

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
(TASAVVUF) ANABİLİM DALI**

MEVLÂNÂ'DA BENLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ: SÜLÛK

Doktora Tezi

Osman Nuri KÜÇÜK

Ankara – 2007

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ
(TASAVVUF) ANABİLİM DALI**

MEVLÂNÂ'DA BENLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ: SÜLÛK

Doktora Tezi

Osman Nuri KÜÇÜK

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Ankara – 2007

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V

KISALTMALAR.....	VII

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, METODU, AMACI VE ÖNEMİ:	1
2. MANEVÎ GELİŞİM AÇISINDAN MEVLÂNÂ'NIN HAYATINA KISA BİR BAKIŞ	16

BİRİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'NIN SÜLÛK ANLAYIŞININ NAZARÎ TEMELLERİ

I. İNSAN BENLİĞİ VE “BEN” ALGISI: MEVHÛM BENLİK - EZELÎ BENLİK	34

II. MEVLÂNÂ'YA GÖRE SÜLÛK: BENLİK DÖNÜŞÜMÜ VE MAHİYETİ.....	53

A. FİZİKSEL GELİŞİM – MANEVÎ GELİŞİM PARALELLİĞİ	58
B. İÇ ARKEOLOJİ VE KENDİ “HAKİKAT”INI BİLME	69
C. SÜLÛKUN MÜKAFATI	77

III. SÜLÛK METODU	84

1. ENFÛSÎ SEYR	98
2. NEFSE MUHÂLEFETİN GEREKLİLİĞİ	107

IV. SÜLÛKUN GAYESİ.....	119

1. FENÂYA ERİŞMEK.....	137
2. GÖNÛL OLUŞUMU	152
2. a. AYNA GÖNÛL.....	172

3. İHTİYÂRÎ ÖLÜMÜN GERÇEKLEŞTİRİLMESİ: ÖLMEDEN ÖNCE ÖLÜM	185

V. SÜLÛK YOLUNUN TEHLİKELERİ.....	208

1. EŞYÂDAKİ FİTNE, DÜNYANIN ALDATICILIĞI.....	208

2. NEFSİN HİLESİ	221
3. ŞEYTANIN HİLESİ	228

İKİNCİ BÖLÜM

MEVLÂNÂYA GÖRE

SÂLİKİN BİLİNÇ OLUŞUMU

I. SÜLÛK BİLİNCİNİN UNSURLARI.....	243
1. ÂLEMDEKİ KARMA ADALET: KEVNÎ MÜCÂZAT	243
1. a. MAHŞER GÜNÜ İNANCI.....	254
2. KEVNÎ İHTİYAÇ İLKESİ	259
2. a. TEDRİCİLİĞE RİÂYET.....	265
2. b. SÂLİKİN KENDİ MERTEBESİNE RİÂYETİ.....	266
3. SÂLİKİN NEFSİ HAKKINDAKİ BİLİNCİ	277
3. a. NEFS İLE MÜCÂDELENİN ZORLUĞU.....	289
3. b. SORUNLARIN KAYNAĞININ NEFSİ OLDUĞU BİLİNCİ.....	298
4. SÜLÛKTA İLAHÎ İNÂYET (TEVFİK-İ İLAHÎ) BİLİNCİ	308
4. a. HAKK'A GÜVEN/TEVEKKÛL BİLİNCİ.....	320
4. b. İLAHÎ KUDRET KARŞISINDA ACZİYET BİLİNCİ: NİYÂZ.....	327
4. c. SÂLİKİN HİMMETİ/HEDEFİ VE GAYRETİ.....	335
5. KÂMİLLER (EVLİYÂ) HAKKINDAKİ KANAATİ.....	342
II. ZİHİNSEL KONTROLÜN SÜLÛK SÜRECİNE KATKISI.....	355
1. GÖNÜL / ZİHİN KONTROLÜNÜN ÖNEMİ	355
1. a. DÜŞÜNCE – AMEL İLİŞKİSİ.....	363
2. OLUMLU DÜŞÜNMENİN GÜCÜ.....	369
2. a. DAİMA ÜMİTVAR OLUŞU	381
3. SÂLİKİN ZAMAN BİLİNCİ: İBNÜ'L- VAKT OLUŞU	384
III. SÂLİKE YÖNELİK ÇEŞİTLİ TAVSİYELER.....	389

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'YA GÖRE SÜLÛK SÜRECİNİN BAŞLICA

UYGULAMA VE MERHALELERİ

I. MANEVİ FARKINDALIK: YAKAZA	398

II. TALEP	402
III. TEVBE.....	407
IV. BENLİK DÖNÜŞÜMÜNDE AHLÂKÎ TEŞEKKÜL: HUYLARIN TEZKİYE VE EĞİTİMİ	416
A. SAHİP OLUNMASI GEREKEN ERDEMLER	421
1. DOĞRULUK (<i>SİDK</i>).....	421
4. EDEP.....	423
5. SABIR	426
6. İHTİYAT (<i>TEENNÎ</i>)	431
7. ŞÜKÜR.....	435
8. KANAAT.....	437
9. CÖMERTLİK.....	438
B. TEZKİYE EDİLMESİ GEREKEN HUYLAR	446
1. KİBİR.....	446
2. HASET.....	451
3. HIRS	454
4. TAMAH.....	459
5. ÖFKE	462
6. TUL U EMEL	463
V. ZÜHD MERHALESİ	465
A. ZÜHD MERHALESİNİN BAŞLICA UNSURLARI.....	465
1. KÂMİL PÎR.....	465
1. a. Gerekliliği ve Fonksiyonu	468
1. b. En Kâmil İnsanı Bulabilme	476
1. c. Kâmil Pîr ile Sohbet	478
1. d. Pîri ile muamelesinde Sâlikin Başlıca Ödevleri: Adâbu'l- Mürîd	482
2. YOL ARKADAŞLARI: HEMREHÂN/ YÂRAN.....	490
B. ZÜHD MERHALESİNDE DÖNÜŞÜMÜN PRATİK UNSURLARI.....	493
1. NEFS İLE MÜCÂHEDE	493
2. MANEVÎ GIDA ve FEYİZLENME İHTİYACI.....	496

3. FİZYOLOJİK DİSİPLİN: RİYÂZAT	500
4. NİYÂZ ve DUA	510
5. GÖZYAŞI	516
6. HALVET	521
7. ZİKR	524
8. GECE (SEHER) İBADETİ	531
9. SEFER	532
C. ZÜHD - AŞK MUKAYESESİ: ZÜHD EVRESİNİN ULAŞMASI GEREKEN MERHALE AŞKTIR	533
VI. AŞK MERHALESİ	538
A. AŞK İLE AŞILMASI GEREKEN HİCÂPLAR	546
1. ŞEHVET HİCÂBI	548
2. DÜNYA HİCÂBI	558
2. a. Mal/Mülk Arzusu	566
2. b. Mevki/Makâm Meyli	570
3. HİS İLMİ	571
4. TOPLUMSAL HİCÂP	577
4. a. ÖVGÜ VEYA KINAMA	577
4. b. ŞÖHRET	583
B. AŞK MERHALESİNİN OLGUNLAŞMA ARACI: ÇİLE, DERT	587
VII. ÂŞİĞA ERİŞMESİ GEREKEN LÜTUF: İLAHİ CEZBE	606
VIII. DÖNÜŞÜMÜN NİHAİ AŞAMASI: FENÂ	608
SONUÇ	626
BİBLİYOGRAFYA	633
ÖZET	668
ABSTRACT	669

ÖNSÖZ

Sanat ve diğer tecrübî alanlardakine benzer bir disiplin oluşu nedeniyle tasavvufî eğitim sürecinde sâlikin eğitim ve öğretiminde kişisel istidat ve çabasının yanısıra bu sanatın inceliklerine vakıf, yolcuya (sâlike) ilerleyeceği bu yolun (seyr ü sülûk) incelik ve tehlikelerini haber vererek kılavuzluk edecek bir rehberin varlığı zarurî görülmektedir. *Hakikat* yolcularına yönelik bu türden bir rehberlik, sâlikin bu süreçte kazandığı maharetin, ma'rifetle neticelenerek kesb-i maharetin, kesb-i ma'rifete dönüşmesine yardımcı olmaktadır. Bu bakımdan velîler, sûfî düşünce geleneğinde nebînin vârisleri olarak görülmektedir. Bu yüce ruhlu insanlar, yaşam ve eserleriyle kimi zaman yaşadıkları çağı da aşarak mesajlarını asırlar ötesine duyurabilir, insanlığın önünde birer örnek prototip olarak *hakikat* tâliplerine umut ışığı sunabilirler. Diğer insanlara “insanın serüveni”ne dair kılavuzluk ederler. Bu kâmil insanların kemâlleri, insan muammasının anlaşılmasında çözdükleri kapalı karelerle doğru orantılıdır. bu insanlara her asırda yeniden orijinallik kazandıran temel faktör, insanı ve onu var eden değerlerin ardındaki âlemşûmul ilkeleri tespit ederek, *insan-kâinat-Allah* üçlemine senaryoda yerine doğru oturtabilmeleridir.

Mevlânâ'nın, insanın manevî/ruhsal gelişimine ilişkin rehberlik ve öngörülerini inceleme ve anlama çabası olarak tanımlanabilecek çalışmamız, bir *Giriş*, üç *Bölüm* ve *Sonuçtan* oluşmaktadır. *Giriş*'te çalışmada ele aldığımız konunun, Mevlânâ'nın düşüncelerini anlamadaki yeri ve önemi üzerinde durularak araştırma konusunun yöntem ve niteliği belirtilmiştir. Buna ilaveten Mevlânâ'nın hayatına, geçirdiği tekâmül evreleri açısından ana hatlarıyla değinilmiştir.

Birinci bölümde Mevlânâ'nın sülûk anlayışının doktriner temelleri incelenmiştir. Kavramsal çerçevenin belirlendiği bu bölümde Mevlânâ'nın sülûk anlayışının bir benlik dönüşümü olduğu ana fikri yanında, manevî/ruhsal gelişime ilişkin Mevlânâ'nın öngörü ve rehberliğinin mahiyeti, esasları, metot ve gayesi ile sülûk sürecinde gördüğü başlıca tehlikelerin neler olduğu hususları ele alınmıştır.

Mevlânâ'ya göre benlik dönüşümü, bir takım davranış ve eylemlerle desteklenen sülûk süreci sonunda kişinin şahsiyetinin ilahî arketipinde erişebileceği en yüksek merhaleye kadar yükselmesini öngörmektedir. Bu sürecin bir davranış değişim süreci olmasına binaen Mevlânâ, insan davranışlarının değişimi üzerinde durmuştur. Bununla bağlantılı olarak Mevlânâ, düşünceyi, insan eylemlerinin atası olarak görür. Davranışlarını değiştirebilmesi için sâlikin öncelikli olarak bir zihniyet devrimi

yaşaması gereği üzerinde önemle durur. Zihinsel teşekkül aşamasındaki bu ilkeler, Mevlânâ'ya göre sülûk süreci boyunca sâlikin aklından çıkarmaması gereken temel prensiplerdir. Bu prensipler, aynı zamanda sülûk süreci boyunca sâlik motive eden bilinç unsurlarıdır. Bu nedenle çalışmamızın ikinci bölümünde Mevlânâ'ya göre manevî yolda ilerleyen sâlikin, pratik olarak çeşitli “sülûk” uygulamalarına başlamadan önce sahip olması gereken başlıca bilinç unsurları üzerinde durulmuştur.

Tezimizin üçüncü ve son bölümünde ise Mevlânâ'ya göre manevî tekâmül yolunda ilerleyen bir insan, hangi aşama ve uygulamalardan geçerek kâmil insan olmaktadır ve ruhsal gelişimini tamamlamaktadır, sorusuna düşünürümüzün ifadelerinden hareketle cevap verilmeye çalışılmıştır. *Sonuç* kısmında da çalışmada ortaya konulan görüşler hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamızda ortaya çıkan tasnif ve başlıklar, Mevlânâ'nın konuyla ilgili sözlerinin ve ağırlık verdiği konuların tespiti sonrasında şekillenmiştir. Diğer bir ifadeyle elinizdeki bu tasnifi, Mevlânâ'nın üzerinde durduğu temalardan ve vurgulardan hareketle oluşturduğumuzu söyleyebiliriz.

Kavramları açıklarken literal bir üslubu pek kullanmayan Mevlânâ'nın, çalışmamızda ele aldığımız görüşlerinin îzahında da kavramların ıstilahî anlamlarından ziyade, sâlikin sülûk sürecine olumlu/olumsuz etkisi ve bu yöndeki vurgular üzerinde durulmuştur. Diğer bir ifadeyle, Mevlânâ'nın üslubundaki anılan bu özelliğin, çalışmamızdaki konuların ele alınış tarzını şekillendiren başlıca etmenlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Mevlânâ'nın bir söz üstadı oluşu, görüşlerinin îzahında ondan iktibâsı zorunlu kılmaktadır. Bu iktibâslar, kimi zaman diğer görüşleri ve geleneksel sûfî düşüncesi doğrultusunda açıklanmaya çalışılmış; bazı konularda Mevlânâ'nın ifadeleri açıklık bakımından yeterli görüldüğünden çalışmanın hacmini büyütmemek ve itnâba yol açmamak için ekstra îzahlardan kaçınılmıştır.

Çalışmalarımda teşvikini gördüğüm muhterem hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na minnet ve şükranlarımı arz eder; öneri ve fikirlerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma minnettarlığımı belirtirim. Ayrıca bu süreç boyunca özveriyle çalışmalarına katkıda bulunan eşime ve çocuklarıma teşekkür ederim.

Gayret ve çalışma bizden, tevîk ve başarı Allah'tandır.

Osman Nuri KÜÇÜK
Ankara – 2007

KISALTMALAR

AÜ	: Ankara Üniversitesi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
as	: Aleyhisselam
b.	: Beyit numarası
age.	: Adı geçen eser
a. mlf	: Aynı müellif
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
edit.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Vakfı
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
KB	: Kültür Bakanlığı
krş.	: Karşılaştırınız
m.	: Miladi
mad.	: Maddesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
sav	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfalar arası
şrh.	: Şerh eden
ter.	: Terceme eden
thk.	: Tahkik eden
TTK	: Türk Tarih Kurumu
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Metodu, Amacı ve Önemi:

“Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü (Sülûk)” isimli çalışmamızda öncelikle bu başlık ile ne kast ettiğimizi ifade etmek hem çalışmamızın mahiyetine ilişkin başlangıçta bir bilgi verecek hem de çalışmanın sınır ve kapsamını belirleyecektir. Bu önceleme; araştırmanın kendi bütünlük ve içeriğinden kaynaklanan anlam genişleme ve daralmalarına yönelik tezin ana kavramlarına semantik açıdan bir sınırlama getirerek, sosyal bilimlerin temel sorunlarından biri olan kavram kargaşasının, çalışmamıza yansımaları önleme gayreti olarak da kabul edilebilir.

Kendi yaşam sürecimize ve çevremize ilişkin basit bir gözlem, değişimin, insan ve doğadaki değişmeyen temel kanunlardan “buna sünnetullah demek de mümkündür” biri olduğunu gösterecektir. Bu değişim ve dönüşümü dünyanın var oluşu dahil, doğadaki her türlü *oluşta* görmek mümkündür.¹ İnsan hayatındaki bu değişim ve dönüşümü fizyologlar olgunlaşma ve gelişme yönünden ele alırken, psikologlar kişiliğin gelişmesi açısından araştırırlar.² Bu incelemeler, farklı bilimlerin konusuna göre çoğaltılabilir. İnsan hayatı, embriyo hâlinde insanlaşma serüvenine, bebeklikten

¹ Dünyanın var oluşunun/yaratılışının da tedricilikle olduğu hususunda bilimsel teoriler ile dinî kaynaklar arasında uyum bulunmaktadır. Allah’ın gökleri ve yeri altı günde/aşamada yarattığını belirten ayetlerin (örneğin; Yûnus 10/3, Hadîd 57/4, Kaf 50/38, Furkan 25/59, Secde 32/4...) yanı sıra, dünyanın oluşumuyla ilgili olarak jeologların radyoaktif ışınlarla ve fosillere dayanarak hazırladıkları jeolojik zaman cetveli de dünyanın ERA denilen devrelerden geçerek bugünkü şeklini aldığını göstermektedir (bkz. Süleyman Ateş, “Kur’an’ı Kerîm’e Göre Evrim Teorisi”, *AÜİFD*, c. XX, s. 127).

