de tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, tarih, tıp gibi ilimlere ait konular yanında zamanın örf ve adetlerinden de bahsedilir.¹ Pek çok konudan bahsedilmesine rağmen amaç birliği dikkati çeker. Bunu da kısa-

* Doç. Dr., DEÜ. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. Öğretim Üyesi. himkon@hotmail.com

¹ Ceyhan, "Mesnevî", *DİA*, XXIX, 326; Arpaguş, *Mevlânâ ve İslam*, s. 62-63.

ca insanı ahlâkî bakımdan geliştirmek ve olgunlaştırmak diye tanımlamak mümkündür. Bu çalışmada *Mesnevî*'nin yazılış amacına dikkat çekildikten sonra, onda yer alan bazı ahlâk konularına değinilecektir.

Bir eseri doğru anlamamanın yolu, öncelikle o eserin yazılış amacını bilmekten geçer. Bu yapılmadığı takdirde eserin yanlış anlaşılması kaçınılmaz olur. *Mesnevî* gibi bir çok konudan bahseden ve aynı zamanda edebî değer taşıyan eserlerde bu risk daha da artar. Nitekim bu durumu dikkate almadan *Mesnevî*'yi okuyanlar hayal kırıklığına uğramış ve onda aslan ve tavşan hikâyelerinden başka bir şey görememiştir.²

Bu tehlikenin farkında olan Mevlânâ (ö. 672/1273), *Mesnevî*'nin muhtelif yerlerinde uyarıda bulunmuştur. Bunlardan bir kaçına temas etmek istiyorum:

"Bu kitap, masal diyene masaldır... fakat bu kitapta halini gören, bu kitapla kendini anlayan kişi de erdir!"³ "İş bilen, söz anlayan adama bu söz, hikâye değil. (...)"⁴

"Sanır mısın ki Mesnevî sözlerini okuyasın da ucuzca, bedavaca duyasın, anlayasın! Yahut hikmet sözleri ve gizli sırlar, kolayca kulağına girsın ağzına gelsin! Duysun, duysun ama sana masal gibi gelir... dışyüzünü duysun, iç yüzünü değil!"⁵

Mevlânâ, *Mesnevî*'nin bir şiir veya hikâye kitabı olarak algılanmasına karşı çıkar.

"Sûretin fakiri ve muhtacı, ârifin irfânının zekatını ne vakit tadar? O Mesnevî, mânâdır; fe'lûn fâilâtün, yâni elfâz ve şiirden ibâret değildir."⁶

Hiçbir zaman şairliği meslek edinmediğini söyleyen Mevlânâ şiirle uğraşma sebebini şöyle açıklar:

"(...) benim huzuruma gelen ahbâbın melûl olmalarından havfen, onunla meşgul olsunlar diye şiir söylerim. O kadar terk ettiğim halde yine şiir söylemek icâb eder. Yoksa şiir nerede, ben nerede!... Vallahi ben şiirden bîzârım ve benim indimde şiirden beter bir iş yoktur."⁷

Mevlânâ'nın amacı şairlik veya hikâye yazarlığı olmadığına göre onun eserlerini edebî birer metinden ibaret görmemek gerekir. Bu durum edebî değeri üzerinde sıkça durulan *Mesnevî* için de geçerlidir. Bu noktada '*Mesnevî* nedir ve niçin kaleme alınmıştır?' sorusunun cevabını aramak gerekmektedir.

Bazı *Mesnevî* nüshalarında Mevlânâ'nın şöyle dediği nakledilir:

"Mesnevî'yi Hamay'lı olarak boyuna asmak, ezberlemek için söylemedim. Belki ayak altına koyarak göklerin tepesine çıkmak için söyledim. Mesnevî, gerçek miracımın

² Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, s. 149.

³ Mevlânâ, *Mesnevî*, (çev. Veled İzbudak), IV, 3 (b: 32).

⁴ *Mesnevî*, III, 92 (b: 1149).

⁵ *Mesnevî*, IV, 277 (b: 3459-3461).

⁶ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I, 33; *Mesnevî*, VI, 15 (b: 160).

⁷ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 70-71.

merdivenidir, yoksa bir merdiven gibi omuzlara yüklenip şehirden şehre dolaşmak için değil; çünkü bu usûl ile istenilen dama gidilmez, çünkü gönül arzusuna erişilmez."⁸

Burada *Mesnevî*'nin insanı manevî ve ahlâkî bakımdan olgunlaştırmak ve yüceltmek için kaleme alındığı vurgulanmaktadır. Bunu sağlayacak olan ise iyi huylardan başkası değildir. Mevlânâ şöyle der:

*"İyi huylar insanı yüceltir, kötü huylar ise alçaltır. Ben bu çalışıp çabalama dünyasında iyi huydan daha iyi bir ehliyet görmedim. (...) Kimde iyi huy varsa kurtulmuştur; kimin kalbi sırcadansa sınımıştır."*⁹

O halde *Mesnevî*'ye öncelikle insanın ahlâkını güzelleştirmeyi amaçlayan bir kitap olarak bakmak yerinde olacaktır.

Mesnevî'de Şark efsanelerinden, peygamber kıssalarından ve evliyaya ait olay ve menkıbelerden örnekler sunulur. İnsanlığın ortak malı sayılabilecek pek çok hikâyeden bahsedilir; ancak asıl amaç hiçbir zaman hikâye anlatmak değildir.¹⁰ İnsanın kendisini; zaafılarını ve meziyetlerini tanımasını ve erdemli bir hayata yönelmesini sağlamaktır.¹¹

Mevlânâ, Şark'ın kültür hazineleri içinden seçip kitabına aldığı hikâyeleri, kendi üslûbu ve tefekkürü ile değerlendirip, günlük hayata ışık tutarak halkı eğitmeye çalışır. Ayverdi'nin ifadesiyle katmer katmer açan bir çiçek gibi birbirine bağlı ve birbirini bütünleyici olan bu hikâyeleri okuyanın, onlarda kendini bulmaması ve bir aynaya bakar gibi, bunların içinde kendini görmemesi, yine onların terazisinde iyiliklerini ve kötülüklerini tartıp kendine çeki-düzen vermemesi mümkün değildir.¹²

Mevlânâ, *Mesnevî*'yi vahdet dükkanı olarak tanımlar. "*Mesnevîmiz vahdet dükkânıdır. Orada birden başka ne görürsen puttur.*"¹³ der. O, *Mesnevî*'de, tam bir vahdetçi görüşle, ıyalullahı tanıyıp saygı, sevgi ve şefkatle bağlı olduğu insanları, hayvanî insiyaklarının esaretinden kurtararak tasfiye edilmiş ve muhasebeye çekilmiş bir ruha, bir vicdan hürriyetine erişirmek ister. Bunun için de kütleyi bir şevk ve iman potasında birleştirip bir bütün haline getirmeye ve sonra da bu şevk ve imanı o bütünün müşterek enerjisi kılmaya çalışır.¹⁴

İnsanı hayvanî arzuların esaretinden kurtararak olgunlaştıracak ve yüceltecek olan ahlâktır. *Mesnevî*'nin önsözünde bu eserin "*Kur'an'ın açıklayıcısı*" olduğu

⁸ Fűrüzanfer, *Mevlânâ Celaleddin*, s. 391-392. B. Fűrüzanfer, Seyit Nasrullah Takva'ya ait *Mesnevî* nüshasının sonunda ve Tahran İllâhiyat Fakültesinde bulunan Yazma *Mesnevî*'de bu rivayetten bahsedildiğini, Alâüddeve'nin bastırıldığı *Mesnevî*'nin sonunda ise bu sözlerin Sultan Veled'e nisbet edildiğini bildirmektedir. Bkz. Fűrüzanfer, *age*, s. 391, (350 numaralı dipnot).

⁹ *Mesnevî*, II, 62 (b: 810-816).

¹⁰ Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, s. 149.

¹¹ Muslu, "Bir Hikâyeci Olarak Mevlânâ", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sa: 14, Ocak-Haziran 2005, s. 647.

¹² Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, s. 35.

¹³ *Mesnevî*, VI, 123 (b: 1528).

¹⁴ Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, s. 7.

ve "huyları güzelleştirdiği" vurgulanır.¹⁵ Güzel ahlâk; dürüstlük, cömertlik, çalışmak, alçak gönüllülük, sabır, iyilik etmek, başkalarının iyiliğini istemek, doğru sözlü olmak, helal lokma yemek gibi bir çok ahlâk konusu üzerinde durulur.¹⁶

Burada bahis konusu olan İslam ahlâkıdır. İslam'da ahlâk, dinin özü, esas ve bizzat kendisidir. Müslüman olmak İslam ahlâkını özümsemek ve yaşamaktır. Kur'an'a yakından bakıldığında ahlâkın en büyük ve esaslı yeri işgal ettiği görülür. Diğer kısımlar ahlâkî esası tamamlayıcı mahiyettedir.¹⁷ Bu konuda Mevlânâ'nın şöyle dediği nakledilir:

*Âdemoğlunun eğer edebten nasibi yoksa âdem değildir,
Âdemoğluyla hayvan arasındaki fark edebtir,
Gözünü aç da bak cümle Kelamullâh'a,
Kur'an'ın bütün ayetlerinin manası edebten ibarettir.*¹⁸

AHLÂKÎ BİR VARLIK OLARAK İNSAN

Edeb ve ahlâk sahibi olması istenen insan olduğu için bu noktada *Mesnevî*'de insan konusu üzerinde durmak yerinde olacaktır. *Mesnevî*'de üç grup yaratıktan bahsedilir.¹⁹ Bunlardan bir grubu sadece bilgi, akıl ve cömertlik gibi müspet özellikler taşıyan meleklerdir. Bir grubu ise yeme, içme ve barınma gibi maddî ve tabii ihtiyaçlar dışında hiçbir şeyden haberi olmayan hayvanlardır.

"Üçüncü bölükse Âdemoğullarıdır, insanlardır. Bunlar yarı yaratılışları bakımından meleklerdir, yarı yaratılışları bakımından eşek!

Eşek olan yarıları, aşağılığa meyleder, öbür yarıları da akla meyleder!

*(...) hayvânî ruha sahip olan kişinin, huylarını değiştirmeye, nefsiyle savaşa girişmeye, aşağılıktan kurtulmaya istidatı vardı(r) (...) İnsandan yol gösteren bu istidat gitti mi ne yerse yesin (beyni) eşek beynidir!*²⁰

İnsanoğlu hür bir varlıktır. Hayvanlardan daha aşağı derekeye düşebileceği gibi meleklerden üstün bir mertebeye de çıkabilir. Yeter ki insan olmanın sırrına ermiş olsun.

*"Hukemâ, insan küçük âlemdir derler, fakat Allah hakimleri insan büyük âlemdir demişlerdir. (...) Sûrette sen küçük bir âlemsin ama hakikatte en büyük âlem sensin."*²¹

¹⁵ *Mesnevî*, I, Önsöz.

¹⁶ Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Râmî*, s. 37; Arpağuş, *Mevlânâ ve İslam*, s. 63. *Mesnevî*'nin muhtevası hakkında genel bilgi için bkz. Çelik, "Mesnevî-i Ma'nevî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sa: 14, Ocak-Haziran 2005, s. 682-686.

¹⁷ Topçu, *İslam ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf*, s. 86-87; Yaman, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk", *Marife*, yıl: 6, sa: 1, Bahar 2006, s. 41-49.

¹⁸ Büyükkörükçü, *Mevlânâ ve Mesnevî*, s. 7-8; Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 152.

¹⁹ Bu üç grup hakkında geniş bilgi için bkz. Altıntaş, *Mevlânâ'da Gönül Kelamı*, s. 124-130.

²⁰ *Mesnevî*, IV, 122-125 (b: 1496-1529).

²¹ *Mesnevî*, IV, 43 (b: 521-522).

*Mesnevî'*de daha önce emsâli görülmemiş derecede bilgi, görgü, duygu, düşünce, hikmet ve hakikat hazinesi bir araya getirilmiştir. Bir nur, aşk ve kudret sentezi halinde var, iyi ve güzel olan Allah'tan bir gün tekrar ona kavuşmak için ayrılan ruhun bütün macerası, hicranları, arayış ve buluşlarıyla, bir madde ve ihtiras yuvası olan *nefsin* buna engel olmak yolundaki bütün azgınlıkları onda hikâye edilmiştir.²²

RUH, BEDEN VE NEFİS

İnsan denen varlık bedenle ruh, madde ile mâna karışımından ibaret bir bütündür. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan taraf ise ruhu ve manevî dünyasıdır. Beden yok olucu, ruh ise kalıcıdır, ebedidir. İnsanın bu dünyadaki ve öteki dünyadaki mutluluğu maddesi ile manası, kalbi ile kalıbı arasındaki uyum ve ahenge bağlıdır. İnsanın bedenî ihtiyaçlarının merkezi ve sözcüsü olan nefis, bu dengeyi zorlar; madde ve dünyadan yana bozmaya çalışır. Madde ile mâna, ruh ile beden arasındaki dengenin korunabilmesi için nefsin kontrol edilmesi ve eğitilmesi gerekir.²³

Nefis mutlak anlamda kötü değildir. Nefis sayesinde insan dünyevî ihtiyaçlarını fark eder. Kötü olan insanın nefsinin isteklerini amaç haline getirmesidir.

Mevlânâ nefsi bir bineğe/eşeğe benzetir.²⁴ Ona iyi bakılması ve davranılması gerektiğini söyledikten sonra onun her isteğini kabul etmenin mahzurlarına değinir. Ona göre, nefis bineğinin gerekli bakımı yapılmalı, gönlü hoş tutulmalıdır; ancak bu, merkebin merkepçe iştahına uymaya yol açmamalıdır:

*Eşeğin başını çek, onu yola sok, doğru yolu bilen ve görenlerin yoluna sür. Onu boş bırakma, yularını tut; çünkü o, yeşillığe gitmeyi sever. Gaflet edip de bir an boş bıraktın mı çayırılara doğru fersahlarca yol alır. Eşek yol düşmanıdır, yeşillik görünce sarhoş olur. Onun yüzünden nice ona kul olanlar telef olup gitmişlerdir.*²⁵

Nefis eşeği tembeldir, yoldan da yükten de kaçır. Yük ibadettir, onun bağlanacağı kazık ise mücâhede:

*"Eşek nefsin kaçıyor, onu bir kazığa bağla. (Daha) ne zamana kadar işten, yükten kaçacak? İster yüzyıl olsun ister otuz yıl. Mutlaka (ona) sabır ve şükür yükünü yüklemeli."*²⁶

Kalplerin huzur, sükun ve itminana ermesi kötü huylardan kurtulmakla mümkün olur. Bu durum bir ayet-i kerimeyle izah ediliyor. Bir zamanlar Hz. İbrahim "Ey Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster." demişti. Allah da ona "Yoksa inanmadın mı?" buyurmuştu. O da "İnanırım fakat kalbimin mutmain olması için (bunu istiyorum)" demişti. Allahu Teala da "(O halde) kuşlardan dördünü tut da

²² Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I, 314.

²³ Demirci, Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 15-17.

²⁴ *Mesnevî'*de nefisle ilgili çeşitli benzetmeler için bkz. Küçükbaşçı, "Mesnevîde Nefis Temsilleri", <http://seyyahin.wordpress.com/2007/08/03/Mesnevîde-nefis-temsilleri/>

²⁵ *Mesnevî*, I, 237 (b: 2951-2954).

²⁶ *Mesnevî*, II, 56 (b: 729).

bunları kendine alıştır. Sonra (kesip) her dağ başına onlardan birer parça dağıt, sonra da çağır onları, sana koşup gelirler. (...)" demişti.²⁷

Bu dört kuş insandaki dört kötü huydur. İnsanoğlu bunları öldürmedikçe asla mutlu olamaz. Bu kötü huylar sırasıyla kaz, tavus, horoz ve kuzgunla temsil edilen hırs, makam tutkusu, şehvet ve tûl-i emeldir. İnsanoğlu ancak bunlardan kurtulduğunda huzur bulur.²⁸

Nefsin kötü huylardan arındırılması insanın iyi, doğru ve güzeli idrak ve tercih edebilecek kıvama gelmesini sağlar. Kötü huyların etkisinden kurtulan kimse hiçbir güçlük çekmeden ahlâkî olanı idrak ve tatbik edebilir.

KALP

İnsanın manevî ve ahlâkî dünyasını ifade eden kavramlardan biri de kalp; dilimizdeki ifadesiyle gönüldür. Gönül insanın ahlâkî duygu, düşünce ve davranışları fark eden ve kavrayan manevî uzvudur. O, hastalıklı veya arızalı olursa, insan ahlâkî olan ile olmayanı birbirinden ayırt edemez. Ahlâkî olmak ve ahlâkî bakımdan kemâle ermek isteyen kimse kalbini/gönlünü manevî hastalıklardan korumalıdır.

Mesnevî'de kalp aynaya benzetilir.²⁹ İnsanın iyi, doğru ve güzeli nasıl fark edebileceğini açıklamak için de şöyle bir sembolik hikâyeye anlatılır:

Çinli ressamlarla Anadolu ressamaları yarış halindedir. İki taraf da kendilerinin daha mahir olduğunu öne sürer. Zamanın padişahı bir yarışma düzenleyerek bu çekişmeye bir son vermek ister. Yarışma için bir sahne hazırlanır. Sahne ortadan bir perdeyle ayrılır. Bir taraf Çinli resamlara, diğer taraf da Anadolu resamlarına tahsis edilir. Ressamların her ihtiyacı karşılanacaktır.

Çinliler çeşit çeşit boyalar isterler. Duvarı rengarenk resim ve desenlerle donatırlar. Anadolu ressamaları ise hiçbir şey istemezler. Sadece kendilerine tahsis edilen duvarı cilalamakla yetinirler. Gökyüzü gibi pırıl pırıl parlatırlar.

İşlerini bitiren Çinli ressamlar kendilerinden oldukça emindir... Sıra resimleri padişaha arz etmeye gelir. Padişah önce Çinlilerin bulunduğu bölüme gider. Gördüğü resimlere hayran kalır. Sonra da Anadolu ressamaların bölümüne geçer. Tam o sırada bir Anadolu ressamı aradaki perdeyi kaldırır. Karşı duvardaki resimler ve desenler cilalanmış duvara yansıyınca daha parlıtlı ve göz alıcı bir manzara ortaya çıkar. Yarışmanın galibi Anadolu ressamlarıdır...³⁰

Ayna gönüldür. Gönlünü "*hırstan, hasislikten ve kinlerden*" arındıran kimse gerçeği görme bahtıyarlığına erer.

²⁷ Bakara, 2/260).

²⁸ Mesnevî, V, 7-8 (b: 31-49). Bu açıklamanın Kur'an tefsiri açısından değerlendirmesi için bkz. Güllüce, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî*, s. 222-234.

²⁹ Ayna "genelde bütün bir âlemi, özelde de insanı ve daha da özele gidildiğinde, insan-ı kâmilî" sembolize eden bir metafor olarak değerlendirilir. Bkz. Bayraktar, "Mevlânâ'da Ayna Metaforu", *Mevlânâ Mesnevî ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri (30 Eylül-01 Ekim 2006)*, Manisa 2007, s. 69. Mesnevî'de kalp konusunda geniş bilgi için bkz. Kara, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sa: 14, Ocak-Haziran 2005, s. 483-523.

³⁰ Mesnevî, I, 277 (b: 3467-3485).

Ayna insanın kendisini görmesini ve dış görünüşüne çekidüzen vermesini sağlar. Aynı şekilde gönül aynası da insanın öncelikle kendi içindeki hata, kusur ve zaafı görmesine ve bunları gidermesine yardımcı olur. Gönül aynasına bakmayanlar ise hep başkalarının eksik ve kusurlarıyla meşgul olur.

*"Herkes, önce kendi kusurunu görseydi halini ıslah etmekten gaflet eder miydi? Halk kendisinden gafildir babam, gafil. Onun için birbirlerinin kusurlarını görürler."*³¹

Yukarıda Mesnevî'nin "birlik dükkânı" olduğu üzerinde durulmuştu. Onun bu özelliği ahlâk konularını işlerken de karşımıza çıkar. İnsanın her şeyi bir görmesi, âlemde olup biten her şeyden ahlâkî dersler çıkarması öğütlenir. Geçmiş toplulukların başından geçenler de bu gözle değerlendirilir.

Mesela Firavun kıssasını, bir zamanlar yaşayıp gitmiş zâlim bir adamın hikâyesi olarak ele almanın yanlışlığı üzerinde durulur.

Firavunda olan yok mu? Sende de var; fakat senin ejderha kuyuya hapsedilmiş!...

Yazıklar olsun... bunların hepsi de senin ahvalin; fakat sen, onları Firavun'a isnat etmek istersin. (...)

*Senin ateşine, Firavun'un ateşine atılan odun atılmamakta, onun gibi fırsat bulamıyorsun sen. Yoksa fırsat bulsan senin ateşin de Firavun'un ateşi gibi yalınlanır! (alevlenir)."*³²

Mesnevî'deki bu ve benzeri ifadelerde ahlâkî meselelerin kişiselleştirmeden ele alındığı dikkati çekmektedir. Ahlâkî açıdan bir kötülüğü kimin yaptığından çok o kötülüğün izâle edilmesi önemlidir. İnsanları suçlayarak ahlâkî sorunların üstesinden gelmek mümkün değildir. Bunun yerine herkes bütün insanlığın ahlâkî zaafını kendisine problem edinmeli ve ilk olarak kendisinden başlayarak bunların giderilmesi için elinden gelen gayreti göstermelidir. Bu da, yukarıda bahsettiğimiz, Mesnevî'deki birlik anlayışının bir gereğidir. Mesnevî'nin evrensel değerinin sırrı da bu vahdetçi görüşte yatmaktadır.

BAZI AHLÂK KONULARI

*Mesnevî'*de bir yandan insanın ahlâkî zaafı tespit edilip bunlardan kurtulmanın yolları gösterilirken bir yandan da insanı yücelten alçak gönüllülük, edeb, cömertlik, doğruluk gibi davranışlardan ve bunlara nasıl sahip olunabileceğinden bahsedilir.³³ Ayrıca çalışmak, yardımlaşmak, cömertlik, adalet, birlik-beraberlik ve gerektiğinde savaşmak gibi sosyal ahlâkî ilgilendiren konulara da değinilir.

ÇALIŞMAK

İnsanın onurlu bir hayat sürmesi çalışıp çabalayarak kendi ihtiyaçlarını karşılamak için elinden gelen gayreti göstermesine bağlıdır. Çalışan insanın Al-

³¹ *Mesnevî*, II, 67 (b: 881-882).

³² *Mesnevî*, III, 78 (b: 971-975).

³³ Bu konularla ilgili örnekler için bkz. Arpağuş, *Mevlânâ ve İslam*, s. 644-67; "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'de Ahlâkî Değerler", *Uluslar arası Mevlânâ Mesnevî Mevlevihâneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2005)*, Manisa 2006, s. 155-180.

lah'a güvenmek hakkıdır. Çalışıp çabalamadan Allah'a güvenmek ise tembellikten başka bir şey değildir.

"Tevekkül ediyorsan çalışmak hususunda tevekkül et; kazan da sonra Tanrı'ya dayan!"³⁴

"Kim zahmet çekerse defineyi elde eder. Kim çalışır çabalarsa devlete ulaşır."³⁵
"(...) Cebir ise nimeti elinden çıkarır."³⁶

"(...) İnsanın elde ettiği şey zararsa çalışmamasından ileri gelmiştir, kârsa çalışıp çabalamasından."³⁷

İŞBÖLÜMÜ VE İŞBİRLİĞİ

Çalışıp çabalamak, kişi açısından olduğu kadar toplum açısından da önemlidir. Bu sayede kişi, kendi ihtiyaçlarını ve geçimini sağladığı gibi, başkalarının ihtiyacı olan bir işi de eda etmiş olur.

"Tanrı sana el vermiştir, bir iş yap. Kazan da bir dosta da yardımda bulun. Herkes, bir kazanca yürümüş, başka dostlarına da, yardım ediyor. Bütün kazancı bir kişi elde edemez. Bir kişi, hem dülger, hem saka, hem terzi olamaz ya. Âlemin kararı böyledir. Herkes, yoksulluğundan bir işe sarılmıştır. Ortada bedava yemek şart değildir. Sünnet olan yol, iş işlemek ve bir şey kazanmaktır."³⁸

Çalışmak suretiyle insanlar toplumsal iş bölümünün bir parçası olurlar. Bu da toplumsal birlik ve beraberlik için büyük önem arz eder.

"Duvarların yardımı olmasa evler, ambarlar nereden meydana gelirdi? Her duvar, birbirinden ayrı olsa tavan, havada nasıl olur da direksiz, dayanaksız durur."³⁹

İYİLİK VE YARDIMLAŞMA

Toplumsal birlik ve beraberlik için iş birliği, önemli olmakla birlikte, yeterli değildir. Bunun yanında gönül birliği de şarttır. Gönül birliğinin tesisinde iyilik, cömertlik ve yardımlaşma gibi ahlâkî hasletler önemli rol oynar.

İyilik ve yardımın işe yaraması, karşılık beklemezsizin yapılmasına bağlıdır. Bu, zor olmakla birlikte, imkansız değildir; zira,

"Âlemde düşkünlere yardımcı erler vardır. Onlar, mazlumlar feryat ettiler mi derhal yetişirler. Mazlumların seslerini her yerden işitirler, Hak rahmeti gibi o tarafa koşarlar. Âlemin sarsıntılarına, yıkıntılara direk, destek olan.. gizli dertlerin tabibi bulunan o erler; muhabbetin, adaletin, rahmetin ta kendisidirler. Onlar, Hak gibi illetsiz, rüşvetsiz kişilerdir. Onlardan birine 'Can ve gönülden ettiğin bu yardım için, neden yardım ediyorsun?' denilse, ancak 'yardım isteyenin gamundan, çaresizliğinden' der. Erin avı merhamettir. İlaç, âlemde deritten başka bir şey aramaz. Nerede bir dert varsa, deva oraya gider. Su, neresi alçaksa, oraya akar."⁴⁰

³⁴ Mesnevî, I, 76, (b: 947).

³⁵ Mesnevî, V, 168, (b: 2047).

³⁶ Mesnevî, I, 75, (b: 938-939).

³⁷ Mesnevî, VI, 35, (b: 403).

³⁸ Mesnevî, V, 199, (b: 2420-2424).

³⁹ Mesnevî, VI, 44, (b: 519-520).

⁴⁰ Mesnevî, II, 148, (b: 1933-1939).

Birbiriyle iş ve gönül birliği içerisinde olmayan insanlar, sayıları ne kadar çok olursa olsun, başlarına gelebilecek felaketlerden ve musibetlerden korunamazlar.

*"Binlerce fare baş kaldırsa kedi ne korkar, ne çekinir. Nasıl olur da fareler, toplanıp kedinin karşısına çıkarlar? Onlarda böyle bir yürek yoktur ki. Topluluk, suret bakımından olursa beyhüdedir. Kendine gel de Tanrı'dan mâna topluluğu iste. Topluluk, bedenlerin çokluğundan meydana gelmez. Cismi de isim gibi yel üstünde durur bir şey bil! Farelerin yüreklerinde topluluk kudreti olsaydı kızarlar, gayrete gelirlerdi de birkaç tanesi bir araya gelir, fedai gibi aman vermeden kediye saldırırdı. Bir tanesi gözüünü ısıtır, oyar, öbürü kulağını dişleyip yırtar, bir başkası yanını delerdi. Kedi bu topluluktan kurtulamazdı; fakat farede topluluk için yürek yoktur. Kedinin sesini duydu mu akli başından gider."*⁴¹

KÖTÜLÜKLE MÜCADELE

İyi işlerde yardımlaşma ve kötülüklerle mücadele, toplumu oluşturan bütün fertlerin görevidir. Bu uğurda her çareye baş vurma ve gerektiğinde savaşı bile göze almak gerekir. Aslında savaş, anlamsız bir şeydir⁴²; ancak bazen savaşa son vermek için savaşmaktan başka çare kalmayabilir.

*"Delinin elinden silâhı al da adalet ve sulh, senden razı olsun! Fakat (bir kimse- nin) elinde silâhı olur, akli da bulunmazsa bağla elini... Yoksa yüzlerce zarar yapar. (...) Bilgi, mal, mevki ve hüküm, kötü yaratılışlı kişilerin elinde fitnedir. Savaş, delilerin ellerindeki kılıçları alsınlar diye müminlere farz olmuştur."*⁴³

ADALET

Kötülükle mücadele ederken adaletten şaşmamaya özen göstermelidir. Aksi takdirde toplumsal denge bozulur.

*"Adalet nedir? Bir şeyi lâyük olduğu yere koymak. Zulüm nedir? Lâyık olmadığı yere koymak."*⁴⁴ *"Adalet nedir? ağaçlara su vermek. Zulüm nedir? Dikeni sulamak. Adalet bir nimeti yerine koymaktır, her su çeken tohumu sulamak değil."*⁴⁵

SONUÇ

Mesnevî insanı ahlâken olgunlaştırmayı amaçlayan bir kitap olarak kaleme alınmıştır. Onda yer alan bütün hikâyeler, kıssalar ve menkıbeler hep bu amaca hizmet etmek üzere tanzim edilmiştir.

*Mesnevî'*ye göre ahlâk insan olmanın vazgeçilmez şartıdır. Ahlâkî vasıflar ve kaygılar taşımayan kimseler, görünüş itibarıyla insan olsalar bile, gerçekte insan değildir. İnsanın ahlâkî bakımdan gelişmesi ve olgunlaşması için nefis terbiyesi ve kalp tasfiyesi şarttır. Nefis terbiyesi, insanın dünyevî ihtiyaçlarını insana yarışır tarzda karşılamayı öğrenmesini ihtiva eder. Bununla yakından ilişkili olan

⁴¹ *Mesnevî*, VI, 241, (b: 3042-3051).

⁴² *Mesnevî*, I, 275, (b: 3435).

⁴³ *Mesnevî*, IV, 117-118, (b: 1434-35, 1438-39).

⁴⁴ *Mesnevî*, VI, 205, (b: 2596)

⁴⁵ *Mesnevî*, V, 90-91, (b: 1089-1091).

kalp tasfiyesi de kişinin kalbini kıskançlık, kin, öfke gibi kötü duygu ve düşüncelerden arındırması demektir. Bu sayede insan, ahlâkî olan ile olmayanı kolaylıkla birbirinden ayırt edebilecek hale gelir.

Mesnevî'de tevazu, edep, samimiyet, doğruluk, çalışmak, yardımlaşmak, adalet, iş ve gönül birliği gibi ferdî ve sosyal ahlâkî ilgilendirilen bir çok konu üzerinde durulur.

Mesnevî'de ahlâk konuları kişiselleştirilmeden ele alınır. İnsanoğlunun beşerî zaaflarıyla tanışması ve yüzleşmesi sağlanır. Bunun yanında bu zaafardan nasıl kurtulabileceği de gösterilir.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda *Mesnevî*'yi manzum bir ahlâk kitabı olarak tavsif etmek yanlış olmaz.

KAYNAKÇA

- Altıntaş, Ramazan, *Mevlânâ'da Gönül Kelamı*, İstanbul 2007.
- Arpaguş, Safi, *Mevlânâ ve İslam*, İstanbul 2007.
- "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'de Ahlâkî Değerler", Uluslar arası Mevlânâ Mesnevî Mevlevihâneler Sempozyumu Bildirileri (19-21 Aralık 2005), ss.155-180, Manisa 2006.
- Ayverdi, Sâmîha, *Âbide Şahsiyetler*, İstanbul 1976.
- Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, İstanbul 1998.
- Bayraktar, Fulya, "Mevlânâ'da Ayna Metaforu", *Mevlânâ Mesnevî ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri* (30 Eylül-01 Ekim 2006), ss. 149-153, Manisa 2007.
- Büyükkörükçü, Tahir, *Mevlânâ ve Mesnevî*, İstanbul 1983.
- Ceyhan, Semih, "Mesnevî", *DİA*, XXIX, ss. 325-334, Ankara 2004.
- Çelik, İsa, "Mesnevî-i Ma'nevî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sa: 14, ss. 661-696, Ocak-Haziran 2005.
- Demirci, Mehmet, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, Konya 2006.
- Sorularla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 2001.
- Fürüzanfer, B., *Mevlânâ Celaleddin*, (çev: Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1997.
- Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*, İstanbul 1999.
- Kara, Kerim, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sa: 14, ss. 483-523, Ocak-Haziran 2005.
- Konuk, Ahmed Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (haz: Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı), I-, İstanbul 2004.
- Küçükaşçı, Mustafa, "Mesnevîde Nefis Temsilleri", <http://seyyahin.wordpress.com/2007/08/03/Mesnevîde-nefis-temsilleri/>
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, *Fihî Mâ Fih*, (terc: Ahmed Avni Konuk-Haz: Selçuk Eraydın), İstanbul 2001.
- *Mesnevî*, (çev: Veled İzbudak), I-VI, İstanbul 1988.
- Muslu, Ramazan, "Bir Hikâyeci Olarak Mevlânâ", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6, sa: 14, ss. 645-658, Ocak-Haziran 2005.
- Topçu, Nurettin, *İslam ve İnsan Mevlânâ ve Tasavvuf (Bütün Eserleri 6)*, İstanbul 1998.
- Yakut, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, İstanbul 1993.
- Yaman, Ahmet, "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk", *Marîfe*, yıl: 6, sa: 1, ss. 41-49, Bahar 2006.
- Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Ankara 1995.

MEVLÂNÂ'NIN HAKİKAT ARAYIŞINDA ŞEMS KILAVUZLUĞU

Kadir ÖZKÖSE*

ÖZET

Mevlânâ ile Şems'in buluşması, birbirlerini yıllardır göremeyen iki dostun buluşmasına benzemektedir. Şems'i medresesine götüren Mevlânâ, Şems'le birlikte manevî dünyalarında aylar süren sohbete koyulurlar. Şems ve Mevlânâ birbirinin büyüklüğünü idrak ederler. Birlikte geçirdikleri uzun halvet ortamında birbirlerini aydınlatıp birbirine rehber olurlar.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Şems, İlahi Aşk, İnsan-ı Kâmil.

GUIDANCE OF SHEMS IN THE MAWLANA'S ILLUMINATION OF HAQİQA

The encounter of Mawlana Jalaladdin Rumi and Shems embraced like two friend who have not seen each other for many years. Then from that day, Mawlana and Shems begin to conversation that it took many months in their spiritual lives. They perceived the greatness of the each other. In this way, each guides and enlightens the other during the long periods spent alone together.

Key words: Sufism, Mawlana Jalaladdin Rumi, Spiritual Love, The Perfect Man.

GİRİŞ

Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya gelişi ile Mevlânâ'nın hayatında büyük bir değişim gerçekleşir. Kendisiyle görüşüp kaynaştıktan sonra, Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî'yi Salahaddin Zerkûbî (ö. 657/1258)'nin hücrelerinde misafir eder. Mevlânâ ile Şems altı ay kadar bir hücrede halvete girer. Bu zamana kadar tedrisat ve ilmî mülâhazalarla meşgul olan Mevlânâ, büyük bir değişim geçirir. Âlim, zâhid ve mürşid kişiliğinden çok, aşk ve cezbesi ile temayüz etmeye başlar. Mevlânâ'nın değişim geçirmesine ve şüttar yoluna koyulmasına öncülük eden Şems'i daha yakından tanımak durumundayız.

1. ŞEMS'İN HAYAT SERÜVENİ

Kaynaklarda doğum tarihi belirtilmemekle birlikte, 6/12. asrın ikinci yarısında dünyaya geldiğini ifade edebileceğimiz Şems'in tam adı, Ali b. Melikdâd'ın

* Doç. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. Öğretim Üyesi. kozkose@cumhuriyet.edu.tr

oğlu Muhammed Şemseddîn-i Tebrizî'dir.¹ Tebriz'de doğmuş ve orada büyümüş-tür.² Küçük yaşından beri değişik hâlleri ve üstün yaratılışı ile dikkat çekmiştir. Bizzat kendisi çocukluk dönemlerinde bir takım olağanüstü hâllere maruz kaldığını otobiyografik bilgi niteliğinde sunmaktadır.³ Kendi ifadelerinden hareket edilecek olursa, Şems-i Tebrizî'de ilâhî aşkın fitrî olarak bulunduğu söylenebilir. Bu şekilde herhangi bir şeyhin maneviyat eğitiminden geçmeden Hüdâyî nâbit türünden olmak üzere üveysîlik karakteri ağır basan çok sayıda sûfî vardır; ancak diri tilki ölü aslandan yeğdir, kuralına göre, bu durumda, onların yine de yaşayan bir mürşid-i kâmilin kontrolü altında sülûk çıkarması tavsiye edilmiştir.⁴

Bu minvalden hareketle Şems-i Tebrizî, Baba Kemal Hucendî, Rükneddin es-Secâsî, Evhâdüddîn Kirmânî ve Fahreddîn Irâkî ile çağdaş olup,⁵ bazı kaynaklara göre Ebû Bekir Sellebâf'ın, bazılarında göre Necmeddîn Kübrâ'nın halifelerinden Baba Kemâl'in, bazılarında göre ise Halvetiyye silsilesinden Ebheriyye kolunun mümessili Kutbuddîn Ebher'in halifesi Rüknuddîn Secâsî'nin dervişidir.⁶ Hâlbuki bizzat Şems'in kendisi; *"Benim, Tebriz'de Ebubekir adlı bir şeyhim vardı. Sepet örer, onunla geçinirdi. Ondandır pek çok bilgiler öğrendim; fakat bende bir şey vardı ki, onu şeyhim göremiyordu. Zaten hiç kimse de görmemişti. İşte onu, Hüdâvendigârım Mevlânâ gördü..."*⁷ demektedir, ilk şeyhinin (Sellebâf-sepet ören) Ebubekir olduğunu ifade etmektedir. Cismânî anlamda ilk şeyhini Ebû Bekir Sellebâf olarak beyan etse de o, *Makâlât*'ında maneviyat yolculuğuna Hz. Peygamberin kılavuzluğu ile girdiğini beyan eder. Şu sözleri ile o, rûhânî anlamda ilk ve gerçek mürşidinin Muhammed (s.a.v.) olduğunu dile getirir: *"Herkes kendi pîrinden söz açar. Bize, Hz. Peygam-*

¹ Gölpinarlı, "Giriş", *Dîvân-ı Kebîr*, I, XLII.

² Devletşah, onun bir İsmailî prensi olduğunu söyler. Ona göre Şems, Celâleddin Nev-Müselman'ın (ö. 1221) oğlu olup Tebriz'de okumuştur. (Bkz. Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, s. 251.) Bu iddia, Gölpinarlı'nın da dediği gibi tamamen yanlış ve yersizdir; zira Celâleddin Nev-Müselman'ın Alaaddin Ahmed isimli oğlundan başka bir oğlu yoktur. (Bkz. Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 67-68.) *Makâlât*'ında İsmâilîliği öven tek bir satıra dahi rastlanamayışının onu heterodoks bir yapılanma içinde sayamayışımızın en büyük delili olduğunu söyleyen Cebecioğlu, hatta onun bu eserinde İsmâilîleri eleştiren bazı ifadelerinin bulunduğunu beyan eder. (Bkz. Cebecioğlu, "Şemseddîn-i Tebrizî'nin Kur'ân-ı Kerim Âyetlerine Getirdiği Bazı İşarî Yorumlar I", *AÜİFD*, c. XXXIX, s. 107.)

³ *Makâlât*'ında bu durumdan şu şekilde bahsetmektedir: *"Çocukluk çağlarında bana bir hâl gelmişti. Kimse bu hâlimi anlamıyordu. Babam bile ne olduğunu bilmiyordu. Bana diyordu ki, 'Sen divane değilsin bilmem ki bu gidişin sebebi ne? Sende bu yola gitmek için gerekli olan ne terbiye var, ne riyazat var ne de başka bir şey.' Babama dedim ki: 'Şu sözü benden dinle! Sen ve ben öyle bir haldeyiz ki sanki bir kaz yumurtasını tavuğun altına koymuşlar; bu yumurtadan kaz yavrusu çıkmış; biraz palazlanınca bir su kenarına gelir, yavru hemen suya atlar. Ana tavuk etrafında çırpınır; ama o kümes kuşudur; onun suya girmesine imkân yoktur. İşte seninle ben de böyleyiz. Ey Babacığım! Ben kendimi yüzdürecek bir deniz görüyorum, benim yurdum o denizdir; halim de, deniz kuşlarının hali gibidir. Eğer sen benden isen gel! Yahut ben bu derya içinde değilsem git, kümes kuşlarına karış. Bu sözlerim sana armağan olsun."* Şems-i Tebrizî, *Konuşmalar I (Makâlât)*, s. 42-43.

⁴ Cebecioğlu, "Şemseddîn-i Tebrizî'nin Kur'ân-ı Kerim Âyetlerine Getirdiği Bazı İşarî Yorumlar I", *AÜİFD*, c. XXXIX, s. 108.

⁵ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf*, s. 139.

⁶ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 50.

⁷ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 273.

ber (s.a.v.) rüyada bir hırka verdi; fakat bu iki gün sonra yırtılacak, külhanlara atılacak veya bulaşık silinecek hırkalardan değildir. Belki sohbet ve yoldaşlık hırkasıdır. Akıllara sığmayan bir sohbet değil, belki dünü, bugünü, yarını olmayan bir sohbet. Aşkın zevk ile, bugün ve yarın ile ne ilgisi var."⁸ Hz. Peygamberin ruhaniyetinden istifade eden ve dünyevî şeyhi Sellebâf'ın yanında kısa zamanda kemâle eren Şems, bir süre sonra şeyhini bırakır, başka müşşid-i kâmillerle görüşmek üzere Tebriz'den ayrılarak diyar diyar gezer.

Ebubekir Sellebâf-ı Tebrîzî'ye intisap eden Şems-i Tebrîzî, daha sonra Rükneddin Secâsî'nin dervişlerinden olmuş, Baba Kemâl-i Hucendî ile de halleşip sohbet etmiştir.⁹ Şemseddin Tebrîzî, Baba Kemal'in sohbetinde bulunduğu sırada, Şeyh Fahreddin Irakî de, Bahâeddin Zekeriya'nın emriyle, orada bulunuyor ve kendisinde "yüz gösteren" her feth ve keşfi nazım ve nesir halinde ifade ve izhar ediyordu. Bu durum Baba Kemâl'in dikkatini çekti. Şeyh Fahreddin'in aksine Şeyh Şemseddin hiçbir şey izhar etmezdi. Bir gün Baba Kemâl:

"- Oğlum Şemseddin, Fahreddin'in açıklayıp durduğu esrar ve hakikatlerden senin hatırıma bir şey gelmiyor mu?" diye, sordu. Şemseddin:

"- Ondan daha çok esrâr ve hakikat müşahede ediyorum; fakat onun bildiği istihlalları bilmediğimden müşahedelerimi onun gibi ifade edebilme gücünü kendimde bulamıyorum." dedi. Bunun üzerine Baba Kemâl şu temennide bulundu:

*"- Hakk sübhânehu ve teâlâ sana öyle bir arkadaş nasip etsin ki, evvelîn ve âhirînin marifet ve hakikatlerini, senin adına izhar etsin. Hikmet ırmakları kalbinden diline aksın, harf ve ses elbisesine bürünsün. O elbisenin süs ve nakışları da sana ait olsun."*¹⁰

Şems-i Tebrîzî, ulaştığı makam ve mertebelerle yetinmiyor, insanlık sırrına ermek ve varoluşun hakikatini idrak etmek için daha derin ve hakikat ehli bir şeyh, daha yüksek bir makam arıyordu. Kendisini makamlara ulaştıracak bir müşşidin sohbetine girebilmek için yıllarca dolaşıyordu. Ona, bu hâliinden dolayı (Şems-i Perende/Uçan Şems), diyorlardı.¹¹ Durmaksızın geziyor, arıyor, soruyor, "ben şeyhim" diyenleri imtihan ediyor, aradığını bulamayınca da uzaklaşıyordu.¹²

Tebriz'den Erzurum'a gelen Şems, Erzurum'da mekteb-darlık yani öğretmenlik yapar. Eflâkî'nin verdiği bilgiye göre Erzurum meliki, ailesi, akrabaları ve maiyetiyle birlikte onun müridi olur. Bu durum onun, Anadolu halkı ile önceden yakın temas içerisinde olduğunu göstermektedir.¹³ Bir süre de Halep'te bulunan Şems, buradayken medresenin bir hüccesine girip on dört ay riyazet ve mücahede

⁸ Şems, *Konuşmalar I*, s. 96-97.

⁹ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 639; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 361; Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 106.

¹⁰ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 640; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, I, 361; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 220.

¹¹ Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 68; Mustafa Usta, *Divan-ı Kebir'de Mevlânâ'nın Eğitim Görüşü*, s. 19.

¹² Önder, *Mevlânâ*, s. 38.

¹³ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 520; Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 66.

ile meşgul olur.¹⁴ Konya'ya gelip Mevlânâ ile buluşmadan önce bir yıl kadar da Şam'da kalır. Eflâkî, Mevlânâ ile Şems'in Konya'da buluşmalarından önce, Mevlânâ Şam'da iken Şems'le görüştüklerinden bahseder. Bir gün Mevlânâ Şam çarşısında iken, başında külah bulunan siyahlar giymiş bir adamın Mevlânâ'nın elini öperek *"Ey mânâlar âleminin sarrafı, beni bul, beni anla"* diyerek kalabalığa karıştığını yazar. Ve bu adamın Şems olduğunu hikâye eder.¹⁵ Bundan sonra Şems, bir süre de Bağdat'ta kalıp Evhâdüddin-i Kirmânî ile görüşür.¹⁶ Evhâdüddin-i Kirmânî, Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1248)'nin de müridi olduğu Rukneddin es-Sicâsî'nin müntesiplerindendir. Aynı şeyhin müridi olmalarına rağmen, Kirmânî ile Tebrîzî'nin görüşleri arasında esaslı farklar vardır. Kirmânî, İbnü'l-Arabî'yle yakın arkadaşlık kurup onun görüşlerini benimsemişken, Şems-i Tebrîzî, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinden pek hoşlanmaz. Vücûdî tevhidin sistemleştiricisi olan İbnü'l-Arabî ile Şam'da görüşür, hatta kendisi ile fikir alışverişinde bulunur. Şu sözlerinde de görüleceği üzere kendisine karşı eleştirilerini yöneltmekten kaçınmaz: *"Şeyh Muhammed (Muhyiddin İbnü'l-Arabî) çoğu kez 'Falan hata yaptı, filan hata yaptı.' derdi. Onu hata yaparken gördüm. Çok defa hatasını gösterirdim. O başını önüne eğdi ve 'Oğlum bana kuvvetli bir kamçı vuruyorsun, yani beni çok hızlı sürüyorsun. Bu bir dağdır, dağ. Benim bunda hiçbir garazım yoktur.'"*¹⁷ Şeyhu'l-Ekber'den farklı bir neşveye sahip olan Şems'in, İbnü'l-Arabî hakkındaki kanaatleri bütünüyle de olumsuz değildir. Şems, İbnü'l-Arabî'den, *"iyi bir dert ortağı, münis ve derin görüşlü, ulu bir insan"*¹⁸ şeklinde övgüyle de bahseder.

2. ŞEMS'İN KİŞİLİĞİ

Şems-i Tebrîzî ileri düzeyde tasavvufî cezbeye sahip, rind ve kalender meşrep bir şahsiyetti. Üst düzey tasavvufî telâkkileri ruhunun derinliklerinde hissetmiş güçlü bir isimdi.¹⁹ Nicholson'un ifadesine göre, *"O, âlim olmamakla beraber şiddetli bir rûhânî cezbenin tesiri altında bulunuyordu. Ve kendisinin Rabbanî sırları nakl ve fuyûz-i ilahiyeyi neşrettiğine mutlak surette kani idi. İşte bu sebeple, manevî dairesine dahil olanlar üzerinde pek muazzam bir nüfuz icra ediyordu. Gerek bu itibarla, gerek şiddetli azmi, fakrı, esrarengiz ölümü sebebiyle Şems ile Sokrat arasında bir benzerlik göze çarpar. Her ikisi de dehâ sahipleri üzerinde nüfuz icrâ etmişler ve telkin ettikleri somut fikirlerin birer sanatkarane şekil almasına muvaffak olmuşlardır. Her ikisi de zahir ilimlerinin lüzumsuzluğunu, nefis tezkiyesi ve vicdan tasfiyesi zarureti, aşkın ulvî mahiyetini beyan eylemişlerdir."*²⁰ Sokrat'ın Eflatun'a öncülük etmesi gibi Şems de

¹⁴ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 513.

¹⁵ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 471.

¹⁶ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 470.

¹⁷ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 510.

¹⁸ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 55.

¹⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 221.

²⁰ Nicholson, *Selected Poems from the Divani Shamsi-Tabriz*, s. xx.

Mevlânâ'ya öncülük etmiştir. Sokrat'ın tanınması nasıl talebesi Eflatun sayesinde gerçekleşmişse, Şems'in şöhret kazanması da Mevlânâ aracılığı ile olmuştur.²¹

Sipehsâlâr, onu, daha hayatta iken, kurbiyet makamına eren, velilerin sultanı, ariflerin kutbu, nebilerin vârisi, Hakk'ın sevdiklerinin baş tacı diye tavsif ettikten sonra, onun, keşif ve hâl sahibi bir insan-ı kâmil olduğunu, Allah'a yakınlıkta Musa (a.s.)'nin meşrebinde, uzlette, tek başına yaşamakta, İsa (a.s.)'nin huyunda olduğunu yazmaktadır.²² Kamil bir insan oluşu sebebiyle "Kamil-i Tebrizî" diye de anılırdı. Büyük bir veli olduğu halde, kendini ve kerametlerini herkesten gizler, şehirlerde tanınmadan yaşar, tanınınca hemen o şehirden kaçardı. Seyahatleri sırasında tekke ve medreselere misafir olmaz, basit tüccarlar gibi giyinir, şeyhlere mahsus gösterişli elbiseleri giymezdi. Hanlara misafir olur, odasının kapısını sıkıca kapar, içeride hasırdan başka yatacak şey bulundurmazdı.²³

Mevlânâ gibi Şems de bilge bir kişidir. Tefsir, hadis, şiir ve devrin ilimlerinden haberdardır. *Makâlât*'ında sık sık Kur'ân âyetlerine referanslarda bulunmakta, bunları lügat olarak anlayıp işarî bir takım yorumlarla değerlendirmektedir. Bazı fikhî hükümler üzerinde yorumlar yapmakta, hadisleri sıklıkla zikretmekte ve hadisler üzerine gerekli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Tüm bu bilgi birikimi ve üst düzey yaklaşım tarzı, onun tefsir, fıkıh, hadis ve kelâm okuduğunu, Arapça ve Farsça bildiğini göstermektedir.²⁴ O da, Mevlânâ gibi, felsefeden ve filozoflardan hoşlanmamaktadır. Cehennemliklerin çoğunun keskin fikirli filozoflardan olduğunu söylemektedir. Yunan felsefesinin İslâm'a uygun kısımlarını alarak, felsefeyi İslâmleştirmesinden dolayı Fahreddin Râzî'ye tavrı koyardı.²⁵ İşrâkilerin şeyhi sayılan Sühreverdî-i Maktûl hakkında ise müspet kanâat belirtirdi.²⁶ Vahdet-i vücûd inancına sâhip olduğunu da eserinin çeşitli yerlerinde zikretmişti.²⁷ Şems'e göre, kulluk, gönül kulluğudur. Hizmet, gönül hizmetidir. O da, insanın Rabbinde istiğrakıdır. Şeriat, bu istiğrakın temel taşıdır. Şems, ilahi bilginin binlerce yıl tahsil edilse dahi, öğrenilemeyeceğini, hiçbir bilginin bir kerecik Allah vuslatı anında elde edilen feyze denk olamayacağını söyler. Bu hikmet ve

²¹ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 96.

²² Sipehsâlâr, *Risale*, s. 131.

²³ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 639.

²⁴ Cebecioğlu, "Şemseddin-i Tebrizî'nin Kur'ân-ı Kerim Âyetlerine Getirdiği Bazı İşarî Yorumlar I", *AÜİFD*, c. XXXIX, s. 108.

²⁵ Fahreddin Râzî'ye yönelik eleştirisini Eflâkî şu şekilde nakletmektedir: "Fahr-i Râzî'nin ne kuvveti vardı da 'Muhammed Tâzî böyle söylüyor, Muhammed Râzî şöyle söylüyor' dedi. Bu, dönemin dininden döneni ve mutlak kâfiri olmaz mı? O, Tevbe edecekse, niçin onu incitiyor ve kendilerini keskin kılıcın üzerine atıyorlar. Sonra hangi kılıcın? Tanrı kulu onlara şefkat gösteriyor, fakat onların kendilerine hiç şefkatleri yoktur." (Bkz. Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 510.)

²⁶ "Şihâb'a apaçık o köpekler, kâfir diyorlardı. Şihâb nasıl kâfir olabilir ki nurânîdir. Evet, Şems'e karşı kâfir olur, fakat geldi de Şems'e ulaştı mı tapısında dolunay kesilir, olgunlaşır." sözleriyle Sühreverdî-i Maktûl'ü övmektedir. Bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 56.

²⁷ Şems, *Konuşmalar I*, s. 348, 55, 91, 137, 215, 219, 233, 238, 240.

gerçeğin kaynağını da arınmış temiz gönüllerde aradığını şu ifadeleri ile dile getirirdi:

"Yüce âlem sensin, gerçek budur! Nasıl ki Tanrı, 'Göklerim ve yerim beni kapsayamadı ama imanlı bir kulunun gönlüne sığıldım' buyurmuştur. Ahmed'den Ahad'a kadar açık bir mimden fazla bir şey yoktur. Bu mim ise mânanın perdesidir. Sen aradan kalkan o mimi cihan farzet! Ademoğlu ne kutludur! Yedi iklimi, bütün varlıklara değer. Hele Ademoğullarından Muhammed ümmeti olanlara ne mutlu!"²⁸

Şems'e göre, hakikate varmak, ancak sünnet-i seniyyeye uymakla, gösterişten uzak, hâl ehli olarak, sözde kalmayarak, inandığını yaşayarak, ilahi aşkla mümkündür. Şems de Mevlânâ gibi Peygamber Efendimizin âşığıdır. Mevlânâ; *"Canım bedenimde oldukça Kur'ân'ın kuluyum. Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım. Birisi sözlerimden bundan başka bir söz naklederse, o nakleden de rahatsız olurum, bu naklettiği sözden de..."²⁹* dediği gibi, Şems de *"Muhammed (s.a.v.) öyle bir nurdur ki, bütün nurların en parlağı, en üstünüdür. Nihayet gör ki, o çilede ve o zikir âleminde hiç Muhammed'e uyma hakkında bir işaret var mıdır? Evet Musa'ya kırk gece diye bir işaret verildi. Muhammed'e uymak ciheti nerede kaldı ki, Musa onu dilememiş olsun! Belki, 'Ya Rabbi beni onun atının terkisine yapışanlardan eyle!' diye yalvarır."³⁰* demektedir. Görülüyor ki şeriata bağlılık, kulluk düzeyini taklitten tahkike çıkarmak, gösteriştten uzak, aşk ve iman yolunda yürümek hususunda Mevlânâ ile Şems arasında bir birlik vardır. Meşrep bakımından ise bazı farklılıklar söz konusudur. Mevlânâ temkin ehli bir sûfi iken, Şems telvin ehli bir sûfi, yani coşkun ve cezbeli bir isimdir.

Şems'in en belirgin niteliği melâmetiliği ve kalenderliğidir. Sohbetinde bulunduğu insanlar onu mürit edinmeye kalktıklarında ağır tenkitlere uğramakta ve Şems'i kaybetmektedirler. O, bir aşk, vecd ve divanelik eridir. Ele avuca sığmaz, yer yurt tanımaz, kurala şarta bağlanmaz, âdeta özgürlüğün yürüyen bir modelidir. Alışılmış kalıpları, kitlelerin itibar ettiği sakat anlayışları, özellikle riyakârlığın beslediği kabulleri yerle bir etmek Şems'in en büyük âdetidir. O tüm bunları yaparken melâmî kişiliğinin bir göstergesi olarak gerçekleşir.³¹

²⁸ Şems-i Tebrizî, *Konuşmalar II (Makalât)*, s. 51.

²⁹ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Rubâîler*, s. 152.

³⁰ Şems-i Tebrizî, *Konuşmalar II*, s. 140.

³¹ Devrin büyüklerinden biri olan Evhadüddin Kirmânî (ö.1237) Şems'e mürit olmak istediğinde aldığı cevap şudur: "Sen bizim sohbetimize dayanamazsın. Mesela, Bağdat pazarında halkın gözü önünde şarap içebilir misin?" Evhadüddin bunu yapamam deyince; "Peki, bana şarap getirebilir misin veya ben içerken yanımda oturabilir misin?" diye sorar. Buna da hayır cevabı alınca Evhadüddin'e; "O halde, benden uzak dur!" diyor. Aslında Şems'in şarapla ilgisi yoktu. Onun derdi, sonsuzluk eri olmaya aday birini melâmet imtihanına tabi tutmaktı. (Bkz. Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 470-471.

3. ŞEMS'İN KONYA'YA İLK GELİŞİ

Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya gelip Mevlânâ ile buluşması, kaynaklarda 26 Cumade'l-âhira 642/23 Kasım 1244 olarak geçmektedir.³² Şems Konya'ya gelince âdet edindiği gibi, doğruca bir hana iner. kaynaklar onun Pirinççiler yahut Şeker-ciler hanına indiğinden ve bir oda kiraladığından bahsetmektedir.³³ Şems'in bizzat kendisi gittiği hiçbir yerde herhangi bir medrese veya tekkeye uğramadığını şöyle açıklamaktadır: *"Kendimi tekkeye lâyük bilmiyorum. Tekke, pişip olmak, yetişip gelişmek kaydında olanlar için yapılmıştır. Dileklerine erişememeleri ihtimali olduğundan onların vakitleri değerlidir. Ben onlardan değilim. Peki dediler, neden medreseye gelmiyorsun? Dedim ki: İlmî tartışmalara girecek adam da değilim ben. Lafza göre mealen mana versem bahsedemem. Kendi dilimce bahse girişsem gülerler, kâfir derler. Ben garibim, garibin yeri kervansaraylardır."*³⁴ Halkın kendisini zengin bir tüccar sanması için odasının kapısına 3 dinar değerinde bir kilit astığı ve anahtarını da destarının ucuna bağlayıp omzundan sarkıttığı anlatılır. Hâlbuki Şems'in odasında eski bir hasır, kırık bir desti, yastık yerine kullandığı çamurdan yapılmış bir kerpiçten başka bir şey yoktur.

Sipehsâlar'ın *Risâle'*sine göre Mevlânâ ile Şems'in buluşması şu şekilde gerçekleşmiştir:

"Şems-i Tebrizî bir defasında şöyle münacatta bulunmuştu:

- İlahi, senin has kullarından benim sohbetime katlanabilecek bir kimse var mıdır?

Bunun üzerine gayb âleminde;

- Eğer sohbet arkadaşı istiyorsan, Anadolu tarafına git! diye işaret olundu.

Derhal Anadolu'ya doğru yola çıktı, şehir şehir dolaşarak sohbet arkadaşı aradı. Nihayet bir gece vakti Konya'ya geldi, Pirinççiler hanına indi. Hanın kapısının önünde konukların oturması için karşılıklı sedirler konmuştu. Sabahleyin oraya oturdu. Yakub'un 'Ben Yusuf'un kokusunu duyuyorum' (Yusuf, 12/94) dediği gibi koku alıyordu. Hazret-i Hüdavendigâr da velayet nuruyla o maneviyat güneşinin şerefli burca girdiğini bildi. Onu aramak için evden çıkıp o tarafa doğru yürüdü. Yolda halk elini öpmek için etrafına toplanıyor, o da herkesi okşayıp gönüllerini alıyordu.

O sırada Şems Hazretleri, Hazret-i Mevlânâ'yı gördü, muhabbet nuruyla gayb âleminde işaret olunan zat olduğunu anladı ama bir şey söylemedi.

Hazret-i Hudavendigâr geldi, Şems'in karşısındaki diğer sedire oturdu. Bir süre birbirine baktılar, kudsî lisanla söyleştiler. Hiç kimse Şems Hazretlerinin hâlini ve Hazret-i Mevlânâ'nın onun için orada oturduğunu bilmiyordu. Bir müddet sonra Şems Hazretleri başını kaldırıp Hazret-i Mevlânâ'ya sordu:

³² Gölpmarlı, "Giriş", *Divân-ı Kebîr*, I, XLII.

³³ Fürûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 75; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. I, s.362.

³⁴ Gölpmarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 67.

- Mevlânâ, Allah sana rahmet etsin, Bayezid'den rivayet edilen değişik iki hâl için ne dersiniz? Bayezid Hazretleri, Peygamber Efendimizin sünnetlerine uymak hususunda son derece titiz davranırdı. Öyle ki, Peygamber Efendimizin karpuzu nasıl yediklerini bilemediğinden, ömründe karpuz yememişti. Diğer yandan 'Şanımlı ne büyüktür, kendimi tenzih ederim.' veya 'Cübbemde Allah'tan başka yoktur.' sözlerini söylemiş. Hazret-i Resulullah (s.a.v.) ise 'Bazen kalbim paslanır, onun için günde yetmiş kez istiğfar ederim.' buyurmuştur.

Hazret-i Mevlânâ şöyle cevap verdi:

- Bayezid gerçi kâmil evliyadan, vâsıl âriflerden gönül ehli bir zattı; fakat onu, velayet dairesinde belli bir makama koyup orada bıraktılar, o makamın büyüklüğünü kendisine bildirdiler. O da kendi makamının yüce sıfatını ve ittihad hâlini anlatmak için böyle konuştu. Resulullah (s.a.v.) Efendimize ise günde yetmiş makam geçirirlerdi, o da eriştikleri makamın yüceliğine şükredip onu sülûkun sonu bilir, ikinci bir dereceye eriştiklerinde ise bunun evvelkinden daha yüksek olduğunu görürlerdi. Bu sebeple evvelki dereceye ve o makama kanaat etmiş olduklarından istiğfar buyururlardı.

Bu söz üzerine ikisi de sedirden inip birbirine sarılıp kucaklaştılar, sütle şeker gibi karıştılar."³⁵

Eflakî'nin kaydına göre ise Şems'le Mevlânâ'nın karşılaşması şöyle olmuştur: "Şems'e 'Maksadına ulaşman için Rum diyarına git' diye ilham gelir. Bunun üzerine o da Konya'ya gelir ve Şeker-furuşân (Şekerciler) Hanı'na iner. Kaldığı hücrenin kapısına da halk kendisini büyük bir tacir sansın diye iki-üç dinar kıymetinde nadir bir kilit takar. Anahtarını da kıymetli bir atkının ucuna düğümleyerek omzuna atar. Halbuki hücrede eski bir hasırdan, kırık bir ibrik ve bir tuğla yastıktan başka bir şey yoktu. On beş günde bir, bir parça kuru ekmeği paça suyuna batırıp tirit yapar, onu yerdi.

Bir gün Şems, hanın kapısında oturmuştu. Mevlânâ, Penbefurûşân (Pamukçular) medresesinden çıkmıştı. Rahvan bir katıra binmişti ve bütün öğrencileri, danışmentleri de iki tarafında yaya olarak oradan geçiyorlardı. Birdenbire Şems kalktı, Mevlânâ'nın önüne koştu, katırın gemini sımsıkı yakaladı ve 'Ey dünya ve mana değerlerinin sarrafı! Söyle! Muhammed hazretleri mi yoksa Bayezid Bistâmî mi büyüktü?' diye sordu."³⁶

Paradoks gibi gözükten söylemleri ile Mevlânâ'nın dikkatini çeken Şems, Mevlânâ'yı sinamaya devam eder. Bir zamanlar Evhadüddin-i Kirmani'ye yaptığı gibi, Mevlânâ'ya da şarap getirmesini söyler, Mevlânâ herkesin hayret ve dehşet nazarları arasında Şems'in bu talebini yerine getirmeye kalkışır, o zaman Şems:

"- Biz seni tecrübe ettik, meğer sen bizim tahminimizin de üstünde bir ermişsin. Meğer sen hiçbir ferdin taşıyamayacağı yükü, kılın titremeden omuzlayabilecek kâmil insanmışsın. Sende bu kudret ve tahammül varken, sana bu dünyada kimse denk olmaz."³⁷

³⁵ Sipehsâlâr, *Risâle*, s. 135-136.

³⁶ Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 125-126.

³⁷ Önder, *Mevlânâ*, s. 42.

diyerek, şarabı döker ve Mevlânâ'ya sarılır. Mevlânâ ise birkaç günlük bir sohbetten sonra, Şems'in eşi bulunmaz bir mürid olduğuna kanaat getirir, orada mutlak kemâlin varlığını, cemâlinde ilahi nurları görür.

Sonunda Mevlânâ ile Şems, Salahaddin Zerkubî'nin evinde tam altı ay halvete çekilirler.³⁸ Sultan Veled, babasıyla Şems'in buluşmasını Hz. Musa ile Hızır'ın buluşmasına benzetir.³⁹ Bu karşılaşma, Mevlânâ ile Şems'i iki âşık gibi birbirine bağlar ve Mevlânâ'yı hem eski hayatından hem de eski dostlarından koparır.⁴⁰ Çünkü Şems, aşk ve cezbeyi esas tutuyor ve bilginin bir gaye olmayıp gerçeği anlamadaki aczimizi bildiren bir vasıta olduğunu kabul ediyordu. Bundan dolayı her şeyden önce Mevlânâ'yı, düşkün olduğu şeylerden ayırıyordu. Anlatılanlara göre bir gün medresedeki havuzun başına oturur, Mevlânâ'nın kitaplarını birer birer suya atmaya başlar. Bu sırada Mevlânâ içeri girer. Bakar ki, yıllarca göz nuru döktüğü kitapları, birer birer havuza atılmakta ve havuz mürekkep deryası haline gelmektedir. Bu kitapların arasında Belh'ten göçtükleri sırada, Nişabur'da Ferihüddin-i Attar'ın hediye ettiği *Esrarname* adlı eseri de vardır. Mevlânâ, bu eseri defalarca okumuştur. Şems'in onu da havuzdaki suya atmasına gönlü razı olmaz. Şems bunu hisseder hissetmez, elini havuza daldırır:

"- *Al istediğin bu kitap değil mi?*" diye Mevlânâ'ya uzatır. Hayretler içinde kalan Mevlânâ havuzdan çıkarıp verdiği *Esrarname*'nin tozuyla durduğunu görür. Bunun üzerine Şems;

"- *Aşk ilmi medresede öğrenilmez.*" diyerek Mevlânâ'yı okumaktan men eder. Hatta babası Bahaeddin Veled'in *Maarif*'ini bile okumasına müsaade etmez. Mevlânâ'nın çok sevdiği *Mütenebbî Divanı*'na kızar ve;

"- *Mütenebbî de kim oluyor? O senin atına seyislik bile edemez!*" der.

Bu şekilde çok zamanlar medresesinin cemaathanesinde mütalâayla meşgul olan Mevlânâ'yı ilmî mütalâadan meneden Şems, onu hiç kimse ile görüştürmez. Örneğin bir gün Şems, Mevlânâ'nın kapısı önünde oturup beklerken, medreseye gelen bir talebe, Mevlânâ'yı görmek istediğini söyler. Şems:

"- *Ne getirdin, şükran olarak ne vereceksin ki, onu sana göstereyim?*" der. Bunu işiten mürid, kızıp şöyle seslenir:

"- *Sen ne getirdin ki bizden ne istiyorsun?*" Şems ise;

"- *Ben kendimi getirdim, başımı onun yoluna feda ettim, az mı?*" cevabını verir.⁴¹

Mevlânâ'yı zühdî ve ilmî kişiliği yanında aşk yoluna sevk eden, vecd eden coşku hâllerine bürüyen, hatta onu bir süre ilmî mütalâalarından ve kitaplarından koparan Şems, ona semânın zevkini tattırıyor ve onu bu yolda irşada çalıştırıyor. Şems Mevlânâ'yı, semâ etmesi için teşvik ediyor ve;

³⁸ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 68.

³⁹ Sultan Veled, *İbidâ-nâme*, s. 383.

⁴⁰ Öztürk, *Mevlânâ ve İnsan*, s. 18.

⁴¹ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 75; Önder, *Mevlânâ*, s. 47.

"- *Semâ ediniz, Hakkı isteyen ve O'na aşık olanlar, semâ ettikleri zaman aşkları ve manevi halleri çoğalır.*"⁴² diyordu.

Bunun yanında Şems'in Mevlânâ'ya bir diğer nasihati benliğin inkişafı, bâtının kemâli ve iç dünyanın güzelleşmesi için dıştan ziyade içe, şekilden çok öze yönelmeyi önermesidir. Açıklık, samimilik, sadelik ve olgunluk sahibi bir insan olarak Şems, eşyanın künhüne vakıf olmayı, görünenden öte görünmeyen gerçeği idrak etmeyi tavsiye eder.⁴³

Şems ve Mevlânâ her ikisi de havâssın seçkinlerinden olarak birbirlerine hayrandırlar, birbirlerindeki hakikati seyre koyulurlar, günlerce karşılıklı birbirlerini irşad ederler. Bir gün Mevlânâ, hane halkına Şems'in büyüklüğünden, onun Allah'a olan yakınlığından ve sayısız kerametlerinden uzun uzadıya bahseder, hürmette kusur etmemelerini, ara sıra gidip gönlünü almalarını tembih eder. Bu sözler üzerine oğlu Sultan Veled, Şems'in hücreğine giderek elini öper ve hizmetinde bulunur. Şems ansızın yapılan bu ziyarete bir mânâ veremez ve;

"- *Veled ne oldu sana böyle? Fazla lütuflarda bulunuyor, gönlümü almak için sevgiler gösteriyorsun...*" der. Sultan Veled;

"- *Efendim, babam büyüklüğünüz hakkında o kadar söz söyledi ki, hepimiz deli olduk. Eğer bin sene ömrüm olsa, başımın üzerinde döne döne size hizmet etsem ve hizmetlerin hepsi de kabul edilse, yine bu muhlis kulunuzun kalbinde layıkıyla hizmet edememekten dolayı bir ukde kalır.*" cevabını verince Şems, Sultan Veled'e şu sözlerle mukabelede bulunur:

"- *Mevlânâ teveccüh buyurmuşlar. Yüz binlerce benim gibi Şems-i Tebrizi, onu büyüklük burcunda bir zerreden başka bir şey değildir. Ben mükaşefelere nail olduğum, sülûk padişahlarını seyrettiğim, ilahi nurlara yakınlaştığım, birçok Hak erleriyle düşüp kalktığım, gayb âlemlerini gördüğüm halde, Mevlânâ'ya ulaşamadım. Artık, onun hakikatine kim erişebilir...*"⁴⁴

Şems'in Mevlânâ'ya bu kadar yakın oluşunu ve onu tesiri altına almasını Sultan Veled, İbtidânâme'de şöyle anlatmaktadır: "*Halk bu bağlılığı, bu vefayı, bu coşkunu, bu sevgiyi görünce hasede düştü, herkes kınamaya koyuldu. Şeyhler, büyükler, yüce kişiler, bu ne biçim bir adamdır ki, Mevlânâ'yı bu hale getirdi. Hiç birimiz Şems'de bir hayır görmediğimiz halde Mevlânâ neden onu böyle üstün bir adam olarak tutmada, ağırlamada? Onda ne hal var, ne ilim var, ona nazar ehli dememize, gönül gözünün açık olduğuna hükmetmemize imkân var mı? diye açıkça onun hakkında dedi-kodu yapmağa başladılar.*"⁴⁵; zira halk tarafından sevilen, eli öpülen, duası alınan, vaazı dinlenen, fetvası kabul edilen Mevlânâ gibi zâhid bir müderrisin ve ârif bir sûfnin, Şems gibi kim olduğu bilinmeyen birisi tarafından avlanması, altı ay

⁴² Önder, *Mevlânâ*, s. 44.

⁴³ Arasteh, *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, s. 42.

⁴⁴ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 489; Önder, *Mevlânâ*, s. 46.

⁴⁵ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 50-51.

görünmemesi, dersi, vaazı ve fetva vermeyi bırakması, sonra kendisinin de “*Elimde daima Mushaf vardı, aşkla çeganeye sarıldım. Daima Tanrı'yı tesbih eden ağzımda şimdi şiir var, rubai var, nağmeler var.*”⁴⁶ dediği gibi, değil fukahanın, sufilerin bile tahammül edemeyecekleri bir aşk ve cezbeyle meydana çıkması, herkesi birdenbire şaşırtmıştı.

Şems-i Tebrizî Mevlânâ ile olan sıkı münâsebetinin halk ve talebeleri üzerinde menfi tesîrinden dolayı 21 Şevvâl 643/11 Mart 1246 Perşembe günü şehri gizlice terk etti. Onun Konya'ya geldiğini kimse görmemişti. Gittiğini de gören olmadı. Mevlânâ, Şems'in boş kalan hüccesine girdiği zaman, içinin boşaldığını, yüreğinin derinliklerinden bir şeyin koptuğunu hissetti. Bir süre hiçbir şey söylemeden durakladı. Şems yoktu, kaybolmuştu... Onun bu ayrılışı, Mevlânâ'yı derin bir teessüre gark etti. Talebeleriyle olan alâkasının tamamen kesilmesine sebep oldu. Şiir yazmamaya, semâ' etmemeye başladı.⁴⁷

Sultan Veled *İbtidânâme* adlı eserinde; Mevlânâ'nın Şems'in gidişine çok üzüldüğünü, Şems'in gidişine sebep olanların yüzlerine bile bakmadığını yazıyor. Gelişmeler karşısında sebep olanların yaptıklarına pişman olduklarını, Mevlânâ'nın da onları affettiğini bildiriyor.⁴⁸

4. ŞEMS'İN KONYA'YA İKİNCİ KEZ GELİŞİ

Birkaç ay sonra, Şems'ten ilk haber alındı. Onu Şam'da görenler vardı. Bu haber Mevlânâ'yı çok sevindirdi. Mevlânâ sevincinden gazeller inşâd ederek semâya başladı. Onun hemen o gün yazdığı manzum ilk mektubu şu şekildeydi:

*“Ey kalbimizde olan nur!
Gel, didinmelerimin ve arzumun sonu, gel!
Hayatımızın senin elinde olduğunu biliyorsun.
Hayatı kullarına sıkıntı yapma gel.
Ey aşk! Ey sevgili!
Engelleri aş ve inadı bırak da gel.
Ey Hüthüt'lerin sahibi olan Süleyman!
Lutfedip de bizi aramak üzere gel.
Ey sevmeye birinci gelen kişi!
Aşkın gerçeği seni geçip birinci oldu, gel.
Ruhlar senin kaybolmandan ötürü inleyip feryat etmekte;
Miadını doldur da gel.
Ayıpları ört, iyilikleri saç;
Cömert olanların âdeti de böyledir, gel.*

⁴⁶ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 74.

⁴⁷ Önder, *Mevlânâ*, s. 48.

⁴⁸ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 55.

Farsça "gel" nasıl derler? "Biyâ" mı?
 Ya gel ya da bizim davetimize hak ver de gel.
 Geleceğin zaman muradımız ne de açılır.
 Gelmeyeceğin zamanda muradımız ne de kesat olur, gel.
 Ey Arabın Küşâd'ı! Ey İran'ın Kubâd'ı!
 Kalbimi hatıranla fethedersin, gel.
 İçim sana "gel" diyicidir.
 Ey senin varlığından olacak varlık, gel.
 Ey benim ayım! Senin için ülkeleri dolaştım.
 Beni ve ülkeleri çevrelediğin halde gel.
 Sen yaklaşan ve uzaklaşan güneş gibisin.
 Ey kullara yakın olan, gel.⁴⁹

Mektup özel bir ulakla gönderilir, fakat aylar geçtiği halde, hiçbir cevap alınamaz. Aslında Şems de böylesi bir ayrılığın Mevlânâ'yı çok daha fazla pişirip kavuracağına inanıyordu. Bu yüzden ilk mektuba cevap vermedi. Bir süre sonra Mevlânâ, "Ey dünyanın zarifi, selam sana... Şüphelenme, sağlığım da, hastalığım da senin elinde... Derde düşenin ilacı nedir söyle... Bu, eğer alırsam, senin dudaklarından aldığım öpücüktür. Eğer vücudumla senin hizmetine ulaşmazsam, ruhum ve kalbim senin yanındadır. Madem ki sözsüz hitap ulaşmıyor, o halde dünya niçin lebbeykle doldu. Nahs, sana beni sa'da çevir der, Sa'd sana, Ey iki saadet der. Senden feryatla (yine) senin önüne gelirim. Ah, senden sana karşı yardım isterim."⁵⁰ şeklinde titap eden, göz yaşları ve yakarışlarla dolu ikinci mektubunu yazdı. Yine cevap alamadı. Haber beklerken Mevlânâ mum gibi eridi, sararıp soldu. Kavuşma arzusuyla ve ulaşır ümidiyle şu üçüncü mektubunu da gönderdi: "Vezirin ömrü yüce olsun. Tanrı onun bekçisi ve koruyucusu olsun. Talihlilerin ileride görecekleri her ne dirlik varsa, onun yanında peşin alınmış olsun. Onun tatlılığı ile dolu olan harareti mecliste, donuk kalpli arkadaş bulunmasın. Gaybın kapısında bağları çözülmüş olan canlar, onun önünde halının nakışları gibi bağlı olsunlar. Sağında ve solunda olan devlet, güneyinde ve kuzeyinde de olsun. Cisim ve canın istediği ilde o, her ikisinin de (yani cisim ve canın) padişahı ve valisi olsun. Şems-i Tebrîzî nakit bir talihtir. O bana yeter. Ondan başkası kerediyle olsun."⁵¹

Sonunda Şems'ten ilk haber geldi, mektubu alındı. O da aynı coşkunkluk, aynı özleyişle cevap veriyordu. Mevlânâ sevinç içinde gazeller yazdı.⁵² Şems'in mektubunu alır almaz, oğlu Sultan Veled'i çağırarak:

⁴⁹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 525-526.

⁵⁰ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 526.

⁵¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 526.

⁵² Önder, *Mevlânâ*, s. 51.

"- Birkaç arkadaşla birlikte Şems'i aramaya git. Giderken şu kadar gümüş ve altın parayı da birlikte götür. Bu paraları Şam'da o Tebriz sultanının ayakkabısı içine dök ve onun mübarek ayakkabısını Rum tarafına çevir. Benim selamımı ona ilet ve âşıklara yaraşır saygımı ona arz et." emrini verdi ve dördüncü mektubunu yazdı. Bu mektubunda şöyle diyordu:

"O ezeli diri olan, her şeyi bilen, kudret sahibi olup yarattıklarının işlerini tedbirden bir an boş kalmayan Cenâb-ı Hakk'a yemin ederim ki, onun nuru aşk kandillerini yakıtı da yüz binlerce gizli şey bilindi. Onun bir hükmüyle cihan, aşk, âşık, hâkim ve mahkûm ile doldu. Şems-i Tebrizi'nin tılsımlarıyla şaşılacak, eşsiz ve görülmemiş hazineler gizlendi. And olsun ki, o gün siz buradan ayrıldıktan sonra, mumun baldan ayrılması gibi, ben de lezzetten cüda kaldım. Bütün gece, mum gibi, muhabbetinizle yanıyorum. Ateşle enis, baldan tatlı sohbetinizden mahrumum. Cemalinizin ayrılığıyla cismimiz viran. Canımız ise baykuş gibi iniyor. Artık, gidiş dizginini bu tarafa çeviriniz, neş'e ve zevk filinin hortumunu uzatınız. Ah, sensiz huzurum olmadan semâ helal değildir. Neş'e ve eğlence şeytan gibi taşlanıp sürüldü. Sensiz geçen günlerde, senin işitme şerefine erişecek tek bir gazel bile söylenmedi. Mektubunu aldım, sevincimden sema ettim ve beş altı gazel yazdım. Ey Şam'ın, Ermen'in ve Rum ülkesinin iftihar! Akşam çağı, sabahın saadet nuruyla aydınlansın artık."⁵³

Sultan Veled, Şam'a yirmi kişiyle gitti. Şam'da Şems'i buldu. Babasının dediğini yaptı. Şems, paraları görünce gülümsedi, "Muhammed huylu Mevlânâ, bizi altınla, gümüşle ne diye aldatıyor? Onun dileği kâfi."⁵⁴ dedi ve Konya'ya gelmeyi kabul etti. İbtidânâme'de bu yolculuk şöyle anlatılmaktadır:

"Veled, Şems'in maiyyetinde, zorla değil, canla, gönülle ve kendi dileği ile yaya olarak yürümede idi. Şems ona; 'Sen de ata bin, şu yörük kır ata binerek yol al!' dedi ise de Veled; 'Ey padişahlar padişahı!' dedi. 'Seninle eşit olmaya gücüm yetmez, hem padişah ata binsin hem de kul, bu nasıl olur? Sen maşuksun, ben âşıkım, sen efendimsin, ben kulum, hatta sen cansın, ben seninle diriyim. Benim yaya gitmem, senin maiyyetinde başımı ayak yayıp yürümem gerek.'⁵⁵

"Aşk kervanı" Konya'ya yaklaşınca Sultan Veled, Mevlânâ'ya bir müjdecî gönderdi. Mevlânâ, müjdeyi alır almaz, müjdecîye eğnindeki fereceyi, üstündeki elbiseyi, başındaki sarığı, bütün varını yoğunu verdi.