² Bu doğrultuda psikolojinin alt dallarından biri olan gelişimsel/developmental psikoloji; bireylerin hayatları boyunca geçirdikleri her türlü değişimi, bireyler arasındaki gelişimsel farklılıkları inceleyen bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştır. Gelişim psikolojisindeki davranışçı yaklaşım, sosyal öğrenme yaklaşımı ve insan gelişimini dönemlere ayıran kuramlar gibi farklı yaklaşımlar, insan gelişimini izahta kendilerine özgü metod ve izahlara sahiptirler. (Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. B. Onur, *Gelişim Psikolojisi*, Ankara 1986; ; J. Loevinger, *Ego Development*, San Francisco: Jossey-Bass, 1976; Lippit, R. & R. K. White, *The Social Climate of Children's Groups, Child Behaviour and Development*, New York, 1943. G. Güngör, *Çocukta Zihin Gelişimi*, Ankara 1974; W. C. Erikson Crain, *Yaşamın Sekiz Evresi*, Ed. : B. Onur, çev.: A. Dönmez, Ankara 1985, H. A. Carr, *Psychology*, New York: Longmans, Green, 1925; K. Koffka, *The Growth of the Mind*, New York: Harcourt, 1935; L. Laudan, *Progress and its Problems*, Berkeley: University of California Press, 1977; M. Marx & W. A. Hillix, *Systems and Theories in Psychology*, 3rd ed., New York: McGraw-Hill, 1979; R. I. Watson, *The Great Psychologists*, 4th ed., Philadelphia 1978, Lippincott; M. Wertheimer, *A Brief History of Psychology*, 2nd. Ed., New York 1979, Holt, Rinehart and Winston; D. P. Schultz & S. E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev.: Yasemin Aslay, kaknüs Yay., İstanbul 2001; R. Gould, *Transformations: Growth and Change in Adult Life*, New York: Simon and Schuster, 1978, B. Inhelder & J. Piaget, *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*, New York: Basic Books, 1958).

yaşlılığa geçen süreç içinde sürekli bir değişim içindedir.³ İlk çağ filozoflarından Herakleitos’a nispet edilen “*Hayatta değişmeyen tek şey, değişimdir*” ifadesi, insanın kendi varlığındaki ve çevresindeki değişimi, daha ilk dönemlerden itibaren fark ettiğinin bir göstergesidir.⁴ İnsanın fiziksel gelişiminde, belli bir hiyerarşi gözlemlendiği gibi zihnin dünyasında ve şahsiyet yapılanmasında da bir değişim ve tedricilik bulunmaktadır. İnsan, çoğunlukla yaşamındaki fiziksel gelişim sürecini bilip kabul etmesine rağmen; ruhsal gelişim söz konusu olduğunda burada da işleyen bir sürecin ve riâyet etmesi gereken kuralların olduğunu kabule pek yanaşmaz.⁵ İnsan, dünyanın değişen tabiatının metafizik olarak onu aşan daimî realiteyi ona bildirdiğinin farkında değildir.⁶

Batı psikolojisi, insanın fiziksel gelişimi üzerinde yoğunlaşarak, ortalama bir yaşam periyodundaki olayları ve bunların ardındaki genel sebepleri îzaha çalışır. Ancak insan varlığının âtil potansiyellerinin işlendiği takdirde nerelere uzanacağı konusunda bir açıklama yapmaz.⁷ Psikoloji, ölçüt olarak “normal” ve sıradan insan tipini kabul ettiğinden ideal insan tipinin nasıl oluşacağına dair kendine ait bir bakış açısı yoktur.⁸ Hâlbuki insan, tümüyle kişilik yapılanmasına doğru programlanmış olduğundan, “hayat” hem etkin bir birey olma hem de her an değişen bir oluşum hâlinde bulunma durumudur.⁹ İnsan kişiliğinin geliştirilmesi ise yaşamın gerçek amacı gibi görünmektedir.¹⁰ Mevlânâ makrokozmostaki değişime atıfta bulunarak insanın dikkatini

³ Leo Buscaglia, *Kişilik Tümüyle İnsan Olabilme Sanatı*, çev.: Nejat Ebcioğlu, İnkılap Yay., İstanbul 1987, s. 35.

⁴ Değişimin insan hayatındaki temel özelliklerden biri olması nedeniyle insana, *homo historicus* (tarihî insan) denilmektedir. (Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 320.

⁵ S. R. Covey, *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, çev.: Gönül Suveren-Osman Deniztekin, Varlık Yay., İstanbul 2002, ss. 32-3.

⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zâhirî Değişim İçindeki Süreklilik”, *Benliğin İnşası*, edit. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 98.

⁷ Lynn Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, çev.: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 155.

⁸ Wilcox, age., s. 147.

⁹ Özellikle Rogers ve Maslow gibi hümanist/insancıl yaklaşım denilen kuramla insanı ele alan psikologlar; bireyin, yaşamını, doyumluluğa ulaştırma yönünde sürekli seçim yaptığını savunmaktadırlar. (Geniş bilgi için bkz. A. H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, 4th ed., New York: Viking Press, 1973, ss. 41-53; C. R. Rogers, *On Becoming a Person*, Boston: Houghton, 1961.

¹⁰ Pir Vilayet İnâyet Han, “C. G. Jung ve Sûfizm”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit.: J. Marvin Spiegelman vd., çev.: Ramazan Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 42.

kendi iç âlemindeki değişime şöyle çekmektedir: “*Göklerde ve yeryüzünde görünen eserlerdeki değişmeyi, hâlden hâle girmeyi görmüyor musun?*”¹¹

İlahî mesaj Kur’an-ı Kerîm, insan yaşamındaki bu değişime atıfta bulunarak, insanın bundan bir ders çıkarması gereğini öğütlemektedir.¹² Doğadaki diğer canlıların gelişmesi, doğuştan sahip oldukları içgüdüsel bir programa bağlı olduğu hâlde; sahip olduğu akıl ve irâde sayesinde yalnızca insanın gelişmesi, kendi irâde ve çabasıyla bütünleşen bir eğitim ve öğretime bağlıdır. İnsanın kendisini, istediği yönde geliştirebilen tek canlı olduğunu söyleyebiliriz.

Sûfiler tarafından birçok tasavvuf tanımlaması yapılmasına¹³ rağmen bu tanımlamaların hiç biri insanın ahlâkî gelişiminden bağımsız değildir.¹⁴ Döneminin sosyal ve kültürel şartları gereği farklı enstrüman ve fenomenlere sahip olsa da tasavvuf, insanı tecrübî bir tahlile tabi tutan ve bu tecrübe bütününden bağımsız düşünilemeyen ahlâkî bir sistemdir. Bu yönüyle tasavvufun bir açıklama olmaktan ziyade kişinin Allah’ı tanınmasıyla eş anlamlı olan kendi gerçek özünü tanıma tecrübesi olduğu söylenebilir.¹⁵ Bu bakımdan, tasavvufun bilgi ve nazariyâtı, mutasavvıflar tarafından onun uygulama alanından/tecrübesinden bağımsız görülmemiş, “*Tasavvuf kâl ilmi değil, hâl ilmidir*” meşhur deyişi, tasavvufî bilginin tecrübeden ayrılmazlığını göstermek üzere ilk dönemlerden itibaren kullanılagelmiştir. Zira tasavvufun ne olduğu, tarif edilebilir olmaktan ziyade sûfî eğitimi çerçevesinde anlaşılmaya müsait bir

¹¹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpınarlı, KB Yay., c. VI, s. 172.

¹² Örneğin Hac sûresindeki ayette bu süreç hakkında şöyle denilmektedir: “Ey insanlar, eğer dirilişten yana bir kuşku içindeyseniz, gerçek şu ki, biz sizi topraktan yarattık, sonra bir damla sudan, sonra bir alak’tan (Embriyo), sonra yaratış biçimi belli belirsiz bir çiğnem et parçasından; size (kudretimizi) açıkça göstermek için dilediğimizi, adı konulmuş bir süreye kadar rahimlerde tutuyoruz. Sonra sizi bebek olarak çıkarıyoruz, sonra da ergenlik çağına erişmeniz için (sizi büyütüyoruz). Sizden kiminizin hayatına son verilmekte, kiminiz de, bildikten sonra hiç bir şey bilmeme durumuna gelmek üzere ömrün en aşağı ucuna (yaşlılığa) geri çevrilmektedir. Yeryüzünü de kupkuru ölü gibi görürsün, fakat biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman titreşir, kabırır ve her güzel çiftten (ürünler) bitirir.” (Hac 22/5). Yine Yasin 36/68 ve İnşıkak 84/19 ayetlerinde bu husus üzerinde durulmaktadır.

¹³ Tasavvuf tanımlarından bazıları için bkz. Ethem Cebecioğlu, “Prof. Dr. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, Ankara 1987, XXIX, ss. 387-406. Önde gelen bazı sûfilerin yaptıkları tasavvuf tarifleri için ayrıca bkz. Mahir İz, *Tasavvuf*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, ss. 51-84.

¹⁴ Örneğin Ebû Bekr Kettânî tasavvufu şöyle tanımlar: “Tasavvuf, ahlâktır. Ahlâk bakımından senden fazla olan, safâ ve arılık bakımından da senden üstündür.” (Kuşeyî, *er-Risâle*, s. 242; krş, Uludağ çev. s. 405).

¹⁵ Lynn Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, çev.: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 21.

mahiyettedir.¹⁶ Bu bakımdan tasavvuf metodolojisinin ana karakteristiklerinden belki de en önemlisi ve onu kelam, hadis, fıkıh, tefsir gibi diğer dinî disiplinlerden ayıran özelliği; onun sadece bir “anlama” çabasını değil; aynı zamanda “olma” çabasını içermesidir. Bu hususu sadece İslâm tasavvufu için değil aynı zamanda diğer mistik sistemler için de söylememiz mümkündür. Bu konudaki araştırmaları ile bilinen C. G. Jung, mistik tecrübeyi; bu yönüyle insan varlığının arketiplerinin tecrübesi şeklinde tanımlamaktadır.¹⁷

Genel bir ifadeyle tüm mistik yolların ana hedefinin kutsallığın doğrudan tecrübe edilmesine yönelik olduğu söylenebilir.¹⁸ Zira tasavvufta obje, yani üzerinde işlem yapılacak malzeme, insanın kendi iç dünyasıdır. Bu yönüyle tasavvuf, spekülative bilgiden ziyade uygulama bakımından sanat ve riyâzî faaliyetler gibi amelî olanlara daha yakındır. Zira tasavvufta kesilip biçilecek, yontulup ayıklanacak şeyler, insanın kendi zaafı, boş hayalleri, kin, nefret, kıskançlık, hile ve gösteriş gibi kötü huylarıdır.¹⁹ Bu bakımdan tasavvufî eserlerde, anlamadan ziyade; müellif ve muhatabın olma çabası üzerinde durulduğu söylenebilir. Bu olgusal bir bilgi sorunu olmaktan çok bilgelik ve hikmet hissi sorunudur. Burada her şeyi bilmek değil, bir iç aydınlanma söz konusudur.²⁰

Tasavvufî tecrübeyi; hakikî insan olma “klasik tabiriyle insan-ı kâmil olmayı” gerçekleştirme sürecinde uyulması gereken alıştırmalar ve ilkeler toplamı şeklinde tanımlamak mümkündür.²¹ Sûfiler, bu kendini çözme ve tanıma sürecini seyr ü sülûk olarak adlandırır. Seyr, kelime olarak gezmek anlamındadır.²² Sülûk ise yol, mekân vb.

¹⁶ J. Marvin Spiegelman vd., *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev.: Ramazan Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 23.

¹⁷ C. G. Jung, *Analytical Psychology: Its Theory and Practice*, New York: Vintage, 1968, s. 110.

¹⁸ Robert Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim Denge ve Uyum, Kalp Nefs Rûh*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 13. Semavî dinlerin mistik geleneklerinin Tanrı tasavvuruna ilişkin toplu bir değerlendirme için bkz. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi, İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, Ayraç Yay., Ankara 1998, ss. 270-325.

¹⁹ H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, Ötüken Yay., İstanbul 2001, s. 14. Mevlevî adâp ve erkânı ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul 1983, ss. 367-425.

²⁰ John White (edit.), *Aydınlanma Nedir?*, çev.: Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2002, s. 14.

²¹ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 33. Bu yargıyı temelde diğer mistik sistemler için de dile getirmek mümkündür. Örneğin Hind Felsefesinde insan tekâmülüne ilişkin bir çalışma için bkz. René Guénon, *Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, çev.: Atila Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2002.

²² Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi I-IV*, İstanbul 1852, c. I, s. 907.

bir şeye girmek, yürümek ve yol almak gibi anlamları ihtiva eder.²³ Tasavvuf ıstılahında seyr ü sülûk, sâliklerin vuslata ermede cehâletten ilme, nefislerindeki kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücûdundan Hakk’a doğru hareket etmeleridir.²⁴

Seyr ü sülûk, bu irâdî dönüşümde tasavvufî tecrübe ile aşılan mesafedir. Bu kemâl ve olgunlaşma sürecindeki ilkeler, insana sadece bireysel bir ahlâkî tatmin sunmakla kalmaz. Bunun daha ötesinde, insanın serüvenine ilişkin İslâm dininden aldığı ve tecrübeyle yakîne erdirdiği ilkelerle onun var oluş sancısını anlamlandırmayı ve onun bu serüvenine cevap veriş çabasını da içerir. Zira genelde tüm mistik sistemlerde özelden de tasavvufî anlayışta sıradan insan bilincinin eşyâyı, nesnel, analitik, bireysel ve parça parça gördüğü kabul edilmektedir. Eşyânın bundan daha şümüllü ve bütüncül diğer bir ifadeyle *vahdet* düzlemindeki bir *bilinç düzeyi* ile algılaması ise değişimi gerektirmektedir.²⁵

²³ Aynı eser, c. III, s. 94.

²⁴ Muhammed b. A’la b. Ali el-Farukî Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhati'l-Fünûn*, Dar u Sadr, Beyrut, tsz. c. II, s. 686; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr neşr., İstanbul 1997, s. 183.

²⁵ Çoğu Freudyen psikolog tarafından mistik deneyimler birer patolojik hâl kabul edilmiştir. Örneğin Freud okyanusumsu diye tabir ettiği bu tür tecrübeleri, çocuk çaresizliğinin bir göstergesi olarak yorumlar. (R. N. Walsh & Frances Vaughan, *Ego Ötesi*, çev.: Hâil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 59). Çünkü psikolojideki bu bakış açısına göre tüm değişik bilinç durumları zararlı olarak görülmekte; “normallik” en üst bilinç düzeyi olarak görülmektedir. (Age., s. 69) Mistik deneyimler, özellikle hümanist psikolojinin kurucusu sayılan A. H. Maslow’dan itibaren transpersonel bir alan olarak psikolojinin de araştırma alanına dahil edilmiştir. Zira bu alanda yapılan bir çok araştırmanın sonucunda elde edilen deliller, bu tecrübelerin daha çok psikolojik olarak gayet sağlıklı insanlar arasında görüldüğünü ortaya koymuştur. Maslow, kendi deyimiyle doruk deneyimler/peak experiences yaşadıklarını söyleyen yüzlerce insanla görüştü. Mistik deneyimlerin, patoloji belirtisi olmadığını ve psikiyatri kitaplarında bulunamayacağını gösterdi. (Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, 4th ed., New York: Viking Press, 1973, “Health and Pathology” bölümü, ss. 3-40). Bu deneyimlerin destekleyici bir çevrede gelişeceğini ve iyi özümseenebilirse yaratıcılık ve kendini gerçekleştirme gibi yararlı sonuçlar getirebileceğini gösterdi. (Maslow’un doruk deneyimlerin özelliklerine ilişkin tanımlamaları hakkında bkz. A. H. Maslow, *Religions, Values, and Peak Experiences*, Columbus, OH: Ohio State University Press, 1964). Maslow hayatının sonuna doğru bireyin tecrübe ve kimliğin alışılmış sınırlarını aşan kendini gerçekleştirme olgusunun ötesindeki birey ötesi bir psikolojinin imkânına dikkat çekti. (Maslow’un bu konudaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Abraham H. Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi (Toward a Psychology of Being)*, çev.: Okhan Gündüz, Kuraldışı Yay., İstanbul 2001). Yine Freudyen gelenek içinde yer almasına rağmen C. G. Jung, eserlerinde kendimizin ve varoluşun hem dünyevî hem de aşkın ve kozmik boyutlarına odaklanan bir yaşam stratejisini anlattı. Jung’a göre hayat ve varlık hakkındaki kararlarımızı maddî dünyanın pragmatik bilgisi ile sistemli bir benlik keşfi ile elde edilen kolektif şuur dışından alından derin bilgeliliğin yaratıcı bir sentezine dayandırmalıyız. (Jung’un konuya ilişkin görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. C. G. Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev.: İris Kantemir, Can Yay., İstanbul 2002, ss. 183-211; R. Bechtel, “C. G. Jung and the Religion of the Unconscious”, *Psyche and Spirit*, edit.: J. Heaney, New York: Paulist, 1984, ss. 138-63; ayrıca bkz. J. Jacobi, *Jung Psikolojisi*, çev.: Mehmet Arap, İlhan Yay., İstanbul 2002; F. Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, çev.: Aslan Yalçın, Say Yay., İstanbul 1983). Mistik bilincin mahiyetine ve

Tasavvuf, on asrı aşkın birikimiyle, tarihin değişik dönemlerinde farklı unsurları ile kendini birey ve toplum hayatında gösteren bir disiplin olmasının yanı sıra, mutasavvıfların geride bıraktıkları eserler ile de kültür tarihi ve mirasımızın önemli bir yekûnunu teşkil etmektedir. Özellikle Türk milletinin sevgi ve hoşgörüyeye dayalı din anlayışının kökeninde, bu yorumun etkili olduğu bilinmektedir.

Çeşitli tasavvuf ekolleri arasındaki meşrep ve bundan neş'et eden metod farklılıklarına rağmen sonuçta dönüştürülen benlikte, benzer hâllerin ve müşâhedelerin olması bakımından tasavvufî tecrübenin, birçok farklı ekole mensup sûfide benzer hâlleri doğurduğu, buna binâen ortak temalara sahip olduğu söylenebilir.²⁶

Gerçekte tasavvufun hedefi ile dinin öngördüğü hedef arasında bir farklılık yoktur.²⁷ Aralarında biri diğerinden ayrılamaz hatta biri diğerini doğurur tarzda bir ilişki bulunmaktadır.²⁸ Ortada kaynakları bakımından tek bir İslâm olmasına rağmen insanların farklı algılayışından, toplumsal ve kültürel şartlardan kaynaklanan, birçok İslâm yorumuyla karşılaşıldığı bilinen bir husustur. İslâmın, sûfiler tarafından yorumlanıp yaşanmasının da kendine özgü karakteristikleri olduğunu söylemek

özelliklerine ilişkin ayrıca bkz. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: New American Library, 1958; A. Deikman, "Deautomatization and Mystic Experience", *Journal of Nervous and Mental Disorders*, 136. sayı, 1963, ss. 329-43. Transpersonel psikoloji, araştırma alanını, en iyi sağlık ve iyilik durumuyla ilişkili insan davranışı ve deneyimlerini içerecek biçimde genişletmeyi amaçlamıştır. Bu açıdan hem Batı bilimi hem Doğu bilgeliğine başvurarak insan potansiyellerinin gerçekleştirilmesine yönelik her iki geleneğin bilgisini bütünleştirmeyi amaçlar. İlgili alanı oldukça geniş olmasına rağmen ilk kez 1969'da yayımlanmaya başlayan *Transpersonel Psychology* dergisi, kendisini şu konularda yayın yapmakla tanımlıyordu. Transpersonel süreç, değer ve durumlarla ilgili bütünleştirici bilinç, aşkın ihtiyaçlar, doruk deneyimler, vecd, mistik deneyim, varoluş, öz, mutluluk, huşu, merak, kendi kendini aşma üzerine teorik ve uygulamalı araştırmalar, deneysel çalışmalar, meditasyon, ruhsal yönelimler, merhamet, transpersonel birliktelik, transpersonel gerçekleşme ve etkinleşme ve ilgili kavram, deneyim ve etkinliklerin teori ve pratiği. (Geniş bilgi için bkz. R. N. Walsh & Frances Vaughan, *Ego Ötesi*, çev.: Hâil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, "Transpersonel Görüşün Oluşumu", ss. 15-25).