"- Daha ne varsa verin!" diyor ve en güzel gazellerinden biriyle şöyle sesleniyordu:

Yollara sular dökün,
Bahçelere müjdelere verin...
Bahar kokuları geliyor...

⁵³ Sipehsâlâr, Risâle, s. 140.

⁵⁴ Sipehsâlâr, Risâle, s. 141; Eflâkî, Ariflerin Menkıbeleri, s. 521; Gölpinarlı, Mevlânâ Celâleddin, s. 79.

⁵⁵ Sultan Veled, İbtidâ-nâme, s. 59; Sipehsâlâr, Risâle, s. 141.

*O geliyor, O...
 Ay parçamız, cânımız, yârimiz geliyor.
 Yol verin, açılın, savulun,
 Beri durun, beri!
 Yüzü apaydınlık, akpak,
 Bastığı yerleri aydınlatarak,
 O geliyor, O...⁵⁶*

Dervişler, beyler, ahîler, fütüvvet ehli ve Mevlânâ'nın adamları, Mevlânâ ile beraber karşılamaya çıktılar. Muharrem 645/Mayıs 1247'de Şems, Konya'ya geldi. Mevlânâ'yı görünce attan indi, kucaklaştılar, birbirlerine saygı gösterisinde bulundular.⁵⁷ Sonra Mevlânâ tekrar söze gelip şu dizeleri terennüm etmeye başladı:

*Geldi, dostlar,
 Güneşim, Ay'ım geldi.
 O gümüş bedenlim
 Altun tenlim,
 Gözüm, kulağım, canım geldi.
 Başım sarhoş,
 İçim bir hoş bugün...
 Sabahlara dek öldüğüm,
 Bir demet gül gibi yoluna döküldüğüm,
 Servi hıramanım geldi.
 Bak Allah aşkına!
 Bak şu baharın şevkine
 Ey güneş, dökül saçıl serapa.
 Sevgilim gibi cömert,
 Bir tohum gibi fışkıracak,
 Bedenimdeki kuvvet
 Kükremenin tam çağı
 Arslanım geldi.
 Dert dindi, acılar unutuldu, birer birer,
 Şu er,
 Şu güle benzeyen...⁵⁸*

Şems, Mevlânâ'ya Sulatan Veled'in yolculuk günlerindeki zahmet ve hizmetinden bahseder ve;

⁵⁶ Önder, *Mevlânâ*, s. 53.

⁵⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 81.

⁵⁸ Önder, *Mevlânâ*, s. 53.

"- Benim, Tanrı vergisi iki hâlim vardır: Biri başım, öteki sırrımdır. Başımı tam bir samimiyetle senin yoluna feda ettim. Sırrımı da Veled'e verdim. Veled oğlumuzun Nuh Peygamber kadar ömrü olsaydı ve hepsini ibadet ve riyazata harcasaydı, yine bu yolculukta, benden ona ulaşan sır kadar sırra müyesser olamazdı..."⁵⁹ der. Gerçekten bir ay kadar süren yolculuk sırasında Sultan Veled, Şems'i gözü gibi korur, yolculuğun mümkün olduğu kadar zahmetsizce geçmesi için elinden geleni yapar. Yolculuk günlerinde Şems de manevî hayata dair sohbetleriyle Sultan Veled'in gönlünü süsler ve sırlarını ona vermeye çalışır.⁶⁰

Şems geldikten sonra evvelce aleyhinde bulunanların hepsi tövbe ettiler, niyazlarda bulundular. Şems de hepsini bağışladı. Semâ meclisleri tertip edilmeye başlandı. Şems ve Mevlânâ'yı her gün biri, bir yere çağırma, herkes gücü yettiği kadar bir dâvet yapmadaydı.⁶¹ Hatta Mevlânâ, Şems'i Konya'da tutabilmek arzusuyla kendi yanında yetiştirdiği Kimya adında bir kızla evlendirmek istedi. Kimya bizzat Mevlânâ'nın yanında büyümüş, onun rahle-i tedrisatında terbiye almış "zahir ve batın edepleriyle" süslü ve mâneviyatı yüksek birisiydi. Bu kızda, hâl ehline yaraşır bir safiyet ve bir gönül zenginliği mevcuttu. Mevlânâ, onu küçük yaşından beri kendi çocuklarından ayrı tutmaz ve öz evladı gibi severdi. Onu, Şems'le evlendirerek, Şems'in de ev-bark sahibi olmasını düşündü. Şems de bu teklifi kabul etti. Mevsim kıştı, medresenin sofası, perdeyle bölünerek, bir oda hâline getirildi. Mütevacı bir nikâh töreninden sonra, yeni evlilere bu sofa verildi. Sofa, medresenin avlusuna bakıyordu. Mevlânâ'nın ailesi ve çocuklarıyla birlikte oturduğu bu küçük medrese hepsine konaklık ediyor, tüm aile bir arada oturuyorlardı.⁶²

Semâ, neşe, zevk ve aşkla geçen bu zaman uzun sürmedi. Şems aleyhine gene dedikodular başladı.⁶³ Bu arada Mevlânâ'nın Sultan Veled'den birkaç yaş küçük, ortanca oğlu Alaeddin Çelebi, o günlerde genç bir delikanlıydı. Evin bu teklifsiz oğlunun arkadaşlarıyla birlikte medreseye girip çıkması Şems'i üzmeye başladı. Bir gün yine, medrese avlusuna açılan, Şems'in oturduğu sofanın önünden geçince, Şems haremın yarı açık sofası önünden geçmemesi hususunda Alaeddin Çelebi'ye şöyle bir ihtarda bulundu:

"- Ey gözümün nuru... Zahir ve batın edepleriyle bezenmişsin amma, benim odamın ve pencereimin önünden geçerken, biraz hesaplı hareket etmen icap eder." Bu sözlere kırılan Alaeddin Çelebi, biraz sertçe;

"- Kimin evini kimden kiskanıyorsun şeyhim..."⁶⁴ diye cevap verdi.

Bu söz o günden itibaren aralarında bir soğukluğun doğmasına sebep olup Şems'in gönlü incindi. Çok geçmeden önemli bir rahatsızlık geçiren Kimya Hatun vefat etti. Haber şehirden duyulur duyulmaz, Şems'i çekemeyenler bu sefer;

⁵⁹ Önder, *Mevlânâ*, s. 56.

⁶⁰ Sipehsâlâr, *Risâle*, s. 142.

⁶¹ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 81.

⁶² Sipehsâlâr, *Risâle*, s. 142; Önder, *Mevlânâ*, s. 58.

⁶³ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 81.

⁶⁴ Sipehsâlâr, *Risâle*, s. 142-143; Önder, *Mevlânâ*, s. 58.

"- Kızcağız kahrından öldü. Şems'e kim tahammül edebilir ki?"⁶⁵ diyerek yeniden dedikodu yapmaya başladılar.

Yeniden nükseden kin ve nefretlerden, çevrede yayılan dedikodulardan, yalan ve fitnelere bunalan Şems, bir gün Sultan Veled'e yapılan bu tezevirattan yakınıdır. Sultan Veled eserinde bu durumu şu şekilde nakleder: "Şemseddin o topluluğun gene kinle dolduğunu anladı, bildi. O sevginin, gönüllerinden uçup gittiğini, kalblerinin o gül bahçesine düştüğünü, akıllarının, nefis ve istek esiri olduğunu, inananların hevâ ve heveslerine uyup küfre saptıklarını, pis nefislerinin kabarıp coştüğünü, gene o padişahı ortadan kaldırmaya uğraştıklarını anladı. Veled'e dedi ki: 'Gördün ya, azgınlıkla nasıl da birbirlerine solukdaş oldular. Doğru yolu göstermekte, bilginlikte eşi olmayan Mevlânâ'nın tapısından beni ayırmak, uzaklaştırmak, sonra da sevinmek istiyor hepsi. Bu sefer öylesine bir gitmek istiyorum ki hiç kimse benim nerde olduğumu bilmesin. Aramakta herkes acze düşecek, kimse benden bir nişan bile bulamayacak. Böylece birçok yıllar geçecek de gene kimse izimin tozunu bile göremeyecek.'"⁶⁶

Kimi kaynaklar kendisine karşı sergilenen menfi tutum karşısında dayanamayan Şems'in aniden ortadan kaybolduğunu dile getirirken, kimi kaynaklarda onun kendini çekemeyenler tarafından öldürüldüğünü dile getirmektedirler. Buna göre, Sultan Veled eserinde; "Ansızın ortadan kayboldu, gönüllere gam sıkıntısını doldurdu."⁶⁷ derken, Mevlânâ ve oğlu Sultan Veled'in uzun yıllar hizmetinde bulunan ve menkıbelerini yazan derviş Sipehsâlâr *Risâle*'sinde Şems'in aniden kayıplara karıştığını şu şekilde sunmaktadır: "Şems'in ortadan kaybolduğu sabah, Mevlânâ medreseye gelip de Şems'i odasında bulamayınca çok üzüldü. Hemen Sultan Veled'in odasına gidip; 'Bahaeddin, ne yatıyorsun? Kalk, şeyhini ara. Yine can burnumuz onun latif kokusundan mahrum kaldı.' diye seslendi."⁶⁸

Başta Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi devrini idrak eden Ahmed Eflakî olmak üzere, kimi menâkıb kitapları ise onun öldürülüşünü şu şekilde sunmaktadır: "Bir gece Mevlânâ ile oturlarken dışarıdan biri onu çağırdı, Şems kendisini öldürmeye davet ettiklerini söyleyerek çıktı. Dışarıda pusu kurulmuştu; bıçak savurarak öldürmek istediler; lâkin Şems bir nâra atınca, içlerinde Mevlânâ'nın ortanca oğlu Alaaddin de bulunan o cemaat şaşırıldı, akılları başlarına geldiği zaman yerde birkaç damla kan gördüler. Ondandan sonra bir daha Şems'in izi bulunamadı."⁶⁹

Eflakî, Sultan Veled'den naklen Şems'in, kıskanç ve hayırsız yedi kişi tarafından hançerlendiğini, Sultan Veled'in zevcesi Fatma Hatun'dan naklen de cesedinin bir kuyuya atıldığını yazmakta ve sözlerini şu şekilde sürdürmektedir: "Sultan Veled, bir gece rüyasında Şems'i gördü. Şems ona cesedinin atıldığı kuyuyu haber verdi. Sultan Veled gece yarısı uyanır uyanmaz bazı dostlarını yanına alarak Şems'in mübarek vücudunu kuyudan çıkardılar. Gülsuyu, misk ve amber sürerek Mevlânâ'nın medresesinde, medresenin mimarı Emir Bedreddin Gevhertaş'ın mezarı yanına defnettir-

⁶⁵ Önder, *Mevlânâ*, s. 60.

⁶⁶ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 64; Sipehsâlâr, *Risâle*, s. 143.

⁶⁷ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 64.

⁶⁸ Sipehsâlâr, *Risâle*, s. 143.

⁶⁹ Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 524; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 639.

ler. *Bu herkesin bilmediği bir sırdır.*⁷⁰ *"Bu herkesin bilmediği bir sırdır"* kaydı ile Eflâkî, bu sırrın, Mevlânâ döneminde yalnız Sultan Veled ve birkaç has müridi arasında kaldığını, asla ifşa edilmediğini; ancak Mevlânâ'nın vefatından sonra kendisine söylendiğini, onun da bunu eserine kaydettiğini belirtmektedir. Mevlânâ'nın vefatından sonra da Şems'in üzerine türbe yaptırılmış, yine de *"Burada mezar var."* denmemiş, Mevlânâ'nın mübarek ruhu incinir diye kimse Şems'in şehadetinden söz açmamış, açmamış, gerçekleri bilen dervişler: *"Şems kayboldu, burası da türbe değil makamdır."* deyip geçmişlerdir.⁷¹

Konya'daki Şems Türbesi'nde, Sultanü'l-Ulema'nın Sandukası'nın hemen gerisindeki bir mezar da Şems'e izafeten "Şems makamı" olarak adlandırılmıştır. Niğde'deki Kesikbaş Türbesi de Şems'e izafe edilir. Bunlardan ayrı olarak Tebriz'de Gecil denilen mezarlıkta, Hoy'da,⁷² Pakistan'ın Multan şehrinde Şems türbeleri veya makamları vardır. Bunlar çeşitli rivayetlerle süslenmişlerdir. Bir söylentiye göre, Şems, kesik başını alarak Niğde'ye gelmiştir. *Hacı Bektâş Velî Velâyetnâme'sine* göre Şems, kesik başını koltuğunun altına gizleyerek semâ ede ede Tebriz'e gitmiş, orada defnedilmiştir.⁷³ Pakistanlıların söylediklerine göre de, Şems Konya'dan bir gece yarısı gizlice ayrılmış, önce Tebriz'e gitmiş, oradan da Hindistan'a gelmiş, meczup ve perişan bir şekilde yıllarca ormanlarda dolaştıktan sonra Multan şehrinde ölmüştür.⁷⁴

Onun öldürülmesine ait tespitlerle birlikte bir gün onun zuhur edeceği inancı da söz konusudur. Mevlevilere göre, Konya'da, Mevlânâ dergâhının meydan evindeki kibleye açılan kapısı bir gün açılacak, Şems buradan zuhur edecektir. Dolayısıyla Şems, bir Mevlevi mehdisi olarak telâkki edilmektedir. Bu durum, Mevlânâ'dan bir hayli sonra ve Şiiliğin tesiriyle meydana gelmiş bir kanaattir.⁷⁵

Sultan Veled, Şems'ten sonra Mevlânâ'nın halini şöyle anlatır: *"Şems birkaç gün görünmez olunca Mevlânâ, dertle feryada başladı. Bunun üzerine onu, adam-akıllı, her yanda, her yerde aradılar. Hiç kimse ondan bir haber alamadı; ne kimseye bir koku geldi, ne kimse buldu. Şeyh, onun ayrılığıyla deliye döndü, başsız-ayaksız Zünnûn'a benzedi. Fetva veren şeyh, aşkla şâir oldu; zahitti meyhaneciye döndü; ama üzümden olan şarapla değil; nura mensûb olan can, nur şarabından başka bir şarap içmez."*⁷⁶

Şems'in kayboluşundan sonra Mevlânâ, gece gündüz semâya, feryad u figana başladı. Küçük büyük herkes onun hâlini müşahede etti. Mevlânâ eline geçen altını, gümüşü çalgıcılara verdi, nesi varsa bağısladı.⁷⁷ Mevlânâ'nın Şems'e karşı ilgisi o kadar yüksekti ki, ortadan kaybolduktan sonra, kim onun hakkında aslı ve esaslı olmayan bir haber verse ve *"Şems'i falan yerde gördüm"* dese, bu müjde için sarığını ve ferecesini verir, şükranelerde bulunur ve teşekkür ederdi. Bir gün

⁷⁰ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 524-525.

⁷¹ Önder, *Mevlânâ*, s. 63.

⁷² Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 221.

⁷³ Firdavs-i Rûmî, *Menâkıb-ı Hacı Bektâş Velî 'Vilâyet-nâme'*, s. 96.

⁷⁴ Önder, *Mevlânâ*, s. 64.

⁷⁵ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 92, 98

⁷⁶ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 64-65.

⁷⁷ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 69.

bir adam "Şems'i Şam'da gördüm" diye haber verdi. Buna çok sevinen Mevlânâ, üstündeki elbiseleri ona bağışladı. Mevlânâ'ya, "Bu adam yalan söylüyor, verdiği haberin aslı yok. Neden, elbiselerini ona bağışladın?" dediler. Bunun üzerine Mevlânâ şu karşılığı verdi: "Bu verdiklerimi zaten yalan söylediği için verdim. Eğer doğru söyleseydi, ona canımı verirdim."⁷⁸

Sultan Veled, *İbtidânâme*'de, Mevlânâ'nın Şems'i aramak için Şam'a gittiğini, Şam'da birçok kişinin kendisine mürid olduğunu, Şamlıların, Âdem (a.s.)'den beri, dünyanın böyle bir sevgi, ilahi aşk görmediğini, Mevlânâ gibi eşsiz bir zatın aradığı Şems'in ne derece büyük bir velî olması lazım geldiğini düşünüp hayran kaldıklarını söyler.⁷⁹

Sultan Veled'e göre, Şam'a bir keklük gibi giden Mevlânâ, Konya'ya alıcı bir doğan gibi döndü. Katreydi, coşup deniz oldu. Yüceydi, aşkla daha yüceldi. Aradığı, kendinde göründü. Çalgıcıları çağırıp naralar attı, feryatlar ederek coştukça coştı, aşk denizi köpürüp dalgalandı. Halk büsbütün şaşırıldı. "Bu ne coşkunculuk, bu ne biçim delilik" dediler. Ayrılık derdiyle kararı kalmadı. Genç-ihitiyar herkes, o aşk güneşinin karşısında canla başla şevke koyuldu. Artık aşk ve âşıklık herkese din oldu.⁸⁰

Mevlânâ bir süre sonra müridleri ile beraber tekrar Şam'a gider ve aylarca orada kalır.⁸¹ Fakat bu ikinci Şam seyahatinden büsbütün farklı bir hâle döner. Yavaş yavaş temkine gelir. Sultan Veled; "Tebriz'li Şems'i Şam'da görmedi ama Şems'i kendi varlığında gördü, Ay gibi kendi varlığında belirde o. Beden bakımından dedi, ondan ayırırız ama bedensiz, cansız, ikimiz de bir nuruz. İster onu gör, ister beni; ben oyum ey arayan kişi, o da ben. Şu gök kubbe dönmeye başlamadan önce ikimiz de bedensiz, cansız birdik."⁸² sözleri ile Mevlânâ'nın Şems'i somut kişi olarak Şam'da ararken onun manevî kimliğini kendi içinde aramaya devam ettiğini, Şam'da Şems'i bulamadığını ama onun sır ve hakikatının ay gibi kendi varlığında doğduğunu ifade eder. Konya'ya döndükten sonra da bizi kendi özümüze yabancılaştıran, kültürel, geleneksel ve davranışsal örtüleri kaldırmak ve benliklerimiz arasındaki iç çelişkiyi giderip uyumlu hâle getirmek için yeniden sema tertip etmeye başlar.⁸³

Mevlânâ'nın birinci ve ikinci Şam seferlerinin tarihini bilmiyoruz; ancak Sultan Veled'in ifadesine göre ilk gidişi Şems'in öldürülüşünün akabindedir. Bu gidişinde Şam'da ne kadar kaldığı da belli değildir. İkinci gidişi ise birkaç yıl sonra gerçekleşmiştir.

Şems'in toplantılarda yaptığı sohbetlerden derlenmiş *Makalat* adlı bir kitabı vardır. Eser, konuşmaları sırasında müridleri tarafından not edilmiştir. Mevlânâ'nın hayatına ait özlü bilgileri ihtiva etmesi, *Mesnevi*'deki hikâyelerin

⁷⁸ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, s. 490.

⁷⁹ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 71-73.

⁸⁰ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 74-75; Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 88.

⁸¹ Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 75.

⁸² Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, s. 73.

⁸³ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 88; Arasteh, *Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, s. 48.

çoğunun hülâsa yollu bu eserde bulunması, *Mesnevi*'nin son cildi olan altıncı ciltte noksan kalan hikâyenin tamamının gene bu eserde olması, hatta Mevlânâ tarafından Şems'in Konya'ya gelişinin esere kaydedilmesi, Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-Arifîn*'inin ana kaynaklarından birinin bu kitap olup Şems'e ait bilgilerin aynen ve satır satır buradan alınması, *Makâlât*'ın Şems'e aidiyetini apaçık göstermektedir. Halifenin Leyla'yı görüp pek o kadar güzel değilmiş demesine ait hikâye, Hannâne direğinin inleyişine ait tafsilat, namazda konuşan Hintliler hikâyesi, Ebül-Hasan Harakanî'nin Bayezid'in ruhâniyetine mahzar oluşu, Nasûh hikâyesi, Bir Müslümanla bir Hıristiyan ve bir Yahudinin yolculuk edişleri ve Yoksulla Define hikâyesi gibi kimi hikâyeler hem Mevlânâ'nın *Mesnevisi*'nde hem de Şems'in *Makâlât*'ında ortak olarak bulunmaktadır.⁸⁴

Şems'e *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* ve *Merğûbu'l-Kulûb* isimli 138 beyitlik ve mesnevi tarzında bir eser de isnat edilmekle birlikte bu kitapların Şems'e ait olmadıkları yazıldıkları tarihlerden anlaşılmaktadır. Tövbe, zât, sıfat, namaz, terk, tecrîd, marifet, aşk, mâşuk, fena ve bakâ fasıllarını ihtiva eden, yani on fasıldan meydana gelen *Merğûbu'l-Kulûb*'da hem şiir tekniği hem de dil bakımından birçok hatalar vardır.⁸⁵

SONUÇ

Şems-i Tebrizî, kabına sığmayan, vecde bürünen, manevî hâllerinden sürekli değişim yaşayan, diyar diyar gezen, diğer şeyhlerle fikir teatisinde bulunan, elinin emeğini yiyen, sürekli siyah keçeden elbise giyen, başkalarına bâr/yük olmaktan kaçınan, Hakk'ı yâr edinen, O'nun dostluk ve ülfeti ile bahtiyar olan, riyadan uzak melâmetî bir kişilikle özü sözü doğru, insanlığın hayrını isteyen bir isim olarak temayüz etmiştir.

Babası vasıtası ile Kübreviyye tarikatine müntesip bulunan Mevlânâ, Şems-i Tebrizî ile buluştuktan tarîk-i şüttâr/aşk ve cezbe yolunun neşesini elde etti. Bu birliktelikle Şems Mevlânâ'nın, Mevlânâ da Şemsin aynası oldu. İkisi de birbirlerinde Hakk'ı müşahede etti. Mevlânâ Şems'de, Şems'de Mevlânâ'da kendini buldu. Mevlânâ ve Şems'in her biri iki ayrı kandildi ama onlar bir araya gelince başkaları onları birbirinden ayıramadı. Her ikisi de bedenlen ayrıydılar ama birbirlerini tanıyan, kendi gerçeklerini idrak eden ortak bir ruha sahiptiler. Sultan Veled'in ifadesi ile Şems, Musa benzeri bir er olan Mevlânâ'ya Hızırlık edip onu âşıklıktan mâşukluk makamına yüceltti. Şems gelmeseydi Mevlânâ, "Mevlânâ" olmayacak, sıradan şeyhlerden biri, herhangi bir sûfî olacaktı.

Diğer yandan Mevlânâ da Şems'in gelişimine katkıda bulundu. Yıllardır diyar diyar dolaşırken aradığını bulamayan Şems'in maksadını gerçekleştirmesine, muradına ermesine, Mevlânâ aynasında kendi hakikatini idrak etmesine ve kemâl yolculuğunu sürdürmesine vesile oldu. Mevlânâ sayesinde sûfîler zümresinden bir kıymet olduğu fark edildi. Şems sayesinde manevî coşkunluğa hazır olan Mevlânâ'nın aşk fitili ateşlendi. O kandil ateşlenince Şems de onun etrafında

⁸⁴ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 101.

⁸⁵ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 102; Can, *Mevlânâ*, s. 59-60.

pervane kesildi. Dolayısıyla Şems'le Mevlânâ'yı birbirinin müridi veya mürşidi göstermek yerine birbirinin sırrını görebilen hakikat erleri diye tanımlamamız daha uygun olacaktır.

KAYNAKÇA

- Arasteh, A. Reza, *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş*, çev.: Bekir Demirkol ve İbrahim Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, ter. ve şrh. Lâmiî Çelebi, haz.: Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İstanbul 1998.
- Can, Şefik, *Mevlânâ –Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri*, Ötüken yay., İstanbul 1995.
- Cebecioglu, Ethem, "Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim Âyetlerine Getirdiği Bazı İşarî Yorumlar I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIX, Ankara 1999, s. 107-113.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Devletşah, *Devletşah Tezkiresi*, çev.: Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977.
- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, IV. Baskı, İstanbul 1990.
- Firdevs-i Rûmî, *Menâkıb-ı Hacı Bektaş Velî 'Vilâyet-nâme'*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1958.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, 5.Baskı, İstanbul 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, "Giriş", *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2000, c. I, s. XXII-LXXXV.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, sadeleştiren: Orhan F. Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Rubâîler*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara, 1982.
- Nicholson, Reynold A., *Selected Poems from the Divani Shamsi-Tabriz*, Cambridge 1898.
- Önder, Mehmet, *Mevlânâ (Hamdım-Pişdim-Yandım)*, Ajans Türk, ts.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut yay., İstanbul 1989.
- Sipehsâlâr, Feridun b. Ahmed, *Risale (Hz. Mevlânâ ve Yakınları)*, çev. Ahmed Avni, haz.: Tahir Galip Seratlı, Elest yayınları, İstanbul 2004.
- Sultan Veled, *İbrîdâ-nâme*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Güven Matbaası, Ankara 1976.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964.
- Şems-i Tebrîzî, *Konuşmalar I-II (Makalât)*, çev. M. Nuri Gencosman, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1974-1975.
- Usta, Mustafa, *Divan-ı Kebir'de Mevlânâ'nın Eğitim Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994.

MEVLÂNÂ'NIN MESNEVÎ'DE HİRİSTİYANLIĞIN TAHRİFİ İLE İLGİLİ ANLATTIĞI HİKÂYENİN SEMBOİK DEĞERİ

Hidayet IŞIK*

ÖZET

Mevlânâ, Mesnevî'sinin ilk cildinin başlarında Hıristiyanlığın tahrifi ile ilgili bir hikâye anlatmaktadır. Bu hikâyeye göre, Hıristiyanlığa düşman bir Yahudi vezir, Hıristiyanların içine girmiş ve bu dini içerden bozarak tahrif etmiştir; ancak Mevlânâ'nın anlattığı bu hikâye ve hikâyede verdiği bilgiler tarihi gerçeklerle uyumsuzdur. Bazı Mesnevi şarihlerinin söylediklerinin aksine hikâyedeki Yahudi vezir ile Pavlus aynı kişi değildir. Hıristiyanlığın tahrif sürecinde Mevlânâ'nın anlattığı fikrî ayrılıklar ile kaynakların belirttiği teolojik ayrılıklar da birbirinden çok farklıdır. Bu durumda, hikâye ve hikâyedeki bilgiler tarihî bir değer değil, yalnızca sembolik bir değer taşımaktadırlar. Mevlânâ'nın buradaki amacı, tarihî bir olay anlatmak yerine, kendi dinî-tasavvufî görüşlerini ve bu meyanda Vahdet-i Vücut düşüncesini aktirmektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Mesnevî, Hıristiyanlık, tahrif, Pavlus.

SYMBOLIC VALUE OF MAWLANA'S STORY IN MATHNAWÎ CONCERNING THE FALSIFICATION OF CHRISTIANITY

Mawlana Jalal al-Din al-Rumi tells us a story in his enormous book Mathnawî about falsification and distortion of Christianity. According to this story, a Jewish minister (wazir) who is enemy to Christianity joins the Christians and changes this religion for the worse. But, the story that Mawlana tells us it is contrary to the historical realities. On the contrary of some commentators of Mathnawî, Jewish minister and Saint Paul are not the same person. Theological variations that Mawlana and the sources mention are different from each other. Thus, the story and the information in it express a symbolic value, not a historical value. Mawlana's aim in the story is to explain his religious-mystical opinions and philosophy of Wahdat al-Wucud, not historical information.

Key words: Mawlana, Mathnawî, Christianity, falsification, Saint Paul.

* Doç. Dr. Selçuk Ü. İlahiyat Fak. Dinler Tarihi ABD. Öğretim Üyesi. isikhidayet@hotmail.com

GİRİŞ

Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi, *Mesnevî'si* başta olmak üzere yazdığı eserler ile yerli ve yabancı bilgin, düşünür, şair ve yazarlar üzerinde büyük tesirlerde bulunmuştur. Bu tesirler günümüzde de sürmekte ve devam edeceği anlaşılmaktadır.

Mevlânâ, *Mesnevî'sinde*, İslam tasavvufunu ve kültürünü tanıtmakla birlikte yeri geldikçe diğer din ve inançlar hakkında da bilgi vermektedir. Bu çerçevede Hz. İsa'dan ve Hıristiyanlıktan da bahsetmekte, *Mesnevî'de* anlattığı bir hikâyeye bağlamında Hıristiyan Dini'nin tahrif olunarak aslının değiştirildiğini öne sürmektedir.

Mevlânâ'nın çeşitli dinlerle ilgili bilgi ve görüşleri hakkında değişik çalışmalar yapılmıştır. Bu yüzden biz bu makalemizde, onun yalnızca Hıristiyanlığın tahrif meselesi ile ilgili anlattığı hikâyedeki bilgi ve görüşleri üzerinde duracağız ve bunların değerlendirmesini yapacağız.

Burada bir noktayı açıklamayı gerekli görüyoruz. Mevlânâ'nın Hıristiyanlığın tahrifine dair anlattığı hikâyenin ve bu hikâyedeki bilgilerin sembolik değeri derken biz, söz konusu hikâyenin sadece sembolik bir anlama sahip olduğunu kastediyoruz. Hikâyede geçen şahısların ve olayların her birinin ayrı ayrı sembolik anlamları üzerinde durmayacağız; çünkü böyle bir çaba yazıyı maksadından uzaklaştıracaktır. Zikri geçen hikâyenin tarihi gerçekliğinin olup olmadığının irdelenmesi de makalemizin ana konularından birisi olacaktır.

Mevlânâ'ya Göre Hıristiyanlığın Tahrif Süreci Ve Bu Süreçte Yaşanan Fikir Ayrılıkları

Mevlânâ bu konuyu *Mesnevî'sinin* birinci cildinin hemen başlarında 324–739 numaralı beyitlerinde ele almaktadır. Bu beyitler Veled İzbudak çevirisinin Abdülbaki Gölpınarlı tarafından hazırlanmış baskısında (MEGSB Yayınları, İstanbul 1988) 26–58 sayfalar arasında bulunmaktadır. Burada Mevlânâ, Hıristiyanlığın tahrifini ve ilk Hıristiyanlar arasında fikrî ayrılıkların başlamasını, Hıristiyanlığa düşman bir Yahudi padişahı ile onun hilekâr ve hain vezirinin şahsında anlatmaktadır.

Mevlânâ'nın anlattığı tarihi gerçeklerle tamamen örtüşmeyen bu hikâyeye, Mevlânâ araştırmacısı Bediuzzaman Fûrûzanfer'in de belirttiği üzere, *Tefsîr-i Ebu'l-Fütûh-ı Râzî*, *Tefsîr-i Keşfu'l-Esrâr* ve *Kasasu'l-Enbiyâ* adlı eserlerde geçmektedir.¹ Fûrûzanfer'in sözünü ettiği *Kasasu'l-Enbiyâ'nın*, Şeyh Ebu'l-Hasan b. Haysam'ın Arapça yazdığı aynı adlı eserin, Muhammed b.Esed b.Abdullah et-Tüsterî tarafından Farsçaya çevrilmiş nüshası olduğu belirtilmektedir.²

¹ Fûrûzanfer, *Maâhız-ı Kısas ve Temsîlât-ı Mesnevî*, s. 6–7; Aynı yazar, *Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, s. 149–152.

² Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, s. 166–167.

İbrahim b. Mansur en-Nîsâbûrî'nin *Kasasu'l-Enbiyâ*'sında da, Yunus adlı bir Yahudinin Hıristiyanlığa ihtilaf soktuğu ve sonunda kendisini öldürdüğü aynı tarzda anlatılmıştır.³

Razi'nin (ö.606/1209) *Mefâtihu'l-Ġayb* isimli *Tefsîr-i Kebîr*'inde ve Karafi'nin (ö.684/1285-6) *el-Ecvibetu'l-Fâhire* adlı Hıristiyanlığa karşı yazdığı reddiyesinde de Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sindekine benzer bir hikâye Pavlus'a nispet edilmiştir. Bu hikâyeye göre Pavlus, üç ayrı Hıristiyan emirine "Mesih'in Allah'ın oğlu, Meryem'in Allah'ın eşi ve Allah'ın üçün üçüncüsü olduğu" şeklindeki ayrı görüşleri telkin etmiş ve daha sonra kendisini öldürmüştür. Ardından Hıristiyanlar arasında kargaşa çıkarak birbirlerini öldürmüşlerdir. Bunun sonucunda Hıristiyanlık tahrif olmuştur.⁴ Bu kıssa Mevlânâ'nın söz ettiği kıssaya oldukça benzerdir. Razi daha önce yaşadığı için muhtemelen Karafi bu rivayeti Razi'den almış olmalıdır. Karafi bundan başka benzer rivayetlerden de söz etmektedir⁵; ancak yukarıdaki rivayet *Mesnevi*'dekine en yakın olduğu için onu almakla yetindik.

Mevlânâ konuya, Hıristiyanları öldüren İsa düşmanı zalim bir Yahudi padişahın olduğunu söyleyerek başlamaktadır:

"Yahudiler içinde zalim, İsa düşmanı ve Hıristiyanları yakıp yandırır bir padişah vardı. İsa'nın devriyle nöbet onundu. Musa'nın canı oydu, onun canı da Musa. Şaşı padişah Tanrı yolunda o iki Tanrı demsazını birbirinden ayırdı." (I. 26, beyit: 324–326).

Bu padişahın hain ve düzenbaz veziri, Hıristiyanları öldürmekle bu dinin engellenemeyeceğini, aksine gizlice yayılmaya devam edeceğini söyler. Padişah buna karşı nasıl bir tedbir düşündüğünü sorduğunda vezir padişaha, kendisinin kulağını, elini, burnunu, dudağını kestirmesini, asılmak üzere darağacına getirmesini, sonra birisinin şefaatiyle affetmesini, ardından sürgüne göndermesini ister. Amacı Hıristiyanlara karşı, padişahın gazabına uğrayan büyük bir Hıristiyan inanana olduğunu göstermek, aralarına girerek gizlice dinlerini bozmak ve onları birbirine düşürmektir (I. 27–29, beyit: 338–363).

Hıristiyanların bulunduğu tarafa sürgüne gönderilen vezir, Hıristiyan halk tarafından kabul görerek onlara İncil ve Hıristiyanlık hakkında dersler ve vaazlar vermeye başlar. Böylelikle yavaş yavaş Hıristiyanlara hissettirmeden Hıristiyanlığın bazı esaslarını tevil ederek bu dini aslından uzaklaştırma sürecine girer. Hıristiyan halk onun bu hilesini fark etmeyerek kendisine büyük bir teslimiyetle bağlanır; ancak zevk ve hal sahibi olanlar vezirin sözlerindeki hileyi ve zehiri fark ederler, fakat bir şey yapamazlar. Böylelikle vezir, aralarında altı yıl kadar kalır. Bu süre içinde padişahla devamlı haberleşme halindedir (I. 29–37, beyit: 364–457).

³ Gölpınarlı, *Mesnevi ve Şerhi*, s. 169.

⁴ Razi, *Mefâtihu'l-Ġayb (Tefsîr-i Kebîr)*, XI. 481; Karafi, *el-Ecvibetu'l-Fâhire*, s. 120–121.

⁵ Karafi, *el-Ecvibetu'l-Fâhire*, s. 121–124.

Bu arada Hıristiyanlar on iki fırka halindedirler ve her birinin başında bir emir vardır. Mevlânâ bunu şöyle ifade eder:

“Hükümetleri zamanında İsa kavminin on iki emiri vardı. Her fırka bir emire tabiydi, kendi beyine tamah yüzünden kul olmuştu. Bu on iki emirin kavimleri, o kötü vezire bağlanmışlardı.” (I. 2637, beyit: 358–360).

Mevlânâ burada, Yahudilerin on iki kabile halinde bulunmasından ve Hz. İsa'nın havarilerinin de on iki tane olmasından hareketle böyle bir değerlendirmede bulunmuş olmalıdır.⁶ Vezir bu on iki emirin her birisi için ayrı ayrı birer tomar/kitap yazar. Her bir kitap diğerinden farklı ve çelişkilerle doludur. Sözelimi; birinde “riyazat ve açlık tövbenin ve Hakk'a dönüşün esasıdır” derken diğerinde, “riyazatın, açlığın faydası yok, kurtuluş yolu ihsan ve cömertliktir” der. Bir diğerinde “teslim ve tevekkülden başka her şeyi hile ve tuzak” olarak değerlendirirken diğerinde “vacip olan hizmettir, tevekkül suçtur” der. Birinde “Hakk'ın emir ve yasakları yapılmak için değil, acimizi ortaya koymak içindir” derken diğerinde “acizliğin nimete küfür olduğunu” iddia eder ve bir diğerinde ise “acizlikten de kudretten de sakınmayı öğütleyerek her ikisinin de şirk olduğunu” söyler. Birinde “nazar ve istidlali terk etmemeyi” öğütlerken diğerinde “tam aksini” öğütler. Birinde “Hakk'ın insana verdiği kolaylaştırdığını, dolayısıyla onun alınması gerektiğini” söylerken diğerinde “eğer Hakk'ın din işlerini kolaylaştırması doğru bir şey olsaydı, her Yahudi ve Mecusi Tanrı'yı tanırdı” der. Bir diğerinde ise “güçleştirilmişle kolaylaştırılmışı birbirinden ayırt etmesini, her ikisini de sonucuna göre değerlendirmesini” öğütler. Birinde “mutlaka bir üstat araması gerektiğini” belirtirken diğerinde “üstada gerek olmadığını” söyler. Birinde “varlığın hepsinin bir olduğunu” belirtirken diğerinde “varlıkta kesret olduğunu” söyler. Böylelikle Hıristiyanlığın esaslarını bir birine karıştırır (I. 37–44, beyit: 458–548). Vezir böylelikle her biri birbirinden farklı tomarlar oluşturur:

“O İsa düşmanı olan vezir bu tarzda, bu çeşitte on iki tomar yazdı.” (I. 40, beyit: 499).

Yahudi vezir bununla da kalmaz. Hıristiyan halktan ayrılarak halvete girer. 40–50 gün halvette kalarak halkı ayrılık ateşiyle yakar. Bütün ısrarlara rağmen halvetten çıkmaz. Bundan sonra Hıristiyan emirlerini ayrı ayrı huzuruna çağırır, her birine kendisi için yazdığı kitabı verir, İsa dininde kendisinin vekili ve halifesi olduğunu söyler. Diğer emirler kendisine tabi olmazlarsa onlarla savaşmasını, gerekirse onları öldürmesini ilave etmeyi unutmaz (I. 44–52, beyit: 449–661).

Bundan sonra vezir kendisini halvete öldürür. Halk vezirin veliahtının kim olduğunu emirlere sorduğunda her birisi elindeki kitabı göstererek kendisinin veliaht olduğunu söyler. Sonuçta birbirleriyle savaşa tutuşurlar ve yüz binlerce insan ölür. Böylece Hıristiyanlar arasında büyük bir karışıklık çıkıp Hıristiyanlık

⁶ Ken'an Rifâi, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 69.

bozulmuş olur; ancak İncil'de Hz. Muhammed'in ismini ve sıfatlarını görüp o yüce isme sığınanlar bu fitne ve karışıklıktan kurtulurlar (I. 53-58, beyit: 662-738). Mevlânâ bu bölümü Hz. Muhammed'in adı ile bitirir:

"Ahmed'in adı böyle yardım ederse acaba nuru nasıl korur? Ahmed adı sağlam bir kale olunca o emin ruhun zatı ne olur?" (I. 58, beyit: 737-738).

Mevlânâ, Hıristiyanlığın tahrif edilmesi sürecinde Hıristiyanların yaşadıkları fikir ayrılıklarından söz ederken vezirin her bir Hıristiyan emirine verdiği kitapta yazdığı öğütlerine dikkat çekmektedir. Yukarıda da geçtiği üzere vezir, yazdığı bu kitaplarda her bir emire değerinin tam tersi emir ve yasaklamalarda bulunarak Hıristiyanları büyük bir fikrî ve amelî ayrılık içerisine düşürmüştür. Bu suretle Hıristiyan teolojisi Hz. İsa'nın getirdiği çizgiden uzaklaşmış ve sonuçta aslı çizgisinden ayrılarak tahrif edilmiş bir din ortaya çıkmıştır; ancak bu noktada Mevlânâ'nın söz konusu ettiği teolojik ayrılıklar tarihi olarak Hıristiyanların içine düştüğü teolojik ayrılıklar değildir. Mevlânâ burada sembolik bir anlatıma giderek aralarda kendi mesajını iletme yoluna gitmiştir.

Hız. İsa Sonrası Ortaya Çıkan Teolojik Ayrılıklar Ve Müslüman Bilginlere Göre Bu Ayrılıkların Hıristiyanlığın Tahrifindeki Rolü

Mevlânâ'nın söz konusu ettiği Yahudi vezirin, Hıristiyanlar arasında çıkardığı teolojik ayrılıkları sağlam bir zeminde değerlendirebilmek için kaynakların Hz. İsa sonrası ortaya çıkan teolojik tartışmalar ile ilgili verdiği bilgilere dikkat etmek gereklidir. Sonra da bu tartışmaların Mevlânâ'nın zikrettiği tartışmalar ile ne derece örtüştüğüne bakmak gerekecektir.

Hız. İsa sonrası Hıristiyanlıkta ilk ayrılık Yahudi şeriatına uyulup uyulmayacağı konusudur. Hız. İsa ve ilk Hıristiyanlar Yahudi şeriatına ve Cumartesi ibadetine hayatları boyunca uymuşlardı; ancak Putperestlikten Hıristiyanlığa gelenlerin sünnet olmalarına gerek olup olmadığı ve Şeriat meselesi tartışma konusu olmuştur. Pavlus Hıristiyan olan Putperestlerin Sünnetle yükümlü olmadıklarını söylediği gibi Şeriatın insanların boynuna boyunduruk yüklediğini ve günahın sebebi olduğunu söylüyordu. Kurtuluşun Şeriata uymakla değil, Mesih'e imanla gerçekleşeceğine dikkat çekiyordu. Putperestlikten Hıristiyanlığa gelenlerin durumunu görüşmek için MS. 49 veya 52 yılında Havariler Konsili toplanarak problemi görüşmüştür. Burada Putperestlerin sünnet olmalarına ve Şeriata uymalarına gerek olmadığına karar verilmiştir; ancak putlara kesilen veya kesilmeden ölen hayvanların etini yememek, yakın akrabalar ile evlenmemek ve gayr-ı meşru cinsel ilişkide bulunmamak şeklinde hafif hükümler ihtiva eden Nuh Şeriatına uymaları yeterli görülmüştür.⁷ Hıristiyanlık bundan sonra İsa'nın kardeşi Yakub'un başında bulunduğu ve Yahudi şeriatının geçerli olduğu Yahudi-Hıristiyanlık ile

⁷ Bkz. Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, s. 19; Sarıkcıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 317- 319; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 239. Havariler Konsili için ayrıca bkz. *Elçilerin İşleri*, 15: 1- 21.

Pavlus ve taraftarlarının temsil ettiği ve Şeriatın reddedilip İsa Mesih'le ilgili yorumların merkeze yerleştirildiği Helenistik Hıristiyanlık şeklinde iki koldan devam etmiştir. Zamanla Yahudi-Hıristiyanlar tarih sahnesinden silinerek Hıristiyanlık Pavlus Hıristiyanlığı şeklinde devam etmiş ve günümüze kadar sürmüştür.

Hıristiyanlıkta sünnet ve şeriat sorunundan sonra ortaya çıkan bir diğer ihtilaf Marcion'un heresisi/itizalidir. 100 yılında Pontus'ta doğan ve II. yy.ın ortalarında Roma'ya giden Marcion'un asıl önemi, Hıristiyanlığın Yahudilikle ilgisini tamamen kesmeye çalışmasıdır. O, Hıristiyanlığın Yahudilik ve Eski Ahit'le ilgisinin kalmadığını söyleyerek tamamen yeni bir din olduğunu savunmuştur. Yeni Ahit'ten de yalnızca Luka İncilini ve Pavlus'un on mektubunu kabul etmiştir. Pavlus'un fikirlerini kendi doktrini için zemin oluşturan Marcion'a göre dünyayı yaratan İsa'nın babası kabul ettiği Ulu Tanrı değil, ondan ayrı bir varlık olan Demiurg'dur. Bu durumda dualist anlayışa uygun olarak iki tanrı ortaya çıkmaktadır. Birincisi Yahudi metinlerinde gösterilen "yaratıcı veya adil Tanrı" (demiurg), diğeri İsa tarafından bildirilen "hayır tanrısı veya iyi tanrı". Birincisi dişe diş, göze göz isterken, öbürü bir yanağına vurana diğer yanağını çevirmeyi istemektedir. Birinci Tanrı israil oğullarına Tevrat'ı indirmiştir. Bu Tanrı alem üzerinde hüküm sürerken ikincisi ortaya çıkarak birincinin bütün hükmünü iptal etmiş, İsa'da kendini göstererek insanlığı hatalarından kurtarmıştır. Bu fırkanın, Yahudiliği ve Eski Ahid'i kabul etmemesinin sebebi de budur. Marcion'un Pavlus'a aşırı bağlılığı kilisece dahi yadırganmış, dünyanın Yahudi Tanrısı tarafından yaratıldığı görüşü Şeytan'ın eseri olarak ilan edilmiş, onun Hıristiyanlığı Yahudilikten tamamen ayırmak istemesi ve Eski Ahid'i reddi ise zındıklık olarak vasıflandırılmış ve 144 yılında afaroz edilerek kiliseden çıkarılmıştır. Zamanla kilisesi tarihten silinmiş ve X. yy.da tamamen ortadan kalkmıştır.⁸

Hıristiyan teolojisinde ilk devirlerden günümüze kadar en şiddetli tartışmalar ve bu tartışmalar sonucu ortaya çıkan ayrılıklar "Telsis'e" bağlı olarak "Kristoloji/İsa Bilimi" adı verilen Hz. İsa'nın şahsiyeti üzerinde olmuştur. Bu çerçevede İskenderiye Piskoposu Arius (ö.336), Pavlusçu Hıristiyanlığa karşı çıkan en önemli heretik ekollerden biri olan Arianizm'i oluşturmuştur. Hz. İsa'nın Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olduğunu, Tanrı ile cevher eşitliğine sahip olmadığını, dolayısıyla Tanrı olmadığını; ancak ilahi bir bağış olarak mecazi anlamda Tanrı'nın oğlu sayılabileceğini savunmuştur. Arius'a karşı toplanan 325 İznik Konsili Arius'u aforoz ederek Oğul'un tanrılığını ve Baba ile aynı cevherden olduğunu karara bağlamıştır. Arius bir müddet sürgünde yaşadıkdan sonra İstanbul'da öl-

⁸ Bruce, "Marcionism", s. 203; Enslin, "Marcion, Marcionism", s. 468; Sankıoğlu, *B. G. Dinler Tarihi*, s. 330-331; Vafî, *el-Esfârü'l-Mukaddese fi'l-Edyâni's-Sâbika li'l-İslam*, s. 121- 122, 237; Aydın, *Hıristiyanlık*, s. 92.

müştür. Kilisesi tarihten silinmiş olmakla birlikte görüşleri günümüzde büyük ölçüde Uniteryanlar arasında yaşamaktadır.⁹

Arius'un itizalinden sonra Hıristiyanlıkta İstanbul Piskoposu Macedonius'un heresisi ortaya çıkmıştır. Macedonius Kutsal Ruh'un tanrılığına karşı çıkararak onun yaratılmış olduğunu kabul etmiştir. Bunun üzerine 381'de 1.İstanbul Konsili toplanarak Kutsal Ruh'un tanrılığı karara bağlanmıştır. Böylece Teslis inancı Hz. İsa'dan dört yy. sonra Hıristiyanlığa yerleştirilmiştir.¹⁰

Hıristiyanlıktaki bir diğer kristolojik tartışma Antakya ilahiyat ekolü ve onlara destek veren İstanbul patriği Nestorius (ö.450) ile İskenderiye ekolü ve önde gelen temsilcisi Cyrill arasındaki mücadeledir. Nestorius İsa'da ilahi ve insani iki ayrı tabiatın yan yana, birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı diyofizit akideyi savunmuştur. Buna karşılık İskenderiyeliler tek tabiat görüşünde ısrar etmişlerdir. İsa'da iki ayrı tabiatın bulunduğu ve Meryem'in Tanrı Annesi değil de İnsan Annesi olduğu görüşünü dile getiren Nestorius'a karşı 431'de Efes Konsili toplanmış, Hz. İsa'da bir tek tanrısal tabiat olduğu ve Meryem'in antropotokos/insan annesi değil de theotokos/Tanrı annesi olduğu karara bağlanarak Nestorius aforoz edilmiştir.¹¹

Efes Konsili ile Nestorius'un aforoz edilmesinden sonra da kristolojik tartışmalar durulmamış ve İsa'da insani tabiatın ilahi tabiat içinde eriyip bir tek ilahi tabiat kaldığı şeklindeki monofizit görüşü güç kazanmıştır. Buna karşılık 451'de toplanan Kadıköy Konsili ile "İsa'nın, ilahi ve insani iki tabiate sahip olduğu" kabul edilmiş ve monofizitizm aforoz edilmiştir. Bunun üzerine monofizit inanca sıkı sıkıya bağlı kalan Ermeni, Süryani ve Kıpti Kiliseleri Hıristiyanlıktaki ana gövde olan Latin-Bizans çizgisinden ayrılarak kendi bağımsız kiliselerini oluşturmuşlardır.¹²

Kristolojik tartışmalara bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer tartışma, monotelizm/İsa'da bir tek irade doktrindir. Bu görüşe karşılık toplanan 681'deki 3.İstanbul Konsili Hz. İsa'da ilahi ve insani iki irade bulunduğunu kabul ederek Papa Honorius'u aforoz etmiştir. Bugün büyük çoğunluğu Lübnan'da ya-

⁹ Pike, *Encyclopedia of Religion and Religions*, "Arianism", s. 29; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, "Arius", s. 41; Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 33; Sarıçioğlu, *B. G. Dinler Tarihi*, s. 335-339; Vâfi, "Hıristiyan İnançının Teslise Dönüşmesi ve Teslisin İlk Kaynakları", s. 387-388; Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, s. 5-12; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, s. 13-14.

¹⁰ Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, s. 54-55; Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, s. 9-12; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, s. 14-15.

¹¹ E. Royston Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, "Nestorians", s. 273; Buckler, "Nestorianism", "Nestorians", s. 526-527; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, "Nestoryus", "Nasturilik", s. 283, 279; Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, s. 72; Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 33-34, 71-72; Sarıçioğlu, *B. G. Dinler Tarihi*, s. 336; Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, s. 12-14; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, s. 16-17; Çelik, *Süryani Tarihi*, s. 145 vd.

¹² Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 32-36, 71-72; Sarıçioğlu, *B. G. Dinler Tarihi*, s. 334-339; Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, s. 72; Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, s. 5-12, 16-20, 21-23, 101-102; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, s. 13-14, 16-19.

şayan ve monothelit görüşü savunan Maronitler bu konsil sonrası ana Hıristiyanlıktan ayrılanlardır.¹³

Bütün bu kristolojik tartışmaların yanında, 8.yy.dan. 9.yy.ın neredeyse yarısına kadar Hıristiyan dünyasını uğraştıran en önemli problem ikona denilen Mesih'in, Meryem'in ve azizlerin resim ve heykellerine tazim etmeye ilişkin yaşanan karışıklıktır. 726'da İmparator III. Leon ikonolara tapınmayı yasaklamıştır. Halefi V. Konstantin bu tutumu daha şiddetle sürdürmüş ve 753'te topladığı Hieria Konsili'nde anti ikonaklastlar (put kıran karşıtları) lanetlenmiştir. Bunun gerekçesi; Mesih'in yalnızca insanlığının tasvir edilmesiyle ya Nesturiler gibi onun bütünlüğünün bozulmakta olduğunun ya da Monofizitler gibi iki tabiatın bozulduğunun ileri sürülmesiydi. İmparator IV. Leon ve eşi İrene, Bizans'tan başka hâmi aramaya başlayan ikonaklastlar karşıtı Papa I. Adrien'in desteğini almak için bu politikayı değiştirmişlerdir. Kocasının ölümünden sonra devleti oğlu VI. Konstantin adına yöneten İmparatoriçe İrene tarafından 787'de toplanan II.İznik Konsili'nde ikonaklastik/tasvir karşıtı hareket lanetlenmiş ve azizlerin ikonlarına yapılan kültün meşruiyeti kabul edilmiştir. İrene 797'de oğlunu tahttan indirerek gözlerini oydukturmuş ve 809'a kadar saltanat sürmüştür. Daha sonra İmparator V. Leon tarafından tasvirler 814'te tekrar yasaklanmış, İmparatoriçe Theodora tarafından 843'te yeniden serbest bırakılmıştır.¹⁴

Buraya kadar söz konusu edilen ayrılıklardan başka, Hıristiyan dünyasını sarsan en önemli ayrılık 1050'teki skizma/bölünme denilen Katolik-Ortodoks ayrışmasıdır. Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki resmi ayrılış bu tarihte vuku bulmuşsa da fiili ayrılış 476'da Batı Roma'nın yıkılışından sonra kendini göstermiştir. Bu ayrılımda iki kilise arasındaki en önemli tartışma konusu Kutsal Ruh doktrini ve Papanın otoritesi meselesi idi. İstanbul Kilisesi, Yuhanna İncili'ne (15:24) dayanarak Ruhun sadece Baba'dan çıktığı görüşüne sahipken Roma Kilisesi, bu İncil'deki "Ruh Baba'dan çıkar" sözüne Latince "filioque" (ve oğuldan) sözünü ekleyerek Kutsal Ruh'un Baba ve Oğul'dan çıktığını kabul etmişti. Yine Roma Kilisesi Papa'yı Havari Petrus'un halefi olarak yanılmaz otorite olarak görürken İstanbul kilisesi bunu asla kabul etmiyordu. Bu temel ayrılıkların yanında ayrıntı içeren tali ayrılıklar da vardı. İki kilise böylelikle teolojik sebeplere bağlı olarak ayrılmışken aslında bunun tarihsel ve politik sebepleri de bulunuyordu. Bizans imparatorları devletlerinin evrenselliğini korumak ve Batı'nın yardımını sağlamak için kendi kiliselerine karşı Roma kilisesinin evrensellik fikrini desteklemişlerdi; ancak Batı dünyasının devlet olarak kendini kabul ettirmesi Bizans'ın

¹³ Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 34-35; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, "Maronitler", "Monothelizm", s. 248, 266; Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, s. 21-23; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, s. 20-22.

¹⁴ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, "İkonoklastik Çekişme", s. 186; Bailly, *Bizans Tarihi*, I. 157, 173-198; Dvornik, *Konsiller Tarihi*, s. 23-31, 102; Aydın, *Hıristiyan Genel Konsilleri*, s. 22-24.

evrensel düşüncesinin temellerini sarstığı gibi, Slav dünyasının Bizans Kilisesi tarafından Hıristiyanlığa kazandırılması da Roma kilisesinin evrensellik iddialarını Doğuda temelsiz bırakmıştı. Neticede, belirtilen bu sebeplere bağlı olarak Doğu-Batı/Ortodoks-Katolik ayrışması vuku bulmuştu.¹⁵

Mevlânâ'nın vefat ettiği 1273 yılına kadar Hıristiyanlıkta ortaya çıkan ayrılıklar ana hatlarıyla bunlardan ibarettir. Bu tarihten sonra da şüphesiz ihtilaflar durmamış ve ayrılıklar devam etmiştir. Bu çerçevede Katolik-Ortodoks bölünmesinden sonra 1517'de Katolik-Protestan şeklindeki ikinci büyük bölünme gerçekleşmiştir. Ardından bu bölünmeyi 1534'teki Katolik-Anglikan ayrılması takip etmiştir. Bugün de özellikle Protestan bünye içerisinde zaman zaman çeşitli ayrılıklar devam etmektedir; ancak bütün bunlar Mevlânâ sonrası olduğu için konumuz dışındadır.

Görüldüğü gibi, Hz. İsa sonrasında Hıristiyanlıkta ortaya çıkan teolojik ihtilafların, Mevlânâ'nın söz konusu ettiği ihtilaflarla uzaktan yakından bir alakası bulunmamaktadır. Bu da bizim, Mevlânâ'nın buradaki amacının tarihi bilgi vermesinin ötesinde sembolik bir anlatımla kendi dini/tasavvufi görüşlerini aksettirmek istemiş olması şeklindeki kanaatimizi desteklemektedir.

Müslüman bilginler Hıristiyanlık bünyesindeki bu ihtilafların bu dinin tahrif edilmesinde çok önemli bir etken olduğu kanısındadırlar. Pavlus'un sünneti ve Yahudi şeriatını kaldırması, İsa'nın tanrılığının 325 İznik Konsili'nde ve Kutsal Ruh'un tanrılığının 381 İstanbul Konsili'nde karara bağlanarak İsa'dan yaklaşık 400 yıl sonra tevhidin tamamen Teslise çevrilmesi gibi temel değişiklikler İslam bilginlerine göre Hıristiyanlığın İsa çizgisinden ayrılarak tahrif edilmesinin en önemli göstergesidir. Örneğin; Abdulvahid Vâfi, *el-Esfâru'l-Mukaddese* adlı eserinde Hıristiyan inancının Teslise dönüşmesini anlatırken tevhidi koruyan ve Teslise/şirke düşen fırkaları açıklayarak tahrif olayında fikir ayrılıklarının rolüne işaret eder.¹⁶ Abdullah Tercüman (ö.823/1420) da Hıristiyanların İsa'dan sonra birçok fırkalara ayrıldıklarını söyleyerek görüş farklılıklarını açıklar ve bunun Hıristiyanlığın tahrifindeki rolüne işaret eder.¹⁷ Yine, günümüzde bu konuyu inceleyen müstakil eserler de yazılmıştır. Örnek olarak; B.Ahmed Cesteniyye de *Tahrifu Risâleti'l-Mesih* adlı eserini bu konuya ayırarak burada, Hıristiyanlığın tahrifinde etken olan iç ve dış sebepleri sıralamıştır. Ona göre Pavlus'un oynadığı rol, İncillerin asıl nüshalarının elde olmaması ve kanonik İncillerde birçok çelişkinin bulunması, Hıristiyan fırkalarının Tevhitten Teslise giden bir seyir takip etmesi, Hıristiyan konsillerinde inanç esaslarının tartışılması ve Teslis başta olmak üzere teo-

¹⁵ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, s. 310-311; Aydın, "Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", s. 127-128; Besnard, "Katolik Mezhebi", s. 140; Clement, "Ortodoks Mezhebi", s. 205; Işık, "İstanbul'un Fethinin Hıristiyanlık Üzerindeki Etkileri", s. 189-190.

¹⁶ Vafi, *el-Esfâru'l-Mukaddese fi'l-Edyani's-Sabika li'l-İslam*, s. 120-130; Vafi, "Hıristiyan İnancının Teslise Dönüşmesi ve Teslisin İlk Kaynakları", s. 383-393.

¹⁷ Tercüman, *Tuhfetu'l-Erib*, s. 121-131.

lojinin İsa'dan asırlar sonra bu konsillerde karara bağlanmış olması Hıristiyanlığın tahrifinde etkili olan iç sebeplerdir. Hıristiyanlığın ilk yıllarındaki baskılar; kefaretiler, çarmıh, Teslis gibi putperest unsurların Hıristiyanlığa girmesi; Philon ve Eflatun gibi filozofların fikirlerinin etkisi Hıristiyanlığın tahrifindeki dış unsurlardır.¹⁸

Müslüman Bilginlere Göre Hıristiyanlığın Tahrifinde Pavlus'un Rolü

Mesnevi şarihlerinden, Mevlânâ'nın anlattığı hikâyedeki Yahudi vezirin Pavlus olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Örneğin; Tahir el-Mevlevi, birbirine tamamen uymamakla birlikte, Yahudi vezir ile Pavlus arasında bir benzerlik görmekte; ancak vezirin kendisini öldürmesine karşılık Pavlus'un Roma'da idam edilmesinden hareketle hikâyenin sembolik yönüne vurguda bulunarak Mevlânâ'nın maksadının tarih yazmak değil, kıssa arasında hisse vermek olduğunu belirtmektedir.¹⁹ Mesnevîhan Şefik Can da, hikâyenin kahramanının Pavlus olduğunu söylemekte; ancak Mevlânâ'nın, bütün dinlerin esas itibarıyla vahdet üzerine kurulduğunu ve peygamberlerin aralarında fark bulunmadığını anlatmak için bu hikâyeye kendi hayali ile yeni bir şekil verdiği ifade etmektedir.²⁰ Bu yüzden Müslüman bilginler açısından Hıristiyanlığın tahrifinde Pavlus'un rolüne işaret etmek faydalı olacaktır.

Hıristiyanlık hakkında yazılan kaynakların ve mevcut Dinler Tarihi kitaplarının hemen hepsi, Hz. İsa sonrası Pavlus'un yaptığı değişikliklere işaret ederler.²¹ M.Ebu Zehra, bugünkü Hıristiyanlığın Pavlus'un damgasını taşıdığını ve ona ait bulunduğunu söyler.²² Şinasi Gündüz de, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* adlı eserinde Pavlus'un Hıristiyanlık içinde oynadığı role ve Hıristiyan teolojisinde yaptığı değişikliklere işaret ederek bugünkü Hıristiyanlığın Hz. İsa Hıristiyanlığı değil de Pavlus Hıristiyanlığı olduğunu belirtir.²³

Bazı Müslüman bilginler ise Hıristiyanlığın tahrifinde Pavlus'un rolüne özellikle değinirler. Sözelimi mühtedi Abdullah Tercüman (Anselmo Turmedo) Pavlus'un Hıristiyanlığın tahrifindeki rolüne işaret eder ve Elçilerin İşleri'ndeki Pavlus'un İsa'yı görmesi ve Hıristiyan olması ile ilgili kıssanın uydurma olduğunu söyler.²⁴ Yine Tercüman, Hıristiyanların evlilik konusunda Tevrat'a ve İncil'e değil de Pavlus'un görüşüne uyduklarını söyleyerek bu noktada bir tahrif olduğuna işaret eder.²⁵ Karafi de Pavlus'un sünneti ve Yahudi Şariatını kaldırmada ve Hıristiyanlığı tahrifte Pavlus'un rolüne özellikle işaret eder. Sünnet'in Tanrı ile

¹⁸ Cesteniyye, *Tahrîfu Risâleti'l-Mesîh* A. S. s. 129-388.

¹⁹ Mevlevi, *Şerh-i Mesnevi*, I. 402.

²⁰ Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-II. 43.

²¹ Örnek olarak bkz. Gündüz, *Hıristiyanlık*, s. 24-31; Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 75-79; Tümer-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 255; Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 328-329.

²² Ebu Zehra, *Muhadarat fi'n-Nasrâniyye*, s. 81.

²³ Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*.

²⁴ Tercüman, *Tuhtetu'l-Erib* s. 107-111.

²⁵ Tercüman, *Tuhtetu'l-Erib*, s. 242.

İbrahim arasında yapılan ahdin sembolü olduğunu ve Pavlus'un Hıristiyanlığa girmesine kadar bütün Hıristiyanların sünnet olduğunu belirtir. Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu ve Teslis inancını Pavlus'un çıkardığını söyler. İsa sonrası ortaya çıkan ihtilafların ve Yakubi, Nesturi ve Melkani şeklinde mezheplerin ortaya çıkmasının Pavlus'un fikirleri sebebiyle olduğunu belirtir.²⁶

Bunun da ötesinde, günümüzde bazı Hıristiyan yazarlar arasında resmi kilise doktrinine aykırı olarak Hıristiyan teolojisinin Pavlus'un etkisiyle büyük değişikliklere ve tahrife uğradığını, böylelikle Hıristiyanlığa birçok putperest unsurun katıldığını söyleyenler bulunmaktadır. Örneğin; Arthur Weigall, Pavlus Hıristiyanlığına ciddi eleştiriler yönelttiği *Paganism in Our Christianity* adlı eserinde aynı iddiaları dile getirmektedir.²⁷

Hıristiyanlığın Tahrif Edilmesini Anlatmakla Mevlânâ'nın Vermek İsteddiği Mesaj

Mevlânâ Hıristiyanlara düşmanlık eden bu Yahudi padişahın yaşadığı devir ile ilgili tarihi bilgi vermemektedir. Mevlânâ'nın burada Kur'an'ın üslubuna uyarak tarihi bilgi vermenin ötesinde meselenin hikmet ve ibret yönüne dikkat çekerek kendi mesajını vermek istediği anlaşılıyor.

Yukarıda açıkladığımız üzere bazı *Mesnevi* şarihleri, Mevlânâ'nın anlattığı hikâyedeki Yahudi vezirin Pavlus olduğuna dikkat çekmektedirler.²⁸ Hikâyedeki önelere tarihi bir kimlik bulabilmek için Yahudi vezirin Pavlus'a işaret olabileceğini söyleyen şarihlerin yanında, A.Avni Konuk gibi, Yahudi padişahının kral Hirodes'in oğlu Celil, vezirin de onun veziri olduğunu söyleyen şarihler de bulunmaktadır. Bu kabule göre Yahudi vezir, Hıristiyanlık ile o devirdeki Yahudi mezheplerinden biri olan mistik karakterli Esseni mezhebi²⁹ arasında bir benzerlik bulunduğu için tahrifatını bu vadede yapmıştır.³⁰ Bu durumda Hirodes oğlu Celil ile, Hirodes'ten sonra Celile bölgesinin krallığına getirilen Hirodes Antipa kastedilmiş olsa gerektir; ancak aşağıda geleceği üzere hikâyede, Pavlus gibi söz konusu şahısların da özne olması tarihi açıdan isabetli değildir.

Tasavvufi bakış açısıyla padişahın muradın nefs-i emmare, Yahudilerden maksadın da nefs-i emmarenin şer kuvvetleri, Hz. İsa'dan muradın kalp ve ruh, Hıristiyanlardan muradın da kalp ve ruhun hayır kuvvetleri olduğu söylenmiştir. Böyle bir benzetmenin, Kur'an'ın Yahudileri Müslümanlara en uzak ve Hıristi-

²⁶ Karafi, *el-Ecvibetu'-Fâhira* s. 120 vd.

²⁷ Weigall, *Paganism in Our Christianity/Pavlus Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*.

²⁸ Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, I. 402; Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-II. 43.

²⁹ 1947 yılında Kumran'da bulunan "Ölü Deniz Yazmaları"nda adı geçen, komün hayatına dayalı mistik bir yaşantı süren ve Kudüs'teki Yahudi mabedinin M. S. 70 yılında tahrip edilmesinden sonra ortadan kalkan bu Yahudi mezhebi hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın, *Yahudilik*, s. 59-62; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, "Esseniler", s. 121; Pike, *Encyclopedia of Religion and Religions*, "Essenes", s. 145.

³⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I. 176.

yanları de en yakın kabul etmesine (Maide 5/82) uygun olduğu da belirtilmiştir.³¹ Buna ilaveten Yahudi padişahından muradın Şeytan, vezirden maksadın da insanda riya ve tezvîr şeklinde tecelli eden şeytanlık hasleti olduğu belirtilmiştir. Bir başka söyleyişle, padişah insan varlığındaki nefistir. Vezir nefsin aldanışını temsil eder. İsa ten kafesinde duraklayan ilahi ruhun temsilcisidir. Hıristiyanlar da bütün ruhani kuvvetleri temsil ederler.³²

Hikâyenin hemen başında Mevlânâ, 326.beyitten itibaren Hz. Musa ile Hz. İsa arasında fark olmadığını belirtmek için bir kıssa anlatır. Ustası, kendisine şişeyi getirmesini istediği şaşçı çırağının “hangisini getireyim, iki tane şişe vardır” cevabı karşısında onlardan birini kırmasını istemiş, çırak birini kırınca şişelerin ikisinin de ortadan kalktığını görmüştür. Bunun gibi Yahudi padişah da İsa’yı kırınca Musa’yı da kırıldığını farkında değildir.³³ Çünkü Kur’an’da da belirtildiği gibi (Bakara 2/285) Tanrı’nın peygamberleri ve getirdikleri dinler arasında fark yoktur.

Mevlânâ “Eğer bizim ambarımızda hırsız bir fare yoksa kırk yıllık ibadet buğdayı nerede” (beyit: 383) diye sormaktadır. Bu beyitte insan kalbi anbara; sıldk, ihlâs, ibadetlerden ve iyiliklerden elde edilen sevap ve kalp huzuru buğdaya; nefis ve Şeytan da fareye benzetilmiştir. Eğer yaptığımız ibadetlerden zevk almazsak kalp ambarımıza fare düşmüş, yani amellere nefis ve Şeytan karışmış demektir.³⁴

395. beyitteki “Yazı esnasında eli görmeyen kimse kalemin hareketini kaleminden sanır” ifadesinde cüz’î iradelerini Allah’ın külli iradesine terk eden ariflerin durumuna işaret vardır.³⁵ Aynı şekilde 403. ve 405. beyitlerde Hak’kın iradesine tabi olan bu kişiler Ashab-ı Kehf’in durumuna benzetilmiştir.³⁶

Mevlânâ’nın “Ömrünün okluğu boşaldı, ömür gitti, gölge avı ardında koşmada yandı eridi” (beyit: 421) ifadelerinde beyan edilen kuştan maksadın Allah’ın esma ve sıfatı, gölgenin ise onların görüntüsü kabul edilen eşya olduğu söylenmiştir. Bu durumda kuşu bırakıp gölgeyi tutmaya çalışanlar Allah’ı bırakıp görüntüye yani dünyaya önem verenlerdir ve ömürlerini boşa harcamışlardır.³⁷

Mevlânâ, “yolda bundan daha güç bir geçit yoktur, ne mutlu o kimseye ki, hasede yoldaş değildir” (beyit: 431) derken mutasavvıfların ahlak anlayışındaki çok önemli bir hususa dikkat çekmiştir. Sufilere göre Hak yolundaki en büyük engel kişideki haset ve kıskançlık duygusudur.³⁸

³¹ Bursevi, *Mesnevi Şerhi Rûhü’l-Mesnevi*, s. 596–597.

³² Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, s. 58.

³³ Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, I. 241.

³⁴ Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, I. 187; Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-II. 51.

³⁵ Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, I. 265.

³⁶ Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-II. 55.

³⁷ Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, I. 275.

³⁸ Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, I. 187; Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-II. 197.

Mevlânâ, Yahudi vezirin yazdığı tomarlarda Hıristiyanlığın hükümlerini birbirine karıştırdığını anlattıktan sonra 493.beyitten itibaren son iki tomarda vahdet ve kesret, vücud ve zuhur meselelerini birbirine karıştırdığına işaret etmektedir. Mutasavvıflara göre vücud yani varlık birdir ki o da Hak'kın varlığından ibarettir. Eşyanın zuhuru ise kendiliğinden değil, bu bir tek varlığın icadı ve kendini izhar etmesidir. Mutasavvıflar bunu deniz ve dalga köpüklerini misal getirerek anlatmışlardır. Sakin bir havada deniz düz bir satıhtan ibarettir; ancak fırtınalı havada o düz satıh görünmez, onun yerine köpüklü dalgalar görünür. Hava sakinleşince dalgalar ve köpükler kaybolur. Ortada yalnızca deniz kalır. İşte deniz mutlak vücuda, dalgalar ve köpükler de eşyanın zuhuruna benzetilmiştir.³⁹

Hikâyede Mevlânâ, Hz. İsa'nın İncil ve Kur'an'da geçmeyen bir mucizesine de işaret etmektedir (beyit: 500-501). Şarihlerin beyanına göre gençliğinde bir boyacının yanında çalışan İsa, boyanmak üzere getirilen kumaşların hepsini bir tek küpe atmış, mucize eseri olarak da her bir kumaş sahibinin istediği renkte çıkmıştır. Bu durum Mevlânâ'ya göre kesrette vahdeti/çoklukta birliği hatırlatmakta ve sibğatullah/Allah'ın boyası olarak tarif edilmektedir. Hz. İsa'nın küpünden türlü renkte kumaşlar çıkması gibi vahdet küpünden de türlü renk ve şekillerde mahlukatın zuhur etmesi de eşyada görülen bu kesretin/çokluğun yegane menbainin vahdet olduğunu göstermektedir.⁴⁰

Mevlânâ “kara dalgasının bizim kuruntularımız, anlayışımız ve fikrimiz olduğunu söylerken deniz dalgasının kendinden geçiş, sarhoşluk ve yokluk olduğunu” söylemektedir (beyit: 575). Burada insanın kesif vücudunun zihinsel faaliyetinden olan vehmi ve hayali, toprağa ve cisim yönüne ait tecelli dalgalarına benzetilmiştir. İnsan bu maddi alem ile ilişkisini kesip yüzünü ruhani aleme döndürse karşısına nurani vücuduna ait tecelli dalgaları çıkacaktır ki bunlar da mahv, sekir ve fena dalgalarıdır.⁴¹

Mevlânâ Hıristiyanlığın tahrif edilmesi hikâyesindeki temel mesajlarından birine de temas etmektedir (602. beyit vd.). Burada “bizim de, varlıklarımızın da gerçekten yok olduğunu, mutlak vücudun Allah'ın zatından ibaret olduğunu” söylemektedir. Bu beyit Tasavvufun en temel konularından biri olan Vahdet-i Vücut meselesine değinmektedir. Buna göre evrende bir tek varlık vardır. O da Allah'ın vücududur ki mutlak vücuttur. Mahlûkatın vücutları ise gölge varlıklardır ve Allah'ın zatıyla kaim oldukları için gerçekte yok mesabesinde dirler.⁴²

615. beyitte Kur'an'daki “Attığın zaman sen atmadın; ancak Allah attı” (Enfal 8/17) ayetine işaret edilerek yine Vahdet-i Vücut ve irade meselesine atıfta bulunmaktadır; ancak hemen peşinden bu düşüncenin “cebrin değil cebbarlı-

³⁹ Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, I. 316.

⁴⁰ Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, I. 319; Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-II. 43.

⁴¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I. 225.

⁴² Tahir el-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevi*, I. 377-379; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I. 231.

ğın” anlamı olduğu belirtilmiş, “bizim figanımız muztar ve kudretsiz olduğumuza delil olurken, yaptığımızdan utanmamız da elimizde ihtiyar/seçme hürriyeti olduğuna” delil gösterilmiştir.⁴³ Böylece irade meselesinde Ehl-i Sünnet’in görüşü olan “orta yol” dile getirilmiştir.

Şarihler, *Mesnevi*’deki “Hepimiz yayılmıştık ve bir cevherdik, orada başsız ve ayaksızdık; güneş gibi bir cevherdik, düğümsüz ve saf idik, su gibi” ifadelerinin (beyit: 686–687) Tasavvuf’taki “ehadiyyet” mertebesine işaret olduğunu söylemektedirler. Sufiler, Yüce Allah’ın isim ve sıfatlarının henüz zuhura gelmediği bu mertebeye “gaybu’l-gayb/bilinmeyenin bilinmeyeni” ve “kenz-i mahfi/gizli hazine” de demişlerdir.⁴⁴

Görüldüğü gibi Mevlânâ, Hıristiyanlığın tahrif edilmesi sürecinde mesele- nin tarihi yönünden ziyade sembolik yönüne işaret etmiş ve kendi dinî-tasavvufî görüşlerini aksettirme yoluna gitmiştir. Bunların başında da Mevlânâ ile birlikte birçok Mutasavvıfta görülen “Vahdet-i Vücut/Varlığın Birliği” öğretisi gelmektedir. Bunun yanında Mevlânâ’nın, söz konusu hikâye vesilesiyle Müslümanlara seslendiği ve Hıristiyanlar gibi bölünüp parçalanmamalarına dikkat çektiği de ilave edilmelidir.

SONUÇ

Mevlânâ’nın, Hıristiyanlığın tahrifi ile ilgili anlattığı hikâyedeki bilgilerini Müslüman bilginlerin bilgi ve görüşleri ışığında değerlendirecek olursak özetle şunları söylememiz mümkündür:

Mevlânâ’nın Hıristiyanlığın tahrifi ile ilgili anlattığı hikâye tarihi rivayet- lerle uyuşmamaktadır. Tarihi olarak Mevlânâ’nın anlattığı şekilde bir olay ya- şanmamıştır. Mevlânâ’nın söz konusu ettiği Yahudi vezir ile Pavlus aynı kişiler değildir. Mevlânâ’nın anlattığı, Hıristiyanlığın tahrifi sürecinde bu dinde yaşanan teolojik ayrılıklar ile kaynakların belirttiği teolojik ayrılıklar birbirinden çok fark- lıdır.

Mevlânâ’nın, Hıristiyanlığın tahrifini anlattığı hikâyenin kaynakları, bazı tefsirlerden ve kısas-ı enbiya kaynaklarından oluşmaktadır. Bu kaynaklar birinci elden Dinler Tarihi ile ilişkilendirilecek kaynaklar değildir.

Mesnevi şerhlerinin de işaret ettiği gibi Hıristiyanlığın tahrifini anlatırken Mevlânâ’nın amacı kendi dini-tasavvufî görüşlerini ve bu meyanda Vahdet-i Vü- cut düşüncesini aksettirmektir. Bunun için olayın tarihi bir anlatımından çok sembolik bir anlatımını tercih etmiştir; çünkü Mevlânâ’nın asıl maksadı Hıristi- yanlığın tahrif sürecini anlatmak değildir.

⁴³ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I. 234–236.

⁴⁴ Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, I-II. 47.

Bu durumda Mevlânâ'nın Hıristiyan dininin tahrifi ile ilgili anlattığı hikâyeye ve bu hikâyede verdiği bilgiler yalnızca sembolik bir değer taşımaktadır, tarihi bir değer taşımamaktadır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Kadir, *Keldaniler ve Nasturiler*, Vadi Yay., Ankara 1997.
- Aydın, Fuat, *Yahudilik*, İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Aydın, Mahmut, *Hıristiyanlık, Yaşayan Dünya Dinleri* içinde, Diyanet İşleri Baş. Yay., ed. Ş. Gündüz, Ankara 2007.
- Aydın, Mehmet, "Doğu ve Batı Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *Ankara Üni. İlahiyat Fak. Der.*, Ankara 1985, C: XXVII.
- Aydın, Mehmet, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, TDV Yay., Ankara 1995.
- Aydın, Mehmet, *Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, S. Ü. İlahiyat Fak. Yay., Konya 1991.
- Bailly, Auguste, *Bizans Tarihi*, İstanbul trz.
- Besnard, Albert M., "Katolik Mezhebi", (*Din Fenomeni* içinde) çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 1993.
- Bruce, F. F., "Marcionism", *The Penguin Dictionary of Religions*, Ed. J. R. Hinnels, New York 1984.
- Buckler, F. W., "Nestorianism", "Nestorians", *An Encyclopaedia of Religion*, ed. V. Ferm, Patterson New Jersey 1959.
- Bursevi, İ. Hakkı, *Mesnevi Şerhi Rûhü'l-Mesnevi*, haz. İsmail Güleç, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Can, Şefik, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi tercümesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.
- Cesteniyye, Besme Ahmed, *Tahrîfu Risâleti'l-Mesîh A.S. Abre't-Târîh Esbâbuhu ve Netâicuhu*, Dımaşk 1420/2000.
- Clement, Olivier, "Ortodoks Mezhebi", (*Din Fenomeni* içinde) Çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya 1993.
- Çelik, Mehmet, *Süryani Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Ankara 1996.
- Dvornik, Francis, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, TTK, Ankara 1990.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Muhadarat fi'n-Nasraniyye*, Matbaatu'l-Meydâni, 1385/1966.
- Enslin, M. S., "Marcion, Marcionism", *An Encyclopaedia of Religion*, ed. V. Ferm, Patterson New Jersey 1959.
- Fürûzanfer, Bediuzzaman, *Maâhız-ı Kısas ve Temsîlât-ı Mesnevi*, Tahran 1968.
- Fürûzanfer, Bediuzzaman, *Şerh-i Mesnevi-i Şerîf*, Tahran 1967.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevî ve Şerhi*, Mili Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1985.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998.
- Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık*, İsam Yayınları, İstanbul 2006.
- Gündüz, Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Işık, Hidayet, "İstanbul'un Fethinin Hıristiyanlık Üzerindeki Etkileri", *Dini Araştırmalar*, C: 4, S: 10, 2001.
- el-Karafi, Ahmed b. İdris el-Maliki, *el-Ecvibetu'l-Fâhire*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.
- Konuk, Ahmet Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. S. Eraydın-M. Tahralı, Kitabevi, İstanbul 2006.
- Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay., İstanbul 1988.
- el-Mevlevi, Tahir, *Şerh-i Mesnevi*, Selam Yay., Konya 1971.

- Ostrogorsky, Georg, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1981.
- Pike, E. Royston, *Encyclopedia of Religion and Religions*, "Arianism", London 1951.
- er-Razi, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)*, el-Matbaatu'l-Behiyye, Kahire trz.
- Rifâî, Ken'an, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2000.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- et-Tercüman, Abdullah (Anselmo Turmedo), *Tuhfetu'l-Erîb fi'r-Reddi alâ Ehli's-Salîb*, thk. Amr Vefîk ed-Dâûk, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1988.
- Tümer, Günay-Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1993.
- Vafî, Ali Abdolvâhid, "Hristiyan İnancının Teslise Dönüşmesi ve Teslisin İlk Kaynakları", çev. Hidayet Işık, *SÜ. İlahiyat Fak. Der.*, Y: 1996, C: VI.
- Vafî, Ali Abdolvâhid, *el-Esfâru'l-Mukaddese fi'l-Edyâni's-Sâbika li'l-İslam*, Kahire trz.
- Weigall, Arthur, *Paganism in Our Christianity, Pavlus Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri*, *Hristiyanlığımızdaki Putperestlik adıyla* Yay. Ozan Yayıncılık, Ed. Mustafa Demir, İstanbul 2002.
- Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, Işık Yayınları, İstanbul 2005.