²⁶ Daha da derine inilecek olursa tüm mistik sistemlerin, insan ruhunun ilahî kudret ile doğrudan ilişki kurmasına yönelik ortak bir evrensel kaynağa sahip oldukları da ifade edilen genel görüşlerden biridir. (A. J. Arberry, *Tasavvuf*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 11. İnsan doğasının ortak ihtiyacından kaynaklansa da araçları ve hedefleri bakımından tasavvufun diğer mistik sistemlerden farklarına ilişkin geniş bilgi için bkz. Mustafa Tahrallı, "Tasavvuf Mistisizm Farkı" *Akademi Mecmuası*, Ekim 1981, ss. 21-36. Yine tasavvufun diğer mistik sistemler içindeki yerine ilişkin toplu bir değerlendirme için bkz. A. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Yaşar Keçeci, Kırkambar Yay., İstanbul 2000, ss. 13-5; Y. N. Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni boyut Yay., İstanbul 1997, ss. 36-42.

²⁷ Bu meyanda ahlâk ve dinin ortak kaynağı hususunda bkz. H. Bergson, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı Üzerine*, çev.: Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1967. Dinî tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişki ile ilgili ayrıca bkz. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe Mistisizm*, Dergâh Yay., İstanbul 2006.

²⁸ Aldous Huxley, *Kahçı Felsefe*, çev.: Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 135.

mümkündür. Hatta kimi zaman sûfiler, bu yorumu ve ondan beslenen amelî boyutu, meşhur Cibril hadisine atıfta bulunarak dinin “ihşân” denilen en üst düzeyde yaşanması olarak kabul ederler.²⁹

Dinî ve tasavvufî tecrübe arasında bir farklılıktan ziyade, süjenin ve objenin anlam sarmalından kaynaklanan silsile-i merâtibe uygun, alttan üste doğru bir sıralamanın olduğunu söylemek daha doğrudur.³⁰ Geleneğimizde bu husus, meşhur *şeriat-tarîkat-hakikat* üçlemesi ile ifade edilmiştir.³¹ Bu yaklaşımı, dinî tecrübe sahasında insanın anlam (*hakikat*, *ma'ne'l-maânî*) arayışının farklı aşamaları olarak görmek de mümkündür.

Mevlânâ, dinî ve sûfî tecrübenin bu ilgisini ve bağını mum, yol ve hedef metaforuyla şöyle îzah eder: “*Şeriat*,³² muma benzer insana yol gösterir. Fakat sadece mumu ele almakla yol aşılmaz. O mumun ışığında yola düştün mü işte bu gidiş tariktir. Yola çıkıştaki hedefine ve maksadına ulaştın mı işte bu da hakîkattir.”³³

Mevlânâ geleneksel olarak sûfilerce sıkça zikredilen *şeriat-tarîkat-hakikat* arasındaki alakayı dönemindeki simyâ ilmi faaliyetlerine atıfta bulunarak diğer bir teşbihle şöyle anlatır: Simyâ ilmi, şeriat bilgisidir. Bu ilme göre hazırlanan karışımın

²⁹ Hadis kitaplarımızda “Cibril hadisi” diye bilinen bu hadiste (bkz. *Buhârî*, İman 37; *Müslim*, İman 1) İslâm, îman ve ihşân kavramları ard arda sıralanarak bunların dinin farklı boyutlarda yaşanması olduğuna işaret edilmektedir. (H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr neşr., İstanbul 1997, ss.18-9). İmanın üç anlam ve açılımı hakkında diğer bir değerlendirme için bkz. William C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publications, 2000, ss. 6-7. Ayrıca eserin çevirisi için bkz. Tasavvuf Kısa Bir Giriş, çev.: Turan Koç, İz Yay., İstanbul 2003, ss. 43-5.

³⁰ Bu yargı ile ilgili farklı görüşler için bkz. Mustafa Kök, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergâh Yay., İstanbul 2001, ss. 104-16.

³¹ Yunus Emre’nin “Şeriat, tarîkat yoldur varana, *Hakikat*, ma’rifet andan içerü” sözü de tasavvufî düşünce geleneğinde bu farkı ifade eden meşhur bir ifadedir. Bu anlayışın Ahmet Yesevî ve Hac-ı Bektâş-ı Velî düşüncesindeki yeri için bkz. Kemâl Eraslan, “Yesevî’nin Fakr-nâmesi”, *TDED*, c. XXII, İstanbul 1977, ss. 45-120; Hac-ı Bektâş-ı Velî, *Makâlat*, haz.: Esat Coşan, sad.: Hüseyin Özbay, KB Yay., Ankara 1996, ss. 11-27; Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Dîvanı*, KB Yay., Ankara 1990, c. I, ss. 311-20, c. II, s. 295.

³² Arapça yol ve su kanalı gibi anlamları bulunan şeriat kelimesi, (bkz. Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, İbn Manzûr, *Lisânul’l-Arab*, Daru’s-Sadr, Beyrut 1990, c. VIII, s. 176) ma’rifete giden yolda dinî hükümlerin zâhirî yönünü teşkil etmektedir. (Joseph Schacht, “Şeriat” mad., *IA*, c. XI, ss. 429).

³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, Nicholson neşri, c. V, dibace; Tahir el-Mevlevî, Age., c. 14, s. 1. Çalışmamızda *Mesnevî*’nin beyit numaraları hususunda Nicholson neşri ve bu neşirden tercüme edilen MEB tercümesi esas alınarak verilmiştir. Çevirilerde İzbudak çevirisinden istifade edilmesi yanında özellikle Tahirü'l-Mevlevî tercümesinden istifade edilmiştir. Yer yer Şefik Can ve Gölpınarlı çevirileri ile de mukayese edilerek metne ve bağlama uygun ortak bir çeviri verilmeğe çalışılmıştır.

(iksir), değiştirilecek maddenin üstüne sürülmesine tarîkat ve onda istenen değişimin meydana gelmesine de *hakikat* denir. Mevlânâ, insanın bu değişim sürecine *ilahî simyâ/کیمی* demektedir.³⁴ Bir anlamda tasavvufî tecrübeyi, insanı böyle bir değişimle dönüşüme tabi tutmayı hedef edinen bilgi ve pratikler toplamı şeklinde tanımlar ve *ilahî simyâ* kavramıyla karşılar. Bu bakımdan hakîkatin aranışı süreci aynı zamanda bir dönüşümün de ifadesi olan ilahî simyâ sürecidir. Sâlik, bu sürecin sadece dışarıdaki bir süjesi değil aynı zamanda bu arayışın içindeki objesidir. Yani ilahî simyâ, bir takım karışımlar nedeniyle bakırlaşıp özündeki altınlığı kaybeden bakırın (sâlikin/insanın) tekrar aslındaki potansiyelin ortaya çıkarılma sürecidir.

Mevlânâ, insanın tekâmül sürecinin farklı aşamalarını ifade eden bu üç kavram arasındaki ilişkiyi anlatmak üzere teşbihlerine devam eder ve der ki: “*Şeriat*, tıp bilgisine benzer. *Tarîkat*, o ilme göre perhiz uygulamak, ilaçları almak ve kullanmaktır. *Hakikat* ise ebedî sıhhati bulmaktır.”³⁵ *Şeriat-tarîkat-hakikat*i bütünleyici tarzda îzaha çalıştığı her üç metaforunda da (mum-yol-hedef, ilm-i simyâ ve tıp bilgisi) Mevlânâ sonuç olarak şeriatı ilim, tarîkatı amel, hakikatı da Allah’a vâsıl olmak şeklinde tanımlar. Bu süreci önce bilgilenme, sonra bu bilgiyi yaşama aktarma, sonra da bu amelin etkisini hissederek, gerekli dönüşümün sağlanması şeklinde özetleyebiliriz.

Mevlânâ’nın îzah ve tanımında, daha sonra umûmîleşen şekliyle tarîk³⁶ kelimesinin, farklı grup ve hizipleri gösterme anlamı yerine, bilginin amele dönüştürülmesinin düzenlendiği aşama, bilginin ustaca işlenip eylemlendirilmesi anlamında kullanılması, tarîkat kelimesindeki semantik anlam kaymasını göstermesi bakımından önemlidir. Mevlânâ’nın kullanımında tarîk, bir ayrışma ve hizipleşme anlamından ziyade, sâlikin bu değişim-dönüşüm sürecinin, yürüyeceği manevî yolun yani seyr ü sülûk’un adıdır. Pratize edilen bu bilginin gayesi, Allah’a varma, ya da *Hakikate* ulaşmadır. Buradaki *hakikatten* kast edilen, tüm sûretlerin ardındaki gerçek

³⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 3572.

³⁵ *Mesnevî*, c. V, “Dibace”. Bir tasavvuf terimi olarak *hakikat*, zâhirin ardındaki örtülü ve gizli *mânâ*, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilahî sırlara âşina olunması anlamında kullanılmıştır. (Mehmet Demirci, “*Hakikat*” mad., *DİA*, c. XV, s. 178.

³⁶ Bu anlamı karşılamak üzere tasavvuf ıstılahında kullanılan tarîkat kelimesi; kâmil bir mürşidin gözetiminde ahlâkî kemâlâtı elde etmek için takip edilen usûlü ve oluşumları ifade etmektedir. (bkz. Kemâleddin Abdurrezzak b. Ahmed Kâşânî, *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*, Dimeşk 1995, s. 50; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, thk. Abdu’l-Mun’im Hafnî, Kahire tsz.; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Ma’rifet Yay., İstanbul 1999, ss. 510-1; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2004, ss. 627-8).

mânâ yani *ma'ne'l-maânî* olan Allah'tır. Mevlânâ'nın dini bu anlamıyla Allah'a ulaşma süreci olarak yorumladığı söylenebilir. Bu süreç, her biri bir diğerinin gayesi olan ancak hepsi, kişiyi (sâliki) biricik hakîkati bulma ana hedefine götürmektedir.

Mevlânâ, yukarıda yapılan şeriat-tarîkat-*hakikat* îzahında tasavvufî tecrübenin önemli bir ön kabulüne de atıfta bulunmaktadır. Bu ön kabul, insanın hayatta bulması (keşfetmesi) gereken gizli/sırrî bir hakîkatin olduğudur. Ancak bu sırrîlik; mutlak bir anlaşılamazlık ve bâtınîlik anlamında olmayıp, sûrete yönelik ilk bakışta hâli hazırda olmamayı, elde edilmesi için bilgi-amel ve arayışın gerekli olduğu bir süreci ifade etmektedir. Mevlânâ bunu anlatmak için '*hakikatler meydanda olsaydı, şeriatlar ve yollar batıl olurdu* sözünü buna atıf için söylenmiştir' der.³⁷

Mevlânâ'nın yukarıdaki metaforları, tasavvufî tecrübenin ana öğelerini ve olmazsa olmazlarını da barındıran bir sembolizme sahiptir. Şöyle ki; bakır, kendi başına altın hâline gelse veya zaten altın olsa, ne simyâ ilmine gerek kalırdı ne de o ilme göre hazırlanan iksir ile muamele edilmesine.³⁸ Yine bir hasta kendi başına iyileşebilse veya zaten hep iyi olsa; ne tıp bilgisine ve hekime, ne de bu bilgiye dayanarak hekimlerin hazırladıkları ilaçlara ve onların uygulanmasına gerek kalırdı.

Tasavvufun sanat ve spor alanları gibi eğitim ve öğretime dayalı bir faaliyet alanı oluşu, onda kişisel istidat ve çaba kadar bu sanatın inceliklerine vakıf, yolcuya (sâire/sâlike) ilerleyeceği bu yolun (seyr ü sülûk) incelik ve tehlikelerini önceden haber veren, ona kılavuzluk eden bir rehberin varlığını da zaruri kılmaktadır. *Mesnevî*'nin beşinci cildi dibacesinde tasavvufî tecrübenin (*şeriat-tarîkat-hakikat*) mahiyetine ilişkin ifade edilen yukarıdaki hususlar, ilahî simyâ tâlipleri için *Mesnevî*'nin bu süreçte onlara rehberlik etme maksadını bildirmesi bakımından da önemlidir. Sâlikin bu süreçte kazandığı maharetin, sonunda ma'rifete dönüşmesine, diğer bir deyişle kesb-i maharetin kesb-i ma'rifete dönüşmesine rehberlik eden insan-ı kâmillerin, olgunluklarını elde ettikleri kemâl membaı ise İslâm Peygamberidir. Bu bakımdan velîler, nebînin varisleri olarak görülmektedir. Mevlânâ'nın âlemlere rahmet olduklarını ifade ettiği kâmil insanların rehberlikleri ile *hakikat* yolcuları bu süreçte doğruyu bulmaktadırlar.

Yukarıda söz konusu edilen kâmil insanlar, yaşam ve eserleriyle kimi zaman yaşadıkları çağı da aşarak mesajlarını asırlar ötesine duyurabilen, insanlığın önünde

³⁷ *Mesnevî*, c. V, "Dibace".

³⁸ a.y.

duran birer örnek prototip olarak *hakikat* tâliplerine umut ışığı sunan bir rehberlik sunabilirler. Çaba ve gayretleriyle yaşadıkları zihinsel değişim sürecinin sonunda pîramidin zirvesine çıkmayı başarırlar. İnsanın serüvenine dair insanlara kılavuzluk ederler. Bu insan-ı kâmillerin kemâlleri, insan muammasının anlaşılmasında çözdükleri kapalı karelerle doğru orantılıdır. Herhâlde bu insanlara her asırda yeniden orijinallik kazandıran temel faktör, insanlığı ve onu var eden değerlerin ardındaki âlemşümul ilkeleri tespit ederek, *insan-kâinat-Allah* üçlemini senaryoda doğru yerine oturtabilmeleridir.

Çalışmamızı Mevlânâ'nın görüşleri ekseninde ele almamızın nedeni;Doğu'da ve Batı'da çeşitli etütlerin konusu olan Mevlânâ'nın öğretilerinin esasının temelde kanaatimizce sâlikin *Mutlak Hakikat* karşısında durum ve arayışını anlatıyor olmasıdır. Mevlânâ'dan hareketle böyle bir konuyu ele almamızın nedeni; eserlerindeki bu gayenin ve içeriğin farkına varılmış olunmasına rağmen bu mesajın ve konunun müstakil bir çalışmanın mevzuu yapılarak yeterince ortaya konulmamış olmasıdır. Eserlerindeki metaforik anlatım üslubu ve diğer anlama sorunları nedeniyle, Mevlânâ'nın insana dair temel mesajı, kanaatimizce bu alegorik üslubun ardına gizlenmiştir.³⁹ Hâlbuki eserlerinin temel amacı; insanın *Mutlak Hakikat* karşısındaki durumu ve serüvenini konu edinerek onun bu *Mutlak Hakikat* karşısındaki var oluşunu sorgulamak ve insana var oluşunu anlamlandıracak bir rehberlik sunmaktır. Mevlânâ'nın bu özelliği, tüm insanlığın gözü önünde hem tarihi hem çağdaş bir realite olarak durmaktadır. Ünlü psikolog Erich Fromm Mevlânâ'nın bu yönüne şöyle atıfta bulunmaktadır: “Rumi sadece bir şâir, bir mutasavvıf ve dinî bir tarîkatın önderi değildi. Aynı zamanda o, insanın doğasıyla ilgili derin bir anlayışa sahip biri olarak, içgüdülerin mahiyetini, bilinci ve bilinçaltını ve kozmik bilinci tartışmış bir insandı. Bu yüzden insan ve onun doğasıyla ilgilenenlere Mevlânâ'nın söyleyeceği çok şey bulunmaktadır.”⁴⁰

Manevîyatın fakirleşip çirkinliğin neredeyse bir norm haline geldiği güzelliğınse bir lüks gibi algılandığı bir anlayışla hayatın sürdürölmeye çalışıldığı günümüz dünyasında Mevlânâ, yerli-yabancı bir çok araştırmacı tarafından modern dünyanın acı

³⁹ Mevlânâ'nın anlatım üslubuna dair geniş bilgi için bkz. Safi Arpaguş, *Mevlânâ'nın Dini Anlatım Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001.

⁴⁰ A. Reza Arasteh, “Önsöz”, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev.: Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, Kitâbiyât, Ankara 2000, ss. 8-9.

çektığı hastalıklara ilaç olarak keşfedilmiştir.⁴¹ Çünkü Mevlânâ'da hakîkatin tasarımı ve onun mükemmel bir insanî formda açıklanması, manevîyatın deneyimi ve sanatsal bir formülasyonla birleştirilmiştir.⁴²

Mevlânâ çeşitli etütlerin konusu olmasına ve bu konuda neredeyse büyüyen bir endüstri hâline gelmesine rağmen onun insana dair temel mesajı üzerinde yeterince durulmadığı kanaatindeyiz. Hâlbuki *Mesnevî*'nin yazımına başlanması ile ilgili rivayet, eserin yazılışının ana gayesi yanında, onda işlenen konu ve anlatıların temel mesajına işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Aynı zamanda bu rivayet, eserin Mevlânâ tarafından didaktik bir gaye ile imlâ ettirilip kendinden sonra bu konunun tâliplerine irfânî bir miras olarak bırakıldığının bir gerekçesidir.