MEVLÂNÂ'NIN MEKTUPLARINDA HADİSLERDEN MESAJLAR

Mehmet EREN*

ÖZET

Sûfiler, mektubu, bir irşat ve eğitim vasıtası olarak kullanmışlardır. Döneminin önemli mutasavvıflarından olan Mevlânâ da, başta akrabalarına, dostlarına ve idarecilere olmak üzere birçok mektup yazmıştır. Onun günümüze ulaşarak yayımlanan 150 mektubu vardır. Bunların büyük çoğunluğu, tavsiye mektubu olup, bir konuda yardım talebi için yazılmıştır; ancak Mevlânâ, onların yazılış sebeplerini vesile ederek, muhatabına dinî-ahlâkî konularda birçok öğütler ve hikmetli nükteler sunmuştur. Böylece, fazla meşhur olmasa da *Mektûbât*, onun diğer eserleri gibi, içinde büyük kültür hazinesi barındırır. Mevlânâ, bütün eserlerinde olduğu gibi mektuplarında da, bahsettiği konularla ilgili olduğunu düşündüğü çok sayıda âyet, hadis, atasözü, deyim, kelam-ı kibâr ve şiirlerden beyitler zikreder. Biz, bu yazımızda, onlarda kullanılan hadis ve rivayetleri, konularına göre on başlık altında topladık. En çok rivayet, mektupların yazılış sebebinden dolayı, "insanlara faydalı olmak", "sevgi ve dostluk", "güzel ahlâk hasletleri" gibi konulardadır.

Anahtar kelimeler: Mevlânâ, Mektûbât, Hadisler, Selçuklular, Konya.

MESSAGES FROM HADITHS IN MAWLANA'S LETTERS

The Sufis have used letter as an instrument of guidance and training. Mawlana, among the eminent mutasawwifs of his time, has also written many letters mainly to his relatives, fellows and rulers. There are one hundred and fifty letters of Mawlana which have reached our time and have been published. Most of them are the letters of advise, and being written to request help. But Mawlana has given many advises and presented witty remarks full of wisdom to his collocutor about religious and ethical matters. Although *Mektubat* is not so popular, it is a very important treasure of culture like his other works. As the case in all his works, Mawlana has also mentioned a lot of verses, hadiths, proverbs, idioms, words of nobles and couplets from poems in his letters concerning the subjects in question. In this article, we have classified the hadiths and the narrations quoted in these letters by him under ten titles in accordance with their subjects. Most of the narrations concentrate in the chapters discussing such subjects as "being beneficial to human beings", "love and friendship", "good moral traits" because of the reasons of letters to be written.

Key words: Mawlana, Maktubat, Hadiths, Saljukids, Konya.

* Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fak. Hadis ABD. Öğretim Üyesi. meren11@hotmail.com

GİRİŞ

Bütün kültürlerde mektup geleneği vardır. Daha çok ‘kişiler arasında küçük hacimli yazışma metinleri’ olarak görülen mektup, aynı zamanda bir edebiyat türü kabul edilir. İslâm âlimleri, ilk asırlardan itibaren birbirleriyle mektuplaşarak, ilmî konuları müzakere ettikleri gibi, çeşitli hususlarda uyarmak, yol göstermek ve nasihatte bulunmak amacıyla yöneticilere de mektup yazmışlardır.

Âlimler arasında, mektup yazma geleneğinin, bilhassa sûfilerde ilk dönemlerden itibaren olduğu görülmektedir. Onlar, mektubu, irşat ve eğitim faaliyetinin bir parçası kabul ederler. Bu yüzden, ‘müritlere nasihat etme ve tasavvufun inceliklerini öğretme’ gayesiyle mektup yazma âdeti, neredeyse bütün tasavvuf ehli tarafından benimsenmiş, tarikatların yaygınlaşmasından sonra da, uzakta olan müritlerin şeyhle irtibatı, genellikle bu yolla sağlanmıştır. Kimi mutasavvıfların çok sayıda mektubu vardır. Öyle ki, onlardan bazılarının mektuplarının derlenmesiyle *Mektûbât* adında eserler bile ortaya çıkmıştır.¹

Sûfî mektuplarının yazılış amaçlarından bazıları şunlardır: Yöneticileri uyarmak veya onlara bazı istekleri iletmek, diğer âlim ve sûfilerle görüş alışverişinde bulunmak, kendilerine sorulan hususlara cevap vermek, uzakta olan müritlerine seyr-i sülûkları ve başka konular hakkında bilgi vermek.²

Mevlânâ da, döneminin önemli bir sûfisi olarak, toplumun değişik kesimlerinden insanlara mektuplar yazmıştır. Onun mektuplarının çoğu, yöneticiler nezdinde ihtiyaç sahiplerine aracı olmak maksadıyla yazılmıştır. Her ne kadar gaye yardım talebi olsa da, mektuplarda sadece bunu dile getirmekle yetinilmemiş, bilakis yazılış sebebi vesile edilerek, güzel bir üslupla, muhataba kıymetli dinî-ahlâkî bilgiler verilmiş ve faydalı nasihatlerde bulunulmuştur. Bu yazıda, Mevlânâ’nın mektuplarına dair bilgi verildikten sonra, onlarda hadislerle verilen mesajlar üzerinde durulacaktır. Hadislerin tespiti için Abdülbâki Gölpınarlı’nın *Mektuplar* adıyla yayımladığı tercüme (İstanbul 1963) esas alınacaktır. Bu kitabın sonunda, mektuplarda geçen hadisler için bir fihrist hazırlanmışsa da, o oldukça yetersiz ve hatalıdır. Dolayısıyla biz, hadisleri belirlemede, bu fihristi kullanma yerine, baştan sona kadar bütün mektupları okuma yolunu tercih ettik.

A. MEVLÂNÂ’NIN MEKTUPLARI

Mutasavvıf, âlim ve şair kimliğiyle meşhur Mevlânâ Celâleddin (ö. 672/1273), kendini “Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî” şeklinde tanıtır.³ Mevlânâ, Kadı Sirâceddin’e yazdığı mektupta, ona Arapçada “efendimiz”

¹ İmâm-ı Rabbânî’nin (ö. 1034/1624) *Mektûbât*’ı, bir mutasavvıf tarafından yazılan en kapsamlı ve en meşhur mektup külliyatı olup, kendisinin tevarüs ettiği ve geliştirdiği Nakşibendî geleneği hakkında başlıca kaynak durumundadır. Bilgi için bkz. Algar, “*Mektûbât*”, *DİA*, XXIX, 11-12.

² Öngören, “Mektup/Tasavvuf”, *DİA*, XXIX, 21.

³ Mevlânâ Celâleddin, *Mektuplar*, trc. Abdülbâki Gölpınarlı, s. 122; *Mesnevî*’nin girişi.

anlamına gelen “mevlânâ” ifadesiyle hitap etmiştir. Hitap biçiminden, o dönemde âlimlere “Mevlânâ” dendiği anlaşılmaktadır.

Mevlânâ için kullanılan diğer bir unvan, “hükümdar” anlamına gelen ve babası tarafından verildiği bildirilen “Hudâvendigâr”dır. Müderrisliği sebebiyle de “Molla Hünkâr, Mollâ-yı Rûm” gibi unvanlarla anılan Mevlânâ, Arap dili ve edebiyatı, lügat, fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimler başta olmak üzere, aklî ve naklî ilimlerden icazetlidir.⁴

Mektûbât, oldukça önemli olduğu halde, fazla meşhur olmayan bir eserdir. O, Mevlânâ'nın muhtelif sebeplerle değişik kişilere yazdığı mektuplardan oluşmaktadır. Yakınlarına, çocuklarına ve müritlerine gönderdiklerinin yanında, çoğunluğu ihtiyaç sahiplerinin taleplerini bildirmek amacıyla zamanın yöneticilerine yazılmıştır.

1. Mektupların Mevlânâ'ya âidiyeti, sayısı ve neşri

Dördü Arapça, diğerleri Farsça olan mektupların sayısı, *Mektûbât*'ın Uzluk neşrinde 147⁵, Gölpinarlı çevirisinde 150'dir.⁶ Gölpinarlı, *Menâkıbü'l-ârifîn*'deki Şems'e yazılmış dört manzum ve Salâhaddin'in hastalığında ona gönderilen bir mektupla, toplam sayının 150 olduğunu belirterek şöyle der: “Bu mektupların üç tanesinin Mevlânâ'ya ait olmadığına⁷, fakat onun emriyle yazıldığında, öbürlerin hepsinin de Mevlânâ tarafından ve çoğu(nun) geleneğe uyulup söylenerek yazdırılmış, sonra tashih edilip tebyîz edilmiş olduğunda, hiçbir şüphemiz kalmadı.”⁸

Mektupların Mevlânâ'ya âidiyeti hususunda üç karine zikreden Gölpinarlı'ya göre, bunu gösteren en önemli delil ise, bizzat mektuplardır, onların muhtevalarıdır; zira onlar, tam olarak Mevlânâ'nın yaşayış tarzı ve yaşadığı devirle ilgilidir. Hatta şahıslar ve olaylarla ilgili bazı müphem hususlar, bu mektuplar sayesinde ortaya çıkarılabilir.⁹

⁴ Öngören, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî”, *DİA*, XXIX, 441, 442.

⁵ Gölpinarlı'ya göre, bu basımda, Sultânü'l-Ulemâ'ya ait bir mektupla ve Burhaneddin Çelebi'nin verdiği icâzet-nâmeden başka, “Lâhika”daki mektupla beraber, Mevlânâ'ya ait 145 mektup vardır. (*Mektuplar* s. xix)

⁶ Gölpinarlı, Mevlânâ'nın daha başka mektuplarının olması gerektiğini, ama onun bunlardan başka günümüze gelen mektubu bulunmadığını şu ifadelerle dile getirir: “Çünkü bunların hemen-hepsi, bir iş, bir istek için yazılmış mektuplar. Hepsinde Mevlânâ'nın inancı, tasavvufî düşüncesi, dünya görüşü pırıl-pırıl görünüyor, ama onun, dostlarının ahvaline, kendi hallerine ait mektupları, sorulan sorulara verdiği cevapları da vardı elbet... Mevlânâ'ya gönderilen mektuplar da vardı; fakat ne yazık ki, ne onlar elimizde, ne öbürleri. Bunlar da, yarı resmi ve bir iş zımında yazıldığı için saklanmış olacak. Sonradan dostlar ve şüphesiz Çelebi Hüsameddin ve Sultan Veled, bunları müsveddelerinden yazmışlar, bir kitap haline getirmişler.” (*Mektuplar*, s. xvii-xviii)

⁷ Bunlar; 8., 54. ve 66. mektuplardır (*Mektuplar* s. iii). Ayrıca, 13. yazı mektup olmayabilir.

⁸ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih ve Mecâlis-i Seb'a'dan Seçmeler*, haz. Abdülbâki Gölpinarlı, s. iii (önsöz). Mektupların müsveddelerinin Hüsameddin Çelebi ve Sultan Veled tarafından yazıldığı, çok azı dışında orijinallerinin mevcut olmadığı ifade edilir. (Kayaoğlu, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, s. 76, 79)

⁹ Örnekler için bkz. *Mektuplar* s. vi-viii.

Mektuplarda ele alınan konulardan bir kısmının ve Senâî (ö. 525/1130-31) ile Attâr'dan (ö. 627/1229-30) nakledilen şiirlerin, Mevlânâ'nın diğer eserlerinde aynen bulunması ve onların Eflâkî'nin *Menâkıb*'inde anlatılanlarla da paralellik arz etmesi, mektupların Mevlânâ'ya ait olduğunu güçlendirici deliller arasındadır.¹⁰

Mevlânâ'nın mektupları, ilk defa, M. F. Nafiz Uzluk tarafından Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshası (Nâfiz Paşa, nr. 1055) esas alınarak 1937'de neşredilmiştir.¹¹ Bu neşirde, sondaki 3 ilave ile toplam 147 mektup mevcuttur. Ayrıca Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki nüshayla (nr. 1102-52) karşılaştırılıp farklılıklar kitabın sonuna eklenmiştir. Doğru-yanlış cetveli hazırlanmasına rağmen bu neşirde birçok hata bulunmaktadır. İki yıl sonra, M. Şerefeddin Yaltkaya, "*Tahlil ve Tenkitler*" adlı makalesinde, bu 147 mektubun yazıldığı kişileri belirterek, çok kısa olarak konularını açıklamıştır.¹² O, "Mevlânâ'nın bu kıymetli 147 mektubu(nu) hulâsa ederek tercüme ediyoruz" (s. 323) dese de, çalışmanın "mektupların özet tercüme"si olarak kabulü zor gözükmektedir; zira büyük çoğunluğunda, sadece kime yazıldıkları ve konuları belirtilmiştir. İçlerinden sadece birkaçının, nispeten özet tercüme olduğu söylenebilir. Yazının sonunda (s. 341-345), metinde geçen âyetler, hadisler ve şiirlerdeki yanlışlar ile yazım hatalarına dair doğru-yanlış cetvelleri vardır.

Mektûbât, Uzluk'un neşri esas alınarak, hataların bir kısmının düzeltilmesiyle, Yûsuf-i Cemşîdîpûr ve Gulâm Hüseyin Emîn (Tahran 1335 hş.) ile Hüseyin Dâniş (Tahran 1984) tarafından tabedilmiştir. Tevfik Sübhânî'nin, Konya Mevlânâ Müzesi'nde 751/1350 tarihli nüshayı (nr. 79) esas alarak yaptığı neşir (Tahran 1371 hş.), neşirlerin en güvenilir olanı kabul edilmektedir.¹³

Mevlânâ'nın *Mektûbât*'ına büyük hizmet edenlerin başında, şüphesiz Abdülbâki Gölpinarlı gelir. O, Mevlânâ Müzesi'ndeki 79 numarada kayıtlı nüshayı esas alarak, onu muhtelif kütüphanelerdeki altı nüsha¹⁴ ile karşılaştırmak suretiyle, mektupların tamamını Türkçeye çevirmiştir. Ayrıca, konuyla ilgili olarak yaptığı ilave araştırmalarını, kitabın baş ve son kısmına eklemiştir. Böylece, eser için büyük emek harcamış; ancak metnin Farsça neşirini yayımlamamıştır. Keşke o da yapılabilseydi.¹⁵

¹⁰ Örnekler için bkz. *Mektuplar* s. iv-vi; Mevlânâ, *Mektûbat'tan Seçmeler*, haz. Erol Ertürk, s. 26-27.

¹¹ Mevlânâ, *Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddîn*, Sebât Basımevi, İstanbul, 1937.

¹² Yaltkaya, "Tahlil ve Tenkitler", *Türkiyat Mecmuası*, VI, 323-345 (1939)

¹³ Öngören, "Mevlânâ", *DİA*, XXIX, 447.

¹⁴ İlk üç nüshanın aslı, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Nâfiz Paşa, nr. 1055) nüshadır. Onda mektup başlarında *Allah müfettihi'l-ebvâb* ifadesi yoktur. Nüshalar hakkında bilgi için bkz. *Mektuplar* s. xix-xxii.

¹⁵ Eser için yazdığı sunuşun sonunda bunu yapamadığını şöyle izah eder: "Mevlânâ'nın bütün eserlerinin metinlerini de ilmî bir şekilde vermek isteriz; fakat bu işe, haklı olarak, hiçbir kütüphane yanaşmıyor. Maarif Vekilliğinin yahut herhangi bir müessesenin, bu millî ve insani işi ele almasını candan-gönülden dileriz." (*Mektuplar* s. xxiii)

2. Mektupların yazıldığı kişiler

Mektupları yazan kişi olarak Mevlânâ adı, sadece iki mektupta kaydedilir.¹⁶ Birkaç istisna hariç, mektupların yazıldığı kişiler ise, çoğunlukla bilinmektedir; ancak ne yazık ki hiçbir mektupta tarih yoktur. Bu yüzden yazma nüshalarda hangi ölçüte göre sıralandıkları belli değildir. Onları toplayanlar, muhtemelen konu bakımından birbirine uygun olanları, birbirini tamamlayanları bir araya getirmeye çalışmışlardır.¹⁷

Mevlânâ'nın müritleri, çoğunlukla her sanat-meslekten ve halk tabakasından dandı. Onun dönemin yöneticileriyle de yakın ilişkileri vardı; ama o, bu irtibatı, genellikle nasihat çerçevesinde sürdürmüş, onların aralarındaki çekişme ve rekabete dayalı siyasi mücadelelerin içine girmemeye özen göstermiştir.¹⁸

Mevlânâ, toplumun her kesiminden insana mektup yazmıştır. Padişahlar, vezirler, emirler, kadılar, âlimler, şeyhler, komutanlar, tabipler, tacirler, dost ve yakınları mektup yazılan kişilerdir. Hatta akrabası veya müridi olan hanımlara yazdığı mektuplar da vardır. Muîneddin Pervâne'nin eşi Gürcü Hatun ile IV. Kılıçarslan'ın eşi Gömeç (Gumaç) Hatun onun müritlerindedir.¹⁹ Oğlu Sultan Veled'in hanımı kuyumcu Salâhaddin'in kızı Fâtıma Hatun'a yazdığı mektupta, oğlundan onun hatırına riayet etmesini ve incitmemesini isteyerek, aksi takdirde çok darılacağını bildirmiştir.²⁰

En çok mektup yazılan kişilerin başında, kendisini çok sevdiği anlaşılan ve o dönemin padişaktan sonra ikinci adamı sayılan Muîneddin Süleyman Pervâne gelir. Pervâne lakabını da ona Mevlânâ vermiştir. Ona yazılan mektupların neredeyse tamamı, bir işin yapılması veya bir kimseye yardım edilmesi hususunda dır.²¹ Bir mektupta; Pervâne ile bağlantıları bulunan bir grubun, onun haberi yokken "aziz, zâhid kız kardeşimiz" şeklinde tanıtılan bir hanımın zaviyesinde zorla konakladıkları bildirilip, onların bu işgale son vererek, oradaki dervişleri rahatsız etmemeleri için işaret buyurması istenmektedir.²²

→

Mevlânâ'nın *Mektûbât*'ından seçmeler de yapılmıştır: Meliha Anbarcıoğlu, dokuz mektubu "*Mevlânâ'nın Mektuplarından*" adlı yazısında Türkçe'ye tercüme etmiştir. (*Tercüme Dergisi*, sayı: 77-80, yıl: 1964, s. 83-98) Abdülbâki Gölpinarlı, *Fîhi Mâ Fîh ve Mecâlis-i Seb'a'dan Seçmeler* adlı kitapta (İstanbul 1972) otuz iki mektuba da yer vermiştir (s. 160-260) Erol Ertürk de, Gölpinarlı tercümesinden seçtiği 52 mektubu, *Mektûbat'tan Seçmeler* (Konya 2007) adıyla yayımlamıştır.

¹⁶ *Mektuplar* s. 102, 122.

¹⁷ *Mektuplar* s. xviii.

¹⁸ Ona saygı ve bağlılığı olan Selçuklu devlet adamlarının isimleri için bkz. Öngören, "Mevlânâ", *DİA*, XXIX, 445; Kayaoğlu, s. 80-81.

¹⁹ Öngören, "Mevlânâ", *DİA*, XXIX, 445. 66., 82., 128. ve 139. mektuplar hanımlara yazılmıştır.

²⁰ *Mektuplar* s. 85-86, 56. mektup. Oğluna bu konuda yazdığı bir mektup için bkz. s. 13-15, 6. mektup.

²¹ Kimlere kaç tane mektup yazıldığı bilgisi için bkz. Öztürk, "*Mevlânâ'nın Mektupları*", s. 88-90. Mektup yazılan kadılar ve kendileri için yardım ve koruma talebinde bulunulan âlim ve şeyhler için bkz. Kayaoğlu, s. 86-87.

²² *Mektuplar* s. 124, 82. mektup. Eflâkî'nin Pervâne ile ilgili anlattığı hatıralar için bkz. Mevlânâ, *Mektûbât*, Uzluk'un girişi s. 13-15; krş. *Mektuplar* s. xvii.

Mevlânâ, oğulları başta olmak üzere, akrabalarına da mektuplar yazmıştır.²³ Otuz ikinci mektup, Mevlânâ'nın ortanca oğlu Çelebi Alâeddin Mehmed'in ölümü üzerine, geride bıraktığı mirasın yetimleri arasında taksimatı hususunda, Konya kâdî'l-kudâtı Kadı Sirâceddin'e yazılmıştır. Mektupta ona "mevlânâ" diye hitap edilir; zira o dönemde, bilginlere "mevlânâ" denirmiş.²⁴ Yedinci mektup, müderris olan bu oğluya kendi arasındaki kırgınlığı sona erdirmek ve onu bağışladığını bildirmek için yazılmıştır.²⁵ Pervâne'ye yazılan bir mektupta, Sivas'a giden tacirlerden baçtan (vergi) affedilmesini rica ettiği Şihâbeddin adındaki kişi damadadır.²⁶ Tavsiye ettiği Nizameddin, hattât Şeyh Salâhaddin'in kızı Hediye hatunun kocasıdır, yani Sultan Veled ile bacanaktır.²⁷

Çok sevdiği ve övdüğü Çelebi Hüsameddin'e yazdığı üç mektubu vardır. Bunlardan özellikle sonuncusu, samimilik, belâgat ve üslup sadeliği bakımından eşsiz bir mektuptur.²⁸ Ayrıca, başkalarına yazdığı bazı mektuplarda da, daima onu üstün vasıflarla över. Meselâ bir mektubunda muhatabına şöyle der: "Defalarca size arz etmiştim: 'Şeyhler padişahı Hüsameddin'in sözü, benim sözümdür. O ne yaparsa, benim hareketimdir. Aramızda ayrılık yok. Onun görüşü, benim görüşümdür. Kim onunla oturursa, benimle oturmuş olur. Onu hor tutan, onu üstün sayan, ona ihsanda bulunan, beni hor tutar, beni üstün sayar, bana ihsanda bulunur. Gerçekte, o işi, o kötülüğü bu duacıya yapmıştır' demiştim."²⁹

Sultan Veled, babasının, Şems-i Tebrizi'yi güneşe, Salâhaddin-i Zerkûb'u aya, Hüsameddin Çelebi'yi de yıldızla benzettiğini ve onu meleklerle aynı mertebeye gördüğünü kaydeder. Mevlânâ'nın ardından Hüsameddin Çelebi on yıl daha hilafet görevini sürdürmüş, onun vefatından sonra yerine Sultan Veled geçmiştir.³⁰

3. Mektupların yazılış sebepleri

Mektupların önemli bir kısmı, ihtiyaç sahipleri veya bir konuda yardım talebinde bulunanlar için, makam sahibi kişiler nezdinde şefaatçi olmak için yazılmıştır. Az sayıda mektup da, öğüt verme gayesiyle veya gelen bir mektuba cevap olarak yazılmıştır. Mevlânâ, kendi işini gördürmek içinse, bir mektup bile yaz-

²³ Mevlânâ'nın âilesi hakkında kısaca şu bilgileri verebiliriz: Genç yaşında ölen ilk hanımı Gevher Hatun'dan Sultan Veled ve Alâeddin Çelebi adlı oğulları dünyaya gelmiştir. Gevher Hatun'un ölümünden sonra, İzzeddin Ali'nin dul kızı Kerrâ Hatun'la evlenmiş, bundan da Muzaffereddin Emir Âlim Çelebi ile Melike Hatun doğmuştur. Alâeddin Çelebi genç yaşında iken 1262 yılı Ağustos ayında dünyadan göçmüştür. Kerrâ Hatun'un Şemseddin Yahya adında bir oğlu vardır. Mevlânâ'nın bu üvey oğlu da genç yaşlarında ölmüştür. (Uzluk'un girişi s. 6; Önder, *Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî*, s. 100-102)

²⁴ Uzluk'un girişi s. 6; *Mektuplar* s. 50.

²⁵ *Mektuplar* s. 16-17.

²⁶ *Mektuplar* s. s. 43-44.

²⁷ Uzluk'un girişi s. 16. "Hattât", Salâhaddin değil, Nizâmeddin olmalıdır. (*Mektuplar* s. vı)

²⁸ *Mektuplar* s. vııı (79., 130. ve 131. mektuplar)

²⁹ *Mektuplar* s. 201.

³⁰ Öngören, "Mevlânâ", *DİA*, XXIX, 444-445.

mamıştır. Ayrıca, tavsiye ettiği kişiye ve istediği şeye tam olarak sahip çıkarak, mektubunda “bizdendir, oğlumuzdur, bu iş bizim işimizdir, onu hoşnut etmek bizi hoşnut etmektir” gibi ifadeler kullanır.

İzbudak, Mevlânâ'nın yardımsever kişiliğini şöyle tavsif eder: “Hiç kimseye yüzü tutmadığı cihetle, her kim gelip sızlanırsa, onun işini görmesi için, bazen pek büyük (bir) zata tavsiye yazmış, hem de iltizamkârâne lisan kullanmıştır. Bu iyiliklerin maddî-manevî ne kadar çok fâidesi olacağını saymış-dökmüş, birçok âyet, hadis, akvâl-i ekâbir, fıkarât, hikemiyât, eş'âr yazmıştır. Âdî cer hocasına tavsiye verdiği bile vardır.³¹ Bu meyanda, Şam'da tahsilde bulunan oğulları Sultan Veled Bahâeddin ile Çelebi Alâeddin'e yazdığı mektup(lar) şaheserdir.”³²

4. Mektupların önemi

“Özel mektupların, bir edebî tür olmanın dışında, netice itibarıyla, birer belge değeri taşımalarının daha ön planda geldiği görülmektedir. Onlar, tarihî, içtimaî, askerî, siyasî, dinî-tasavvufî, fikrî-felsefî ve edebî konularda, dönemlerine, kişilere, kişiler arasındaki ilişkilere, sanat eserlerinin arka planındaki çok defa bilinmeyen oluşum safhalarına ışık tutan, dolayısıyla monografik/biyografik araştırmalarda önemli kaynaklardan birini teşkil etmektedir.”³³

Bu tespitler, Mevlânâ'nın mektupları için de geçerlidir. Onlar, Mevlânâ dönemi Konya'sına ve söz konusu edilen şahısların biyografisine dair çalışmalar için, önemli birer vesika niteliğindedir. Tabii ki, Mevlânâ'nın hayatına ve şahsiyetine dair bazı hususların, bu konuda kaynaklardaki problemliler yerlerin çözümünde de faydalı olacaklardır. Gölpinarlı bu konuda şöyle der: “Mevlânâ'nın mektupları, yaşadığı devirle ilgili olmaları hasebiyle, son derece önemli vesikalardır. Yazılı pek çok kaynakta bulunmayacak bazı bilgiler, bu mektuplar sayesinde gün ışığına çıkmakta, bilinmeyen bazı hususlar aydınlatılmaktadır.”³⁴

Mektuplardan hareketle, Mevlânâ'nın şahsiyeti için de şöyle der: “Mektuplarda, Mevlânâ'nın büyüklere karşı gösterdiği gerçek büyüklüğünü, üstün izzet-i nefsinin, aynı zamanda sıklılgan huyunu, gönül alıcılığını, yüze duramayışını, nihayet insanlara, yoksullara karşı duyduğu derin sevgiyi, bağlılığı, kusurlara karşı

³¹ “Âdî cer hocası” ifadesi, dini konularda biraz bilgi sahibi oldukları için, özellikle mübarek gün ve aylarda, köylerde din görevlisi olarak yaptıkları hizmet karşılığı yardım toplayan kişiler için kullanılır.

³² Mevlânâ, *Mektûbât*, önsöz s. 11. Hâce-i Cihân'a yazılan mektup da (74. mektup) edebî yönden çok güzeldir. Hatta Gölpinarlı'ya göre, Mevlânâ'nın mektupları ve nesri içinde müseccâ' olarak yazılan tek mektup, tek nesir numunesi budur. Bundan Hâce-i Cihân'ın bilgin ve edip bir zat olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen o, müseccâ' konuşup-yazmaya meraklı bir zattı. Bu yüzden Mevlânâ da onu sevdiği için kendi diliyle, isteğine uygun hitap etti. (*Mektuplar* s. xvi, 236) Daha önce belirtildiği gibi, Çelebi Hüsameddin'e yazdığı bir mektup da (131. mektup) samimilik, belâgat ve üslup sadeliği bakımından eşsiz bir mektuptur.

³³ Okay, “Mektup/Türk Edebiyatı”, *DİA*, XXIX, 17.

³⁴ Mektuplar s. vi.

gösterdiği insanca müsamahayı, hâsılı bütün cephesiyle Mevlânâ'yı, Mevlânâ'nın Mevlânâlığını görürüz."³⁵

İzbudak da, *Mecâlis-i Seb'a* ile *Mektûbât*'ın önemini şöyle dile getirir: "Mevlevîlik tarihi, maarif-i İslâmiye, edebiyat, ârif-zarîf ve nüktedan insan yetiştirmek bakımından, insanlığa çok faydalı eserlerdendir."³⁶

Mektuplarda, Mevlânâ dönemdeki toplumsal problemler ve çözümlerine dair de bazı ipuçları bulabiliriz; zira onlardaki tavsiyeler, şikâyetler, istekler, o zamanki sosyal hayatın bazı tezahürleri, akisleridir. Meselâ bazı mektuplardan, Ahîlerin Mevlânâ ile ilişkilerinin iyi olduğu anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın çevresinde, "Ahî" unvanlı, ona saygı ve sevgi duyan birkaç isme rastlanır. Bir mektupta, büyük emir Tâceddin'den Ahî Mehmet'i tekrar maiyetine kabul emesi talep edilmektedir.³⁷

Kayaoğlu, mektuplar çerçevesinde, Mevlânâ'nın toplumdaki konumuna dair şu tespitte bulunur: "Mevlânâ'nın, sadece Dergâh içine kapanmış, sınırlı bir ortamda yaşayan bir sûfi değil, çeşitli sosyal zümrelerden insanlarla münasebetleri bulunan bir şahsiyet olduğu anlaşılıyor... Halk arasında da, onları aydınlatan ve onlara yardım eden bir kişidir. Bu yönü ve şahsiyetiyle, aristokrat ve yöneticilerin saygı kaynağı ve rehberi olmuştur."³⁸

Mevlânâ, halkın ve çevresinin isteklerini, bir şefaatçi olarak, en üst derecedeki yöneticilere iletmektedir. Özellikle Pervâne'ye yazılan mektuplarda görüldüğü gibi, ulu kişiliği ve kadrinin yüceliği sayesinde, bu dileklerinin onlar tarafından dikkate alınarak, gereğinin yerine getirildiği anlaşılmaktadır.

5. Mektupların dili, üslûbu ve muhtevası

Yazılı haberleşme vasıtaları olan mektuplar, insanların duygu ve düşüncelerini, içlerinden geldiği gibi samimi bir şekilde ifade ettikleri belgelerdir. Ayrıca, mektup cümlelerinde; remiz, kinaye, telmih gibi sadece iki kişinin bildiği bazı dil incelikleri olur.

Uzluk, Mevlânâ'nın yakınlarına yazdığı mektuplardan bahsederken şu tespitlerde bulunur: "Bilhassa çocuklarına yazdığı mektuplarda daha samimi, daha içli ve daha hissîdir. Mâlumdur ki, bir şahsın bilhassa husûsî mektupları, onun lâşuûrî (şuuraltı) dediğimiz âleminin bir ma'kesi (yansıma yeri) mesabesinde. Mevlânâ'nın mektuplarında çok mütevazı ve fevkalade kibardır. Elbette, Hırsan'ın en kibar âilesine, saraya mensup ve tamamen nezih, kibar insanlar arasında yetişmiş bir prensin başka şekilde yazmasına imkân var mıdır?"³⁹

³⁵ *Mektuplar* s. viii.

³⁶ Mevlânâ, *Mektûbât*, önsöz s. iv.

³⁷ *Mektuplar* s. 148-149, 100. mektup.

³⁸ Kayaoğlu, s. 79.

³⁹ Uzluk'un girişi s. 15.

Bir hayli ihtimalleri çözebilecek materyal ile zengin olan bu mektupların edebî dili, Uzluk'a göre, pek güzeldir ve tam manasıyla Anadolu'da münevverler arasında konuşulan Farsçadır. Elkâb (unvanlar) cihetinden ise, o dönemde makam ve meslek erbabına nasıl hitap edildiğini gösterir.⁴⁰

Mevlânâ, mektuplarını dönemin yaygın edebî dili olan Farsça ile yazmıştır. Bu yüzden onların Fars edebiyatındaki mektup geleneği içinde incelenmesi kanaatimizce faydalı olacaktır. "Farsça yazılan mektuplarda yer alan unvan, lâkap ve dualar, bunların yazıldığı siyasî ve içtimaî makam ve mevkiye göre değişiklik gösterir... Mektuplar çoğunlukla Arapça veya Farsça manzum bir ifade, selamlaşma ve buluşma isteğiyle başlar, şairane ifadelerin yer aldığı dua bölümüyle son bulurdu."⁴¹ Nitekim Mevlânâ, mektup yazdığı kişiler için, onları övgü sadedinde, birçok lâkap ve unvan kullanmaktadır. Başlangıç ve bitiş kısımları için de, söz konusu tespitin belli ölçüde geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Mevlânâ, takdir ettiği idarecilerin başında gelen Pervâne'ye yazdığı bir mektupta, 'insanlar için kullanılan isim ve sıfatların Allah hakkında kullanılması meselesine' temas ederek, unvanları sayıp-dökme hakkında şöyle der: "Lâkapları uzun söylemek ayıp olduğu gibi, hiç söylememek yahut kısa söylemek de ayıptır. 'İşler, niyetlere göredir, ancak.' Şu halde, benzetiş gidermek için, lâkap ve sıfatları söylememek de, bir çeşit ululamaktır."⁴²

Mektuplarına *Allah müfettihi'l-ebvâb* (bütün kapıları açan Allah'tır) ifade-siyle başlayan Mevlânâ, onları o zamanda yaygın olan Farsça lisanı ile yazmıştır; ancak âyet-hadis metinleri ve bazı beyitler Arapça olarak yazılmış, özel isimlerde de bazı Türkçe kelimelere yer verilmiştir.⁴³ Baş taraflardaki makam ve meslekleri yüceltici hitaplar ve unvanlar dışında, kolay-anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Hatta bazen döneminde muhatabın mevkiine göre kullanılması teamül haline gelen hitap tarzlarına bile uymadığı görülür. Hitap ve dualarında, mektup gönderdiği zatın ahlakına, dini-insani karakterine, yoksulları koruyuşuna göre, içinden nasıl geliyorsa öyle hitap eder. Hiçbir mektubunda, kendini küçük düşürmez, aksine muhatabını, isterse hükümdar olsun, öğüde, duaya muhtaç bir kul, kendisine yakın bir kişi, bir oğul olarak görür.⁴⁴

Mevlânâ; Senâî, Attâr, Mütenebbî gibi kendinden önceki birçok Arap ve Acem şairin şiirlerini okuyup, mütefekkirlerin görüşlerini inceleyerek, onların söz ustalığını kendi söz ustalığının potasında eritmiştir. Ondaki söz ustalığını, ondaki bir konuyu çeşitli ve değişik anlatış kabiliyetini, ondaki görüş-buluş kudretini, ondaki insani düşünceyi, biz hiçbir şairde, hiçbir sūfide göremeyiz.⁴⁵

⁴⁰ Uzluk'un girişi s. 3.

⁴¹ Kurtuluş, "Mektup/Fars Edebiyatı", *DİA*, XXIX, 16.

⁴² *Mektuplar* s. 77.

⁴³ Örnekler için bkz. *Mektuplar* s. xvi.

⁴⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih ve Mecâlis-i Seb'a'dan Seçmeler* s. iii-iv. Hitaplar için bkz. *Mektuplar* s. xv-xvi.

⁴⁵ *Mektuplar* s. xii. Şiirlerini naklettiği şairlerin adları için bkz. s. xiii.

Mevlânâ'nın üslubu bütün yazılarında bir bütünlük arz eder. Nitekim muhataplarına öğüt veren, doğruyu ve gerçeği gösteren mektuplarında da, *Fîhi Mâ Fîh*'te, *Mesnevî*'de, hatta *Divân*'ında olduğu gibi, bir konuyu açıklarken, ilgili âyet ve hadislere, Arap ve Fars şairlerin beyitlerine, atasözlerine ve hikâyelere yer verir. Mektuplardaki üslup, bilhassa *Fîhi Mâ Fîh*'teki üslubunun aynıdır. Sohbetlerinde olduğu gibi, mektuplarında da fevkalâde bir samimilik, özlü bir heyecan, içli bir esirgeyiş (merhamet), inandırıcı bir ifade, sarsılmaz bir imanla eş olan kudretli bir mantık vardır.⁴⁶

6. Mektuplarda âyet ve hadis kullanımı

Diğer eserlerinde olduğu gibi, Mevlânâ'nın mektuplarında da, çok sayıda âyet ve hadis vardır. O, zengin bir Kur'ân ve sünnet kültürüne sahiptir. Üstelik sahip olduğu bu birikimi, yazı ve konuşmalarında, ilgili olay ve duruma mutabık olarak, ihtiyaç duyduğu anda, hemen nakledebilmektedir. Âyet ve hadislerde, geçmiş zamanlardaki kişi ve olaylar hakkındaki ifadeleri, şimdije taşımakta oldukça mahirdir. Bahsettiği kişi ve konunun durumuna uygun düşen âyet ve hadislerden öyle bir pasaj iktibas eder ki, o kolay-kolay başka birinin aklına gelmez. Hatta tamamen ilim meclislerinde konuşulup-tartışılan meseleleri bile, gündelik hayattaki olaylarla kolayca irtibatlandırır, böylece onları çok basit bir mantıkla izah etmiş olur. Bu maharete, kanaatimizce, sahip olduğu zengin birikimi, söz ustalığı ve nüktedan kişiliği ile birleştirmesi sayesinde sahip olmuştur. Biz burada, onun bahsettiğimiz özelliğine işaret eden misallerden sadece birkaçını vermeye yetineceğiz.

Hayır-hasenat sahibi bir hanımın hastalığına geçmiş olsun mektubunda şöyle der: "Hastalandığım vakit bana şifa veren' (Şuarâ, 26/80) buyuran tapıdan dilerim. Allah, o hanımın ismetini daimî etsin, büyüklüğünü artırsın, zevali bulunmayan eczaneden, sonu olmayan kendi kerem ve bağış hazinesinden, o azizeye şifa şerbetini, beden, din ve gönül sıhhatinin ilacını ihsan etsin; zira onun aziz varlığı, yoksullara eş-dosttur, sığınaktır..."⁴⁷

Pervâne'ye yazdığı bir mektubun sonunda Hanım Sultan'dan bahsederek şöyle der: "Bir zamandır, gelenlere kible olmaktan geri kalmasın, keremler kaynağına bir yakarış mektubu göndermek isterdik; fakat gökten inen kutluluklar ıssı Hanım Sultan'ın kutlu alayının, yomlukla, kutlulukla gelmesini beklediğimizden geciktirdik. Allah'a hamdolsun ki, gönüllere bedenlere neşe olan, akıllarla canlara genişlik veren o dönüş müyesser oldu. Hamdolsun Allah'ın lütfuna. Hak, ehline döndü. 'Ey Davud âilesi, (bana karşı) şükür (duygusu) içinde çalışın. Kullarımdan (hakkıyla) şükreden çok azdır."⁴⁸ (Sebe', 34/13)

⁴⁶ *Mektuplar* s. xiii.

⁴⁷ *Mektuplar* s. 190.

⁴⁸ *Mektuplar* s. 175. Hanım Sultan, herhalde Pervâne'nin eşi Gürcü Hatun'dur. Uzluk'a göre, Mevlânâ, Selçuklu hükümdarlarına hitap ederken daima *Fahru Âl-i Davud* der, *Fahru Âl-i Selçuk* demez. Selçuk-

Yine Pervâne'ye yazdığı bir mektupta şunları anlatır: "Görmeyi pek ama pek çok arzuladık; fakat 'işler vaktinde olur.' Görüşemiyorsak da, mütevâtir haber kesin bilgi verir. Hayırlarınızı, güzel huylarınızı, herkesi kavrayan lütuflarınızı, keremlerinizi tevatürle duyuyorduk, biliyorduk. Daha da artık olmasını istiyorduk... 'Haber almak, görmeye benzemez.' Haber, mütevâtir de olsa, gözle görmeye, hiç mi hiç benzemez. Lütfunun, ihsanının eserlerini duyduktan sonra, bir de gözümle gördüm, hayır duayla meşgulüm."⁴⁹

Pervâne'ye yazdığı diğer bir mektupta, onun için yüce hitap ifadeleri kullanmadan bahsederken, bunu birden kelâmî bir tartışma ile irtibatlandırarak şu açıklamaları yapar: "Allah size yardım ederse, size üst olacak yoktur" (Âl-i İmrân, 3/160). Bazı filozoflar ile Mutezile, ululandıkça ululansın 'Tanrı'ya '*bilen, adâlet ıssı, halîm, hüküm ve hikmet ıssı, kerem sâhibi*' dememek, esmâ-yı hüsnâ ile Tanrı'yı anmamak gerektir' derler. Onlarca bu adların, bu lâkapların Tanrı'ya verilmesi doğru olamaz; çünkü bu adlarla lâkaplar, yaratıklar için kullanılmaktadır; benzetiş olabileceğinden, bu adları, bu lâkapları Tanrı hakkında kullanmaktan utanırız, derler. Onlarca, kulların adlarını Tanrı'ya vermek, padişaha *Balaban, Sungur* demek gibidir. Lâkapları uzun söylemek ayıp olduğu gibi, hiç söylememek yahut kısa söylemek de ayıptır. 'İşler, niyetlere göredir, ancak.' Şu halde, benzetişini gidermek için, lâkap ve sıfatları söylememek de, bir çeşit ululamaktır."⁵⁰

B. MEKTUPLARDA HADİSLERDEN MESAJLAR

Mevlânâ, mektuplarında, gerek hadis olduğunu belirterek, gerekse belirtmeden, tekrarlar çıkarıldığında tespitimize göre yüz civarında rivayet kullanmıştır. Bunların içinde, kelâm-ı kibâr ve atasözü türünden olanlar da vardır. O, bunların hiçbirinde, senedi ve rivayet sahibini söz konusu etmez. Sadece metinleri nakletmekle yetinir. Hadis ilmi veya başka bir alandan herhangi bir kaynak esere de işaret etmez.

Bazen naklettiği rivayetlerin hadis olduğunu belirtmez. Öyle ki, bazı sahih hadisleri "denmiştir" gibi genel ifadelerle aktarırken, o derece sağlam olmayan rivayetlerin Hz. Peygamber'in sözü olduğunu özellikle belirtebilir. Dolayısıyla ona göre, bir rivayetin Peygamber'e nispetini tespitten ziyade, bahsettiği konuya dair mesajı önem arz etmektedir. Bu yüzden, naklettiği her rivayetin hadis olduğunu belirtme gereği duymamıştır. Bazen de, Rasûlullah'a (a.s.) nispeti kesin olmayan sözleri hadis olarak nakledebilmektedir.

→

luların kuran zatın babasına izafe eder. Onun zamanında Selçuklu âilesine "Âl-i Davud" ifadesi âlem imiş. (Uzluk'un girişi s. 3) Selçukluların kurucusu "Selçuk"un babasının adı, Dokak (Dukak)'tır. Bildiğimiz kadarıyla, onların "Davud" adında bir ataları yoktur. Bu yüzden, kanaatimizce Mevlânâ, "Âl-i Davud" ifadesini, Selçuklu devlet adamlarına övgü olsun diye kullanmaktadır.

⁴⁹ *Mektuplar* s. 55.

⁵⁰ *Mektuplar* s. 77.

Mektuplarda yer verilen yüz civarındaki rivayetin, “kaynak, senet ve sahihlik derecesi” gibi yönlerden araştırılması işini ayrı bir makaleye bırakarak, burada onları konularına göre tasnif edip, Mevlânâ'nın o konularla ilgili açıklamalarını sunmak istiyoruz. Böylece, mektuplarda, hadislerden/rivayetlerden verilen mesajlar ortaya konmuş olacaktır.

1. Dünya-cennet-cehennem

Dünyanın durumuna dair bir açıklama şöyledir: “Hiçbir şüphe yoktur ki, bu âlem, tümünden bir yıkık yerdir; ama onda bir define vardır. Akıllı kişi, yıkık yerde eğlenmez. Yıkık yere âşık olan şu kuzgunlara uymaz, aldanmaz. ‘Gecenin bazı saatlerinde ve gündüzün kenarlarında (belli vakitlerinde)’ -Tâhâ, 20/130- o defineyi arar.” (s. 35)⁵¹

“Dünya, âhiretin tarlasıdır” (s. 43) “*Dünya, ahiretin tarlasıdır. Ne mutlu (onu) ganimet bilip de eken kişiye*” “Allah’a güzel bir tarzda borç verene karşılık, Allah kat-kat verir” –Bakara, 2/245; Hadîd, 57/11- (s. 163) “Kim, bir zerre ağırlıgınca hayır işlerse, mükâfatını görür. (Zilzâl, 99/7) Dünya âhiretin tarlasıdır” (s. 186)

“*Dünya, bir andır*” ... “*Her şey, aslına döner*” (s. 169) “*Dünya günlerinden bir gün bile kalmış olsa, Allah, çalışıp-çabalayanın, umut ettiği şeye kavuşması için bu günü uzatır.*’ (Bu) gerçektir. (Zira) Allah elçisinin sözü (dür).” (s. 92) “*Hatta şu olup-bozulmuş âleminde bulunan her güzel, hoş, ihsan ıssı can, bu âlemden göçüp o gerçek âleme varınca, burada ne işteyse, orada da o işe koyulur. ‘Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz. Nasıl ölürseniz öyle haşr edilirsiniz.*’ (Bu) gerçektir. Allah elçisi gerçek söylemiştir.” (s. 74)

“Sevgi ve dostluk” konusunda da yer vereceğimiz bir açıklama şöyledir: “Âlemin yaradılışından maksat da, dostlarla buluşmaktır. Allah için ve Allah uğruna dost olanlardan ‘*dünya bir leştir, dileyenleri de köpekler*’ sözüne uygun olarak, bir leş için ayrılmak yerinde bir iş olmaz, değmez bu ayrılığa şu dünya dediler.” (s. 93)

Dünya hayatından sonra cennet yahut cehennem hayatı söz konusu olacaktır. Önemli olan, dünyada iken cennete götürecek işleri yapmaya çalışmaktır; ancak bunlar insan nefesine zor gelir. Cehenneme götürecek şeyler ise nefsin hoşuna gider. “*Cennet, hoşla gitmeyen şeylerle çevrilmiştir. Cehennem, özlenen, üstüne düşülen şeylerle.*” (s. 16, 49)

Şüphe yoktur ki, kullukta bulunmak, hayırların en iyisidir; ama kulluk karşılığında bulacağın mükâfat, kulluktan da iyidir. ‘Bir güzel işle gelene, ondan daha hayırlısı’ (Neml, 27/89) Boncuk verirsen, inci alırsın; geçici şeyi verirsen kalıcı

⁵¹ Gölpinarlı, “gecenin bir kısmıyla gün ortasında” şeklinde tercüme etmiştir. Bu âyette, “Hz. Peygamber’e, güneşin doğmasından ve batmasından önce, yine gecenin bazı saatlerinde ve gündüzün belli vakitlerinde, Allah’ı tespih etmesi yani O’nun sonsuz kudret ve yüceliğini övgüyle anması” emredilmektedir. Mevlânâ'nın, Allah’ı tespih etmeyi, kişi için âdeta bir define olarak gördüğü anlaşılacaktır.

olanı alırsın... 'Mal der ki: Geçici-gidiciydim, beni baki ettin sen. Bitmiş-gitmişim, yer-yurt ıssı ettin beni.' (s. 187-188)

Mevlânâ, bir mektubunda, cennet nimetleri hakkında, şu âyet ve hadise yer verir: "Ne yana baksan, nimetler görürsün; ne yana baksan pek büyük ve zevalsiz saltanatlar" (İnsan, 76/20) "Ne göz görmüştür, ne kulak işitmiştir, ne de bir insanın gönlüne gelmiştir." "Bu dünya hayatı, bir oyundan ve geçici bir eğlenceden ibarettir" (Muhammed, 47/36) âyetini de zikreden⁵² Mevlânâ'nın şu açıklaması oldukça ilgi çekicidir: "Her oyun bir gerçeğin yansımasıdır, o gerçeğin özünden, doğruluğundan çalınmadır. Nitekim çocuklar da, oyunlarını gerçeklerden çalarlar. (s. 91)

Bir muhatabı için ettiği duada şöyle der: "Umduğunuza, Hakk'ın lütfuyla, halka minnet etmeksizin erişin. Hatırınızdan geçmeyen, gözlerin görmediği, kulakların duymadığı, hiçbir yaratılmışın vehmine, fikrine gelmeyen, hiçbir aklın, fikrin erişmediği lütuflar elde edin." (s. 193)

"Âlemden maksat Âdem'dir/Âdemden maksatsa o demdir" beytini nakleden Mevlânâ, bunu şöyle açıklar: "Bedenden maksat, canın gelişmesidir. Candan maksat, organlarla duyguların düzenidir Organlarla duyguların düzeninden maksat da, gönlün olgunluğudur. Gönülden maksatsa, o gönüldeşin sevgisidir" (s. 197)

Gönül hüması (devlet kuşu), kime gölge salarsa, şüphesiz güneş ısısından korunur, olaylar şahininin pençesinden kurtulur. Gönül sahibinin gönlü, kimden kaçınırsa, o da şüphe yok ki kahrolur, baş aşağı düşer; çünkü ululandıkça ululan-sın Tanrı, cennetle cehennemi, gönlün lütuf ve kahr ışığından var etmiştir. Mustafa'nın hadisi de bu anlamı söyler: 'Geç ey mümin, gerçekten de nurun ateşimi söndürecek.' Çünkü asıl, daima parça-buçuktan üstündür. (s. 207)

2. Kaza-kader

"Kutlu olan, anasının karnında iken kutlu olmuştur" (s. 83)

"Yücelik tasarruf eli, onları dilediği gibi evirir-çevirir. O tasarruf, onlarda kudret sahibi olmak, dilediklerini yapmak gibi şeyleri bırakmaktan çok yücedir. 'Yurtta, Allah'tan başka yurt ıssı yoktur', "Allah, yaptığı işte üstündür" -Yûsuf, 12/21- (s. 136) Demek ki, hiç kimseden şikâyet kalmadı. Bunun için demişlerdir ki: 'Yaratıktan şikâyet, Yaradan'dan şikâyetdir.'" (s. 136)

Çaresiz akıl ve her çaresiz kalmış kişinin canı, Yüce Tanrı'nın eşi bulunmaz işlerinde, işleri düzüp-koşmasında, ayırıp düzmesinde şaşırıp kalmıştır... Bazıları-naysa "Eğer (hayata) geri döndürülmüş olsalardı, kendilerine yasaklanmış olan şeye yine dönerlerdi" cevabını buyurur. (Enâm, 6/28) "Göklerin ve yeryüzünün saltanatı Allah'ındır. O dilediğini başışlar, dilediğine azap eder" (Fetih, 48/14). Yani göktekilerin hepsi tir-tir titremededir, yerdekiler de titremededir. Nitekim

⁵² Mevlânâ, *Mektûbât*, s. 65.

Mustafa, Cebrail'e halini sordu da, o dedi ki: 'Bir an olur, öyle bir hale gelirim ki, kolum-kanadım vücuduma sığmaz. Bir an da olur, öyle bir hale düşerim ki, korkudan, Tanrı ululuğundan, sanırsın ki bir sivrisineğim. Mustafa (a.s.) buyurdu ki: 'Siz mücerretsiniz, mutlak nursunuz, nefs-i emmâreye tutsak değilsiniz, unsurlardan meydana gelen tabiata komşu değilsiniz. Nasıl oluyor da, sizde korku oluyor?' Cebrail dedi ki: 'O ululuk, akla-fikre sığacak ululuktan çok daha büyüktür. Azâzîl'i bir oyunla mat etti o ululuk. Hârût'la Mârût'u, bir düşünce yüzünden, gökyüzünün yücesinden attı, Bâbil kuyusuna tutsak etti. Tespih sesinin güzelim nağmesiyle İblis'e vesvese derdi verdi. Hârût'la Mârût'u büyü tuzağına düşürdü. 'Onlar uykuda iken, bahçenin üstünde, Rabbinden gelen bir felaket dolaşmadaydı.' -Kalem, 68/19- (s. 159)

Kutluluk elbisesini giydiren o'dur iyi kişilerin canlarına, kötülük elbisesini giydiren o'dur azgınların canilerine. '*Ben, bir gizli defineydim, bilinmeyi sevdim*' hükmünce, lütfunu, adaletini göstermek için, kendisine vefa göstermek için çalışanların bir zerre vefasını rahmet Kafdağı yapar. O bir zerre hayır ıssını, âlemi dolaşan bir zümrüt-ankâ kılar da, yakınlık Kafdağı'na eriştirir. Kim de, kâfirlik, münafıklık zehrini, gizli bir düzenle, insanlık dalkavukluğuna gizler, azık edinirse, o zehrin acılığı, sonunda onun boğazına durur. "Hayır! Can, boğazına gelip düğümleince..." -Kıyâmet, 75/26- (s. 210) "*Kul tedbirde bulunur, Allah da takdir eder.*" (s. 20)

Kılıcı bilendikten sonra da gördüm ben

Kesse bile, vurup çekmeye muhtaç

Yol-yordam böyle olmuş, hareketlerde bereketler var. "Şimdi hurma ağacını kendine doğru silkele, sana taze hurmalar düşsün" (Meryem, 19/25)

Çünkü ana, esirgeyip de emzirmez çocuğu

Çocuk sustukça, ağlamadıkça

Bunun içindir ki, Yüce Rabbimiz de: "Yalvarıp-yakararak ve gizlice Rabbimize dua edin. Şüphesiz yok ki o, duada haddini aşanları sevmez" (A'râf, 7/55) buyurmuştur. (s. 184)

3. Kötülük

"Allah yüceliğini daimî etsin, dostları yardım görsün, düşmanları kahrolsun. Hele '*Düşmanlarının en çetini olan düşman, içindeki nefsidir*' diye anlatılan nefis ve şeytan düşmanı. Allah'a sığınırız, nefislerimizin şerlerinden, işlerimizin kötülerinden." (s. 80) "*Nefsin, binek atıdır. Ona yumuşaklıkla bak.*" (s. 93) Hani "*hırs ıssı, mahrumdur*" denmiş (s. 91) "Bir şeyin üstüne düşen, mahrum olur" demişler. (s. 170)

Peygamber (a.s.) dedi ki: "*Bir erkekle bir kadın yalnız kaldı mı, üçüncüleri şeytandır. Allah'a, ahiret gününe inananlar, töhmet gelecek yerlerde durmasınlar. Kim, geceleyin, kap-karanlık bir evde, hayır yahut şer bir işe girerse, bu işi Allah, gündüzün, ona bir elbise gibi giydirir, onunla tanınır o adam.*" Yüce Allah'ın "*Yakında, büyüyüp bir hortuma dönen burnuna, bir damga vururuz*" (Kalem, 68/16) sözü de bunu kuv-

vetlendirir. Yani hayır olsun, şer olsun, burnuna bir belirtidir, veririz de, herkes görür onu. (s. 105)⁵³

Mevlânâ, ilmî gelişme için sosyal barış ortamının gerekliliği ve kargaşa durumunun kötülüğü hususunda şöyle der: “Bu hallerde, ders düşüncesine dalan kişilerin, dersi-doruğu tatil edip, azaplara katlanmaktan başka yapacakları bir iş yoktur; çünkü olur-olmaz, her duyulan şey zihni karıştırır, binlerce düşünceye kapılır, binlerce hayal peşine düşer, binlerce kuruntular kurar. *‘İhtiyat, kötü sanıya düşmektir.’*⁵⁴ Böyle vakitlerde de olur-olmaz haberler bir-biri ardınca gelir durur. Tahsilin, bir şey belletmenin sermayesiyse, fikir topluluğudur. Zihin, hayallerle, olur-olmaz haberlerle alt-üst oldu mu, tahsile mecal kalmaz.” (s. 94)

4. Güzel ahlak hasletleri

Yusuf’a (a.s.) “Artık dinlenmek vakti, bunca mücâhededen sonra esenleş, *‘Gerçekten de nefsinin hakkı var sende’* dediler. Yusuf, ‘bütün kardeşlerimi, peygamberlik elbisesi giyinmiş görmedikçe esenleşmem. Yusuf gölgede otursun, kardeşleri yoksunluk güneşinin altında kalsınlar (öyle mi?), hâşâ, dedi.” (s. 22)

Gaflette olanlar, vefada bulunmazlarsa, Tanrı kulu der ki: *‘Allah’ım toplumu doğru yola götür; çünkü onlar bilmiyorlar.’* (s. 60) Mevlânâ, çok sevdiği bir dostuyla görüşme ümidini dile getirirken şu sözü nakleder: *“Bana vaadde bulunun da yalan söyleyin. Muştuluk verin bana da, acıklandırmayın beni.”* (s. 152)⁵⁵

Yüce Allah, “Öfkelerini kontrol altında tutarlar ve insanları affederler. Allah iyilik yapanları sever” demiştir (Âl-i İmrân, 3/134) *“Kim öfkesini yenerse, Allah onun kalbine emniyet ve iman doldurur.”* Âlemlerin Rabbinin sözü ve şeriat ıssı peygamberler Efendisi’ nin (a.s.) sözleri; bilgin, adalet ıssı, lâıyk olanları yücelten, keremlerde bulunan, hayırları yayan, yoksullara yardımcı olan, mazlumların imdadına koşan, Müslümanlıkla Müslümanlara ışık olan, ulu emir, devletin ve dinin Nûr’una eş-dost olsun. (s. 80)

“İsa’ya (a.s.) sordular ‘en çetin, en güç, en sarp şey nedir?’ ‘Allah’ın gazabı’ dedi ‘her şeyden daha çetindir.’ ‘Ey Rûhullah, Allah’ın gazabından bizi ne kurtarır’ dendi. İsa (a.s.) dedi ki: ‘Ceza vermeye gücünüz yeterken öfkenizi yenmeniz. Böyle yaptınız mı, Allah da gazabını giderir sizden.’ (s. 80-81)⁵⁶

Peygamber (a.s.) dedi ki: *“Bu, benim elimde olan adaletim. Elimde olmayandan da başışla beni.”* (s. 103) *“Bir an adalet etmek, altmış yıl ibadetten hayırlıdır”* sözünün

⁵³ M. Esed, bu âyeti “Biz, onu, yakasını kurtaramayacağı bir zillet ile damgalayacağız” şeklinde tercüme ederek, bütün müfessirlerin, bu ifadenin kesinlikle mecazi anlamda kullanıldığını söylediklerini belirtir.

⁵⁴ *Hazm*, kelimesini, “ihtiyat” değil de, “aşırı tedbirli olmak” şeklinde tercüme etmek daha iyi olurdu.

⁵⁵ “Bana vaad edin de, isterse onu yerine getirmeyin. Bana müjdeleyin de, isterse o müjdeniz doğru çıkmasın” şeklinde tercüme edilse, daha iyi olurdu.

⁵⁶ Krş. s. 45. Burada, “Ceza vermeye gücünüz yeterken öfkenizi yenmeniz” cümlesi, “Öfkeni yenmen, gücün varken başışlamandır” şeklinde yer alır. Bu konuda *“Asıl güçlü-kuvvetli, kızdığı zaman kendine hâkim olabilir”* hadisi de bulunmaktadır.

sırrı, o gün meydana çıkar, açılır-görünür; çünkü o gün, “öyle bir gündür ki, sırlar meydana çıkar” -Târık, 86/9- (s. 109)

“*Nimetlere şükretmek vaciptir*” (s. 165) “Şükür, elde edilen nimetleri bağlamak, bir zaman sonra elde edilecek nimetleri de avlamaktır” (s. 130) “Şükretmek, nimeti bağlamaktır, avlamaktır. Şükür sesini duydun mu, nimetin çoğalmasına hazırlan. ‘Şükrederseniz, elbette çoğaltırım size.’ -İbrahim, 14/7- (s. 204)

“Yüce Allah, nimet verdiği kuluna, ‘sana verdiğim nimete karşılık ne yaptın’ der. Kul ‘Ya Rabbi’ der ‘sana şükrettim, hamd ettim’. Yani, malımla, canımla, gönlümlle, yüreğimle, öbür organlarımla şükrettim sana. Yüce Allah der ki: “*Kimin eliyle verdiğim nimeti sana, ona teşekkür etmezsen, bana şükretmemiş olursun*” Yani, bu nimeti kimin eliyle ulaştırdıysam, ona teşekkür etmedikçe, bana da şükretmemiş olursun. Allah elçisi, bize Allah’tan verdiği haberlerde gerçektir. (s. 104)

“*Eşyayı, nasılsa, öyle göster bize.*” Hem kutlu huylarından inciler toplarız, hem yüce kulağımıza döker-saçarız. “Denizden aldık, gene denize döktük” dendiği gibi hani. Ebedî olarak, bilgilerin, sırların çıktığı, sonra da gene dönüp geldiği yer olasınız. (s. 126)

“Dileklerinizi, hacetlerinizi, ümmetimin cömertlerinden isteyin; çünkü (Allah) ‘merhameti onlara verdim ben’ (buyurur) (s. 141) Hz. Peygamber (bir kutsi hadiste): “*Muhtaç olduğunuz şeyleri, cömertlerden dileyin; zira acıyı onlara verdim. Katı yürekliylerden dilemeyin; çünkü öfkemi onlara verdim*” demiştir (s. 142) “Kerem ıssıysa, kerem eder sana, ulular seni. Kötüyse, nekesse (cimri), ısırır seni.” (s. 148) “Kap, içinde ne varsa, onu sızdırır” derler hani. Testide ne varsa, o sızır dışına. (s. 160)

Bir mektupta muhatabına şöyle seslenir: “Bir-biri üstüne baş ağrıtırıp durduğundan, o güzel huylu zata başvurmam, sınırı aştığından utanmaktayım; ama ‘Tatlı suyun başı kalabalık olur. Hâtem’in başta bulunması, ağırlaması daha doğrudur’ demişler.” (s. 183)

“*Cömertlik, cennette bir ağaçtır, dalları dünyaya yayılmıştır. Kim, o dallardan bir dala yapışırsa, o dal o kişiyi cennete ağıdır*” (s. 184) Bugünlerde, duymuşsunuzdur, özü doğru kişilerden biri, bir davet tertipliyor. O aziz, mizacının nazikliği, latifliği yüzünden, davetlerde hazır bulunmaktan kaçır, ama kutlu huzuru olmaksızın da bu davete icabet etmeyi istemiyorum. Hani “*Gönül huzuru olmadan namaz olmaz*” denmiştir. (s. 195)

5. İnsanlara faydalı olmak

Peygamber (a.s.): “*Halk, Allah’ın ayâlidir (âilesidir). İnsanların Allah’a en sevgili, en aziz, Hak katında en ulu olanı, (O’nun) ayâline en faydalı olanıdır*” buyurmuştur. (s. 22, 50, 111, 134, 147, 171, 184) “*Halk Allah’ın ayâlidir. Allah katında en üstünü, ayâline en fazla faydası dokunandır. İnsanların hayırlısı, insanlara faydası dokunan kişidir*” (s. 147) *Güzel huylarımızdan umarım ki, “İnsanların hayırlısı, insanlara faydalı olanıdır” mucibince padişahlık buyurursunuz, ona lâayık bir iş verirsiniz* (s. 30, 78, 187) “*Toplumun hayırlısı, topluma hizmet edenidir*”, “*İnsanlara fayda*

veren şeye gelince, o dünya durdukça durur" -Ra'd, 13/17- (s. 78) "İnsanların hayırlısı, insanlara faydası dokunan kişidir. İnsanların kötüsü, insanlara zarar veren kişidir." (s. 141)

Mevlânâ, yoksullara sadaka vermenin önemine dair şöyle der: "Biliyorum, karışık bir zamandayız, meşgulsünüz; ama fitne ateşini de, hayır suyundan başka bir şey söndüremez. 'Hastalarınızı sadakayla tedavi edin.' (s. 23) Hz. Ömer zamanında halkın evlerini ateş sarmıştı. Halk, su tulumlarıyla, sirke tulumlarıyla ateşi söndürmeye çalışırken, Ömer tellala: 'Şehri dolaş, 'ekmek verin yoksullara, bu ateş suyla sönmez' diye bağır" der. (s. 130)⁵⁷ Peygamber (a.s.): "Kim, işi darmadağınık olan birisinin işini düzene sokarsa, Allah da onun işini düzene sokar" demiştir. (s. 25)

Balık gibi çırpınan bu zayıfların, kereminizden dilekleri şu: Suyun emiri, emirlikten bir an bile ayrılmasın. Acısın, esirgeyiş suyunu gene bu yana akıtsın. Sonsuz bir sevap işlenmiş olur. "Yeryüzündekine acı, gökyüzündeki de acısın sana." (s. 29, 40, 81, 214) Buyruğunun altındakilere acı, buyruğunun altında bulunduğu da acısın sana. (s. 81) "Kimdir o kişi ki, Allah'a güzel borç verir. Allah da, onu artırdıkça artırır" -Bakara, 2/245; Hadîd, 57/11- (s. 214) "Nasıl borç verirsen, öylece verirler sana da"⁵⁸ (s. 103) "Yeryüzündekine acı, gökyüzündeki de sana acısın"... Tanrı, zayıf kullarından bir kula rahmet eder. Rahmet de, suçluların büyük suçlarını küçük görmesi; pek az bir kulluğu, pek az bir vefayı, çok görmesidir. (s. 213)

"Bir an adalet, altmış yıllık ibadetten hayırlıdır." Adalet, bir şeyi, yerli yerine koymaktır. (s. 78) Bu yüzden, gerçeğe ulaşmış Tanrı yoksulunun, bir işte, birisinden yardım istemesi gerekirse, "Ben, her şeyi, kendi yerine koymayı severim" hükmünce, önce ihtiyacını size bildirmesi gerek. (s. 125) 'Kerem ıssı, vaat etti mi, vadedinde durur.' (s. 44) Bu küstahlığı, Mustafa'nın buyruğu verdi bana, mazur görün. "Hâcetlerinizin yerine gelmesi için, ümmetin merhametlilerinin yardımlarını dileyin" buyurmuştur. (s. 50)

Tavsiye ettiği bir kişi hakkında şöyle der: "Şimdi, çoluk-çocuğun fazla oluşu, malın-mülkün azlığı, o devlete dua etmesine, böylece de kutluluk elde etmesine engel oluyor; çünkü 'Az kaldı ki, yoksulluk kâfirlik olayazdı.'" (s. 63) "Ama gelelelim, geçim darlığı, engel oluyor dinin önemli işlerine. Hani 'Ekmek olmasaydı, Rabbe kulluk edilmezdi' demişler." (s. 93)

Peygamber'in (a.s.) zamanında, yoksulun birine, kıtlık yılında, her gün bir somun vermeyi, âdet edinmişti biri. Günün birinde, hasetçinin biri... Bu çirkin sözleri duyunca, o Müslüman'ın gönlü kırıldı; ama verdiği iki kat artırdı. Her

⁵⁷ "Sadakanın, suyun ateşi söndürdüğü gibi, günah ve hataları yok edeceği" ifadesinin geçtiği hadis için bkz. Tirmizi, İmân, 8; Cuma, 79; İbn Mâce, Zühd, 22; Fiten, 12. Mevlânâ, belki de, bu gibi bazı mecaz ifadeleri hakiki anlamıyla almaktadır. Bazen de bunun tersini yapar, yani hakiki ifadeleri mecaz kabul eder.

⁵⁸ "Nasıl muamele edersen, öyle muamele görürsün" şeklinde tercüme edilse, daha güzel olurdu.

gün iki ekmek vermeye başladı. Bunu adadı kendince, kendine gerekli kıldı bunu. “Yâ Rabbi” dedi ‘senin kulunu sınımadalar, çünkü ‘ancak Tanrı için veriyorum’ demiştim.” (s. 66)

Bir evlilikten bahseden Mevlânâ şöyle der: “O hayırlı evlenme ‘Nikâh benim sünnetimdir’ buyruğunca tamamlanır. (s. 72) Hadiste gelmiştir: “Mustafa’ya (a.s.), deniz yönündeki illerden, pek yüce boylu, pek değerli bir at getirip armağan olarak sundular. Bir ilin haracına değerdi bu at. Hz. Peygamber: ‘Bana bir kuru koyun bacağı armağan sunulsa, onu bile kabul ederim’ buyurdu.” (s. 72)

Ondan sonra, yüzünü dostlara çevirdi de, ‘ey sahâbe’ dedi ‘bu at ne işe lâ-yıktır?’. Birisi, ‘Kâfirle savaşa yarar’ dedi. Herkes bir söz söyledi. Sonunda bunaldılar. ‘Ey Allah’ın elçisi’ dediler ‘siz buyurun’. Buyurdu ki: ‘İki kişi arasında nikâh lafı oldu. Uyuşmıyorlar, nikâh yahut çeyiz yahut başka bir şey. Aralarında öylece kaldı. Burada duyuyoruz, işitiyoruz: ‘Filan şehirde, bir nikâh sözüdür, oldu; fakat bir engel yüzünden de, öylece yüz üstü kaldı.’ Bir tatlı sözlü, akıllı kişiyi şu ata bindirelim. Ne kadar tez gitmesi mümkünse, o kadar tez gitsin, engeli ortadan kaldırsın, şu nikâh işini bitirsin’ Peygamberlerin sözleri boşuna değildir. Hele Mustafa’nın (a.s.) sözü olursa... (s. 73)

Âdem Peygamber’in oğullarından biri, böylesine bir düşünceye (yani Rabbinin ululuğu düşüncesine) kapılmıştı da, çoluk-çocuğu muhtaç bir hale düşmüştü, kardeşlerinden yardım istiyordu o. Dediler ki: Biz, nasıl çalışıyorsak, sen de çalış. Yüce Hak, Âdem’e, ‘oğullarına söyle, ona yardım etsinler’ diye vahiy gönderdi... (s. 128-129)

“Güneş, nerede olursa olsun, gizlenemez” Bu tavsiye, bizim de o sevapta payımız olsun diyedir. “Hayra delalet eden, o hayrı yapan gibidir” (s. 140-141) “Hayra ön-ayak olanın yerini hiç kimse tutamaz.” (s. 141)⁵⁹

6. Hayırlı işlerde acele etmek ve devamlılık

İyi ve hayırlı işleri yapmada acele edilmelidir. Mevlânâ bu hususta şöyle der: “Geciktirmede, hayır için âfetler vardır, geciktirme!’ ‘Namazı vakti geçmeden kılın, tez olun” (s. 4) Evlilik yoluyla bir akrabalık bağı kurulacağı haberini alan Mevlânâ şöyle der: “O akrabalığın geri kaldığını, geciktiğini duyunca da gamlandım; çünkü Mustafa (a.s.): ‘Hayır geciktirilmemeli’ buyurur; zira geciktirmede afatlar vardır.” (s. 200)

‘Hayırlı bir işi tamamlamanın, ona başlamaktan daha iyi olduğu’ şu iki misalle açıklanır: “Niyet ederek namaza başlamak iyidir. Rükuları, secdeleri, teşehhütleri yaparak onu tamamlamaksa, daha güzeldir. İyilik, iyi niyet, yeni aya benzer, onu tamamlamaksa, yeni ayın dolunay oluşu gibidir. (s. 32)⁶⁰

⁵⁹ “Hayrı ilk yapanın ameline hiçbir şey denk olamaz” şeklinde de tercüme edilebilir.

⁶⁰ Yine bkz. s. 54, 112, 145, 211, 215. “Rabbimiz Allah’tır deyip, sonra doğru olanlar...” (Fussilet, 41/30; Ahkâf, 46/13) âyeti de, bunu teyit edici olarak zikredilmiştir.

Kişi bildiği, öğrendiği iyi işleri eyleme geçirmelidir; zira “*Bildiğini tutana, Allah bilmediği bilgiyi de miras olarak verir.*” (s. 15) Peygamber (a.s.) dedi ki: “*Geceleyin Allah için iyi bir iş yapan kişiye, Allah öylesine bir elbise giydirir ki, o elbiseyle tanınır o kişi.*” “*Her üstünlük ıssına (sahibine) sevabını verir*” -Hûd, 11/3- (s. 96)

Amellerde ihlâs, samimiyet ve devamlılık çok önemlidir. Mevlânâ şöyle der: “Nice hırka var, nice taylasan, anlam (mana?) gözüyle bir baksan, cehennem ateşinin içinde cayır-cayır yanıyor da yanıyor. Hem de ‘*Gerçekten de Allah, sizin şekillerinize bakmaz*’ diyerek kavruluyor.” (s. 113-114) “*Hayırların/kullukların kabul edilmesinin belirtisi, tekrar hayırlarda/kulluklarda bulunmaktır*” hükmünü nakleden Mevlânâ, bu konuda “*Koşun Rabbinizin yarlığamasına ve genişliği göklerle yeryüzü olan cennete*” -Âl-i İmrân, 3/133- âyetine işaret etmektedir. (s. 120, 131)⁶¹

Mevlânâ, sûfilerin ihlâslı olması hususunda şöyle der: “Bilirsiniz ki, âlemde yapılan tekke ve hayır yerlerini, belki bir gün, oradan bir Hak kulu, riyacı kul değil; bir has dost, kase dostu değil; bir Tanrıyla buluşma âşığı, para âşığı değil; bir can taşıyan derviş, ekmek yiyen derviş değil; geçer de oraya uğrar, orada oturur diye yapmışlardır.” (s. 188-189)

7. Sevgi ve dostluk

a. Sevgi ve dostluğun kaynağı

Mevlânâ, sevgi ve dostluğun, yaratılış yakınlığından geldiğini belirterek şöyle der: “Bu dostluk, çok eski bir bilişmeyle, aynı cinsten oluş dolayısıyla daha da pekişmiştir; çünkü ‘*Canlar (ruhlar), bölük-bölük ordulardır*’ buyrulmuştur.” (s. 8)

b. Sevdikleri kişiye onu sevdiğini bildirmek

Mevlânâ’ya göre, birisini seven ona sevdiğini söylemelidir; zira Hz. Peygamber böyle yapmayı tavsiye etmiştir. O, bunu iki-üç mektubunda dile getirir. Meselâ şöyle der: “Sevgimi, duamı, gösterişle karışmasın diye bildirmek istemedim; ama Mustafa’nın (a.s.) emrine uyup bildiriyorum... Bildirmede gösteriş, afet olsaydı, o Âdem’in de, âlemin de en ince şeylerini bilen, asla bu bildiriş için fetva vermezdi: ‘*Sizden biri, birisini sevdi mi, sevgisini ona bildirsin*’ buyurdu.” (s. 55. Yine bkz. s. 2, 62)⁶²

c. Evlat ve arkadaş sevgisi

İnsan doğal olarak yakınlarını ve dostlarını sever. Hz. Peygamber de, çocuklarını ve torunlarını çok severdi. Mevlânâ bu konuda şu rivayeti nakleder: “Hani bir gün ‘Yâ Ali’ buyurmuştur Peygamber: ‘*Ciğerimi yeryüzünde emekliyor görsen, ne yaparsın?*’ Ali ‘*Bu soruya cevap veremem ey Allah’ın elçisi*’ demiştir, ‘*ancak...*’ Bunun üzerine Peygamber (a.s.): ‘*Fâtıma bedenimin bir parçasıdır*’ bu-

⁶¹ Bu konuyla ilgili diğer sözler şunlardır: “Hayrı ilk yapanın hakkı ödenemez”, “Söz, ant içerek diyeyim ki, emin kişinin sözüdür” (s. 176) “Gerçeğe dönmek, aslı olmayan şeye vara-durmaktan hayırlıdır” derler (s. 178) “Hepsi anlaşılmayan, elde edilmeyen şeyin, hepsi de bırakılmaz” (s. 183)

⁶² Sonuncu yerde (s. 62) “*konusun da, tanışın*” şeklinde bir rivayet daha vardır.

yurmuştur. Evladımız, ciğerlerimizin parçalarıdır, yeryüzünde yürüyen ciğer parelerimizdir.” (s. 14)⁶³

Mevlânâ, birbirini candan seven dostların toplantılarını şöyle tavsif eder: “O ihvân-ı safânın, o vefalı arkadaşlar meclisinin toplandığı sarayın perdesine, ölümsüzlük, ebedilik yazısıyla ‘bu, öylesine bir kavuşup buluşma ki, artık bundan böyle ayrılık yok’, ‘Bu, öylesine bir yaşayış ki, ardında ölüm yok. Ölüm öylesine boğazlandı ki, artık dirilemez’ yazısı yazılsın.” (s. 23)⁶⁴

Fazilet sahibi kişiler karşısında sevgiyi anlatmanın zorluğu hakkında da şöyle der: “Fakat dil, fazilet ıssı olanlarla, büyük kişilerle buluşunca, bunu (sevgiyi) anlatamıyor, âdeta kilitleniyor, tutuluyor. ‘Herkes, yaratılışına göre bir iş kolay gelir.’” (s. 62)⁶⁵

d. Allah için dostluk ve sevgi

Mevlânâ, Allah yolunda, O’nun için dost olanların dostluğunun daimî olacağını izah sadedinde; “O gün, dostlar birbirine düşmandır. Yalnız takva sahipleri hariç” (Zuhruf, 43/67) âyetini zikredip, Muhacirler ile Ensâr’ın kardeşliğine işaret ederek şöyle der: “İşte bu sohbet, dünyada da kesilmez, ahrette de; çünkü sebebi kesilmez. Sebebi sürüp gittiği için, bu da sürüp gider. Peygamber (a.s.) demiştir ki: ‘Bütün soy-sop, bütün sebepler kesilir. Sadece benim soyum-sopum, benim sebebim kesilmez’. Yani, benim koyduğum sebep, benim koyduğum soy-sop, benim koyduğum, benim meydana getirdiğim kardeşlik, Yüce Allah’ın izniyle kesilmez.” (s. 180)

Bilindiği gibi, sevgi Allah için olursa çok değerlidir. Mevlânâ bir mektubunda: “Gönülden gönle pencere var”. Daimî olsun bu sevgi; çünkü ‘Yüce Allah’a en sevgili olan, Allah katında en üstün olan şey, yüce Allah için birisini sevmektir” der. (s. 25)⁶⁶

Mevlânâ, sevenin hep sevdiğinden konuşmak istediği hususunda, “Bir şeyi seven, onu çok anar” cümlesini nakleder ve şu beyte yer verir: Halkla konuşmayı haram bilirim/ Ama senin sözün geldi mi, sözü uzatır da uzatırım.” (s. 204)

İnsan ve zenginliğin değerini anlamak için Mevlânâ şu basit kıtası koyar: “İnsanın gidişinden sormaya hacet yok. Kimlerle düşüp-kalkıyor onlara baksınlar.

⁶³ Bu konuda zikredilen diğer iki rivayet şöyledir: “Babaların gerçekliği, oğulların yakınlığına sebeptir. Sevgi de miras kalır, nefret de” (s. 214) “Önce arkadaş, sonra yol. Önce komşu, sonra ev” (s. 9)

⁶⁴ Gölpinarlı, dipnotta bu rivayeti yanlışlıkla âyet meali olarak göstermiştir. “Ölümün getirilerek, cennet-cehennem arasına konulduktan sonra boğazlanacağını” ifade eden hadis için bkz. Buhârî, Rikâk, 51; Tefsir, sûre 19, 1; Müslim, Cennet, 40, 43; Tirmizî, Zühd, 39; Cennet, 20; Tefsir, sûre 19, 2; İbn Mâce, Zühd, 38. Görüldüğü gibi, Buhârî ile Tirmizî, ölümün boğazlanacağına dair hadisi, “Sen onları pişmanlık günü hakkında uyar. O gün, onlar bir gafletin içine dalmış oldukları halde ve henüz iman etmemişken, iş olup-bitmiş olacaktır.” (Meryem, 19/39) âyetinin tefsirinde nakletmişlerdir. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber, ölüm hakkındaki bu konuşmasının başında yahut sonunda söz konusu âyeti okumuştur.

⁶⁵ Rivayet başka bir yerde: “İnsan ne için yaratılırsa, ona o iş kolay gelir” şeklinde tercüme edilir. (s. 92.)