Hüsameddin Çelebî, Mevlânâ'nın etrafındaki müridlerin Hakîm Senâ'î'nin *İlahînâme*'sini⁴³, Attâr'ın *Musibetnâme* ve *Mantuku't-Tayr*'ını okuyup, mütalaa etmeye çok düşkün olmalarını gerekçe göstererek Mevlânâ'ya; gazellerin sayısının bir hayli arttığını ancak bunlardaki esrârın herkesçe anlaşılamadığını, mezkûr eserlerin uslûbunda bu yolun dostlarına yâdigâr olmak üzere bir eser telif etmesine yönelik arzusunu iletir. Mevlânâ, bu teklif karşısında bir anlamda buna daha önce karar verdiğinin de bir göstergesi olarak *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinin yazılı olduğu kağıdı, sarığının arasından çıkararak ona verir ve yazım işini Çelebî'nin üstlenmesi durumunda, kendisinin de bu eseri takrir edeceğini belirtir.⁴⁴ Mevlânâ da ilgili beyitlerde *Mesnevî*'nin Çelebî'nin bu rica ve gayretleri sonucu yazıldığına değinmektedir.⁴⁵

⁴¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Rumi and the Sufi Tradition*, RCD Cultural Institute, Tehran 1974, s. 16.

⁴² Aynı eser, s. 17. Bu çalışma aynı zamanda, *İslâm Sanatı ve Manevîyatı* içinde türkçeye çevrilmiştir. (Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Manevîyatı*, çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1992, ss. 186-7).

⁴³ Senâ'î'nin İlahî mahlasından dolayı Mevlânâ, Senâ'î'nin *Hadikatu'l-Hakika ve Tarîkatu's-Şeria* adlı eserine *İlahînâme* diye atıfta bulunmaktadır. (bkz. Osman Nuri Küçük, "Mevlânâ'nın Üslup, Tasavvufî Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâ'î", *Tasavvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, s. 459.

⁴⁴ Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri I-II*, çev.: Tahsin Yazıcı, c. II, s. 125, krş. *Farsça Metin*, c. II, s. 739-40.

⁴⁵ Çoğunlukla *Mesnevî* defterlerinin başlangıç beyitlerinde, kimi zaman da içerikte Hüsameddin Çelebî'ye atıflar yanında Mevlânâ *Mesnevî*'nin dördüncü cildinin başlangıç beyitlerinde Hüsameddin Çelebî'nin *Mesnevî* yazımındaki bu rolüne açıkça şöyle değinir:

"Ey Hakk ışığı olan Hüsâmeddin! Sen öyle üstün bir ersin ki, *Mesnevî* senin nûrunla aydınlandı, parlak bir hâle geldi de, ay'ı bile geçti.

Ey kendisinden bir çok şeyler umulan büyük insan, senin himmetinin, kereminin bu *Mesnevî*'yi nerelere kadar götürceğini Allah bilir.

Bu *Mesnevî*'nin boynunu bağlamış, onu bildiğin yere çekip götürüyorsun.

Mesnevî koşup gitmede ama, onu çekip götüren görünmüyor. Görünmüyor ama herkese değil, gönül gözü kapalı olan gâfillere görünmüyor.

Yazım gerekçesinde işaret edilen *hakikat tâliplerine rehberlik* temel gayesini barındırması ve Mevlânâ'nın hayatının kemâl devrinde yazılmış câmî bir eser olması hasebiyle biz de çalışmamızda temel olarak *Mesnevî*'yi esas aldık.

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'deki görüşlerinin maksadının ve hedef kitlesinin anlaşılmasında önemli olduğunu düşündüğümüz, yukarıdaki rivayet üzerinde biraz durmak istiyorum. Rivayetten, Mevlânâ'nın müridlerinin/yarânın Senâî ve Attâr'ın eserlerini okuyarak bu eserlerdeki hikmet ve mesajları müzakereye çok düşkün olduklarını anlıyoruz.⁴⁶ Anlaşılan o ki; Hüsameddin Çelebî, müridlerin himmet ve meşguliyetini eser bazında da kendi mürşidlerine teksif etmelerini sağlamak ve bu yolun dostlarına bir yadigar bırakması arzusuyla Mevlânâ'dan böyle bir eser talebinde bulunuyor. Eser, müridlerin ve daha sonraki tâliplerin ahlâkî eğitimi için bir rehber kitap; yani bir nevi *sülûknâme*dir. Sülûkun, insan benliğine ve davranışlarına yönelik bir dönüşüm ameliyesi olmasından kaynaklanan, tâlibin ancak bir insandan görerek elde edebileceği (modellenen) şeylerin bilinen önemine rağmen en azından bu ilkelere atıflarda bulunması ve yol göstermesi bakımından *Mesnevî*'nin, sâlikleri için hazırlanmış rehber bir eser olduğu söylenebilir. Ancak bu yöndeki mesaj ve içeriğin bir takım nedenlerden dolayı günümüz insanına yeterince ve doğru aksettirilemediği söylenebilir.

Mevlânâ'nın üslubunun, bir anlama faaliyetini gerektirdiğini söylemek mümkündür. *Mesnevî*'nin, geleneğimizde en çok şerh edilip yorumlanan klasiklerimiz arasında olması bunun önemli bir göstergesidir. Yine *Mesnevî* okutmanın, uzmanlık gerektireceği düşüncesiyle icâzete bağlanmış olması, *Mesnevî*'de görünen alegorik anlatımının ötesinde bir takım anlam katmanlarının bulunduğunu göstermektedir.

Mevlânâ ile ilgili araştırmalarda karşılaşılan günümüz sorunlarından biri de; büyüyen neredeyse bir sektör hâline gelen Rûmî araştırmalarındaki nicel büyümenin, beraberinde nitel bir zaafı da getirmesidir. İslâm kültürünün içinde yetişmiş olmasına ve

Mesnevî'ye başlamaya sen sebep oldun; artarsa, uzarsa yine sen artırır, uzatırsın.
Sen böyle istiyorsan, Allah da böyle istiyor demektir. Çünkü Allah, takva sahiplerinin dilediklerini verir.

Önce sen kendi varlığını Allah'a verdin, karşılık olarak da Allah, varlığını sana verdi.
Mesnevî'nin sana binlerce şükürü var. Sana duâlar etmek, şükretmek için avuçlarını açmıştır.

Allah *Mesnevî*'nin dili ile, eli ile sana şükrettiğini gördü de kerem etti. Lütuf buyurdu, keremini, lütfunu artırdıkça artırdı" (*Mesnevî*, c. IV, b. 1-9).

⁴⁶

Bu konuda daha geniş bilgi için şu çalışmamıza bakılabilir: Küçük, "Mevlânâ'nın Üslup, Tasavvufi Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâî", *Tasavvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, ss. 455-77.

özellikle *Mesnevî*'nin hemen her beytinde bir ayet, hadis veya İslâm tarihinden bir olaya, ictibâs/atıf veya işarete bulunmasına rağmen; bazı çalışmalarda Mevlânâ, söz konusu İslâmî arka planından kopararak fantastik bir şâir, mistik kâhin, hümanist bir vâiz, ruhsal bir guru, Şamanist bir dansçı gibi nitelermelerle anılmaktadır.⁴⁷ Bu eksik hatta kimi zaman çarpıtılmış Mevlânâ portrelerinin ortaya çıkmasında *Mesnevî* ve gazellerindeki metafor ve sembollerin yüzeysel algılanmasının, dinî ve tasavvufî arka planı göz ardı edilerek, sadece Fars edebiyatı bakımından metinlerin sınırlı bir edebi tahlille yorumlanmasının etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca bu süreçte, günümüz seküler pop kültürünün, kutsal da dâhil her şeyi ticarileştirip tüketim vasıtası hâline getirmek için yüzeyselleştirip sulandırmasından kaynaklanan bir etkinin de hızlandırıcı rol oynadığı söylenebilir.

Mevlânâ'nın ve görüşlerinin doğru ve sıhhatli anlaşılıp yorumlanmasının önündeki daraltıcı bir diğer engel de *Mesnevî* şerh ve yorumlarına ilişkin kültür tarihimizeki geleneğin engin birikimi yerine Batılı mühtedilerin eserlerinden hareketle Mevlânâ'nın görüşlerinin tespiti çalışmasıdır. Bu tür eserler, sahiplerinin Mevlânâ hakkındaki yorumlarını göstermeleri bakımından önemlidir. Ancak Mevlânâ'nın görüşlerinin tespit ve izahında geleneğimizdeki literatürle kıyaslandığında oldukça yüzeysel kalmaktadır. Son yıllarda sahanın uzmanları tarafından hazırlanan tezler ve yayımlanan *Mesnevî* şerhleri, bu eksikliği gözler önüne sermiştir.

Mevlânâ'nın ölümünden kısa bir süre sonra oluşan Mevlevî menkıbe geleneğinin, Mevlânâ ve Mevlevîlik tarihi hakkında önemli tarihi kaynaklar olmalarına rağmen sonraki dönemlerde Mevlânâ'nın mitsel bir kahraman, hatta hamasî arketip bir şahsiyete dönüşmesine malzeme oldukları söylenebilir. Bu kaynaklardan hareketle, Mevlânâ'nın efsanevi bir kahraman hâline getirilmesinin, kasıtlı ve planlanan bir süreç olmadığı muhakkaktır. Ancak toplum hafızası daima olağandışı/kerâmete itibar ve özen gösterdiğinden, önceki kaynaklardaki bazı rivayetlerin kısa bir süre sonra birer efsane ve kerâmete dönüştürüldüğü de gözlenmektedir. Örneğin Mevlânâ'ya yıllarca hizmet eden Sipehsalar'ın Risâle'si ile Eflâkî Dede'nin Menâkıb'ının aynı konudaki rivayetleri karşılaştırıldığında bu hususun örneklerine rastlamak mümkündür. Bu sürecin doğal bir sonucu olarak, birçok kerâmet ve mitlerden beslenen bir düşünürün,

47

Benzer bir değerlendirme için bkz. Franklin D. Lewis, *Rumi Past and Present, East and West, The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, New York: Oneworld Publications, 2001, ss. 1-5.

insan gerçeğine ilişkin görüşleri, kimi zaman bu sis perdesinin ardında kalabilmektedir. Ancak diğer yandan Mevlânâ'nın eserlerinin yine bu gelenek vasıtasıyla günümüze ulaşmasının, bu sis perdesini aralayan bir unsur olduğunu da kaydetmek gerekmektedir.

Genel olarak sayılan bu etmenlerin etkili olduğu bu sürecin nihayetinde Mevlânâ'yı çağdaş kültürümüzün *meşhur bir meçhulü* hâline getirdiğini söylemek, mümkün bir nitelemedir.

Mevlânâ'nın görüş ve eserleri, insanın *Mutlak Hakikat* (Allah) karşısındaki durumunu resmeden, *Mutlak Hakikat* ile yaşanan kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı diyalogun bu yolun tâliplerine tam bir aktarıcısı olmayıp, hissettirilmesi/işaret edilmesi gayesine matuftur. Çünkü tecrübelerimizin dizildiği bir iplik gibi olan kelimeler, sûfinin deneyimlerini ifadeye dökülürken tam olarak yüklenemez. Bu tür zirve deneyimler, bu ipliğe takılıp pazara çıkarılamaz. Mevlânâ bu durumu, bir gazelinin başlangıcında “*Candan yükselen sözler, yine canı perdeler*” diye ifadelendirir. Bu açıdan Mevlânâ'nın eserlerinin de onun görüş ve fikirlerinin “tam” bir aktarıcısı olmadığını belirtmek gerekmektedir. Bizzat Mevlânâ, sözün bu kifayetsizliğine ve *hakikati* taşımadaki acziyetine vurgu yapmakta; tecrübesinin söz ile aktarılamayacağını, sûrete ilişkin sözün, mânâya dair hakikati gölgelediğini bir çok kereler ifade etmektedir. Bu bakımdan Mevlânâ'nın eserlerini hep bu işaretler kabilinden anlamak ve onları sûfinin benliğinde hissettiği *hakikat* ile yaşanan yoğun ve zirve deneyimlerin ifadeye bürünebilenleri olarak görmek gerekir.

Sözcükler, bir yandan hakikatin önünde bir engel olmalarına rağmen diğer yandan bize doğru yolu gösteren işaretlerdir. Bu yüzden daha belirtici işaretler, *hakikate* giden yolu daha vâzih hale getirecektir. Sonuç olarak elimizdeki kağıt haritanın, bölgenin kendisi olmadığını daima hatırlamalıyız ancak harita olmaksızın da bölgeyi keşfedemeyiz.

Mevlânâ'nın benlikteki değişim ve dönüşüme ilişkin sâliklere yaptığı rehberliği anlama çabası olarak tanımlanabilecek çalışmamız, bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Mevlânâ'ya göre sülûk ve mahiyeti ele alınmaktadır. İkinci bölümde, sülûk sürecine girmeden sâlikin zihinsel inanç sistemi ve sahip olması gereken bilinç unsurları üzerinde durulmaktadır. Üçüncü bölümde ise, Mevlânâ'nın sülûk sürecinde sâlike neler yapması gerektiğine dair rehberliğini yani sülûk uygulamalarını ihtiva etmektedir. Çalışmamızda ortaya konulan tasnif ve başlıklar, Mevlânâ'nın konuyla ilgili sözlerinin ve ağırlık verdiği konuların tespiti sonrasında

şekillenmiştir. Diğer bir ifadeyle bu tasnifi, Mevlânâ'nın vurguları ve üzerinde durduğu temalardan yola çıkarak oluşturduğumuzu söyleyebiliriz.

Kavramları açıklarken literal bir üslubu pek kullanmayan Mevlânâ'nın, çalışmamızda ele aldığımız görüşlerinin îzahında da kavramların ıstılahî anlamlarından ziyade, sâlikin sülûk sürecine olumlu/olumsuz etkisi ve bu yöndeki vurgular üzerinde durulacaktır. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ'nın üslubundaki anılan özelliğin, çalışmamızdaki konuların ele alınış tarzını şekillendiren başlıca etmenlerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Mevlânâ'nın bir söz üstadı oluşu, görüşlerinin îzahında ondan iktibâsı zorunlu kılmaktadır. Bu iktibâslar, kimi zaman diğer görüşleri, *Mesnevî* şerhleri doğrultusunda açıklanmaya çalışılmış; bazı konularda Mevlânâ'nın ifadeleri açıklık bakımından yeterli görüldüğünde çalışmamın hacmini büyütmemek ve itnâba yol açmamak için ekstra îzahlardan kaçınılmıştır.

2. Manevî Gelişim Açısından Mevlânâ'nın Hayatına Kısa Bir Bakış

Ruhsal gelişim diye de ifade edilebilecek sülûkla ilgili görüşlerini tespiti çalıştığımız Mevlânâ'nın hayat hikâyesinin, manevî değişim ve gelişim açısından kısaca hatırlatılmasının çalışmamıza giriş mahiyetinde faydalı olacağını düşünüyoruz.

Mevlânâ Muhammed Celâleddin Rûmî⁴⁸ bugünkü Afganistan sınırları içinde yer alan Belh'de 6 Rebiülevvel 604/30 Eylül 1207 tarihinde doğmuştur.⁴⁹ Mevlânâ'nın çocukluğunun ilk yıllarını geçirdiği Belh kenti, daha hicri II. asırdan itibaren Şakik-i Belhî (ö.194/809) gibi ünlü mutasavvıfların yetiştiği ve tasavvufî akımların güçlü olduğu Horasan bölgesinin, önemli şehirlerinden biriydi.⁵⁰ Bölgenin, Mevlânâ'nın tasavvufî görüşlerinin oluşumunda kayda değer diğer bir etkisi de bu coğrafyanın,

⁴⁸ Mevlânâ'nın adı tezkire yazarlarının görüş birliği ile Muhammed, lakabı ise Celâleddin'dir. Ayrıca babası tarafından kendisine verilen "Hüdâvendigar" lakabı ile de tanınır. Doğduğu şehre nisbetle "Belhi" denildiği gibi ömrünün büyük bölümünü geçirdiği ve kabrinin de bulunduğu Anadolu'ya o zamanlar "Bilad-ı Rûm" denilmesinden ötürü "Rûmî" nisbesi ile de anılmaktadır. Efendimiz, büyüğümüz anlamına gelen ve Selçuklular zamanında büyük bilginlere hitap için kullanılan "Mevlânâ" ünvanı da daha hayatta iken Celâleddin Rumi'ye has bir unvan olmuştur. Mevlânâ Celâleddin, Pakistan, Hindistan ve Batı dünyasında Rûmî, İran'da Mevlevî ülkemizde ise Mevlânâ ismiyle anılmaktadır. (Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler Risale*, çev.:Tahsin Yazıcı, İstanbul 1977, s. 34; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, çev.: ve şrh.:Lamiî Çelebî, haz.:Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul 1995, s. 634; Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, çev.: Feridun Nafiz Uzluk, MEB Yay., İstanbul 1997, s. 1; Kâmil Yaylalı, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, İstanbul, 1975, s.92; Şefik Can, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1995, ss. 31-2; Franklin D. Lewis, *Rumi Past and Present, East and West, The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, New York: Oneworld Publications, 2001.

⁴⁹ Mevlânâ'nın doğum tarihi Mevlevîliğe ait en eski kaynaklarda bu şekilde zikredilmektedir. (bkz. Sipehsâlâr, age., s. 33; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri I-II*, çev.: Tahsin Yazıcı, İstanbul 1989, MEB Yay., c. I, s. 77. Sonraki kaynaklar tarafından da bu tarih esas alındığı gibi şu an eldeki resmileşmiş tarih de budur. (bkz. Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 634; Fûrûzanfer, age., s. 4; H. Ritter, "Celâleddin Rûmî" mad., *İA*, c. III, s. 53; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, c. I, s. 308; Tahirü'l-Mevlevî, Age. *I-XIV*, İstanbul 1963-75, c. I, s. 19; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984, s.185. Ancak Gölpınarlı *Fihî Mâ Fih*'teki Mevlânâ'nın Harzemşah kuşatmasını hatırladığını gösterir rivayete (bkz. *Fihî Mâ Fih*, çev.: M. Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 265) binaen kuşatmanın olduğu 1207 yılında en az 7-8 yaşlarında olduğunu buna binaen de doğum tarihinin 13. asır başına yani 1200'lere alınabileceğini söylemektedir. (Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılâp Yay., İstanbul 1999, s. 44).