⁶⁶ “Gönülden gönle pencere vardır” sözü için bkz. s. 148, 157, 193. Sevgi ve dostluğun, ister Hak’la, isterse halkla olsun mutlaka iki taraflı olacağına işaret eden Mevlânâ şöyle der: “O, sizi sever” hükmü, ‘onlar da onu severler’ (Mâide, 5/54) hükmü olmadıkça verilemez. ‘Allah onlardan razı olmuştur’ hükmü, ‘Onlar da Allah’tan razı olmuşlardır’ (Mâide, 5/119) hükmü olmadıkça yer bulamaz.” (s. 148)

Maldan sormaya, nereden ele geçirdin demeye hacet yok. Nereye harcıyor, ona bakmak gerek.” (s. 37)

Mevlânâ, geçim darlığına düştüğü için başka yere gitmeye niyetlenen bir dostundan bahsederken şöyle der: “Çünkü âlemin yaradılışından maksat da, dostlarla buluşmaktır. Allah için ve Allah uğruna dost olanlardan, ‘dünya bir leştir, dileyenleri de köpekler’ sözüne uygun olarak, ‘bir leş için ayrılmak yerinde bir iş olmaz, değmez bu ayrılığa şu dünya’ dediler. O da gitmekten vazgeçti, dostların hatırı için niyetini bozdu.” (s. 93)

8. Allah-mümin kul irtibatı

“O, kendisine rahmeti farz kılmıştır” -Enâm, 6/12- (s. 88)

“Sen olmasaydın gökleri yaratmazdım” (s. 82)

Mutasavvıflar Allah ile kul arasındaki irtibata büyük önem verirler. Âyet ve hadislerden bu irtibatla ilgili kısımları alarak, bazı açıklamalar yaparlar. Mevlânâ'nın mektuplarında, Allah-mümin kul irtibatı hakkında tespit ettiğimiz hususlar şunlardır:

Peygamber (a.s.) demiştir ki: “Gerçekten de, Yüce Allah, akli yaratınca, ‘gel’ dedi ona, geldi. Sonra ‘git’ dedi, gitti. Sonra ‘kalk’ dedi, kalktı. Sonra, ‘otur’ dedi, oturdu. Sonra ‘konuş’ dedi, konuştu. Sonra ‘sus’ dedi, sustu. Sonra ‘üstünlüğüme, ululuğuma andolsun’ dedi ‘senden daha üstün bir yaratık yaratmadım, seninle hitap ederim, seninle darılırım, seninle yarlıgarım, senin yüzünden sevap veririm, senin yüzünden azap ederim.” (s. 77) “Akli şehvetinden üstün olan, meleklere yücedir. Şehveti aklından üstün olan, hayvanlardan aşağıdır” (s. 143) “Amr’ın değeri, gerdanlıktan yücedir” (s. 212)

Bir kutsi hadiste Yüce Allah şöyle buyurur: “Ben, kulum beni nasıl sanırsa, öyleyim ona. Kim beni anarsa, anarken onunlayım ben. Malında (mülkünde) beni ananı, malımda anarım ben. Toplulukta beni ananı, (daha hayırlı bir) toplulukta anarım ben. Kendi-kendine (içinden) beni ananı, kendim anarım ben” (s. 140)⁶⁷ “Kim, kendisini, her şeyini Allah’a verirse’ devri geçip, ardından ‘Allah da, lütfunu, keremini ona verir’ devri gelince, pişman olmayın, hasret çekmeyin. (s. 39) “Sıkıntıları bir tek sıkıntı yapanın öbür sıkıntıları Allah giderir.” (s. 16)⁶⁸

“Yerime sığmadım, göğüme sığmadım da; ancak ve ancak mümin kulumun gönlüne sığımdım” rivayetini Mevlânâ şöyle açıklar: “Yani kendi razılığını, onların razılığına verdim; onların razılığını ara; çünkü akıllı, devletli o kişidir ki, her şeyi, benim koyduğum yerde arar.” (s. 5) Bir yerde de şöyle der: “Sözü, o kişi uzatır ki, maksadını dille anlatamaz. Hangi dile, hangi ağza sığar o söz ki, yeryüzüne, gökyüzüne bile sığmaz. ‘Gökyüzüme, yerime sığmadım.’ (s. 192) Yine “Gerçekten de zamanınızın içinde Allah’ın esintileri vardır. Kendinize gelin de, onlara karşı (doğru)

⁶⁷ Krş. s. 183: ‘Her şeyi hesaplayanım ben. İyiliğe mükâfat veririm, kötülüğü bağışlarım’ ilavesi vardır.

⁶⁸ Krş. s. 205. Burada, “sıkıntı” kelimesi, “dert” şeklinde tercüme edilmiştir.

durun” rivayeti için de, “Gerçeğe erenler katında bu esintiler, din kardeşlerinin soluklarıdır” der. (s. 7)

Bir mektubunda da şöyle der: “*Seni övmeye gücüm yok. Sen kendini nasıl övdüysen öylesin*” dediği gibi, bütün varlığın, şükründen aciz olduğu, sıfatlarının sonu bulunmayan Tanrı’ya, kula ne kadar mümkünse, o kadar şükürler ettik.” (s. 18)

Mevlânâ, bir rivayette belirtildiği gibi, “*mümin kişinin, keskin bir feraset/anlayış sahibi olduğunu, Allah’ın nuruyla bakıp gördüğünü, bu yüzden onun ferasetine karşı dikkatli olunmasını*” değişik mektuplarında dile getirmektedir. (s. 30, 37, 40, 51, 181)

Mümin kulların en önünde peygamberler gelir. Onların bu vasfıyla ilgili olarak Mevlânâ şu açıklamaları yapar: “Peygamberlerin sözleri boşuna değildir. Hele Mustafa’nın (a.s.) sözü olursa. Biz ve bizim gibiler, şu kırıntı kırpıntı akıllarımızla yüzyıl düşünsük, onların bir bakışta gördüklerini gene göremeyiz; çünkü onlar, ‘Allah ışığıyla bakarlar, görürler.’ Yüz binlerce kandil, yüz binlerce mum, bir araya gelse, geceleyin aydınlık verse, ortalığı ışıtsa, dünyada bir güneşin yaptığını gene de yapamaz. Oysaki güneşin ışığı da, Allah ışığı değildir. Güneş Allah ışığı olsaydı ‘İnanan, Allah ışığıyla bakar, görür’ denir miydi hiç? Güneşin ışığını görmede kâfir de ortaktır, mümin de; hatta hayvanlar da bizimle ortaktır. Böyle olunca da, ‘Mümin Allah ışığıyla (bakar)’ sözünde ne gibi bir övüş olabilir ki? Akıllıya bir işaret yeter.” (s. 73)

Yeryüzünde Allah’ın sevgili kulları vardır. Mevlânâ’ya göre, Allah’ın kullarını hoşnut etmek, O’nu razı etmektir. Nitekim “Yüce Allah, Musa’ya: ‘Yâ Musa’ dedi ‘beni kapında görürsen ne yaparsın?’ Musa: ‘Ya Rabbi’ dedi ‘sen bundan münezzehsin.’ Allah ‘Yâ Musa’ dedi ‘kapında, kullarımdan birini gördün mü, bana ne yapabilirsen, ona da onu yap; çünkü ben, kullarımın arasından seçmişimdir onu, ışığımla ışıtmışım onu, dirliğimle diriltmişimdir onu.” (s. 31)

Bu konudaki diğer rivayetler şunlardır: “*Dostlarım kubbelerimin altındadır. Benden başka kimse bilmez onları*” (s. 38), “*Gerçekten de, yüce Tanrı’nın pek yüce kulları vardır. Onlar yeryüzünde yağmura benzerler. Onlardan biri karaya düşse, bereket verir; denize düşse, inci meydana getirir.*” (s. 43)⁶⁹ “*Peygamber (a.s.): ‘Ey inananlar’ buyuruyor ‘ahir zamanda bunaldınız mı, (Allah’ın) has kullarından umun dileğinizi, hem apaçık umun. Karanlıklarda kalanların şüpheli umusu gibi değil’* buyuruyor.” (s. 113)

Rasûlullah (a.s.): “*Allah’la oturup-kalkmak isteyen, tasavvuf ehliyle oturup-kalksın*” (buyurmuştur) (s. 51, krş. s. 31) Nitekim Nuh (a.s.) tufanında da, Nuh’a yüz tutmaktan başka bir yol yoktu. Ne mutlu Nuh’a uyanların canlarına ki, gene

⁶⁹ Krş. s. 162: Burada, ‘Halk Allah’ın ayâlidir. Allah katında en üstün olanları, ayâllerine en fazla faydası dokunanlardır’ ilavesi vardır

Peygamber (a.s.) buyuruyor: “*Ümmetim için her zaman bir tufan var, her zaman bir Nuh.*” Her zamanın kutbu, o zamanın halifesi oluyor, Nuh(un) gemisi kesiliyor da, onun eteğine yapışan, tufandan kurtuluyor. (s. 113)

Rabbinin rızasını arayan kişi, yoksul, hasta ve garip kişilere yardımcı olmalıdır. Mevlânâ'nın bu konuda zikrettiği rivayetler şunlardır: “Rabbin yoksullarına iyilik edin. Gücü-kuvveti onların katında bulun; çünkü onların öylesine gücü-kuvveti, öylesine üstünlükleri vardır ki, onlara ‘kimi istersen’ denir ‘tut elinden, sok cennete onu’. Şüphe yok ki, Allah erenleri, benim şefaataime muhtaç olmazlar. Onlar için Allah katında makbul olan bir şefaata vardır.” (s. 51)

“*Hastalanmışım, ne diye dolaşıp hâlimi-hatırımı sormadın.*” (s. 38) “*Ben, sınık (kırık) gönüllerdeyim. O çeşit gönül ıssı (sahibi) olanlarda arayın, isteyin beni.*” (s. 40) “*Her garibin başka bir garipte nasibi vardır*” (s. 115)

“*Müslümanlık, garip olarak başlamıştır, garip olarak döner*” rivayetini Mevlânâ şöyle açıklar: “Canında Müslümanlıktan behreler olan, Müslümanlıktan feyizler alan kişi, halk arasında garip olur, halk onunla uzlaşamaz, bağdaşamaz. Bu çeşit kişiler (toplumda) yabancı gibi yaşarlar. Nitekim Peygamberlerle erenleri öldürmek istemişleridir. Onlara töhmetler isnat etmişlerdir. Şehirlerden çıkarmışlardır onları. Yüce Hak da anlatır: ‘Bir bölüğünü yalanladınız, bir bölüğünü öldürdünüz.’ -Bakara, 2/87- (s. 115)⁷⁰

Salih insanlara yardımcı olmanın önemini Mevlânâ şöyle açıklar: “Yeryüzüne beş yüz yılda bir kere, ancak böyle bir kul gelebilir. Bunu ganimet bilmek, böyle bir hatırı elde etmeyi fırsat saymak gerek. ‘*Bir kulu sevdim mi, kulak olurum, göz olurum, dil kesilirim ona da, benimle duyar, benimle söyler, benimle tutar*’ demiştir ya. ‘Bize, ancak bildirmek düşer’⁷¹ Vezirler padişahının ‘*Mümin, Allah ışıyla bakar görür*’ kuvvetiyle kuvvetlenmiş olan güzel ve doğru anlayışı, boyuna Tanrı’ya ait gerçekleri, ince şeyleri bilsin. Gökyüzü hükümlerinin güllüklerini-gülistanlıklarını anlasın. ‘Kime hikmet verilirse, gerçekten de çok şey verilmiştir.’ -Bakara, 2/269- (s. 182)

Mustafa (a.s.) buyurmuştur: ‘*Kim, Allah kullarından bir kula, bir gün hizmet etse, Allah’a bir yıl hizmet etmiş gibi olur.*’ Böylece de bu, iki dünyanın devletinin çoğalmasına, dileklerin elde edilmesine sebep olur. Emirler padişahı, bizi gerçek bilmeli, kendisine öğütçü saymalı, hakkında iyilik düşündüğümüzü de anlamalıdır. (s. 201)

“Gerçekten de insan, dini ve yakın ehlini korudukça yücelir. Nefes ve iş-güç tohumlarını, hayır ve tâat yerine ektikçe büyür. Buluşup kaynaşılmaya değer dostlara karıştıkça yükselir. Peygamber (a.s.): ‘*Bilginleri ululayın, yoksullarla düşün-kalkın*’ buyurmuştur. Böyle olmak gerek ki, devşirme çağında insan, ziyan etme-

⁷⁰ Açıklayıcı bilgiler için bkz. s. 113, 117.

⁷¹ “Sana düşen, sadece bildirmektir” (Âl-i İmrân, 3/20; Ra’d, 13/40; Şûrâ, 42/48) ve “Elçiye düşen, sadece bildirmektir” (Mâide, 5/99) âyetlerinden ilhamla söylenmiş olmalıdır.

sin, pişman olmasın, hasret elini dişlemesin ve ‘Keşke filanı dost edinmeseydim’ (Furkân, 25/28) demesin” (s. 208)

9. Cemaatin (birlik-beraberliğin) önemi

Müslüman toplumda fertler arasında tam bir birlik-beraberlik olmalıdır. Mevlânâ bu hususu muhtelif mektuplarında dile getirir. Çakmağın yanması için, ‘demir, taş ve kavın birlikte bulunması ve onu çakacak bir elin olması’ misalini verdikten sonra şöyle der: “Çünkü ‘topluluk rahmettir.’ Bu sözü, bir benzetiş bilmeyin, gerçeğin ta kendisi bilin. Rabbe dayanarak buna göre hareket edin... Bir de şunu bilin ki: ‘*Topluluk rahmettir, ayrılık azap.*’ Hele bizim ayrılığımız başka ayrılıklarla kıyaslanamaz...” (s. 8, 9) “Topluluk rahmettir.’ Bu rahmet, insanlardan gizli olmasaydı, onu anmak, faydasız, abes olurdu. Mustafa’nın şanı yücedir bundan.” (s. 17)⁷²

Mevlânâ, varlık âlemindeki toplulukları kıyaslayarak şöyle der: “Bir de, ağaçlar-bitkiler toplumu, canlılar toplumundan aşağıdır. Canlılar toplumu, hoşluk, uzlaşma bakımından insan toplumundan aşağıdır. İnsan toplumu da, aynı derdi taşıyan dostlar toplumundan aşağıdır. Bir kişi, dostlarla halvet ederek ünsiyet peyda ederse, dertdeşi çoğalır. ‘*Yalnızlık, kötü arkadaştan hayırlıdır. Hayırlı arkadaşsa, yalnızlıktan hayırlıdır.*’ Bu artık kişileri, gam aşağılığından, ayrılık vesveselerinden kurtar, azat et!” (s. 17)

“Müminler bir tek kişiye benzerler. Onlardan bir uzuv şikayetlendi mi, bedenün öbür yanları da ona uyar, ısıya düşer, uykusuz kalır” denmiştir. (s. 146) ‘Kim bir kişiyi diriltirse, bütün insanları diriltmiş gibi olur.’ (Maide, 5/32) Mevlânâ şu beyti de çok anar: Bir hür kişiyi lütfunla kendine kul etmen/Binlerce kul azat etmenden daha iyidir. (s. 17) Birisi için iyilik talebini şu sözlerle ifade eder: “(O), bugün, dervişlerin oğludur. Nesi varsa, hepsini de dervişlere harcamaktadır. Bu da size gizli değildir. Uzun bir zamandır, başına iş üstüne iş gelmede, ziyan üstüne ziyan görmededir. ‘Dini ilerleyen kişinin musibeti de çoğalır. Dini azalan kişinin musibeti de azalır.’” (s. 142)

10. Salih idareciler

Padişahların sözleri, sözlerin padişahlarıdır. Peygamber demiştir ki: “Büyükleri, bilgi öğrettikçe, öğüt verdikçe, ümmetim hayırdan ayrılmaz; fakat bu iş, küçüklerinden geldi mi, helak olur gider.” Öğüt, padişahın gelince, uyruğa makbul olur, gönülleri o sözleri ulular; fakat öğüt, küçüklerden büyüklere verilecek olursa, pek o kadar tesir etmez, gönüllere yerleşmez. (s. 87)

“Adalet ıssı padişahın adaleti, insanları kitleye bile aldırış etmez bir hale kor.” Peygamber (a.s.) buyurur ki: “Padişah, adalet ıssı ve merhametli olursa, kitleye yıldı, buğdayın darlığı bile halka ziyan vermez.” Çünkü padişahın merhameti, halka, yağmur yağdıran buluttan, ekin bitiren yerden daha faydalıdır. (s. 202)

⁷² Rivayetin geçtiği diğer iki yer için bkz. s. 74, 76.

Emir, Hakk'ın naibidir. Hak ehlini de onun tapısına bildirmek vaciptir. Böylece, erenlere ihsanda bulunmanın, vasıtasız olarak Tanrı'ya ihsanda bulunmak olduğunu bilmesi gerektir; zira Yüce Tanrı, bu topluluğu halk arasından seçmiştir de, buyurmuştur ki: "Sizi gören, ben ki Tanrım, beni görmüştür. Sizi aziz tutan, ben ki Tanrım, beni aziz tutmuştur. Sizi hor tutan, beni hor tutmuştur." Dilerim, bu sözler, emirler padişahı hakkında faydalı olsun. "Esenlik bize ve Allah'ın salih kullarına" (s. 203-204) "Senin azına az denmez." Büyük kişilerin nevalesini (sofrasını), yücelmek için ararlar, isterler, yemek için değil. (s. 212)

Adâlet, hayırda bulunmak, tedbirde bulunmak, dervişlerin esenliği için mülkü düzene sokmak ve zayıflardan kargaşalıkları, eziyetleri gidermek, Yüce Allah katında dünyadaki bütün insanların ibadetlerine denktir; zira o kulluk ve o emniyet ortamı, yöneticinin çalışmasıyla, azınlara ve asilere engel olmaya güç yetirmesiyle mümkündür.⁷³ Çünkü "*Hepiniz çobansınız ve hepiniz de sürünüzden sorumlusunuz*" denmiştir. Çobanın her düşüncesi, her çalışması, hatta çölde uyması bile, sürüyü korumak içindir. Büyüklerimizin bu sefer de çabaları, sınırları ve yöreyi korumaları, yüce Allah katında makbul olsun. (s. 213)

SONUÇ

Sûfîler, mektubu, bir irşat ve eğitim vasıtası olarak kullanmışlardır. Dönemin en önemli mutasavvıflarından olan Mevlânâ da, başta akrabalarına, dostlarına ve idarecilere olmak üzere birçok mektup yazmıştır. Onun günümüze ulaşarak yayımlanan 150 mektubu vardır. Bunların büyük çoğunluğu, tavsiye mektubu olup, bir konuda yardım talebi için yazılmıştır; ancak Mevlânâ, onların yazılış sebeplerini vesile ederek, muhatabına dinî-ahlâkî konularda birçok öğütler ve hikmetli nükteler sunmuştur. Fazla meşhur olmasa da *Mektûbât*, bu yönüyle, diğer eserleri gibi, içinde büyük kültür hazinesi barındırmaktadır.

Mevlânâ, büyük bir mütefekkir ve şair olmasının yanında, önemli bir mutasavvıf ve İslâm âlimidir. Kur'ân ve Peygamber'in sünneti konusunda büyük bir birikime sahiptir. Eserlerinde yer verdiği yüzlerce âyet ve hadis buna şahitlik eder. Ayrıca, söz ustalığı ve nüktedan mizacı sayesinde, âyet ve hadislerden öyle hikmetler çıkarır ki, bunları bir başkasının tespit edebilmesi oldukça zordur. Bu çıkarımların bir kısmı tartışılabilir mahiyette olsa da, çoğunluğu oldukça isabetli gözükmektedir. O, âyet ve hadislerde, geçmiş zamanlardaki olaylar ve şahıslar için söz konusu edilen hususları, içinde bulunulan zamana taşımaktadır.

Aynı zamanda, bir mürşid-i kâmil kabul edilen Mevlânâ, öteki eserlerinde olduğu gibi mektuplarında da, bahsettiği konularla ilgili olduğunu düşündüğü çok sayıda âyet, hadis, atasözü, deyim, kelam-ı kibâr ve şiirlerden beyitler zikreder. Biz, bu yazımızda, onlarda kullanılan hadis ve rivayetleri, konularına göre on

⁷³ Bu paragraftaki tercüme bozukluğu, Uzluk neşrindeki metin esas alınarak giderilmeye çalışılmıştır.

başlık altında topladık. En çok rivayet, mektupların yazılış sebebinden dolayı, “insanlara faydalı olmak”, “sevgi ve dostluk”, “güzel ahlâk hasletleri” gibi konularda bulunmaktadır.

Mevlânâ, rivâyetleri söyleyenine nispet etmeye önem vermez. Onun için onların muhtevası ve mesajı mühimdir. Bu yüzden, bazı sahih hadisleri “denir” ifadesiyle naklederken, hadis olmayan kimi sözleri “hadis” diye aktarmıştır. Dolayısıyla, *Mektûbât*'ta hadis olduğu söylenen haberlerden bir kısmı, Hadis Usûlü kaidelerine göre zayıf ve mevzu rivayetlerdir. Mevlânâ, birçoğunun kendinden önceki dönemlerde de kullanıldığı anlaşılan bu tür haberleri, sahip olduğu geniş kültür birikiminin bir yansıması olarak nakletmektedir.

Son olarak, şu hususa işaret etmek istiyoruz: Mevlânâ'nın çeşitli din, mezhep ve meşrep sahibi kişileri kendisine hayran bırakan merhameti, insan sevgisi, tevazuu, herkesin gönlünü alışı gibi güzel ahlâk vasıfları, aslında mensup olduğu İslâm dininin insanları teşvik ettiği yüce ahlâk umdelerinden bazılarıdır. O, hayatı boyunca bu değerlere sahip çıkarak, bütün yaşantısı, sözleri ve yazılarıyla, insanları bir ahlâk medeniyeti olan İslâm'a davet etmiştir.

KAYNAKÇA

- Algar, Hamid, “Mektûbât”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 11-12.
 Kayaoğlu, İsmet, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya 2002.
 Kurtuluş, Rıza, “Mektup/Fars Edebiyatı”, *DİA*, XXIX, 16-17.
 Mevlânâ Celâleddîn, *Mektûbât*, nşr. M. F. Nafiz Uzluk, İstanbul 1937.
 -----, *Mektuplar*, çev. ve haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1963.
 -----, *Mektûbât'tan Seçmeler*, haz. Erol Ertürk, Konya 2007.
 -----, *Fîhi Mâ Fih ve Mecâlis-i Seb'a'dan Seçmeler*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1972.
 Okay, M. Orhan, “Mektup/Türk Edebiyatı”, *DİA*, XXIX, 17-18.
 Önder, Mehmet, *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî*, Ankara 1986.
 Öngören, Reşat, “Mektup/Tasavvuf”, *DİA*, XXIX, 21-23.
 -----, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, *DİA*, XXIX, 441-447.
 Öztürk, Mürsel, “Mevlânâ'nın Mektupları”, *1. Millî Mevlânâ Kongresi*, 3-5 Mayıs Konya, Selçuk Ü. Yay., Konya 1986, Tebliğler s. 83-92.
 Yaltkaya, M. Şerefeddin, “Tahlil ve Tenkitler”, *Türkiyat Mecmuası*, VI, 323-345 (1939)

MESNEVÎ, MESNEVÎHANLIK VE DÂRÜLMESNEVÎLER

Hüseyin GÜLLÜCE*

ÖZET

Mesnevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin en önemli ve en meşhûr eseridir. Mevlânâ, Doğu ve Batı kültürlerinin sentezini oluşturan bu kitabında, ilâhî sırları, insanın hakikatini ve kâinatın mahiyetini bir kısım çekici hikâye ve temsillerle anlatmaya çalışmış, "mecâz hakikatın köprüsüdür" kuralına göre yazmıştır. *Mesnevî*, aynı zamanda, birçok ayet ve hadis-i şerifin de işârî/sûfî bir yorumu; İslâm tasavvufunun önemli bir klâsîği durumundadır.

Mesnevî, bu önemli ilmî ve edebî özelliğinden dolayı herkes tarafından yerterince anlaşılıp istifade edilememiştir. Bu gaye ile onu, asıl maksadına göre okuyup anlatacak, kıssalarından hisse çıkaracak, mecâzlarından hakikate yol bulacak, *Mesnevî* uzmanları olan "mesnevîhan" ların yetişmesi ve yetiştirilmesi bir zaruret hâline gelmiştir. Başlangıçta aynı zamanda mesnevîhan olan mevlevî şeyh ve halifelerinin, işlerinin çoğalması, zamanla eskisi kadar bilgili ve ârif şeyh ve halifelerin azalması ve *Mesnevî*'ye diğer insanların da ihtiyaçlarının olması, hususî olarak mesnevîhanlık mesleğinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Mesnevîhânlık gittikçe kurumsallaşmış, mesnevîhanların yetişmesi için ihtiyaç duyulan dinî ve tasavvufî eğitimin yanı sıra, *Mesnevî*'nin, dolayısı ile onun dili Farsça'nın eğitim ve öğretimine tahsis edilen müesseseler olan "dârülmesevî"lerin açılmasına başlanmıştır. XIX. asırda yaygınlaşan dârülmesevîler, dinî ve tasavvufî kültürün, mevlevîlik ve *Mesnevî* öğretisi ile karışımı olan "engin bir insanlık ve hoşgörü anlayışı"nın oluşmasına sebep olmuş, Türk-İslâm medeniyetinin çok yararlı il-mî kurumları arasındaki yerini almıştır.

Anahtar Kelimeler: Mesnevî, mesnevîhan, dârülmesevî.

THE MATHNAWÎ, MATHNAWÎHÂNSHIP AND DÂRULMATHNAWÎS

The Mathnawî is the most important and famous book of Mawlânâ Jalâladdîn Rumî. In this book that consists of synthesis of East and West cultures, Mawlânâ has written divine secret, reality of human being and nature of the world by attractive stories and representations and he has written it according to the rule of "metaphor is the bridge of the reality".

At the same time *The Mathnawî* is the comment of many verse of the Koran and hadith and a classic of an Islamic sufism. In spite of the fact that *The Mathnawî* has an important scientific and literary property, it hasn't been understood and benefited from by everybody. Therefore bringing up the experts of *The Mathnawî* called "mathnawîhâns" who can read and tell it according to its real purpose, draw a moral from a story and find a way to the fact from metaphors has

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi. huseyngulluce@hotmail.com

been a necessary. At first increasing the works of *The Mathnawî* sheik and caliphs, as time passed decreasing well formed and wise sheik and caliphs and needed *The Mathnawî* by the other people caused to appear the Job of mathnawîhâship.

Gradually mathnawîhâship turned into an institution. Dârulmathnawî which is thought to be built for sufism education that is needed to bring up mathnawîhâns and *The Mathnawî* and consequently Persian, that is the language of *The Mathnawî*, began to be opened. Dârulmathnawîs, that became widespread in the 19th century caused to form the perceptives of a vast humanity and tolerance that is a mixture of religious and sufistic culture and principles of mawlavilik and *The Mathnawî*.

Key words: The Mathnawî, mathnawîhâship, dârulmathnawîs.

GİRİŞ

Mesnevî, 1207-1273 tarihleri arasında yaşayan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin baş eseridir. Mevlânâ, Sultânü'l-Ulemâ/Âlimlerin Sultanı unvanıyla meşhur olan, Belh şehrinin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Muhammed Bahâeddîn Veled'in oğludur. Ömrünün çoğunu geçirdiği Konya ve ailesinin anayurdu olan bugünkü Afganistan'ın Belh şehri, dönemin önde gelen ilim ve irfan merkezlerindendi. Başta babası olmak üzere çevresinde çok değerli âlim ve ârif insanlar bulunuyordu. İnsanlık tarihinde çok nadir kimselere nasip olan bu imkânları en iyi bir şekilde değerlendirecek kendisinde de var olan büyük kabiliyetini geliştirmiş olan Mevlânâ, bütün insanlığın gıpta ettiği çok değerli bir âlim ve mutasavvıf olmuştu.

Mevlânâ, hayatının çoğunu okuyarak, okutarak, dinî ve tasavvufî hizmetlerde bulunarak geçiriyor, birçok talebe ve müridin yetişmesine çalışıyordu. Olgunluk çağlarında, tanıştığı etkileyici ve gizemli bir âlim ve mutasavvıf olan Muhammed Şemseddîn Tebrizî, onun hayatında önemli değişikliklere sebep olmuş, dış dünya ile ilgisini kesmiş, gönül dünyasına daldırılmış, onu ilâhî aşk, semâ ve neye mübtelâ kılmıştı.

Bir gün Şems'in kayboluşu üzerine, ona olan sevgisi ve hasreti ile elli bin beyt gibi çok sayıda lirik şiir yazmış, bu şiirleri "*Divân-ı Kebîr*" veya "*Divân-ı Şemsi Tebrizî*" adı altında bir kitap oluşturmuştu. Yine bir gün çok sevdiği talebesi ve müridi Hüsâmeddîn Çelebî'nin, müritler için eğitici ve öğretici bir kitap yazması ricası üzerine, İslâm ve insanlık tarihinin en önemli klâsiklerinden olan, sekiz asırdır değerini yitirmeyen ve yitirmeyecek olan baş eseri altı ciltlik *Mesnevî*'yi yazmaya ve yazdırmağa başlamıştır.

Mesnevî, o kadar değerli bir kitap olmuş, o kadar itibar kazanmıştı ki Mevlânâ'dan sonra gelişen ve Mevlânâ'ya ait bir tarikat olan Mevleviyye Tarikatı'nın el kitabı olmuş, bu tarikat mensupları tarafından sürekli okunan bir eser hâline gelmiştir.

Mesnevî, sadece Mevlevîler tarafından okunmamış, bu değerli eser, bütün Müslümanlar, hatta gayrimüslim de olsa bütün insanlar tarafından en çok sevilen, en çok okunan bir kaynak ve klâsik hâline gelmiştir.

Mesnevî, Mevlânâ gibi derin bir âlim ve mutasavvıfın bereketli ömrünün son mahsulü olarak yazılmış, çok ince nükteleri, derin dinî ve tasavvufî konuları ele almış, dahası bu hususları bir kısım hikâye, temsil ve mecâzlarla anlatmıştır. Bu nedenle, her yaşa, her şahsa hitap etmesine, kısmen de olsa anlaşılmasına rağmen, tam olarak kavranılması oldukça zengin bir İslâmî kültüre ihtiyaç duyuyor, aksi takdirde değeri tam olarak anlaşılamiyor ve kendisinden beklenen faydalar da tam olarak elde edilemiyordu.

Bu yüzden *Mesnevî*, Mevlânâ'nın vefatından itibaren "mesnevîhan" ismi verilen ve mevlevîliğin halifeleri olan konunun uzmanları tarafından izah ediliyor, ondan beklenen faydaların elde edilmesine gayret sarf ediliyordu.

Zamanla halifelerin işlerinin çoğalması, yeterli dinî ve tasavvufî bilginin yanı sıra *Mesnevî*'nin dili olan Farsça'yı da bilenlerin gittikçe azalması üzerine, asıl işi *Mesnevî*'yi gereği gibi anlamak ve onu en güzel ve en doğru bir biçimde anlatmak olan mesnevîhanların yetişmesi ve onlar tarafından açıklanması bir ihtiyaç haline gelmişti.

Mesnevîhânlar, geniş ve doğru bir İslâm kültürüne sahip, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, siyer, tasavvuf, dinler ve mezhepler tarihi vb. İslâmî ilimlerde yetişmiş ayrıca sûfî terbiyesi görmüş ve bu doğrultuda yaşantısı olan değerli birer âlim ve ârif insanlardı.

Elbette ki böyle değerli insanların ve elemanların yetişmesi kolay olmuyordu. Ayrıca bu iş kendi hâline de bırakılamazdı. Bu yüzden mesnevîhanların yetişebileceği bir eğitim ve öğretim merkezinin olması gerekiyordu. Nitekim bu ihtiyaç "dârülmesnevî" diye isimlendirilen, "dârülkurrâ", "dârülhadîs" ve "dârülfıkıh" gibi örnekleri olan bir Mesnevî evi/okulu kurularak karşılanmıştır.

Böylece bizzat Mevlânâ tarafından "Keşşâfü'l-Kur'ân/Kur'ân'ın Tefsiri" ve "Dinin Asılları ve Özü" diye nitelendirilen *Mesnevî* kitabı, dârülmesnevîlerde yetişen, aynı zamanda ehliyetli birer İslâm âlimi olan, mesnevîhanlar tarafından okutulmuş, açıklanmış, bu değerli ilim hazinesinden gereği gibi istifade edilmesine çalışılmıştır.

Mevlânâ ve onun en önemli eseri olan *Mesnevî*'nin misyonunun anlaşılmasında ve bu misyondan yeteri kadar faydalanabilinmesinde çok önemli yeri olan bu hususların ve kurumların yeterince ele alınmaması, dikkatlerden uzak kalması, bunların yerine aslında gerekli alt yapı ve şartlar oluşmadıkça sadece güzel bir manzara ve hoş bir nağmeden başka bir şey ifade etmeyen "semâ" ve "ney" ile meşgul olunması, dahası hem İslâm'ın hem de insanlığın Mevlânâ ve *Mesnevî* gibi çok değerli bir hazinesinin bunlardan ibaret zannedilip asıl gerekli olan Mevlânâ'nın bizlere öğretmek istediği kimliğimizle ilgili bilgilerin ihmal edilmesi, bizi bu makalenin yazılmasına sevk etmiştir.

I. MESNEVÎ

Mesnevî, Arapça bir kelime olup, “bir şeyi başka bir şeye katmak, çift yapmak, bükmek ve ikinci olmak” manalarına gelen “senâ-yesnî-senyen” kökünden türemiştir. İki demek olan “isneyn/sinteyn” kelimesinden elde edilmiş olan “mesnâ” kelimesi ise “ikili” veya “ikişerli” manasında kullanılmıştır. Bu kelimenin ism-i mensubu olan mesnevî ise “ikili” veya “ikişerli” olan şey demektir.¹

Mesnevî'nin ıstılah manası ise her beyti kendi arasında birbiriyle kafiyeli (aa / bb / cc... şeklinde), vezinleri aynı olan kısa veya uzun manzûmelere verilen bir isimdir.² Dolayısıyla “ikişerli” demek olan mesnevî kelimesinin lûgat manasından yola çıkılarak edebiyatta bu tür şiirlere mesnevî adı verilmiş, böylece ıstılahlaşarak bu şekildeki şiirlerin ismini oluşturmuştur.

Vezni aynı olmakla beraber, her beytinin kafiyesinin farklı olmasından dolayı, çok uzun manzumelerin yazılmasına kolaylık sağlaması; birçok dinî, tasavvufî, destânî, menkıbevî, tarihî ve ilmî manzûm eserlerin nazmın bu şekliyle kaleme alınmasına sebep olmuştur.

Mevlânâ'dan önce de, sonra da var olan bu nazım türünün adı olan *Mesnevî*, Mevlânâ'nın eserlerinden en meşhuru ve en önemlisine özel isim olmuş, genelde mesnevî denilince Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Manevî* adındaki bu eseri akla gelmeye başlamıştır.³

Mevlânâ'nın bu eserine ayrı bir isim verme yerine “*Mesnevî-i Manevî*” adıyla yetinmesi bir noksanlık olmayıp, aksine mükemmel bir isim oluşturmuştur; çünkü bu kitapta kelime manası gibi zâhirî ifadelerle bâtınî manalar birlikte sunulmuş, her şeyin çift yaratılmasına işaret edilmiş, maddî ve manevî konular birlikte işlenmiştir. Ayrıca “manevî” kaydı ile de bu *Mesnevî*'nin diğer mesnevîler gibi, tarih, edebiyat, destan vb. türünden olan mesnevîler gibi olmadığı, manevî ve tasavvufî ilim ve hikmetlerden, hâl ve makâmlardan bahseden bir *Mesnevî* olduğuna işaret edilmek istenmiştir.⁴

Aslında asıl işi, ilim ve hikmet öğrenmek, bunları talebelerine ve müritlerine öğretmek olan Mevlânâ, bu işlerine ilaveten riyâzet ve ilâhî aşktan yana durumunun müsait olmamasından kitap yazmaya vakit bulamıyordu. Şems-i Tebrizî için yazdığı çok sayıdaki şiirlerini bile, kitap veya divan yazmak gayesiyle değil, Şems-i Tebrizî'nin ayrılık hasretiyle kaleme almıştı.

Mesnevî'nin yazılmasını, en çok sadık ve samimi müridi Hüsâmeddîn Çelebî istiyordu. O, Şems için yazılan şiirlerin hayli bir yekûn oluşturduğunu,

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 115; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, IV, 893; Sarı, *Mevârid*, s. 184 vd.

² Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyât Lügatı*, s. 99; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 103; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı*, I, 195-196; Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 211; Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, s. 750; Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 35.

³ Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 268; Yeniterzi, s. 35.

⁴ Ceyhan, “Mesnevî”, *DİA*, XXIX, 325-326.

artık Senâî (ö.525/1130) ve Attâr'ın (ö.597/1221ç) öğretici ve eğitici, şiirin mesnevî türü ile yazılmış kitapları tarzında bir kitap yazmasının, çok faydalı olacağını ve bu işin zamanının geldiğini Mevlânâ'ya hatırlatıyor ve yazılması için ısrarla ricada bulunuyordu. Sonunda bu fikri benimseyen Mevlânâ, *Mesnevî*'yi yazmaya ve yazdırmaya başlamıştı.⁵ Hüsâmeddîn Çelebî ile birlikte bu önemli işi tamamlamıştı. Mevlânâ, *Mesnevî*'yi ömrünün en olgun döneminde, on üç sene gibi uzun bir zaman zarfında oluşturmuş, altı cilt, yaklaşık 25700 beyitten meydana getirmişti.⁶

Yaklaşık 950 başlık altında yüzlerce dinî, ahlâkî ve tasavvufî konuyu ele alan *Mesnevî*, birçok Doğu ve Batı dillerine çevrilmiş, Arapça, Farsça, Urduca, Türkçe ve İngilizce gibi dillerde şerhleri yapılmış, pek çok değerli eserin ilham kaynağı olmuştur.⁷

Mesnevî, yazıldığı XII. asırdan bu yana, hem Müslümanlar, hem de gayrimüslimler tarafından büyük bir ilgi ve saygı ile okunmuş, istifade edilmiş ve Mevlânâ'nın isminin ölümsüzleşmesine sebep olmuştur.⁸

Başta ilâhî ilham ile meydana getirilmiş olan *Mesnevî*, pek çok Doğu ve Batı klasiklerinin bir genel tablosu mahiyetindedir. Aslında müritlerin manevî eğitimi için kaleme alınan *Mesnevî*, Kur'ân'ın pek çok ayetinin tefsiri ve pek çok hadis-i şerifin şerhi konumundadır. Hatta onun bu özelliğinden dolayı kendisine "Mağz-ı Kur'ân/Kur'ân'ın Özü" denilmiş, Kur'ân, tefsir, hadis, tasavvuf vb. İslâmî ilimleri bilmeyenlerin *Mesnevî*'yi tam olarak anlayamayacakları, hatta yanlış yorumlar yapabilecekleri vurgulanmıştır.⁹

Mevlânâ'nın müridi Hüsâmeddîn Çelebî'nin rica ve talebi üzerine yazılan *Mesnevî*, hiç şüphe yoktur ki ne bir şiir kitabı, ne bir hikâye kitabı, ne de sıradan rast gele bir kitaptır. O, Mevlânâ'nın kendisinin nitelendirdiği gibi Yüce Allah'ın birliğinden bahseden dinî ve tasavvufî bir kitaptır; çünkü o bu konuda şöyle demektedir:

"Bizim *Mesnevî*'miz vahdet dükkânıdır.

Onda bir olan Allah'tan başka ne görürsen o puttur."¹⁰

Mevlânâ, bu beyti ile *Mesnevî*'de yazılanların, anlatılanların; temsîliyle, hikâyesiyle hepsinin, sadece bir olan Allah'tan, dinden, imandan, İslâm'dan, Kur'ân'dan ve Hz. Peygamber'den bahseden bir eser olduğunu, bunlardan başka

⁵ Fûrûzanfer, s. 211-212; Can, *Mevlânâ*, s. 73-74.

⁶ Fûrûzanfer, s. 147 vd., 212 vd.; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 268; Önder, *Hazreti Mevlânâ*, s. 138; Kabaklı, *Mevlânâ*, s. 202.

⁷ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, s. 153 vd. Günümüzde bütün dünya dillerine çevirme çalışmaları yapılmaktadır.

⁸ 2007 yılının UNESCO tarafından Mevlânâ Yılı olarak ilân edilmesinde de en önemli sebep şüphesiz onun bu kitabı olmuştur.

⁹ Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler, Risâle*, s. 75; Kabaklı, s. 204; Yeniterzi, s. 37; Güllüce, *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*, s. 58 vd.; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, s. 160 vd.

¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, Bekûşeş ü İhtimâm-i Reynold Alleyne Nicholson, 1925-1933, 6/1531.

görülen her şeyin, sadece bir put olduğunu, müşriklerin, kâinatı görüp Allah'ı idrak edemedikleri gibi, *Mesnevî*'deki hikâye ve temsilleri okuyup da, mecâzdan hakikate geçemeyenlerin, böylece bir olan Allah'ı sezemeyenlerin durumlarının da, onların hallerine benzeyeceği vurgulanmak istenmiştir.

Mesnevî'nin ne olduğu bizzat Mevlânâ tarafından başındaki dibace ile ilk on sekiz beyitte, ayrıca her cildin başında yazdığı özetlerde de belirtilmektedir.

Mesnevî'nin girişi sayılan "Dibâce"de Mevlânâ, bu kitabının İslâm dinin, asıllarının asıllarının asılları olduğunu ve Nil nehri gibi müminlere tatlı su, inanmayanlara ise kan ve hasret olacağını belirtmekte, bu ifadelerle *Mesnevî*'nin; şeriatın, onun aslı tarikatın ve onun da aslı hakikatın sırlarından bahseden ve inananların imanını kuvvetlendiren, inanmayanların ise küfrünü arttıran bir kitap olduğunu belirtmek istemektedir.¹¹

Mesnevî'nin Fatıhası sayılan "İlk On Sekiz" beytin ise, kamışlıktan kopan ney misali ruhun, emir âleminden yani Allah'ın katından ayrılıp madde ve nefis âlemi olan bu dünyaya gelişinden ve tekrar geldiği ve asıl ait olduğu âleme dönüş serüveninden bahsetmekte, *Mesnevî*'nin özetini vermektedir.¹²

Üçüncü cildin önsözünde, bu cildin ilâhî hikmet ve sırların ağıyara gizli kalması için hikâye ve temsiller şeklinde rumuzlarla ortaya konulduğunu belirttikten sonra şeriat bilgilerinin, tarikat âdabının, hakikat sırlarının kısaca ve temsillerle mecâz yoluyla anlatıldığını vurgulamıştır.¹³

Dördüncü cildin önsözünde de bu cildin, hastayı tabibine, âşıkı maşûkuna ulaştıran, yani seyr-ü sülûk esnasında müridin vuslat meyvelerini tadıp vâsıl olmaları için öğretildiği bölüm olduğunu belirtmek istemiştir.¹⁴

Beşinci cildin önsözünde ise bu ciltte, şeriat, tarikat ve hakikat arasındaki farklılıklara dikkat çekileceğini her birinin önemi ve yerinin belirtileceğini söylemektedir.¹⁵

Altıncı cildin önsözünde bu son cildin, sâlike arız olabilecek vehim, şüphe, hayâlât, tereddüt ve kıyâs gibi rûhî hastalıkları gideren manevî bir kandil olduğunu ve bu kandil ile sâlikin artık seyr-ü sülûkünü tamamlayıp vuslata erişebileceğini ifade etmektedir.¹⁶

Öyleyse asıl maksadı Allah-kul-dünya (gurbet) üçlüsünden ve bu üçlünün oluşturduğu sırlar ve hikmetlerden, kısaca marifetullahtan bahsetmek olan *Mesnevî*'yi, bu doğrultuda okumanın ve maksadını tam anlamının hiç de kolay bir iş olmayacağı açıktır. O hâlde bu değerli ilim ve marifet hazinesinden gereği gibi

¹¹ Bkz. *Mesnevî* Dibâcesi.

¹² Bkz. *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti.

¹³ Bkz. *Mesnevî*'nin üçüncü cildinin önsözü.

¹⁴ *Mesnevî*'nin dördüncü cildinin önsözü.

¹⁵ Bkz. *Mesnevî*'nin beşinci cildinin önsözü.

¹⁶ Bkz. *Mesnevî*'nin altıncı cildinin önsözü.

faaydalanabilmek, Mevlânâ'nın bize vermek istediği asıl mesajları kavrayabilmek için yapılması gereken işler vardır ve bu işleri de bizlere en iyi "mesnevîhanlar" öğreteceklerdir.

II. MESNEVÎHÂNLIK

Mesnevîhân'ın kelime manası "Mesnevî okuyan" olup "Mesnevî" ve "okumak, teganni etmek, şiir söylemek" gibi manalara gelen Farsça hânden kökünden elde edilen "hân" kelimesinin birleşmesinden meydana gelmiştir.¹⁷

Mesnevî'yi sesli ve bazen de tegannili bir şekilde, hatta ezberden okuyan¹⁸ ve şerh edip birtakım açıklamalar yapan bu konuda icâzet almış kimselere verilen bir unvan olan mesnevîhanlık¹⁹, ilk başta Mevlânâ'nın ikinci halifesi Hüsâmeddîn Çelebî'nin Mevlânâ'nın vefatından sonra mevlevîlerin irşat kitabı olan *Mesnevî*'yi bu gaye ile okuyup açıklamasıyla ortaya çıkmış ve bu zat ilk mesnevîhan ve mesnevîhanlığın kurucusu olarak tarihe geçmiştir.²⁰

Mevlânâ hayatta iken dervişlerinin çoğunun Farsça bilmesi, bilmeyenlerin ise bizzat Mevlânâ'nın kendisinden istifade etmesi veya bilenlere sorarak öğrenmesi nedeniyle onun döneminde mesnevîhanlık diye bir şey yoktu. Mevlânâ dünyadan göçtüğten sonra Hüsâmeddîn Çelebî'nin Mevlânâ'nın nezdindeki itibarına binâen, oğlu Sultan Veled'den önce halife olmuş, müritlerin yetişmesi için *Mesnevî* dersleri vermeye başlamıştır.²¹

Hüsâmeddîn Çelebî, bir yandan Konya'daki ana Mevlevîhâne'de on iki sene şeyhlik ve mesnevîhanlık yapmış bir yandan da bu işin önemine binâen başka mesnevîhanların yetişmesine gayret sarf etmiş, böylece asırlar boyunca insanlığa ilim ve irfan, hikmet ve marifet saçacak mesnevîhanlık müessesesinin temellerini atmıştır. Bu müessese gittikçe kuvvetlenerek mesnevîhan olabilmenin şartları belirlenmiş ve bu unvanı elde edenlere "Mesnevîhânlık İcazetnâmesi (Diploması)" verilmiş ve bu kişilerin beyaz destâr²² sarmalarına izin verilmiştir.²³

¹⁷ Altuncı, el-Mu'cemü'z-Zehabî, s. 244; Şükûn, Farsça Türkçe Lügat, II, 818.

¹⁸ Meselâ 1957 senesinde vefat eden Mehmed Arsoy Dede, *Mesnevî*'yi ezbere bilen son mesnevîhanlardan biridir (bkz. Ayten Lermioğlu, *Hiz. Mevlânâ ve Yakınları*, s. 142 vd.; ayrıca mesnevîhanlar için bkz. Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi*).

¹⁹ Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 406; Devellioğlu, s. 750; Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, II, 490; Ceyhan, XXIX, 332.

²⁰ Pakalın, II, 490; Ceyhan, XXIX, 332; Korucuoğlu, *Veled Çelebi İzbudak*, s. 178.

²¹ Sipehsâlâr, s. 138 vd.; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, II, 153 vd.; Pakalın, II, 490; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, s. 93.

²² Destâr sarık demektir. Mevlevîlerde şeyhler ve halifelerin, Hz. Peygamberin sünneti olan sarığı sarmaları çok önemli bir özellikti. Şeyh, seyyid ise yani Hz. Muhammed'in (s. a.v.) soyundan ise yeşil; değilse beyaz destâr sarardı. Halifeler ve Mevlânâ'nın soyundan gelen Çelebiler ise duhânî yani bakılınca siyah görülecek derecede koyu mor destâr sararlardı. Ayrıca, Çelebiler destârı, alttan sikkeler (Mevlevî külâhî) görünmeyecek tarzda sararlar; çelebî olmayanların ise destârlarının alt tarafından sikkeleri görünürdü. Destâr sarmanın örfi, cüneydî, şeker-âviz, Hüseyinî, dolama gibi çeşitleri bulunmaktadır (bkz. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 427-428; *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 15).

²³ Bkz. Sipehsâlâr, s. 138 vd.; Eflâkî, II, 153 vd.; Pakalın, II, 490; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevle-*

Hüsâmeddîn Çelebî'nin vefatı üzerine şeyhlik ve mesnevîhanlık makamına geçen Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled de senelerce bu görevi yürütmüştür. Sultan Veled'in de vefat etmesi üzerine oğlu Ulu Ârif Çelebî onun yerine geçmiştir.²⁴

Ulu Ârif Çelebî, zamanının çoğunu Mevlevîlik tarikatının yayılması gayesiyle seyahatlerde geçirdiği için, mevlevîliğin ana dergâhı olan Konya Âsitânesi'nde bu görevin Hüsâmeddîn Çelebî tarafından yetiştirilen Mesnevîhân Siraceddîn ile *Menâkibü'l-Ârifîn* ve *Sevâkib* gibi mevlevîlik kaynaklarını Türkçeye çevirmiş olan Mahmûd Dede tarafından yürütülmesini emretmiştir.²⁵

Mevlevîliğin ilk iki halifesi Hüsâmeddîn Çelebî ve Sultan Veled hem şeyhlik hem de mesnevîhanlık görevlerini bir arada yürüttükleri hâlde sonradan gelen ve Ulu Ârif Çelebî ile başlayan dönemlerde, hem halifelerin işlerinin çokluğu hem de mesnevîhanlığın gerektirdiği uzmanlığın elde edilmesinin zorluğu bu görevin hususî olarak yetişen mesnevîhanlarca yerine getirilmesini gerekli kılmıştır; ancak diğer yerlerde irşad görevini yürütmek için vazifelendirilen şeyh ve halifelerin mesnevîhanlık görevini de yürütmeleri zorunlu olarak kalmaya devam etmiştir.²⁶

Daha sonraki dönemlerde Konya'daki çelebîler, halife olmayan ve Konya dışında bulunan bazı kimselere *Mesnevî* dersi verebilmeleri ve beyaz destâr sarmaları için izin vermiş ve mesnevîhanlık icâzetnâmeleri göndermişlerdir. Mevlevîlikte mesnevîhan olabilmek için icâzetnâme almak şartı olsa da, icâzet için *Mesnevî*'yi bir mesnevîhandan okumak zorunlu değil idi. İlk zamanlar yeterli dinî ve tasavvufî bilginin yanı sıra İbrahim Şâhidî'nin²⁷ *Tuhfe*'sini okuyup, *Mesnevî*'yi anlayacak kadar Farsçaya vakıf olmak mesnevîhanlık icâzetnâmesi alabilmek için yeterli sayılabiliyordu. Daha sonraları Osmanlıların ilerleyen dönemlerinde ise "mesnevîhanlık icâzetnâmesi" alabilmek için, *Mesnevî*'nin en önemli şârihi ve iyi bir mutasavvıf olan İsmail Ankaravî'nin *Mesnevî*'ye yaptığı açıklamalar ve tahkiklere uyulması şartı getirilmiş ve bu şart daha sonraları uygulanmaya devam etmiştir.²⁸

Mesnevîhânlığın icrâ edildiği yerlere gelince, bu ilmî vazife öncelikle Mevlvî tekkeleri olan mevlevîhânelerde, daha sonraları selâtîn camilerinde, padişah saraylarında, medreselerde ve nihayet bu hizmet için hususî yerler olan dârülmesnevîlerde icrâ ediliyordu. Ayrıca *Mesnevî* okutulması için vakfiyeler bile düzenlenmekte idi. Sultan III. Ahmed'in Vezir-i Azamı Nevşehirli Damâd İbra-

→

vîlik, s. 22 vd.

²⁴ Bkz. Sipehsâlâr, s. 144 vd.; Eflâkî; II, 196 vd.; Pakalın, II, 490; Ceyhan, XXIX, 332; Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 29 vd.

²⁵ Bkz. Sipehsâlâr, s. 148-149; Eflâkî; II, 234 vd.; Pakalın, II, 490; Ceyhan, XXIX,332.

²⁶ Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 150; Pakalın, II, 490; Ceyhan, XXIX,332.

²⁷ İbrahim Şâhidî (ö.957/1550), eserlerinin çoğunu Farsça yazan önemli Mevlvî yazarlarındandır. *Gülşen-i Tevhîd*, *Gülşen-i Esrâr* gibi meşhur Farsça eserleri vardır. Ayrıca manzûm *Tuhfe-i Şâhidî* diye de küçük bir Farsça-Türkçe Lûgat kitabı yazmıştır (bkz. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 132-140).

²⁸ Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 406; Ceyhan, XXIX, 332.

him Paşa yaptırdığı medresede tasavvuf ilminin ve *Mesnevî*'nin okunmasını da vakıf şartları arasında zikretmiş, bu şekilde *Mesnevî* dersleri tekke ve camilerin yanı sıra medreselere de girmiştir.²⁹

Mevlevîhâneler, insan rûhunun olgunlaşıp piştiği, değerine kavuşup kıymet kazandığı manevî bir üniversite veya yüksekokul mesabesinde olup, en önemli ders kitabı da *Mesnevî* olan yerlerdi.³⁰

Mevlevî tekkeleri olan bu yerlerde *Mesnevî* okumak, mevlevîliğin sekiz esasından biridir.³¹ Ankaravî'nin *Minhâcü'l-Fukarâ*'yı yazmasından sonra, *Mesnevî* ile birlikte *Minhâc*'ı da okumak ve mazmûnlarıyla âmil olmak Mevlevîlikte önemli sayılan vazifelerden sayılmıştır.³²

Semâ ayinlerinde *Mesnevî*'nin okunması, herhangi bir özür bulunmadıkça mutlaka yerine getirilmesi gereken bir şarttı. Ayrıca bu şart gelişi güzel değil, belli usullere göre icrâ edilirdi. Vakit namazı edâ edilip dergâhın şeyhi "Fâtiha" der demez, meydancı dede müritlerle birlikte kalkar, *Mesnevî* kürsüsünün üstünde duran *Mesnevî* seccadesini kürsüye karşı enlemesine yere sererdi. Müritlerle beraber kalkan şeyh kürsüye doğru gider, seccadeye basmadan kürsüye otururdu. Ayaktakiler de bu arada arkaları Kibleye ve kürsüye gelmeyecek şekilde otururlardı. Kâri-i Mesnevî, *Mesnevî* seccadesine oturarak *Mesnevî*'den o gün şerh edilecek birkaç beyti eûzü-besmeleden sonra okurdu. Şeyh de eûzü-besmele çekerek kârî'in okuduğu ilk beyitten başlayarak, okuyup açıklardı. Açıklamadan önce vakit varsa münacâtı tazammun eden ve aşağıda manası verilen Farsça beyitleri okurdu:

"Ey Yüce Allah, ey lütfuyla hâcetleri revâ eden,
 Seninle beraber hiç kimseye hamd etmek yaraşmaz,
 Bize bu hidâyeti sen bağışladın,
 Şimdiye dek nice ayıplarımızı örttün.
 Bize bağışladığın bilgi ve anlayış katresini,
 Kendi katındaki bilgi denizine kavuşturdun.
 Canımızdaki bir katre olan bilgiyi,
 Hevâdan ve beden toprağından kurtar."
 Veya manası şu olan beyitleri okurdu:

"Ey eşi benzeri olmayan sevgili Mevlâ'mız,
 Elimizden tut, suçlarımızı bağışla.
 Bize öyle ince anlamlı sözler ilham et ki,
 O sözlerle Senin merhamet denizin coşsun.

²⁹ Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 406; Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 155-156; Ceyhan, XXIX,332.

³⁰ Araz, "Bir Eğitim Yöntemi Olarak Mevlevîlik", *Mevlânâ Göldestesi*, s. 36.

³¹ Korucuoğlu, s. 31.

³² Yaylalı, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, Mevlevîlik Eki'nde, s. 3.

Dua da Senden duayı kabul etmek de Senden,
Eminlik de Senden korumak da Senden.
Yanlış söylersek sen düzelt,
Ey söz Padişâhı düzelten de Sensin.”

Bu beyitlerin okunmasından sonra ilk beyti okur ve şerh etmeye başlardı. Şerh bittikten sonra da yüce Allah sırlarını bize açsın Mevlânâ'mız şöyle buyurdu: “Bu ne yıldız bilgisidir, ne remildir, ne rüyâ. Allah doğruyu daha iyi bilir ya, bu bir Hakk'ın vahyidir” diyerek sözünü tamamlardı. Bunun peşine bir hafız kısa bir aşr-ı şerif okur, sonra da şeyh post duası ederek fatiha derdi. Post duasından sonra ilahiler eşliğinde semâ başlar, zikir yapılır, sonra da yine bir aşr-ı şerif okunarak fatihayı müteâkip dua edilerek mukabeleye son verilirdi.³³

Mesnevîhânlık, XIX. yüzyıldan itibaren camilere taşınınca *Mesnevî* dersleri halka yönelik dersler hâline gelmişti. Örneğin Fatih Camii'nde Selanikli Mehmed Es'ad Dede, ondan sonra Karahisarlı Ahmed Efendi ve onun ölümünden sonra da son devir *Mesnevî* şârihlerinden ve kıymetli bir âlim olan Tâhirü'l-Mevlevî haftada bir gün olmak üzere *Mesnevî* okutuyordu. Tahir Olgun ayrıca 1951'de vefat edinceye kadar Lâleli Camii'nde *Mesnevî* okutmuş, dinleyenlerine *Mesnevî*'nin nüktelerini açıklamış ve etrafına ilim ve irfan yaymıştır. Ahmed Remzi Dede de Beyazıt Camii'nde ve Üsküdar'daki Yeni Cami'de *Mesnevî* dersleri veriyordu. *Mesnevî*'nin sadece Mevlevîleri ilgilendiren bir kitap olmayışı onun bütün Hakk yolunun yollarına çok kıymetli mesajlar vermesi, mesnevîhanlığın, mevlevîhânelerin dışına taşmasına neden olmuş, meselâ yine XIX. yüzyılda mevlevîlerin yanı sıra İstanbul'da yaşayan önemli nakşî şeyhlerinin de aynı zamanda mesnevîhan oldukları görülmüştür. Mevlevî-nakşî kaynaşması ile birlikte nakşî şeyhlerinden “Mesnevîhân-ı Şehir” lakabıyla ün kazanan Hoca Hüsâmeddîn Efendi, Hoca Neş'et ve medresesinin yanına hususî bir dârülmesnevî yaptıran Mehmed Murad Efendi, Nakşîbendi şeyhi olmalarına rağmen *Mesnevî* okutan ve destarlı mevlevî sikkeleri giyen nakşî şeyhlerindendir.³⁴

Mesnevîhân Hüsâmeddîn Dede, Eyüp'teki Hâtûniye Tekkesi'nde; Osman Selâhaddîn Dede, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde; Şeyh Ahmed Celâleddîn Dede Galata Mevlevîhânesi'nde mesnevîhanlık yapan mesnevîhanlardandırlar.³⁵

Yine Konya'da Sıtkı Dede, İstanbul'da Hoca Hüsâmeddîn ve Şeyh Osman Selâhaddîn, Galata Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Celâleddîn, Üsküdar Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Remzi Dede meşhur mesnevîhanlardandırlar.³⁶

³³ Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik, s. 370 vd., 407; Mevlevî Âdâb ve Erkânı, s. 81-83.

³⁴ Ceyhan, XXIX, 332.

³⁵ Osman Selâhaddîn Efendi'nin 1304/1886'da ölümü üzerine büyük oğlu Şeyh Mehmed Celâleddîn Efendi, onun da 1324/1906'da vefatını müteakip oğlu Şeyh Abdülbaki Efendi Yenikapı Mevlevîhânesi'nde Perşembe günleri semâ'dan önce *Mesnevî* dersleri verirlerdi (Pakalın, II, 490).

³⁶ Pakalın, II, 490.

Bu bölümü, XVII. yüzyıldan itibaren mesnevîhan olabilmek ve icâzet alabilmek için, *Mesnevî*'yi İsmail Ankaravî'nin yaptığı açıklamalar ve tahkikler doğrultusunda okumak ve anlatmanın şart kılınmasından ve bunun nedenlerinden bahsederek bitirmek istiyoruz.

İsmail Ankaravî (ö.1041/1631), Türkçenin yanı sıra Arapça ve Farsçayı da çok iyi bilen, Evliyâ Çelebî'nin "Manâ Denizi" diye tavsif ettiği, çeşitli İslâmî ilimlere, mevlevîlik ve tasavvufa dair yirmi dört eserinin bize ulaştığı çok değerli bir âlim ve mutasavvıftır.³⁷

Ankaravî, Mevlevî tarikatına intisap etmiş, 1019/1610 yılında Galata Mevlevîhâne'sine şeyh olmuş, aralıksız yirmi bir yıl bu görevini vefatına kadar sürdürmüştür. Önemli bir mesnevîhan da olan bu zatın, *Mesnevî*'ye yazmış olduğu *Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Maârif* isimli şerhi ile, Mevlevîliğin en önemli el kitabı olan *Minhâcü'l-Fukarâ* isimli eseri mevlevîler arasında çok tutulmuş, mevlevîhânelerde, *Mesnevî*'den sonra en çok okunan iki mevlevîlik klâsiği hâline gelmiştir.³⁸

Mesnevî'ye yazmış olduğu kıymetli şerhinden dolayı "Hz. Şârih" unvanına lâyık görülmüş ve bu şerhten sonra mesnevîhanlara verilen icazetnâmelerde "Şârih Ankaravî'nin tahkikine uyarak *Mesnevî-i Ma'nevî*'yi nakletmesi hususunda izin verdim" ibaresi yazılmaya başlanmış ve bu usul devam ede gelmiştir.³⁹

Ankaravî, *Mesnevî* şerhini yazmadan önce *Mesnevî*'de geçen âyet ve hadisler ile, Arapça beyitleri açıklayan *Câmiü'l-Âyât* isimli eserini telif etmiş, sonra yine *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti ile, anlaşılması güç bazı beyitlerin şerhini konu edinen *Fâtihü'l-Ebyât* adlı kitabını yazmış, daha sonra da bu iki kitabını da ihtiva eden *Mecmûatü'l-Letâif ve Matmûratü'l-Maârif* isimli bütün *Mesnevî*'yi şerh eden eserini yazmıştır. Ankaravî, bu şerhinde anlaşılması güç ve izahı gerekli *Mesnevî* beyitlerinin tamamını sanatkârâne bir şekilde ve gâyet sade bir dille, tasavvufî inceliklere de işaret ederek açıklamış, manası kolayca anlaşılabilen beyitleri ise şerhi uzatmamak için kısa bir şekilde geçmiştir.⁴⁰

İsmail Ankaravî, *Mesnevî*'yi şerh etmek konusunda ve *Mesnevî* ile ilgili araştırmalarında o kadar başarılı olmuştur ki, bu yüzden ondan sonra *Mesnevî* okutacak mesnevîhanlara verilen icâzetnâmelerde (diplomalarda) onun izah ettiği şekilde açıklama yapma şartı getirilmiştir.⁴¹

³⁷ Bkz. Yetik, *İsmail-i Ankaravî*, s. 51 vd.

³⁸ Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 143; Yetik, s. 66 vd., 123 vd.

³⁹ Bkz. Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 143, 407-408; Yetik, s. 48.

⁴⁰ Yetik, s. 66.

⁴¹ Yetik, s. 60, 248. Bu konuda bir örnek olarak şu icazetnameyi verebiliriz:

"Bismillahirrahmanirrahim. Hamd yüce Allah'a, salât ve selâm Peygamberine ve bütün âline olsun. Bundan sonra ben, "Allah sırlarını takdis etsin, bilgilerinden bizi faydalandırsın, âmin!", Efendim Hâce Eminullah el-Huseynî ve Üstâz Hâce Selîm en-Nakşibendî'den nasıl icâzet aldım, Şeyh Seyyid Osman Selahaddîn el-Mevlevî'ye de öylece ve Şârih Ankaravî'nin tahkikine (açıklamalarına) uymak şartı ile *Mesnevî-i Manevî*'yi nakletmesi (anlatması) için izin verdim (bkz. Gölpinarlı,

İcâzetnâmelerde yer alan bu şart, elbette ki çok yerinde ve gerekli bir şarttı; çünkü gerek mevlevîhânelerde gerekse diğer tekkelerde gittikçe tasavvufun dolayısıyla *Mesnevî*'nin asıl önemli olan rûhu bir kenara atılmış, bunun yerine zâhirî şartlara, şekil ve sûrete önem verilmeye başlamıştı. İslâm'a, dolayısıyla gerçek tasavvufa, Mevlânâ ve *Mesnevî* yoluna aykırı davranışlar yaygınlaşmış, bilim ve marifetin, şeriat ve tarikatın yerini birtakım batıl ve boş merasimler almıştı.⁴²

Bunlardan daha da kötüsü Mevlânâ ve *Mesnevî*, gerek bilgisizlikten ve gerekse kasıtlı olarak, bu boş ve batıl işlere alet edilmiş, bu doğrultuda yorumlanmaya başlanmıştı.

İşte mevlevîliğin genelde böyle bir durumunda ortaya çıkan Mesnevîhân İsmail Ankaravî, hem *Mesnevî*'yi yazılış gayesine göre şerh etmiş, Kur'ân ve sünnet ile bağlantısını kurmuş, hem de mevlevîlik kural ve kaidelerinden, âdâp ve erkânından bahseden, ayrıca Mevlevîliğe de yapılan eleştirilere cevap veren önemli diğer eseri *Minhâcü'l-Fukarâ'* yı yazarak mevlevîliğe ve *Mesnevî*'ye büyük hizmet etmiştir.⁴³

III. DÂRÜLMESNEVÎLER

Zâhiren bazı hikâye ve temsillerden bahsetse de, asıl gayesi Hakk'a vuslat yollarını ve bu çetin yolun inceliklerini, marifetullah, yani Allah'ı bilme ve kendini tanıma kurallarını öğreten bir kitap olan *Mesnevî*'nin⁴⁴, bu inceliklerini sezerek, fark ve idrak ederek ona göre kendisini anlayıp anlatacak mesnevîhan denilen konunun uzmanlarına nasıl ihtiyaç duyulmuşsa, aynı şekilde bu mesnevîhanların yetişeceği ilim ve irfan merkezlerine, eğitim ve öğretim yuvalarına da ihtiyaç duyulmuştur.⁴⁵

Gerçi her ne kadar mevlevîhâneler aynı zamanda birer dârülmesevî idiyse-ler de, mevlevî olmayanlara, ayrıca *Mesnevî* ve dolayısıyla tasavvuf okutmak ve bu alanda yetişmek isteyenler için ayrı bir kuruluş olan dârülmesevîlere de ihtiyaç duyuluyordu.⁴⁶ Dolayısıyla makalemizin bu kısmında, önce mevlevîhânelerin bu yönünden, sonra da hususî olarak *Mesnevî*'yi öğrenmek ve öğretmek için kurulmuş olan müesseseler olan dârülmesevîlerden bahsetmek istiyoruz.

Belirtildiği gibi mevlevîhânelerin fonksiyonlarından birisi de, *Mesnevî* okunan ve izah edilen bir yer olmasıydı.⁴⁷ Hatta Mevlevîhânelerde, *Mesnevî* okutmak ve izahını yapmak için özel olarak bu işe tahsis edilmiş iki de kürsü bulunmaktaydı.

→

Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, s. 407-408; Yetik, s. 60).

⁴² Bkz. Yetik, s. 123.

⁴³ Bkz. Yetik, s. 123 vd.

⁴⁴ Bkz. Sipehsâlar, s. 75; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, s. 166 vd.

⁴⁵ Ceyhan, XXIX, 332.

⁴⁶ Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 150; Ergin, I, 154; Ceyhan, XXIX, 332.

⁴⁷ Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 341-342; Mevlevî Âdâb ve Erkânı, s. 150.

Mesnevîhânların mevlevîhânelerde görevlerini icra edişleri tam bir ciddiyet ve vakâr ile gerçekleşirdi. Mevlevîhânelerde *Mesnevî* takririne mahsus iki kürsü bulunur, bunlardan birine mesnevîhan, diğerine de kâri-i Mesnevî” veya “kâri dede” denilen kişi otururdu.⁴⁸

İlk önceleri mesnevîhanlar *Mesnevî*'yi ezberlemiş olduklarından beyitleri hafızalarından okurlar, daha sonra da bu beyitleri izah ederlerdi. Beyitleri okurken şayet bir yerde duraklayarak, gelecek beyti hatırlayamazlar ise, elinde *Mesnevî* nüshasını tutan kâri-i Mesnevî tarafından ilgili beyit hatırlatılırdı. Sonraları *Mesnevî* hafızı mesnevîhan pek yetişmediği için, *Mesnevî* okutan mesnevîhanlar, kitapla kürsüye çıkarlar veya önünde rahle bulunan mindere oturup kitaba bakmak suretiyle *Mesnevî* okur ve açıklarlardı. Bu arada kari-i *Mesnevî*ler de kürsü dibinde yahut rahle yanında oturup okunacak dersin ilk beytini teberrüken okurlardı. Binâenaleyh İstanbul'daki Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yan yana olan bu kürsüler birbirinden ayrılmış, biri *Mesnevî* takririne öteki de mevlit ve mirâciye okumak gibi işlere tahsis edilmiştir.⁴⁹

Dârü'l-Mesevîlere gelince bu isim, Arapça bir isim tamlaması olup “Mesnevî Evi” veya “Mesnevî Yurdu” demektir. Bilindiği üzere “Dâr”, Arapça'da “ev, yurt, bina, belde vb.” manalarına gelmektedir.⁵⁰ Bir şeyin ve bir işin yapıldığı yere de bu şekilde isim vermek çok eskilere dayanmaktadır.⁵¹

Farsça, Selçuklular zamanında Türkler arasında Arapça gibi, hatta Arapça'dan bile önce gelen ve yaygın olan bir dildi. Bazı dönemler bu dil, Anadolu Selçuklu Devleti'nin resmî dili olmuştur⁵²; ancak Osmanlı Devleti zamanında Hayyâm, Örfî ve Hâfız-ı Şîrâzî gibi Farsça şiir yazar ve şiirlerinde mey/şarap, meyhâne, gibi dinen yasak olan şeylerden bahsettikleri ve Osmanlı Devletiyle düşmanca tavırlar içerisinde bulunan Safevîlerin dillerinin de Farsça olması nedeniyle Farsça

⁴⁸ Pakalın, II, 490.

⁴⁹ Bkz. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 407; Pakalın, II, 490.

⁵⁰ İbrahim Mustafa-Ahmed Hasan ez-Zeyyât v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, I, 302; Devellioğlu, s. 198.

⁵¹ Meselâ Hz. Peygamber zamanında, Mekke müşriklerin toplandığı köy odasına benzer yere Dârü'n-Nedve; aynı dönemde Müslümanların toplandığı yere de, Dârü'l-Erkam deniliyordu. İslâm memleketlerine, Dârü'l-İslâm, gayrimüslimlerin ülkelerine Dârü'l-Küfr, dünyaya Dârü'l-Fenâ, ahirete Dârü'l-Bekâ denilmesi de bu kabil bir isimlendirmedir. Yine Dârü's-Saâde, Dârü'l-Âliye, Dârü'l-Hilâfe ve daha sonraları Dersââdet, Der-Aliyye tabirleri de Osmanlı halifelerinin saraylarına ve devlet merkezlerine verilen isimlerdendir. Bir ilmin okutulduğu veya bir eğitimin verildiği yerlere de bu şekilde isimler veriliyordu. Örneğin Dârü'l-Fünûn, fen bilimlerinin; Dârü'l-Hadîs, hadis ilminin öğrenildiği; Dârü'l-Huffâz, hafızların yetiştiği; Dârü'l- Maârif, eğitim ve öğretimin yapıldığı yerlere verilen isimlerdir. Yine Dârü'l- Âfiye veya Dârü's-Şifâ hastanelere; Dârü'l-Emân, emin ve güvenli yerlere; Dârü'l-Kütüb, kütüphanelere; Dârü'l-Mu'allimîn, öğretmen okullarına verilen isimlerdi. Geniş bilgi için bkz. Devellioğlu, s. 198 vd.; Pakalın, I, 424.

⁵² Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, s. 103 vd; Bayram, “Selçuklular Zamanında Konya'da Kültürel Faaliyetler”, *Yedi İklim*, c.VIII, sy. 57, (1994), s. 91; Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, s. 30.

dersleri, Osmanlı Devleti medreselerinde okutulmamış, bu yüzden bu dile karşı bir soğukluk oluşmuştu.⁵³

Mesnevî de, dilinin Farsça oluşu nedeniyle mevlevîhânelerin dışında yeterince bilinmiyor, çok değerli bir İslam ve tasavvuf klâsîği olmasına rağmen gereği gibi kendisinden istifade edilemiyordu; çünkü Farsça bu dönemde ne dinî ilimlerin öğretildiği medreselerde, ne de devletin resmi eğitim yerleri olan ve daha ziyade hükümet ve askerlik işlerinde çalışacak memurların eğitimleri ile ilgili yerler olan mekteplerde okutuluyordu.⁵⁴

III. Ahmet döneminde hususî olarak Farsça ve *Mesnevî* öğretimi için tahsis edilmiş olan dârülmesnevîlerin kurulmasından önce, Farsça da medreselere ikinci yabancı dil olarak girmeye başlamış, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın yaptırmış olduğu medresenin programına dahil edilmiş, ferâiz ve Arapça tarih kitaplarının tercümesi gibi ilmî faaliyetlerin yanı sıra Farsça'nın da okutulmasına başlanmıştı.⁵⁵

Bu Osmanlı Paşası kurmuş olduğu medresenin vakfiyesinde konumuzla ilgili olan şu şartnâmeleri de ilâve etmiştir: "...ve fenni tasavvuf ve ahvâl-i sülûke âlim ve meâyib-i şatih ve adem-i mübâlattan sâlim bir kimesne Mesnevîhân olup eyyâm-ı mu'tedede *Mesnevî-i Şerîf* ikrasına muvâzebet ve müdâvemet ede..."⁵⁶

Kurulan bu medresede yukarıda geçen şartname ile, diğer dinî ve ilmî tedrisatın yanı sıra, tasavvuf ilmini bilen, sûfilerin eğitim ve seyrü sülûkünden haberdâr, aynı zamanda sahte ve sapık sûfilerden ve tasavvufun vakar ve haysiyetine yakışmayacak basitliklerden uzak, icâzetli bir mesnevîhanın, belirli günlerde, *Mesnevî* okutmaya sürekli olarak vazifelendirilmesinin şart kılındığını görüyoruz.⁵⁷

Hususî olmamakla birlikte ilk dârülmesnevîlerden sayılabilecek olan bu medreseden⁵⁸ sonra sadece *Mesnevî* dolayısıyla Farsça eğitim ve öğretimine tahsis edilen dârülmesnevîler açılmaya başlanmış, bütün insanlığın en kıymetli ilim ve hikmet hazinelerinden biri olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî* isimli değerli kitabı hak ettiği eğitim yuvasına kavuşmuştur.⁵⁹

⁵³ Ergin, I, 154 vd.; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, s. 406.

⁵⁴ Bkz. Ergin, I, 5; I, 154.

⁵⁵ Gölpınarlı *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, s. 150.

⁵⁶ Bkz. Ergin, I, 156.

⁵⁷ Bkz. Ergin, I, 155-156.

⁵⁸ Ahmed Cevded Paşa'nın da okumuş olduğu bu medrese, onun tarafından şöyle anlatılmaktadır: "Fatih, Çarşamba Pazarındaki Murat Molla Tekyesi Bir Dârü'l-Fünûn demek olup orada her nevi ulûm ve meârif tahsil olunurdu. Oraya bütün ricâl ve kibâr giderdi. İstanbul ulemâ ve üdebâsı oraya devam eyledikten başka taşradan hatta uzak yerlerden de oraya tahsil ve istifade için gelenler bulunurdu. Şeyh efendi servet sahibi olduğu kadar hayır perver olduğundan, parasını umûr-ı hayriyeye sarf ederdi. Tekkesi civarındaki dârülmesnevîyi kendisi inşa ettirmiştir." (bkz. Ergin, I,154).

⁵⁹ Bkz. Ergin, I, 154 vd.

XVII. yüzyıldan itibaren açılan ve artık iyice bir ihtiyaç haline gelen dârülmesnevîlerde, *Mesnevî*'nin yanı sıra Farsça ve tasavvuf da öğrenilmeye başlanmıştır.⁶⁰

Osmanlı Devleti'nin önemli merkezlerinde fonksiyonunu icra eden bu dârülmesnevîler gittikçe gelişerek çok faydalı birer ilim ve irfan yuvası hâline gelmiş, bazıları da oldukça meşhur olarak hizmetlerine devam etmiştir.

Meselâ İstanbul'da meşhur olan iki dârülmesnevîden biri, hocası Mesnevîhân Hüsâmeddîn Efendi olan Küçük Mustafa Paşa'daki Dârülmesnevî dir. Bu zat daha sonra Eyyûb el-Ensârî civarına taşınmıştır. Diğer ise yukarıda bahsedilen Murat Molla Tekkesi'nin yanındaki Dârülmesnevî dir. Bu tekkenin postnişini ve aynı zamanda Mesnevîhân olan Murat Efendi belirli günlerde burada *Mesnevî* okutur, diğer günlerde ise medrese kısmında sabahtan akşama kadar değişik dersler verir.⁶¹

Murat Molla Dergâhı'nın eki olan bu hususî ve resmî Dârülmesnevî, dokuz Muharrem 1260/1844'de açılmış, ilk icâzet (diploma) merasiminin yapıldığı gün Sultan Abdülmecid de debdebeli bir alayla Dârülmesnevî'ye gelmiş ve icâzet alanlara kıymetli hediyeler vermiştir.⁶²

İstanbul dışında *Mesnevî* okutulan medreselere ise Bursa'daki Muradiye Medresesi'ni misal verebiliriz. Bu medresede babasının vefatından sonra Mesnevîhânzâde Ahmed Çelebî de babası gibi *Mesnevî* okutmuş, ayrıca müderrislik ve kadılık yapmış, İkinci Sultan Selim'in teveccühüne mazhar olmuş ve 1579 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir.⁶³

Gerek mesnevîhanlar tarafından olsun, gerekse Farsça bilen diğer müderrisler tarafından olsun *Mesnevî*, belirttiğimiz medreselerden ve dârülmesnevîlerden başka, bilhassa son yüzyıllarda birçok medresede de okutulmuş, özellikle dârülmesnevîlerde okutulan, takrîr ve şerh edilen, adına mektep kurulmuş olan yegâne eser olmuştur. Böylece en önemli tasavvufî kaynaklardan birisi olan *Mesnevî* bu şekilde kendisine lâyık olan yere kavuşmuştur.

Asıl maksadımız Mevlânâ'nın bizlere emânet bıraktığı çok değerli bir hazine olan *Mesnevî*'yi kısaca tanıtmak ve bu hazinenin hazinedârları sayılan mesnevîhanlar ile onların yetiştirdiği ocak olan dârülmesnevîler hakkında bilgi vermek ve *Mesnevî* hazinesinden yararlanmak konusunda bu kurumların öneminden bahsetmek olduğundan, isimler konusunda verdiğimiz örneklerle yetinerek makalemize son vermek istiyoruz.

⁶⁰ Cölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, s. 406; Mevlevî Âdâb ve Erkânı, s. 150.

⁶¹ Bkz. Ergin, I, 154.

⁶² Bkz. Pakalın, I, 400; Ceyhan, XXIX, 332.

⁶³ Bkz. M. Ekrem Üzümeri-Selami Dinçer v.dğr., *Türkiye Ansiklopedisi*, IV, 169.

SONUÇ

İnsan olmanın anlamını en iyi bir şekilde anlayan Mevlânâ, bu önemli birimini, özellikle *Mesnevî* isimli altı ciltlik manzum tasavvufî eserinde anlatmaya çalışmış, bütün ilim ve hikmetlerin varabileceği bu son noktayı, bu önemli sırrı birtakım hikâye ve temsillerle sembolik bir dil kullanarak açıklamak istemiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de insanların ve cinlerin yaratılma nedeninin yüce Allah'a kulluk etmek olduğu, Zâriyât (51) sûresi 56. ayette bildirilmiştir. Bu ayetin sırrını kavrayan Mevlânâ:

“Ben kulum, ben kulum, ben kulum,
Kulluğumu lâyıkiyla edâ edemediğimden utanmaktayım.
Her köle, azât olunca sevinir, mesrûr olur,
Ben ise ne zaman gerçek bir kul olursam o vakit sevinirim.”
Diyerek bu yüce gayeye erdiğini bildirmek istemiştir.

İnsan olmanın sırrı, şeytan ve nefse rağmen, Allah'a kul olmaktır. Nitekim bir hadis-i şerifte : “Nefsini bilen Rabbini de bilir” buyrulur, kul olduğunu bilen yüce Allah'ı da bileceğine işaret edilmek istenmiştir.