⁵⁰ Horasan'ın ve Belh şehrinin o dönemdeki konumu hakkında geniş bilgi için bkz. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev.: Hakkı Dursun Yıldız, TTK Yay., Ankara 1990; "Horasan", trc.: İsmail Aka, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi VIII*, Erzurum 1978, ss. 53-73; Tahsin Yazıcı, "Belh" mad., *DİA*, c.V, ss. 410 vd.; Osman Çetin, "Horasan" mad., *DİA*, c. 18, ss. 238-40; E. L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, Chicago 1979; Emel Esin, "VI.Yüzyılda Batı Türk Hakanlığına İlhâkıdan İslâma Kadar Belh'in Kültür Ve Sanat Tarihçesi", *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, Ankara, 1974, ss. 176-92; C. Huart, "Horasan" mad., *İA*, c. V, ss. 560-2 ; İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Tarihi*, 2. bsk., TTK Yay., Ankara 1992; B. Zahoder, "Büyük Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan", *Belleten XIX* (1955), ss. 491-527; Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, KB Yay., Ankara 2001.

melâmetî tasavvufun belli başlı merkezlerinden biri oluşudur.⁵¹ Ancak Mevlânâ'nın tasavvufî fikirlerini geliştirdiği asıl coğrafyanın, Anadolu olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁵² Çünkü Mevlânâ daha çocukken⁵³ ailesiyle birlikte Belh'ten göç ederek⁵⁴ uzun süren bir yolculukla,⁵⁵ Selçuklu egemenliği altındaki Anadolu'ya; önce Larende'ye –bugünkü Karaman- sonra da Konya'ya yerleşmiştir.⁵⁶ Mevlânâ'nın yaşadığı 13. asır Anadolu'su Moğol baskısı ve iç karışıklıklar nedeniyle zor ve sıkıntılı bir süreçten geçmekteydi.⁵⁷

51 Bu bağlamda ilk dönem Melâmîliği'nin kurucusu olarak kabul edilen Hamdun el-Kassâr'ın (v.271/884) Horasan'ın merkezi olarak kabul edilen Nişabur'da ortaya çıktığını hatırlamak yeterli olacaktır. Melâmîlik ve Melâmîler hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931, Ö. Rızâ Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melamet*, İstanbul 1950; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul 2003; Osman Türer, “Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği”, *İslâmî Araştırmalar*, Mayıs 1988, c. II, s. 7, ss. 57-67.

52 A. Yaşar Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1999, s. 89.

53 Sultânü'l- Ulemânın hangi tarihte Belh'ten göçtüğü kesin olarak belli değildir. (Fürûzanfer, age., s. 20)

54 Gerek Sipehsâlâr gerek Eflâkî, Bahâeddîn Veled'in Belh'ten göç edişine; Fahreddin-i Râzî ile Bahâeddîn Veled arasında yaşanan fikrî gerginliği sebep gösterirler. Rivayete göre dinî nasları yorumlarken eski Yunan filozoflarının görüşlerinden büyük oranda yararlanan Fahreddin Râzî (v. 606/1210), zamanın Harzem şahı Muhammed Tekiş'i, aralarındaki dostluktan yararlanarak felsefeye hücum eden Bahâeddîn Veled aleyhine kışkırtmıştır. Bunlardan incinen Bahâeddîn Veled de Belh'ten üç yüz müridiyle birlikte göç etmiştir. (Sipehsâlâr, ss.20-1; Eflâkî, c. I, s. 6, 13).

55 Sipehsâlâr, onun Belh'ten ayrılarak konaklaya konaklaya Bağdat'a vardığını, orada birkaç gün kalıp hacca gittiğini, Hicaz'dan Şam'a uğrayıp, Erzincan'a geldiğini, kışı Erzincan Akşehir'de geçirdiğini, Alaaddin Keykubat'ın davetçi göndermesi üzerine de Konya'ya geldiğini nakleder. (Sipehsâlâr, ss. 22-3). Eflâkî ise Bahâeddîn Veled'in Bağdat'ta Mustansırıyye Medresesinde konakladığını, hacdan sonra da dört yıl Malatya'da yedi yıl Larende'de oturduğunu, orada adına bir medrese yapıldığını, sonra Konya'ya geldiğini rivayet etmektedir. (Eflâkî, c. I, s. 13 vd.) Ancak Eflâkî'nin bu husustaki rivayetleri her zaman birbiriyle uyumlu olmayıp çelişkiler arz etmektedir. (Fürûzanfer, age., s. 20; Gölpınarlı, age., s. 41).

56 Babası Mevlânâ'yı Larende'de iken orada itibarlı bir zât olan Semerkanlı Hoca Lala Şerafeddin'in kızı Gevher Hatun ile evlendirmiştir. Mevlânâ evlendiğinde 18 yaşında idi. Eflâkî, c. I, s. 22; Câmî, age., s. 632; Fürûzanfer, age., s. 34. Sultan Veled ile Alaaddin adlı oğulları burada dünyaya gelen Mevlânâ daha sonra sultanın babasını daveti ile Konya'ya yerleşir. (Sipehsâlâr, s.23; Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev.: A. Gölpınarlı, Ankara 1976, ss.190-1; Eflâkî, c. I, ss. 24-5; Can, age. s.38)

57 Dönemin siyasi ve sosyal yapısı hakkında geniş bilgi için bkz. Meliha Ülker Anbarcıoğlu (Tarikâhya), “Mevlânâ ve Muhiti”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Ankara 1961; Mehmet Aydın, “Hz. Mevlânâ'nın Yaşadığı Devrin Sosyal Yapısı”, 2. *Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Selçuk Univ. Yay., Konya 1986, ss. 281-6; Mikâil Bayram, “Selçuklular Zamanında Konya'da Kültürel Faaliyetler”, *Yedi İklim*, Aralık 1994, ss. 90-2; İsmet Kayaoğlu, “Mevlânâ'nın Mektuplarının Döneminin Tarihi Açısından Bir Değerlendirilmesi”, *XII. Türk Tarih Kongresi*, TTK Yay., Ankara 1999. c. II, ss. 583-8; Hacı Ahmet Sevgi, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler*, Kayseri 1994; Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ank., 1985, Hilmi Ziya Ülken, “Mevlânâ ve Yetiştigi Ortam”, *Bildiriler Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, haz.: Mehmet Önder, Ankara

Mevlânâ'nın babası Bahâeddîn Veled, Belh'in önde gelen âlim ve vâizlerindendi. Sultanu'l-Ulemâ unvanını alış menkıbesi,⁵⁸ Belhlilerin ona verdikleri değerin bir göstergesidir. Babasının Necmüddin Kübra (ö. 618/1221) tarafından kurulan ve zâhidâne yaşantıya önem verilen⁵⁹ Kübreviyye tarikatıyla yakın ilişkisinden dolayı,⁶⁰ bu tasavvuf ekolünün, çocukluk ve gençlik yıllarında Mevlânâ'yı etkilediği söylenebilir.⁶¹ Zira Mevlânâ'nın manevî eğitimi ile ilk ilgilenen o olmuştur.⁶² Babasının ölümünden (ö. 629/1231) sonra, yine babasının bir öğrencisi olan Seyyid Burhaneddin-i

1974, ss. 226-57; İrene Melikoff, "Mevlânâ'nın Yaşadığı Yüzyılda İslâm Araştırmaları", *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, haz.: Feyzi Hâlıcı, Konya 1978, ss. 207 vd; Nejat Kaymaz, *Pervâne Muineddin Süleyman*, AÜDTCF Yay., Ankara, 1970; İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular" mad., *İA*, c. X, s. 404; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, E Yay., İstanbul 1979; M. A. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1963; H. Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1982; Neş'et Çağatay, "Mevlânâ Devri Selçuklu Türklerinin Politik, Sosyo-Ekonomik Sorunları", *Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan*, TTK Yay., Ankara 1985, ss. 329-36; Yılmaz Öztuna, *İslâm Devletleri, Devletler ve Hanedanlar I-IV*, KB Yay., Ankara 1989-97; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993; Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yay., Ankara 1993; Aydın Taneri, *Harzemşahlar*, TDV Yay., Ankara 1993, *Türkiye Selçuklularının Kültür Hayatı*, Konya 1977; A. Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yay., İstanbul 1980; Ali Sevim-Erdoğan Merçil, *Selçuklu Devletleri Tarihi, Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, TTK Yay., Ankara 1995; Ali Sevim-Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi, Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, TTK Yay., Ankara 1989; Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, haz.: Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 2000; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, ss. 3-21; Ayrıca o dönemde yazılan şu kaynaklar da o dönemi gözlemleyen müelliflerin görüş ve anlatımlarını içermeleri bakımından önemlidirler. (bkz. İbn-i Bîbî, *el-Evâmîrü'l-'Alâ'iyye fî'l-Umûri'l-'Alâ'iyye*, Tıpkı Basım, TTK Yay., Ankara 1956; aynı eserin çevirisi için *Selçukname I-II*, çev.: Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 1996; Kerimüddin Mahmud Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev.: Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 2000; İbn Batuta, *Tam Metin Seyahatname I-II*, haz.: Mümin Çevik, İstanbul 1993.

- 58 Menkıbe için bkz. Sipehsâlâr, s. 19 vd. ; Sultan Veled, age., ss. 236-7; Eflâkî, c. I, ss. 4-5; Câmî, s. 632.
- 59 Necmüddin Kübrâ'nın düşünce sistemine göre cehd ve mücâhede şu üç esasa dayanmaktadır: 1. Tedrici olarak yemeği azaltmak 2. Mürşid-i kâmile bağlılık 3. Cüneyd-i Bağdadî'nin sekiz esası olarak bilinen prensipleri yerine getirmek. (Geniş bilgi için bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, haz.: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 19).
- 60 Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'in bir Kübrevî hâlifesi olduğu hatta Bahaeddin Veled'in Belh'ten göçüşünün nedeninin dönemin Harzemşah sultanı ile Kübreviler arasında yaşanan gerginlik olduğu; bu yüzden padişahın Necmeddin-i Kübrâ'nın hâlifelerinden Necmeddin-i Bağdadî gibi şöhretli bir sûfiyi Ceyhun ırmağına attırarak öldürttüğü belirtilmektedir. (bkz. Fûruzanfer, age., ss. 12-3).
- 61 Mevlânâ üzerinde etkili olan şahsiyetlere dair geniş bilgi için ayrıca bkz. Hüseyin Güllüce, "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasının Oluşmasında Etkili Olan Şahsiyetler ve Kaynaklar", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, Rûmî Yay., Konya 2006, ss. 85-99.
- 62 Mevlânâ'nın, babasının vaazlarından oluşan *Maârif* adlı eseri sonraki dönemlerde de elinden düşürmediği belirtilir. (Eflâkî, age., Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, c. I, s. 135).

Tirmizî,⁶³ (ö. 638/1241) Mevlânâ'nın manevî eğitimi ile yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. Hem babasının hem Seyyid Burhaneddin'in birer Kübrevî oluşu göz önüne alındığında; Kübrevî ekolünün Mevlânâ üzerindeki etkisi ortaya çıkmaktadır.⁶⁴

Babası vefat ettiğinde Mevlânâ, 24 yaşındadır.⁶⁵ Medresede babasının verdiği dersleri sürdüren⁶⁶ Mevlânâ'nın, tasavvuf konusunda aile ortamından kaynaklanan birikimine ve tasavvufî hayata yakınlığına rağmen, yaşamının bu döneminde tasavvufî bilgi ve birikiminin henüz ideal *hâl* düzeyinde olmadığını, Eflâkî'deki dönemle ilgili rivayetten öğreniyoruz: Babasının ölümünden sonra Mevlânâ'nın eğitimini üzerine alan Burhaneddin-i Tirmizî, Mevlânâ ile ilk görüşmesinde ona dönemin tedris edilen dinî ilimlerinden çeşitli sorular sorar. Mevlânâ'nın verdiği cevap üzerine Mevlânâ'ya şöyle der: “Din ve yakîn ilminde babandan yüz mesafe ileri geçmişsin, lakin baban hem kâl hem de hâl ilmine vakıftı. İstiyorum ki hâl ilmine sûfilik yolu ile başlayıp, şeyhimden bana erişen mânâyı sen de benden elde edesin. Böylelikle, hem içten hem dıştan babanın varisi olasın.”⁶⁷

Bu döneme ilişkin rivayetler göz önüne alındığında Mevlânâ'nın manevî gelişiminin bu evresinin riyâzat, mücâhede ve zühd ağırlıklı olduğu söylenebilir. Mevlânâ, bir yandan Seyyid Burhaneddin nezaretinde riyâzat ve mücâhede ile nefsinin arındırmaya çalışırken; diğer yandan dönemin önemli ilim merkezleri Şam ve Hâlep'te ilmî birikimini artırmak için uzun süre kalmıştır. Zor ve sıkıntılı bir öğrenim sürecine katlanarak bu şehirlerde yaklaşık yedi yıl kalan Mevlânâ, dönemin tedris edilen ilimlerdeki vukufiyetini önemli ölçüde artırmıştır.⁶⁸ Önemli bir çok sûfînin yaşamında da benzer bir sürecin yaşandığını söyleyebiliriz.⁶⁹

⁶³ Seyyid Burhaneddin hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Çınar, Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî hayatı ve tasavvufî Görüşleri, (Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi), Ankara 1996; Ali Rızâ Karabulut, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, Kayseri 1984.

⁶⁴ Benzer bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1999, ss. 92-3).

⁶⁵ Fûrûzanfer, age., s. 48.

⁶⁶ Babasının yerine geçmesini bizzat sultanın istediğini veya bu isteğin müridlerden geldiği yönünde rivayetler mevcuttur (bkz. Sultan Veled, age., s. 244; Fûrûzanfer, age., s. 48).

⁶⁷ Eflâkî, c. I, ss. 58-9; Fûrûzanfer, age., s. 51; Karabulut, age., s. 11.

⁶⁸ Bu ilmî seyahatlerin ilkinin Mevlânâ, babasının müritlerinden bir kaçı ile birlikte Hâlep'teki Haleviyye Medresesine yaptı. Daha önceleri büyük bir kilise olan ve Gazneli Sultanı Zengioğlu Nureddin Mahmut tarafından eklemeler yapılarak medrese hâline getirilen Haleviyye medresesi, Hanefî mezhebinin o dönemdeki en önemli merkezlerinden biri sayılıyordu (Fûrûzanfer, age., ss. 54-5). Mevlânâ'nın geldiği şehirlerde tekke veya dergâh gibi yerlerin aksine, medreselerde konaklaması, hem babası Bahâeddîn Veled'in bir geleneği, hem buralara geliş gayesinin, ilim

Mevlânâ'nın çeşitli ilmî seyahatlerinden sonra Seyyid Burhaneddin nezaretinde Kübrevî usûlüne göre sülûka başladığı ve yaklâşık iki yıl süren bir riyâzat dönemi geçirdiği kaydedilmektedir.⁷⁰ Bu dönemde Burhâneddîn'in Mevlânâ ile babası Bahâeddîn'in eseri “*Maârif*”i bir kez daha mütalaa ettikleri de rivayet edilmektedir.⁷¹ Mevlânâ'daki manevî gelişimi gören Seyyid Burhaeddin, kendisinden alabileceklerini

olduğunun bir göstergesidir. Mevlânâ'nın Hâlaviyye medresesinde kaldığı yıllarda medresenin baş müderrisi Adim oğlu Kemâleddîn'di (v. 660/1262). Şadbaht Medresesine 28 yaşında müderris olan bu zatın, *Buğyetu't-Taleb ve fî Tarîh i Haleb adında* Hâleb tarihi ile ilgili meşhur eseri yanında daha başka eserleri mevcuttur (İbnu'l -Adim ve eserleri için bkz.: C. Brockelmann, “Kemâleddin” mad., *IA*, c. VI, ss. 569-71). Mevlânâ'daki kabiliyeti sezen Kemâleddîn, onun eğitimi ile daha yakından ilgileniyor, ona diğerlerinden ayrı olarak birkaç ders daha fazla veriyordu. Kemâleddîn'in Hanefî fakihlerinden olması cihetiyle Mevlânâ, hanefî fıkıh bilgisini bu âlimin yanında ilerletmiştir denilebilir. (Fürûzanfer, age., s. 57; Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 45). Mevlânâ'nın Hâlep şehrindeki bu medresede ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemekle beraber bu sürenin tahmini olarak iki ya da üç yıl olduğu söylenmektedir. (Fürûzanfer, age., s. 58). Buradaki öğrenimini tamamlayan Mevlânâ yöredeki şöhetinden de rahatsız olduğundan (bkz. Eflâkî, c. I, s. 83; Fürûzanfer, age., s. 58) ilim ve kemâlini artırmak için bir başka ilim merkezi olan Şam'a gitti (Fürûzanfer, age., s. 58). O dönemde Şam şehri, Moğol hücumlarından kaçanlar için güvenilir bir yerd. Bir çok âlimin yanı sıra o sıralar Muhyiddin İbnu'l Arabî de ömrünün son günlerini bu şehirde geçiriyordu (Fürûzanfer, age., ss. 58-9; Can, age., s. 44). Şam şehri, Mevlânâ'nın tahsil yaşamında önemli bir yere sahip olduğu gibi; Tebrizli Şems'in Mevlânâ tarafından ilk kez görüldüğü yer olması bakımından da önemlidir. Mevlânâ'nın Şam'a yaptığı iki seyahat, oğullarını tahsil için buraya göndermesi ve bu şehir hakkındaki şiir ve gazelleri Mevlânâ'nın bu şehre ayrı bir sempatisinin olduğunu göstermektedir (Fürûzanfer, age., s. 59). Mevlânâ Şam şehrine geldiği zaman, şehrin büyükleri onu büyük bir saygıyla karşılayarak Mukaddemiye Medresesi'nde misafir ettiler. Burada kaldığı süre içinde din ilimleriyle ilgili tahsilini sürdüren Mevlânâ, fıkıhtan “*Hidâye*” kitabını okudu (Eflâkî, c. I, s. 86; Fürûzanfer, age., s. 59) Mevlânâ, ayrıca göç esnasında görüştüğü İbn Arabî ile ikinci kez görüşme fırsatı elde etti ve onun görüşlerinden istifade etti (Eflâkî, c. I, s. 86; Fürûzanfer, age., s. 59; Ali Nihad Tarlan, *Mevlânâ*, İstanbul 1974, ss. 12-3; Can, age., s. 44). Mevlânâ, Şam'da İbn Arabî'den başka Necmeddin-i Kübrâ'nın hâlifelerinden Sa'deddin Hamevî (v.650/1252), Halvetî büyüklerinden *Misbahu'l-Ervah* yazarı Evhaduddîn-i Kirmanî (v.738/1337) ile de görüşüp sohbet etmiştir (Mithat Bahari Beytur, *Divânı Kebir'den Seçme Şiirler I-III*, İstanbul 1990, I, ss. XXII-XXIII).

⁶⁹ Örneğin Gazâlî (ö. 505/1111) de döneminde Nizamiye medresesinde dört yıl, bugünkü ifadeyle kurucu rektör olarak ders verdikten sonra kendi biyografisini anlatırken öncelikle tasavvufun okumakla elde edilebilecek kısmını elde ettikten sonra; bu bilgileri uygulama aşamasına geldiğini söylerken benzer bir sürece dikkat çekmektedir (bkz. Gazâlî, *el-Munkızu min-e'd-Dalâl*, ss. 60-4). Gazâlî'nin yaşamındaki bu sürecin kişilik gelişimi açısından bir değerlendirmesi için bkz. Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Kashmiri Bazar, Lahore, 1922, ss. 51-69. Yine yukarıda ifade edildiği gibi babası ve Seyyid Burhaneddin vasıtasıyla Mevlânâ'yı derinden etkileyen Kübrevîliğin kurucusu Necmüddin Kübrâ'nın ömrünün en verimli dönemini “zâhiri ilimlerle” geçirdikten sonra 35 yaşı civarında tasavvuf yoluna girdiği belirtilmektedir. (Câmî, age., s. 493). Necmüddin Kübrâ'nın sahip olduğu parlak zeka, üstün muhakeme ve ispat gücü sayesinde katıldığı bütün tartışmalarda farklı bir galibiyet ve üstünlük gösterdiği için, kendisine kıyâmete ad olarak verilen ve her şeyi silip süpüren yok eden anlamına gelen “Tammetü'l-Kübrâ” lakabı verilmiştir. (bkz. Necmüddin Kübrâ, age., s. 12).

⁷⁰ Sipehsâlâr, s. 118; Sultan Veled, age., s. 246; Eflâkî, c. I, s. 59; Câmî, age., s. 633; Fürûzanfer, age., s. 52. Mevlânâ'nın bu dönemde Burhaneddin'in işareti ile halvete girdiği toplam yüz yirmi günlük üç çileyi, peş peşe çıkardığı da kaydedilmektedir. (Eflâkî, c. I, s. 87; Fürûzanfer, age., ss. 60-1).

⁷¹ Sipehsâlâr, s. 120; Sultan Veled, age., s. 248; Gölpinarlı, age., s. 46.

artık Mevlânâ'ya aktardığı düşüncesiyle, Konya'dan ayrılıp Kayseri'ye döner ve bir yıl sonra vefat eder.⁷² Mevlânâ ömrü boyunca Burhâneddîn Tirmizî'yi unutmamış münasebet düştükçe hem *Mesnevî*'de⁷³ hem de sohbetlerinden derlenmiş *Fîhi Mâ Fîh*'de⁷⁴ yüceltici ifadelerle onu anmıştır.

Mevlânâ'nın, hayatının olgunluk döneminde vereceği meyveleri, bu dönemde dermekte olduğunu söyleyebiliriz. Mevlânâ'nın manevî eğitiminin temelinde, döneminde tadrîs edilen ilimlerin ileri düzeyli bir tahsili bulunmaktadır. Bu alt yapının, Mevlânâ'nın düşünce teşekkülündeki yeri ve önemi açıktır.⁷⁵

Farklı usuller altında olsa da hemen her sûfnin sülûk sürecinde rastlanan riyâzat ve mücâhede, Mevlânâ'nın manevî gelişiminde de azımsanamayacak ölçüde yer tutmaktadır. Bu yüzden Mevlânâ'nın manevî gelişim sürecini, riyâzat ve mücâhededeki müstağni sadece bir *aşk* ve cezbe yolu olarak tanımlamak, kanaatimizce eksik bir tanımlamadır. Bu konuda genel olarak bazı tasnifler⁷⁶ yapmak mümkün görünse de

⁷² Gölpınarlı, age., s. 47. Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye gitmek için Mevlânâ'dan iki kez izin istediği, Mevlânâ'nın ise buna râzî olmadığı, sonunda gizlice yola koyulan Burhâneddîn'in yolda bineğinin ayağı kırıldığına dair bir olay da aktarılmaktadır. Tekrar Konya'ya dönmek zorunda kalan Seyyid Burhaneddin'e Mevlânâ, niçin gitmek istediğini sorunca şöyle karşılık verdi: "Buraya kuvvetli bir aslan yöneldi, ben de bir aslan olduğumdan birbirimizle geçinemeyiz. İşte bu yüzden gitmek istiyorum." Burhâneddîn gittikten kısa bir süre sonra Şemseddîn geldi. Şems'in geleceğini Mevlânâ'ya önceden söylediğinden dolayı Seyyid Burhâneddîn, "Seyyid-i Sırdan" (sırların efendisi) unvanıyla da anılır oldu. (bkz. Sipehsâlâr, s. 120; Eflâkî, c. I, s. 61). Anlatılan bu olaydan esas çıkarılacak ders, kanaatimizce tasavvuf tarihinde çokça rastlanan bir durumdur. O da bir müridin müşidinden gerekli istifadeyi sağlayıp belli bir gelişim gösterdikten sonra şayet mürid, müşidinden de öte bir menzile ulaşıyorsa müşid onu istifade edebileceği yeni bir müşide yönlendirir. Örneğin Şems-i Tebrizî de ilk şeyhi Ebubekir Selebâf'tan çok istifade ettiğini, ancak kendindeki bir hususu şeyhinin göremediğini belirtmektedir. (bkz. Gölpınarlı, age., s. 50; Füzûzanfer, age., s. 68).

⁷³ Bu ifadelerinden birinde Mevlânâ şöyle der:
"Piş olgunlaş da bozulmadan kurtul, yürü... Burhâneddîn-i Muhakkık gibi nur ol.
Kendinden kurtuldun mu? Tamamıyla Burhâneddîn olursun, ben de öldüm dedin mi;
Sultan olursun." bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1318-9).

⁷⁴ Bkz. Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev.:A. Avni Konuk, haz.: Selçuk Eraydın, İstanbul 1994, s. 19, 102, 188, 197, 231.

⁷⁵ Tasavvufî literatürde de sâlikin, sülûk pratiklerine yönelmeden, öncelikli olarak şer'i bilgisinin yeterli düzeyde olmasına önem verilmektedir. Bundan sonra bu bilginin, pratiğe dökülmesi ve keşfe dayalı irfânî/gnostik bilginin şahsiyet yapılanması ile bütünleştirilmesi hedeflenmektedir. Nitekim buna işaretlerle tasavvuf tarihinde Tacu'l-Ârifin, Seyyidü't-Tâife unvanlarıyla anılan Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) şöyle der: "*Sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî olunuz*" O dönemde hadis bilgini olmak, İslâmî ilimlerde âlim sıfatına haiz kişiler için kullanıldığından (Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul 1990, s. 33) Cüneyd, bu sözle öncelikli olarak şer'i bilginin tamamlanmış olmasına işaret etmektedir. (Cüneyd-i Bağdadî ve görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar neşriyât, İstanbul, 1970).

⁷⁶ Sülûk metotları ve tasavvufî neşvelerindeki farklılıklara nispetle tasavvuf ekolleri arasında şöyle bir sınıflama yapılmıştır. Buna göre bu yollar üç başlık altında ele alınmaktadır.

esasen Mevlânâ'nın sülûk anlayışında riyâzat ve mücâhede yolu ile *aşk* ve cezbe yolunu, birbirlerinden bağımsız düşünmek pek mümkün görünmemektedir. Her iki unsurun da birbirini tamamlayıcı mahiyette olduğu söylenebilir.

Mevlânâ'ya göre sülûkun başlangıcındaki riyâzat ve mücâhede ile sıkıntı çekilen ve sâlikte korkunun hâkim olduğu zühd aşaması, önemli olmasına rağmen nihayetinde yerini aşka ve irfâna bırakması gereken ve aşılması istenen bir süreçtir. Bu nedenle Mevlânâ bu aşamada kalan “zâhid” tiplmesini ve sülûk anlayışlarını kınar. Çalışmamızın üçüncü bölümünde sülûkun iki önemli esası zühd ve aşkı mukayese ederken Mevlânâ'nın konuyla ilgili görüşleri daha geniş olarak incelenmeye çalışılacaktır.

Mevlânâ'nın manevî tekâmülüne ışık tutan kimi ifadelerini de bu meyanda değerlendirmek gerekmektedir. Zira kimi ifadelerinde Mevlânâ riyâzâtı sâlik için vazgeçilmez bir unsur olarak zikrederken, bazı ifadelerinde ise irfânı elde ettikten sonra riyâzâta artık gerek kalmadığını ifade etmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde, sâlikin kendi mertebesine riâyetin gerekliliği başlığı altında genişçe ele alınan konuyla ilgili Mevlânâ'nın birbirine zıt gibi görülen bazı ifadelerine, onun manevî gelişim sürecindeki yerini göstermesi bakımından burada kısaca yer vermek istiyoruz:

“Nefs bir Firavun’dur. Sakın onu şımartma, fazla doyurma da eski kâfirliği aklına gelmesin. Riyâzat ateşi olmaksızın, nefis yola gelmez. Ondan kurtulamazsın. Demir, kızıp ateş hâline gelmedikçe sakın onu dövmeye kalkışma. Bilmiş ol ki, beden aç kalmadıkça Hakk’a doğru yönelmez, boyun eğmez, kafa tutar; onu tok iken yola getirmek, soğuk demiri döğmek gibidir.”⁷⁷

Mesnevî’nin daha bir çok yerinde Mevlânâ, riyâzâtın nefsi kontrol altına almak için gerekli olduğunu vurgulayarak riyâzat ve açlığın faziletlerini anlatmaktadır.⁷⁸ Mevlânâ'nın kendisinin de Seyyid Burhaneddin nezaretinde uzunca bir dönem, riyâzat ve mücâhede de bulunduğunu hatırlatmak yerinde olacaktır. Ancak bunun Mevlânâ'nın manevî gelişiminde bir aşama olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü sâlikin, sülûku esnasında hayata ve eşyâya bakışını şekillendiren çeşitli aşamalardan geçtiğini söylemek mümkündür. Riyâzat ile elde edilmesi istenenleri elde ettikten sonra, artık bu

Tarîk-ı Ahyâr: İbâdet ve ameli salih sahiplerinin yolu olup bu yola giren sâlikler, farz ve sünnetleri ifa ederek zâhiri ibâdetleri çokça yaparlar. Bu yola tarîk-i zühd ve ibâdet de denir.

Tarîk-ı Ebrâr: Mücâhede ve riyâzat sahiplerinin yoludur. Riyâzat ve mücâhede ile ahlâkı güzelleştirmeyi kalbi tezkiye ve tasfiyeyi esas alırlar.

Tarîk-ı Şuttâr: *Aşk*, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yoluna verilen isimdir. (Bu yollar ve özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, ss. 38-70).

⁷⁷

Mesnevî, c. IV, b. 3621-3.

⁷⁸

Çalışmamızın birinci bölümündeki nefse muhâlefetin gerekliliği ile üçüncü bölümündeki riyâzat ve nefis ile mücâhede başlıkları altında Mevlânâ'nın konuyla ilgili ifadelerine bkz.

yönüyle kemâle ermiş kâmil bir ârif için aynı gereklilikten söz edilemez. Burada Mevlânâ'nın konuyla ilgili bazı ifadelerine yer vermek istiyoruz:

*"(Kâmil bir insanın) ekme, bal ve süt yemesi, yüz dervişin çilesinden, üç günde bir iftar ederek oruç tutmasından daha hayırlıdır."*⁷⁹

*Yüzme bilen hareketli durması, aceminin elle, ayakla savaşmasından, çırpınmasından iyidir."*⁸⁰

"Yediğin lokma, sende de değerli bir inciye kışkırtacak bir hâle geldikten sonra, çekinme, gücün yettiği kadar ye!"

Kâmil bir şeyh, halkın bu konudaki şüphesini gidermek için kustuğunda leğen incilerle doldu.

Bu sûretle o basîret sahibi pîr, halkın az akıllılığına acıyıp ancak akılla anlaşılır inciye gözle görülür inci hâline getirdi.

Fakat temiz olan bile senin midende pis ve murdar bir hâle geliyorsa; boğazına, anahtarı kaybolmuş bir kilit vur.

Kimin lokması nur-ı Celâle dönüşüyorsa; istediğini yesin, helal olsun!

*Sen, benim ruhuma aşına isen, bunu boş bir iddia sayma sakın."*⁸¹

Tasavvuftaki manevî eğitimin, usta-çırak ilişkisini gerektirmesi; çırak olunmadan usta olunamayacağı ilkesini de beraberinde getirmektedir. Ancak çıraklık döneminde uyulması gereken kimi kuralların, usta için aynı derecede bağlayıcı olduğu söylenemez. Mevlânâ da Mevlevîliğin pîri olmadan önce seyr ü sülûka başlayan bir sâlikti ve uzunca bir süre kemâle erişmek için sülûkuna bu yönde devam etti.⁸²

Seyyid Burhâneddîn'in vefatından sonra Mevlânâ, fıkıh ve diğer İslâmî ilimler üzerine Konya'da dört yıl kadar dersler verdi.⁸³ Mevlânâ'nın ilmi ve fazileti, her tarafta konuşulur hâle gelmişti.⁸⁴

Mevlânâ'nın yaşam felsefesi, Şems-i Tebrizî adında bir zâtın Konya'ya gelmesiyle belirgin bir değişim geçirdi. Mevlânâ'nın Şems ile görüştüğünde kırkının üzerinde; Şems'in de altmış yaşında olduğu belirtilmektedir.⁸⁵ Bu gelen sıradışı sûfî, öğrencilerine ders veren, halkı irşâd ile meşgul, âlim ve temkinli bir sûfî olan Mevlânâ'yı, adeta kendinden geçirdi ve onu coşkun bir Hak aşığı hâline getirdi.⁸⁶ Lakin tasavvufî neşvesi itibarıyla rind meşrep bir derviş olduğu anlaşılan Şems'in

⁷⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 2705.

⁸⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 3888.

⁸¹ *Mesnevî*, c. II, b. 3568-72.

⁸² Sipehsâlâr, s. 118; Sultan Veled, *İbtidânâme*, s. 246; Eflâkî, c. I, s. 59; Câmî, *Nefehât*, s. 633; Fûrûzanfer, *Mevlânâ*, s. 52.

⁸³ Fûrûzanfer, age., s. 63; Can, age., s. 46. Fıkıh derslerine dört yüz kadar öğrencinin devamlı katıldığı, camilerdeki derslerinde ise binlerce kişinin bulunduğu belirtilmektedir. (Fûrûzanfer, age., s. 64; Can, age., s. 46-7).

⁸⁴ Fûrûzanfer, a.y.; Can, age., s. 47.

⁸⁵ Gölpinarlı, age., s. 68.

⁸⁶ Fûrûzanfer, age., s. 66; Can, a. y.

Mevlânâ'daki kor ateşe adeta ilahî nefhâ olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Mevlânâ'dan yükselen ilahî aşk alevinin, Şems'i de yaktığını ifade edebiliriz.⁸⁷

Mevlânâ'nın yaşamında yeni bir dönemin başlamasına ön ayak olan bu esrârengiz ve coşkun zatın hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz.⁸⁸ Kaynaklara göre Şemseddîn, öncelikle Tebriz'de sepet dokuyan Ebubekir Sellebâf-ı Tebrizî'nin müridi olmuş⁸⁹ Necmeddin-i Kübrâ'nın hâlifelerinden Baba Kemâl Cendî ve Halvetiyye silsilesinden Ebheriyye kolunun kurucusu Rükneddîn-i Sicâsî ile sohbetle bulunarak sülûkunu tamamlamıştır.⁹⁰ Daima siyah bir aba giyer, tacir kılığında dolaşır, uğradığı yerlerde handa konaklardı.⁹¹ Erzurum'da ilkokul müdürlüğü yaptığı da nakledilmektedir.⁹² Şeyhinden ayrıldıktan sonra devrindeki bir çok şeyhle görüşüp hiçbirine bağlanmadığı ve çok sık yer değiştirdiği için Şems'e "Şems-i perende" (Uçan Şems) de denilmekteydi.⁹³

Biyografisine ilişkin çok fazla net bilgi bulunmayan Şems-i Tebrizî'nin, yaşamı, fikirleri ve tasavvufî meşrebi hakkındaki esas malumat, eseri "*Makâlât*"tan çıkarılmaktadır.⁹⁴ Zamanındaki birçok şeyhle görüşmesine rağmen Mevlânâ dışındaki diğer şeyhlerin, kendisini tatmin edemediğini açıkça ifade etmiştir. Şems, eserinde Mevlânâ ile buluşmadan önceki serüvenine ilişkin şunları söyler:

"Benim Tebriz'de Ebubekir adlı bir şeyhim vardı. Sepet örür onunla geçinirdi. Ondan birçok şeyler elde ettim. Fakat bende bir şey vardı ki şeyhim onu göremiyordu. Ben de bu istekle Tebriz'den çıktım ama (şeyh) bulamadım. Gerçi âlem boş değil, belki bir şeyh vardır. Hatta derler ki filan şeyh, müridinin haberi olmadan ona hırka giydirmiş, saltanat ihsân edermiş. Böylesine de rastlamadım. Kaldı ki böyle şeyh denilen kimselerin durağıyla, şeyhlik arasında yüz bin yıllık yol vardır. Ancak sonunda Mevlânâ'yı bu sıfattan buldum."⁹⁵

⁸⁷ Şems ve Mevlânâ arasındaki ilişkinin klasik bir mürşid-mürîd ilişkisinden ziyade bir sohbet ve irfân alışverişine benzediği yönünde bir değerlendirme için bkz. Mithat Bahârî Beytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2001, s. 108.