Çok ince ve derin konular olan bu bilgileri Mevlânâ *Mesnevî*'de vermesine rağmen, herkes tarafından kolayca anlaşılammıştır. Bu yüzden Mevlânâ'dan hemen sonra bu bilgilerin ele alındığı ve Mevlevîliğin temel kitabı olan *Mesnevî*, bizzat Mevlânâ'nın dizinin dibinde yetişen talebesi ve halifesi Hüsâmeddîn Çelebî ile, oğlu Sultan Veled gibi *Mesnevî*'yi tanıyan ve onun ne demek istediğini iyice bilen, bu yüzden “mesnevîhan” olarak isimlendirilen ve bu kurumun kurucusu sayılan kişiler tarafından açıklanmıştır.

Daha sonra bu iki değerli insanın yetiştirdiği sonraki mesnevîhanlar, bu görevi sürdürmüşlerdir. Ne var ki zamanla kalite düşmüş, *Mesnevî*'nin asıl anlatmak istediği Allah-kul-dünya ilişkisi, yerini birtakım zâhirî merasim ve içi boş klişelere terk etmiş, kalp yerine kalıpla uğraşmıştır. Daha da önemlisi *Mesnevî* gibi manalar denizi olan bir kitap, bu zâhirî işlere âlet edilmiş, bunlardan ibaret zannedilmiştir.

Mevlânâ'dan günümüze kadar geçen sekiz asırlık sürenin tam ortalarında meydana çıkan bir Mevlevî şeyhi ve mesnevîhan olan Rusûhî İsmail Ankaravî, *Mesnevî*'yi tekrar maksadına uygun olarak şerh ederek bozulan yolu düzeltmiş, dahası, bozulan ve gayesinden uzaklaşan Mevlevîliğin, kendi aslı görevine ve gerçek âdâp ve erkânına tekrar kavuşması için *Minhâcü'l-Fukarâ* isimli kitabıyla da açılan bu gediği kapatmaya çalışmıştır.

Bu değerli hizmetlerinden dolayı “Hz.Şârih” unvanına lâyık görülen Ankaravî'nin şerh ve kayıtlarına uymak, kendinden sonra mesnevîhan olabilmenin kurallarından sayılmış ve bu kayıt, mesnevîhanlara verilen icâzetnâmelere yerini almıştır.

Mesnevî, mevlevî tekkeleri olan mevlevîhânelerin yegâne el kitabıydı. O, Mevlevî dervişlerinin elinden tutuyor, onları semâ'lara yükseltiyordu; ancak *Mesnevî* sadece mevlevîlere hitap eden bir kitap değildi. O, bütün müminlere, hatta bütün insanlara kim ve ne olduklarını, yani asıllarını öğreten insanlığın çok değerli ve ortak bir hazinesiydi. Bu yüzden *Mesnevî*, daha sonraları Mevlevîhânelerin yanı sıra cami ve medreselerde de okutulmaya başlanmıştır.

Mesnevîhanlık, yani *Mesnevî* okutma işi, XVII. asırdan itibaren iyice kurumsallaşarak sırf bu iş için tahsis edilen "dârülmesnevî"lerin açılmasına sebep olmuştur. Alt yapısı Kur'ân, tefsîr, hadîs, kelâm, siyer-i nebî, tasavvuf, dinler ve mezhepler tarihi gibi İslâmî ilimler olan ve dilinden dolayı Farsça'nın da öğretildiği, ve temel kitabı *Mesnevî* olan *Mesnevî* fakülteleri veya merkezleri diyebileceğimiz bu dârülmesnevîler, Osmanlı Devletinin önemli merkezlerinde giderek çoğalmaya başlamıştır.

Görevi Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini doğru ve yeterli bir şekilde anlayıp ve anlatmaya yetkili mezunlar vermek olan bu dârülmesnevîler, Türk-İslâm kültür tarihindeki müstesna yerine kavuşarak birer eğitim ve öğretim kurumu hâline gelmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Altuncî, Muhammed, *el-Mu'cemü'z-Zehbî Fârisî-Arabî*, Beyrut, 1969.
- Araz, Nezihe, "Bir Eğitim Yöntemi Olarak Mevlevîlik", *Mevlânâ Güldestesi*, Konya, 1974.
- Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, I-IV, İstanbul, 1305/1887.
- Banarlı, Nihad Sâmî, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I-II, İstanbul, 1971.
- Bayram, Mikâil, "Selçuklular Zamanında Konya'da Kültürel Faaliyetler", *Yedi İklim*, sy. 57, 1994.
- Can, Şefik, *Mevlânâ, Hayatı- Şahsiyeti- Fikirleri*, İstanbul, 1995.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, 1962.
- Eflâkî, Ahmet, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev: Tahsin Yazıcı, I-II, İstanbul, 1989.
- Ergin, Osman, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977.
- Fürûzanfer, Bedüzzaman, *Mevlânâ Celâleddîn*, Çeviren: Feridun Nafiz Uzlu, İstanbul 1986.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul, 1963.
- _____, *Mevlânâ Celâleddîn*, İstanbul 1985.
- _____, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953.
- Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî*, İstanbul, 1999.
- _____, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, Ankara, 2007.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed bin Mükrim el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut, 1410/1990.
- İbrahim Mustafa-Ahmed Hasan ez-Zeyyât v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, I-II, Kahire, 1380/1960.
- Kabaklı, Ahmet, *Mevlânâ*, 7. Baskı, İstanbul, 1991.
- Korucuoğlu, Nevin, *Veled Çelebi İzbudak*, Ankara, 1994.
- Lermioğlu, Ayten, *Hiz. Mevlânâ ve Yakınları*, İstanbul, 1969.
- Levend, Ağâh Sırrı, *Türk Edebiyatı Tarihi - Giriş*, Ankara 1988.
- Mehmet Ziya, *Yenikapı Mevlevîhânesi*, İstanbul, 1913.
- Merçil, Erdoğan, *Müslüman - Türk Devletleri Tarihi*, Ankara, 1993.

- Mevlânâ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn el-Belhî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, Bekûşeş ü İhtimâm-i Reynold Alleyne Nicholson, 1925-1933, Tahran, ts.
- Önder, Mehmet, *Hazreti Mevlânâ*, İstanbul, 1961.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, I-III*, İstanbul, 1993.
- Sarı, Mevlût, *el-Mevârid, Arapça - Türkçe Lûgat*, İstanbul ts.
- Semih, Ceyhan, , "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2004.
- Sipehsâlâr, Feridûn bin Ahmed, *Mevlânâ ve Etrafindakiler, Risâle*, İstanbul, 1977.
- Şükûn, Ziya, *Gencine-i Güftâr, Farsça Türkçe Lûgat (Ferhengi Ziyâ), I-III*, İstanbul, 1984.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyât Lûgatı*, İstanbul, 1973.
- Üzümeri, M. Ekrem –Dinçer, Selami v.dğr., *Türkiye Ansiklopedisi, I-VI*, Ankara, 1957.
- Yaylalı, Kâmil, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, 7. Baskı, Konya, 1987.
- Yeniterzi, Emine, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*, Ankara 1995.
- Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravî*, İstanbul 1992.

ŞAİR VE MİSTİK: CELALUDDİN RÛMÎ*

Carol TELL**

Çev. İsmail TAŞ***

Birleşik devletlerde en popüler ve en çok satan şairlerden birisinin 13. yüzyıl Farisi şair ve sufi mistik Celalüddin Rumi (1207-1273)¹ olduğunu öğrenmek şaşırtıcı gelebilir. Onun manevi şiirine yüzlerce yıl Müslüman dünyada saygı duyulmasına rağmen, yeni yeni her inançtan çağdaş Amerikalı okurların hayallerini tutuşturmaktadır; *The Christian Science Monitor*, 1997'de, ülkede en çok satan şairin Rumi olduğunu kaydetti.² Rumi bizimkinden oldukça farklı bir dünya hakkında yazmış olmasına rağmen, onun lirik şiirleri, ulaşılabilir, provokatif ve ilginç bir şekilde günceldir. Trajedi, savaş ve sürgünün doğrudan tecrübesine sahip olan Rumi, bütün canlılığı ve sevecenliğiyle bize hemen hemen çok kültürlü çağımız düşüncelerine benzeyen bir hümanist görüntü sunar. Rumi, sekizinci yüzyılda İran kaynaklı İslami münzeviliğin bir branşını tatbik eden Sufi idi; fakat onun ruhani içtenliği, sadece hoşgörüyü götürmekle kalmaz aynı zamanda tek düze fundamentalist bir inanç olarak oldukça yaygın yanlış İslam anlayışlarını reddeden, bütün canlı mahlukat arasında daha büyük bir vahdet duygusuna da ulaştırır. "Düşünce derinliği, imaj yaratıcılığı ve dil mahareti hakkında" onun mütercimlerinden ve biyografi yazarlarından biri şöyle yazmıştır: "O İslami mistisizmin

* Questia Media America, Inc. www.questia.com

Makalenin orijinal adı ve bibliyografik künyesi: Article Title: "A Poet and a Mystic: Jalaluddin Rumi". Contributors: Carol Tell - author. Journal Title: *Social Education*. Volume: 66. Issue: 4. Publication Year: 2002. Page Number: 204+. Copyright 2002 National Council for the Social Studies; Copyright 2002 Gale Group

** Social Education dergisinin kıdemli editörlerinden birisidir.

*** Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi ABD. Öğretim Üyesi. hacili1965@hotmail.com

¹ Coleman Barks, yayına hazırlayan. ve çev., *The Essential Rumi*, (San Francisco: HarperCollins, 1995), s. 32.

² Alexandra Marks, "Persian Poet Top Seller in America" *Christian Science Monitor* (November 25, 1997). Available at www.csmonitor.com/durable/1997/n/25/us/us.3.html

önemli bir dehası olarak göze çarpar.”³ Ve yine bütün büyük yazarlarda olduğu gibi Rumi’nin dehası, muayyen nitelendirici isimlerin fevkindedir. Rumi’yi öğrenmek, -hem çalışmaları hem de hayatı- sadece öğrencilerin Sufi tarihi, kültürü ve inancını anlamalarını genişletmeyecek, sırf asketik bir hazla döneminin vahşiliğine meydan okuyan bir adam da hayat bulacak. “Nefret portresi”ni benimseyen öğrenciler bile aşk, zarar ve kaotik çağda anlam soruşturması gibi evrensel temaları konuşma yeteneğinde, yeni keşfedilmiş bir ilgi, hatta zevke kayacaktır.

HAYATI

1207’nin eylül ayında Belh’te (şimdi Afganistan’dadır) doğan Celaluddin Rumi, İslam ilahiyatçıları ve mistiklerinin uzun bir silsilesinin devamıydı. Babası Bahâüddin Veled Sufi mistik, ilahiyatçı saygın bir hoca idi; fakat Rumi’nin gurur verici silsilesi onu ve ailesini yaşadıkları çalkantılı çağdan koruyamadı. Batıda Hıristiyan haçlı seferleri Avrupa’nın dışına yayılmaya devam ediyordu. Doğuda Moğol askerleri, imparatorluğunu genişleten Cengiz Han’la birlikte Asya steplerinden İran vasıtasıyla Adriyatik Denizi’ne kadar işgal ediyorlardı. Rumi yaklaşık olarak sadece on iki yaşlarında iken, Belh’teki Moğol istilaları onu ve ailesini göçe zorladı. Onlar yaklaşık on yıl dolaştı ve yolculukları hakkında çok az şey bilmekle birlikte, çok ciddi bir kayıp olan Rumi’nin annesinin ölümü başlarından geçti. Bir biyograficinin “Rumi’nin vakur mahrem durumu ve mistik duyarlılığı, büyük oranda, hayatı boyunca maruz kaldığı geçicilik, kayıp ve teröre karşı bir savunma olarak geliştirilmiştir”⁴ şeklinde ifade ettiği gibi, âlimler bu şekildeki dağınıklık ve kargaşanın Rumi’nin bir mistik ve şair olarak gelişmesinde kaçınılmaz bir rol oynadığını iddia eder.

Nihayet Rumi’nin ailesi (Türkiye’nin merkez-güneyi) Konya şehrine yerleşti. Konya 1070’den beri Müslüman bir şehirdi fakat oldukça da enternasyonal-di. O İslam, Hıristiyan, Hindu ve Budist gelenekleri kuşatan birçok kültür içinde buluşma noktası olarak değerlendirilmiştir. Konya aynı zamanda üç dilli bir şehirdi: Türkçe konuşma, Farsça yazı (edebî) ve Arapça ibadet dili idi. Önce Rumi’nin babası Konya’da cemaatin dervişlik bilgisinden sorumlu olarak görevini sürdürebildi. O öldüğünde Rumi, henüz yirmilerinde, fakat artık âlimliğine saygı duyulan ve babasının görevlerini üstlenen bir kimse idi. Bundan dolayı sürgünde yaşamasına rağmen Rumi, erken yetişkinlik döneminde Konya’da büyük bir başarı kazandı, evlendi çoluk çocuk sahibi oldu, öğretisi ve ilmine hayranlık duyan birçok kimseler kazandı. Bu zamanda Rumi, söylenilenin tersine henüz şair değildi. Gerçekte genç adam şu şekilde itiraf etmektedir: “Allah tarafından şiire hiçbir özen göstermem ve benim gözümde bundan daha kötü bir şey yoktur.”⁵ Fakat

³ A. J. Arberry, çev., *Mystical Poems of Rumi*, (Chicago: University of Chicago Press, 1968), s. 5-6.

⁴ Leslie Wines, *Rumi: A Spiritual Biography*, (New York: Crossroad 8th Avenue, 2001); First chapter available on www.armory.com/~thrace/sufi/bio.htm

⁵ A. J. Arberry, çev., *Discourses on Rumi*, (London: John Murray, 1961), s. 5.

onun hayatı, gezgin bir derviş olan ruhani hocası Şemsüddin Tebrizi ile karşılaşınca aniden değişti. Rumi'nin hayatındaki çoğu olayda olduğu gibi, Şems ve Rumi arasındaki bu çok önemli karşılaşmayı açıklayan bir takım rivayetler vardır.⁶ Bir rivayette, Şems, Mevlânâ ders verirken dersi kesti, Rumi'nin kitaplarını aldı ve onları bir havuza boşalttı. Benzer bir rivayette, Şems kitaplarına işaret etti ve onları alevler içinde yok etti. (İki rivayette de, Şems daha sonra kitapları kendi orijinal durumlarına yeniden getirdi.) Üçüncü rivayette Rumi, katır üzerinde bir kasabadan geçerken hevesli öğrencilerince etrafı sarılır. Paravanada yabancı bir sima olan Şems yaklaşır ve Mevlânâ'ya kolay görünen bir soru sorar fakat ona Rumi yanlış cevap verir. Her üç versiyonda da, Şems, Mevlânâ'ya metotlarının yanlış olduğunu göstermiştir: Şems, kitap bilgisinin, gerçek bir aydınlanma yolu olan ilahi aşkın takibinden ya da Tanrı ile yoğun ve personel bir ilişkiden ziyade, bir kimseye ancak belli bir yere kadar faydalı olabildiğini açıklamıştır. Rumi bu dönüşümü daha sonra hocasına yazılan bir şiirde şu şekilde tasvir eder:

Yüzünü gördüğümde taşlar yuvarlanmaya başlar.
 Sen görüldüğünde her düşünme şaşırır.
 Kendi konumumu kaybederim.
 Su inciye döner.
 Ateş zayıflar ve tahrip etmez.
 Huzurunda, düşündüğüm şeylere gerek duymam
 Şu üç küçük asılı چراغی isterdim.
 Simandaki kadim hatlar
 Tozlu aynalara benzer.⁷

Birkaç ay sonra Rumi ve Şems ayrılmaz dost haline geldiler. Rumi'nin oğlu babasındaki bu dönüşümü şöyle yazmıştır: “Şems’le karşılaştıktan sonra babam bütün gün sema yaptı ve bütün gece şiir okudu. O bir alim idi, şair oldu, Zahid idi, aşk ile sarhoş oldu.”⁸ Böylece Rumi 37 yaşında “mutedil dindarlıktan, kendinden taşan, şiirin hiçbir şekilde kontrol edilemeyen esrikliğine geçti.”⁹ Fakat sekiz ay sonra Şems esrareniz bir şekilde ortadan kayboldu. Bir kısım alim, onun bir kez döndüğünü fakat sonra seyahate çıktığını ya da Şems’in Rumi üzerindeki etkisine sınırlanan kıskanç öğrenciler tarafından öldürüldüğünü bile söyler. Rumi'nin, hocası ve en sevgili arkadaşını kaybetmekten çılgına dönmesi şaşkıncı değildir. Sevgili hocasını ıstırap içinde arayışını sembolize etmek için Rumi, neyler ve kudümlerin eşlik etmiş olduğu sema ve dairesel bir raks keşfetti; sonra bu uygulama, Rumi'nin takipçileri tarafından taklit edildi. “Sema yapan derviş”in başlangıçları bu zamandan itibaren. Belki raksın da gösterdiği gibi, Rumi'nin

⁶ Jonathan Star, çev., *Rumi: In the Arms of the Beloved*, (New York: Putnam, 1997).

⁷ Barks, *The Essential Rumi*, s. 35.

⁸ Star, s. xvi

⁹ Arberry, *Discourses*, s. 6.

üzüntüsü nihai bir zevke dönüşmüştür. Bundan dolayı Rumi'nin esrik şiirleri üzüntü ile başlamasına rağmen ruhun bir zaferi olan aşkla bitmiştir; fakat Rumi, kendine bu kadar derin tesir eden şahsiyeti hiçbir zaman unutmamıştır; Onun şiirleri "sevgili"sinden bahsettiğinde, hanımı gibi dişi bir figüre başvurmaz fakat hocası Şems'e gönderme yapar.

Rumi, hayatının geri kalanında (Mevleviler diye adlandırılan) tarikata nezaret etti. O kendini, mistik yazılarına ve ibadetine verdi ve hiçbir zaman Şems kadar etkili olmamasına rağmen, öğrenci müritlerle farklı derin dostluklar geliştirdi. Rumi, 17 Aralık 1273'de öldü ve bütün büyük dinlerin temsilcileri cenaze töreninde hazır bulundu. Bugün dünyanın dört bir yanında "sema yapan dervişler" bu tarihe – ölüm değil, Rumi ve Yaratıcısının düğün merasimi (Şeb-i Arûs) olarak düşünülür-- geleneksel raks, musiki ve kutlamalarla saygı gösterirler.

ŞİİR

Rumi üç temel metin yazmıştır: Divan-ı Şems-i Tebriz (kasideler), Mesnevi; ve Rubailer. Divan ve Rubailer daha çok şahsi ve duygusal iken, Mesnevi tedrisatla ilgili olarak kabul edilir; fakat kitapların tamamı müşterek unsurlara sahiptir; birisinin değerlendirdiği gibi, onların hepsi, "kutsal tecrübenin gerçek çığlığıdır."¹⁰

Bazı çağdaş okuyucular, Rumi'nin ilham edilen yazılarının esrik bir türüne değil, ruhaniliğin gösterişsiz ya da rasyonel şekline daha aşına olabilir. Bu esrik mistisizm bizatihi sufizmin pratiğinde içkindir. Bugün geniş bir şekilde tecrübe edilmiş olan İslam'ın batini bir yöntemi olan sufizm, bütün suretleriyle aşkı bilmek ve her yerde Tanrı'yı görmek gibi bir temel amaca sahiptir. Her insani dostluk da sadece kişinin Tanrı'yla olan dostluğunun bir sembolüdür.¹¹ Sufiler, Kur'an öğretilerine inanırlar fakat Tanrı'nın doğrudan bir tecrübesi ile alakalı olmalarından dolayı daha çok geleneksel Müslümanlardan farklılaşırlar. Rasyonelizm ya da Mantığın Tanrı'nın azametini açıklama ve kavrama gücü sınırlı olduğu için, insanların kendilerini madde ve bedenlerinin ve hatta rasyonel bilincin sınırlılıklarından kurtarmaları gerekmektedir. Rumi nesir ve manzumlarında birlik duygusunu sıkça tasvir eder. "Şimdi sözü kes./ Göğsünün ortasına bir pencere aç./ Ve bırak canlar girip çıksınlar."¹²

Rumi kesinlikle ilk sufi şair değildir ve sufi şiir geleneğinin unsurları onun eserinde etkilidir. Örneğin sufi şiiri Tanrı hakkındaki bir inancı uyarmak için kuvvetli bir şekilde metaforlara dayanır. Rumi'nin de kullandığı tipik bir Sufi metaforu, genel olarak şarap, meyhane ve sarhoşluğu içerir. Bu imajlar alkolizmi teşvik etmek değil fakat kişinin Tanrı ile olan dostluğundaki hazzı sembolize etmek anlamına gelir. Bir kişinin şaraptan "sarhoş" olabildiği gibi, aynı şekilde bir

¹⁰ Reynold A. Nicholson, transl., *Rumi: Poet and Mystic*, (London: Allen and Unwin, Ltd., 1950), s. 25.

¹¹ Nicholson.

¹² Barks, *The Essential Rumi*, s. 35.

mistik de Tanrı aşkıyla “sarhoş” olur. Rumi’nin eserinde şarap sıkça bu şekilde ilahi bir aşkı sembolize eder. Kadeh kişinin zihin ve bedeni, Tanrı da boş olan ruhumuzu şarap ile dolduran sakidir.¹³ Rumi’nin başka bir şiirinde tasvir ettiği gibi, “Tanrı o kadar etkili koyu bir şarap vermekte ki,/ onu içtikten sonra iki dünyayı da terk ederiz.”¹⁴

Rumi’nin eseri birçok diğer hissi sembolleri içerir: Bülbül çoğu defa ruh; gül Tanrı’nın kusursuz güzelliği anlamına gelir; kış da, Tanrı’dan ayrılan bir ruhu akla getirir.¹⁵ Güneş çoğunlukla şeyhi ya da Rumi’nin kendi ruhunu şiir ve mistisizmin bilincine ulaştırdığına inandığı Şems’i sembolize eder. Coleman Barks Rumi’yi şiirlerinde transit olarak onun “insandan sırra doğru akan” Arapça terimlerle fena; ve eğer siz iffet, ciddiyet gibi insanoğlundaki tanrısal nitelikler ifade eden başka bir yolu severseniz ya da belli bir dereceye kadar hoşlanırsanız akacak olan “bir deruni hayat” olan beka, diye adlandırdığı iki hakim tarzın nakledicisi ve alim olarak nitelendirir.¹⁶ Fakat her iki tarz da Tanrıyla yüz yüze gelen insan ile ilişkilidir. Aşağıdaki satırlarda olduğu gibi bu karşılaşma çoğu defa insanın en büyük çabası olarak tasavvur edilir:

*Atmış yıldır her anı unuttum, fakat kısa bir an bile bana doğru olan akışı durdurmam ya da yavaşlatmadım. Hiçbir şey hak etmedim. Bugün mistiklerin hakkında konuştuğu bir misafir olduğumu biliyorum. Ev sahibim için bu canlı musikiyi çalıyorum. Yaptığım her şey konakçı için.*¹⁷

Rumi’nin nazmı bugün Amerika’da nasıl meşhur hale geldi? İslam dünyasında onun şiiri oldukça popüler olmasına rağmen son zamanlara kadar Birleşik Devletlerde neredeyse bilinmiyordu. Kendisi de şair olan Coleman Barks’ın Rumi’yi Birleşik devletlere getirdiğine inanılır. Yirmi yıl önce Amerikalı şair Robert Bly’in ricasıyla Barks, Rumi’nin şiirini, henüz onun “şiirsel renk ve kokusu”nu devam ettiren yeni bir dille daha kolay serbest bir şiire aktarmıştır.¹⁸ Barks’ın Rumi tercümelemleri 125 000’den fazla satmıştır.

Genellikle şiir okuru olmayan bir millete Rumi’nin şiirlerini neyin cazip gösterdiğini sorabiliriz. Birçok şekilde, özellikle Barks’ın tercümelerinin katkısıyla Rumi, Amerikan şiir geleneğine uygun hale getirilmiş benziyor; gerçekte onun şiiri bize, Walt Whitman’ın gündelik hayattaki ilahi coşku, geleneğin mukavemeti ve sıradan insanın dil festivali ile ilgili şiirini hatırlatıyor. Ralf Waldo Emerson’un, Rumi’nin eserini ve felsefesini okuyan ve ondan etkilenen diğer bir Amerikalı olduğu söylenmektedir. Whitman ve Emerson gibi Rumi’nin şiiri üzerine konuşanlar, aynı zamanda aşağıdaki satırlarda olduğu gibi, Tanrı huzurunda

¹³ Star, s. xvi.

¹⁴ Barks, *The Essential Rumi*, s. 6.

¹⁵ Star, s. xvi.

¹⁶ Coleman Barks, çev., *The Soul of Rumi*, (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), s. 8-9.

¹⁷ Barks, *The Essential Rumi*, s. 98.

¹⁸ Marks, “Persian Poet”.

kendi tevazularını kabul ve azametli kapasitelerinde mest olmak için hem mütevazı hem de yüzsüzdürler:

Ö kadar küçüğüm ki görülemem.

Bu büyük aşk nasıl olabilir benim içimde?

Gözlerine bak. Onlar küçük fakat büyük şeyleri görürler.¹⁹

Belki de kendisini çağdaş Amerikan okuyucularına sevdiren Rumi'nin şiirlerinin diğer bir vechesi, onun bütün kültürleri, milletleri ve mitolojileri hiçbir endişeye düşmeden kucaklamasıdır. Ö açık bir şekilde –Sufi mistisizm- geleneğine dahil olsa da, metaforları, motifleri ve mitleri farklı dini geleneklerden birleştirebilir. Bu nedenle onun ruhaniyeti spesifik bir hukuk ve metin üzerine kurulamaz ve onunla sınırlandırılmaz bilakis evrensel bir kapsama ve cazibeye sahiptir. Yine bu şekildeki farklılığın, uzunca bir süre önce kendi “pota”sını oluşturan mitlerinden biri olarak edinilen bir kültürü cazip karşılaması sürpriz değildir. Ve eğer cerbezeli kısa konuşmalar çağında Amerikalılar hayatlarında bir derinlik arzu ederlerse, Rumi bunu hiçbir eksiklik hissettirmeden mutedil bir şekilde bir kimseye kazandırır. Rumi, bizim kompleks kültürümüze sevimli gelebilir, çünkü o her şeyden önce paradoks bir şairdir. Ö bütün dinlere hem meydan okur hem de tasdik eder. Ö, bütün uğraşların terk edilmesiyle manevi kemal için çaba sarf etmemizi ister. Ö bizden sıradan şeyleri yüceltmemizi ve aynı zamanda çok değerli şeylerin de fani olduğunu fark etmemizi ister. Rumi bedeni eylemler aracılığıyla –sema, musiki –bedeni aşkınlaştırmayı amaçlamaktadır. Rasyonel vasıtalarla da –şiir dili–akılcılığı aşkınlaştırmayı amaçlamaktadır. Benzer bir şekilde onu öğrenciler ve öğretmenler için ihya edici kılan şey, birçok şairin tersine “kitabılık”ten uzak olmasıdır. T.S. Eliot'tan John Ashbery'ye kadar modern ve post modern şairler entelektüel, örtük, imalı ve ironik nazım yazmaya meyleder. Oysa Rumi, entelektüalizme meydan okur ve samimiyetsizlikten sakınır. Ö bizden radikal yöntemlerle realitemizi, ilişkilerimizi ve bizi, samimiyet ve iyiliğe vurgu yaparak yeniden düşünmeye davet eder. Bu nedenle o, kendi sözüyle tavsiyede bulunarak bize işaret eder: “Şiirlerin içinde olanları dinle/ Onlar sizi istedikleri yere götürsün.”²⁰

ÖĞRETİLERİ:

Sosyal çalışma zümrelerinde Rumi'yi okurken öğretmenlerin dikkat etmeleri gerekir. Büyük güç ve zenginliği yanında Rumi'nin şiirleri her şeyden önce oldukça dinidir. Sosyal araştırma hocaları farklı inanca ya da inançsızlığa mensup öğrencileri sıkıntıya düşürmeden, savunma ve ret duygusuna kaptırmadan dini temaları nasıl ifade eder? İşte size birkaç öneri:

¹⁹ Barks, The Essential Rumi, s. 279.

²⁰ Age.

*Rumi'nin hayatını ve şiirini tarihsel bir bağlamda takdim ediniz. Rumi'nin yaşamış olduğu dönemi öğrenciler sufizm, sema yapan dervişler, İslam'ın zuhuru, Moğollar ve Haçlılar gibi özel konularda yoğunlaşarak araştırın. Öğrencilerden Assisili Francis (1182-1226) ya da Meister Eckhart (1260-1328) gibi diğer mistikleri araştırmalarını isteyiniz. Öğrenciler, kendi konularıyla ilgili fikir ve problemlerini izah etmek için Rumi'nin şiirini kullansın.

19. yüzyıl Amerikan transendentalist hareketi, sufi mistisizmini içeren doğu felsefesinden etkilendi. Öğrenciler, Birleşik Devletlerdeki transendentalist hareketi incelesin ve onu Sufizm kökenleriyle karşılaştırsın. Sonra öğrenciler, Amerikalı transendental bir şairin şiiri ile Rumi'nin bir şiirini karşılaştıran kısa bir deneme yazsın. Hocalar öğrencilerin dikkate alması için şiirler önerebilirler.

*Öğrencilerden Sufizm (İslam), Luteryanizm (Hıristiyanlık), Zen (Budizm) gibi büyük bir dinin şubesi ya da özel bir dalını araştırmasını isteyiniz. Onu büyük dinden ne ayırmaktadır? O ne zaman ve kim tarafından kuruldu? Onun kurucu inançları ya da mitleri nedir? Çoğunluk dini onun kurulmasına nasıl karşılık verdi ve bu karşılık değişti mi?

Aşağıdaki kasideyi öğrencilere dağıtınız!

KONUK EVİ

Bu insanoğlu bir misafirdir

Her sabah yeni bir gelen.

Bir keyif, bir keyifsizlik, bir aşağılık,

Biraz geçici bir bilinç gelir

Beklenmedik bir ziyaretçi olarak.

Hoş karşılayın ve ağırlayın onları büsbütün!

Onlar, pişmanlıkların bir kalabalığı olsa bile,

Zorla mefruşatı boş evinizi süpüren,

Her misafire şerefle muamele eder.

O yeni bir keyif için siz dışarıda iken belki temizliyor.

Cahilce düşünce, hicap, kötü niyet, gülerek onları kapıda karşılar

Ve onları içeri davet eder.

Kim gelirse müteşekkir ol

Çünkü her biri öteden bir delil olarak gönderildi.

Öğrencilerden küçük bir gurup oluşturmalarını ve bu şiiri tartışmalarını iste. Ana metafor nedir? Kaside “her konuk” a nasıl davranmamız gerektiği ve bunun nedeni hakkında ne diyor? Gurup içinde çalışırken öğrencilerden insan bedeni hakkında başka bir metafor düşünmelerini iste. Öğrenciler makul bir şekilde ilişki kuracak en az beş detay üzerinde düşünmeli. Bir sınıf olarak her gurup kendi metaforunu tartışsın. * “İki Akıl Vardır” şiirinde Rumi, bilginin iki türünü tartışmaktadır. Bunlardan birisi, kitaplar ve formel eğitim aracılığıyla edinilen, diğeri fitri, “ tam ve içinizde saklı olan” bilgidir. Bu iki akli tartıştıktan sonra öğrenciler-

den, Rumi'nin birini diğerinden daha fazla önemli görüp görmediğini sor. Öğrenciler hangi akıl türünün kendilerince daha önemli olduğunu tartışsınlar. Bir sınıf gezisi organize etmek ve üzgün olan bir arkadaşına öğüt vermek için hangi akıl öğrencilere seviye tespit sınavı yapmayı gerektirir. Hangi akıl, kültürümüzü daha değerli hale getirir ve niçin?

*Öğrencilerden Coleman Barks'ın Gerçek Rumi/ The Essential Rumi adlı eserindeki aşağıda sıralanan "Biricik Nefes/Only Breath", "Yiyecek Torbası/ The Food Sack" "Kedi ve Et/The Cat and the Meat", "En Küçük Figür/The Least Figure", "Sopanının Kavisi/ In the Arc of Your Balet" vb. şiirlerinden birini seçmesini isteyiniz. Onlardan şekil 1 deki (s. 206) beş aşamalı bir sınıf tartışmasını başlatmalarını iste.

TERİMLER

DERVİŞ: Gurup zikirleri ya da bir kimseyi transa ulaştırarak bedeni hareketler gibi özel (devotional) pratikleriyle tanınan dindarlardan oluşan dini bir tarikatın bir Müslüman üyesi.

KUR'AN: Müslümanlarca Allah tarafından Muhammed'e ulaştırıldığı vahiyler olarak kabul edilen yazılardan bir araya gelmiş bir kitaptır. Müslümanlar, Kuran'ın dini, toplumsal, sivil, ticari, askeri bir esas ve İslami bir dünya için hukuki kurallar oluşturduğuna inanır.

MEVLEVİLER: Rumi tarafından kurulan bir sufi tarikatıdır. Mevleviler raks etmeyi ve musikiyi, kendi ruhani yöntemlerinin bir parçası olarak kullanırlar ve Batıda "Sema yapan Dervişler/ whirling dervishes" olarak bilinirler.

MOĞOLLAR: Esas itibarıyla Moğolistan'da, Çin'de İç Moğolistan Otonom Bölgesi ve Rusya'da Kalmuk, Buryat Cumhuriyetlerinde bulunan Asyalı insanlar. 13. yüzyılın başlarında Cengiz Han Moğol İmparatorluğunu oluşturmak için büyük Moğol kabilelerini birleştirmeyi başardı. Moğollar, Avrupa içine doğru Batı'yı ve Çin'e doğru Doğu'yu silip süpürmüş ve 1260 itibarıyla Cengiz Han'ın oğulları büyük Avrasya imparatorluğuna hükmetmişlerdir.

MİSTİSİZM: Mutlak gerçek ya da Tanrı ile doğrudan tecrübe ya da birlik.

PERSİA: İran ve Batı Afganistan'ın eski diğer ismi.

SUFİZM: İslami Mistisizm. Terim, Mistikler tarafından giyilen basit yünlü elbiseye işaret eden, yün manasına gelen "suf"tan türemiştir. Sufizm yaklaşık olarak 8. yüzyılda İran'da neşet etmiştir. Sufizm, amacı tefekkür ve vecd vasıtasıyla kutsala katılmak olan iyi işlenmiş sembolik bir sistem içinde yer alır. Sufizmin Hıristiyan manastır sisteminin ve agnostisizminin unsurlarını bir araya getirdiği söylenir ve onun kökenleri, İslam'ın şekillenme dönemindeki tövbecar guruplar ve dini formlara kadar takip edilebilir.

ŞEKİL 1

ŞİİR VE SOSYAL ARAŞTIRMALAR

Şiirler bir sosyal araştırmalar hocası için zengin ve tükenmez kaynaklar olabilir. Homer'in destansı şiiri İlyada'da kahramanlık ve vahşiliği yorumlamaktan savaşın kompleksliklerini kavramak ne kadar daha iyidir? Öğrenciler, Langston Hughes'in şiiri "A Dream Deferred"de Malcolm X gibi bir liderin zuhuru için daha etkin bir bağlam bulabilir mi? Ve Robert Frost, cumhurbaşkanı John F. Kennedy'nin göreve başlama töreninde okuduğunda, "of poetry and power"ın yeni bir çağı tasvir eden satırları Amerikalı insanlara nasıl yansıdı ve Amerikan siyasetinde yeni bir dönem için nasıl bir tavır oluşturdu?

Fakat sosyal araştırma öğrencilerini esinlemek, motive etmek ve eğitmek için büyük bir güce sahip olmakla birlikte, şiirler de tehlikeli suiistimallere sahiptir. Bir şiir diğer metinler gibi değildir. Bir şiir kritikçisi Helen Vendler'in tasvir ettiği gibi, "şiir, sadece bir duyguyu bildirmek ya da bir bilgi elde etmek için değil, özel bir şekilde kullanılan dildir... O, saf dahili bir ilişki ile kendi ibarelerini birlikte bağlamak üzere özel bir dikkatle kullanılan dildir. Hocalar için şiiri basit bir anlama ya da bir demet olguya indirgemekten daha çok çözmek önemlidir. ("Bir haritada Lanston Hughes'in söz ettiği nehirleri belirle.") Bu özel olanların önemsiz olduğunu söylemek değildir. Bir şiir bir nehir, tarihi bir figür, bir olay ve hatta zor bir kelimedenden bahsettiğinde, öğrenciler elbette onları aramalıdır; fakat "olgular" şiirin komplekslerini anlamak için sadece bir başlangıç noktasıdır. Aynı şekilde biz öğrencilerden örneğin savaşın sadece tarihler ve savaşlar (Tanrı ve şeytan arasındaki savaş bile) olduğunu düşünmelerini, ya da Vendler'in -bütün iyi şiirlerde mevcut olan psikolojik, toplumsal, etik, metafizik ve estetik "iç ilişkiler"(interior associations) şeklinde isimlendirdiği daha derin biçimleri görmezden gelmelerini istemeyiz.

O zaman bir şiiri nasıl okuruz? Elbette sayısız yol vardır fakat burada öğrencilerin başlaması için birkaç adım vardır.

*Birincisi, şiiri yüksek sesle oku. Aşına olunmayan isimler, coğrafi yerler, tarihler ya da olayları ihtiva eden kelimelere bak.

*Şiirin edebi anlamını tasvir ediniz. Olay nedir? Şiiri yorumlamadan önce öğrenciler, temel bilgileri anlamalıdır: Konuşan kimdir? Onun ilgilendiği şey nedir? Meydana gelen bir eylem öyküsü var mıdır? ya da konuşan duyguları ya da geçmiş bir olayı mı tasvir ediyor? Öğrenci birkaç cümle içerisinde şiiri özetlemek isteyebilir.

*Şiirdeki yorumsayıcı anlamı ve fikirleri tartış. Hatta şiirin şairinin arkaplanı hakkında hiçbir şey bilmeden öğrenciler şiirin temalarını anlamayı deneyebilir. Örneğin şiir aşk, hayat, tabiat ya da ölüm hakkında ne diyor? O pesimist yada optimist midir? Şairin, fikir, tarz, ya da karakter ifade etmek için kullanmış olduğu imajlar nedir? Öğrenciler ifade edilen fikirler arasında bağlantı kurabiliyorlar mı?

*Şiirin yapısını incele. Şekil konuya nasıl bir katkıda bulunuyor? Bu zor fakat bir şiirin nasıl işlediğini anlamanın temel kısmıdır. Şiirsel formların formel bir açıklaması faydalıdır fakat zaruri değildir. Şiir, kafiyeli yazmak mıdır? Onun kafiye düzeni (ya da kafiye düzeninin yokluğu) belli kelimelere, fikirlere ya da imajlara vurgu yapar mı? Ritim kurallı mı kuralızsız mı? Akış şekle ve umumi anlamaya nasıl bir katkıda bulunuyor? Öğrenciler vurgulu ve vurgusuz heceler arasındaki farkı işitmeyi deneme gereksinimi duyabilir.

*Şiirin bağlamını araştır. Bu sosyal araştırma misyonunun özüdür. Öğrenciler, şairin biyografisine, şairin yazdığı tarihi dönemlere ya da şiirin beslediği özel konulara yoğunlaşabilir. İlk basıldığında şiir nasıl karşılandı? Şiirin bağlamı açık yoksa derin konular mıydı?

Helen Vendler, "Poetry for the People" New York Times Book Review (June 18, 1995): 14-15. Ne Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman ne de Hindu, Budist, Sufi ve Zen. Hiçbir dini ve kültürel sistem değil. Ben ne Doğu'dan ve Batı'dan, ne Okyanusun dışından ne Yeryüzünün yukarisından, ne doğal ne semaviyim, hiçbir elementten mürekkep değilim... Ben iki dünyayı da birlikte gören, konuşan ve bilen bir sevgiliye bağlıyım. Birinci, sonuncu, dışarıdaki, içerdeki, sadece nefes alıp veren insan varlığı.

MUSİKÎ VE MEVLÂNÂ'DA DEĞERİ VE YERİ*

Mustafa ALİZADE
Çev. Dursun Ali TÜRKMEN**
Metin YASA***

MUSİKÎ VE DİNLER

Eflatun diyor ki: “Musikînin ritim ve düzeni, insan ruhunda olağanüstü bir etkiye sahiptir; eğer gereği gibi icra edilirse, ruhun rüyalarında, güzelliğe neden olabilir.” Musikî, insan ruhu üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir ve en ince insani duyguları harekete geçirebilir.

Sufi/mistik kültürde olduğu kadar dini/mezhebi kültürde de musikînin yeri oldukça önemlidir. Dinler ve değişik mezhepler, en üstün yansımalarını musikîden alır. Her din ve mezhepte değişik türden ibadet ve ritüeller vardır. Diğer taraftan, her din ve mezhebin, kendi bağlamında, bir musikî türüne yakınlığı söz konusudur.

Gerçekte ilk insanların musikîsi, icra edildiği her şekil ve formuyla, ruhani yön kazanarak tanrılara ibadet, yakarış ve dini gereklilikler içeren bir görünüm arz ediyordu.

İslam kültürüne gelince, musikî denilince, matem ve taziye musikîsi, (ezan, kur'an okuma, mersiye, tapınma vb.) ibadet musikîsi ve tasavvuf musikîsi gibi isimler altında söz edilebilir.

* Bu çeviri, <http://www.ghalambedast.netfirms.com/articles.htm> adresinde yer alan ve “موسیقی و جایگاه” (erişim, 04. 01. 2007) isimli Farsça metinden Türkçe'ye aktarılmıştır. İlgili metin, tarafımızdan Türkçe'ye aktarılırken, bir yandan metne sadık kalınmaya ve Mevlânâ'ya ait şiirlerin kafiye düzeni dikkate alınmaya çalışılmış, öte yandan gerekli görülen yerlere açıklayıcı dipnotlar eklenmiştir. (çevirenler)

** Öğr. Gör. Dr., Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. Arap Dili ve Edebiyatı ABD. aturkmen@omu.edu.tr

*** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak. Din Felsefesi ABD. Öğretim Üyesi. metinyasa@yahoo.com

Gerçekte, kendi mezhebi kitaplarını bir tür musikî eşliğinde okuyan Budistler, dinsel ayinlerini de bir tür dans ve şarkı eşliğinde icra ederler. Çinlilerin inancı da bu şekildedir. Onlara göre: “Tanrılarla, musikî dili ile konuşulabilir.”

MUSİKÎ, ŞİİR VE MEVLÂNÂ

Musikînin, şiir ile olan ilişkisi oldukça eskiye uzanır. İslam kültüründe de durum aynıdır. Dr. Hüseyin Nasr (büyük İslam filozoflarından biridir) da bu köklü ilişkiye işaret ederek der ki: “İslam medeniyetinde genel olarak musikînin şiirle çok yakın bir ilişkisi vardır. Şiir, İslam dünyasında beğenilen bir sanat şeklidir ve şiire duyulan bu yöneliş, doğrudan doğruya, Kur’an vahyinin şairane yapısından kaynaklanır. Dolayısıyla, şiir geleneği çok zengin olmayan hiçbir Müslüman millet yoktur denebilir.

İslam dünyasındaki kimi büyük şairler, aynı zamanda, büyük musikî bilgini ve müzisyeni idiler. Bu nedenle, ortaya koydukları şiirler, daha çok musikî özelliğine sahiptir.” Bu tür şairlerin bilinen bir örneği, Mevlânâ Celaleddin Muhammed Belhî’dir. Mevlânâ’nın musikî bilimindeki becerisi, O’nun, değişik türden 55 bahr(vezin) üzere şiir yazabilmesine imkan vermiştir. O, hem teorik musikîde hem pratik musikîde derinliğe sahip, iyi derecede vezin bilen ve rebab¹ çalma konusunda da usta olan biriydi. O’nun rebab çalmadaki becerisi, ilgili çalgının yapısında değişiklikler meydana getirecek kadar ileri düzeydeydi.

Mevlânâ’nın musikî konusundaki mahareti, şiirlerinin aynasında yankılanır. O’nun ritmik şiirleri, musikî ile iç içedir. Hiçbir şairin, şiirinde, musikîyi bu derece işleyebildiği söylenemez. Mevlânâ’nın gazellerinde musikîye ait öğeler öylesine ön plandadır ki, şiir okurken sesi iyi ayarlama, duraklama ve kesmelere dikkat etme vb. hususlara gerekli özeni göstermeyi göz ardı etmeme koşuluyla, O’nun şiirlerini sade, çalgısız ve ritimsiz okumak bile, dinleyicide, heyecan ve dans hissi uyandırmakta, coşku ve köklü duygulanımlar meydana getirmektedir:

Ey gönül arzularım gel, gel, gel, gel
Ey dilek ve isteğim gel, gel, gel, gel

Ey bizim adı güzel Yusuf! Hoş yürürsün damımızda
Ey kırılmış kadehimizde, ey eskimiş tuzağımızda

¹ Rebab, çöl Araplarının çalgı aleti olup, çöl hayatı içerisinde icad edilmiştir. İlgili enstrümanı ilk icat eden Necd sakinlerinden Beni Hilal kabilesine mensup bir Arap’tır. Bu enstrümanı önce medih şairleri kullanmıştır. Batılılara Araplardan geçen bu enstrüman, şekil olarak kemana benzer. Bkz.: (www.syriagate.com/musiznet/instrument/Rabab.htm /) (05. 03. 2007). Rebab, üç veya daha az tel ile çalınır. (Bkz.: Cübran Mes’ud, *el Raid*, Dar el- İlm, Beyrut, 1967, Hasan Said el- Kermi, *el – Hadi ila Lugat el- Arab*, Dar el-Benan, Beyrut, 1991, Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki*, Der Saadet, 1317. Arap Rebabı, Mağrib Rebabı, Mısır Rebabı gibi adlarla da anılan rebabın, insan sesini temsil gücü, diğer enstrümanlara oranla daha fazladır.

Bkz. www.syriagate.com/musiznet/instrument/Rabab.htm/ (05. 03. 2007); krş.: İbrahim Gamard, *Mevlevi Terms and Definitions*, <http://www.dar-al-masnavi.org/mevlevi-glossary.html/> (05. 03. 2007).

Ölüydüm, dirildim; ağlıyordum, güldüm
Aşk ikbali geldi, ben ölümsüz ikbal oldum

MEVLÂNÂ'NIN MUSİKİYE BAKIŞI

Mevlânâ'nın musikî ile tanışması, genç yaşında, ailesiyle beraber Belh'ten Irak'a göç ettiği tarihe kadar uzanır. O,söz konusu bu yolculukta, bir musikî ker- vanı ile tanışmış, uğradıkları her şehirde de oranın yerel musikîsiyle ilgilenmiştir. Dr. Zerrin Kub'un ifadesiyle, "deve çobanlarının icra ettiği ölçülü makam ve ker- van çalgıcılarının üflediği ney nağmesi, O'nu, musiki dünyasının tanınmamış sesleri ve yöreleriyle tanıştıyordu."

Ne var ki, Mevlânâ, Şems'le² görüşmeden önce musikî ile yeterince ilgilen- miyordu. Şems, O'nun üzerine doğunca ve O'na semâ` okuyuncaya kadar, O böyle bir işi daha önce hiç yapmamıştı. Mevlânâ nazarında (bu Şems'le karşılaştıktan sonraki Mevlânâ'dır) musikînin özel bir değeri ve iç açıcı bir yeri olmuştur. Diğer pek çok İslam filozofu gibi Mevlânâ için de musikî, feleklerin/seyyarelerin dönüşüyle ortaya çıkan tınlama/doğal ses olarak bilinirdi. Gerçekte, Mevlânâ, musikî konusunda Fisagor'un görüşünü doğru buluyor ve musikî ile ilgili kuralla- rın, yıldızların ve feleklerin nağmelerinden alındığı inancını taşıyordu. Nitekim, "İbrahim Edhem Kıssası" (Mesnevi 4. Defter) bağlamında şöyle der:

Filozoflar; nağmelerini musikînin
Aldık demiş, dönüşünden feleklerin

Feleğin dönüşlerinin sesi
Halkın, tanbur ve ağızla söylediği

Bilindiği gibi, Fisagor, yumuşak kalbi ve açık görüşüyle, feleğin nağmelerini dinlemiş, sonra da musikînin ilkelerini o temel üzerine inşa etmiş, daha önce var olan musikîyi, matematik ile bütünleştirmiş, musikîye ilişkin ilke ve hassas perde- ler düzenlemiştir. Konu ile ilgili olarak Fisagor'un kendisi şöyle der: "Ben, feleğin dönüşünden ortaya çıkan sesi dinledim ve o sestem hareketle musikî bilimini yaz- dım"

Benzer şekilde Mevlânâ da insan ruhuna etki eden ahenkli ses ve nağmele- rin, ilk alemin yüceliğini bize hatırlattığına inanıyordu; zira O'nun inancına göre, insan ruhu, bu evrene inmeden önce, Tanrısal ruhani bir alemde yaşıyor ve gök nağmelerini dinliyordu.³ Bu nedenle, yeryüzü musikîsi, insana gökyüzü musikîsini hatırlatır ve onu öğretir.

² Buradaki Şems isimli şahıs, Mevlânâ'nın hayatında önemli yeri olan Şems-i Tebrizi'dir.

³ Mevlânâ'ya atfedilen bu düşünceler, Plato'nun çokça bilinen ideler ve görünüşler alemine ilişkin ikili ayırımını anımsatmaktadır. Dahası, Plato'na göre de, insan ruhu, bu dünyaya gelmeden önce, salt tanrısal alem olan ideler aleminde yaşamaktaydı. Plato'nun anılan konuya ilişkin görüşlerinin ayrıntısı için, sözcğeliimi bkz.: Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Devlet Basımevi, İstanbul,

Ancak onun rebab sesinden maksadı,
Aşıklar gibi, hayal etmekte o hitabı

Zurna sesi ve gürültüsü davulun,
Benzer biraz, sesine kuşatıcı Sur'un

Müminler der ki, cennetin eseri,
Hoş yapar, her tür çirkin sesi

Bizler, hepimiz Âdem'in parçalarıymışız,
O nağmeleri, cennette dinlemişiz.

Gerçi, bize, su ile toprak, şüphe saldı ise de
Hatırlıyoruz o nağmelerden bir şeyler, yine de

Mevlânâ bu evrene ait musikînin önceki evrene özgü musikîyi hatırlattığı
inancına sahip olmasına rağmen, O, yine de bu iki tür musikînin farklılığına işa-
ret ederek şöyle der:

Gerçi, bize, su ile toprak, şüphe saldı ise de
Hatırlıyoruz o nağmelerden bir şeyler, yine de

Ancak üzüntü toprağıyla olunca hemdem,
Nasıl verir o neşeyi, bu zir⁴ ve bem⁵

Su, karışınca sidik ve pislikle
Safılığı gider, özü dönüşür acı ve serte

İnsanın cesedinde vardır birazcık su
Ateş söndürür, sidik saysan da onu

Suyun özü değişmez pislense de
Gam ateşini söndürür o özle

→

1938, s. 48 vd.

⁴ Terim olarak en aşağı anlamına gelen 'zir' kelimesi, musiki dilinde, ince kısık ses demektir. Bkz.: Dr. Abd en-Nuaym Muhammed Hasaneyn, *Kamus el-Farisiyye*, Dar el-Kütüb el-Lübnani, Beyrut, 1982, s. 330.

⁵ 'Zir' kelimesinin karşısı olan 'bam', musiki dilinde, gür ve kalın ses anlamına gelmektedir. Bkz.: Feridun-Kar, *Ferheng-i Cedid*, Kitabhane-i İbn Sina, Tahran, 1345, s. 262.

MEVLÂNÂ'DA MUSİKÎ VE AŞK

Mevlânâ'ya göre, makam ve musikî hariç, hiçbir dil, aşkı tanımlama imkânına sahip değildir.

Aşkı anlatma ve açıklamada ne söyledimse,
Utandım o sözlerden aşka gelince.

Gerçi, dilin yorumu, daha açıktır.
Ancak dilsiz aşk, daha seçiktir.

Nitekim kalem, yazmada, sabırsız,
Kalem aşka gelince, o da kalır aciz

Akıl, aşkı açıklamada, eşek gibi çamura yattı
Aşkı da âşıklığı da yine aşk anlattı.

Ney; kanlı/çileli yoldan söz etmede
Mecnunun aşk hikayelerinden söz etmede
Mevlânâ, ney sesinden, aşk yolunun hikayesini; rebab sesinden de dost ve sevgilisinden uzak düşen aşığın iniltisini dinlemektedir.

Bilir misin ki, ne söylemede rebab?
Göz yaşını mı, yoksa olmuş ciğeri mi kebab?

Ben özden uzak kalmış, bir kabuğum
İnlemiyorum artık, ne ayrılık için ne de azab

Ayrı düşmüş garipleriz biz, Ey Şahlar!
Bizden dinleyin, "İlallah'i l- meab"

Öte yandan Mevlânâ, aşk ateşinin musikî ile daha da hararetleneceğine işaret ederek şöyle der:

Güçlenir aşk ateşi güzel sesle
O minik ceviz ateşi de işte böyle

Mevlânâ, yukarıdaki konunun açıklaması bağlamında, altında debisi yüksek bir nehir akan ceviz ağacının tepesinde oturmuş, ses çıkaracak şekilde ağaçtaki cevizleri nehre atan ve ortaya çıkan sese kulak kesilen ve böylece ruhunun susuzluğunu gidermeye çalışan bir susamışın hikayesini örnek verir.

MEVLÂNÂ'DA SEMÂ` : BAĞLARDAN KURTULUŞ

Semâ`'a gelince: Semâ`, Şems'in Mevlânâ'ya önerdiği ve ona şiddetle tavsiye ettiği bir yoldur. Mevlânâ'ya göre üstün bir değere sahip olan semâ` nedir ve getirisi/armağanı neden ibarettir?

Mevlânâ'nın, Mesnevi'sinde ve gazellerinin yer aldığı Divan'ında , semâ` konusuna yönelik çok sayıda beyit vardır; hatta birkaç gazel de semâ` rediflidir.

Her can için, kararsızdır semâ`
Kalk yol al, bekleme yeri de ne

Semâ' hayat kadehine huzur verir
Bunu canlar canı taşıyan bilir

Gel, sen ey sevgili, semâ`'nın canının canı
Gel, zira, sevgili ağırlamada semâ` bostanı

İki cihan dışındasın, semâ`a kalkınca
İki cihanın dışıdır, semâ` cihanı

Feleğin yedinci katı, yüksek kat ise
O katın ötesi, semâ` merdiveni
Vur ayağını, ezerek geç onun gayrin
Semâ` sizin, siz de semâ`ın

Yine Mesnevi Şerif'te "İbrahim Ethem'in Horasan Ülkesinden Göçü" hikayesi bağlamında diyor ki:

Öyleyse, semâ` , aşıklara gıda
Zira, birleşme hayali onda.

Gizli hayaller, kuvvet kazanır
Belki de o ses ve nağmeye bürünür.

Bu nedenle Mevlânâ, semâ`ı, aşıkların ruh gıdası, vuslat hayalinin hareket ettiricisi ve bilinç bütünlüğü olarak tanımlar. O'na göre "ictima-ı hayal" başka bir ifadeyle " kalbin sağ duyusu"ndan kasıt, salikin, kalbini, Tanrı'nın dışındaki her şeyden koparması ve yalnızca Yüce Hakk'ı anmaya odaklanmasıdır. (Bunun mukabili bilinç ve düşüncenin dağınıklığıdır) Kalbin sağ duyusu, salikin ruhi ve bedeni açıdan güç kazanması ve erzak depolamasına neden olur; zira, dağınık bilinç ve karışık düşünceler, tıpkı bir delik gibi, insan oğlunun ruhsal ve bedensel azık ambarını tüketir.

Semâ` sürecinde yapılan dans, mistik bir heyecana ve coşkuya işaret eder. Mevlânâ'ya göre ise, beden kafesinden bir tür kurtuluş ve yüce sevgilinin (Tanrı'nın) aşkına ileten mutluluk olarak kabul edilir.

Hakk aşkını arzularak dans ederler
Ayın on dördü gibi kusursuzdur onlar

Bilir misin, nedir semâ`   'Evet' sözünü işitmek
Kendinden geçerek, O'nunla vuslata ermek

Bilir misin, nedir semâ`   kendi varlığından geçmek
Mutlak fena içinde, ölümsüzlük zevki devşirmek
Mevlânâ, Mesnevi'nin 3. defterinde, "Fil Yavrusu Yiyenler" hikayesinde diyor ki:

Benliğini kırdığın yerde dans et
Pamuğu şehvet yarasından kopar at.

Meydanda dolanır, dans ederler
Kendi kanları içinde oynar erler.

El çırparlar, kurtulunca varlıktan
Dans ederler, ayrılınca noksanlıktan

Çalgıcıları, kendi aralarında, def çalar
Onların coşkusundan, köpürür denizler

Göremezsın sen, her birinin azmiyle,
Dalların üstünde, el çırpar yapraklar bile

Göremezsın dalları, el çırpıda
Ten kulağı değil, can kulağı gerek buna.

Mevlânâ, semâ`nın ve içten gelerek yapılan dansın insanı, sıkıntı veren şehvet yüklerinden ve benlikten kurtardığına inanır.

Öte yandan Mevlânâ, (genel olarak) aşkın, her varlıkta etkili ve kuşatıcı bir biçimde var olduğunu vurgulamakta, ancak(özel olarak) kişi yaptığı dans ve semâ` sayesinde, baştan ayağa kadar daha ağırbaşlı olduğunu/olması gerektiğini anımsamaktadır.

Mevlânâ'nın dansı, Dr. Zerrin Kub'un ifadesiyle, somut bir dua ve benlik-siz bir yakarıştan ibarettir. Başka bir deyişle, nefsi terbiye ve kalbi denetim altına almaktır. O'na göre, insan, ancak semâ`a sarılarak kendi benliğiyle bütünleşmekten yani benliğinin bağlarından kurtulabilir ve semâ` içerisinde ibadetin önemli bir yeri olduğunu anlayabilir.

Bir gün, Mevlânâ'nın dostları arasında Muhyiddin İbn Arabi'nin "Futuhât-ı Mekkiye" isimli kitabının konularına yönelik sıcak bir tartışma söz konusu oldu. Şöyle ki: Çalgıcılardan biri (Mevlânâ'nın semâ` grubunda çalıp-söyleyen) terane söyleyenler makamına erişir. Mevlânâ o an, "Şimdi Futuhât-ı Zeki Futuhât-ı Mekki'den iyidir" dedi ve sema' için kalktı. Böylece, "böyle bir ortamda se-

ma'a/şarkıya başlamak, üzüntü verici teorik veya pratik kelami tartışmalara girmekten daha iyidir” demek istedi.

Kuşkusuz, sufilerin ve bu inancın ileri gelenlerinin, semâ`ı her birey için doğru bulmadıkları hususunu ifade etmemiz gerekir. Nitekim Şems-i Tebriz'i, semâ`ı çiğler için haram kabul eder.

İmam Gazali (505/1111) semâ`ı üç gruba ayırmış; ikisini, bilgisizlik ve yaratılışa uygun olmayan bir nitelik taşıması nedeniyle yadsımış, sadece bir tanesini uygun görmüştür.⁶ Mevlânâ'nın kendisi de bu düşüncede olup, aşağıdaki beyitler bağlamında, “semâ` ehliyeti”ni açıklamaktadır:

Semâ`ı, doğru dürüst herkes beceremez
Her yavru kuş da inciri delemez

Kuşun özelliği, kokuşarak ölmektir

Hayalperestin özelliği, gözsüz olmaktır

Sonuç olarak diyebiliriz ki, buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı kadarıyla, Mevlan ve diğer sufilerin, semâ` ayininde yapılan dansla bağlantılı hareketleri, ruhani sır ve hallere ilişkin semboller olarak kabul ettikleri ortaya çıkmaktadır. Bu cümleden olarak semâ` ile ilgili bir takım terimleri kendi literatürleri içinde anlamlandırdıkları görülmektedir. Şöyle ki:

“Kendi ekseni etrafında dönmek” anlamına gelen (چرخ زدن): Her yönde Hakk'ı müşahede etmeye,

“Hoplamak” anlamına gelen (جهیدن): Ulvi Alem'e duyulan isteğin üstün gelmesine,

“Ayak Vurmak” anlamına gelen (-پاکوفتن): Nefs-i Emmare'yi tekmelemeye,

“Oynamak” anlamına gelen (دست افشاندن): Oynayarak sevgiliye ulaşmaya, işaret eden temel terimlerden sadece bir kaçıdır.

KAYNAKÇA

Divan-ı Gazaliyat-ı Şems.

Prof. Kerim Zamani, *Şerh-i Cami-i Mesnevi (Cilt 3 ve 4)*.

Dr. Abd el-Hüseyn Zerrin Kub, *Bahr der Veze*.

Dr. Abd el-Hüseyn Zerrin Kub, *Pille Pille ta Mülakat-ı Huda*.

Dr. Kamer Aryan, *Ez Ney Name*.

⁶ Gazali'nin semâ` ile ilgili görüşleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: İhyau Ulum ed-Din, Müessesetü'l-Halebi, Kahire, 1967, II/342-390.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN-İ RÛMÎ'NİN GAZELLERİNDE İKİ YAPISAL İLKE: VECD VE KONTROL*

J. C. BÜRCEL**

Çev. Tahir ULUÇ***

Bu makâle yedi kısımdan oluşmaktadır:

1. İslâm geleneğinde dinî ve bedîi tecrübenin yapısal bir modeli olarak vecd ve kontrol.
2. Kudret motifi.
3. İslâm'ın kutsal metinlerindeki tekrarcı yapılar.
4. Mevlânâ'nın gazellerinde vecd ve kudret.
5. Mevlânâ'nın gazellerinde tekrarcı yapılar.
6. Mevlânâ'nın şiirlerinde bir edebî araç olarak kullandığı sistemler.
7. Mevlânâ'da dans unsuru olarak gazel.

1. VECD VE KONTROL

İslâm'da vecd tecrübesinin yaşandığı en aslî alan şüphesiz zikir ve semâ'dır; ancak vecd, mistik sahayla sınırlı olmayıp, bütün dinî tecrübelerde mevcuttur. Müslümanların hac esnasında yaşadıkları rûhî tecrübelerle ilişkin anlattıkları hikâyeler söz konusu neşe, coşku ve vecd halini ortaya koymaktadır. Aynı şey Allah yolunda yaptıkları bir savaştan zaferle çıkan mücâhitler için de geçerlidir. Yine büyük cemâatlerle kılınan namazlarda, Ramazan ayında iftar vaktinin yaklaştığı

* J. C. Bürgel, "Ecstasy and Order: Two Structural Principles in the Ghazal Poetry of Jalâl al-Dîn Rumi," *The Heritage of Persian Sufism* içinde, c. II, ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld, 1999), ss. 61-74.

** Öğretim Üyesi, Bern Üniversitesi, İslamî Araştırmalar Merkezi, İsviçre.

*** Arş. Gör. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi ABD. tuluc@selcuk.edu.tr

anlarda veya Ramazan Bayramına yaklaşılın günlerde müminlerin kalplerinde vecd halleri eksik olmaz.

Kutsal bir neşe ve yükseliş boyutu içeren bütün bu ibâdetler aynı zamanda sıkı kurallarla kontrol edilir. Bu kurallar, ibâdetlere tekrarcı bir yapı da kazandırır. Şöyle ki bir ibâdetin her ifâsı, o ibâdetin zaman ve mekândaki devâsâ küllî varlığının bir parçasını oluşturur. Nitekim ibâdetin bizâtihi kendisi; namazdaki hareketler, tavâf, secde ve şeytan taşlamada olduğu gibi tekrarlardan oluşur. Bu tekrarcı yapı bir yandan vecde varan neşe duygusunu artırıp yoğunlaştırırken diğeri yandan sayısı belli tekrarlar kontrolü kaybetmeye engel olur. Dolayısıyla vecd ve kontrol mekanizmaları birbirini dengeler. Bu biçim ve usûl oluşturma yasası, ibâdetler yanında genelde dinî sanatlar ve özeldi İslâm sanatının pek çok fenomeni için de söz konusudur.

Bu iddiâmızı desteklemek için İslâm şiir ve mûsikî geleneğindeki hâkim yapılara göz atmak yeterlidir. Bu iki alan da dinleyicide vecd duygusunu uyandıran tekrarlardır; fakat tekrar tek başına vecdi vücûda getiremez. Aksine, rûhu harekete geçiren bir takım hareket ve fikirlerin tekrarıyla, bir başka deyişle insanı kendinden geçirmeye yarayacak bir motifin tekrarıyla ancak vecd haline ulaşılabilir. Tekrar edilen şeyler ya ibâdetlerde olduğu gibi kutsaldır veya sanatta olduğu gibi güzeldir yahut dinî sanatta olduğu gibi hem kutsal hem de güzeldir.

2. KUDRET MOTİFİ

Böylece bir başka çalışmamızda daha ayrıntılı olarak el aldığımız¹ kudret motifine ulaşmaktayız. Sanatın kendine has bir güç ve kudrete sahip olduğu mâlûmdur. Şahsî tecrübeler bir yana, muhtemelen hepimiz şiirin câhiliye devrinde ve İslâmî çağlarda sahip olduğu büyük güce ve oynadığı siyâsî role dair hikâyeler okumuşuzdur.² İnsanları vecd haline sokan ve tedâvî edici bir niteliğe sahip olan mûsikî de benzer bir güce ve öneme sahiptir.³ Mûsikî ile tedâvî ortaçağda Müslümanlar tarafından sıkça kullanılmış⁴ ve yaygın bir inanışa göre belli mûsikî biçimleri dinleyicide derin bir uyku hali meydana getirmiştir. Nitekim bu motif Nizâmî'nin *İskendernâme*'sinde ve Emîr Hüsrev Dihlevî'nin *Heşt Bihişt*'inde kullanılmıştır.⁵ Resimlerin gücü hakkında da benzer hikâyeler anlatılmaktadır.⁶ Bütün

¹ J. C. Bürgel, *The Feather of Simurgh: The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam* (New York University Press, 1988).

² Örneğin bkz. İbn Reşîk, *el-Umde* I, 40: Bâbu Men Refe'ahû's-Şi'ru ve Men Vada'ahû.

³ Bkz. J. Düring, *Musique et Extase, L'audition Mystique dans la Tradition Soufîe* (Paris: Albin Michel, 1988).

⁴ Bkz. J. C. Bürgel, "Musicotherapy in the Islamic Middle Ages", *Studies in History of Medicine* (New Delhi 4/1980), ss. 23–28.

⁵ J. C. Bürgel, "The Romance", (ed.), E. Yarshater, *Persian Literature* (New York: The Persian Heritage Foundation 1988), ss. 161–178.

⁶ J. C. Bürgel, "Der Wettstreit zwischen Plato und Aristoteles im Alexander-Epos des persischen Dichters Nizami", *Die Welt des Orients* 17/1986, ss. 95–109; *Persian Literature*, p. 172–75.

bunlar sanatın büyüğü, yani kudreti sebebiyledir. Kanâatim odur ki, şerîat bu kudret sebebiyle güzel sanatlara birtakım sınırlamalar getirmiştir.

İslâm sanatları târihi büyük oranda sanatın bu kudretine mânevî-dinî bir hava verme ve böylece sanatı meşrûlaştırma süreci olarak tasvîr edilebilir. Bu süreç, modern-öncesi İslâm'daki bilimler târihi anlayışı ile benzerlik* arz etmektedir.⁷ Çünkü İslâm'da meşrû güç, *lâ havle ve-lâ kuvvete illâ billâh* (Bir şeye ancak Allah'ın kudreti ile güç yetirilir) duasında da görüldüğü gibi, sadece Allah'ın kudretinden alınabilir. Kur'ân'da bütün peygamberlere veya meşrû yöneticilere Allah katından bir *sultân*, yani ilâhî kudret verildiği sıkça vurgulanır.⁸ Buna karşılık kâfirler, Allah'ın kudretinin, yani *sultân*ının, tecellî etmediği şeyi kutsal bilen kimseler olarak tanımlanırlar.⁹ Kudret, ancak *Kadîr* olan Allah katından gelir. Dolayısıyla kudrete ulaşmanın yolu teslîmiyettir. İslâm, teslîmiyet ile elde edilen kutsal kudrete iştirâk anlamına gelir. Bu her çeşit kudret için geçerlidir. Doğal olarak sanat ve bilimlerin kudreti de buna dâhildir.

3. İSLÂMÎ METİNLERDE TEKRAR UNSURU

Tekrar, farklı sanatlarda kudret hissini uyandırmak için kullanılan en eski araçlardan biridir. Kur'ân-ı Kerîm, hadisler, duâlar vb. İslâm'ın kutsal metinlerinde önemli tekrar unsurları kullanılmaktadır. Bu örneklerden bazıları somut biçimde ilâhî kudretin ispatı ile alâkalıdır. Bu yüzden tekrar unsurunun en açık olduğu sûre Allah'ın kudret ve azametinin bir ifadesi olan "*fe-bi-eyyi âlâi Rabbikumâ tukezzibân* (O halde Rabbinizin hangi nîmetini inkâr edebilirsiniz?)" âyetinin otuz bir kez tekrar edildiği –ki sûre toplam 78 âyettir– Rahmân Sûresi'dir. Bu âyette insanlara ve cinlere hitâp edilmektedir.¹⁰ Bu âyetin tekrarı, sûrenin sonlarına doğru daha da artmaktadır. Sûrenin yapısı tekrarla birlikte, *stretto* (müziğin hızlanması) olarak isimlendirebileceğimiz bir unsur içermektedir. Bu yapı, metne bindirilen ikinci bir araç olup çalışmamızın ilerleyen sayfalarında tekrar ele alınacaktır.

Bu açıdan bazı hadislerde daha dikkat çekici örnekler mevcuttur. Örneğin şefâat hadisindeki tekrar unsuru, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar uzanan ilâhî kurtuluş târihinin edebî bir yansımasıdır. Mîraç hadisinde ise içinde peygamberlerin ikâmet ettiği farklı âlemlerin yer aldığı Kur'ânî evren tasarımının doğrudan bir edebî yansıması bulunmaktadır.¹¹ Her iki hadis, kendilerinde tekrar

* Yazarın İslam sanatı ve bilimi hakkında fazlasıyla Oryantalizm kokan bu indirgemeci ifadelerine katılmak mümkün değildir (çvr.).

⁷ Bilimlerin İslâmleştirilmesi hakkında yakında çıkacak kitabıma bkz. J. C. Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam* (München: Beck 1991).

⁸ Bkz. Kur'ân, 23/45; 40/23.

⁹ Bkz. Kur'ân, 3/151.

¹⁰ Bkz. A. Neuwirth, "Symmetrie und Paarbildung in der koranischen Eschatologie, Philologisch-Stilisches u *Sûrat ar-Rahmân*," *Melanges de l'Université Sain-Joseph* 50/1984, ss. 445–80.

¹¹ Bkz. J. C. Bürgel, "Repetitive Structures in Early Arabic Prose", (ed.) F. Malti-Douglas, *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Tradition* (Literature East & West 25, Austin Texas 1989), ss. 49–64.

unsurunun bazen daha genişlemiş ve çoğalmış biçimde yeniden ortaya çıktığı sonraki dönem edebî eserlerine ilhâm kaynağı olmuştur. H. Ritter tarafından da ortaya konduğu gibi,¹² şefâat hadisi Ferîdüddîn Attâr'ın *Musibetnâme*'sinin temelini teşkil eder. Mîraç hadisi de Hz. Muhammed'in mîracına dair irili-ufaklı pek çok kıssanın çekirdeğini oluşturur. Bu kıssalar Nizâmî'den itibaren yazılagelen Fars destan ve menkıbelerinin girizgâhlarında, İbn Sînâ'nın iki mistik/tasavvufî risâlesinde tasvîr edildiği şekliyle rûhun yolculuğuna dair eserlerde, yine Senâî'nin *Seyrü'l-İbâd*'inde, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'inde ve aynı motifin sonraki dönemlere ait pek çok versiyonunda görülmektedir.¹³

Bütün bu örneklerde, evrene ilişkin mekân yapısı rûhun hayâtındaki zaman yapısı üstüne bindirilmektedir. Bu durum, en açık biçimde İbn Tufeyl'in felsefî romanının kahramanı olan Hayy bin Yakzân'ın hayâtının yedili bir bölümlenmeye tâbi tutulmasında ortaya çıkmaktadır.¹⁴ Kur'ânî ve Batlamyusçu kozmolojilerin tek bir tasarım olacak şekilde iç içe geçtiği bu evren yapısı Nizâmî'nin *Heft Peyker*'inde de yansımasını bulmuştur. Bir kimsenin hayâtı ile evrenin yapıları arasında tekâbüliyetler kurmak yoluyla kudrete ulaşmak düşüncesi eski çağlardaki büyü ve astroloji fikirlerinden birisidir ve bu fikir varlığını İslâmîleştirilmiş biçimlerde devam ettirmiştir.¹⁵

Bu rûhânî yolculuk, ister yedi kat semâ inancına nispetle yedi aşamadan isterse pratik tasavvufî hayâtın kırk makâmına nispetle kırk aşamadan oluşmuş olsun, bir süreçtir. Rûhun ilâhî kudrete gittikçe artan teslimiyetine paralel olarak ilâhî kudrete daha yoğun bir şekilde katıldığı bu süreç, fenâya ulaşmaya ve nihâyetinde ilâhî kudretle birleşinceye kadar devam eder. Sûfîlerin bu ilâhî güçleri dünyevî hayâтта çoğu kez kendisini kerâmet olarak gösterir.¹⁶

Bununla birlikte, halk dindarlığındaki tekrar sayılarına nispetle hac ibâdetinin rükün sayısı olan yedi ve tasavvufî makamların sayısı olan kırk gibi oldukça mütevâzı kalmaktadır. Misâl olarak doksan dokuzluk veya binlik tesbihler, zikir sırasında Allah isminin sonsuz sayıda tekrar edilmesi, değişik duâların ve esmâ-yı hüsnânın çok sayıda tekrar edilmesi zikredilebilir.¹⁷ Bir baki-

¹² H. Ritter, *Das Meer der Sele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr*. Nachdruck mit Zusätzen und Verbesserungen (Leiden 1978), s. 18.

¹³ Bkz. J. C. Bürgel, "Die Symbolik der Reise in der islamischen Geisteswelt", A. Zweig/M. Svilar (ed.) *Kosmos-Kunst-Symbol*. Atken des 3 Symposions der Gesellschaft für Symbolforschung und Vorträge eines Zyklus des Collegium Generale der Universität Bern. (Schriften zur Symbolforschung 3, Bern, Lang 1986), ss. 113–38.

¹⁴ Bkz. Zimmerman, L. Conrad (ed.) *The World of Ibn Tufayl*. (Papers of a Symposium on Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân).

¹⁵ Bkz. J. C. Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit*.

¹⁶ Bkz. R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologian und Erscheinungsformen des islamischen Heiligewunders*; Freiburger Islamstudien 11 (Wiesbaden: Steiner 1987).

¹⁷ Bkz. R. Kriss & H. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam* (Wiesbaden: Harrassowitz 1960), c. II, ss. 53–57; 69–71; Kirfel, *Der Rosenkranz* (Beiträge zur Sprach und Kulturgeschichte des Orients, Heft 1, Walldorf 1949).

ma Müslümanlar, kendisi bir olan fakat yaratıklarında çokluğu seven Allah'a çokça tekrar edilen taat ve ibadetlerle yönelirler.

Ancak ilâhî kudretle dolmanın bir başka yolu daha vardır. Bu yol vecd sınırına dayanmakta, tasavvufî aşk ve bir Sûfî dosta hürmet etmekten geçmektedir.

4. MEVLÂNÂ'NIN GAZEL ŞİİRLERİNDE KUDRET VE VECD MOTİFLERİ

Biz bu yolu Mevlânâ'nın hayâtında ve şiirlerinde görmekteyiz.¹⁸ Mevlânâ pek çok beytinde hakikatten veya Sûfî dostunun varlığından yahut vaadinden kudret elde etmektedir. Bilindiği gibi Mevlânâ aşk sayesinde kudretli olma fikrini nihâî anlamda Yeniplatoncu fikirlerle açıklamaktadır. Allah cemîldir ve cemâlini dünyevî şeylerde izhâr eder. Bu cemâl sayesinde, rûha âşık olması ilhâm edilmektedir. Bu yüzden aşk, İbn Sînâ'nın *Risâle fî'l-'İşk'*ında açıkladığı gibi, her hareketin hayât gücüdür.¹⁹ Mevlânâ'nın birçok beytinde ifade ettiği gibi, yıldızlara bile hareket veren aşktır.

"Aşk sayesinde felekler âhenklidir;

*Aşk olmazsa, yıldızlar söner."*²⁰

Mevlânâ'nın şiirlerinde aşk insanüstü bir güç ve kozmik bir kudret verilmiş olan dostu Şems-i Tebrîzî'de müşahhaslaşır.

"Sen semânın yeşil çarkını döndüren nehirsin!

Sen Ay ve Merih'i hayran bırakan yüzsün!

*Sen bütün topları harekete geçiren sahadaki tek çevgen-sırığısın!"*²¹

"Ey göklerin ve yerin ışığı!

Ey gaybı gören kandil göz!

Ey kendisinden önce meleklerin ve meliklerin birbirinden zavallı olduğu kimse!

*Ey cânımın mâşûku Şemseddîn!"*²²

Mevlânâ diğer şiirlerinde Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e bütün peygamberleri ya Şems'le özdeşleştirmekte ya da Şems'e benzetmektedir. Bu, aşağıdaki Arapça gazelde olduğu gibi yine tekrarcı bir yapıyı ortaya çıkarmaktadır.

"Gel, çünkü sen İsa'sın, ve ölülerimizi dirilt!

Gel ve bizi Deccâl'in hilesinden kuru!

Gel, çünkü sen Dâvûd'sun, bir zırh al da,

¹⁸ Bkz. A. Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Londra: East-West Publications 1978).

¹⁹ A. Ateş. (ed.), *Rasâ'il Ibn Sînâ 3: 'Risâle fî Mâhiyyât al-'İşk'* (İstanbul 1953).

²⁰ *Külliyât-i Şems yâ Divân-ı Kebîr* (ed.) Bediüzzaman Furûzânfer (Tahran 1976, 2. baskı) 2: 24 ("D" kitaba, ilk sayı Furûzânfer baskısındaki gazel numarasına, ikinci sayı beyit numarasına, "u" ise son beyte işaret etmektedir.

²¹ D 729: 1-2.

²² D 1812.

*Canımıza okların isabet etmesine engel ol!
Gel, çünkü sen Mûsâ'sın, fitne denizini yar!
Ama zâlim Firavun'u da gark et!
Gel, sen Nûh'sun ve biz tûfândayız'
Nûh'un gemisi bütün korkulara karşı bir korunak olarak hazırlanmamış mı-
dır!"²³*

Mevlânâ'nın Şems methiyesi bazen coşkun bir hâl almakta ve aşağıdaki Arapça şiirinde olduğu gibi şâirin kendisi de bu durumu itiraf etmektedir:

*"Senin rûhun bir îmân denizidir,
Senin rengin saflığın parlaklığıdır,
Hayâtına yemîn olsun, Allah'tan korkmasam,
Haykıracağım, 'Ey Rabb-i Zî'l-Celâl!' diye."²⁴*

Her hâlükârda dostun varlığı, gelişi ve hayâli şâirimizin aklını, kalbini ve rûhunu büyük bir neşe ile doldurmakta ve kasvetli havayı parlak ve neşeli bir havaya, olumsuz durumu da olumlu bir duruma çevirmektedir:

*"Dostun hayâli bizimle olduğu müddetçe,
Bütün hayâtımız müşâhede ile doludur,
Âşkılar arasında vuslatın olduğu yerde,
Vallâhi dar bir oda geniş bir ova olur.
Onun cemâlinin akseden sûreti parladığında,
Dağlar ve yeryüzü ipek ve sırma olur."²⁵*

Bu yüzden dostun huzurunda ölmek bir neşedir.²⁶ Bir ilâhîsinde Mevlânâ şunu açığa vurur:

*"Sana olan aşkım beni sarhoş etti ve semâ' ettirdi,
Ben sarhoşum ve cezbedeyim, ne yapabilirim ki?
Yer ve göğün şükürünü sunacağım,
Çünkü ben yerken o beni gök yaptı."²⁷*

Dolayısıyla cezbe, neşe, şevk ve kozmik bir kudret hissi Mevlânâ'nın şiirinde hâkim bir zihin ve rûh halidir.

5. MEVLÂNÂ'NIN GAZELLERİNDE TEKRAR UNSURU

Acaba bu his nasıl ifade edilir? Üslup dışında, okuyucuyu çarpan birtakım yapısal unsurlar vardır ve bunlar tekrar unsurlarıdır. Gazel kesinlikle tekrarcı bir yapıdır. Gazelin kökeni İslâm-öncesi çağlara kadar gider ve bu yüzden gazelin kutsal olduğu söylenemez. Her ne kadar tek kâfiyeli ve yekpâreci yapının

²³ D 1369, 3–6; yine bkz. D 16.