⁸⁸ Gölpınarlı, age., s. 50.

⁸⁹ Sipehsâlâr, s. 121; Eflâkî, c. I, s. 90; Fûrûzanfer, age., s. 68.

⁹⁰ Sipehsâlâr, s. 121.

⁹¹ Sipehsâlâr, age., s. 121; Eflâkî, c. II, s. 37; Câmî, age., s. 639; Fûrûzanfer, age., s. 75.

⁹² Eflâkî, c. II, s. 110; Fûrûzanfer, age., s. 72. Şems'in hayatı hakkında ayrıca bkz. Franklin D. Lewis, *Rumi Past and Present, East and West, The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, New York: Oneworld Publications, 2001, ss. 134-202.

⁹³ Eflâkî, c. I, s. 90; Fûrûzanfer, age., s. 68.

⁹⁴ Bkz. Şemseddin Muhammed Tebrizî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî*, nşr.: Muhammed Ali Muvahhid, Tahran 1377; ayrıca eserin Türkçe çevirisi için bkz. Şems-i Tebrizî, *Konuşmalar*, çev.: M. Nuri Gencosman, Hürriyet Yay., İstanbul 1974.

⁹⁵ Şems-i Tebrizî, *Makâlât*, ss. 271-2.

Şems, memleketinden sırf Mevlânâ için ayrıldığını ve ona duyduğu özlemin nedenini şöyle ifade eder:

*"Allah'a yalvardım. Yarabbi! Beni kendi velîlerinle tanıştır, onlarla yoldaş et, dedim. Rüyâmda 'Seni, bir velîyle yoldaş edelim,' dediler. 'O velî nerededir?' diye sordum. Ertesi gece bu velînin Rûm (Anadolu) diyarında olduğunu söylediler. Bir müddet sonra tekrar gördüğüm rüyâda, 'Henüz vakti gelmedi, her işin bir zamanı var,' dediler."⁹⁶
"Bana deseler ki 'Baban seni çok özlemiş, mezarından kalkmış köyüne bir adımlık yerde seni görmek için bekliyor. Seni görüp tekrar mezarına dönecek. Gel! Artık babanı görmeye gel!'
'Hayır, olsun! Ne yapayım!' derdim. Halep'ten bir adım bile dışarı çıkmazdım. Ben ancak Mevlânâ için geldim."⁹⁷*

Şems, Mevlânâ'nın ilmî durumunu ve aralarındaki sevgi ve saygıya dayalı ilişkinin mahiyetini diğer bir ifadesinde şöyle belirtir:

"Dünyanın hiçbir yerinde Mevlânâ'nın eşi ve benzeri yoktur. Bütün fenlerde, bütün bilgilerde din bilgisinde, gramer sentaks, mantık ilimlerinde en büyük uzmanlarla kuvvetle konuşur, tartışır; onlardan daha üstün, onlardan daha bedîî ve parlaktır. Gerekirse ve gönlü isterse yahut üzüntüsü buna mani olmazsa ve konunun tatsızlığından imtina etmezse, hepsinden daha yetkili konuşur. Ben akıl yönünden bilinmesi gerekli bu bahislerde yüz yıl uğraşsam ondaki ilim ve hünerin onda birini elde edemem. Hâlbuki o, kendisini bir ümmî gibi görür. Benim önümde beni dinlerken, nasıl anlatayım tabir câizse, babasının önüne oturmuş iki yaşında bir çocuk yahut İslâmiyete dair bilgisi olmayan yeni Müslüman olmuş bir mühtedi gibi öylesine utangaç bir hâl alır."⁹⁸

Mevlânâ'nın da ilerlemiş yaşına ve sahip olduğu şöhrete rağmen bir Allah dostunu özlemle beklediği ilgili rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Bu, Mevlânâ'daki ilahî aşk arayışının o ana kadar tam olarak tatmin edilemediğinin bir göstergesi sayılabilir. Mevlevî kaynaklar bu yönüyle Şems ve Mevlânâ buluşmasını, ulu'l-azm bir Peygamber olmasına rağmen; ilm-i ledün sahibi bir Hak dostu ile görüşmek isteyen Hz. Musa'nın Hızır⁹⁹ ile buluşmasına benzetirler. Mevlânâ'nın yanından ayrılmayan Sultan Veled, babasının bu hâlini şöyle anlatmaktadır:

"Mevlânâ hazretleri sıdk ve safa bakımından çağının teki olduğu hâlde, Şems'den başkasını istemiyordu. Uzun beklemelerden sonra kimsenin göremediği zatı gördü. Bütün sırlar ona gün gibi aşikâr oldu. Kimsenin işitemeyeceği sırları, ondan işitti. Nâz ve niyâzla onun kokusunu alıp perdesiz cemalini görünce ona âşık oldu, kendine malik olamadı."¹⁰⁰

Şems'in tasavvuf anlayışının en belirgin hususiyetlerinden biri; melâmet anlayışından kaynaklanan aşk ve cezbeye dayalı bir sülûk anlayışına sahip olmasıdır. Şekli unsurlardan ziyade, sülûk sürecinde sâlikî kemâle erdiren asıl unsurun ilahî aşk olduğu üzerinde duran Şems'in Mevlânâ'nın hayatına girmesiyle onda uyandırdığı

⁹⁶ Aynı eser, s. 13.

⁹⁷ Aynı eser, s. 272.

⁹⁸ Aynı eser, s. 192.

⁹⁹ Musa ile Hızır kıssası için bkz. Kehf 18/64 vd.

¹⁰⁰ Sultan Veled, age., s. 48 vd.

“İlahî aşk”, Mevlânâ’nın manevî gelişim sürecinde ve sülûk anlayışında köklü bir değişim meydana getirmiştir.¹⁰¹

Sultan Veled, babasının Şems’le sohbetinden sonraki değişimini şöyle anlatmaktadır:

“Ansızın Şemseddîn geldi, ona ulaştı. Mevlânâ’nın gölgesi, onun ışığının parıltısında yok oldu. Aşk âlemi ardından deftsiz, sazsız avazını erıştirdi. Ona ma’şukun hâlini anlattı. Bu sûretle Mevlânâ’nın sırrı gökleri aştı. Şems dedi ki: “Eğer sen bâtına bağlanmışsan ben bâtının bâtınıyım, sırların sırrıyım.” Şems, onu öyle şaşılacak bir âleme çağırdı ki o âlemi ne Türk rüyâsında gördü, ne de Arap. Üstad ve şeyh olan Mevlânâ, yeni okumaya başlamış birisi oldu da, her gün onun huzurunda ders okudu. Her şeyin sonuna ermiş iken, yeni başlayan birisi oldu. Herkesin uyduğu bir zât iken, kendisi Şems’e uydu. Gerçi yokluk bilgisinde olgundu fakat Şems’in ona gösterdiği bilgi, yepyeni bir bilgiydi.”¹⁰²
 “Şemseddîn’le buluşmadan önce Mevlânâ, canla başla, gece gündüz ibâdet etmekteydi. O seçkin padişah, daima zâhitlik ve din ilmiyle meşguldü. Takva ve zâhidlik ile yol almaktaydı. O duraklara bu gayretlerle erişmişti. Şems’in hakikat güneşi Mevlânâ’nın kalbine tesir edip, onu kendine kılavuz seçince, onun işaretini üzere sema’’a başladı. Sema’’dan önce zühd ve perhizlerde elde ettiği hâllerin, tecellîlerin yüz kat daha fazlasını şimdi sema’’da buluyordu.”¹⁰³

Sultan Veled’in; “yokluk bilgisinde olgundu” ifadesi, Mevlânâ’nın manevî gelişim sürecinde bir önceki aşamaya göre daha ileri bir aşamaya karşılık olarak; Şems’le elde edilen irfânın, öncekinden daha farklı bir aşama olduğu, yukarıda iktibâs edilen pasajdan açıkça anlaşılmaktadır. Şems, sülûk metodu olarak aşk ve cezbe tarîkini benimsediğinden ve sâliki olgunlaştıran asıl unsur olarak sohbet ve Hakk’ın cezbisini kabul ettiğinden, Mevlânâ’nın kitaplarla meşgul olmasını istemiyor, elinden hiç düşürmediği babasının Maârif’ini dahi okumasına itiraz ediyordu.¹⁰⁴ Bu durum,

¹⁰¹ Şems’e ait şu ifadeler onun bu anlayışını göstermektedir: “Herkes şeyhinden bahseder. Bizseyse rüyâda bizzat Resul (a.s.) hırka giydirdi. Fakat öyle iki günde eskiyip yıpranan, yırtılıp giden külhanlara atılan, taharetlenmeye yarayan hırka değil... Sohbet hırkası. Anlayışa sığacak sohbet de değil. Öylesine bir sohbet ki ne dünü var, ne bugünü, ne yarını. Aşkın dünle, bugünle ne işi var ki... (Gölpınarlı, age., s. 51). Şems’in eseri *Makâlât*’taki ifadelerinden ve yaşam kesitlerinden genel olarak onun, coşkun melâmî tavırlarıyla hiç kimsenin kınamasından korkmayan, ilahî aşkın erdirici sır olduğunu benimsemiş, vahdet-i vücûd inancının özellikle insan-ı kâmil ve insanın, gaye varlık olma konusundaki öğretilerine bağlı, şekil ve merasimden uzak, insanın taklitten kaçınıp, bilgilerini tahkîk etmesini öğütleyen, ele avuca sığmayan, taşkın bir sûfi görünümünde olduğu ortaya çıkmaktadır. (Gölpınarlı, a.g.e., s.66). Ancak Şems’in bu coşkun tavrı, dinî naslardan taviz veren bir gevşeklik boyutuna varmaz. O, Hz. Peygamber’e uyulmasını her hâlûkârda öğütlemekte; bu yüzden İbn Arabî’yi bile eleştirmektedir. (Şems’in bu konudaki bir eleştirisi için bkz. Eflâkî, age., Remzi Kitabevi c. II, ss. 92-3).

¹⁰² Fûrûzanfer, age., s. 82; Gölpınarlı, age., s. 72; krş.: Sultan Veled, age., s. 48-52.

¹⁰³ Fûrûzanfer, age., s. 88, Gölpınarlı, age., s. 73; krş.: Sultan Veled, age., s. 52 vd.

¹⁰⁴ Can, age., s. 50. Rivayet edilen şu menkıbe de Şems’in bu tavrını desteklemektedir. Bir gün Şems, “Artık bundan sonra bu kıl u kâl ile ne işiniz var?” diyerek Mevlânâ’nın kitaplarını medresenin ortasındaki havuza atınca, atılan kitaplar arasında, babasının kendi hattıyla yazdığı *Maârif* ve Şeyh Attâr’ın kendisine hediye ettiği *Esrâr-nâmenin* de bulunması Mevlânâ’yı üzmüştü. Mevlânâ’nın üzüldüğünü gören Şems, havuzun içinden kitapları ıslanmadan çıkarıp, Mevlânâ’nın hayretli bakışları arasında ona geri verdi. (Câmî, age., s. 642; Fûrûzanfer, age., s. 78).

Mevlânâ'nın yaşamının önceki evreleriyle kıyaslandığında zâhiren bir çelişki olduğu izlenimi vermektedir. Çünkü elde etmek için yıllar boyu uzun ve sıkıntılı yolculuklara ve gurbet hayatının zorluklarına katlanarak elde ettiği bu bilgiler, manevî gelişim açısından bakıldığında belli bir aşamadan sonra sâlikin *irfânı* elde etmesini engelleyen *zâhirî bilgiye* dönüşebilir. Bu aşamada sâlikin, ilmini artık satırdan değil, sadırdan alması istenir ve beklenir. Mevlânâ'nın yaşam sürecindeki bu dönemi, bu doğrultuda yorumlamak mümkündür.

Mevlânâ'nın hayatındaki bu değişimi ne o günkü Konya halkının ne de etrafındaki müridlerin tam olarak anlayabildiği söylenebilir. Zira büyücü diye itham ettikleri Şems'e karşı Konya'da ciddi bir muhâlefet baş göstermişti.¹⁰⁵ Şems, tepkiler sonunda Konya'dan ayrılarak Şam'a gitmek zorunda kalmıştı. 15 aylık bir ayrılıktan¹⁰⁶ sonra gelen ricalar üzerine Şam'dan tekrar Konya'ya dönen Şems'in, tekrar artan tepkilerin sonunda, bu kez bir suikastla ortadan kaldırıldığı rivayet edilmektedir.¹⁰⁷

Şems'ten sonra Mevlânâ'nın eski hâline döneceğini zannedenler yanılmışlardı. Şems'in yokluk acısı, Mevlânâ'yı derinden etkilemiş; ilahî *aşk* terennümünü daha güçlü bir hâle getirmişti. Şems'in ortadan kayboluşundan sonra Mevlânâ'nın hâlini, oğlu Sultan Veled şöyle anlatmaktadır:

¹⁰⁵ Mevlânâ'nın müritleri ve dostları bu laubali, kalender meşrep dervişe, âlim-ârif şeyhleri Mevlânâ'nın teslimiyetini anlamıyorlar, haset ve kinleri günden güne artıyordu. Mevlânâ'nın önceki hayat düzenini değiştirmesi de bu kini iyice körüklemekteydi. Müritler şikayete başlamışlardı. Şayet bu adam Konya'dan çıkarılırsa Mevlânâ'nın yine eskisi gibi bütün Konya'yı aydınlatacağını düşünüyorlardı. Bu yüzden tam söz birliği yaparak Şems'e karşı faaliyete giriştiler. (Sipehsâlâr, ss. 125-6; Eflâkî, c. I, s. 93; Fûrûzanfer, age., ss. 89-91). Sultan Veled bu durumu şöyle anlatmaktadır: "Hepsi de kınamaya koyuldu. Gerçekten haberi olmayan ve bir sürüye benzeyen o müritler, birbirlerine şöyle diyorlardı: Neden şeyhimiz, onun gibi birisine kapılsın da bizden yüz çevirsin? Hepimiz kişizadeyiz, ünümüz var. Çocukluğumuzdan beri Allah'ı aramadayız. Şeyhin yolunda sadıkız, ona kuluz, köleyiz, âşığız. Bizce, onun ilahî tecellilere mazhar olduğunda şüphe yok. Ondan birçok keremler gördük. Gördüklerimizi az kişi görmüştür. Her kulak öyle sözler duymadı. Doğan kuşu gibi hepimiz avlandık, ona bunca avlar getirdik. Mevlânâ bizimle tanındı. Dostu sevindi, düşmanı kahroldu. Bu böyleyken; kim oluyor bu Şemseddîn ki, şeyhimiz ona aldandı, yüzümüze bile bakmıyor. Artık yüzünü göremez olduk. Büyücü müdür nedir? Sihirle kendisini şeyhe sevdirdi, şeyhi meftun etti. Ne aslı belli ne nesli. Nereli olduğunu bile layıkıyla bilmiyoruz. Halk vaazdan mahrum kaldı, kutlu talihimiz tersine döndü. Bazen Şemseddîn'i gördükçe kılıçlarına el atıyorlar, yüzüne karşı ona sövüyorlardı. Hepsi Şems'in Konya'dan gitmesini yahut ölmesini istiyordu." (Sultan Veled, age., ss. 42-3; Gölpınarlı, age., s. 76).

¹⁰⁶ Fûrûzanfer, age., s. 96.

¹⁰⁷ Şems'in ikinci kez ortadan kayboluşuyla ilgili çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetleri değerlendiren Gölpınarlı, onun öldürüldüğü sonucuna varmakta, Mevlânâ'nın şiirleri vs. bu konudaki diğer deliller de kanaatini güçlendirmektedir. (bkz. Gölpınarlı, age., s. 83).

“Şeyh, onun ayrılığından adeta deli oldu, aşktan elini ayağını kaybetti. Fetva veren şeyh, aşka şâir kesildi. Zâhiddi meyhaneci oldu. Fakat üzümünden yapılan şarabı içip, satan meyhaneci değil; nurânî can, nur şarabından başka bir şeyi içmez.”¹⁰⁸

Mevlânâ'nın bu dönemde gece gündüz sema'' ederek dönmesi; delirdiği yönünde dedikoduların etrafa yayılmasına neden oldu.¹⁰⁹ Mevlânâ'nın dergâhında sema' ve musikiye verdiği önem, Konya'daki bir kısım âlimler ve mutaassıp kesimler tarafından bid'at diye nitelendirilerek eleştiri konusu yapılmaktaydı.¹¹⁰ Mevlânâ'nın, Şems'le birlikteliğinden itibaren söylediği gazel, kaside ve rubaileri Dîvan'ın hacmini epeyce genişletmişti. Bütün bu şiirlerde, Mevlânâ'nın aşk ve cezbesindeki derinlik hissedilmektedir. Mevlânâ, gazel ve kasidelerinde Şems'in adını çoğunlukla mahlas olarak kullandığı için onun bu Dîvân'ı, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrizî* veya *Dîvân-ı*

¹⁰⁸ Sultan Veled, age., s. 63.

¹⁰⁹ Bkz. Sultan Veled, age., ss. 57-67.