²⁴ 'umruka levlâ't-tukâ kultu ayâ ze'l-celâl, D 1368: 3.

²⁵ D 364: 1, 2, 6.

²⁶ Helkân zih merg ender hezar, pîşeş merâ murden şeker. D 1791: 39; yine bkz. D 1639: 1.

²⁷ D 971: 1, 11b.

tevhîdin esaslı bir sembolü olduğu görüşü kulağa hoş gelse de, bu doğru değildir; ancak şu da bir gerçektir ki, Müslüman şâirler gazel ve kasîdeyi tevhîd kültürü içinde oluşmuş fikirlerin ifadesi için çok uygun olması sebebiyle benimsemişlerdir. Ayrıca tekrar unsuru, Fars şiirinde ve özellikle Mevlânâ'nın gazellerinde oldukça zenginleşmiştir. Tekrarcı kâfiye ve vezin yapısına ek olarak, gazeli rubâî yapısına dönüştürmek için katı bir modele göre düzenlenmiş dâhilî kâfiyelerle karşılaşmaktayız. Buna örnek olarak aşağıdaki beyti zikredebiliriz:

*"Mahdûm-ı cânem Şems-i Dîn! Ez câhet ey Rûh-ı Emîn
Tebrîz çün 'Arş-ı Mekîn, ez Mescid-i Aksâ biyâ!"²⁸*

*(Ey rûhumun mâşûku Şems-i Dîn,
Senin şânınla, ey Rûh-ı Emîn,
Tebriz, Arş-ı Mekîn gibidir,
Mescid-i Aksâ'dan gel!)*

Mevlânâ bu beyitlerinde dostu Şems-i Tebrîzî'yi Cebrâîl (a.s.) ve Hz. Muhammed'le (s.a.s.) özdeşleştirmektedir.

Aslında Mevlânâ'nın *Dîvân*'ında hakikaten rubâî şeklinde olan şiirleri de vardır. Yine dâhilî kâfiyeler bu şiirlerinde daha sık kullanılır.

*"Ey nûr-ı mâ, ey sûr-ı mâ, ey devlet-i Mansûr-i mâ,
Cûşî binih der şûr-ı mâ tâ mey şevd engûr-i mâ."²⁹*

*(Ey ışığımız, ey bayramımız, ey Mansûr'umuzun devleti, saadeti!
Ateşimizi coştur da üzümlerimiz şarap olsun!)*

Aşağıdaki dörtlükte ise kelime tekrarlarına şahit olmaktayız:

*"İmrûz tavâfest ü tavâfest ü tavâf,
Dîvânih mu'âfest ü mu'âfest ü mu'âf,
Ney ceng ü mesâfest ü mesâfest ü mesâf,
Vuslâtest ü zifâfest ü zifâf."³⁰*

*(Bugün tavâftır, tavâftır, tavâf!
Mecnûn muâftır, muâftır, muâf!
Cenk de yok, savaş da yok savaş!
Vuslâttır o, zifâftır o, zifâftır o, zifâf!)*

Bu kelime tekrarları nidâ ve emir fiillerinde sıkça kullanılmaktadır. Bazen benzer yapılar bütün bir gazel boyunca devam etmektedir:

*"Ey âşıkân, ey âşıkân, men hâk-râ gevher kunem,
Vây mutribân, ey mutribân, def-i şomâ pur zar kunem."³¹*

²⁸ D 16: u.

²⁹ D 4: 2.

³⁰ D rubâî no. 1061.

(Ey âşıklar, ey âşıklar! Ben tozu mücevher yaparım!
 Ey şarkıcılar, ey şarkıcılar! Ben definizi altınla doldururum!
 Ey susuzlar, ey susuzlar! Bugün size su getireyim,
 Ve bu kuru toprağı cennete ve semâvî pınara çevireyim!)

Bu, şiir boyunca devam eder ve her beyit güçlü bir vaadin takip ettiği yeni bir çift nidâ ile başlar. Tekrarcı yapının en güzel örneklerinden birisi yine rubâî biçimindeki şiiri olup *nûn* açılış şiiridir. Bu şiirde her cümle tekrarlanmıştır ve açıkça müzikal bir yapıya sahiptir.

"Biyâ biyâ, dildâr-ı men, dildâr-ı men,
 Dar-â dar-â der kâr-ı men, der kâr-ı men,
 Tû-i tû-i gülzâr-ı men, gülzâr-ı men,
 Bigû bigû esrâr-ı men, esrâr-ı men."³²

(Gel, gel, sevgilim, sevgilim–
 Uğraş, uğraş, benim işimle benim işimle;
 Sen, sen gül bahçemsin, gül bahçem–
 Anlat, anlat, sırlarımı, sırlarımı.)

Mevlânâ'nın *Dîvân*'ındaki en önemli tekrarcı yapı rediflerdir. Mevlânâ'nın şiirlerindeki sayısız tekrar örneklerini ele almaya ve onun tarafından kullanılan hayretengiz çeşitteki rediflere ilişkin genel bir fikir sunmaya bu çalışmanın sınırları izin vermemektedir. Bu yüzden sadece birkaç örnek zikretmekle yetineceğiz: *Âşıkân* (sevenler),³³ *handih* (gülmek),³⁴ *mîlarzî* (sallanıyorsun),³⁵ *bigirîstî* (ağlayacaktır),³⁶ *bihvîşî* (bensizlik),³⁷ *bihûdî* (kendisizlik)³⁸, *İblîsî* (Şeytan),³⁹ *Şems-i Dîn*,⁴⁰ *sâkiyâ* (şarap sunan güzel),⁴¹ *pûşidih* (örtülü),⁴² *semâ'*,⁴³ *dîvânegî* (deli).⁴⁴

Bazen redif, tüm bir cümledir. Buna örnek olarak *lâ ilâhe illallâh* (Allah'tan başka ilah yoktur),⁴⁵ *fî-setrillâh* (Allah'ın örtüsünde),⁴⁶ *es-sabru miftâhu'l-ferec* (Sa-

→

³¹ D 1374.

³² D 1785: 1.

³³ D 1939; yine *ey âşikân* için bkz., D 1954.

³⁴ D 2316; yine benzer redifler için bkz. *handan* (1924), *mî-hand* (661), *mî-handî* (2868), *handiden* (1989), *bi-handîdî* (2525).

³⁵ D 1877.

³⁶ D 2893.

³⁷ D 2504.

³⁸ D 2775.

³⁹ D 2879; 3250.

⁴⁰ D 1859; 1960. Yine bir rubâideki uzun "*mahdûm-i cânem Şems-i dîn*" redifi için bkz. D 1812.

⁴¹ D 149.

⁴² D 2420.

⁴³ D 1295.

⁴⁴ D 2895.

⁴⁵ D 2407.

⁴⁶ D 2418.

bir, kurtuluşun anahtarıdır),⁴⁷ zikredilebilir. Bazen bu cümle, *ey mâh tu kerâ manî* (Ey ay, sen ona benzer misin?)⁴⁸ veya *çîzî bi-dih dervîş-râ* (dervişe bir şeyler ver)⁴⁹ örneklerinde olduğu gibi tasavvufî bir renkte olabilir. Bazen de tasavvufî ahvâlden ziyâde dünyevî bir çağrışım yapan nidâlardır: *Tû çenîn şeker çîrâ'î* (Niçin bu kadar tatlısın?)⁵⁰; *âhisti kah sermestem* (Yavaş git çünkü sarhoşum).⁵¹

Bununla birlikte bir nakaratı birleştirmek beytin sentaksına bir kelimeyi yerleştirmekten kolaydır. Mevlânâ çoğu zaman dâhilî kâfiyeleri redifle birleştirmektedir. Bu birleştirmeler yoğunlaştırmak amacıyla kullanılabilir ve bir müzikal *stretto*'da olduğu gibi yapıyı sıkılaştırmak hedeflenir. Buna göre *biyâ* redifli olan aşağıdaki gazelde Mevlânâ kâfiyeye, redife ve dâhilî kâfiyeye ek olarak *cân* kelimesini beş kez tekrar etmektedir:

*"Ey cân tû cânhâ çû ten, bîcân çih erzed hûd beden,
Dil dâdeh'âm dîrest men, tâ cân dehem cânâ biyâ."*⁵²

*(Ey kendisinden önce bütün cânların bedenden ibâret olduğu cân,
Cânsız bir beden ne işe yarar?
Kalbimi bağışladım, vakit geç,
Cânımı da bağışlamadan önce, gel ey cânım!)*

Bu gazelin sondan bir önceki beyti, dâhilî kâfiyelerden sonraki redifi tekrar ederek yeni bir *stretto* sunmaktadır.

*"Ey Hüsrev-i mâhvaş biyâ, ey hûşter ez sad hûş biyâ,
Ey âb u ey âteş biyâ, ey durr u ey deryâ biyâ."*⁵³

*(Ey ay yüzlü sultan, gel!
Ey yüz güzellikten daha güzel olan güzel!
Ey su ve ey ateş, gel!
Ey inci ve ey deryâ, gel!)*

Bir başka gazelde dost gerçekten gelmiş ve Mevlânâ mutluluğunu ifade etmek için bir redif, dâhilî kâfiyeler ve yankılanıma benzer kelime tekrarları kullanmaktadır. Tekrarlar kaldırılacak ve metinde çokça kullanılan bu yapı çıkarılacak olsa kelimelerin yarısından fazlası gidecektir. Bu şiir, bir ses cümbüşünü veya mâhirâne işlenmiş muhteşem bir söz halısını andırmaktadır. Bu halıda, Fars halılarında bildiğimiz üzere, vecd bir tezyînâta dönüşmektedir. Bütün bu mülâhazalar, Mevlânâ'nın tasavvufî şiirini onun kullandığı yapıların yeni bir şuuru ile

⁴⁷ D 519.

⁴⁸ D 3123 ve 2604.

⁴⁹ D 15.

⁵⁰ D 2857.

⁵¹ D 1446 veya 1448.

⁵² D 16: 7.

⁵³ D 16: 12.

okumamıza ve yine bu yapıların parıltılı, çok cepheli ve nihâî tahlilde hayret verici biçimde mütecânis bir dinî ve estetik bağlamla ilişkisinin de farkında olarak okumamıza yardımcı olabilir.

*"Bahar geldi, bahar geldi,
Bahar yayılan bir misk geldi!
Dost geldi, dost geldi,
Sabırlı lütfun dostu geldi!
Sabah şarabı geldi, sabah şarabı geldi,
Safâ ve fikir şarabı geldi!
Ay yüzlü hoş endâmlı sâkî,
Ve şarap ihsânı geldi!
Saflık geldi, saflık geldi,
Parlayan taş ve kum;
Şifâ geldi, şifâ geldi,
Bütün hastaların şifâsı geldi!
Sevgili geldi, sevgili geldi,
Özleyenlerin sevgisi ile geldi!
Tabip geldi, tabip geldi,
Saf fikirli tabip geldi!
Semâ' geldi, semâ' geldi,
Sıkıntısız semâ' geldi!
Bahar geldi, bahar geldi,
Duyulmamış Bahar geldi!
Hoş kokulu reyhan, dağ lalesi,
Ve hoş yanaklı lale geldi!
Biri geldi, biri geldi!
Birini hiçbirine çevirdi!
Büyük biri geldi, büyük biri geldi,
Uçan tozları ortadan kaldırdı!
Gönül geldi, gönül geldi!
Bir gönül ki tüm gönülleri güldürdü!
Şarap geldi, şarap geldi,
Ve mahmurluğu giderdi.
Köpük geldi, köpük geldi,
Ki onunla deniz inciyle doldu.
Sultan geldi, sultan geldi,
Ki o her ülkenin rûhudur.
O nasıl gelsin, o nasıl gelsin?
O hiç buradan ayrılmadı ki!*

Şu var ki gözler bazen uyanıktır,
 Ve bazen de bakmaz olur.
 Gözlerimi kapıyorum ve "O gitti!" diyorum;
 Açıyorum ve "O geldi!" diyorum.
 Oysa o ben uyanırken de uyurken de,
 Mağara arkadaşım ve dostumdur.
 Şimdi konuşanlar lâl olur,
 Lâl olanlar da konuşur.
 Sayılan harfleri bırak,
 Sayılamaz harfler geldi bak!⁵⁴

Bu yapı, Mevlânâ gibi bir dehâ ise, şâirin hayâl gücünün kolunu-kanadını kırarak onu sınırlamak ve şiiri bir zanaata dönüştürmek yerine tam aksi bir tesir icrâ etmektedir. Mevlânâ, yaratıcı zekâsını ve kudretini zorlayan ve hayâl gücüne ilhâm veren bu vâsıtayı çokça kullanmıştır. Bütün bu zorlukların üstesinden kolayca gelen Mevlânâ, sanatkâr mahâretini tekrar tekrar sergilemektedir. Bir başka ifadeyle redif, artırılmış kudret yapısı işlevini görmektedir.

6. MEVLÂNÂ'NIN GAZELLERİNDE İLAVE SİSTEMLER

Aslında redif gazelin geleneksel sistemine eklenmiş ikinci bir sistemdir. Diğer sanat formlarında bir benzer arayacak olursak, kendisinde bir nağmenin sürekli pes ses üzerine yayıldığı (*basso continuo*) bir müzikal yapıyı zikredebiliriz. Bu yapı, İran'daki Nimetullâhî ve Türkiye'deki Halvetî-Cerrâhî tarikatlarının ve İslâm dünyasındaki diğer tarikatların semâ' merâsimlerinde ortaya çıkar. Aynı nitelik, tekrarcı tezyînât yapısı üzerine yerleştirilmiş bir hüsn-i hat eserinde de görülür. Bütün bu örneklerde, değişim ve süreklilik tezadı veya statik ve dinamik yapı arasında diyalektiksel –veya müzikal bir terimle ifade edilecek olursa- kontrpantal bir ilişki mevcuttur. Sürekli tekrar edilen redif ve beyitlerle birlikte değişen muhtevâ arasındaki bu ilişki çok heyecan verici olabilir ve o redif içinde bir değişken nüanslar devamlılığı yaratabilir ve böylece tedricî bir anlam dönüşümü sağlanır. Her hâlükârda hem vecd hem de kontrol unsuru bu edebî araçla yoğunlaştırılmakta, şiire normal yaratıcı güçten daha fazlası yüklenmekte ve şiirin kudreti artırılmaktadır.

Şems-i Dîn isminin redif olarak kullanıldığı yirmi dört beyitlik bir şiirde Şems-i Tebrîzî'ye ne büyük bir kudret hâsıl olmaktadır. Bu beyitlerin bir kısmı şöyledir:

"Kesinlikle biliyorum,
 Ondan önce olmayacak ondan sonra da olmayacak,
 Levh-i Mahfuz sırlarından hiç kimse,

⁵⁴ D 569.

*Haberdâr olmayacak Şemseddîn gibi!
Bizzat o hârikulâde nitelikleriyle imkân kapısını çiviledi,
Ve bu yüzden gelmeyecek bir kimse Şemseddîn gibi!”⁵⁵*

Yukarıda zikredilen diyalektiğin çarpıcı bir örneği *handîden* (gülmek) redifli bir gazelde bulunmaktadır.⁵⁶ İlk beyitlerdeki “...den dolayı” gülmek, gittikçe “...e rağmen” gülmeye dönüşmekte ve tekrarcı yapı, bu gülüşün dönüşümünü, bir başka ontolojik düzlemde varlığının devamını ve kudretini dile getirmektedir.

Bir anlamın şiirdeki simyasal dönüşümüne ilişkin bir başka ilginç örnek *tavâf* redifli bir gazeldir. Bu gazelde *tavâf* kelimesinden dış ritüel/zâhirî ibâdî anlamı bütünüyle soyutlanmakta ve kelimeye tasavvufî işârî anlamlar yüklenmektedir.

*“Sen rûhların Kabe’sisin: Tavâf ettiğim sensin!
Ben baykuş değilim ki, harâbeyi tavâf edeyim!
Aklı başında bir hacı kaç kez tavâf eder?
Yedi, yedi! Bense mecnûn bir hacıyım:
Kaç kez tavâf ettiğimi sayamam.
Aşk bana hamd etti ve yüzündeki, başındaki ay gibi,
Her gece çamurumun (bedenimin) etrafında tavâf etti.
Aşk, semâ gibi çamurumu eğilip selamlar,
Bense bir kadeh kadar sarhoşken o tavâf eder beni!”⁵⁷*

Böylece şâir tekrarcı redif modeli ile fonetik/sessel veya semantik/anlamsal araçlardan birisini veya her ikisini kullanarak sıkı veya sıkılaştırıcı bir yapı oluşturmak amacıyla farklı ihtimalleri değerlendirmektedir. Kendisinde kudretin tezâhürünü gördüğümüz bu yapısal sıklık İslâm tezyînâtındaki ve minyatüründeki boşluk korkusu (*horror vacui*)* ile ilişkilidir. Bu konudaki önemli bir makâlede, Ettinghausen, şiirdeki benzerliklere işâret etmemekle birlikte, boşluk korkusunun çoğu kez iki veya daha fazla süsleme sisteminin üst üste bindirilmesiyle oluşturulduğunu göstermiştir.⁵⁸

7. MEVLÂNÂ’NİN SEMÂ’ KONULU GAZELLERİ

Semâ’ eden Mevlevî dervişleri ele almak ve redifi şiirin çevresinde döndüğü veya dans ettiği bir eksen olarak isimlendirmek istiyoruz. Mevlânâ şiirlerinde semâ’dan sıkça söz etmiştir. Ayrıca şâirin *semâ’* gibi isim formundaki bir redif

⁵⁵ D 1860: 17–18.

⁵⁶ D 1989.

⁵⁷ D 1305: 1, 7, 10, 11.

* Bu Latince deyim, İslam sanatında bir sanat eserinin yüzeyinin hiçbir boşluk kalmayacak şekilde süs, figür, şekil veya çizgilerle doldurulması anlayışına işâret etmektedir (çvr.).

⁵⁸ R. Ettinghausen, “The Taming of the Horror Vacui in Islamic Art”, *Proceedings of American Philosophical Society* (123/1979), ss. 15–28.

veya *geştan* (dönmek) gibi farklı biçimlerde çekilmiş bir fiil redif temelinde semâ'yı konu ettiği şiirleri vardır.

Bu durum, bizi ilk hareket noktamızı teşkil eden vecd ve kontrol kavramlarına geri götürmektedir. Mevlevî dervişlerin semâ'sı birbirine zıt vecd ve kontrol ilkelerinin hiç şüphesiz en etkileyici ve en güzel tezâhürüdür. Bu âyin kesinlikle vecde, vuslata ulaşmak; bir başka deyişle ilâhî kudretle dolmak için icrâ edilmektedir. Bu husus, Mevlânâ'nın semâ'yı konu alan pek çok şiirinde açıkça ifade edilmektedir.

"Gel, gel! Gülistânda dönelim!

Şu lütf-i ilâhî etrafında pergel gibi dönelim!

Yere pek çok tohum ektik,

Ve çorak yerin çevresinde döndük!

Haydi dönelim hiçbir ambarın kuşatamayacağı tahılın etrafında!"⁵⁹

"Benden uzak olduğun sürece, ey cân, ben cânsız dönerim!

Ama sen beni döndürünce, senin etrafında dönerim!

Vuslat bahçesi kadar güzel kokuluyum, bir çaydaki temiz su gibiyim,

*Lütuf her tarafımda olduğu için o lütuf içinde dönüyorum!"^{**}*

Bu son şiir de dâhilî kâfiyelerle doludur.

"Kesî başed melûl ey cân kih u nebved kabûl ey cân!

Menem âl-i Resûl ey cân pes-i sultân hemî gerdem."⁶⁰

(Kabul edilmeyen birisinin, ey cân, canı sıkılır ey cân!

Ben Ehl-i Beyt'e mensûbum ey cân,

Sultân'ın arkasında dönüyorum!

Ben bu semâzenler halkasında bir kadeh gibiyim,

Bir elden diğerine hikâyemle dönüyorum.)

Bir önceki gazel de benzer bir yapıdadır:

"Tavâf-ı hâciyân dârem bî-gird-i yâr mîgardem,

Na ahlâk-ı segân dârem ne bar murdâr mîgardem."⁶¹

(Hacıların tavâfını dostun etrafında yapacağım,

Köpek tabiatlı değilim ki, bir leşin etrafında döneyim!

Pervâne değilim ki, kanatlarımı ateşte yakayım,

Ben Sultân'ın ışık nehrinin etrafında dönen pervânesiyim,

Gel ey Şems Tebrîz'den, çünkü sen şafak gibi batarsan,

⁵⁹ D 1473: 1, 3.

^{**} Yazar bu beyitlerin numarasını göstermeyi unutmuş görünmektedir (çvr.).

⁶⁰ D 1423: 1, 2, 5, u.

⁶¹ D 1422: 1, 16u.

Bu illerdeki şafak gibi senin izlerinin üstünde döneceğim.)

Son bir örnek olarak Mevlânâ'nın semâ hakkındaki muhteşem gazelinden birkaç beyte yer vermek istiyorum. Semâ' redifi üzerine kurulu bu gazel, semâ' âyiniyle kazanılacak kudreti göstermektedir:

*"Gel, gel, ey cân-ı cân-ı cân-ı semâ!
Gel, ey semâ' bahçesindeki selv-i revân!
Gel, Ay'ın ayağının altında ışık kaynağı olduğu kimse,
Semâ' semâsında bin Zühre'si olan!
Semâ'ya girdiğinde iki âlemden de geçersin,
İki âlemin ötesinde şu semâ' âlemi vardır.
Yedinci semânın çatısı muhakkak ki yüksektir,
Ama bu çatı semâ' merdiveninin olduğu yere ulaşamaz."⁶²*

Öte yandan, Mevlânâ'nın diğer bazı gazellerinde kudret yönü daha az belirgin olup vurgu şâirin aczi yönüne kaymaktadır. Bu durumda diğer yön, yani kontrol yönü ön plana çıkmaktadır. Bu yönde şâir, ifade edilemez olana ulaştığı noktaya vardıkdan sonra sessizliğe gömülmektedir. Bu an, tekkedeki Sûfîlerin vecde ulaşması ve sonrasında semâ'yı kesmesine benzemektedir. Mevlânâ'nın lirik şiirleri vecd ve kontrol kutupları arasında gidip gelmekte ve her duygusal okur tarafından hissedilebilecek bir ilâhî kudret potansiyeli yaratmaktadır. Bu potansiyel bir Allah dostunun türbesindeki berekete benzemekle birlikte bir başka düzlemde gerçekleşmektedir.

Mevlânâ'nın şiirinin cazibesi ve büyüleyiciliği yapısal bir tahlille tam olarak açıklanamaz; ancak böylesi bir tahlil kesinlikle gösterir ki Mevlânâ'nın şiirinde biçim ârızî değil, bilakis neredeyse kelimeler kadar önemlidir ve hakikaten mesajın bir parçasıdır. Mevlânâ'nın şiiri, sıkı tekrarcı yapıların vecdin formel ifadesi olduğunu göstermektedir. Dahası o, İslâm'ın teslimiyet aracılığıyla kudret kazanma prensibine örnek teşkil etmektedir. İlave ve fazladan kurallara uymakla, sanki Mevlânâ nâfile amel ve tâatler yapmaktadır; fakat sorulması gereken şudur: Acaba Mevlânâ bunu kudret kazanmak ve vecde ulaşmak için mi, yoksa zaten kudretle dolmuş ve vecde gelmiş olduğundan dolayı mı yapmaktadır?

Son olarak onun şiiri bizâtihteki şekli ile, insanın kendi zâtının, sevdiği kim-
senin ve evrenin eksenindeki ve Allah'ın etrafındaki dönüşünü temsil etmektedir. Bu dönüş bütün bir evrenle âhenk içindedir; çünkü evren, bugün Mevlânâ'dan daha iyi bildiğimiz gibi, bir rakstır; Ruzbihân Baklî'nin ifade ettiği gibi, "Tanrı ile bir rakstır"⁶³ ve raks da kontrollü bir vecddir.

⁶² D 1295: 1, 3–5.

⁶³ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina 1975), s. 182.

MEVLÂNÂ: EVRENSEL DEĞER

Şerafeddin GÖLCÜK*

Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin hayatında önemli bir değişim, onun evrensel değer kazanmasının, çağlar ötesinden günümüze hitap ederken canlılığının, dinamizminin ipuçlarını verir. Bu, Hz. Mevlânâ'nın hem üslûbuna, hem de mesleğine derinden etki yapmıştır. Mevlânâ'nın hayatı hakkında bilgi kaynağı olan eserlerde ifade edildiğine göre (Eflâkî, Sipahsalar, Fürûzanfer), Hz. Pir Konya'da dört yıl boyunca İslâmî ilimler dersleri verir. Dört yüz kadar öğrencinin yanı sıra, binlerce kişi de bu derslerin müdavimidir. Hayatını ilimle meşgul olarak devam ettirdiği bir sırada Tebriz'li Şems ile karşılaşan Mevlânâ, bundan böyle âlim sıfatının yanına şair, mutasavvıf niteliklerini de ekleyerek büyük bir inkılâba, hayatının değişime sahne olmasına izin vermiştir. Temel İslam İlimlerini özümseyen ve bunları tedriste çok başarılı olan Mevlânâ'nın hayatında geçirdiği bu tekâmül, onu hak aşığı bir mutasavvıf yapmıştır. Hz. Mevlânâ, Kur'an ve sünnet odaklı bilgi birikimini, bu sefer şiir ile ancak yine Kur'an ve sünnetten aldığı, kazanıp kullandığı üslûp ve metotla, her kesimden halkın istifadesine sunmaya başlamıştır. O, bu muhteva zenginliğini yıpranmayan, daima yenilenen bir üslupla sunduğu için dün de, bugün de hiç gündemden düşmemiş; sürekli taze, zinde, diri, yeni kalmış; Mevlây-ı Müteâl'in Kur'an'daki ve Resul-i kibriyâ'nın sünnetteki takdim usûlünü kendine yol, yöntem kabul ettiği için evrensel bir değer haline gelmiştir. O, gerek işlediği konular, gerekse konuları takdimindeki üslûp ve ifadeleriyle ebedi hakikatin sözcüsüdür. Ezeli ve nihai hakikat, Allah'tır. Mevlânâ, sürekli, bir ve tek Allah'a kul ve teslim olmanın sözcülüğünü yapmış, bunu bizzat yaşamıştır.

Allah, araç ve gerece muhtaç olmadan evreni yaratan, kalpteki ve dildeki sözlerin hepsini bilen, ilahlığını çok açık delillerle bildiren, bir tekliğini akıl ve basiret sahiplerine gösteren, Hz. Muhammed'in (s.a) peygamberlik nurunu dolu-

* Prof. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fak. Emekli Öğretim Üyesi.

nay gibi parlatan, o'nun kalbine nur gibi parlayan ve bütün kalplere deva olan Kitabı Kur'an'ın inzal eden, kudretine karşı konulamayandır.¹

Mevlânâ'nın nesri de şiirseldir. O, meramını dillendirmede hem nesri, hem de şiiri kullanmıştır.

Bilgiye ulaşmada akıl ve duyular elbette önemlidir; ancak bunlar yeterli değildir.

Akıl, şu hakir âlemin kandilidir; Tûr-i Sina'nın nuru, güvenli belde Mekke'nin adil kumandanı, Rabbülalemin'in bahşettiği doğru bir hâkimdir.

Akıl, güzel tabiatlı, adil bir sultan gibi, merhametli rahim ehadiyet nurunun bir gölgesidir.

Duyular, aklın yardımcılarıdır. Akıl ve duyularla insan, kalbî bir gerçek olan İslamiyeti anlamak durumundadır; amaç, maksûd budur. Tevhid dünyasında insan, gözden ibarettir. Açık bir göz, vücudun en hayırlı organıdır. Açık göz, gerçeği gören gözdür.²

İnsan, aklın ve duyuların, bunlar aracılığıyla elde ettiği ilmin rehberliğinde Tevhid'e doğru yol almak zorundadır. Çevredeki varlıklara cansız birer varlık olarak değil; onları, Hakka götüren hakikat alametleri olarak görmek gerekir. Tevhid'in tecelli ve tezahürünü onlarda bulmak icap eder.

İnsanın, ilim durağından iman doruğuna doğru yol almasını öğütleyen Mevlânâ, onun aynı zamanda kötü hasletlerden uzak durmasını ister.

Kâfirler putları öperler, putlara secde ederlerdi. Biz de şu zamanda onun tıpkısını yapıyoruz. Gidiyor, Moğollara secde ediyor, sonra da kendimizi müslüman sayıyoruz. Ayrıca içimizde hırs, kin, istek, hased gibi bunca put var; bunların hepsine de itaat etmedeyiz; hem içten, hem de dıştan biz de aynı işi yapıyoruz, sonra da kendimizi müslüman sayıyoruz.³

Mevlânâ'nın üslûp ve ifadesi; nesir olsun, şiir olsun, sanatkâranedir ve doğrudan kalbe hitap etmektedir. Onun konuları takdimi zevk-i selimin eseridir; orada kapalılık, sertlik ve kabalık yoktur; açıklık, berraklık, şeffaflık ve bedahet vardır. Onda bir tek hedef vardır: Hakikat-ı vahidenin anlatımı. O, zor, karmaşık, çapraşık, karanlık ifadelere başvurmadan, irşad ve telkin yoluyla Tek Gerçek'i anlatmıştır. Amaç, iman doruğuna çıkmaktır. İman yüce bir nimet, büyük bir gıdadır. İman eden diridir, imanla giden bakidir, ebedidir.⁴

Evrensel değer Mevlânâ'da, evrensel insanlık değerleri biri diğerinin önüne geçmeden, hiçbirini ihmal edilmeden aynı ölçüde yer alırken, bu değerler hiç şüphesiz ulûhiyet, nübüvvet ve ahirettir ve bunlara bağlı tali hükümlerdir. İnsan, ulû-

¹ Mevlânâ, Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü, (Mecâlis-i Seb'a), İst., 1973, s. 3.

² Mevlânâ, *a.g.e.*, s. 28-54.

³ Mevlânâ, *Fîhi Ma Fîh*, İst., 1959, s. 66.

⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 5, s. 287, c. 3, s. 3377; Ş. Gölcük, "Mevlânâ Tasavvufunda Bazı Kelâmî Motifler" (Tebliğ), I. Milli Mevlânâ Kongresi, Konya, 1985, s. 76.

hiyetle, nübüvvetle, ahiretle, buradan hareketle insan hak ve hürriyetleri, ahlâki sorumluluk, insan haysiyet ve şerefine yaraşır bir yaşama v.b. konularla ilgisini hiçbir zaman kesmemiş ve kıyamete kadar da kesmeyecektir.

Mevlânâ, üç temel konu olan ulûhiyetin, nübüvvetin ve ahiretin ve bunlara bağlı diğer üstün ve yüce değerlerin açık ve berrak, âlim, mutasavvif ve şair sözcüsüdür. O, hem coşkun bir veli, hem de uygulayıcı, samimi, dürüst, erdemli, sorumlu bir eylem adamıdır.

"Ben sağ oldukça Kur'an'ın kölesiyim, ben, Muhammed Muhtar'ın yolunun tozuyum."⁵

Peygamberler, insanları Allah'a ulaştırmak için gelmişlerdir. Eğer her kişi Allah'ın fazlına, ihsanına erişebilseydi Allah bunca peygamberi göndermezdi. İnsanlar mürşid aramaksızın, Peygambere tabi olmaksızın işlerini görürler, kendi akıllarınca istidlallerde bulunurlardı da bu yüzden hata ve dalalete düşmezlerdi. Halbuki tatbikat bunun tamamen aksini göstermektedir. Binaenaleyh Peygamberler, bu dünyada insanları Allah'a ulaştıran bağırdılar.⁶

Vahye müstenid konuşan peygamberlerin sözleri tamamıyla saf ve doğrudur.

Lutf-i İlâhî, halkın bütün kemâlâtını bir araya toplayıp pâk ve lâtif bir şey yaptı. Sonra O'na Mustafa ismini verdi.

Mevlânâ, hiç eskimeyen, taze ve yeni en büyük, en yüce değer kâmil insan, ufuk Peygamber Hz. Muhammed Mustafa'dan alır, kendisini evrensel değer yapan yüce hasletlerini, niteliklerini...

İnsanın en büyük problemi olan hürriyeti konusunda Mevlânâ, açık ve nettir. İnsan, hür, irade sahibi, muhtar ve yaptıklarının sorumlusudur. O, asla mecbur değildir. Şu sözler büyük anlam taşır ve geçerliliği insanlık tarihi süresince dir.

Bir sanatı, mesleği seçmiş, kendine iş edinmişsin. Bu, "bir ihtiyarım, iradem, düşüncem var" demektir. Yoksa ey iş eri, neden sanatlar, meslekler arasında o sanatı, mesleği seçtin? Ama nefis, heva ve heves nöbeti geldi miydi sana yirmi er kuvveti gelir. Dostun, senin küçücük bir menfaatine engel olsa hemen savaş ihtiyarına, isteğine sahip olur, onunla cenge, dövüşmeye kalkışırsın; fakat nimetlere şükretmeye gelince, o zaman ihtiyarın, isteğin yoktur, taştan da aşağı bir hal olursun. Sanki taş kesilirsin.⁷

Dini ilimleri çok iyi bilen Mevlânâ, aynı zamanda insanı ve psikolojisini çok iyi tanımaktadır...

⁵ M. Veled İzbudak, *Rubaiyyat*, İst., 1312, s. 252.

⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, s. 2813, c. 4. s. 2978.

⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, s. 943, c. 5, s. 3008.

Yüzü soğuk, hiç samimi olmayan ölümü ve sonrası hayatı ifadede, Mevlânâ, sıcak ve ölümü sevdiren bir davranış sergilemektedir. Herkesin korktuğu ölüm O'nun için şeb-i arûstur, gerdek gecesidir.

Ölüm; mutlu, aziz, değerli bir hayatın sona ermesi değildir; ölüm, ebedi gerçekten mutlu ve dünyadakine kabil-i kıyas olmayan, çok daha güzel, anlatımı imkânsız bir hayatın başlangıcıdır. Allah, insana bu hayattan daha güzelini, daha üstününü ve ölümsüz olanını mutlaka verecektir; zira O, mutlak cömertlik sahibidir. Ölümün dış görünüşü ölümdür, içyüzü diriliktir, ölümlle insan dirilir; gerçekte o, ebediliktir.⁸

Ahret onun dilinde şu evrensel ifadelerle ölümsüzleşmektedir:

Bu cihan tamamıyla fanidir, sonludur. Aradığını sebatlı, kararlı âlemde ara! Suretinin hiçbir değeri yoktur, dilediğini mânâ âleminde ara, dile; zira o âlem ancak bâkîdir, mamurdur, bayındır; başka türlü olmasına imkân yoktur, çünkü terkibi zıt olan şeylerden değildir.

Allah öyle bir halde bizi buluştursun, birleştirsün ki, bu birleşme ancak O'nun katındadır, her türlü topluluğun ötesindedir, önceki buluşmadan daha da yüce, daha da üstün ve tatlıdır. Ayrıca ne sonu vardır ne ilerisi...⁹

Mevlânâ Celâleddin Rumî, ülke içinde ve dışında, terennüm ettiği hakikatleri, ilahî ve nebevî bir iklimde sunduğu için, sürekli yenilenen ve yinelenen bir gündemin ilk maddelerini oluşturmaktadır. Kubbe-i Hadra'da, Medine'deki Yeşil Kubbe'yi hatırlatan bir asûdelik içinde, huzur, barış, mutluluk ve bağlılık ışıkları saçan ve evrenselliği ile insanlık için Tek Hakikate köprü olmaya devam edecektir.

Mevlânâ'da evrensel değeri, Aziz Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in (s.a) hikmetli ve kutlu sünnetinin evrensel değerinden güç ve kuvvet almaktadır.

⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. 1, 3928.

⁹ Mevlânâ, *Mektûbât*, s. 196.

Sırların Dili/Mevlânâ'nın Rubaileri
Mevlânâ'nın Bütün Rubailerinin Manzum Çevirisine Dair
(Çev. Ziya AVŞAR, Kökler Yay. Konya 2007)

Gökhan TUNÇ*

Mevlânâ'yı anlamak, sadece kendisini, bir başka ifadeyle şairi kapsayan mahdut bir anlam alanını ifade etmez. Aksine Mevlânâ'yı anlamak, altı yüzyıllık bir divan şiiri geleneğini ve modern şiirin yükseldiği temeli anlamak demektir. Örneğin, Osmanlı şiirinin son zirvelerinden biri olan Şeyh Galip, *Hüsni ü Aşk* adlı mesnevîsinde, hiç çekinmeden esrarını *Mesnevî*'den aldığını dile getirir. Bu ifade, şairlikte iddialı olan ve özgün bir mesnevî yazacağını öne süren Şeyh Galip için ilginçtir; çünkü bütün sırlarını Mevlânâ'nın eserinden aldığını kabul ederek mesnevîsine başlar. Daha da önemlisi, Şeyh Galip'in, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini miri mal olarak nitelemesidir. Miri mal ifadesi, *Mesnevî*'nin divan şiiri içindeki işlevsel konumunu ortaya koyar: *Mesnevî*, çekirdek olarak divan şiirinin merkezinde yer almış, daha sonra ise divan şiiri onun çekirdeği üzerinden büyüyüp gelişmiş, kendini var etmiştir. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si herkese aittir, herkesindir. Onu kullanmak, bu anlamda çalıntı sayılamaz. Mevlânâ'nın divan şiirindeki sözü edilen konumunun yanı sıra, modern şiirdeki işlevselliği de tartışma konusu yapılabilir. Modern şiirin öncülerinden Asaf Halet Çelebi, "Sema-ı Mevlânâ" adlı şiirinde, Mevlânâ'nın tasavvufî felsefesini ve sema ayinini modern şiir diline taşır. Öte yandan, diğer uç bir örnek olan Nâzım Hikmet'in de şiirlerini yazarken Mevlânâ'yı görmezden gelmemesi dikkat çekicidir. Nâzım Hikmet ilk dönem şiirlerinde Mevlânâ'ya müridi olduğunu söyler. Sosyalist fikirleri benimsedikten sonra ise, bu kez tam tersine Mevlânâ'yı karşısına alarak şiirini oluşturur. Nâzım Hikmet *Rubailer*'inde, Mevlânâ'ya gördüğün bu âlem gerçek bir âlemdir, heyula falan değil diyerek, Mevlânâ'nın rubailerine atıfta bulunur. Böylelikle, şairlerin olumlayarak ya da olumsuzlayarak bir şekilde Mevlânâ'yla hesaplaşma gayreti içinde olduklarını görürüz. Verilen örnekler, Mevlânâ'nın geleneksel Osmanlı ve modern Türk şiirinde ne kadar temelli bir yere sahip olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda, Mevlânâ'yı anlamak demek, Türk şiirinin dününü ve bugününü anlamanın ilk basamağını oluşturur. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Mevlânâ'yı anlamanın yolu nedir? Bu soruya verilebilecek yanıt, Mevlânâ'yı anlama yolunda atılacak ilk adımın onun eserlerini tam olarak

* Arş. Gör., Bozok Ü. Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl.

tercüme etmek olduğudur; çünkü Mevlânâ'nın bilindiği gibi eserlerini Farsça yazması, onun Türk okuru tarafından yeterince anlaşılmasına neden olmaktadır. Halbuki, bir şairle okur arasındaki ufukların keşişebilmesi her şeyden önce okurun metinle kurduğu diyaloga bağlıdır. Sözü edilen konu çerçevesinde Mevlânâ'ya baktığımızda, onun eserlerinin tamamının henüz Türkçeye kazandırılmadığını görürüz. Örneğin, çok uzun bir dönem Mevlânâ'nın rubailerinin tam sayısı Türkçeye aktarılmadığını gördük. İşte, bahsedilen eksiklik 800 sene sonra giderildi ve Mevlânâ yılı gibi anlamlı bir zamanda Ziya Avşar tarafından Mevlânâ'nın rubailerini eksiksiz ve rubailerin hak ettiği şiirsel anlatımla Türkçemize kazandırıldı. *Sırların Dili* adıyla basılan kitap Kökler Yayınevi tarafından yayımlandı. Hece vezni kullanılarak yapılan çeviriler toplam sekiz yıllık yoğun bir emeğin mahsulü. Çeviri kuramlarının da bahsettiği gibi her tercümenin bir anlamda şiiri yeniden oluşturmak olduğu göz önünde bulundurulduğunda Avşar'ın kitaba verdiği emek daha açıklık kazanır.

Kitap Avşar'ın içten ve samimi Önsöz'ü ile başlar. Bu Önsöz'de Avşar, rubailerin çevrilme öyküsünü bize anlatır. Rubailer, 1999 yılındaki bir yanlış anlama ile başlar. Bir arkadaşı Avşar'dan Hayyam'ın bir rubaisini manzum olarak yazmasını ister ve Avşar iki gün uğraştıktan sonra rubaiyi çevirip arkadaşına gönderir. Halbuki, arkadaşının isteği, rubainin Farsça aslıdır; ama arkadaşı çevirinin başarısından Avşar'a sitayişle bahseder. Bu şekilde güzel bir yanlış anlama sonucu çeviri yapmaya karar veren Avşar, Mevlânâ'nın bir rubaisiyle kendinden geçer ve Mevlânâ'nın rubailerinin tercümesine girişir. Bu çevirinin zorluğu ve dolayısıyla ağır gidişi her ne kadar başlarda çevirmenimizi korkutsa da, sonunda Avşar bir ilki gerçekleştirir: Mükerrer rubailerin çıkarılması ile 2188 rubai içeren çalışma, Mevlânâ'nın rubailerinin tamamını manzum olarak tercümesini içeren tek çalışmadır. Avşar, Önsöz'de ayrıca çevirilerde göz önünde bulundurduğu ölçütleri okurla paylaşır: Bu ölçütlerden ilki, metne sadık kalmaktır. Her ne kadar çeviri eylemi yeniden yazma edimini içerse de, sonuçta kaynak metni başka bir dile aktarmanın esas olduğunun bilincinde olan Avşar, akademik kimliğinin kazandırdığı bilimsel duruşla rubailerini çevirmeye çalıştığını ifade eder. İkinci olarak, Türkçeye yapılan çevirilerde sıklıkla karşılaşılan bir sorunu gündeme getirir. Söz konusu sorun, vezin ve kafiye için ön plana alarak, söyleyişi bu iki unsurun hizmetine sunmaktır. Kafiye ve veznin, özellikle söz sanatı olan şiirde söyleyişin esas olduğunun ve söyleyiş için bir araç olduğunun ayırıcılığı olan Avşar, gerektiğinde söyleyiş güzelliği için bu araçlardan taviz verebilmiştir. Bu bağlamda, farklı dillerden Türkçeye yapılan çevirilerde şiirsel söyleyişi katletmek pahasına kafiye için ölçüyü verme yanlısına düşmemiştir.

Kitapta daha sonra yer alan bölümde Mevlânâ'nın hayatı etraflı bir şekilde bahis konusu yapılır. Mevlânâ'nın rubailerinin çevirisine geçmeden onun hayatı hakkındaki bu ayrıntılı bilgiler, Mevlânâ'nın okurun gözünün önünde sevinciyle, üzüntüsüyle, mutluluğu ya da korkusuyla canlanmasını sağlar. Ayrıca Avşar'ın,

Mevlânâ'nın hayatını anlatılırken, şairin yaşadığı olaylarla rubaileri arasında kurduğu ilişkiyi somutlaması, aynı zamanda okurun rubaileri bir bağlama oturtabilmesi konusunda ona yardımcı olur. Örneğin söylediği, aşağıdaki etkileyici rubainin Şems'in gidişiyile oluştuğunu fark ederiz.

*geçip gitti gayb atlısı, tozda kaldı meydan,
yerinde yel eser fakat, ortalık toz duman!
sağına soluna bakma, dosdoğru bak da gör;
tozu burda, kendi sonsuzluk yurdunda şu an!*

Dolayısıyla rubaide dile getirilen "gayb atlısı"yla göndermede bulunulanın Şems olduğu okurun zihninde tecessüm etmiş olur. Avşar'ın belirttiği gibi, Şems Mevlânâ için gidişine ağıt yakılan "gayb atlısı"dır; Selahaddin-i Zerkubî ise "aşk denizini durultan bir ümmî"dir. İşte Zerkubî rubailerde şu şekilde yer alır:

*aşk sonunda sükkûnet bulur, yatıştır derler,
önü coşkunluk, sonu temkinden verir haber!
can, aşk değirmeninin sabit duran alt taşı,
bu kararsız bedense, üstteki taşır döner!*

Gösterilmeye çalışıldığı gibi, Avşar bize, aslında, rubailer üzerinden Mevlânâ'nın hayatının izini sürmenin mümkün olduğunu kanıtlar.

Sonraki bölümde Avşar, kendi çevirisine kadar Mevlânâ'nın rubaileri konusunda yapılmış belli başlı çevirileri değerlendirir. Avşar, ilk manzum çeviriyi Hüseyin Rifat Işıl'ın yaptığını belirler. Rubailerin daha sonraki çevirmenleri ise sırayla şu isimlerdir: Orhan Veli, M. Nuri Gençosman, Basri Gocul, Şair Feyzi Halıcı, Hamza Tanyaş, Talat Sait Halman. Avşar, sözü edilen rubai çevirilerini örnekler üzerinden değerlendirir ve şu sonuca varır: Çeviriler bazen geniş bazen de eksik olarak karşımıza çıkmaktadır. Geniş çeviriyle kastedilen anlam, kaynak metinde bir iki cümleyle verilen anlama yorum katarak onu yeniden yazmaktır. Eksik çevirinin gönderimde bulunduğu anlam ise, çevirmenin anlamı daraltarak okura vermesidir. Bu temel sorunların yanı sıra, çevirmenin kendi inanç ve duygularını metne söyletme gayretinin de var olduğu çevirilerden haberdar oluyoruz. Avşar bu konuda şu örneği verir: Çevirmenler bazen asıl metindeki yaklaşıma dikkat etmeyerek, suçlama ve öfke bildiren bazı nitelemeleri, kendi heyecanlarının eseri olarak asıl metne dâhil etmektedirler. "Meselâ Mevlânâ'nın tenâsüh inancında olanları nitelediği 960 nolu rubâisinde "inançları uyarınca ant içip dediler" söylemi, mütercim tarafından "kendi sapık inançlarınca" biçimine dönüştürülebilmekte dolayısıyla, Mevlânâ'nın hoşgörüsü, mütercim eliyle yaralanmaktadır." Daha birçok çeviri yanlısına da değinen Avşar, yaptığı rubai çevirilerini halka karşı irfan borcunu yerine getirdiği bir vazife olarak adlandırır.

Son bölümde ise, Mevlânâ'nın rubailerinin çevirisine girilmiştir. Bu bölümde artık Mevlânâ'nın rubailerinden estetik haz almak zamanı gelmiştir. Bu rubailerle, genellikle adı *Mesnevi*'siyle anılan Mevlânâ'nın, rubailerde de ne kadar

başarılı olduğu ortaya çıkar. Rubailer, tıpkı *Mesnevî* gibi, Mevlânâ'nın eşsiz söyleyiş kabiliyetini somutlar. Kültürümüzün zirvelerinden biri olan Mevlânâ'ya olan borcumuzu ödemek bağlamında çok önemli bir ürün olan Avşar'ın sözü edilen çalışması, çok önemli bir boşluğu dolduran bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda yazıyı, Mevlânâ'nın bir rubaisiyle sonlandırmak yerinde olacaktır:

49 *biz aşk çocuğuyuz*
 aşktır aşk, bizim peygamberimize tarikat,
 biz aşk çocuğuyuz, aşk anamızdır elbet!
 ey bizim, ten çadırında gizlenmiş anamız;
 kâfir doğamızdan saklanmaktır, sende niyet!

İsmail Rusûhî Ankaravî, Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi (Makâsıd-ı Aliyye Fî Şerhi't-Tâiyye)

haz. Mehmet Demirci, İstanbul 2007, I. bs. Vefa Yay. 482 sayfa

Süleyman GÖKBULUT*

İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631)'nin *Makâsıd-ı Aliyye Fî Şerhi't-Tâiyye* adlı bir eseri, İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235)'in *Kasîde-i Tâiyye*'si üzerine Osmanlıca olarak kaleme alınmış bir şerhtir. "Kasîde-i Tâiyye, et-Tâiyyetü'l-Kübrâ ve Nazmü's-Sülûk" gibi isimlerle de bilinen bu kasîde, 761 beyitten oluşmakta ve İbnü'l-Fârız *Divân*'ının, *Kasîde-i Hamriyye* ile birlikte en çok ilgiye mazhar olan bölümünü teşkil etmektedir. Dâvud el-Kayserî, Abdürrezzak el-Kâşânî ve Saîdüddîn el-Fergânî gibi diğer bazı kişilerin de *Tâiyye* üzerine şerh yapmaları bunun en açık delilidir.

Sultânü'l-Âşıkîn lâkabını taşıyan ve tasavvufî şiirin Arap edebiyatındaki zirvesi olarak niteleyebileceğimiz İbnü'l-Fârız, hayatını Mısır'da geçirmiş, genç yaşta tasavvufa yönelip riyâzet ve mücâhedelerde bulunmuş, Şeyh Bakkâl adındaki bir Melâmî şeyhinin işâreti üzerine Mekke'ye gitmiş ve orada yaklaşık 15 yıl kalmıştır. Hassas ruhlu, coşkulu, ilâhî güzellikleri seyretmekten ve dile getirmekten zevk alan birisi olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerinin teması, ilâhî aşk ve bunun çeşitli sembollerle dile getirilmesidir.

İbnü'l-Fârız'ın zaman zaman kendinden geçip hayret ve dehşet içinde gözlerini belli nir noktaya diktiği, söylenenleri duymadığı, yanındakileri görmediği, yiyip içmediği, uyumadığı, bu hâlinde bazen on gün, hattâ daha uzun süre devam ettiği ve *Tâiyye*'nin de böyle bir ahvâl içinde yazıldığı bildirilmektedir.

Ondan yaklaşık dört asır sonra, başka bir coğrafyada yaşamış olan İsmail Ankaravî ise, bir Bayrâmiyye şeyhi iken göz rahatsızlığı nedeniyle gittiği Konya'da şifâ bulunca, Mevleviyye tarikatına intisâb etmiş ve uzun yıllar Galata Mevlevihânesi'nde şeyhlik yapmıştır. Çok geniş bir birikime sahip olan Ankaravî, devrindeki şerhçiliğin de etkisiyle Herevî, İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârız ve Mevlânâ gibi büyük mutasavvıfların eserlerini tercüme ve şerhe girişmiştir. Özellikle *Mecmûatü'l-Latîf ve Ma'mûretü'l-Maârif* isimindeki Mesnevî şerhiyle şöhret bulmuş ve "Hazret-i Şârih" diye anılır olmuştur. Mevlevî kültürüne yaptığı önemli hizmetlerin yanısıra o, *Zübdetü'l-Fuhûs Fî Nakşî'l-Fusûs* adlı eseriyle İbnü'l-Arabî, *İzâhu'l-Hikem*'iyle de Sühreverdî el-Maktûl düşüncesine nüfûz etmiştir. Mevlânâ

* Arş. Gör., Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. sbulut571@hotmail.com

ve İbnü'l-Fârız'ın ilâhî aşk fikrinin yanısıra, vahdet-i vücûd ve işrâkî akımı da iyi bilen, dolayısıyla tasavvufun tefekkür ve duygu boyutunu kendisinde mezcedebilmiş ender kişilerden biri hâline gelmiştir.

İsmail Ankaravî, *Makāsıd-ı Aliyye*'ye bir önsözle başlamaktadır. Burada o, uzun zamandır bu ay yüzlü Arap güzelinin cemâlinden, Arapça bilmeyen insanımızı da nasıl istifâde ettirebilirim diye düşündüğünü, fakat her defasında hakıyla yapamam diye geri durduğunu, bu tereddütlü durumun kendisini bir hayli rahatsız ettiğini ve nihâyetinde istihâre yapıp şerhe karar verdiğini belirtmektedir. Mukaddime kısmında ise, şerhine girişeceği eseri doğru bir şekilde anlamamızı sağlayacak vücûd, isim ve sıfatlar, hazarât-ı hams gibi özellikle vahdet-i vücûd inanişiyi ilgili bir kısım temel bilgileri ve bazı tasavvufî ıstılahları açıklamaktadır. Bunların akabinde de 761 beyitlik kasîdeyi, genellikle tek tek, bazen de konu ve anlam bütünlüğü olan birkaç beyti birleştirerek şerh etmektedir.

Rusûhî Dede beyitlerin şerhinde, "Lügatler", "İ'râb", "Mânâ ve Tahkîk" olmak üzere üç aşamalı bir süreci takip etmektedir. Lügatler kısmında, beyitte geçen lügatlerin kelime mânâları ve etimolojileri üzerinde durmakta; i'râbda da beyitteki kelimelerin Arap grameri açısından tahlilini yapmaktadır. Sıradan okuyucu için sıkıcı gelebilecek olan bu iki kısım, bunları dikkate almak istemeyenlere kolaylık olması açısından, hazırlanan eserde farklı ve küçük puntuyla yazılmıştır.

İsmail Ankaravî, beyitle ilgili etraflı açıklamasını ve asıl söylemesi gerekenleri mânâ ve tahkîk kısmında dile getirmektedir. Bu son bölümde şârihin sahip olduğu birikimi ustalıklı kullandığı görülmektedir. Burada okuyucu, İbnü'l-Fârız, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve İran-Horasan tasavvuf düşünce ve kültürünün harmanlanması olarak ifâde edebileceğimiz Osmanlı tasavvuf anlayışının yetkin bir örneğiyle karşı karşıya geldiğini hissetmektedir.

Metnin hazırlanmasında, müellif hattı olarak kabul edilen Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 221/1'deki nüsha ile Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 260'daki yazmalardan faydalanılmıştır. Eserin dili ve uslûbu oldukça ağıdalı olduğu için günümüz araştırmacılarına ve okuyucularına hitap edebilmek amacıyla, aslına sâdik kalınarak sadeleştirme yoluna gidilmiştir. Yine kitaptan istifâdeyi kolaylaştırmak için hazırlayan tarafından, beyitlerde ana hatlarıyla hangi konulardan bahsedildiğini belirten bir fihrist hazırlanarak içindekiler kısmına dahil edilmiştir.

Netice itibarıyla bu şerh, duygu ve tefekkür boyutu bir hayli derinlikli olan iki önemli mutasavvıfı bir arada okumayı ve değerlendirmeyi sağlayan çok mühim bir hazinedir. Bunun yanı sıra Prof. Dr. Mehmet Demirci Beyefendi'nin metni hazırlarken gösterdiği titizlik, kitabı, özellikle Osmanlı tasavvuf düşüncesine ilgi duyanların ve başta ilâhiyât ve edebiyât alanları olmak üzere akademik çevrelerin dikkatini çekecek bir hâle getirmiştir. Hem İsmail Rusûhî Dede'nin hem de Mehmet Demirci'nin zihnini uzun yıllar meşgul eden bu eserin gerekli ilgiye nâil olması dileğiyle.

**Mevlânâ ve İslâm, Dr. Sâfi ARPAGUŞ,
Vefa Yay. İstanbul 2007, 698 sayfa**

Ahmet ÖGKE*

*"Her peygamberin, her velinin bir mesleği vardır.
Fakat değil mi ki hepsi halkı Hak'e ulaştırıyor, birdir."***

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarından Sâfi ARPAGUŞ'un *Mevlânâ ve İslâm (Algı ve Anlatım)* adlı eseri, yazarın, 2001 yılında tamamlamış olduğu "*Mevlânâ'nın Dini Anlatım Metodu*" adlı Doktora tezinin yeniden gözden geçirilerek kitaplaştırılmış hâlidir. Temeli 1994 yılında atılan ARPAGUŞ'un bu çalışmasının konusunu, Doktora'dan müşterek hocamız merhûm Yrd. Doç. Dr. Selçuk ERAYDIN belirlemiş; onun dâr-ı bakāya irtihâlinden sonra Prof. Dr. İrfan GÜNDÜZ çalışmaya bir süre danışmanlık etmiş; onun parlamenterliğe geçişinden sonra da Prof. Dr. Mustafa TAHRALI'nın danışmanlığında nihâyete erdirilmiştir.

Hazırlanış aşamalarından önemli bir kısmına bizzat tanıklık ettiğim bu çalışmanın, gerçekten büyük bir emeğin mahsûlü olduğunu söylemeyi, hakkın teslimi adına bir yükümlülük sayıyorum; zira en başta Hz. Mevlânâ koskoca bir umman ve muammâ; ilk önce onu anlayıp çözmek ve onun "*bizâr*" olmayacağı şekilde görüşlerini doğru aktarabilmek, başlı başına bir mes'ele.. Araştırmada Mevlânâ'nın *Divân-ı Kebîr* dışındaki bütün eserlerinin tamâmıyla kullanıldığı; *Divân*'ın ise imkânlar ve zamanın elverdiği ölçüde kısmen değerlendirmeye çalışıldığı göz önünde bulundurulursa; ne denli muazzam bir külliyattan söz ettiğimiz, yâni araştırmacının ne kadar büyük bir deryâ ile karşı karşıya olduğu daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın eserlerinin büyük bir kısmının manzûm olması, şiirin anlaşılıp nesre dönüştürülmesi ve yorumlanmasının güçlüğü, çalışmanın her safhasında kendini göstermiştir. Üstüne bir de bu manzum külliyâta yapılan şerhlerin belirli bir sistem ve düzeninin olmaması ile özellikle Mevlevî kültürünün Farsça gibi farklı bir dile âşinâlığı gerektirmesi eklenince, zaman ve değerlendirme açısından çalışmayı zorlayan unsurlar kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır; ancak bu çalışmayı başarma ve ortaya koyma arzusuna yakînen şâhid olduğum Sâfi ARPAGUŞ, karşılaştığı bu dil sorununu ve sistematik problemleri asgarîye indirerek büyük bir çalışma ve gayretle üstesinden gelmeyi

* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. Öğretim Üyesi. ahmetogke@hotmail.com

** Mevlânâ, *Mesnevî*, (çev.: Veled İzbudak-Abdülbâki Gölpinarlı), II. baskı, İst., 1990, I/248.

başarmıştır. Kitabı eline alan okuyucu, bu durumu rahatlıkla görecektir. Çalışmanın özellikle en son savunma aşamasında karşılaşılan bâzı akil almaz zorluklar ise, bu satırlara yazılacak cinsten değildir. İsterseniz, o da takdîr-i ilâhînin bir cilvesi olarak, konuyu bilen ve yaşayanların zihin ve gönül dünyâlarında kalsın...

Kitabı okuyunca anlıyoruz ki, İslâm'ın cihanşümûl dinamizmini en iyi şekilde anlayıp yorumlayan ve insanlığa anlatanlardan biri olan Hz. Mevlânâ, bütün insanlığın her dönemde çeşitli görünümlemlerle yaşadığı dinî ve ictimâî buhranların çözümünü ve aşılmasında, ortaya konulması gereken en uygun seçeneklerden biridir. Öyleyse insanlık, nasıl bir anlatım, sunuş ve dâvete muhâtap olmalıdır ki, yaratıcısının onun mutluluğu için göndermiş olduğu son ilâhî dini doğru bir şekilde anlasın, algılasın ve kurtuluşunu elde edebilsin? İşte bu kitabın yazılış amacı da bu sorunun cevaplarını aramaktan ibârettir.

Bu amaçtan hareketle, temel felsefe olarak "*Mevlânâ İslâm'ı nasıl algılamıştır?*" ve "*onu halka nasıl anlatmıştır?*" iki temel sorunun cevaplarını ortaya koymak üzere kaleme alınan eser, bir Giriş ve dört ana bölümden oluşmaktadır.

Girişte, Mevlânâ'nın yaşadığı XIII. yüzyılda Anadolu'nun siyâsî, ictimâî, itikâdî-amelî ve tasavvufî durumuna değinilerek Anadolu dışında bulunan tasavvufî akımlara da kısaca işâret edilmiştir. Ayrıca burada, Mevlânâ'nın hayâtı, eserleri ve çalışmada takip edilen metod hakkında da kısa bilgiler verilmiştir. Bu bölümde daha çok, söz konusu çalışmaya zemin oluşturacak bilgilere ulaşmanın hedeflendiği görülmektedir. Mevlânâ'yı yetiştiren sosyo-kültürel birikim, dinî ve tasavvufî çevre, onun bu şartlarda ortaya koyduğu düşünce ve eserleri hakkında elde edilen bilgiler, çalışmaya yön vermiş ve şekillenmesinde temel hareket noktası oluşturmuştur.

"*Mevlânâ'nın Dini Anlatım Kaynak ve Metodları*" başlığını taşıyan *birinci bölümde*, Mevlânâ'nın dini anlatımda kullandığı dinî ilimler ve tasavvufî gelenekten aldığı metod ve vâsitalarla, husûsî olarak kendisinin ortaya koyduğu, yeni ve kendine has yöntem ve araçlar incelenmiştir. Bu bağlamda; Kur'ân-ı Kerîm ve Kur'an ilimleri, Hadis (Sünnet), vaaz ve nasihat, mûsikî ve semâ', şiir, hikâye, menkıbe ve kıssa, mektuplar, eğitim ve öğretim faaliyetleri konu edilmiştir. Bu bölümde ele alınan Mevlânâ'nın dini anlatımda kullanmış olduğu metod ve vâsitalara bakıldığında, başta onun referanslarının dinî ve tasavvufî olduğunu söylemek mümkündür. Her iki alanda da zirvede bir *âlim* ve *mutasavvıf* olarak karşımıza çıkan Mevlânâ, her şeyden önce Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerle son derece vâkıftır. Her iki dinî kaynağı da büyük bir yetkinlik ve mahâretle kullanabilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'e getirmiş olduğu yorum, tefsir ve îzahlar, *işârî tefsir ekolü* içerisinde mütâlaa edilebilir. Kur'ân ilimlerindeki bilgi zenginliği ise onun *müderris* yönünü ortaya koymaktadır. Vaaz ve nasihatlerinde aşırı dikkatli, kullandığı ifâde ve muhâtaplar konusunda seçici, müspet, sevdirci ve müjdeleyici bir tavır sezilmek mümkündür. Anlattığı *kıssa* ve *menkıbelerle*, geçmiş toplumların olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koyarak insanların hisse alma; bu sâyede de hatâ ve

kusurlarını kontrol edip düzeltme imkânı sunmaktadır. Anlaşılması güç ve mücerred kavramları, temsili anlatımlarla somutlaştırmakta, zor gibi görünen birçok konuyu *tahkiye* metoduyla anlaşılır ve kolayca hatırdâ tutulur hâle getirmektedir.

İnanç esaslarının Mevlânâ tarafından nasıl anlaşılıp, başkalarına da nasıl anlatıldığına tahsis edilen "*Mevlânâ'da İslâm İnanç Esasları*" başlıklı ikinci bölümde, îman esaslarının onun dini anlatımındaki yeri ve önemi ile keyfiyet ve kemiyet olarak nitelikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölümde ele alınan inanç esaslarının; kelâm ilminin *ulûhiyet*, *nübüvvet* ve *sem'ıyyât* şeklindeki klasik tasnifine göre incelendiği görülmektedir. Bu ana başlıklar altında incelenen konular ise şöyledir: İman, (*Ulûhiyet*): Allah inancı, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, görülmesi (rü'yetullâh), vahdet-i vücûd anlayışı, kazâ ve kader inancı, irâde ve ihtiyâr konusu; (*Nübüvvet*): Peygamberler ve peygamberlik müessesesi, vahiy ve ilham, hakikat-i Muhammediyye, peygamberler ve mûcizeleri, nebîlik–velîlik ilişkisi ve mûcize–kerâmet ilişkisi; (*Sem'ıyyât*): Âhiret hayâtı, cennet–cehennem, şefâat, mücerred varlıklar olan melekler, şeytan ve cinler. Bu bölümde okuduklarımızdan anladığımızı göre; Hz. Mevlânâ'nın dini anlatım ve irşâd anlayışında *îman*, *ibâdet* ve *ahlâk*, olmazsa olmaz temel unsurlarıdır. Mevlânâ'ya göre, insanın bu anlayışı idrâk etmesi, yâni îman etmesi, mutluluğunun ve kurtuluşunun yegâne kaynağıdır. Onun bütün çabası, bu idrâki bütün fertlerin ve toplumların; yâni her çeşit, her din, her dil ve her renkten insanın yakalayabilmesidir ki, bu aynı zamanda insanın varlığının değerini anlaması ve varlık içindeki her şeyi yerli yerinde algılayabilmesi sonucunu doğuracaktır.

"*Mevlânâ ve İbâdetler*" adını taşıyan *üçüncü bölümde* de Mevlânâ'nın ameli hayat ve ibâdetlerle ilgili düşünce, metod ve uygulamaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu cümleden olmak üzere, genel olarak ibâdet kavramı, ezan, temizlik (abdest–teyemmüm), namaz, oruç, hac, zekât ve sadaka, duâ, nâfile ibâdetler ve zikirler gibi konular bu bölümde işlenmiştir. Kulun Allah'a en fazla yaklaştığı ânı, secdeyi de içine alan, rûhen bir yükseliş (mîrac) ve bahşettiği her türlü nîmet için ilâhî kudret önünde hazır bulunmak olarak nitelendirilen namaz kadar hiçbir şey, Mevlânâ'nın eserlerinde daha fazla yer almaz ve ısrarla üzerinde durulmaz. Namaz insanı her türlü kötülükten koruduğu gibi, oruç da insanı koruyan, ona gelebilecek zararları engelleyen bir kalkandır. Zekât, fert ve toplumu ayakta tutan, malı ve sâhibini arındıran ilâhî bir sosyal yardımlaşma ve dayanışma yükümlülüğüdür. Hac, evden (Kâbe'den) çok, evin sâhibini (Allah'ı) hatırlamaktır. Bütün bu farz ibâdetlerin yanı sıra kulun Allah'a yaklaşmasına vesile olabilecek nâfile ibâdetler, gönülden ve dilden hiçbir zaman çıkarılmaması gereken Allah'ın devamlı anılması olarak zikir ve virdler de Mevlânâ'nın farz ibâdetlerin muhâfazasında önemli gördüğü hususlardandır.

Çalışmanın buraya kadarki ilk üç bölümünde "*Mevlânâ İslâm'ı nasıl algılamıştır?*" konusu daha ağır basarken, bundan sonrasında ise "*Mevlânâ İslâm'ı başka-*

larına nasıl anlatmıştır?” sorusuna cevap arayış çabalarının daha fazla ön plâna çıktığı gözlenmektedir. Nitekim tasavvufî konuların işlendiği ve “*Mevlânâ’da İrşad ve Tasavvufî Ahlâk*” başlığını taşıyan *dördüncü bölümde*, seyr u sülûke âit temel kavram ve unsurlar, nefis eğitimi ve ferdî gelişimin esasları olarak ifâde edilen *makam* ve *haller* ele alınarak Hz. Mevlânâ’nın bu konulardaki uygulama ve anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bölümde, Mevlânâ’nın mutasavvif yönü eşliğinde, gerçek anlamda İslâm tasavvufunun fert ve toplum hayâtına katkılarının neler olabileceği araştırılmıştır. Böylece kendine has unsur ve metodları bulunan tasavvufî anlayışın Mevlânâ tarafından yorumlanması ve insanlara tavsiye edilmesi üzerinde durularak *tasavvufî eğitimin mâhiyeti* (irşâd, tezkiye, tasfiye), *tarafları* (mürşid–mürîd) ile *merhaleleri* [*makamlar* (tevbe, vera’, takvâ, zühd, fakr, sabır, şükür, tevekkül, rızâ) ve *haller* (murâkabe, kurbiyet, muhabbet (sevgi ve aşk), havf ve recâ (korku ve ümit) şevk, ünsiyet, itminân, müşâhede, yakîn)] Hz. Mevlânâ’nın bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bölümün son başlığında da *tasavvufî ahlâk* konusu, Hz. Mevlânâ’nın örnek kişiliği çerçevesinde ayrıntılarıyla verilmiştir. Yaklaşık 20 sayfalık bu kısımda, Mevlânâ’nın şahsında derli toplu bir tasavvufî ahlâk panoraması sergilenmektedir. Denilebilir ki, bu son kısım, evrensel bir ahlâkçı olan Hz. Mevlânâ’nın ahlâk görüşleri üzerine çalışacaklar için bir *ilk okuma kılavuzu* niteliğindedir.

Mevlânâ ve İslâm kitabı; kuşatıcı, kapsayıcı ve özü ortaya koyucu bir *Sonuç*, zengin bir *Kaynakça* ve ayrıntılı sayılabilecek bir *Dizin* ile son bulmaktadır. Kapağından iç baskısına kadar, güzel bir tasarım ve kaliteli bir baskıyla kitabı okuyucuya sunan Vefa Yayınları’na (Vefa Yay., bir Ensar Neşriyat organizasyonudur) sonsuz teşekkürler.

Çalışmanın ilk satırından, son kelimesine kadar göze çarpan ana yöntem şudur: Konular incelenirken ilk önce İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerdeki bilgilere ulaşılmaya çalışılmış; daha sonra da tasavvufun klâsik ve temel kaynaklarıyla paralel olarak Hz. Mevlânâ’nın ilgili konulardaki düşünceleri ortaya konulmuştur. Konunun ve malzemenin devâsâ genişliğine ve diğer bütün zorluklarına rağmen yazar, büyük bir titizlik ve ustalıkla söz konusu güçlükleri birer avantaja dönüştürmeyi bilmiştir.

Dil ve anlatım üslûbu, gâyet akıcı, anlaşılır, özlü ve bilimseldir. İmlâ olarak da yazarın, rahmetli Yrd. Doç. Dr. Selçuk ERAYDIN ve Prof. Dr. Mustafa TAH-RALI hocalarımızın rahle-i tadrîsinden geçtiği, kitabın hemen her satırından anlaşılmalıdır. Yazar, adı geçen hocalarımızın, eski metinlerin günümüz harfleriyle neşrinde uyguladıkları *transliterasyon* yöntemini (bk.: A. Avni Konuk’un *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, *Mesnevî Şerhi* ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye* çevirileri) tam bir yetkinlikle uygulamıştır.

Bildiği gibi, özellikle günümüzde Hz. Mevlânâ, belli bazı kesimler tarafından yalnızca *hümanist bir düşünür*, *şâir*, *edîb*, *mûsikîşinas*, *müderris* vb. yönleriyle öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Hattâ bugün çoğu Batılı aydının veya sıradan

halkın zihninde Mevlânâ, dinler üstü bir mistik ve hattâ mitolojik bir kişilik olarak yer almaktadır. Oysa Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, her şeyden önce *müslüman* bir *mutasavvıf*tır ve onun büyüklüğü de asıl bu iki temel niteliğinden kaynaklanmaktadır. Onun diğer özellikleri, bu iki temel vasfından sonra gelmektedir. İşte tanıtımını yaptığımız *Mevlânâ ve İslâm* adlı eser, bu değişmez hakikati, her bakımdan, büyük bir başarı ve tam bir ilmî yetkinlik içerisinde ortaya koyan bir kitaptır. Diğer husûsiyetleri bir tarafa, sâdece bu gerçeği ispatlaması bile, kitabın önemini göstermesi bakımından tek başına yeterlidir, ve's-selâm...

Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk, Osman Nuri Küçük, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Ankara 2007, VII + 678 sayfa

Yüksel GÖZTEPE*

GİRİŞ

Osman Nuri Küçük tarafından hazırlanan bu doktora çalışmasında; XIII. Yüzyıl Anadolu'sunda yaşayan Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin, insanın manevî ruhsal gelişimine yönelik rehberlik ve öngörülerini incelenmektedir. Tez; bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde; tezin konusu, metodu, amacı ve yöntemi üzerinde durulmuştur. Ayrıca bu bölümde; manevî gelişim açısından Mevlânâ'nın hayatı ve tekamül evreleri özlü bir şekilde verilmiştir. *Bu bölümde* ele alınan konunun, Mevlânâ'nın düşüncelerini anlamadaki yeri ve önemi üzerinde durularak, araştırma konusunun niteliği belirtilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Araştırmacı bu bölümde "Mevlânâ'nın Sülûk Anlayışının Nazarî Temelleri"ni bu ana başlık altında, İnsan Benliği ve "Ben" algısı: Mevhûm Benlik ve Ezeli Benlik, şeklinde ele almıştır. Mevlânâ'ya Göre Benliğin Dönüşümü ve Mahiyeti, alt başlığı altında da; Fiziksel ve Manevî Gelişim Paralellliği, üzerinde durmuştur. Yazar, Mevlânâ'nın kainattaki bütün varlığı sûret-mânâ sarmalı üzerine yaratılmış olarak gördüğünü ve insanın da bu ilkedен nasibini aldığı görüşünde olduğunu ifade eder. Kevnî zevciyet dediği bu sünnetullaha binâen insanın ben algısını araştırmacı özet olarak şöyle ifade eder: Mevlânâ'ya göre iki "ben" algısı bulunmaktadır. Bunlardan ilki; insan varlığının sûretine yönelik olup onun maddî kısmından yani beş duyusundan ve bu duyuların donelerini yorumlayan zihinsel süreçten beslenen ve insan "ben"ine ilişkin fiziksel imgelemi ifade eden mahsûs ben algısıdır. "Sıradan insan"ın yüzeysel algısından neşet eden bu benlik tasarımı, Mevlânâ'ya göre zaman ve mekân kayıtlarıyla sınırlı olduğundan aynı zamanda mahdûttur.

Mevlânâ'ya göre insan varlığının derûnunda can, rûh, mânâ, nefha-yı Rabbanî ve can İsa'sı gibi kavramlarla atıfta bulunduğu mânâyı/metafiziği algılayabilen bir yön daha bulunmaktadır. Mevlânâ, üslûbu gereği terimsel düzlemde kullanmasa da insandaki bu benliği ene-yî ezeli ifadesiyle dile getirir. Mânâyı taalluk

* Arş. Gör. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. ygoztepe@cumhuriyet.edu.tr

eden bu ezeli ben, maddî yönün bağlı olduğu zaman, mekân ve diğer esbâp ile mukayyet olmadığından insanın “sınırsız/sonsuz ben”idir.

Tezde, insanın hakikatini teşkil eden yön Mevlânâ’ya göre gerçekte ene-yî ezeli olarak tespit edilmiştir. Yazara göre insanın sûrete yönelik benlik algısı, onun bu “hakiki ben”ini perdeleyerek çarpık bir benlik tasarımı meydana getirir. Mevlânâ’ya göre bu benlik tasarımı imkânî bir varlığa dayandığından esasen mevhum bir benlik algısıdır; zira sûret, gerçekte bir vasıta ve zorunlu mânânın yansımasıdır. Sûretin; mânâyı ihâtaadaki aciziyet ve yanlıtlılığında dolayı Mevlânâ’ya göre insanda böyle bir benlik vehmi meydana gelmektedir.

Yine diğer bir alt başlık altında, İç Arkeoloji ve Kendi Hakikatini Bilme, konusuyla sülûk sonucunda ulaşılan mükafata yer vermiştir. Yazara göre, Mevlânâ, sâliki bu sürecin sonunda kazanacağı mükafatlar konusunda bilinçlendirmeye ve sülûk yolunun başlıca tehlikelerine karşı uyarmaya gayret etmiştir. Ayrıca Mevlânâ’nın sülûk metodu, enfûsi seyr ve nefse muhâlefetin gerekliliği şeklinde iki madde olarak irdelenmiştir. Araştırmacı, Mevlânâ’nın sülûk anlayışını, temelde bir *benlik dönüşümü* süreci olarak görmektedir. Ona göre bir takım davranış ve eylemlerle desteklenen bu süreç sonunda kişinin şahsiyetinin, ilahî arketipinde erişebileceği en yüksek merhaleye yükselmesi öngörülür. Yazara göre, Mevlânâ bu süreci geleneksel mi’rac sembolizminden hareketle açıklamıştır. O.N.Küçük, bu mi’racı bir benlik transformasyonu olarak görmektedir. Bu mi’rac onun ifadesiyle: Mevlânâ’ya göre takdir edilmesi halinde varlığın membaı olarak görülen ve *kârgâh-ı Huda* olarak nitelediği Tanrısal eylem boyutu olan “*yokluk/adem/mâna*” boyutuna yücelerek gerçekleştirilebilir. Her kâmil insan, bu mi’rac ile kendi varlık potansiyelinin zirvesine ulaşmaktadır.

Sülûkun gayesi; fenâyâ erişmek ve gönlün oluşumu alt başlıkları altında incelenmiştir. Gönlün oluşum sürecinde gönlün ayna haline gelmesi üzerinde durulmuştur. Genelde bütün sûfilerin hararetle üzerinde durduğu “*ölmeden önce ölme*” hâli birinci bölümde müstakil bir başlık olarak ele alınmış ve Mevlânâ’nın sülûk anlayışında ihtiyarî ölümü gerçekleştirmenin önemi üzerinde durulmuştur. Bu bölümde, seyr ü sülûk yolunda bulunan sâlikleri bekleyen tehlikeler, sülûk yolunun tehlikeleri başlığı altında; eşyâdaki fitne, dünyanın aldatıcılığı, nefsin ve şeytanın hileleri yönünden irdelenmiştir. Yazar yukarıda temas ettiğimiz noktalardan birini nihai olarak şöyle ifade eder: Sülûk sürecinde sâlik, kendi varlığının derûnuna yönelir ve kendi hakikatini bilir. Kendi hakikatini bilme irfânı ise Mevlânâ’ya göre gönle gerçekleştirilecek bir *iç arkeoloji* ile elde edilebilir; çünkü Mevlânâ’ya göre gönül, “*kenz-i mahfî*” kudsî hadisinde işaret edilen ilahî nuru mahlukât içinde istiâp edebilecek potansiyele sahip yegane şeydir; ancak Allah’ın tecellî edeceği arş tabiatlı gönül, Mevlânâ’ya göre Allah’ın dışındaki her şey (mâsivâ)’den temizlenerek ilahî nurun mazharı hâline gelmiş kâmil insanın gönlüdür. Sâlikin, sülûk sürecindeki gayesi, ilahî nura mazhar olabilecek düzeyde bir temizlik ve saflığa erişmiş bir gönül oluşumunu gerçekleştirmektir. Mevlânâ, her

insanda potansiyel olarak bulunan ancak kâmil insanda işlevsel hâle gelen, Allah'ın dışındaki her şeyden temizlenmiş ve oluşumunu tamamlamış gönül düzeyini tasavvufî düşüncedeki geleneksel ayna sembolizminden hareketle îzah eder.

Mutasavvıfların üzerinde hararetle durdukları *ızdırârî ölüm* gelmeden önce *ihtiyârî ölüm'e* ve *fenâya* ulaşılma hususu, Mevlânâ Celaleddin Rumî yanında da önemli bir yer teşkil ettiğinden üzerinde durulmuştur. Araştırmacı, Mevlânâ'nın ihtiyârî ölüme bakışını netice olarak şöyle ifade eder: Mevlânâ'ya göre, ölüm, *müşâhede* makâmına ulaşmak anlamında kullanıldığından sâlik, "sıradan" insanların, biyolojik ölüm ile mecburen görecekları şeyleri, daha hayatta iken *müşâhede* edebilir. Bu *müşâhedenin* yolunu sûfî gelenekteki *irâdî mevt* düşüncesinden hareketle açıklayan Mevlânâ, sâlikin, içinde bulunduğu hayat sanrısından kurtulabilmesi ve fenânın tahakkuku için *ihtiyârî ölümü* zorunlu görmektedir. Sâlik, irâdî olarak tatbik edeceği sülûk uygulamaları sayesinde *mevt-i irâdîyi* gerçekleştirmesi durumunda tabîî ölüm ile yüzleşeceği *hakikatleri* hayatta iken *müşâhede* edebilir. *İhtiyârî mevt*, tabîî ölüm gibi biyolojik/fiziksel bir yıkım ve tahrip içermez. Bundan kasıt; sâlikin kurtulması istenen benliğinin kötü vasıflarına yönelik, "sıradan" insanî bene ait ego merkezli kişilik niteliklerinin yok edilmesidir. Mevt-i irâdî ile sâlik, bir anlamda bireysel insanî sınırlarına ölmek sûretiyle, ilahî cemâl ve kemâlin sonsuz güzelliğine ve *ezelî beninin* sonsuzluğuna doğar. *Vilâdet-i sâni* (ikinci/manevî doğum) da denilen bu doğuş olmaksızın fenânın tahakkukunun mümkün olmadığını belirten Mevlânâ, buna binâen ihtiyârî mevte fenâyâ giden sülûk basamaklarının nihâî basamağı olarak niteler.

İKİNCİ BÖLÜM

Tezin bu bölümünde; "Mevlânâ'ya Göre Sâlikin Bilinç Oluşumu" genel başlığı ışığında; Sülûk Bilincinin Unsurları; başlığı altında, Âlemdeki Karma Adalet: Kevnî Mücâzat, Kevnî İhtiyaç İlkesi, Sâlikin Nefsi Hakkındaki Bilinci, Sülûkta İlahî İnâyet(Tevfik-i İlahî) Bilinci, Kâmiller (Evliyâ) Hakkındaki Kanaati, konuları incelenmiştir. Zihinsel Kontrolün Sülûk Sürecine Katkısı, başlığı altında da; Gönül/Zihin Kontrolünün Önemi, Olumlu Düşünmenin Gücü, Sâlikin Zaman Bilinci: İbnü'l-Vakt Oluşu, konuları işlenmiştir. Bölüm Sâlike Yönelik Çeşitli Bağlığı Altındaki Tavsiyeler ile tamamlanmıştır.

Araştırmacının neticede tespitine göre; sülûk sürecinin bir davranış değişim süreci olmasına binâen Mevlânâ, insan davranışlarının değişimi üzerinde durmaktadır. Bununla bağlantılı olarak düşünceyi, insan eylemlerinin atası olarak gören Mevlânâ, sâlikin, istenen herhangi bir davranış veya eylemi vücuda getirmesinin, sahip olunan zihinsel arka planı üzerinde önemle durmaktadır. Bu zihinsel teşekkül, Mevlânâ'ya göre sülûk süreci boyunca sâlikin aklından çıkarmaması gereken başlıca prensipler olarak görülebilir. Bu prensipler, aynı zamanda sülûk süreci boyunca sâlik motive eden bilinç unsurlarıdır. Mevlânâ'ya göre sâlik, bir takım uygulama ve merhalelerden geçerek sülûk yolunda terakkî etmektedir. Bu aşamaların ilkinde sâlik, hayatın kendisine sorduğu derin ve anlamlı

sorular sayesinde kendi varlığı dâhil tüm varlığın, görünen sûretinin ardındaki “*mânâ*”yı fark etmeye başlar. Kişinin gönlünde hayatının sonraki bütün kısımlarını kuşatan ve değiştiren kapsamda bir manevî uyanış gerçekleşir. Manevî uyanış, sâlik hissettiği bu derin *mânâyı* talep ve arayışa yönlendirir. Bu aşamada sâlik, doğrunun farkına varınca sürdürdüğü yanlışlardan kesin bir kararlılıkla vazgeçerek tevbe eder ve doğru olana yönelir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM VE SONUÇ

Bu bölüm tasavvufî kavramlar ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Bölüm, “Mevlânâ’ya Göre Sülûk Sürecinin Başlıca Uygulama ve Merhaleleri” ana başlığı ışığında, Manevî Farkındalık: Yakaza, Talep, Tevbe, Benlik Dönüşümünde Ahlâkî Teşekkür: Huyların Tezkiyesi ve Eğitim, Âşığa Erişmesi Gereken Lütuf: İlahî Cezbe, Dönüşümün Nihâi Aşaması: Fenâ, başlıkları altında incelenmiştir. Benliğin Dönüşümünde Ahlâkî Teşekkür başlığı altında Sahip Olunması Gereken Erdemler, şöyle sıralanmıştır: Doğruluk(Sıdk), Edep, Sabır, İhtiyat(Teennî), Şükür, Kanaat, Cömertlik. Tezkiye Edilmesi Gereken Huylar ise, Kibir, Haset, Hırs Tamah, Öfke, Tul u Emel olarak ele alınmıştır. Zühd Merhalesinin Başlıca Unsurları, alt başlığı altında ise; Kamil Pîr, Yol Arkadaşları: Hemrehân/Yâran, araştırılırken, Zühd Merhalesinde Dönüşümün Pratik Unsurları, konusu altında da; Nefs ile Mücâhede, Manevî Gıda ve Feyizlenme İhtiyacı, Fizyolojik Disiplin: Riyâzat, Niyaz ve Duâ, Gözyaşı, Halvet, Zikir, Gece(Seher) İbadeti, Sefer gibi kavramlar ele alınarak, zühd ve aşkın mukayesesi yapılarak aşkın merhaleleri üzerinde durulmuştur.

Müellifin yukarıdaki konuları Mevlânâ düşüncesi çerçevesinde ele alıp incelemesinde günümüz psikolojisinin kavramlarına her yönüyle vukufiyeti de kendisini göstermektedir. Son derece önemli tespit ve tahlillerin görüldüğü tezde, sâlikin kemâle ulaşmasında kâmil pîrin önemi dikkate değer ifadeyle neticede şöyle ifade edilmiştir: Çoğunlukla insan, kendi davranışlarını ölçebilecek mihenk taşına sahip olmadığından ve kendi hatalarına öz çocuğu gibi muamele ettiğinden Mevlânâ’ya göre sâlik, doğasında potansiyel olarak var olan ve hayat sürecinde pekiştirilen manevî hastalıklarından ancak gönül hekimi diye nitelediği kâmil bir pîrin rehberliği ile kurtulabilir. Kâmil pîr, Mevlânâ’ya göre bir yandan sâlik, aradığı *hakîkate* eriştirecek bir vasıta iken diğer yandan bu amacı tahakkuk ettirmesi bakımından *hakîkatle* özdeş bir araçtır. Binâenaleyh Mevlânâ’nın sülûk anlayışında sâlik için bir pîrin rehberliğinden istifade, hemen hemen zorunludur. İnsan, içinde bulunduğu grup veya sosyal sınıfın davranış ve tercihlerinden olumlu yahut olumsuz şekilde etkilendiğinden Mevlânâ, sâlikin kâmil pîri ile sohbeti yanında yol arkadaşlarının önemi üzerinde durmaktadır. Doğru tercih edilen yol arkadaşının bu süreçte sâlik için önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu belirtmektedir.

Diğer yandan müellif gönlün olgunlaşma ve aşka ulaşma sürecini nihayette aşağıdaki paraflarla şöyle ifade eder: Mevlânâ’ya göre sâlikin, eşyânın ardındaki

hakikati görebilmesi, gönlün bir yetisi olan basîret ile sağlanabilir; ancak gönlün bu yetisi zikir, ibadet ve halvet gibi uygulamalarla işler hale getirilmelidir. Yapılan zikrin lisanda kalarak gönül üzerinde istenen tesiri meydana getirmemesi durumunda Mevlânâ'nın sâlike tavsiyesi yine riyâzattır. Riyâzat ile gönlünü temizleyip zikir ile gönlündeki basiret ve tefekkür melekesini açan sâlik, niyâz ve dualarına eşlik eden gözyaşları ile gönlünü olgunlaştırmaya, gönül katılığını gözyaşları ile yumuşatmaya devam eder.

Sâlikte ana tema olarak korkunun hâkim olduğu zühd aşaması Mevlânâ'ya göre, önemli olmasına rağmen nihayetinde yerini *ilahî aşka* ve irfâna bırakmalıdır; zira Mevlânâ'ya göre zühd evresinde yapılanların amacı gönülde *ilahî aşkın* uyanmasını sağlamaktır. *Aşk* ile sonuçlanmayan bir zühd, bu yüzden Mevlânâ'ya göre kısırdır ve sâliki hakikate erdirmemez. Zühd evresindeki iç huzursuzluk *aşk* ile erişilen *rızâ* sayesinde harmoniye dönüşmeden sâlik, mevhûm benliğine ait unsurlardan tümüyle temizlenemez. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre sülûk yolundaki gerçek ilerleyiş, *aşk* ile başlamaktadır.

Mevlânâ'nın öngördüğü sülûk uygulamalarının ortak gayesi incelendiğinde bu gayenin *ilahî aşkın* gönülde uyanmasını sağlamak olduğu anlaşılır. Mevlânâ'nın sülûk anlayışında *aşkın* böylesine imtiyaz sahibi oluşu *aşkın* sâlikin gönlünü, mâsivâdan temizleyerek onu *fenâyâ* ulaştırmadaki rolünden kaynaklanmaktadır. Bu meyanda *aşkı*, insanın mevhûm varlık gemisini batıran nihâi yüke benzeten Mevlânâ, *aşkın*, sâliki *fenâyâ* yüceltmedeki hayatî rolüne işaret etmektedir. Mevlânâ'ya göre gönülden yükselen *aşk ateşi* olmaksızın *mevhûm benliğe* ait sıfatlar yakılıp onların yerine ilahî evsâf ikâme edilemez. Buna binaen Mevlânâ *aşk* evresine intikal edememiş "zâhid" tiplemesini kınamaktadır. Binaenaleyh Mevlânâ'nın sülûk metodolojisinin zühd uygulamaları üzerine yükselen ancak temel olarak *ilahî aşk* ve *cezbeyi* hedefleyen bir sürece dayalı olduğunu söyleyebiliriz; ancak Mevlânâ'nın sülûk anlayışında *zühhd* ve *aşk* evrelerini birbirinin zıddı gibi düşünmek yerine yek diğerinin mütemmimi olarak görmek kanaatimizce daha doğrudur.

Kısaca, yazarında özette belirttiği gibi, bu çalışmanın üçüncü ve son bölümünde, Mevlânâ'ya göre manevî tekâmül yolunda ilerleyen bir insan, hangi aşama ve uygulamalardan geçerek kâmil insan olmaktadır ve ruhsal gelişimini tamamlamaktadır, sorusuna Mevlânâ'nın ifadelerinden hareketle cevap verilmeye gayret edilmiştir. *Sonuç* kısmında da çalışmada ortaya konulan görüşler hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Yazar çalışmasında ortaya çıkan tasnif ve başlıkların, Mevlânâ'nın konuyla ilgili sözlerinin ve ağırlık verdiği konuların tespiti sonrasında şekillendiğini; Mevlânâ'nın üzerinde durduğu temalardan ve vurgulardan hareketle oluşturduğunu belirtmektedir.

Kavramları açıklarken literal bir üslubu pek kullanmadığı belirtilen Mevlânâ'nın üslubuna uygun olarak tezde ele alınan görüşlerin îzahında da kav-

ramların ıstılahî anlamlarından ziyade, sâlikin sülûk sürecine olumlu/olumsuz etkisi ve bu yöndeki vurgular üzerinde durulmuştur. Diğer bir ifadeyle, Mevlânâ'nın üslubundaki anılan bu özelliğin, çalışmadaki konuların ele alınış tarzını şekillendiren başlıca etmenlerden biri olduğu söylenebilir.

Araştırmacı, Mevlânâ'dan yapılan iktibâsları, kimi zaman diğer görüşleri ve geleneksel sûfî düşüncesi doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır. Bazı konularda Mevlânâ'nın ifadeleri açıklık bakımından yeterli görüldüğünden çalışmanın hacmini büyütmemek ve gereğinden fazla tafsilata yol açmamak için aşırı îzahlardan kaçınmıştır.

***Füsûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri (II)*, Dilaver Gürer,
Mebkam Yayınları, Konya 2007, 324 sayfa**

Hamide ULUPINAR*

İnsanlık tarihinin ve insan hayatının manevi mimarları hiç şüphesiz peygamberlerdir. Toplumların medeniyete dönüşmesinde, insan hayatının her anının doğru yaşanmasında peygamberlerin mutlak bir yerinin olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Hakk'a ulaşma çabası olarak yorumlayabileceğimiz Tasavvufta da peygamber kıssaları her zaman yola ışık tutan bir kandil görevi görmüştür.

Tasavuf tarihinin iki güzide şahsiyeti İbn Arabî ve Mevlânâ da eserlerinde peygamber öykülerine büyük yer vermişlerdir. Hatta İbn Arabî vahdet-i vücûd anlayışını, tasavvufi fikir ve birikimlerini özetlediği *Füsûsu'l-Hikem* isimli eserinde her bir fasla bir peygamberin ismini vermiş ve o peygamberin şahsında mündemiç olan "hikmet" i açıklamıştır. Mevlânâ ise tasavvuf ve tarikat anlayışını edebi zevkiyle birleştirdiği ve her kesimden gönül ehline hitap ettiği *Mesnevî'de* peygamber kıssalarına sürekli atıfta bulunmuş, tasavvufi tecrübesini o öykülerle meczetmiştir.

Tanıtımını yaptığımız bu çalışma daha önce yayınlanan "*Füsûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamber Öyküleri*", (İstanbul 2002) adlı kitabın devamı niteliğindedir. Önceki çalışmada Peygamber kavramı anlayışı ortaya konmuş, sonra da ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'den başlayarak ulü'l-azm peygamberler olarak adlandırılan Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ, Hz. Muhammed ile ilgili kıssalar incelenmiştir. Bu çalışmada ise her iki kaynakta da kıssaları zikredilen Hz. Hud, Hz. Sâlih, Hz. Yûsuf, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman, Hz. Lokman ve Hz. Üzeyr olmak üzere toplam yedi peygamber işlenmiştir. Bu peygamberlerin tercih edilmesinin nedeni ise her iki kaynakta da yer almasıdır.

Eser yedi bölümden oluşmaktadır. Yazar çalışmasında incelenecek peygamberin hayatını önce tarihi kaynaklara göre anlatmış, sonra o peygamberle ilgili *Füsûs* ve *Mesnevî'de* geçen yorumları ayrı başlıklar altında vermiştir. En son olarak da bunları özgün yorumuyla harmanlamıştır. Zaten çalışma boyunca bu iki sufînin kıssalara farklı bakış açısının, İbn Arabî'nin konuya vahdet-i vücûd penceresinden, Mevlânâ'nın ise aşk penceresinden baktığının farkına varacaksınız.

* SÜSBE, Tasavvuf Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, hamideturk@mynet.com

Birinci bölüm Hz. Peygamber'in "Hûd suresi beni ihtiyarlattı" dediği Hûd Peygamber'e ayrılmıştır. Gerek İbn Arabî ve gerekse Mevlânâ, Hz. Hûd ile ilgili düşüncelerini peygamberin kavminin başına gelen azab-ı ilâhî etrafında serdediler. İbn Arabî Ad Kavmi'nin Allahü Teala hakkında iyi düşünceler beslemesinden dolayı onlara inmiş olan azabın aslında rahmet olduğu kanaatindedir. Mevlânâ ise bu kavmi, rüzgarın tesiri ile ses çıkaran içi boş bir davula benzetir. Bu davul ve Ad Kavmi onun nazarında cüssesi varlığı ve mevkii yerinde olan fakat içi boş olan, "Adam" olmayan insanlar için bir semboldür.

İkinci bölümde Hz. Sâlih'in kavminin, yüce yaratıcının kendilerine gönderdiği "Allah'ın devesi"ni boğazlamaları ve bu sebeple ilahi felakete düşer olmaları ve üç gün içinde yok olup gitmeleri anlatılmıştır. İbn Arabî Hz. Salih'in kavminin cezalandırılmasının üç gün ertelenmesinin sebebini varlığın esasının (yaratılışın) üçlü olmasına bağlar. Mevlânâ ise bu olaya Salih peygamberin gönlünün incinmesi yönünden bakarak, peygamberlerin ve bıraktıkları mirasın toplum için bir rahmet olduğu noktasına vurgu yapar.

Üçüncü bölümde tabir alimlerinin kutbu, güzelliğiyle meşhur Yûsuf peygamberin hayatı anlatılır. Hz. Yûsuf'un gördüğü rüyadan hareketle İbn Arabî aslında hayatın bir rüya olduğunu, insanın uyandığında gerçek hayatla ahiret hayatıyla karşılaşacağı noktasında bir takım tahliller yapar. Mevlânâ ise Hz. Yûsuf'u anlatırken adeta kendini anlatır. Hz. Yakub'un Hz. Yusuf'tan ayrılışını kendisinin Şems-i Tebrîzî'den ayrılışıyla özdeşleştirir. Yûsuf peygamberi beyitlerinde nakış nakış işlerken özellikle Yûsuf'un kokusuna vurgu yapar ve bu kokuyu sadece Hak ve hakikat aşıklarının duyabileceğini ifade eder.

Dördüncü bölümde İbn Arabî yüce yaratıcının Hz. Dâvud'a ihsan ettiği nimetleri yorumlar. Ona göre dağların ve kuşların Dâvud (a.s.) ile birlikte tesbih etmesi; onun yeryüzündeki özel halifeliği, demiri yumuşatması; katılmış kalplerin yumuşaması, Mescid-i Aksa'nın her yapılışında yeniden yıkılması; insanın Hak katındaki değeri ile ilişkilidir ve bu bağlamda varlığa muhabbet, hak yolunda da olsa onu öldürmekten daha üstündür. Davud peygamberin, musiki ve güzel ses hayranı olan Mevlânâ açısından özel bir yeri vardır. Ne var ki insanlar, ellerindeki nimetin değerini kaybedince anlarlar ve Dâvud (a.s.)'in kıymetini bilecek bir gönüle ve sesini işitebilecek bir kulağa sahip değillerdir.

Beşinci bölümde Peygamber oğlu Hz. Süleyman'ın kıssaları işlenir. İbn Arabî, bu konu çerçevesinde rahmet kavramı ve teceddüd-i emsal; varlığın her an yeniden yaratılması üzerinde durur. Belkıs'ın tahtının bir anda getirilmesini, zamanın birleşmesi ile değil varlığın hiç kimsenin fark edemeyeceği bir yok ediş ve var edişle yani yeniden yaratılması ile açıklar. Mevlânâ ise Hz. Süleyman'ın kıssalarında çok ders alınması gereken noktalar olduğu kanaatindedir, bu nedenle beyitlerinde onunla ilgili pek çok öyküye değinmiş, kendine has metodu ve anlatım biçimiyle tasavvufi-ahlaki anlamlar yüklemiştir.

Altıncı bölüm, Lokman peygamber ve ona verilen hikmet etrafında şekillenir. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen bu hikmeti İbn Arabî tahlil etmektedir. Ona göre bu hikmet, Hz. Lokman'ın varlığın esasını anlamasını sağlamıştır. Mevlânâ'ya göre tarihi kaynaklarda köle olduğu rivayet edilen Lokman (a.s.)'ın köle olmasının hiç önemi yoktur. İşte buradan hareketle insanın dış görüntüsünün değil iç dünyasının önemli olduğuna dikkat çeken Mevlânâ, nice şahısların aslında bir köle, görünüşte nice köle olan insanların da aslında birer gerçek padişah olduğunu belirtir.

Yedinci bölümde İbn Arabî, Hz. Üzeyr ile ilgili rivayetler çerçevesinde velayet, nübüvvet ve kader konularını ele alır. Mevlânâ, Hz. Üzeyr'in ölmüş eşeğinin diriltilmesinden, inançsızların veya inancı zayıf olanların ibret alması gerektiği kanaatinde ve bu olayla haşr (öldükten sonra dirilme) arasında benzerlik kurar.

Bu yılın (2007) Unesco tarafından "Mevlânâ yılı" ilan edilmesi, bu iki güzide mutasavvufun eserlerinin dünyanın her yerinde en çok okunan kitap olması, fikirlerinin asırlar boyu tazeliğinden ve geçerliliğinden hiçbir şey kaybetmemesi, hoşgörü ve insana verilen değer en güzel örneklerinin sunulması, tasavvufi düşüncenin anlatılması ve anlaşılmasını zaruri kılmaktadır. Bu çalışmanın bu düşünceye büyük bir katkı olacağı kanaatindeyim.

Bu kitabı okurken tasavvufi düşüncenin kutbu kabul edilen İbn Arabî'nin ibret dolu peygamber kıssalarına getirdiği otantik yorumlar zihin dünyanızı zorlayacak, derin bir deryaya daldığınızı hissedeceksiniz. İlahi aşk ile yanmış pişmiş Mevlânâ'nın beyitlerini okurken aşk katrelerinin damla damla yüzünüze, dilinize, gönlünüze aktığını ve sizi sarhoş ettiğini duyacaksınız. Böyle önemli bir çalışmaya imza atan değerli hocamızın gönül ve düşünce dünyamızı aydınlatan nice güzel eserler vermesini temenni ediyoruz.

**Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin İktisat Anlayışı, Adem Esen, Konya
2007, Rûmî Yay. (ISBN 978-975-01450-0-1), 197 sayfa**

Betül GÜÇLÜ*

Tasavvufta hedeflenen insan-ı kâmilin gündelik hayat içinde, insan-madde ve insan-insan ilişkilerinde akl-ı selîmin rehberliğinde maddeye, eşyaya ve insanlara açılması, zıtlıklar âleminde kalp kırmadan, dikkatli ve uyanık bir şekilde dünyevîleşmesi kaçınılmaz bir keyfiyettir. "Allah sana bir el vermişse çalış, kazan ve diğer insanlara faydalı ol." diyen Mevlânâ insan-madde ilişkisini iktisadî hareketliliğe engel olmayacak tarzda açıklamıştır.

Mevlânâ üzerinde düşünen, araştırma yapan, eserlerini inceleyen her zamanın, onun düşüncelerinde kendi sahasıyla ilgili güncel ilkeler bulması dikkat çekicidir; ancak Mevlânâ hakkında yüzyıllardır yapılan araştırmalar daha çok edebiyat ve teoloji odaklı olmuştur. Düşünceleri asırlardır canlı olan ve yönlendiren Mevlânâ'nın dünyaya, mala, mülke ve iktisadî konulara bakışını inceleme ihtiyacı kitabın yazılmasındaki asıl sebep olmuştur.

Üç ana bölümden oluşan kitapta esere adını veren ve hacimce en geniş olan son kısımda Mevlânâ'nın iktisat anlayışı çeşitli başlıklar altında ifade edilmiştir. Mevlânâ'nın iktisadî görüşleri şu şekilde özetlenebilir: Hırs, tama', dünya sevgisi gibi unsurlar insanda mevcuttur ve bu duygular bir yönüyle iktisadî hayatın canlı kalmasını sağlar. Yaradılışı dikkate almayıp dünya ile alakayı kesmek yada tamamen dünyaya dalarak Allah'a kul olmayı unutmak Mevlânâ'nın düşüncesinde yerilmiş davranış biçimleridir. Geminin yüzebilmesi için suya ihtiyaç vardır; ancak su geminin içine alınırsa onu batırır. İşte dünya ve ahiret dengesi bu şekilde sağlanmıştır. Ona göre iktisat ve madde pratik ve teorik açılardan amaç değil, iyi insan (insan-ı kâmil) için birer amaçtır. Ekonomik sistemlerde gelişmeyi, büyümeyi ortaya çıkaran bir ilke olan "Hareketlerde bereket vardır." anlayışı Mevlânâ'nın iktisat düşüncesinin temelini oluşturur.

Mevlevîliğin tesisinde önemli yeri olan Melâmiliğe göre dünya sadece bir haz ve zevk ortamı olmadığı gibi günah ve kusurlarına bulaşmamak için uzağında durulması gereken ölümlü bir dünya da değildir; bilakis işlenmek şekil ve düzen verilme üzere mü'minin önüne serilmiş bir madde ve malzeme yığındır. Bu ilkenin Mevlânâ'nın iktisat anlayışına etkisi kitapta açıkça göze çarpmaktadır. Dünya malı sevgisi kişinin kalbine yerleşmeden yani gemiye su aldırılmadan çalış-

* Arş. Gör., Selçuk Ü. Sosyal Bil. Ens. Tasavvuf ABD. btguclu@yahoo.com

mayı, üretmeyi gayreti öğütleyen büyük mütefekkir Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin iktisat anlayışının bir müstakil eser halinde ortaya konması bu alandaki eksikliği gidermiş, asırlardır araştırılan bu büyük düşünürün maddî âleme dair görüşlerini bir araya getirmiştir.

Rûmî ve Aşkın Terapi, Faik Özdengül, Konya 2005, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., (ISBN 975-00335-8-2), 270 sayfa

"Bu rebabın sesi neler söylüyor bilir misin? Arkamdan gel de yolu öğren." diyen Mevlânâ'nın davetiyle başlıyor Rûmî ve Aşkın Terapi. Hayatın bir yolculuk olduğundan hareketle yazar okuyucuyu bir sefere çıkarıyor; aslında yaşamayı öğretiyor. Yolun çetin ve tehlikelerle dolu olması kılavuzu gerekli kılıyor ve kılavuz yeni tabirle yaşam koçu olarak Mevlânâ seçiliyor sonra yola çıkılıyor.

Tıp eğitimi alan ve psikoterapi alanında uzman olan yazarın kitabında modern yaşamın modern mürşitliği olarak tabir ettiği, yaşam koçluğu/Life Skills Coaching, son yıllarda adını sıkça duyduğumuz, olduğunuz yerdeki sizle, olmak istediğiniz siz arasındaki mesafeyi kapatmayı hedefleyen bir profesyonellik alanıdır. Rûmî ve Aşkın Terapi'yi Mesnevî okumaları ve sohbetleri neticesinde hislerinin ifadesi olarak oluşturduğunu söyleyen müellif, Mesnevî'nin umut dağıtan terapi ve yol göstericiliğinin çok sayıda insana ulaşmasını amaçlamıştır. Kitap herkesin çıktığı o yolculuğu anlattığı için sadece belli bir kesime hitap etmeyip geniş bir hedef kitleye sahiptir.

Bir sanatçı hassasiyetiyle insana ve sahibine yaklaşan Mevlânâ'yı kılavuz olarak tanıtan eserin en dikkat çeken tarafı her bölümün Güzel Sanatlar Akademisi hocaları tarafından okunup, ebru üzerine sulu boya tekniğiyle soyut resimlerle ifade edilmesidir. Bu sebeple pozitif içeriği yanında sanatsal yönü ile farklılık arz etmektedir. Birkaç sayfadan oluşan kırk bir küçük bölümden müteşekkil olan kitap kendini tanımak bu vesile ile Yaratıcıyı tanımak isteyenlere yolu özetleyen yol gösterici niteliğindedir.

Bireylerin gerek özel hayatlarında gerekse toplumsal hayatta karşılaştıkları her türlü problem Mevlânâ'nın rehberliğinde çıkılan yolculukta dile getirilmiş ve bununla baş etme, onu yönetmeye dair ilkeler Mesnevî'den seçilen beyitler ve müellifin pozitif yorumlarıyla ortaya konmuştur. Bazı bölümlerde bu problemler ifade edildikten sonra sadece beyitlerle meselenin kaynağı, nasıl sorun haline geldiği ele alınıp yine Mevlânâ'nın ifadeleriyle çözüm yolları belirtilmiştir. Eserin farklı tarafını gösteren bir diğer metodu, kimi bölümlerde konunun kişisel gelişim ilkeleri, Mesnevî'nin öğütleri ve psikolojik bakış açısıyla değerlendirilmesidir.

İnsanlar sosyal hayat içinde birbirine benzeyen durum ve sorunlarla karşılaşmaktadır. Rûmî ve Aşkın Terapi bireylerin karşılaştığı ve başarılı olmak istediği zaman yönetimi, kararlılık, yenilenme, hedef belirleme ve sonuç alma gibi birçok alanda pratik çözümler sunmuş, aşk, sevgi, teslimiyet, hoşgörü ve hikmetle yolculuğu zenginleştirmiştir.

**Mevlânâ'da Gönül Kelamı, Ramazan Altıntaş, Vefa Yay.
İstanbul 2007**

M. Fatih GENÇ*

Milletler düşünürleriyle birlikte yaşarlar. Düşünürleri olmayan bir milletin yaşaması mümkün değildir. Savaş zamanlarının kahramanları sınır boylarına koşarlar iken barış zamanının kahramanları da dünyamızın mimarlarıdır. Onlar bizim güzellik manzumemizdir. Hayatını, “hamdım, piştım, yandım” diye özetleyen İslam velisi Hz. Mevlânâ'nın da gönül dünyamızın bir kahramanı olduğu bir gerçektir. Gönül dünyamızın büyük velisinin tasavvufi yönü ile ilgili birçok çalışma yapılmasına rağmen onun hakkında İslamî ilimler alanındaki çalışmalar yeterli değildir. Hâlbuki Hz. Mevlânâ'nın hayatı incelendiğinde onun medrese kökenli bir mutasavvıf olduğu görülmektedir. Bu bilinmesine rağmen onun tasavvufi yönü öne çıkarılmakta, ilmî (medrese) yönü ihmal edilmektedir. Kelam alanındaki akademisyenlerden olan Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'ın kaleme aldığı *Mevlânâ'da Gönül Kelamı* isimli bu kitap; Hz. Mevlânâ üzerine yapılan çalışmalarda bu eksikliği gidermeye yönelik bir mukaddime niteliği taşımaktadır.

Yazar bu kitapta Mevlânâ'nın kelamî görüşlerinden ziyade onun “*kelam ilmine ve kelamcılara*” bakışını ve nasıl bir kelam önerdiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Eserin *Giriş* bölümünde, Kelam ilminin tanımı, tarihçesi ve kelam-tasavvuf ilişkisi üzerinde durulmuştur. Yazar, bu bölümde Mevlânâ'nın geleneği körü körüne tekrar etmeyi değil, eleştirel bir tavırla yeniden üretmeyi, aşmayı ve inşa etmeyi ve bunu hayatı boyunca yaşam felsefesi haline getirmeye çalıştığını sözlerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmaktadır.

Birinci Bölüm'de Mevlânâ'nın yaşadığı dönemin (Hicri VII. yy.) fikri-siyasî yapısı ve Kelam ilmine etkilerini araştıran Altıntaş, o dönemde İslam dünyasının ahlakî ve içtimaî yapısında, entelektüel bir uymacılığın (konformizmin) hâkim olduğunu ifade etmektedir. (s.16) Moğol istilasının verdiği sıkıntılarla Müslümanların büyük bir kesiminin mevcut konumunu bir yazgı olarak algılandığından bahseden müellif, bu durumun Müslümanlar arasında İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan *Cebriye* akımının fatalizme kayan görüşlerini benimsemelerine sebep olduğunu belirtmiştir. (s.17) Yine yazar, Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde seçkin bilginler nezdinde *zat-sıfat ilişkisi, nübüvvet ve ahkâm, ahkâm ve esma, gayb ve vahiy,*

* Arş. Gör. Ankara Ü. İlahiyat Fak. mfgenc@cumhuriyet.edu.tr

cennet ve cehennem gibi meselelerin tartışıldığından bahsetmektedir. Ona göre Mevlânâ, Eş'arî Kelamı'nın yaygın olduğu ortamlarda yetişmiş ve Şems-i Tebrizî ile karşılaşmadan önce büyük bir münazara âlimidir. (s.19)

Ayrıca bu bölümde Mevlânâ ve ailesinin ünlü mütekellim ve feylesof Fahreddin Râzî ile olan polemiklerine de değinilmiştir; çünkü Fahreddin Râzî'nin şahsında Eş'arî kelamı eleştirilmiştir. Böylelikle Mevlânâ'nın, salt bir eleştirmen değil, alternatif düşüncelere kapı aralayan bir mütefekkir olduğu örneklerle gösterilmiştir. Mevlânâ'nın insan iradesi ve özgürlüğü konusundaki yaklaşımları da ortaya konularak Mutezile ve Cebriye kelam ekolleri başta olmak üzere, İslam Antropomorfistlerine, Felsefecilere ve bazı sûfi anlayışlara yönelttiği tenkitler üzerinde durulmuştur.

Son olarak bu bölümde genel bir değerlendirme yapan müellif, Mevlânâ'nın insan özgürlüğü konusundaki görüşlerinin Mâturîdî kelam ekolü ile ne kadar örtüştüğü konusundaki sorularına cevaplar aramaktadır. (s. 108-109)

İkinci Bölüm, Mevlânâ'nın gönül kelamında insan tasavvuru nasıldır? sorusu bağlamında, insan tanımı ve insan-Allah ilişkisi gibi meseleler ele alınmaya çalışılmıştır.

Mevlânâ'ya göre insan, Allah'ı bilme imkânına sahiptir (s. 113) ve her insan büyük bir âlemdir. İnsan düşünceden ibarettir, geri kalan et ve sinirdir. Mevlânâ'ya göre insanı insan yapan fiziki güzellik ya da varlıklı olmak değil manevi güzelliştir. Daha sonra yazar, Mevlânâ'ya göre insanı diğer varlıklardan ayıran niteliklerden bahsederek (s. 124) kurtuluşun yollarını akıl-vahiy dengesi içerisinde anlatmıştır. (s. 130) Yine bu bölümde Mevlânâ'nın kelam-tasavvuf ilişkisi açısından gönül kelamı tezini nasıl sentezleyebildiğini inceleyen yazar, böylece Mevlânâ'nın bu alandaki yaklaşımının günümüz kelamının yeniden yapılandırılması alanındaki tartışmalara ışık tutmasını amaçlamaktadır.

Sonuç kısmında ise müellif, diğer iki bölümün genel bir değerlendirmesini yaparak Mevlânâ'nın nasıl bir kelam önerdiğinden bahsettikten sonra, onun itikat bakımından Mâturîdî bir çizgiye sahip olduğunu belirtmektedir. Yazar Mevlânâ'nın insanın eylemleri konusunda, "*Allah hâlık/yaratıcı, insan kâsib*" görüşüne bağlı kaldığını ve insanın sorumlu bir varlık olduğuna inanan biri olduğunu önemle vurgulamaktadır.

Mevlânâ'da Gönül Kelamı isimli bu çalışma, hem Mevlânâ'nın Kelamla ilgili görüşlerini araştırmak isteyenlerin hem de Mevlânâ'nın ilmi yönü hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlerin faydalanabilecekleri bir eserdir.

**Şems-Mevlânâ Dostluğu -Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak-,
Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yay. İstanbul 2007**

Mevlânâ Celaleddin Rumî ve ardından bıraktığı eserleri, âdeta bir dünya mirasıdır; zira onun öğretisi, sadece Müslümanlar arasında değil, farklı inanç ve ideolojilerde de olumlu yankılar bulduğu gibi, farklı ırk ve renkler arasında da rağbet görmüştür. Ölümünün üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen, bir dünya düşünür ve filozofu olarak, eserleri ve fikriyatı güncelliğini ve tazeliğini korumaktadır. Bu hal, yerküre üzerinde çok az kişiye nasip olacak bir imtiyazdır.

Ancak böyle bir ayrıcalığa sahip olan Mevlânâ'yı *hamken yakan ve pişiren*, sonunda *kemâlata/yetkinliğe ulaştırın* Şems-i Tebrizî de unutulmamalıdır. Gizemli bir sûfi olan Şems'in olağan dışı hayat serüveni ve nihayetinde Mevlânâ'yla Konya'da vuslatı, ikiz ruhların ilk buluşmasıdır.

Tek ruhta iki beden olan Mevlânâ ile Şems'in arasındaki ilişkiyi, dostluğu anlatan, Doç. Dr. Bayrama Ali Çetinkaya'nın edebî bir üslupla kaleme aldığı *Şems-Mevlânâ Dostluğu* adlı eser üç bölümden oluşmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde ilk olarak Şems-i Tebrizî'nin tek eseri olan *Makâlat*'tan (s.14), Şems'in soyu ve meşrebini (s. 15), Mevlânâ ile ilk buluşmasından (s.18-23), Konya'ya ikinci gelişi ve kayboluşu ve bu kayboluşun Mevlânâ'daki yansımalarından (s. 23-30) bahsedilmiştir. Daha sonra Şems'in mistik ve psikolojik açıdan kişilik analizi yapılarak (s. 31-40) Mevlânâ ile Şems arasındaki dostluğun ulaştığı noktaları iki mürid/iki mürid arasındaki mektuplardan da örnekler vererek açıklamaya çalışılmıştır. (s. 40-78)

Yazar özellikle bu bölümde, Şems olmasaydı Mevlânâ'nın belki de babası gibi ikinci bir "sultânü'l-ulema" olarak medrese hocası olarak kalacağını, dar bir coğrafyada bilinen biri olacağını vurgulamış, buna mukabil Mevlânâ'nın da olmaması durumunda Şems'in de tanınan biri olamayacağını belirtmiştir. Yazar'a göre Şems ve Mevlânâ'nın buluşması "ikiz ruhların" iki ayrı bedende, ama tek ruhta kavuşmasıdır. Tebrizli Şems, Mevlânâ'yı ateşlemiş, fakat öyle bir infilak karşısında kalmıştı ki, onun alevleri içinde kendisi de yanmıştı. Aslında Şems-i Tebrizî'nin gelişi, Mevlânâ'nın kendisine gelmesini dolayısıyla kendi kendini keşfetmesine sebep olmuştur. Mevlânâ, kaybolan Şems'i kendi ruh ve bedeninde bulmaktadır.

İkinci bölümde ise semâdan bahsedilmektedir. Yazara göre semâ, ikiz ruhların konuşma dilidir. Semâ tarif edilemeyen ve anlatılamayan bir aşk ve muhabbetin yansımasıdır. Onda zikir, müzik ve bilim/maddî âlem birbiriyle bir senteze ulaşmıştır.

Bu bölümde ilk olarak semânın çıkış noktası (s.87), Mevlânâ için semâ'nın anlamı (s.89), semâ ve aşk, semâ ile Şems'ten (s.105-114) bahsedilmiştir. İkinci

olarak ise, tefekkür ve bilimin sentezi semâ başlığı altında semânın zikir, müzik ve bilimle olan ilişkisi anlatıldıktan sonra semânın sembolleri ve semâyâ tepkilerden bahsedilmiştir.

Üçüncü ve son bölümde Mevlânâ öğretisinde müzik ve neyden bahseden yazara göre müzik, Mevlânâ'nın gözünde, filozofların dediği gibi, gök cisimlerinin dönüş seslerinden doğmuştur; ancak Mevlânâ, âşıkların gıdası dediği müziğin, cennette duyulan nağmeler olduğundan asla kuşku duymaz. Onun için müzik ruhu diriltir, hem bedeni hem de nefsi bütün kem hallerden arındırır ve saflaştırır.

Kitabın son bölümünde yazar, filozoflar ve müzik ilişkisinden (s.139-143), Mevlânâ'ya göre müziğin ne olduğundan (s.144-150) bahsettikten sonra, Mevlânâ'nın dilindeki müzik aletlerini anlatmıştır. Örneğin Mevlânâ'ya göre saz, naz etmeyi bilmeyen bir aletken (s.152), davul heyecanlandırır (s.153), zurna ağlayan (s.153), rebâb âşıkların dili ve sesi olan (s.154) müzik aletleridir. Son olarak bu bölümde, Mevlânâ'nın nefesinden üflenen ney'in ne manaya geldiğini anlatan yazara göre ney, Allah'ın sırlarından insana fısıldanan sestir.

Şems-Mevlânâ Dostluğu isimli bu çalışma, akıcı ve edebî üslubuyla okuyucusunu yormayan ve Mevlânâ ve Şems'i tanımak isteyen gönül dostları için okunmaya değer eserlerden biridir.

HÜCCETÜ'S-SEMÂ'

XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası

Sâfi ARPAGUŞ*

Mûsikî ve semâ' eski çağlardan beri bir öğreti, bir yorum, bir eylem aracı olarak vardır.¹ Şüphesiz tasavvufun ilk zuhûrundan itibaren mizaç ve dinî yaşantı itibâriyle hassas bir yapıya sahip olan sûfîlerin semâ', mûsikî ve raks gibi doğru-
dan doğruya insan rûhuna tesir eden bir olguya yabancı kalmaları mümkün de-
ğildi. Sûfîler her türlü hareketlerini Kur'ân ve Sünnet'e dayandırmak zorunda
idiler ve ancak bu sûretle başkalarının kendilerine yönelik tenkitlerinden ve dinin
özünü bozmak gibi aşırı eleştirilere hedef olmaktan kurtulmaya çalıştılar.
Câhiliye devrinde büyük bir rağbet gören şiir, mûsikî ve raksın İslâm dininin esas-
ları ile bağdaşıp bağdaşmadığı meselesi uzun zaman münâkaşa mevzûu olmuştur.
Bazıları bunlardan bilhassa mûsikî ve raksı mekruh ve hatta haram kabul etmiş,
bazıları ise, insanı mûsikîye ve raksa sevkeden sebepler ile bunların insanda uyan-
dırdığı hislerin mâhiyetine göre mübâh saymışlardır.²

Din âlimleri ve sûfîler arasında uzun zaman münâkaşa mevzûu olan bu
mesele, nihâyet Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından geniş bir şekilde ele alınmış,
meselenin ehemmiyetine binâen *İhyâü Ulûmiddîn*'in bir bölümü³ bu mevzûa tah-
sis edilmiştir. Gazzâlî'nin geniş izahlardan sonra daha çok meşrûiyeti üzerinde
durduğu semâ'ın, hicrî Ö. asrın ilk yarısında büyük bir şöhrete nâil olmuş bulu-
nan Ebû Saîd Ebu'l-Hayr (357-440/967-1049) ve ondan yaklaşık iki asır sonra
yaşamış olan Mevlânâ zamânında vecd hâlinde yapılan bir zikir meclisi şeklini
aldığı görülmektedir. Hiç şüphe yok ki bunda sûfîlerin dinî bir vecd içinde

* Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. sarpagus@hotmail.com

¹ Araz, Nezih, "Çağdaş Kavramlar Işığında Semâ", 1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, s. 233.

² Yazıcı, Tahsin, "Mevlânâ Devrinde Semâ'", *Şarkiyat Mecmuası*, sayı, 5, s. 140; Bu konudaki tartışma-
lar ve ulemânın farklı yorum ve yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz.; Pehlül Düzenli, "Klâsik
İslâm Kaynaklarında Müzik Tartışmaları", *Marife*, sayı:2, s. 27-58.

³ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 385-434.

mûsikînin de iştirâki ile yapmış oldukları düzenli hareketlerinin muhitlerinde bıraktığı güzel intibâların büyük rolü olmuştur.

Semâ' zikrin insanı vecde getirmesine dâir en güzel misâllerden birisidir. İlk semâhâne mîlâdî 864 senesinde Bağdat'ta açılmıştır. Semâ'ın eski tasavvufta oynadığı rolün ne kadar önemli olduğu Ebû Nasr Serrâc'ın (ö. 378/988), Hucvirî'nin (ö. 465/1072), Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) eserlerindeki ilgili bölümlerden⁴ Gazzâlî'nin eski kaynaklara dayanan beyânâtından, Abdurrahman Sülemî (ö. 412/1021), Ensârî (ö. 481/1089) ve Câmî'nin (ö. 898/1493) mîlâdî IX. ve X. asırlarda yaşayan mutasavvıflara dâir haberlerinden anlaşılmaktadır.⁵ Böylece bütün sûfîler tarafından benimsenen semâ' insanı Allah'a yaklaştıran ve vecd ile yücelten bir unsur olarak görülmeğe başlanmıştır.⁶

Ancak yine de Osmanlı toplumunda Kadızâdeliler'in tutum ve davranışlarında da görüldüğü üzere⁷ başlangıçtan itibaren sûfîleri ve onların dinin pratiğine yönelik uygulamalarını eleştiren, sûfîlerin bid'at ve hurâfeye kapı aralayan yaklaşımlar içinde olduklarını beyanla bunlara karşı önlemler alınmasını isteyen zümreler olagelmıştır. Sûfîler ise bu yaklaşımları reddederek dinî kaynaklardan deliller getirmek sûretiyle kendilerini ve tenkid edildikleri semâ', devrân ve mûsikî gibi uygulamalarını savunmuşlardır.

İSMÂİL ANKARAVÎ VE HÜCCETÜ'S-SEMÂ' RİSÂLESİ

Mesnevî şâirihî Rusûhî Dede İsmâil Ankaravî (ö. 1040/1631)'nin *Hüccetü's-Semâ'* adlı risâlesi sâdece Mevlevî geleneği üzerinde değil, aynı zamanda Osmanlı Toplumunda dinî hayat ve anlayış ile tasavvufî muhitte egemen olan mûsikî, sema' ve devrânın uygulamaları hususundaki ilişkiyi de ortaya koymaktadır. Risale, XVII. yüzyılda Kadızâdeliler-Sivâsîler kutuplaşmasının belli başlı konularından biri olan bu tartışmalara Ankaravî tarafından hem Mevlevî muhiti hem de diğer tasavvufî zümreler adına semâ', mûsikî ve raks'ın şer'î delilleri ve kaynaklarının ortaya konulması ve yapılan sert eleştirilere karşı savunma niteliğindedir. Ankaravî aslında semâ' konusunu *Hüccetü's-Semâ'* adlı bu risâlesine atıfta bulunduğu *Minhâcü'l-Fukarâ'*da detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu konuda Mevlevî çevrelerde kaleme alınmış başka eserlerden de söz edilebilir.⁸ *Hüccetü's-Semâ'* bir müdâfâ eseridir; ancak müellif bu eserde kavgacı ve saldırgan bir yaklaşım yerine zarif üslûbuyla sâdece semâ ve raks ile ilgili şüpheleri izâle edici ma'lûmât verip,

⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 335-350; Serrâc, *el-Luma'* s. 246-247.

⁵ Schimmel, Annemarie, "Semâ-i Semâvî", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, sayı, 3, s. 19-25.

⁶ Cinuçen Tanrıkorur, "Mevlevîlikte Mûsikî", 3. *Millî Mevlânâ Kongresi*, s. 111-115.

⁷ Kadızâdeliler ve bu konudaki yaklaşımları için bkz., Katip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehakk, İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, s. 56-60; Madeline C. Zilfi, "Kadızâdeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketleri", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 58, Kasım-Aralık 1999, s. 65-79; Semiramîs Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *DİA*, XXIV, s. 100-102; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1, s.37-72.

⁸ Bu eserlerden bazıları ve müellifleri şunlardır: Kösec Ahmed Dede, *et-Tuhfetü'l-Behiyye fî Tarîkatî'l-Mevleviyye*; Şeyh Gâlib, *es-Sohbetü's-Sâfiyye*; Abdülganî Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye fî Tarîki's-Sâdâtî'l-Mevleviyye*; Şeyh Feyzullah, *İşârâtü'l-Mevleviyye fî Âyini'l-Mevleviyye*.

yapılan âyinin mâhiyetini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım aslında mutasavvıfların Osmanlı toplumunda yapılan dinî tartışmalardaki tavır ve yaklaşımlarını göstermesi bakımından da son derece önemlidir.

Semâ', ve devrân Ankaravî'nin şeyhliği döneminde tartışılan farklı konulardan sadece biridir. Kadızâdeliler raks ve devrân ehli olan başta Mevlevî, Halvetî ve Celvetî şeyhlere ve onların müridânına karşı; "tahta tepenler, düdük çalanlar" şeklinde tahkîr edici ithamlarda bulunmuşlar buna ilâveten âyinlerin de dinin zâhirine ters düştüğünü iddia etmişlerdir. Bu hususta Kadızâde'nin IV. Murad'a şikâyeti üzerine Ankaravî *Hüccetü's-Semâ'* adlı risâleyi kısa bir sürede tamamlayarak Şeyhülislâm Yahyâ Efendi (ö. 1053/1644) başkanlığındaki heyete takdîm etmiştir.⁹ Ankaravî eserin mukaddimesinde eserin telif sebebi ve "münkir-i tarîkat" olarak gördüğü Kadızâdelilere de işâret etmektedir:

"... Şeyhü'l-Mevlevî İsmâil Ankaravî buyurur ki; tahkîkan bizim karındaşlarımızdan ba'zısı vaktâki tarîkatımıza tâin ve erkânımıza münkir olanlardan ba'zısını gördüler ise -öyle erkânımız ki, ol şeyhimizin erkânıdır ve sultân-ı mürşidimizin tarîkidir; Öyle sultan ki bizim ve ârifinin ve vâsîlinin ve âşîkinin mevlâsı, efendisidir; Allah Teâlâ kademlerimizi onun tarîk-ı metîninde sâbit eylesin- ol tâin ve münkir olanları ihvânımız gördüklerinde bu fakirden iltimas ve talep eylediler ki ol münkirîne cevâb-ı şâfi ile cevâb verelim ve onlara beyân-ı kâfi ile beyân kılalım. Ve bu münkirler üzere kelâm-ı Resûl (a.s.)'dan ve ekâvîl-i ulemâ-i fuhûlden hüccet ibrâz eyleyelim; zira bu münkirler zu'm eylediler ki tahkîkan bu tarîk bid'at ve dalâl ola ve bu tarîkin sâlikleri mübtedi' ve ehl-i vebâl ola. Biz Allah'a sığınırız ehl-i kemâle sû-i zann eylemeden. Ve bu münkirler bilmediler ki, tahkîkan bu tarîk, tarîk-i kadîm ve sırât-ı müstakîmdir..."¹⁰

Kadızâdelilerin Mevlevîlere saldırmasının başlıca sebebi semâ'ın Mevlevîlik erkânından olmasıdır. Ankaravî semâ'ın öncelikle nasslara, ehl-i sünnet kaynaklarına ve meşâyih-i kibârın söz ve uygulamalarına muhâlif bir şey olmadığını *Hüccetü's-Semâ'*da ve Kadızâdelilerden Cerrâh Şeyhi Vâiz İbrâhim'e cevap olarak yazdığı *Risâletü't-Tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevleviyye* adlı eserinde dile getirir. Yine *Minhâcü'l-Fukarâ*'nın ilgili bölümlerini (I. Kısım IX-X. Bâblar) ve *Kırk Hadis Şerhi*'nde VI. Hadis'i semâ'ın delillerine tahsîs eder.

Ankaravî'nin bu tarîkat inkarcılarına karşı savunduğu konu başta tasavvufî anlayışın ya da husûsiyle Mevlevîliğin Kur'ân ve sünnete dayandığıdır. Semâ' ve bu meclislerde icrâda kullanılan âletlerin kullanımı hakkında "haramdır!" hükmünün verilemeyeceği hususu da savunduğu bir diğer konudur. Bu noktada o Kadızâdelilerin "bid'at-i seyvie" dediğine "bid'at-i hasene" demektedir ve asla kötülenemeyeceğini ortaya koyar; ancak semâ' ve mûsikînin oyun ve eğlence addedilerek süflî duygulara âlet edilmesi halinde tahrîmine hükmetmekte herhangi bir beis görmez.¹¹ Ankaravî'nin semâ'ı güzel görmesi ondan hâsıl olacak

⁹ Sâkıp Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, II/37-38.

¹⁰ İsmâil Ankaravî, *Hüccetü's-Semâ'*, Rızâ Efendi Matbaası, İstanbul 1286, Mukaddime, s. 4.

¹¹ Ceyhan, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, s. 121-122.

faydalarla doğru orantılıdır. *Nisâbü'l-Mevlevî*'de bu konuya şu şekilde ışık tutmaktadır:

“Evet semâ' bid'at olmakla berâber sünnete muhâlif değildir. O halde min vechin mezmûm olmaz. Husûsiyle birkaç faydayı şâmidir. Cümle-i fevâidden biri; riyâzet ve mücâhede erbâbı mücâhedenin kesretinden bâzen kelâl ü melâle uğrar, kendilerini amelden alıkoyacak bir kabz istilâ eder. İşte bu ârızanın def'i için, meşâyih-i müteahhirîn, esvât-ı tayyibe ve eş'âr-ı müşevvikadan ibâret rûhânî bir terkîb tertib eylemiştir. O vâsita ile mücâhede ehlinin kabzı ve kelâli zâil olur. Kendilerinde yeniden şevk-i vahdet zuhûra gelir. Semâ' âşık kalplerinin sükûnuna bâis, sâdik göğüslerinin sürûruna bâdî, sâliklerin derdine devâ, sâirlerin de rûhuna gîdâdır.”¹²

Ankaravî, Şeyhülislâm Yahya Efendi riyâsetindeki heyete takdîm edilen *Hüccetü's-Semâ'*ın başarılı bir şekilde ortaya koyduğu bu müdâfaa sebebiyle başta Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö. 1038/1628) olmak üzere dönemin meşâyihinden sitâyîşkâr mektup ve tebrikler alır; çünkü tasavvuf ve cehrî zikir açısından tarikat erkânını müdâfaa çerçevesinde kaleme alınmış olan bu eser Ankaravî'nin ilim ve irfan dünyâsında “rusûhî”liğinin tescili anlamına da gelmektedir.¹³

Hüccetü's-Semâ' Mısır (Kâhire) ve İstanbul'da *Minhâcü'l-Fukarâ*'nın sonunda bu eserle birlikte basılmıştır.¹⁴ Biz transkript metnimizde İstanbul baskısını esas aldık ve metni Mısır baskısı ile karşılaştırmamız neticesinde herhangi bir farklılık kaydedemedik.¹⁵

Minhâcü'l-Fukarâ ve *Hüccetü's-Semâ'*ın hem Kâhire hem de İstanbul'da basılmış olması ayrıca bizlere Osmanlı topraklarında Mevlevîliğin yaygınlığı konusunda da bir fikir vermektedir. Ankaravî sema', devran ve raks sebebiyle Mevlevîlere karşı yapılan tenkidlerden duyduğu rahatsızlığı *Hüccetü's-Semâ'*ı kaleme alış nedeni olarak belirtmektedir; çünkü o dönemde başta Kadızâdeliler olmak üzere zâhir ehli Mevlevîlerin semâ'ını da diğer tarikatlarda olduğu gibi “şeriatı aykırı ve kesinlikle yasak bir davranış” olarak görüp tenkid etmektedirler. Ankaravî, sûfilerin semâ'ının mâhiyeti hakkında Ahmed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî'nin kendisine takdim edilen (ö. 520/1126) *Bevârikü'l-İlmâ' fî Tekfîri men Yuharrimu's-Semâ'* adlı eserini fazla tekrarlar ve gereksiz detaylarından dolayı

¹² İsmâil Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî*, Konya 2005, s. 55.

¹³ Ceyhan, *a.g.e.*, s. 122.

¹⁴ İsmâil Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, İstanbul 1286.

¹⁵ Eserlerin günümüz imlâsına aktarımında bazı kelimeler gerek metnin akıcılığı ve gerekse daha anlaşılır olması düşünülerek günümüz diline daha yatkın şekilleriyle değiştirilmiştir. Bu kelimelerden bazıları şunlardır:

deyû:	diye	edevüz:	ederiz	edicek:	edince
eğerçi:	gerçi	eylen:	eyleyin	kendüyi:	kendini
kılavuz:	kılarız	kimesne:	kimse	mâdâm ki:	mâdem ki
muhâfazat:	muhâfaza	olucak,	olicek:	olunca	tâ kim: tâ ki
yoğise:	yoksa	âni:	onu	ânları:	onları
ândan:	ondan	ânda:	onda	ânımla:	onunla
kangı:	hangi	içün:	için		

uzun ve konuların oldukça dağınık bulduğu için daha derli-toplu bir eser olarak *Hüccetü's-Semâ'*ı telif ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶

Hüccetü's-Semâ' genelde tasavvufî anlayışa karşı katı tutum ve davranışlarıyla bilinen Kadızâdeliler tarafından mutasavvıfların âyin ve merâsimlerine, özellikle "semâ" ve devrânın harâm ve bunu işleyenlerin kâfir olduğuna dâir" fetvâlarla yapılan tenkidlere¹⁷ cevâb mâhiyetinde kaleme alınmıştır. Semâ'nın dinî delillerini ve irfânî mânâlarını anlatan, genelde mutasavvıfların, özelde Mevlevîlerin semâ'nını savunmak ve aklamaya yönelik yazılmış önemli bir risâledir. Eser kısa bir mukaddime ve müstakil üç bölümden oluşmaktadır.

I. Bölüm: "Raks"ın Mâhiyeti" hakkındadır.

II. Bölüm: "Semâ'nın İbâhati" ve şeriata uygunluğunun tartışıldığı bölümdür.

III. Bölüm: "Darb-ı Def", def ve diğer mûsikî âletlerinin çalınmasına ayırılmıştır.

İsmâil Ankaravî *Hüccetü's-Semâ'*da Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Maârif'i*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâle'si*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kâtu'l-Kulûb'u*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu Ulûmiddîn'i*, İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütûhât-ı Mekkiye'si* ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin (ö. /6721273) *Mesnevî'si* gibi tasavvuf klâsiklerinden önemli nakiller yapmakta, düşünce ve davranışlarıyla örnek teşkil edecek büyük mutasavvıfların fikir ve uygulamalarını ortaya koymaktadır.

Ankaravî, semâ'nın neticesinde oluşan vecd hâlinin dinen herhangi bir sakıncası olmadığını savunmaktadır. Bunu da Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif'i* ve İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye'sine* dayandırır. *Fütûhât-ı Mekkiyye'den* yapmış olduğu nakil ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 298/910) Sînâ dağındaki vecd hâlini anlatan rivâyettir. Ankaravî de aslında bu hususta eser veren diğer müellifler gibi, meşâyih-i kibârdan nakillerde bulunmuş, onların menkıbelerine yer vermiş, peygamberlerin kıssalarından, âyet ve hadîslerden deliller getirmiştir. Onun dinî uygulamalarla ilgili geçmişten deliller getirmesi ve bu delillerin daha çok kendi yaklaşımına uygun delillerden seçilmiş olması normaldir; ancak *Hüccetü's-Semâ'* da dikkati çeken ve dercettiği ma'lumâtı tartışılır kılan husus, onun bu tartışmalarda büyük mutasavvıfların davranışlarına işâret ederek, "böylesi büyük mutasavvıflar bunu yapmışlarsa bu doğrudur" tarzında bir yaklaşım sergilemesidir.¹⁸

Tasavvufî eserlerde semâ'nın meşrûiyetine dâir bir eser normal olarak erken dönem sûfîlerinden nakillerle semâ'nın târifini yaparak başlar. Yine bu deliller ışığında meşrû ve meşrû olmayan semâ' arasındaki farkları ortaya koyar. Ankaravî ise burada detaylı bir tarif ve izaha girmeksizin doğrudan Necmeddin Dâye (ö. 654/1256), İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235), Kuşeyrî ve Ebû Tâlib el-Mekkî gibi zevâtın

¹⁶ Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî*, s. 86-87.

¹⁷ Bu konulardaki yaygın tartışmalar için bkz.; Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ', Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", s. 25-74.

¹⁸ Jamal J. Elias, "Zikr-i Dervişâne'den Dîvân Mûsikîsine Kadar Osmanlılar Devrinde Semâ'ya Bir Bakış", *Cogito, Osmanlılar Özel Sayısı*, [s. 216-224], s. 220.

raks ettiklerini, dolayısıyla raksın yanlış olamayacağını dile getirir. Hemen akabinde Hz. Peygamber'in rakeden bir Habeşli grubu izlediğini, raks ve semâ' dinen sakıncalı ya da günah olsaydı Hz. Peygamber'in böyle bir davranışta bulunmayacağı tezini savunur. Bu noktadan sonra semâ'ın tarifine geçen Ankaravî, herhangi bir vecd hâsıl olmaksızın boşuna yapılmış bir semâ'ın iyi olmayacağına işaret eder. Bundan da semâ'ın iyi ya da kötü olmasının tamâmen semâ' edenin niyeti ile doğru orantılı olduğunu¹⁹ ifade eder.

Aslında Ankaravî mûsikînin meşrûiyetini tamâmen, dinlenirken sâhip olunan niyete bağlı olarak değerlendirmekle birlikte, onun vecd duygusu meydana getirdiğini de gözardı etmemektedir; ancak vecd ile tevâcüd ayrımını da dikkate almaktadır ve başlangıçta mübtedîler için tevâcüdün faydalı olacağını düşünce-sindedir.

Ankaravî'nin bu eseri kaleme almaktaki hedefinin, mûsikî ve semâ'ın dinî bakımdan cevâzına dâir delillerin serdedilmesi ve münkirlere karşı bir tür müdafaa olduğu ifade edilmişti. Mutasavvıfların da bu minvâl üzere eserler kaleme alarak semâ', mûsikî, raks ve devrân ile mûsikî enstrümanlarının çalınması gibi hususlarda dinî bakımdan bir sakınca olmadığı yönünde bir isbât içinde olduklarına değinilmişti. Birçok müellifte olduğu gibi Ankaravî'nin de bu konudaki temel argümanı Hz. Peygamber'in hayatından nakledilen meşhûr "Habeşli Çalgıcılar" hâdisesidir. Mâdem ki Hz. Peygamber (a.s.) Hz. Âişe ile berâber def çalık rakeden bir grup Habeşliyi seyretmiştir, o halde sünnetteki bu uygulama semâ ve devran ile mûsikî icrâsına delil olarak yeterlidir; çünkü olay bir gösteriyi dışarıdan seyredip geçmek değildir. Hz. Ebû Bekir'in durumu uygun bulmayarak hâdiseye müdâhelede bulunacağı an Hz. Peygamber "Her halkın bir bayramı vardır, bu da bizim bayramımızdır!" diyerek ona bu fırsatı vermemiştir. Bu yaklaşım Hz. Peygamber'in yaşanan vâkıayı tasvip ve takrîrine delâlet edeceğinden dinen herhangi bir sakınca olmasa gerektir. Aslında bu hâdiseye Mevlevî semâ'ı ve bir zikir meclisi olarak mukâbele ile tam olarak örtüşmemektedir. Ankaravî'nin buradaki yaklaşımı, dinî herhangi bir motif içermeyen böyle bir uygulama tasvip edildiğine göre, Allah'ı zikretmek ve vecd hâlinde ma'nevî zevkler elde etmek maksadına matuf Mevlevî semâ' ve mukâbelesinin cevâzına da kâfî delildir şeklindedir.

Mûsikî ve semâ'ın dinen cevâzı neticesinde sünnî tarikatlerin hemen hepsinde vecd unsuru olarak bu tür uygulamaların varlığı malumdur; ancak diğer uygulamalardan Mevlevî semâ'ını ve bu esnâda icrâ edilen mûsikîyi ayrı bir kategoride düşünmek gerekmektedir. Çünkü, Mevlevî Semâ'ının mûsikî yönü olan Mevlevî Âyinleri'nin müzikâl olarak farklı bir bağlamı ve diğerlerinden ayrı bir konumu vardır. Bu âyinler teorik olarak tam bir Osmanlı saray ve klâsik mûsikîsi karakteristiğini taşımaktadır. Şüphesiz Osmanlı mûsikîsi içerisinde Mevlevîlerin yeri düşünüldüğünde bu husus daha kolay anlaşılacaktır. Yine bir başka husus da semâ'ın form olarak diğer tarikatların zikirlerinden ayrılıyor olmasıdır; çünkü semâ' figüratif olarak formel bir kareografi ile belirlenmiş vücut hareketleri itiba-

¹⁹ Jamal J. Elias, *a.g.m.*, s. 221.

riyle bir tür dansı andırmaktadır. Bu nedenle semâ' diğer sünnî tarikatların zikir şekillerinden farklılık arzietmekte ve Osmanlı Kültürü'nün tamâmen özgün bir şekilde İslâm Uygarlığına armağan ettiği eşsiz bir zikir merâsimi²⁰ olarak nitelendirilmektedir.

Mevlevî kültürünün son dönemini görmüş bir müellif olan Muhittin Celâl Duru da bu keyfiyeti şu şekilde ifade etmektedir:

“Gelmiş geçmiş bütün milletlerde ve dinlerde rağbet ve hürmete mazhar tutulmuş olan, sosyal hayatın bir tecellisi, güzel sanatların en mühim bir rüknü olan mûsikîden, mutasavvıfların, nefsi tezkiye ve rûhu tasfiye husûsunda kuvvetli bir vâsita olarak faydalanmaları pek tabîi idi, dinimiz de buna müsâitti; çünkü rûhu tehyîc etmeyen hiçbir din olamazdı. İtiraf olunmalıdır ki, edebiyet ve mûsikî gibi iki şehperle yükselen semâ'ın fikrî ilerlemelerimizde, ictimâî inkişâflarımızda pek büyük ve derin tesirleri olmuştur. Hâsılı semâ', birkaç güzel sanatın bir manzûme, bir terkîp hâlinde tecellisinden başka bir şey değildi.”²¹

İşte İsmâil Ankaravî'nin *Hüccetü's-Semâ'*ı da bu muhteşem katkının dinî temelleri ve mâhiyetine dâir kaleme alınmış olan özgün ve başarılı bir eserdir.

شهbaz جناب ذوالجلالست سماع فراش قلوب اهل حالست سماع
درمذهب عاشقان حالست سماع درمذهب منكران حرامست سماع

“Semâ', Cenâb-ı Zülcelâl'in şahbâzıdır. Semâ', ehl-i hâlin kalblerinin temizleyicisidir. Semâ', inkarcıların mezhebinde harâmıdır. Semâ', âşıkların mezhebinde helâldir.”²²

HÜCCETÜ'S-SEMÂ'

İsmâil Ankaravî

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اياك نعبد و اياك نستعين * ولك الحمد في كل وقت و حين * اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم من الانبياء والمرسلين * والاولياء المكملين * وهب لنا من لدنك
علما نشاهد به اسرار اليقين * وانوار المتقين وارنا الحق حقا والباطل باطلا حتى لا نكون من
الضالين المضلين * وانصرنا على القوم الجاحدين المعاندين المنكرين * وصل و سلم على نبيك
سيدنا و مولانا محمد سيد الاولين وسيد الآخريين * وعلى آله واصحابه اجمعين * اما بعد
فيقول الشيخ اسماعيل المولوي الانقروي كشف الله له اسرار الصوري والمعنوي *

[Allah'ım! Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz. Her vakit ve zaman hamdın her türlü sü sana mahsustur! Bizi sırât-ı müstakîme hidâyet et! Kendilerine ni'metler bahşettiğin enbiyâ ve mürselînin, evliyâ-i mükemmilînin yoluna! Bize katından kendisiyle yakîn sırlarını ve müttakilerin nurlarını müşâhede edeceğimiz bir ilim ver. Bize hakkı hak, bâtilü bâtil olarak göster ki, kendisi dalâlete düşmüş ve başka-

²⁰ Jamal J. Elias, *a.g.m.*, s. 223-224.

²¹ Muhittin Celâl Duru, *Târihi Simâlardan Mevlevî*, s. 184.

²² İsmâil Ankaravî, *Hüccetü's-Semâ'*, s. 26.

larını dalâlete düşürmüş kimselerden olmayalım! Hakîkati bildikleri halde inkâr eden muannid münkirlere karşı bizlere yardım eyle! Salât ve selâm, evvelîn ve âhirînin efendisi, efendimiz ve mevlâmız Hz. Muhammed (a.s.)'a, onun bütün âline ve ashâbına olsun! Şeyh İsmâil Ankaravî, -Allah ona sûrî ve ma'nevî bütün sırları keşf eylesin - der ki:]

Allah Teâlâ'ya hamd ve Resûlüne ve âline ve ashâbına salât ü selâmdan sonra Şeyhü'l-Mevlevî İsmâil Ankaravî buyurur ki, tahkîkan bizim karındaşlarımızdan ba'zısı vaktâki tarikatımıza tâin ve erkânımıza münkir olanlardan ba'zısını gördüler ise -öyle erkânımız ki, ol şeyhimizin erkânıdır ve sultân-ı mürşidimizin tarîkidir; Öyle sultan ki bizim ve ârifînin ve vâsîlinin ve âşıkînin mevlâsı, efendisidir; Allah Teâlâ kademlerimizi onun tarîk-ı metîninde sâbit eylesin- ol tâin ve münkir olanları ihvânlarımız gördüklerinde bu fakirden iltimas ve taleb eylediler ki ol münkirîne cevâb-ı şâfî ile cevâb verelim ve onlara beyân-ı kâfî ile beyân kılalım. Ve bu münkirler üzere kelâm-ı Resûl (a.s.)'dan ve ekâvîl-i ulemâ-i fühûlden hüccet ibrâz eyleyelim; zira bu münkirler zu'm eylediler ki tahkîkan bu tarîk bid'at ve dalâl ola ve bu tarîkin sâlikleri mübtedî' ve ehl-i vebâl ola. Biz Allah'a sığınırız ehl-i kemâle sû-i zann eylemeden. Ve bu münkirler bilmediler ki, tahkîkan bu tarîk, tarîk-i kadîm ve sırât-ı müstakîmdir.

Zira meşâyih-i sûfiyyeden ba'zı mütekaddimîn Hz. Cüneyd ve Şiblî ve Nûrî gibi ve bunlardan gayrı semâ' ve raks eylediler. Semâ' ve raks etmeyi ibâdet addeylediler. Ve dahi ulemâ-i dîniyyeden müteahhirînin ekseri Hz. Ebû Tâlib-i Mekki ve İmâm-ı Gazzâlî ve Şeyh Ebû Necîb Sühreverdî ve Necmeddîn Dâye ve bunlar emsâli bilâ-nihâye sultanlar bu raks ve semâ'ı bir tâife için helâl ve bir tâife için mübâh ve bir tâife için mekrûh ve bir tâife için harâm addeylediler. İnşâallahü Teâlâ an karîb ale't-tafsîl beyânı cem'an gelir. Ale'l-husûs pîrimiz, sultânımız ve Hz. Sultan Veled Efendi ve ol sultânın tevâbii ve levâhıkı ki, Hz. Salâhaddîn Zerkûb-i Konevî ve Hüsâmeddîn Çelebi ve Şeyh Kerîmüddîn ve hulefâ ve fukarâdan ile'l-ân ashâb-ı irfân ve ikân olan ihvânımız semâ' ve raks eylediler. Ve bu hey'et-i ma'rûfeyi ol sultanlar fukarâsı için tarîk vaz' eylediler. Ve bu sultanların hâli tevâtür ile sâbittir. Ve menkabetlerinde delâil-i zevâhir ile tahkîkât mektûbtur. Pes bunların bu minvâl üzere semâ' ve raks etmeleri sâbit ve muhakkak olduysa tahkîkan bunlar hod şol ameli işlemediler ki, dâl ve mudîll oldukları halde nebîlerinin şer'ine muhâlif ve vaz'ları sünnet-i şerîfelerine muğâyir ola.

Pes üzerimize vâcib oldu ki, bu sultanların sened ve me'hazlarını beyân kılarız. Ve bunların ahvâl ve a'mâlini şer'-i şerîfe tevîk etmeye muvâfık kılarız. Ve hattâ münkirler ve reyb ve şek ediciler bileler ki, şer'de ve Kelâmullah'da ve kelâm-ı Resûlullah'da bunların halleri butlânı üzere, amellerinin naksı üzere, bir nass ve bir delîl yoktur. Belki ekser-i nusûs bizim ahvâllerimiz üzere delâlet-i kat'î ile delâlet eyledi.

Pes bu abd-i zaîf, İsmâil Ankaravî, Şeyhü'l-Mevleviyye, bu risâle-i kaviyyeyi tahrîr etmek lâzîmeden olmakla tasnîf eyledim ki, bize ve ihvânımıza hüccet-i kaviyye olsun için *Hüccetü's-Semâ'* diye tesmiye kılıp, üç bâb üzere tayy eyledim, muhtasar ve müciz olsun ve Türkî lisânla tercüme kıldım, fâidesi tâlibine âmm olsun için. Hemân Allahu azîmü's-şân bizleri ve cümle ehl-i îmân karındaşlarımızı tarîk-i müstakîme hidâyet kıla.

إِنَّهُ كَانَ بَعِيدًا غَفُورًا رَحِيمًا

[Şüphesiz ki O, kullarına karşı affedici ve merhametlidir.]

BİRİNCİ BÂB

RAKS BEYÂNINDADIR.

Ebvâb-ı selâseden bâb-ı evvel raks beyânındadır. Ey azîz karındaş, sana ma'lûm [6] olsun ki -Allahu azîmü's-şân sana dünyâda ve âhirette rahmet eylesin-, Eğer dîde-i hışm ve gadabla nazar etmeyip çeşm-i insâf ve rızâ ile nazar eylesen uşşâk ve fukarânın devrânı ve inde's-semâ' raksları harâm değildir. Eğer sen dersen ki, şol fetvânın hakkında ba'zı mutaassibîn hüccet ittihâz eylediler ve ba'zı ulemâ dahi fukarânın devrânı hakkında fetvâ verip dediler ki:

"Raks harâmdır, bi'l-icmâ' müstehilli kâfir olur. Ve min gayr-i istihlâl onun fâili fâsık olur."

Ve bu raks harâmdır diyenler bilmediler, tahkîkan fesâtdan hüküm eyledikleri şey yine kendilerinin üzerine mün'akis olur. Pes biz deriz -bi-tevfikillah ve inâyetihî-; bu fetvâ uşşâk ve fukarâ hakkında değildir; zira bu fetvâ bunların hakkında bâtil ve müzeyyiftir vücûh-i şettâ ile; zira şe'n budur ki, bunların bu kavlından İmâm Şâfiî gibi müctehidi tekfîr etmek, lâzım gelir. Ve ulemâ-i Şâfiyyeden İmâm Gazzâlî gibi, ondan gayrı tevâbî-i Şâfiyyeden nice ulemâyı tekfîr etmek lâzım gelir. Ve dahi kâmil olan muhakkıklardan çok kimselerin tekfîri lâzım gelir. Cümleden sâhib-i *Avârif* ve Necmeddîn Dâye ve İbnü'l-Fârız ve Kâşânî ve Ebû Tâlib-i Mekki ve Hz. Mevlânâ ve bunlar emsâli sultanları hâşâ tekfîr ve tezkîb lâzım gelir; zira bunlar raks ve semâ'ı tecvîz edip ibâdet ve fazîlet addetmişlerdir. Eğer kânî olmazsan onların kitaplarına nazar eyle, tâ mufassalan bulasın.

Pes ben bu fetvânın butlânının tahkîkinde fevâid-i zâide ve hakâyik-i bedîa ile bile nice delâil-i vâziha ve berâhîn-i kâtîa ibrâz eyledim. Pes münkirînin, *"devrân-ı Mevleviyye ve sûfiyye raktır, pes raks ise harâmdır, ve harâmın müstehilli kâfirdir"* kavli sahîh değildir. Belki müzeyyif ve bâtil ve nâ-makbûldür. Ve hem lügat yönünden ve hem örf yönünden ve hem şer' yönünden. Nitekim sâhib-i *Kāmûs*, raksın lügatte; رقص الرقص [*Rakkās oynadı*] derler kaçan "rakkās oynasa" ve رقص الابل [*Deve ezgiye ritim tuttu*] derler deve muztarib olsa. Ve kezâlik şarap galeyân ve cûş eylese ve raks olmaz, illâ oynayıncılar için ve deve için ve şarap için olur.

Ve sâhib-i *Mücmel* dedi ki; "Raks bilinmiştir ve cemî'-i nâsın katında ma'lûm olan rakkaslara mahsûs olan laibdir ve onların hareket-i mevzûnesidir." Ve Bezzâzî rahimehullah buyururlar ki; "Raks şol laibdir ki, onu evvelâ Sâmirî ihdâs eyledi. Şol vakitte ki, kavmi buzağı cesedini ihrâc eyledi ki ol cesedin ancak sadâsı var idi. Bu ikisinin dahi kelâmından münfehim olan oldur ki raks, lâibe mahsûs olan hareket ola.

Ammâ lisân-ı örfte hiçbir kimseden istimâ' eyledin mi ki bu âşıkların ve müştâkların devrânı hakkında diyeler ki, "tahkîkan bunlar oynarlar ve raks eylerler ve lehv ederler." Meğer zamanımız mutaassıbları [7] diyeler. Ve illâ bu sözleri

gayrları demez. Veyâhud hiç Mevlevîlerden işittin mi ki, onlar “biz laib ve lehv ederiz” diyeler. Belki “biz Allah’a ibâdet ederiz ve O’nun cemâl-i bâ-kemâline müştâk oluruz ve O’nun aşk ve iftirâkıyla mustarip ve dâir oluruz.”

Ve ammâ şeriatte raksın cevâzına delîl budur ki, edille-i kâtıa ile sâbittir ki, tahkîkan Hz. Nebî (a.s.) Hz. Âişe (r.ah.) ile raks-ı Habeşe’ye nazar etti. Ve halbuki Habeşe’nin raks ve laibleri lehv ve bâtıldır. Bilâ-nizâ’ eğer küll-i raks harâm olaydı Hz. Nebî (a.s.) onlara nazar eder mi idi?

كَمَا رُوِيَ فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسْتُرْنِي بِرِدَائِهِ
وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى الْحَبَشَةِ يَلْعَبُونَ فِي الْمَسْجِدِ حَتَّى أَكُونَ أَنَا الَّذِي أَسْأَلُ

Nitekim Hz. Âişe’den *Sahîh-i Müslim* ve *Buhârî*’de rivâyet olunmuştur. Tahkîkan Hz. Âişe buyurdular ki, “Ben Hz. Nebî’yi gördüm. Beni ridâ-i mübârekiyle setr eyler ve halbuki ben Habeşe’nin laibine nazar ederdim. Onlar oynarlardı Mescid etrâfında. Hattâ şol kadar nazar eyledim ki, ben ondan usandım ve bana seâmet geldi.”²³ Bu kelâm Habeşe’nin tûl-i müddet vukûfuna işârettir.

وَفِي رَوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّهَا قَالَتْ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَشْتَهِيَنَ وَفِي رَوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ تَنظَّرَ إِلَيَّ
الْحَبَشَةَ فَقُلْتُ نَعَمْ فَأَقَامَنِي وَخَدَّيَ عَلَيَّ خَدَّهُ حَتَّى إِذَا مَلَأْتُ قَالَ حَسْبُكَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَادْهَبِي وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ
فَوَضَعْتُ رَأْسِي عِنْدَ مَنْكَبِهِ فَتَنظَّرْتُ إِلَيَّ لَعِيْهِمْ حَتَّى كُنْتُ أَنَا الَّتِي أَنْصَرِفُ

Ve bir âhar rivâyette; Hz. Âişe buyurdu ki; “Resûlullah (s.a.ö.) bana buyurdular ki; “Yâ Âişe! İştihâ eder misin?” Ve bir rivâyette; “muhabbet eder misin, Habeşe’nin raksına nazar etmeliğe?” Pes ben dedim ki; “Neam, yâ Resûlallah! İsterim” dedim. Pes beni durdurdu, ve benim yüzüm onun yüzüne berâber baktım. Hattâ melûl oluncaya dek. Pes bana dedi ki; “Kifâyet eder mi?” Ben dahi, “neam-evet” dedim. Pes bana dedi; “Git imdi!”²⁴

Ve *Sahîh-i Müslim*’de buyurur ki; “Ben başımı Ol Hazret’in omzuna koyup lâibine baktım, hattâ ben munsarîf olup, rücû’ edinceye dek.”²⁵

Eğer raks ve lehv ve laib mutlak harâm olaydı, Hz. Âişe Habeşe’nin raksına nazar eyler mi idi, onlar raks eylediği halde. Teslîm edelim ki, Mevlevîyye ve sûfiyenin devrânı raks ola. Lâkin harâm kabîlinden olan raks olduğuna teslîm etmeyiz; zira her raks harâm değildir. Ve harâm olan raks maa-irâdeti’l-laib olan rakstır. Eğer her raks harâm olaydı, ba’zı ashâb-ı kirâmdan inde’s-sürûr raks zâhir olurmuydu? Halbuki cemâat-i sahâbeden mervîdir ki, vaktâ onlara bir sürûr vârid oldukta raks eylediler. Onlara sürûr [8] ve hubûrdan isâbet eden şey sebebiyle.

Halbuki, Hz. Nebî (a.s.) ol hinde onları raks eylemeden men’ eylemedi. Ve bu ashâb-ı kirâmın raks eylemesi Hz. Hamza kızının kıssasında vâkî olmuştur. Onun terbiyesinde Hz. Ali b. Ebî Tâlib ve karındaşı Hz. Câfer ve Hz. Zeyd b. Hâris -rıdvânullahi teâlâ aleyhim ecmaîn- ihtisâm eyledikleri sebebiyle. Pes Hz.

²³ Buhârî, Nikâh, 114; Müslim, İydeyn, 4.

²⁴ Buhârî, İydeyn, 2/Cihad, 81; Müslim, İydeyn, 4.

²⁵ Müslim, İydeyn, 4.

Hamza'nın kızının terbiyesinde husûmet edip birbirinin başını yardılar ve Hz. Resûl (a.s.)'a geldiler. Hz. Resûl-i Ekrem Efendimiz Hz. Ali Esedullah'a buyurdular: "Yâ Ali! Sen bendensin ve ben sendenim." Pes Hz. Ali Cenâbları bu sürûrdan raks eyledi. Ondan sonra Hz. Ali'nin karındaşı Hz. Câfer'e buyurdular ki;

يَا جَعْفَرَ خَلْقِي وَ خُلُقِي

"Yâ Câfer, hem yaratılış hem de ahlâken bana benzedin." Pes Hz. Ali'nin raksından sonra bu sürûrdan Hz. Câfer raks eyledi.

Ba'dehû Hz. Zeyd'e buyurdular ki; أَنْتَ أَخُونَا وَ مَوْلَانَا "Sen bizim karındaşımsın ve sâhibimizsin." Pes Zeyd dahi verâ-i raks-ı Câfer bu sürûrdan raks eyledi.²⁶

(حجل) ve (زقن) lügatte raksa derler ve bunların bu raksları ferah ve sürûrları sebebiyledir. Fukarânın dahi raksları bu kabîldendir.

İmâm Gazzâlî *İhyâ'*da buyururlar ki, raksın hükmü muharrik ve müheyyicin hükmüdür. Eğer ol raks, bâtından muharrik olan şey mahmûd ve makbûl ise, raks dahi makbûl ve mahmûddur. Ve eğer muharriki mübâh ise raks dahi mübâhtır. Ve eğer muharriki mezmûm ve makbûh ise raksı dahi mezmûm ve kabîh ve harâmdır.

Ve Hz. Şeyh Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*de bâb-ı semâ'da kabûl ve ihtiyâr eylediği halde dediler ki; az olur ki, ba'zı sâdıkın raks ederler. Vecd ü hâl izhâr etmeksizin ve niyet etmeksizin harekette ba'zı fukarâya muvâfakat etmek için. Pes hareket-i mevzûne ile ol sâdıkın hareket ederler. Vecd ü hâl iddia eylemedikleri halde, pes onların bu takdirce raksları ve hareketleri şol mübâh kabîlinden olur ki, ba'zı evkâtte onun üzerine cârî olur. Dahk ve mülâabe-i ehil ve evlâd gibi. Ve az olur ki ol raks hüsn-i niyetle ibâdet olur. Eğer ona niyet ederse belki Allah Teâlâ insanı ba'zı evkâtte leh ve laib ettiği sebeble muâheze etmez. Meselâ insan kendi nefsi üzere bir günde elini başı üzere yüz kere koymayı vazîfe kıla. Bu bir abes şeydir ama, harâm kılınmaz. Nitekim Allah Teâlâ Kur'ân'da buyurur:

لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ

Ya'nî, "Allah Teâlâ sizi yeminlerinizde lağv etmek sebebiyle muâheze kılmaz."²⁷ Ve beyhûde yere yemîn etmeye muhâlefette dahi muâheze kılmaz. Maa-hâzâ beyhûde yere yemînün fâidesi yoktur ki, onunla ahz olunmaz. Pes [9] Allah Teâlâ'nın zikrini bir şey üzerine beyhûdelikle kasem etsen muâhaze olunmayınca ne hâl ile şiiir ve raks ve semâ' sebebiyle muâheze olunur.

Cevherî *Sihâh*'ında bâb-ı lâm, fâsl-ı dâl'da kesr-i dâl ve kâf ile (دِرْكَلَةٌ) "Acem diyârında oyundur, bir yere cem'olup, oynarlar." Ve Ebû Amr buyurur ki: "dahi raksın bir nev'idir." وحزب من الرقص

وانه عليه السلام مرَّ عَلَى أَصْحَابِ الدَّرِكَلَةِ فَقَالَ جِدُّوْا يَا بَنِي أَرْفَدَةَ حَتَّى تَعْلَمَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى أَنَّ فِي

دِينِنَا قِسْمَةٌ

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, s. 537 (857).

²⁷ Bakara, 2/ 225.

Ya'nî, bir gün Resûl (a.s.) ashâb-ı dirkileye uğrayıp pes onlara dedi ki; "Cidd eyleyin ey Benî Erfide. Hattâ Yahûdî ve Nasârâ tahkîkan bileler ki, bizim dinimizde ruhsat ve kısmet vardır."²⁸

İmdi bu hadîs-i şerîfte ibâhat-i laib ve raksa delâlet vardır. Pes bizim dinimizde bu misillü mülâabeye ruhsat olunca pes ne hâl ile raksı işleyen ikfâr olunur. Teslîm olunsun ki bizim devrânımız bu kâbîlden ola.

Ammâ münkirler derler ki; biz bi-gayr-i istihlâl raks ve laibi işleyeni tekfir etmeyiz. Halbuki, siz raksı istihlâl eylesiniz ve onu ibâdet ittihâz edersiniz. Nitekim münkirlerden ba'zısı *Risâle*'sinde bu ta'nı îrad eyledi. Ve onda der ki; bu tâifenin üzerine küfür vâcib olur, bunlar raksı istihlâl edip onu ibâdet add eyediklerinden ötürü. Ammâ ehl-i laib onu ibâdet ittihâz etmezler ve onu istihlâl etmezler.

Biz deriz, böyle bir hâlet-i mahmûdeye ve hey'et-i ma'rûfeye küfr itlâk, cehl-i mahz ve hatâ-yı fâhiştir. Buna küfür itlâk eyleyen kâil üzere küfürden havf olunur, el-iyâzü billah. Ve onun bu hâline küfür itlâk etmesi bizim hakikat-i ef'âlimize adem-i vukûfundan nâşîdir ve küfür itlâkı sahîh olmaz. İllâ bizim raksı ve laibi istihlâlimiz katında ve lehv ve lağvı ibâdet ittihâz eylediğimiz zamanda olur. Halbuki biz lehv ve laibi ve raksı ibâdet addedip onu müstahil olmadık. Belki biz şol vecd-i Rabbânî ve zevk-i İllâhî'yi istihlâl ederiz ki, inde's-semâ' bize hâsıl olur. Ve kezâlik bizden vecd sebebiyle sâdır olan hareketi istihlâl ederiz ki, ol hareket sûretâ raksa müşâbihtir; zira o hareketin müheyyic ve sebebi bir helâl hâldir ki, nice bin hâle muâdil olur.

كَمَا قِيلَ جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الرَّحْمَنِ تُوَازِي عَمَلَ النَّعْلَيْنِ

Nitekim denildi; "Rahmân cezbelerinden bir cezbe a'mâl-i ins ü cinne müsâvîdir."²⁹ Nitekim, İmâm Gazzâlî buyurur ki; kaçan semâ' kalb-i sâlikte ilmi veyahut hâli müsmir olsa ona vecd tesmiye olunur ve vecde müsmir olur, ya'nî mazhar olur. Tahrik-i etrâf-ı a'zâyı yâ hareketi gayr-i mevzûneyi muzhir olur. Bu takdirce ona ıztırâb tesmiye olunur. Veyâhud hareket-i mevzûneyi muzhir olur, bu takdirce ona tasfîk ve raks [10] tesmiye ederler. Öyle raks ki, harâmdan olan değil.

Ve vecd dahi iki kısma münkasımdır. Biri hüçûm edip bilâ-ihdiyâr gelen vecde ve biri dahi tekellüfle hâsıl olan vecde. Tekellüfle hâsıl olan vecde tevâcüd derler. Ve mütevâcid mütekellif olan kimsedir. Pes ol tevâcüdden ba'zısı mezmûmdur. Ve tevâcüd-i mezmûm şol tevâcüddür ki, onunla riyâ kasd oluna ve izhâr-ı ahvâl-i şerîf kasd oluna ve ol ahvâlden bî-behre ola. Ve ol tevâcüdden ba'zısı mahmûddur ve mahmûd olan tevâcüd şol tevâcüddür ki, ahvâl-i şerîfenin istid'â ve iktizâsına vesîle ve mutavassıl ola. Ve ol ahvâlin celbiyle iktisâb ve ictilâbına sebep ola; zira tahkîkan kesbin celb-i ahvâl eylemede medhal-i azîmi vardır. Nitekim;

²⁸ Suyûtî, *Câmiü's-Sağır*, s. 237 (3896); Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, III, s. 436; Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, XV, s. 212 (40617).

²⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, s. 332 (1069).

أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَنْ لَمْ يَخْضُرْهُ الْبُكَاءَ عِنْدَ قِرْئَةِ الْقُرْآنِ أَنْ يَتَّبَاكَ وَ يَتَّحَازَنَّ

Ya'nî, Resûl (a.s.) buyurup emreyledi ki, şol kimseler inde kırâati'l-Kur'ân bükâsı hâzır olmaya, tebâkî ve tehâzün eylemekliği ya'nî ağlarcalanmak ve mahzûn olur şeklinde olmayı³⁰; zira taklîd tahkîke vesîledir; zira bu ahvâl-i şerîfenin mebâdîsi kesble ve tekellüfle olur. Ondan sonra âhiri tahkîk üzere olur. Pes her nesnenin evveli taklîddir. Tahkîk-i âdette katı müşâhede olunmuştur. Şol kimse ki, bir şahsa âşık olmayı iştihâ eder. Halbuki, ona âşık değildir. Pes dâimâ onun zikrini nefsi üzerine terdîd ve tekrîr eyler ve nefsi üzerine, evsâf-ı mahmûde ve ahlâk-ı mahbûbesin takrîr eyler. Hattâ ol şahsa bu üslûbla âşık olur ve ol aşk onun kalbinde râsih olur ki, hadd-i ihtiyârdan çıkıp, bundan sonra halâs olmak ister ve velâkin kurtulmak mümkün değildir.

Pes muhabbetullah dahi aşk-ı mecâzda taklîd ile âşık olan gibidir. Ve Allah Teâlâ'nın likâsına şevk dahi bunun gibidir. Ve bundan evvel ahvâl-i şerîfeden her ne kadar şey var ise hep bu minvâl üzere tahsîl olur. Pes ahvâl-i şerîfeyi ve muhabbetullahı fâkid olan kimseye lâyık olan oldur ki, evvel ahvâl ve muhabbetin iktisâb ve ictilâbında tekellûf eyleye. Ol ahvâlde muttasıf olanların sıfâtını tahsîn etmekle ve onlarla semâ'da bile oturmak ile tâ Allah Teâlâ ol hâleti ol sâlike müyesser eyleyinceye değin sa'y eyleye.

Ve Hz. İmâm Gazzâlî'nin kelâmında şol münkirler üzere delil vardır ki, onlar derler ki, "semâ' ve vecd Cüneyd-i Bağdâdî ve Mevlânâ ve İbn-i Fârız hazerâtı gibi ehl-i kemâl olanlara lâyıktır. Ve mübtedî ve mukallid olanlar onlar gibi semâ' edemezler. Ve ol mübtedîler de onların sem'i gibi ve onların şuhûdu gibi şuhûd yoktur. Pes raks ve semâ' mübtedî ve mukallid olanlara harâmdır." Ve biz dahi, **[11]** bu kâile deriz ki, "sen bizim kalbimizi yardım mı ve bizim esrârımıza muttali' oldu mu, pes ne delîl ile bilirsin ki, biz onların semâ'ı gibi semâ' edemeyiz. Ve ne mahalden ve ne makâmdan anlarsın ki, biz onların raksı gibi raks edemeyiz."

Ve bâhusûs ki Hak Teâlâ, *أُولِيَّائِي تَحْتَ قُبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي* [Velîlerim kubbelerim altındadır ve onları benden başkası bilmez.]³¹ buyurdu. Ve halbuki ilm-i İlâhî bir kimseye münhasır değildir. Belki her ilmin her zamanda nice erbâbı ve vârisi mukarrerdir, tâ kıyâmete dek. Belki semâ' fi'l-hakîka mübtedîler için vaz' olunmuştur. Merâtib-i âliye ve menâsıb-ı sâmiye sâhibi olan sultanların mertebesine lâyık değildir; zira onlar hadd-i semâ'dan geçmişlerdir. Belki hadd-i muhabbet ve aşktan bile öte geçmişlerdir.

Nitekim İbn-i Fârız hazretleri buyurur; "Ben hadd-i aşk ve muhabbetten tecâvüz eyledim." Ve ehl-i kemâlin ekseri semâ' ve raksı mürîdine ta'lîm ve müsterşidîne irşâd ve tefhîm içindir, ihtiyâcen değildir. Ve ba'zı kibâr evâhir-i hallerinde raks ve hareketten fâriğ oldular. İnkâr eylediklerinden değil, belki bu zevkten âlî-zevke vâsil olup, bundan müstağnî olduklarından ötürüdür.

³⁰ Krş. İbn Mâce, Zühd, 19.

³¹ Gazzâlî, *İlhyâ*, Kitâbü'l-Muhabbe ve'ş-Şevk, IV, s. 418.

Nitekim Hz. Cüneyd'den hikâye olunur ki, bidâyet-i hallerinde semâ' ve raks ve hareket ederlerdi. Ammâ nihâyet-i hallerinde sâkin ve fâriğ oldular. Pes ona terk-i raks ve hareket eylediklerinden suâl edip dediler ki; "Niçin fâriğ oldun yâ şeyh?" Cevâb verip dedi ki; "Pes siz cibâli görürsünüz. Onu câmide ve sâkin zannedersiniz. Halbuki, ol cibâl, sehâbın mürûru gibi mürûr ve hareket eder."³² Hz. Cüneyd'in böyle demesi, kalbinin Cânib-i A'lâ'ya müteharrik olup, a'zâ ve cevârihi müteeddib ve sâkin olduğuna işârettir; zira onun vecdi dâim ve şürbü müstemir oldu. Şol haysiyette ki, semâ' onun vecd ve şürbünün ziyâdeliğine te'sîr etmez oldu; zira kendi ayn-ı zevk olup zevk-i ânîzîden müstağnî oldu.

ومن العلماء من انكروا وقالوا ان التواجد بدعة والبدعة ضلالة فاهل التواجد اهل الضلالة قلنا لا نسلم ان التواجد بدعة وكيف يكون بدعة وقد صدر عن النبي عليه السلام كما صرح الشيخ السهروردي اورد في الباب الخامس والعشرين من عوارف المعارف في قول السماع روي حديثا مسند الى انس بن مالك رضى الله عنه قال كنا عند رسول الله عليه السلام اذ نزل عليه جبرائيل عليه السلام فقال يا رسول الله فقراء امتك يدخلون الجنة قبل الاغنياء بنصف يوم وهو خمسمائة عام ففرح رسول الله عليه السلام فقال افيكم من ينشدنا فقال بدوي نعم يا رسول الله فقال عليه السلام هات فانشد البدوي بيت :

قد لسعت حية الهوى كبدي فلا طيب لها ولا راقى

إلا الحبيب الذي شغفت به فعنده رقيبتي و ترياقي

[12] Ulemâdan ba'zı kimseler izhâr-ı vecde inkâr eylediler ve dediler ki, "tahkîkan tevâcüd bid'attir ve bid'at dalâlettir. Pes ehl-i tevâcüd ehl-i dalâlettir. Lâ nüsellim ki, tevâcüd bid'at ola. Ne hâl ile tevâcüd bid'at olur ki, tahkîk Hz. Nebî (a.s.) dan sūdûr eyledi. Nitekim Şeyh Sühreverdî *Avârifü'l-Maârif* te yirmi beşinci bâbda kavî-i semâ'da tasrîh edip; Enes b. Mâlik'ten müsned bir hadîs-i şerîf rivâyet buyurup der ki; Hz. Enes buyurur ki;

"Biz Hz. Resûl (a.s.) ın katında hâzır idik. Şol vakitte ki, Cibrîl-i emîn ona nâzil olup dedi ki; "Yâ Resûlallah! Hak Teâlâ sana selâm etti, buyurur ki; "Fukarâ-i ümmetin kable'l-ağniyâ cennet-i a'lâya dâhil olurlar, nısf-ı yevm mikdârı. Ve ol beşyüz yıl mikdârı ola."³³ Pes Hz. Risâlet-penâh Efendimiz bu kelâmdan mesrûr olup, buyurdular ki; "Ey benim ashâbım, sizin içinizde hiçbir kimse var mıdır ki, şiir diye ve manzûm kelâm söyleye." Pes bedevîlerden birisi, "Evet yâ Resûlallah, vardır" dedi. Pes Resûl (a.s.) buyurdular ki, "Getir!" Ol dahi bâlâda mezkûr iki beyti söyledi:

[Sînemi hayye-i hevâ soktu

Rukye-hân u tabîb yoktur ona

Beni meşgûf eden habîbimde

Bulunur yalnız bu derde devâ]³⁴

³² Neml, 27/88.

³³ İbn Mâce, Zühd, 6; Tirmizî, Zühd, 37.

³⁴ Nazmen tercüme A. Avni Konuk'un *Mesnevî-i Şerif Şerhi*'nden alınmıştır. Bkz. A. Avni Konuk, *Mesnevî Şerif Şerhi* 7, s. 223; Ayrıca aynı beyitleri Ken'ân Rifâî de nazmen şu şekilde tercüme etmiş-

فتواجد رسول الله و تواجد الاصحاب معه حتى سقط رداؤه عن منكبيه فلما فرغوا أوى كل واحد الى مكانه قال معاوية بن ابي سفيان ما احس لعنكم يا رسول الله قال عليه السلام مه يا معاوية ليس بكريم من لم يهتز عند ذكر الحبيب * تنمة الحديث * ثم قسم رداؤه على من حضره باربعمائة قطعة فهذه الحديث اوردناه مسند الى انس بن مالك كما سمعناه ووجدناه وقد تكلم في صحته اصحاب الحديث وما وجدنا شيئاً نقل عن رسول الله يشاكل وجد اهل الزمان سمعهم واجتماعهم الا هذا وما احسنه حجة للصوفية و اهل الزمان في سمعهم وتخريق الخرقه انتهى كلامه * وهذا اورد هذا الحديث الامام الغزالي و نجم الدين دايه و غيرهم من المحققين

Pes Hz. Risâlet-penâh Efendimiz, bu beyitte habîb nâmını istimâ' edince tevâcüd eyledi. Ve ashâb dahi Ol Hazret'le maan tevâcüd eylediler. Hattâ mübârek ridâları omuzlarından düştü. Pes tevâcüdden fâriğ olup mekânlarına geldikte [13] Muâviye dedi ki;

“Ne acep güzel oynarsınız, Yâ Resûlallah!” Hazret dahi buyurdular ki;

“Sus yâ Muâviye! Kerîm değildir şol kimse ki mahbûb anıldıkta hareket etmeye.” Pes Ol Hazret mübârek ridâlarını hâzırında olan dört yüz ashâba taksîm ve tevzî' eyledi. Birer pâre teberrûken onlara verdi.

Pes Hz. Şeyh Sühreverdî buyururlar ki; “Biz bu hadîs-i şerîfi îrâd eyledik, anane ile Enes b. Mâlik (r.a.)'e müsned olduğu halde işittiğimiz ve bulduğumuz gibi. Ve ashâb-ı hadîs bu hadîsin sıhhatinde tekellüm edip, kâil olmuşlardır. Ve biz bir şey bulmadık ki Resûlullah'tan nakloluna, ehl-i zamânın vecdine ve semâ'ına ve ictimâına müşâkil ve müşâbih illâ bu hadîsi bulduk. Ne aceb güzel hüccettir, sûfiyyeye ve ehl-i zamâneye semâ'larında ve vecdinde hırka pârelemeleri...³⁵

وقال الشيخ محي الدين العربي في وصاياه من الفتوحات المكية حدثنا احمد بن شداد المعزي الموصلي قال حدثنا ابو جعفر القاضي قال حدثنا يوسف ابن ابي الغنم الدياربيكري قال حدثنا جمال الاسلام ابو الحسن علي بن قريشي قال حدثنا ابو الحسن الكرخي قال حدثنا ابو العباس احمد ابن فضل النهاوندي قال سمعت شيخي جعفر ابن الحلوي يقول كنت مع الجنيد في طريق الحجاز حتى صعدا الى جبل طور سينا فلما وقفنا في الموضع الذي وقف فيه موسى عليه السلام وقعت علينا هيبه المكان وكان معنا قوال فاشار اليه الجنيد ان يقول شيئاً فقال القوال بيتا فلما سمع الجنيد تواجد وتواجدنا معه حتى لم يدر احد منا أ في السماء نحن او في الارض

Şeyh Muhyiddin-i Arabî Hazretleri *Fütûhât*'ın evâhirinde vesâyâsında buyururlar ki; Ahmed b. Mes'ûd b. Şeddâd Mevsilî bana haber verdi. Dedi ki, bana haber verdi Ebû Câfer Kâdî, mâ hasal an'ane ile bu haberi Şeyh Câfer b. Muham-

→
tir.

“Subh ü şâm aklınla cânân gözlerim hep ağladı
Soktu aşkın ejderi kalbim benim âh dağladı.
İştîyâkın sînemi sehm ile dâim yâreler
Bulmadım bu derde efsûndan, tabîbden çâreler
Çünkü sendendir bu derdim hem devâ senden visâl
Etme aşkın nâmına Ken'an'ı mehcûr-i cemâl”

Bkz. Ken'an Rifâî, *Îlâhiyât-ı Ken'an*, s.71.

³⁵ Krş. Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer, *Avârîfü'l-Maârif*, [Tasavvufun Esasları, (25. Bâb) s. 261.

med Hulvî'ye müsned olup, onlar dediler ki; "Biz Cüneyd ile tarîk-i Hicaz'da bile idik. Hattâ Cebel-i Tûr'a çıktık ve Hz. Mûsâ'nın durduğu yerde durduk. Ve ol mekânın heybeti bizim üzerimize vâki' oldu. Ve ol mahalde bizim ile bir kavvâl var idi. Pes Hz. Cüneyd ol kavvâle işâret eyledi. Pes ol serâğâz edip bir beyit okudu. Hemândem ki, Cüneyd-i Bağdâdî istimâ' eyleyip tevâcüd eyledi. Biz dahi onunla maan tevâcüd eyledik. Hattâ şol hadde geldik ki bizden birimiz bilmedi gökte miyiz, yerde miyiz.³⁶ Ve bize karîb bir kilise var idi ve onda bir râhip var idi. Pes bize nidâ eyledi ki, "Yâ ümmet-i Muhammed! Bana cevâb verin." Pes bizden ona birimiz iltifât etmedi vaktimizin tıyblığından. İkinci kere nidâ eyledi, yine bir kimse cevâb vermedi. Pes üçüncü kere nidâ eyledi ki, "ma'bûdunuzun [14] hakkı için niçin bana cevâb vermezsiniz?" Yine bizden birimiz ona redd-i cevâb eylemedi. Vaktâ kim semâ'dan bize fütûr gelip fâriğ olduk, Cüneyd'e dedik ki; "şu râhip bize nidâ eyledi ve bize kase verdi." Cüneyd dedi ki; "Bize getirin." Pes çağırıldılar geldi ve bize selâm verdi ve suâl eyledi. "Şeyh ve üstâd hanginizdir?" Cüneyd'e işâret eylediler. Pes râhip dedi ki; "Bana haber ver ey Cüneyd, şu işlediğiniz fiilden. Bu mahsûs mudur bir nice kavme yâhut dininizde ale'l-umûm cem'i-i nâsa şâmil midir?" Cüneyd buyurdular ki; "Belki dinimizde bir nice kavme mahsusdur." Râhip dedi ki; "Ne niyetle kalkarsınız?" "Allah'a recâ ve ferah ve muhabbetle mesrûr olmak niyetiyle." Râhip dedi ki; "Ne niyetle semâ' edersiniz?" "أَسْتُ بِرَبِّكُمْ" [Ben sizin rabbiniz değil miyim?]³⁷ kavlinin lezzetini bulmak niyetiyle." Râhip dedi ki; "Bu savt nedir?" Cüneyd dedi ki; "nidâ-i ezeldir. Ya'nî nidâ-i ezeli lezzetine müşâbihtir demektir." Râhip dedi ki; "ne niyetle sahva gelirsiniz?" "Abdin rabbe icâbet etmesi niyetiyle; zira sahva gelmeyince abd rabbe icâbet etmez." Râhip dedi ki; "Gerçeksen elin uzat." Pes Cüneyd elin uzattı, râhip şehâdet kelimesin getirip, müslüman oldu. Ondan sonra Cüneyd dedi ki; "Ey râhip ne ile bildin ki, ben sâdıkım." Dedi ki; "Ben İncîl'de okudum, Ümmet-i Muhammed'in hâslarını ki onlar hırka giyeler ve ednâ kifâyete kâni' olalar ve her hâlde Allah ile kâim olalar ve O'na müştâk olalar. Ve O'nun muhabbetinden mütevâcid olalar." Pes üç gün râhip bizimle bâkî olup sonra merhûm oldu rahmetüllahi aleyh.

واورد الشيخ عطار هذه المنقبة في كتابه المسمى بتذكرة الاوليا بعبارة فارسية وكتب تبركا و تقوية للاول

قال : در نسیم الارواح در طور سینا جنید در وجد بود واصحابش در کرد او رقص می کردند در آن حالت راهبی بانگ زد که از برای خدا مرا جواب دهید از غایت استغراق ذوق او را التفات نکردند چون سماع ساکن شد شیخ را گفتند راهبی بانگی زد و بدین اسلام سو کند می داد از غایت استغراق او را التفات نمی کردیم شیخ با اصحاب سوی راهب شد از صومعه فرود آمد پرسید که بزرگ شما کیست اشارت بشیخ کردند پس راهب گفت این چه مذهبست که شما میکنید از سماع و وجد و رقص این طریق مخصوص است یا عام شیخ گفت این شیوه مخصوص است بقومی که طریق زهد گیرند در دنیا پس راهب گفت دست بمن ده یا شیخ

³⁶ Krş. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, (560. Bâb) .s. 298.

³⁷ A'raf, 7/172.

پس دست شیخ گرفت و گفت اشهد ورسوله که در انجیل چنین مکتوبست که خواص امت محمد حرکت کنند
در سماع بشرط انقطاع واعراض از دنیا انتهی کلامه

[“Şeyh Ferîdüddîn Attar *Tezkiretü'l-Evliyâ* isimli eserinde bu menkıbeyi Farsça ibâre ile evvelini takviye olarak teberrüken nakleder ve der ki: Nesîm-i ervâh içinde Cüneyd, Tûr-i Sînâ'da vecde geliyor ve müridleri de etrafında rakediyorlardı. Onlar bu haldeyken bir keşiş çıkageldi ve “Size bu hâli veren Allah hakkı için sesime kulak verin!” diye bağırdı; fakat bunlar ma'nevî zevkler içine dalmış bir halde oldukları için ona iltifat etmediler. Semâ sona erdiği zaman müridler şeyhe, “Bir râhip seslenip şöyle şöyle sözler söyledi; fakat biz semâ' ile meşgûl olduğumuz için hiçbirimiz ona cevâb vermedik, rahip de geri döndü gitti” dediler. Bunun üzerine Şeyh müridleri ile berâber o rahibin manastırına vardı. Bunların geldiğini gören râhip manastırdan aşağı inip onları karşıladı ve onlara “Büyüğünüz kimdir?” diye sordu. Şeyhi gösterdiler. Şeyh, “istediğin cevâb ne idi?” dedi. Rahip, “yaptığınız semâ' vecd ve raks ne mezheptir? Genel bir şey midir, yoksa size mahsûs bir yol mudur?” dedi. Şeyh, “Bu şîve Hakk'ındır, hâslar şîvesidir, dünyâdan zühd yolunu tutan bir kavme mahsustur” dedi. Râhip bunun üzerine Şeyh'in elini tuttu, Allah ve Resûlüne şehâdet getirdi ve “Yâ Cüneyd! İncil'de şöyle yazmaktadır ki, Ümmet-i Muhammed'in hâsları dünyâdan zühd ve i'râz ile semâ' ve rakederler” dedi.”³⁸

Pes ondan sonra biz deriz ki, bu makâmatta mürûr eden [15] menkûlattan ma'lûm oldu ki, tahkîkan raks helâldir. Ba'zı tâifeye ki vecd-i İlâhî'den bî-ihtiyâr sâdır olur, mübâhtır ba'zı tâifeye. Nitekim İmâm Şâfiî ibâhetine zâhib oldu ve fevâidi *Umde* nâm kitâbında der ki; raks mübâhtır. Ve kezâlik Gazzâlî *Vasît* nâm kitâbında böyle der dedi. Ve Halîmî, İmâm Şâfiî'nin *Vecîz* nâm kitabının şerhinde kitâb-ı şehâdette “raks harâm değildir” dedi. Ve Kādî Hüseyin dahi bu ma'nâya işâret edip dedi ki; “tahkîkan ehl-i ahvâlden vecd ile kâim olan kimseler için mübâh ve gayrıya mekrûh olur.” Ve üstâd Ebû Mansûr dahi bunu tasrîh eyledi.

Eğer sen dersin ki, senin ekser işâret eylediğin edille mezheb-i Şâfiyye üzeredir, ama mezheb-i Hanefiyye'de böyle değildir. Pes fâide nedir? Biz cevâb veririz, evvelâ biri budur ki, bizim müddeâmız sâbit oldu ki, ol mes'ele muhtelifün fih olmasıdır. Pes bi'l-icmâ' olmaz ve câhıdı ikfâr olunmaz. Ve sâniyen dahi biz deriz; nakl-i sarîh ve kavî-i sahîh ile eimme-i erbaanın birinden sâbit olmadı, bizim karındaşlarımızın işlediği raks ve hareket üzerine tahrîm sâbit olmadı. Belki Ebû Hanîfe katında harâm olan raks rakkasların ve ehl-i lu'bün raksıdır. Teslîm edelim ki, ba'zı eimme katında harâm olsun. Lâkin akl-ı selîm sâhibi olan kimseye hafâ yoktur ki, tahkîkan raks Şâfiyye katında mübâhtır. Pes ba'zı evkâtte Şâfiyye mezhebin tutmak câizdir.

³⁸ Süleyman Uludağ *Tezkiretü'l-Evliyâ*'ya yapmış olduğu tercümede aslı İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiye*'sinde olduğu yukarıda da zikrolunan Cüneyd-i Bağdâdî'nin Tûr-i Sînâ'da rakedtiğine dâir bu hikâyenin *Tezkiretü'l-Evliyâ*'nın asıl metninde olmadığını fakat tercümelerde yer aldığı notunu düşmektedir. Bkz. F. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 27-28.

Nitekim *Mecmaü'l-Fetâvâ*'da zikrolundu. Ebû Yûsuf'dan rivâyet olundu ki, bir gün nâs ile salât-ı Cum'a'yı kıldı. Sonra gusûl ettiği hamamın kuyusuna fâre düşmüş vâki' olmasını ona haber verdiler. Ve onun iğtisâli, nâs onu bilmezden mukaddem idi. Pes Ebû Yûsuf mezheb-i Şâfiî'yi tutup, dedi ki; "Sen ahz eyle ehl-i Medîne'den olan ihvânımızın kavillerini ki, onların kavilleri budur ki, "Kaçan su kulleteyn mikdârına erse necis olmaz ve hubsü ihtimâl olmaz." Bu hod Ebû Yûsuf'un mezhebi değildir. Ve dahi zamânemizde olan ulemâ tecvîz etmişlerdir ki, her şehirlerde cenâze-i gâib için namaz kılın. Meselâ ulemâ-i âmilîn ve meşâyih-ı kâmilîn ve selâtîn-i âdilîn namazları. Ulemâ-i Hanefiyye bunu men' etmezler. Bâhusûs ki, bu mezheb-i Hanefiyye'de yoktur. Pes raksın ba'zı evkâtte ferah ve sürûr mahallinde mübâh olması niçin câiz olmaya? Bunun birle ki, evliyâ-i muhakkıkın eylemişlerdir ve asfiyâ-i müdekkıkın bu kârı kılmışlardır.

Eğer sen dersen ki, ekser tabîatın hâl ve şânıdır ki, rakstan nefret eder ve vehimler ona sebkâat eder ki, ol raks bâtil ve lehv ola ve dine muhâlif ola. Pes hiçbir vecd sâhibi ve iyilik sâhibi ol raksı görmez, illâ inkâr eder.

Biz deriz ki; [16] tahkîkan hiçbir vecd ve hiçbir salâh Hz. Resûl'ün vecdi ve salâhı üzere ziyâde olmaz. Halbuki Ol Sultân-ı Zîşân Âişe ile Habeşe'nin raksına nazar eyledi ve onlar Mescid'de raks eylerdi. Ve Hazret onları inkâr eylemedi. Pes ne hâlde ulemâ bizim tevâcüdümüz ve harekâtımız ve devrânımız misilli şeyi inkâr ederler. Öyle devrânımız ki, min-vechin raksa müşâbihdir ve ol raks ayn-ı ibâdetdir. Ve hakîkatte bize nisbet dahi mücâhede-i nefstir.

Ondan sonra sen bil ey sâmi' olan kimse, tahkîkan şol kâilin kavli ki, ibtidâ-i kitâpta mürûr etti. Dedi ki; "Mevleviyye ve ba'zı sûfiyyenin hey'et-i ma'rûfe ve meşhûre üzere işledikleri rakstır, ve raks harâmıdır bi'l-icmâ' ve raksın müstehilli kâfirdir."

Bu kâvil sahîh olmaz, illâ şol zamanda ki, ol hey'et-i ma'rûfenin üzerine icmâ' oluna, raks olmasına ve dahi icmâ' oluna her raksın harâm olmasına. Bu ikisinin bir kavle hiç icmâ'ı yoktur; zira bizim katımızda ve ba'zı ulemâ ve meşâyih katlarında bu fiil raks değildir. Onun için ki, tahkîkan raks şol şeye derler ki, Allah'tan gayre meşgûl kıla. Ve bizim ihvânımızın ve sûfiyyenin işledikleri ol şeydir ki, Allah'a meşgûl kıla ve bu raksın ehli âriflerdir. Bu ma'nâya eğer ki münkirler, zâhirine nazar edip bunu kabûl etmezlerse de ve âkil olan kimse zeyl-i insâfa temessük eyledikte bilir ki, tahkîkan bu hey'et-i ma'rûfe icmâ' olaydı, ol raksı işlerler miydi? Ona birden çok kimse Cüneyd ve İbn-i Fârız ve Mevlânâ gibi sultanlar ve eğer bu raksta icmâ' olaydı ulemâdan İmâm Gazzâlî ve İmâm Kâşânî ve Şeyh Sühreverdî ve Necmeddîn Dâye ve bunlar emsâli küberâ bunu mübâh kılarlar mıydı? Ve *Tatarhâniyye*'den³⁹ şürût-i ma'küle ile ba'zı meşâyihâ cevâzı naklolunur muydu? Ve sâhib-i *Teshîl* tevâcüd fetvâsında sıhhat-i niyetle cevâzın revâ görür müydü? Ve kutbü'l-allâme Sâdeddin⁴⁰ sarâhaten ve remzen tâinlerin

³⁹ Âlim bin El-A'lâ el-Ensârî ed-Dihlevî Hindî'nin *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* isimli beş ciltlik fetvâ mecmuasıdır.

⁴⁰ Sâdeddin Taftazânî olmalıdır.

ta'nını ve fukarâ üzerine teşnî' edenlerin teşnîni kabîh addederler miydi? Ve bu tâinleri şeyh Ali Semerkandî tefsîrinde⁴¹ techîl ve akîdelerin takbîh eder miydi?

Pes icmâ' bir nice mertebe üzerinedir?

Evvelâ icmâ-i sahâbdır. Ondan sonra gelen ümmetin küberâsının icmâdır ki, ol meselede sahâbenin ihtilâfı rivâyet olunmamış ola. İcmâ-i sahâbe eğer tevâtürle sâbit olduysa nass-ı şerîf ve haber-i sahîh menzilesindedir, câhıdı ikfâr olunur.

İkinci icmâ' haber-i meşhûre menzilesindedir, câhıdı tadrîl olunur.

Ve üçüncü icmâ' muhtefûn fîhdır, câhıdı ikfâr ve tadrîl olunmaz ve bu fil-i meşhûr ol zamanda küfür olur ki, onun üzerine icmâ'-i sahâbe olaydı; zira sahâbenin [17] icmâ'ı, icmâ'-ı kat'îdir. Eğer onların icmâ'ı tevâtürle sâbit olduysa ne hâlde sahâbenin icmâ'ı oldu. Belki aslâ icmâ' bunun üzerine yoktur. Ve şol kimse ki, icmâ' iddia eder, bühtân-ı azîm eder. Ve kaçan icmâ'-ı sahâbe zikr olunsa kat'î olmaz. Mâdem ki, ol icmâ' tevâtürle sâbit olmaya, eğer şöhretle veyâ âhad-ı ümmetle sâbit olursa câhıdı kâfir olmaz. İlm-i usûlde böyledir.

Pes kaçan sen tahkîk ve teyakkun eyledinse bizim edilemizi, pes belki, hak ve delîl bizimdir, münkirînin değıldir; zira onların delîlinden tekfîr-i müctehid ve tekfîr-i müstehill-i raks ve mübîh-i raks ulemâ ve meşâyıhdan herkim ise lâzım gelir. Hâsîdlerin hasedinden ve ulemâ-i mütekebbirînin fetvâsından Allah'a sığınırız. Öyle ulemânın fetvâsından ki, kavîl-i Nebî'nin tahtında hâlleri münderic ola.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا

Nitekim Ol Hazret buyurur ki; "Tahkîkan Allah Teâlâ ilmi ibâdından kabz eylemez, nez' etmeklikle. Ve lâkin ilmi kabz eyler, ulemâyı kabz etmeklikle. Hattâ dünyâda bir âlim bâkî kalmaz, nâs cühhâl reislerini ittihâz ederler. Pes onlardan suâl ederler. Onlar dahi bi-gayri ilmin fetvâ vereler. Pes hem dâll ve hem mudill olalar."⁴²

Eğer sen bu hususta fetvâ taleb edersen pes ne güzel müftîdir bu hususta Hz. Cüneyd ve ne güzel muktedâdır. Hudâ'ya tâbi' olan kimseye Hz. Mevlânâ ne güzel munsîf-ı muhakkıktır. Bu hususta İmam Gazzâlî ve bunlardan gayrı olan meşâyıh ve ehl-i zâhirden bunların muhâlifî, bunların bihâr-ı ulûmuna nisbet bir katredir. Ve ittibâi bunların nebîlerin şerîatına ittibâ' eylediğine nisbet bir zerredir. Pes bu misillü kimseleri nice inkâr edebilirler. [Mesnevî'de buyurulur]:

دست می زد چون رهید از دست مرگ	سبز و رقصان در هوا چون شاخ و برگ
جانهای بسته اندر آب و گل	چون رهند از آب و گلها شاد دل
در هوای عشق حق رقصان شوند	همچو رقص بدر بی نقصان شوند
جسمشان در رقص و جانها خود مپرس	و آن که گردد جان از آنها خود مپرس

⁴¹ Semerkandî'nin, *Bahru'l-Ulûm* isimli eserinden bahsedilmektedir.

⁴² Buhârî, İlim, 34; Müslim, İlim, 5.

[Ölümün pençesinden kurtulduğundan ayağı yerden kesilmiş, sevinmiş, el çırpmakta, dallar, yapraklar gibi yeşermiş, neşelenmiş, oynamaktaydı. Su ve çamur içinde olan canlar da bataklıklardan, su ve çamurdan kurtulunca gönülleri sevinç dolu bir halde Hak aşkının havasına raks ederler. Ayın on dördü gibi noksansız ve tam bir hale gelirler. Tenleri oynayıp durur, ya canları ne haldedir? Sorma! Tamamıyla can olanlara gelince: onları hiç sorma!]⁴⁵

حفظنا الله وإياكم من الإنكار الى الكبار

[Allah bizleri ve sizleri inkardan büyük günâhlara kadar her türlü günâhtan korusun!]

BÂB-I SÂNÎ

SEMÂ'IN İBÂHATİ BEYÂNINDADIR.

İkinci bâb Semâ'ın ibâhati beyânındadır. Ey azîz ma'lûm olsun ki, hakikat-i semâ' taab-ı vakitten rahat talep etmecliktir. Ve gumûm-i ahvâlden teneffüs etmecliktir. Pes bu semâ'ın ibâhati üzere biz delâil zikr ederiz. Ondandır sonra semâ'a münkir olana [18] cevâb veririz. Ve semâ'ın ibâhatine delil eğer ki kelâm-ı sikâttan ve kütüb-i mu'teberâttan ve mutavvelâttan çok kelâm oldu. Lâkin etfâl-i şeriatin fehmine lâyük olmadı.

Pes ben murâd eyledim ki, bunda alâ kânûni'ş-şer' cevâb verem. Pes ben îrad eyledim evvelâ sikâtin ibâhat-i semâ'da olan kavillerini ve ol ekâvîlin cümlesinden Hz. Ebû Tâlib Mekkî'nin kavli *Kütü'l-Kulûb*'da semâ'ın ibâhatini cemâat-i sahâbeden nice kimselerden nakl eyledi. Ve ehl-i sünnetten dahi nice kimselerden nakl eyledi. Pes buyurdular ki; Ashâb-ı kirâmdan Abdullah b. Câfer semâ' eyledi. İbn-i Zübeyr ve Muğîre b. Şû'be ve Muâviye etmediler. Gayrleri semâ' eylediler. Ve dahi Ebû Tâlib Mekkî buyurur ki; bu fiili işlediler seleften çok kimseler, sahâbe-i kirâm hazerâtından ve tâbiünden. Ve Ebû Tâlib buyururlar ki, dâimâ hicâziyyûn bizim katımızda Mekke'de semâ' istimâ' ederlerdi, efdal-i eyyâmda, eyyâm-ı teşrîk gibi günlerde ve ba'zı eyyâm-ı sürûrda. Ve ehl-i Medîne dahi ehl-i Mekke ile semâ' üzere müdâvemet ve müvâzabet eylemeden hâli' olmadılar ilâ zamâninâ hâzâ. Ve Ebû Hasan Askalânî evliyâullahtan bir kimsedir, semâ' ederdi. Ve kemâl-i veleh ve izhâr-ı şûriş ederdi. Ve bu semâ' hususunda bir kitâb tasnîf eyledi ki, ol kitabda semâ'a münkir olanları reddeyledi. Ve kezâlik evliyâullahtan nice cemâat semâ' hususunda nice kitaplar tasnîf edip münkir-i semâ' olanları reddeylediler. Buraya gelinceye dek Ebû Tâlib kelâmının mefhûmudur. Ve ol ekâvîlin cümlesindedir Hz. İmâm Gazzâlî buyururlar ki:

Ey sâmi' olan kimse bil ki, semâ' harâmdır diyen kâilin kavlinin ma'nâsı demektir ki, tahkîkan Allah Teâlâ onun üzerine ikâb eder demektir. Ve semâ'ın harâm olması bir emirdir ki, mücerred delil-i aklî ile bilinmez. Belki sem' ile ve nakl ile bilinir ve ma'rifet-i şer'iyyât mahsûredir nass ve kıyas ma'rifetine; ve nass'dan murâd oldur ki, Resûlullah (a.s.) onu izhâr eyledi, kavliyle veyâhud fii-

⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî* I, (b. 1341, 1346-1348)

liyle. Ve kıyâstan murâd oldur ki, Hz. Resûl-i Ekrem Efendimiz'in elfâz ve ef'âlinden mefhûm olan ma'nâdır. Pes bu semâ' hususunda nass olmadıysa ve kıyâs dahi müstakîm olmadıysa bu semâ'ın tahrîmine olan kavil bâtil oldu. Ve sâir mübâhât gibi fiil bâkî kaldı ki, hârec ve zahmet yoktur. Hiçbir nass ve bir kıyâs semâ'ın tahrîmine delâlet eylemez. Ammâ semâ'ın ibâhatı üzere nas ve kıyâs delâlet eder. Ammâ kıyâs oldur ki, tahkîkan ğinâ, ya'nî ırlamak ve hoş âvâzla sürûd ve serâğâz kılınmakta nice ma'nâ müctemîdir. Lâyık olan oldur ki, onun efrâdından bahs oluna. [19] Ondan sonra mecmûsinden bahs oluna; zira ol ğinâda savt-ı tâyyib ve sadâ-yı mevzûnu semâ' eylemek vardır. Öyle savt-ı mevzûn ki, mefhûmü'l-ma'nâ ve muharrik-i kalbdır. Ve ondan sonra sadâ-yı tayyib münkasim olur; sadâ-yı mevzûn ve sadâ-yı gayr-ı mevzûna. Sadâ-yı mevzûn dahi münkasim olur. Mefhûmü'l-ma'nâ ola, savt-ı eş'ârın münfehîm olduğu gibi. Ve gayr-ı mefhûm dahi münkasim olur, hammâmelerin esvâtı gibi. Ammâ savt-ı tayyib, semâ' etmeye tayyib olduğu haysiyetten helâldir, bi'l-kıyâs ve bi'n-nass. Ammâ kıyâs budur ki, tahkîkan semâ' sem'in hassa-i telezüzüdür. Şol şeyin idrâkiyle ki, ol sem'a mahsûstur. Nitekim aklın ulûm ve maârifle telezüz eylediği gibi. Ve sâir havâssın her birine mahsûs kendine mülâyim olan şeyden telezüz eylediği gibi. Pes basarın telezüzü mübsarât-ı cemîle ileddir. Şemmin telezüzü revâiyih-i tayyibe ileddir. Ve kuvvet-i zâika telezüzü nefis taamlar ileddir. Ve kuvvet-i lâmisenin telezüzü kendine mülâyim ve mülâyin olan şeylerledir. Pes hoş-âvâz sem'in telezüz eylediği ğdâsıdır.

اما الفيض فيدل على اباحة السماع الصوت الطيب الحسن امتنان الله على عباده اذ قال يزيد في الخلق ما يشاء قال اكثر المفسرين هو الصوت الحسن و في الحديث ما بعث الله نبيا الا حسن الصوت و في الحديث معرض المدح لداود عليه السلام انه كان حسن الصوت في النباحة على نفسه و في تلاوة الزبور كان يجتمع الانس والجن والوحوش والطيور الى سماعه و في حديث آخر في مدح ابي موسى لقد اعطيت يا ابي موسى مزارا من مزامير آل داود وكذا في الحديث ارحنا يا بلال

“Ammâ savt-ı tayyibin ibâhatine delîl olan nass cümleden Allah'ın ibâdına imtinân eylesidir. Şol mahalde ki buyurdu;

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ

[O, yaratmada dilediği arttırmayı yapar.]⁴⁴ âyet-i şerîfesinin ma'nâsını ekser-i müfessirler “savt-ı hasen” ile tefsîr etmişlerdir. Ve hadîste Aleyhisselâm buyururlar ki; “Allah Teâlâ bir nebî göndermedi, illâ savt-ı hasen ile.”⁴⁵ Ve bir hadîste dahi Hz. Dâvûd'un medhi mahallinde buyurur: “Tahkîk ol Dâvûd güzel sadâhıydı. Nefsi üzere niyâhe eylemede ve dahi inde tilâveti'z-Zebûr hattâ ins ve cin ve vuhûş ve tuyûr onun sadâsını istimâ' eylemek için müctemî' olurlardı.” Ve bir hadîste dahi Ebû Mûsâ Eş'arî'nin medhinde buyurur. “Yâ Ebâ Mûsâ, sen Hak cânibinden i'tâ olundun. Dâvûd düdüklerinden bir düdük i'tâ olundun.” Hüsn-i savt ve halâvet-i nâğmesinden ötürü mizmâra teşbîh olundu. Ya'nî Dâvûd'un

⁴⁴ Fâtır, 35/1.

⁴⁵ Tirmizî, Şemâil, s. 142 (321).

halâvetinden nefsine bir halâvet i'tâ olundu.⁴⁶ [*Yine bir başka hadîs-i şerîfde de 'Ey Bilâl! Bizi ferahlandır!' buyurulmuştur.*]

Ammâ savt-ı hasene ve âvâz-ı hoş [20] ve mevzûna gelelim. Pes avâz-ı hoş mahârici itibâriyle üçtür; zira ol savt-ı mevzûne ya cemâddan hâricedir, meselâ düdüklerin ve kıl sazların sadâsı gibi, ve tanbur ve rebâb gibi, ve tabl ve nakkâre gibi ve bunlardan gayruların sadâsı gibi. Veyâhud zû-cân olanların boğazından çıkar. Ol hayvan ya insan veyâhud insandan gayrıdır. Ol insandan gayrı olan bülbüller ve kumrular gibi ve tuyûrdan hoş âvâz olan kuşlar gibi ki, savtları tayyibe ve mevzûne olduğu haysiyetten istimâ' eylemek mübâhtır; zira bülbülün ve kumrunun ve sâir hoş âvâz kuşların âvâzının tahrîmine kimse zâhib olmadı. Ondan sonra belki Âdemî'nin savtıyla tayrın ve nâyın ve defin ve kudûmün ve bunlardan gayrı ecsâmın savtlarından herhangi olursa savt-ı tayyib ve mevzûn olmakta ve istimâ' kılmakta hiç fark yoktur. İllâ kıl sazları değil ve düdükleri değil ve melâhî değil; zira bunlar nasla şerîatte men olundu, şarâba tâbi' olup ona delâlet olduğu için; zira bu evtâr ve mezâmîr ve melâhî, ehl-i şürbün şîârındandır. Nitekim bir ecnebî hâtun ile halvet harâm oldu; zira mukaddime-i cimâ'dır, onun için harâm oldu. Pes bu evtâr ve mezâmîr dahi harâm oldu, hamrın tahrîmi için ve bunların ehl-i fiska taalluku için.

Pes ehl-i fiska teşebbüh memnû' oldu; zira "bir kimse bir kavme teşebbüh eylese ol onlardandır." Hattâ bir cemâat müctemî' olsalar ve meclis-i şarab gibi bir meclis tertîb eyleseler ve bir sâkîi nasb eyleseler; pes bal şerbeti içseler şarap içer hey'eti gibi bu harâm olur. Eğer ki içilen mübâh ise de belki bu teşebbüh havfından ötürü nehy kılındı. Kâfirler libâsını giymek ve şapka ve kalpakların vurunmak şol diyarlardaki kalpak ehl-i fesâdın libâsıdır. Ammâ Mâverâünnehir'de ulemâ kalpak giymeden men' etmezler; zira onda ehl-i salâh'ın ona i'tiyâdı vardır. Pes bu teşebbüh ma'nâsı sebebiyle mizmâr ve rebâb ve evtâr ve berbat harâm olundu. Bunlar ma'nâsında olmayan bunların hilâfıdır. Ya'nî harâm olunmadı guzât ve hüccâc'ın çalgıları gibi. Ve her âlet ki ondan sadâ çıkar, müstetâbdır. Ehl-i şürbün mu'tâd olduğu sazlardan gayrısı; zira ol gâzîlerin ve hüccâcın sazları hamra müteallik değildir. Ol hamra mensûb olan çalgıların erbâbına teşbîhi mücib olmaz ve bunların çalgılarının ma'nâsında olmaz. Pes asl-ı ibâhat üzere, esvât-ı tuyûra kıyâsen bâkî kaldı. Hüccâc ve guzâtın tabl ve çalgısı gibidir. Şol nây ve def ve nakkâre ki bizim tarîkimizde çalarlar; zira bunlar âlât-ı şürbden değildir. Eğer ki, ehl-i şürbün meclisinde ba'zı evkâtlerde isti'mâl eyleylerse de [21] ve bu ehl-i şürbün mücerred bunları isti'mâl ve bunlardan istilzâz eyledikleri sebebiyle onlara âlet olmak lâzım gelmez. Meğer ehl-i şürb murâd ederlerse tabl-ı guzât ve hüccâcî dahi isti'mâl ederler. Pes onlara teşebbüh bizim meclisimizde mümtenî' olunca nây ve def ve kudûm bizim meclisimizde mübâh oldu. Ale'l-husûs bunların tahrîminde nass-ı sarîh yoktur. Belki bunların ahyânen isti'mâlinde nas vârid oldu. Nitekim an-karîb darb-ı düfûf beyânında gelir inşâallah Teâlâ. Belki kıyâs,

⁴⁶ Bu kısım *İhyâ'*'dan iktibasır; II, Kitâbu Âdâbi's-Semâ', s. 326. Aşağıda yer alan ve kaynağı *İhyâ'* olarak gösterilen diğer iktibaslar da aynı bölümdendir.

tayyibâtın küllîsini helâl kılmaktır. Meğer onun tahlîlinde [“helâl kılınmasında”] fesâd ola; zira Allah Teâlâ buyurur:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ

“Yâ Muhammed, kimdir şol kimse ki, Allah’ın ibâdı için ihrâç eylediği zîneti harâm kılar.”⁴⁷ Pes bu esvât-ı tayyibe harâm değildir. Esvât-ı mevzûne olduğu haysiyetten ve bunların harâm kılınması bir âhar ârızî şeyle ki ol ehl-i fıskâ âlet olmasıdır.

وقال الامام اما الموزون المفهوم فهو الشعر فذلك لا تخرج الا من حنجره الانسان فينظر فيما يفهم منه فان كان حسنا فحسن او قبيحا فقيح على ما افاده الشافعي وقالت عائشة رضي الله عنها كان اصحاب رسول الله عليه السلام يتناشدون الا شعار وهو متبسم ولم ينقل عن احد من الصحابة انكار الاشعار باصوات طيبة و الحان موزونة بل ربما كانوا يلتمسون تارة لتحريك الجمال و تارة للاستلذاذ

İmam Gazzâlî buyurur ki; “Ammâ ma’nen mefhûm olan mevzûn ki o şiir-dir. Pes ol şiir, hurûc etmez, illâ hançere-i insandan. Pes nazar olunur ona eğer ol şiir, aklen ve şer’an müstahsen ve mendûb ise makbûldür. Ve eğer ol şiir fuhşiyât ve hiciv ve kizib-alallah ve Resûlullah ise kabîhtir. İmâm Şâfiî’nin ifâde eylediği üzeredir. Hz. Âişe (r.ah.) buyurdular ki; “ashâb-ı Resûl inde Resûlillah eş’âr derlerdi ve Ol Hazret mütebessim olurdu. Ve ashâbtan bir kimseden menkûl olmadı ki, esvât-ı tayyibe ve elhân-ı mevzûne ile olan eş’âra inkâr edelerdi. Belki az olurdu ki, onlar şiiri iltimas edelerdi, gâh develeri tahrîk için ve gâh istilzâz için.”

Pes deriz, Allah hakkı için nice sır vardır, nağamâtın ervâha münâsebetinden. Hattâ ol nağamâtın ervâhta te’sîr-i acîbe ile tesîri vardır. Pes esvâtta ba’zısı ol savttır ki, ferah verir ve ba’zısı hüznün verir ve ba’zısı uyutur ve ba’zısı tarab ve şevk verir. Ve bu nağamâtın te’sîri küçük oğlancıklarda katı müşâheddir. Beşikte olduğu halde pes dâyelerin savt-ı mevzûnu onu teskîn eder ve ol sabînin nefsi ağlamadan ol savtı dinlemeye munsarîf [22] olur.

Nitekim İbn-i Fârız hazretleri kendi nefsinin sabî’ye teşbîh edip buyururlar ki;

بَلِيدًا بِالْهَامِ كَوْحِي وَ فِطْنَةً	و يُنْبِئِكَ عَنْ شَأْنِي الْوَلِيدُ وَإِنْ نَشَأَ
نَسَاطٍ إِلَى تَفْرِيجِ إِفْرَاطِ كُرْبِيَّةِ	إِذَا أَنْ مِنْ شَدِّ الْقِمَاطِ وَحَنِّ فِي
وَيُصْغِي لِمَنْ نَاغَاهُ كَالْمُتَنَصِّتِ	يُنَاغِي فَيُلْغِي كُلُّ كُلِّ أَصَابُهُ
وَيَذْكُرُهُ نَجْوَى عُهْرٍ قَدِيمَةٍ	وَيُنْسِيهِ مَرَّ الْخَطْبِ حُلُوِّ حِطَابِهِ
فَيُثْبِتُ لِلرَّقْصِ انْتِفَاءُ التَّقِيصَةِ	وَيُعْرَبُ عَنْ حَالِ السَّمَاعِ بِحَالِهِ

Ya’nî, “Benim semâ’da olan zevkimden haber soran, sana inbâ’ ve ihbâr eder benim hâlîmden beşikte olan velîd vahy gibi olan ilhâm sebebiyle ve fitnatı sebebiyle. Eğer ki, anlamazlıkla neşv ü nemâda ise de şu vakitte sana haber verir ki, şedâid-i kımâttan

⁴⁷ A’râf, 7/32.

enîn eyleye ve hanîn kılssa. Ya'nî, müştâk olsa neşât ve safâya ziyâde kürbet ve ğumûmun teفرîcine ol zamanda ona münâzağât olunur. Ya'nî hoş-âvâzla nâğmeler kılınır. Pes ol nâğmeleri işitmekle küll-i kelâlet ve melâlet ki, ona isâbet etmişti, lağv ve zâil olur. Ve o sabî kulak tutar nâğme eyleyen kimseye mütenassıt gibi, ya'nî sâkit olup dinleyenler gibi. Ve ol küçüğe ki, unutturur ol kimâtın hatbının telhîğini. Hatb, emr-i azîme derler. Ol nâğînin huluvv-i hitâbi ol oğlancığa andırır ahd-i kadîmede olan gizlice haberleri. Ve ol velîd i'râb ve izhâr eyler hâliyle hâl-i semâ'ı. Pes sâbit kılar raks için naks'ın nefyini."⁴⁸

Zîrâ ba'zılar raksa naks îrâd edip الرقص نقص [raks naks'ır] demişler.

Ve bu ebyât-ı ma'rifet-simât'ın şerhi, Tâiyye'ye mensûp olan şerhimizde de ale't-tafsîl zikir kılınmıştır.⁴⁹ Murâd olunursa onda taleb oluna. ["Nitekim Şeyh Sa'dî buyurur:"]

اشتر بشعر عرب در حالتست و طرب
گرددوق نیست ترا کثر طبع جانوری
وعند هبوب الناشرات على الحمى
تميل غصون البان لا الحجر الصلد

Fî'l-cümle ma'tûftur sabî üzere. Ya'nî "ol nağamâtın te'sîri devede dahi müşâheddir. Belâdet-i tab'ı var iken bile ona şöyle tesîr eder ki, onun götürdüğü ahmâl-i sakîle ona hafif gelir ve semâ'da olan kuvvet-i neşâtî sebebiyle ona mesâfe-i baide kasîr gelir. Ve şol kimse ki, semâ' onu tahrîk ve teşvîk etmeye, ol nâkıstır, i'tidâl-i rûhâniyye ve unsuriyyeden hâriçtir. Ve gıllat-ı tabiatte ve kesâfet-i beşeriyette develerden ve sâir hayvanlardan humk'u ziyâdedir; zira bu cümlesi müteessir olurlar nağamât-ı lezîze ile."

Hüseyin Vâiz tefsîrinde şu güzel beyitleri söyler:

ما همه اجزای آدم بوده ام
در بهشت آن لحنها بشنوده ام
گرچه برما ریخت آب گل شهی
یاد ما آید از آنها که گهی
پس نی وچنگ وریاب و سازها
چیزه کی ماند بدان آوازا
عاشقان کین نغمها را بشنوند
جز بگزارند سوی کل روند

[Âdem'in zürriyyeti ve cüzleri olarak cennet içre hoş nâğmeleri ve tatlı besteleri dinledik. Gerçi bir pâdişah üzerimize su ve toprak serpti, ama yine de o nâğmeleri birazcık hatırlıyoruz. Ney, çenk, rebâb ve sazlarda o seslerden bir şey kalmış olduğu için âşık-lar bu nâğmeleri işittiklerinde cüz'ü bırakıp küll'e yönelirler.] [23] Ve ba'zı müfessirler;

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ

(الحبرة) "Hibre", "nâğme-i haseneye derler" demişler. Ya'nî, "Mü'min olup amel-i sâlih işleyenler cennet ravzalarında semâ' ederler."⁵⁰ Nitekim rivâyettir ki, Resûlullah (a.s.) bir gün cenneti zikreledi. Ve ol kavmin âhirinde bir a'râbî vardı, dedi ki; "Yâ Resûlallah! Cennette semâ' var mıdır?" Aleyhisselâm buyurdu ki;

⁴⁸ İbn Fânz, *Dîvân*, s. 109, 110 (IV/-Tâiyyetü'l-Kübrâ- b.430-434).

⁴⁹ Bkz. İsmâil Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi*, s. 309-311.

⁵⁰ Rûm, 30/15.

“Neam, yâ a'râbî, cennette bir nehir vardır, onun etrâfında bıkr hûriler vardır ki, teğannî ve ser-âğâz ederler. Şol sadâlarla ki, halâik onun mislini işitmemiştir. Ve bu semâ' cennetin efdal-i na'tidir.” Pes semâ' efdal-i naîm-i ehl-i cennet olunca nice inkâr olunur.

و قال الامام في الاحياء رأيت مكتوبا في الانجيل قال الله تعالى غنينا لكم فلم لم ترقصوا اى شوقنا كم

فلم لم تشتاقوا

İmam Gazzâlî *İhyâ'*da buyururlar ki; “Ben İncil'de mektûb gördüm. Hak Teâlâ buyurdular ki, “Kullarım ben size şevk verdim, siz niçin bana müştâk olmazsınız? Biz size ğinâ kıldık, siz niçin raks etmezsiniz?”

Ammâ semâ'ın tahrîmine kâil olan münkirlerin hüccet ibrâz eyledikleri Hak Teâlâ'nın bu kavliyle ki, buyurur:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ

Ya'nî, “Nâstan ba'zısı şol kimselerdir ki, iştirâ eylerler sözün lehvinî.”⁵¹ İbn-i Mes'ûd bundan murâd ğinâdır demiş.⁵²

Pes cevâb verilmiştir ki, bununla ki, tahkîkan lehv-i hadîsi din ile almak, o lehv-i hadîse dini bedel kılmaklık ile, ol lehv-i hadîsle Allah yolundan dâl olmadan ötürü bu harâmıdır ve mezmûmdur. Bunda bir kimsenin nizâı yoktur. Her ğinâ dinden bedel olmaz ki, ol ğinâ dinle iştirâ oluna ve Allah yolundan mudill ola. Âyette olan ğinâ bu minvâl üzere olan ğinâdır. Farazâ bir kimse Kur'ân okusa, onunla dalâlet kılmadan ötürü, bu minvâl üzere Kur'ân okumak, harâmıdır. Nitekim şol münâfık nâsa imâmet edip salâтта okumazdı, illâ sûre-i Abese'yi okurdu ki, ol sûre-i Abese'de Hz. Resûle itâb olduğu için. Pes Hz. Ömer onun katline kâd eyledi. Pes şiiir ve ğinâ ile idlâl'in tahrîmi bi-tarîki'l-evlâdır.

و اما ما روته عائشة رضى الله عنها عن النبي عليه السلام انه قال ان الله حرم المغنية و بيعها و ثمنها

و تعليمها فالمراد به الجارية التي تعني للفساق في مجلس الشراب فلا يفهم تحريمه من هذا الحديث

Ammâ Hz. Âişe'nin Hz. Nebî'den rivâyet eylediği hadîs ki, Peygamber (a.s.) buyurdu: “Tahkîkan Allah Teâlâ muğanniye olan câriyenin bey'ini ve semenini ve ta'lîmini harâm kıldı.”⁵³ Pes bundan murâd şol [24] câriye ki meclis-i şarâbda füssâk için tegannî eyleye. Bu hadîsten mutlakâ semâ'ın tahrîmi münfehim olmaz. Kande kaldı ki bizim semâ'ımız? Ve münkirler bu hadîsi dahi hüccet kıldılar ki, Hz. Câbir'den mervîdir. Nebî (a.s.) buyururlar ki;

كان ابليس اول من ناح واول من تعني

⁵¹ Lokmân, 31/6.

⁵² Mûsikînin hükmüyle alakalı tartışmaların merkezinde bu âyet vardır. Bu yüzden ilgili rivâyetler de bu âyet etrafında derlenmiştir. Ankaravî'nin bu âyeti zikretmesinin akabinde yer verdiği rivâyetler, tefsîr kitaplarında, özellikle rivâit tefsîrlerde tâkip edilebilir niteliktedir. Bkz. Suyutî, *Dürrü'l-Mensûr*, XI, s. 614-623.

⁵³ Tirmizî, Tefsîr, 32; İbn Mâce, Ticârât, 11.

Ya'nî, "İblîs'tir, nevha edenlerin evveli ve dahi ibtidâ teğannî eden İblîs oldu."⁵⁴ Biz deriz, lâ-cerem İblîs'in niyâhasından Dâvûd (a.s.)'in ve müznibînin niyâhası istisnâ olduğu gibi ğinâ dahi istisnâ olunur. Öyle ğinâ ki, kalbde mübâh ve mendûb olan zevk-i tahrîk eyleye, şol câriyelerin ğinâsı gibi ki beyt-i Resûlullah'ta yevm-i iyde teğannî eylediler ve Hz. Nebî Medîne'ye geldikte teğannî eylediler. An-karîb tafsilî gelir. Ve kezâlik münkirler Ebû İmâme'nin Nebî (a.s.) dan rivâyet kıldığı hadîsle hüccet kıldılar.

Ve Hz. Nebî (a.s.) buyurdular ki;

ما رفعَ أحدٌ صَوْتَهُ بِغِنَاءٍ إلا بعثَ اللهُ شيطانينِ على منكبَيْهِ يضربانِ باعقَابهما على صدره حتى يُمسِكَ

Ya'nî, "bir ahad ırlamakla savtını yükseltmez, illâ Hak Teâlâ onun omuzları üzere iki şeytan ba's eder. Ol iki şeytan ökçeleri ile onun sînesine vururlar, tâ sâkin oluncaya dek."⁵⁵

Pes biz deriz, bu hadîs ğinânın ba'zı envâna münzeldir. Öyle ğinâ ki, kalbden şeytanın murâdı olan şeyi muharrik ola ki, şehvet-i nefsâniyyede aşk-ı mahlûktur. Ammâ bizim ihvânımızın semâ'ı ve fiili murâd-ı şeytâna zıt ve muhâlifdir. Bunun birle ki, Resûl (a.s.) semâ'ı tecvîz eyledi. Nitekim câriyelerin kıssasında an-karîb gelse gerek ve Habeşe'nin kıssasında mürûr etti. Pes bu mevzûda tecvîz-i nastır ibâhat-i semâ'a. Ammâ Nebî'nin âhar mevzi'de menfî buyurmaları te'vîl veyâhud nehy-i tenzîhe muhtemeldir. Ammâ fiilin te'vîli yoktur. Nitekim ol câriyelerin fiili mukarrerdir. Ve kezâlik münkirler bu hadîsle dahi hüccet kıldılar ki, Resûl (a.s.) buyurur:

كل شيءٍ يُلَّهُو به الرجلُ باطلٌ إلا تأديبهُ فرسهُ و رميهُ بقوسه و ملاعبتهُ بامرأتهُ فلا يدلُّ على التحريم

بل يدلُّ على عدمِ الفائدة

Ve kezâlik münkirler bu hadîsle dahi hüccet kıldılar ki, Peygamber (a.s.) buyurdular ki; "tahkîkan her şey ki, racül oynar ve ona meşgûl olur, bâtıldır. İllâ atını te'dîb etmesi değil ve yay ile ok atması değil ve hârunuyla mulâabe etmesi değil."⁵⁶ Bu dahi mutlakan semâ'in tahrîmine delâlet etmez. Belki adem-i fâidesine delâlet eder. Ve bu dahi semâ'dan lehv murâd olunursa olur. Ve dahi münkirlerin delîl-i kavîleri Hz. Peygamber'in bu hadîsi şerîfidir ki; [25]

كلُّهُو حرامٌ إلا المناضلةُ والملاعبةُ بالاهلِ وقوله عليه السلام كلُّ ما يلهبك عن الله فهو حرامٌ وقوله عليه

السلام استماعُ الملاهي فسقٌ والاستلذاذُ به كفرٌ وكلُّ لا يدلُّ على تحريمِ السماعِ لانه ليس بلهوَ عند الشافعي

والغزالي واكثر المشايخ

Ya'nî her bir lehv harâmdır; ancak ok atışmak değil ve mülâabe-i ehil değildir buyurdular. Ve dahi her şol şey ki, seni Allah'tan meşgûl kıla, ol harâmdır buyurdular. Ve dahi melâhînin istimâ'ı fısktır ve istilzâzı küfürdür buyurdular. Ve bu hadîs-i şerîflerin küllîsi tahrîm-i semâ'a delâlet etmez; zira semâ' lehv değildir.

⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, II, aynı yer.

⁵⁵ İbn Ebî Dünyâ, *Zemmu'l-Melâhî*, (41); Gazzâlî, *İhyâ*, II, aynı yer; Suyûtî, *Dürri'l-Mensûr*, XI, s. 619.

⁵⁶ Ebû Dâvud, Cihad, 23; Tirmizî, Fezâilu'l-Cihad, 11.

Şâfiî ve Gazzâlî ve ekser-i meşâyih-ı kibâr katında ve bizim katımızda. Ve ne halle semâ' bizi Allah'tan gayra meşgûl kılar? Belki bizi Allah'a meşgûl kılar ve murâdımız dahi semâ'dan Allah'a meşgûl olmaktır. Bâhusus ki, semâ' rûhânîdir ve mülâabe bi'l-ehl cismânîdir. Pes nefsânî mübâh ola da rûhânî ne hâlde mübâh olmaya. Bunun-birle ki, semâ'-ı âşıkân lehv değildir. Ammâ kaçan semâ'dan murâd lehv olursa bizim katımızda dahi o lehvin istimâ'ı fîsk ve istilzâzı küfürdür.

واما قول ابن عمر الا لا اسمع الله لكم القوم المجرمين وفيهم رجل يعني كذلك لا يفيد التحريم من حيث انه غناء بل لكونهم مجرمين ولكون سماعهم لغلبة الشهوة لا الشوق الى لقاء الله والى زيارة بيت الله بل لمجرد اللهو وكان منكرا بالاضافة الى حالهم

Ammâ İbn-i Ömer'in kavli ki, "âgâh olun ey ümmet-i Muhammed Allah Teâlâ sizi sâmi' kılmasın. Şol kavm-i mücrimîni ki, onların içinde muğannî ola. Bu dahi onların gibi tahrîmi ifâde etmez, ğınâ olduğu haysiyetten. Belki ol kavmin mücrim oldukları haysiyetten delâlet eder. Ve onların semâ'ı galebe-i şehvet ile olduğundan Allah'ın likâsına veyâhud ziyâret-i beytullâh'a şevkleri için değildir. Belki mücerred lehv ve laib içindir. Pes bunların kendi hallerine nisbet inkâr olunmuştur. Ve ama şol kelâm ki, Nâfi'den rivâyet olundu, Nâfi' hazretleri buyurdu ki;

"İbn-i Ömer'le bir yolda bile idim. Pes bir çobanın düdüğünün sesini işitti. Hemândem iki parmakların kulağına koydu. Ondan sonra yoldan çıktı. Dâimâ derdi ki;

"Yâ Nâfi'! İşitir misin şol âvâzı?" Hattâ ben dedim ki;

"İşitmezem." Pes parmakların çıkarıp dedi ki;

"Yâ Nâfi' Peygamberimizi böyle gördüm" dedi. Bu dahi semâ'ın tahrîmine delâlet etmez; zira parmakların kulaklarına koymasını ancak kendi işledi. Ve Nâfi'ye

"Yâ Nâfi', sen de böyle eyle demedi. Ve Nâfi'nin semâ'ına inkâr etmedi. Eğer onun katında harâm olaydı Nâfi'ye dahi kendi işlediğini emr ederd. Ve onu onun için öyle eyledi ki, o halde zikirde yahut fikirde idi. Pes zikri ve fikri onun [26] semâ'ından evlâ görüp kalbi ona meşgûl olmasın diye parmakların kulağına koydu.

Ve biz dahi semâ'ın ba'zı evkâtta ve ekser-i ahvâlde terkini evlâ görürüz. Vaktâ kim, bu semâ'ın hakkında nass olmadıysa ve kıyâs dahi bir mansûs üzere müstakîm olmadıysa semâ' tahrîmine olan kaviller bâtil olup, bu fiil dahi sâir mübâh olan fiiller gibi bilâ-harec bâkî kaldı.

Pes semâ'ın hükmü kalbde olan şeyin hükmü olur; zira tahrîk etmez, illâ kalbde her ne ise onu tahrîk eder, eğer iyi eğer kötü.

قال الامام من احب الله و عشقه و اشتاق الى لقاءه فلا ينظر الى شئ الا يراه فيه ولا يقرع سمعه قارع

الا سمعه منه

İmâm Gazzâlî buyurur ki; "Şol kimse ki Allah'a muhabbet ede ve âşık ola ve likâsına müştâk ola. Pes ol kimse bir şeye nazar etmez, illâ onda Hakk'ı görür. Ve semâ'ine bir şey dokunmaz, illâ onu Hak'tan işitir. Pes semâ' onun hakkında

onun şevkini müheyyic ve aşkını müekkid olur ve kalbi çakmağını çakıcı olur. Ol âşıktan mükâşefâttan ve müşâhedâttan nice haller istihrâc edici olur ki, onu vassı makâlât ihâta eylemez. Ol ahvâli zâik olan ârifler bilir. Ve onun zevkinde hissi kelîl olanlar ona inkâr kırlarlar. Ve münkir olanlar hakkında Hz. Mevlânâ buyururlar ki;

حشر کردی در قیامت با سگان	گر سماع عاشقان را منکری
فراش قلوب اهل حالست سماع	شهناز جناب ذوالجلالست سماع
در مذهب منکران حرامست سماع	در مذهب عاشقان حلالست سماع

[Eğer âşıkların semâ'ını inkâr edersen, âhirette köpeklerle berâber haşrolasın. Semâ', Cenâb-ı Zülcelâl'in şahbâzıdır. Semâ', ehl-i hâlin kalblerinin temizleyicisidir. Semâ', inkarcıların mezhebinde harâm'dır. Semâ', âşıkların mezhebinde helâldir.]

Ve ol ahvâle sûfiyye indinde vecd demekle tesmiye olunur. Vecd, vücûddan me'hûzdur. Ve müsâdefeden me'hûzdur. Ya'nî bulmak ve mülâkât olmak; zira ol sâmi' ol ahvâle müsâdif eyler ki, ol ahvâle semâ'dan evvel müsâdif eylememiş idi. Ve bu ahvâl muhibbinin gâyet metâlibidir. Ve küllü kurbetlerin semerâtının nihâyetidir. Pes bu ahvâle makzî ve sebep olan dahi takrîb şeyler cümlesindedir. Meâsî ve mübâhât cümlesinden değildir. Ve bu ahvâlin kalbe husûlü semâ' sebebiyledir.

فافهم لا تنکر الاحوال

["(Bunu böylece) anla ve bu halleri aslâ inkâr etme!"]

BÂB-I SÂLİS

DARB-I DEF HAKKINDADIR.

روى عن عائشة رضى الله عنها وعن ايها اتفاقا على الرواية عنها قالت دخل ابو بكر علي وعندي جاريتان تُغَيَّبانَ بما تقابلت الانصارُ يومَ بُعَاثَ ورسول الله صلى الله عليه و سلم متغش بثوبه فيها ابو بكر وقال مزامير الشيطان في بيت رسول الله وذلك في يوم عيد فكشف النبي عليه السلام عن وجهه وقال يا ابا بكر ان لكل قوم عيداً وهذا عيدنا

Bu hadîs-i şerîfi Hz. Âişe buyururlar ki; [27] "Hz. Ebû Bekir benim üzerime dâhil oldu ve benim katımda iki câriye vardı ki tegannî ederlerdi. Şol şiiirlerle ki, ensâr Yevm-i Bûğâs'da mukâtele kılmışlardı. Bûğâs; bi-zammî'l-bâ, Medîne'ye karîb bir mevzi'dir ki onda Evs ve Hazrec kabîlelerinin azîm kıtâli olmuştur. Ve Hz. Resûl (a.s.) câriyelerin teğannîsi hâlinde kaftanların bürünüp yatardı. Pes Hz. Ebû Bekir Hz. Âişe'yi nehy ve men' eyleyip dedi ki;

"Resûlullah evinde mezâmîr-i şeytân neyler?" Pes Hz. Resûl (a.s.) bürdeyi mübârek yüzlerinden giderip buyurdular ki;

"Yâ Ebâ Bekir! Tahkîkan her bir kavmin bir bayramı vardır ve bugün bizim bayramımızdır."⁵⁷

⁵⁷ Buhârî, İydeyn, 3; Müslim, İyden, 4.

Şeyh Ekmeleddîn buyururlar ki; “Ulemâ ırlamakta ihtilâf etmişlerdir. Ehl-i Hicaz'dan bir cemâat mübâh kılmışlardır. Mâlik'ten rivâyet olunan da budur. Ve Ebû Hanîfe ve ehl-i Irak harâm demişlerdir. Ve Şâfiî kerîh addetmişlerdir. Mezheb-i Mâlik'te meşhûr olan da budur. Semâ'ı mecûz görüp bu hadîsle hüccet ibrâz ederler. Ammâ mahrem olanlar cevâb verirler ki, bu mahall-i nizâ' değildir; zira bu ğinâ, şecâat ve kîtâlde mahâret ve hazâkat hakkında ve buna benzer şeylerde oldu. Bu hususta kelâm yoktur ve bu minvâl üzere olan ğinâ câizdir; zira bunda fesâd yoktur. Harâm olan ğinâ oldur ki, nâsı şürûre tahrîk ede. Ve betâlet ve kubûha tahmîl ede. Ve bir rivâyette dahi, câriyetân darb-ı düfûf ederlerdi. Ve bir rivâyette câriyetân defle oynarlardı. (دف) zamm-ı dâl ile olmak eşher ve fesahtır.”

Şeyh Ekmel kelâmı buraya dektir. Ve Şeyh Ekmeleddîn'in zikrelediğinden münfehim olan oldur ki, bizim ihvânımızın semâ'ı mübâh ola. Ol eş'âr-ı fudalâ ve bûlağâ ile teğannîleri mübâh ola; zira bunda fesad yoktur. Ve def çalmaları da mübâhtır.

Ve alâ rivâyet-i uhrâ ki, (تدفان) dır, ve raksları mübâhtır.

Ve rivâyet-i sâlise üzere ki; (تلعبان بالدف) dir. Zira bu rivâyetlerin küllîsi rivâyet-i sahîhadır. Ve sâhibü'l-Mefâtîh, *Şerh-i Mefâtîh*'te bu hadîsin şerhinde der ki;

Bu hadîs delâlet eder, darb-ı def ve kırâat-i eş'âra ki, onda vasf-ı zenân-ı muğannîye ve hicv-i müslim olmaya. Ğinâ ve semâ'ın harâm olması lehv ve laib ve lağv tarîkinde olanda semâ' harâmdır diyenlerin katında ve ehl-i salâh ve fukarâ ve uşşâk ise böyle lehv ve laib ile semâ'dan münezzehtirler.

فان قلت ما تقول في قول بعض شراح المشارق الذي قال في شرح هذا الحديث قوله عليه السلام هذا عيدنا اعتذار عن عائشة فان اظهار السرور في العيد من شعائر الاسلام وليس هو كسائر الايام قال الشيخ فيفهم من قوله ان السماع الغنا جاز يوم العيد ولا يجوز في سائر الايام قلنا وعلى هذا التقدير يجوز لنا سماع لان لنا كل يوم عيداً بل في كل نفس عيدين وللعمامة في كل سنة مرتين كما قال مولانا و سيدنا و سلطاننا ومرشدنا

Mesnevî:

عنكبوتان مكس قديد كند

عارفان درد می دو عيد كند

وقال ابن الفارض :

جَمَالٌ مُحَيَّاها بَعَيْنٍ قَرِيرَةٍ

وَعِنْدِي عَيْدِي كُلُّ يَوْمٍ أَرَى بِهِ

“Pes sen ne dersin? Ba'zı şürrâh-ı *Meşârik*'tan Hz. Resûl'ün, هذا عيدنا [“bu bizim bayramımızdır!”] kavli Hz. Âişe tarafından i'tizârdır diye ma'nâ verirler; zira yevm-i iyd'de izhâr-ı sürûr şeâir-i İslâm'dır. Halbuki yevm-i iyd sâir eyyâm gibi değildir. Pes bunun kavlinden münfehim olan oldur ki, tahkîkan semâ' câizdir; zira bizim için her günde bir iyd vardır. Belki her bir nefeste iki iyd vardır. Biri nefy-i ağyâr eylemede ve biri dahi isbât-ı mahbûb-i gayb eylemede. Ve âmmem-i nâs için her senede iki kere iyd eylemek vardır.

Nitekim Hz. Pîrimiz, sultânımız, buyururlar ki;

- Attâr, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ* (trc. S. Uludağ), İstanbul 1991.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed bin İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh* I-IV (thk. Muhibbuddin Hatîb, Muhammed Fuad Abdülbâkî), Kâhire: Matbaatü's-Selefiyye, 1979.
- Ceyhan, Semih, *İsmâil Ankaravî ve Mesnevî Şerhi*, (Basılmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin el-Eş'âs es-Sicistânî, *es-Sünen* (thk. Nâsiruddîn Albânî), Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 2003.
- el-Müttakî, Alâüddin Ali, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl* I-XVI (thk. Bekrî Hayyânî, Saffet es-Sakâ), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* I-V (thk. Muhammed Saîd Muhammed), Beyrut: Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, 2005.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* I-IX (haz. Nevvâf Cerrâh), Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, "Zemmeü'l-Melâhî" *Mevsûatu Resâilü İbn Ebî'd-Dünyâ* (thk. Yüsrî Abdülganî Abdullah) Beyrut Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993.
- İbn Fârız, Ömer, *Dîvân* (thk. Giuseppe Scattolin), Kâhire: Institut Française D'Archéologie Orientale, 2004.
- İbn Hanbel, Ahmed bin Muhammed, *el-Müsned* I-XX (thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Hamza ez-Zeyn), Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed bin Yezîd, *es-Sünen* (thk. Nâsiruddîn Albânî), Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1997.
- İsmâil Ankaravî, *Osmanlı Tasavvuf Düşüncesi -Makâsıd-ı Aliyye fî Şerhi't-Tâiyye-* (haz. Mehmet Demirci), Vefa, 2007.
- Ken'an Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'an*, (haz: Y. Ömürlü-D. Dalkılıç) İstanbul 1988.
- Kuşeyrî, Abdülkerim bin Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Abdükerim Atâ), Şam: Mektebetü Ebî Hanîfe, 2000.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî* (haz. Tevfik Sübhânî), Tahran: İntişârât-ı Revzene, 2000.
- Münâvî, Abdurraûf, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr* I-VI, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.
- Müslim bin el-Hallâc, Ebû Hüseyin el-Kuşeyrî, *es-Sahîh* I-V (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kâhire: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1956.
- Suyûtî, Celâleddin bin Ebî Bekr, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Suyûtî, Celâleddin bin Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, I-XVII, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Fecr, Kâhire 2003.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, (thk. Muhammed Abdurrahman el-Hâlidî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999. [*Tasavvufun Esasları*, (çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz), İstanbul: Erkam, 1993.]
- Tirmizî, Muhammed bin İsmâ, *es-Sünen* (thk. Nâsiruddîn el-Albânî), Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1997.
- Tirmizî, Muhammed bin İsmâ, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye ve'l-Hasâilü'l-Mustafaviyye*, (thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.