¹¹⁰ Konya ulemâsı, Mevlânâ'nın hafızlara Kur'ân yerine gazel okutup, sema'' yaptırmasını düpedüz küfür sayılıyor; “Raks ve sema' haramdır!” sözü her mahfilde tekrarlanıyordu. Hatta bazıları sonunda anlaşılarak Mevlânâ'nın bu tarz yaptıklarının haram olduğuna dair resmi bir fetva almak için, o dönemin önde gelen fakihî Urmiyeli Kadı Siracuddin'e başvurdular. Halkın rebap dinlemeye ve sema'' etmeye olan düşkünlüğünü, Mevlânâ'nın önderliğinde bid'atın alıp başını yürüdüğünü söyleyip, şikayette bulunarak, meselenin hâlli için fetva istediler. Kadı ise onlara: “Bu merd-i merdane, Allah tarafından teyit edilmiştir. Zâhirî ilimlerin hepsinde bir benzeri yoktur. Onunla uğraşmak gerekmez. O kendi Hudâsını iyi bilir.” şeklinde cevap verdi (Fürûzanfer, age., s. 111). Mevlânâ, hayattayken rebab ve ney dinleyip sema'' yapmasından ötürü ona muhâlefet eden, onu bid'atlar çıkarıp dinî tahrif etmekle suçlayan bir kısım fâkih ve zâhidler, Mevlânâ'nın ölümünü fırsat bilerek bir heyet hâlinde dönemin devlet yetkilisi Pervâne'ye gidip, Mevlevî çevrelerdeki bu uygulamanın derhal kaldırılması için ısrarda bulunmuşlardı. Ancak bu istekleri, söz konusu uygulamaların Mevlânâ'nın adeti olması gerekçesi ile Mevlânâ'ya duyulan saygıdan ötürü reddedilmişti. Toplanarak Pervâne'nin huzuruna çıkan bu heyet, Pervâne'ye: “Mevlânâ'nın kendi zamanında sema'' yaptığını biliyoruz. Ancak bunun kendisine mahsûs olduğunu düşünüyoruz. Şimdi ise haram olan bu adet, onun müritlerine geçti. Onlar da bu bida'te sarılıyor ve aşırıya vardırıyorlar. Sizin öncülüğünüzde aslı esaslı olmayan bu bida'tin yasaklanması gerekir” diyerek ısrarda bulundular. İstekleri inandırıcı geldiğinden, Pervâne'nin de zihni karıştı. Bu nedenle meseleyi Konya'nın bütün ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu bir toplantıda Sadreddîn-i Konevî'ye açtı. Sadreddin “Eğer benim sözümü dinlersen; dervişlerin sözüne güveniyorsan ve Mevlânâ'nın yüceliği hakkındaki inancın da sağlamsa, Allah hakkı için bu hususta hiçbir müdahâlede bulunma, bir şey söyleme ve bu konuda kindar kimselerin sözüne uyarak sema''ya itiraz etme. Çünkü böyle yapmak, velîlerden bir çeşit yüz çevirme sayılır. Velîlerden yüz çevirmek ise uğursuzluk getirir. Allah dostlarının bu çeşit yenilikleri (bida'tleri) yüce peygamberlerin sünneti gibidir. Onların hikmetini velîler bilirler. Allah'ın işareti olmadan onlardan bir şey meydana gelmez.” Bu sözler üzerine Pervâne'nin sema''yı yasaklama fikrinden pişmanlık duyarak vazgeçtiği ve bu istekte bulunanların da dağıldıkları belirtilir (bkz. Eflâkî, c. II, s. 1-2). Yine Mevlânâ'nın kendi dönemindeki rebabla ilgili eleştirilere “Biz bu dünyada rebabı kendimiz gibi garib, terkedilmiş ve mahzun bulduk da dost edindik. Bizi garip dostumuzla yalnız bıraksınlar” dediği de aktarılmaktadır. (Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 216).

Şemsü'l-Hakâyık gibi isimlerle anılmaktadır.¹¹¹ Bu nedenle *Divân*'ındaki şiirlerinde daha ziyade coşkunluk döneminin izlerine rastlanmaktadır.¹¹²

Mevlânâ, Şems'in ortadan kayboluşundan sonra onun yaşadığından ümit kesip aramaktan vazgeçince hâlifesi olarak Kuyumcu Şeyh Selahaddin'i¹¹³ müridlerin rehberliğine tayin etmiştir.¹¹⁴ Bundan sonra o, Şems ile geçirdiği sohbet dönemindeki aşk ve cezbe evresinden sonra derin bir sükûnet dönemine girmiştir.

Mevlânâ ile birlikteliği on yıl süren ve Mevlânâ'ya bir sükun devresi yaşatan Şeyh Selahaddin Zerkubi'nin (ö. 657/1258) ölümünden sonra¹¹⁵ Mevlânâ, Hüsameddin Çelebî'yi¹¹⁶ kendine hemdem edindi ve müridlerinin idaresini ona bıraktı. *Mesnevî*'nin yazılmasında etkili olan ve Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de bir çok vasıflarla övdüğü Hüsameddin Çelebî ile dostluğu Mevlânâ'nın vefatına kadar tam on beş yıl sürmüştür.

¹¹¹ Fûrûzanfer, age., s. 364; Gölpınarlı, age., s. 270.

¹¹² Fûrûzanfer, age., s. 366.

¹¹³ Selahaddin Feridun, Konya'nın Kâmil adlı köyünde doğdu. Köyleri, Beyşehir gölü civarında olduğundan, ailesi balıkçılıkla geçinirdi. Kendisi Konya'ya gelip yerleşmiş ve burada kuyumculuk yapıyordu. Selahaddin, okuma-yazma bilmeyen, medresede eğitim görmemiş ümmî bir zattı. (bkz. Eflâkî c. II, ss. 122-3; Fûrûzanfer, age., s.126; Gölpınarlı, age., s.105; Can, age., ss. 61-2). Dindar ve faziletli bir kişi olan Selahaddin, Seyyid Burhâneddîn'e intisap etmiş, tasavvufî eğitimini ilerleterek hâlifelik makâmına yükselmişti. Burhâneddîn de onun hakkında şöyle demektedir: “Şeyhim Sultanu'l-Ulemâ'dan iki büyük nasibe ulaştım. Biri fasih söz söylemek, diğeri güzel hâl. Güzel söz söyleme kabiliyetini Mevlânâ Celâleddin'e, hâlimi de Şeyh Selahaddin'e verdim.”(Eflâkî, c. II, s. 121; Can, age., s. 62; Gölpınarlı, age., s. 105).

¹¹⁴ Sipehsâlâr, s.131; Eflâkî, c. II, s. 127; Fûrûzanfer, age., s. 126; Can, age., ss. 62-3. Sultan Veled bu olayı şöyle anlatmaktadır: “Selahaddin'de Şems'in nurunu, mazhariyetini bulunca; dostlarına: “Artık benim kimse ile işim yok. Başımda şeyhlik sevdası da esmiyor, bundan sonra şeyhiniz, Selahaddin'dir. Hepiniz onun *rızâsını* dileyin. Ona uyun” dedi. Beni de çağırıp dedi ki: “Selahaddin'in yüzüne iyice bir bak, Şemseddîn'in ta kendisi. Artık sen de ona uy. Babamın emrini canla başla kabul ettim. Ben de Selahaddin Hazretlerine uydum” (Sultan Veled, age., ss. 87-8).

¹¹⁵ Sipehsâlâr, s. 136; Sultan Veled, age., ss. 141-2; Eflâkî, c. II, s. 144; Fûrûzanfer, age., s. 137; Gölpınarlı, age., s. 112. Selahaddin vefat ettiğinde Mevlânâ, dostu için
“Ey ayrılığı ile göklerin, yerlerin ağladığı zât!
Ayrılığın yüzünden gönül kanlara boyandı, akıl ve can inledi” diye başlayan gazelini okudu. (Mersiye'nin tamamı için bkz.: Eflâkî, c. II, s. 160). Mevlânâ, babası Sultanu'l-Ulema'nın yanına defnedilen Selahaddin'e olan sevgisini yeri geldikçe onu anarak unutmadığını göstermiştir.

¹¹⁶ Hüsameddin Çelebî'nin asıl adı Hasan'dır. Asılları Kuzeybatı İran'da yer alan Urmiye gölünün Türkiye tarafındaki yerleşim merkezi olan Urmiye'dendir. (Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I-II*, İstanbul 1971, c. II, s. 841) Ailesi vaktiyle Konya'ya göç etmiş, Hüsameddin de 622/1225 yılında bu şehirde doğmuştur. Hüsameddin'e, Çelebî unvanı bizzat Mevlânâ tarafından verilmiştir. Ayrıca babasının Konya'nın ileri gelen ahîlerinden olmasından ötürü Hüsameddin'e “Ahî Türk oğlu” unvanı da verilmiştir. (Eflâkî, c. II, s. 153; Fûrûzanfer, age., ss. 139-40; Gölpınarlı, age., s. 115). Hüsameddin, çocukken babası ölmüştü. Babasının arkadaşları ve ahî teşkilatı mensupları Hüsameddin'i bu teşkilatın başına getirmek istediler. Hüsameddin ise kendisine uyanlarla beraber Mevlânâ'nın hizmetine girmeyi tercih etti. (bkz. Eflâkî, c. II, s. 154; Fûrûzanfer, age., s. 141; Gölpınarlı, age., s. 115).

¹¹⁷ Nihayet Mevlânâ, 1273 yılı 17 Aralık Pazar günü (5 Cemaziyelahir 672) güneş batarken, altmış altı yaşında nurlu gözlerini bu fânî âleme yumdu ve ömrünce “*Biz Zât’tan doğmuş, yine Zât’a gidiyoruz. Ey dostlar! Gidişimize salavât getiriniz*”¹¹⁸ terennümünde bulunduğu gerçek Dost’a kavuştu.¹¹⁹

Mevlânâ’nın Hüsameddin Çelebî ile sohbet günlerinin en güzel yadigarı; *Mesnevî*’nin, kâleme alınmasıdır.¹²⁰ Şiirdeki yeteneği belirgin olan Mevlânâ, *Mesnevî*’sini, yukarıda genel olarak değinilen tüm bu hem tarihî hem de ruhanî aşamalardan sonra yazmıştır. *Mesnevî*’nin yazılış gerekçesine ilişkin Hüsameddin Çelebî ile Mevlânâ arasındaki diyalog,¹²¹ eserin didaktik bir gaye ile yazıldığını göstermektedir. *Mesnevî* bu yönüyle bir anlamda Mevlânâ’nın hayatının semeresi ve aynı zamanda bir sûfinin sülûk sürecinde geçirdiği manevî aşamalara ilişkin bir *sülûknâmedir*.

Mevlânâ’nın eserleri, göz önüne alınmak suretiyle hayatındaki tekâmül evreleri, her ne kadar kesin hatlarla ayırmak mümkün değilse de şu şekilde tasnif edilmektedir.

Doğumundan itibaren babası ve Burhaneddîn-i Tirmizî’yi de kapsayan dönem hazırlık dönemi (604/1207-641/1244). Şems’le sohbeti ile yaşanan dönem (641/1244’ten itibaren kayb olduğu 647/1250’ye kadar). Coşkun şiir ve gazellerinin söylendiği, *Dîvân*’ın teşekkül ettiği dönem (642/1245-657/1260). *Mesnevî*’nin yazıldığı dönem (658/1261-672/1273).¹²²

Mesnevî’nin, Mevlânâ’nın manevî gelişiminin bu son aşamasında yazılan bir eser olması, eseri bu açıdan da önemli kılmaktadır.

Mevlânâ, sülûk sürecine de işaret eden bir beytinde hayatının, manevî gelişim evrelerini şöyle özetlemektedir:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست

خام بودم پخته شدم سوختم

¹¹⁷ Eflâkî, c. II, s. 154, Gölpınarlı, age., ss. 114-5.

¹¹⁸ Eflâkî, (Remzi Kitabevi), c. II, s. 379.

¹¹⁹ Sipehsâlâr, s. 114; Eflâkî, c. I, s. 17; Fûrûzanfer, *Mevlânâ*, s. 149; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 128; Can, *Mevlânâ*, s. 86.

¹²⁰ Fûrûzanfer, age., s. 144.

¹²¹ Bkz. Fûrûzanfer, age., ss. 147-8; Gölpınarlı, age., s. 119; Can, age., s. 74.

¹²² Bu dönemler hakkında geniş bilgi için bkz. Afzal Iqbal, *The Life and Work of Jalal-ud-din Rumi*, Pakistan National Council of the Arts, (6. baskı), İslamabad 1991, ss. 48-255.

“Ömrümün hülasası, sadece şu üç kelimedir; hamdım, piştım, yandım.”¹²³

Yine bu meâlde olmak üzere bir rubâisinin şu beytindeki:

در هر نفسی پخته شدم خام شدم
در هر قدمی دانه شدم دام شدم

“Ham idim, her nefeste piştım, olgunlaştım; her adımda bir tuzağa düşüp yem oldum”¹²⁴ ifadesiyle manevî gelişim sürecindeki hiyerarşiye işaret etmektedir.

Bu ifadeleri doğrultusunda Mevlânâ’nın ömrünü üç evrede mütalaa etmek mümkündür:

a. Hamlık dönemi olarak ifade edilen ilk dönem: Bu evre, Mevlânâ’nın hayatındaki bilgilerin henüz tecrübe ile tam olarak içselleştirilmediği yıllar ile olgunlaşmak için riyâzat ve mücâhedenin yapıldığı zühd dönemini kapsamaktadır. Seyyid Burhaneddin’den önce ve onunla geçirilen sürenin büyük bölümünü kapsayan bu dönem, Mevlânâ’nın babasıyla geçirdiği ilk dönemi ile Seyyid Burhaneddin’in Konyadan ayrılıp Kayseri’ye döndüğü yaklaşık 638/1241 tarihinden öncesine kadar uzanmaktadır.

b. Pişme olarak ifade edilen olgunlaşma aşaması; bu sıkıntılı zühd aşamasından sonra ilahî aşkın gönülde uyandığı irfân ve aşk dönemidir. Bu aşama; Seyyid Burhaneddin ile geçirilen dönemin sonlarını ve Şems ile geçirilen dönemi kapsamaktadır. Dolayısıyla bu dönem, Seyyid Burhaneddin’in nezaretinde geçirilen dönemin sonunu (yaklaşık 638/1241) ve Şems ile buluştukları 643/1245’ten başlayarak birlikte geçirdikleri iki yılı kapsamaktadır.¹²⁵

c. Bizzat Mevlânâ tarafından “yanma” olarak ifade edilen üçüncü aşama ise Şems’in kayboluşundan (645/1247) sonra, Mevlânâ’nın, içindeki ilahî aşkla yanıp kavrulduğu, bu aşkını sürekli terennüm ettiği; Şeyh Selahaddin ve Hüsameddin Çelebî ile geçirdiği, ömrünün yaklaşık son yirmi beş yılını kapsamaktadır.¹²⁶

¹²³ Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr I-VII*, haz.: A. Gölpınarlı, KB Yay., Ankara 2000, c. V, s. 69.

¹²⁴ Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems I-II*, haz.: Bedüzzaman Fûrûzanfer, İntişârât-ı Behzâd, Tahran 1378, c. II, s. 1341, (1332 no’lu rubai).

¹²⁵ Bu tasnif, genelde Seyyid Burhaneddin ile geçirilen dönem, Şems ile geçirilen dönem ve Şems’ten sonrası şeklinde bir izahla da açıklanmaktadır. (Amil Çelebioğlu, “Mevlânâ ve Mesnevî Hakkında Birkaç Söz”, *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, s. 114. Geniş bilgi için bkz. Gölpınarlı, age., ss. 44-123).

¹²⁶ Meselâ Yunus Emre’nin hayatıyla ilgili Füsûn-Cünûn-Sükûn ayrımı da bu tedrici yükselişe işaret etmektedir. (E. Cebecioğlu, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ’nın Anlaşılmasındaki Rolü”, *Tasavvuf Mevlânâ özel sayısı* sayı: 14 Ankara 2005, s. 41). Hacı Bayram Velî’nin bu konuya ilişkin bazı yorumlarının değerlendirmesi için ayrıca bkz.

Bu tür tasniflerin Mevlânâ'nın biyografisindeki başlıca milâtlara işaret etmesi yanında bir insanın hayat algısının ve bundan teşekkül eden düşüncelerinin bir bütün olduğunu hatırlatmalıyız.

BİRİNCİ BÖLÜM
MEVLÂNÂ'NIN SÜLÛK ANLAYIŞININ
NAZARÎ TEMELLERİ

I. İNSAN BENLİĞİ ve “BEN” ALGISI: MEVHÛM BENLİK - EZELÎ BENLİK

İnsanın “ben” bilincini, sâlikin sülûk sürecine olumlu/olumsuz etkisi bakımından Mevlânâ’nın ele alması, bu konuyu giriş mahiyetinde ele almaya bizi sevk etti diyebiliriz. Tasavvufî sülûk uygulamalarının temel gayesi, insanın şahsiyet yapılanması olduğundan;¹ sûfî gelenekte de insan benliğine kimi zaman ene/^{Lî}, kimi zaman nefis, kimi zaman da rûh/can kavramlarıyla atıfta bulunulmuştur. Bu kavramların medlûlleri birbirinden farklı olsa da çalışmamızda ele alacağımız “ben” kavramını; insanın kendini, ibaret gördüğü bilinç ve ben tasavvuru şeklinde târif edebiliriz.² Diğer bir ifadeyle bu “ben” algısını, insanın kendisini tanımladığı bir üst kavram olarak ifade edebiliriz.³ Mevlânâ, eserlerinde insanın aslında bu bilinç ve *endîşeden* ibaret olduğunu; geri kalanın et, kemik, deri ve kıldan başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır.⁴

Kişinin, kendi varlığını ibaret gördüğü şey anlamındaki benlik/identity, konusu gereği psikolojide daha fazla yer bulmasına rağmen, felsefe ve insanla ilgili diğer sosyal disiplinler de farklı açılardan ele alınıp incelenmiştir.⁵ İnsanın nasıl bir varlık olduğu ve olması gereğine ilişkin, her ilmî disiplin tarafından farklı tanımlamalar yapılmıştır.⁶

¹ Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, “Şahsiyet İnşası ve Tasavvuf”, *Gönül Penceresinden*, Erkam Yay., İstanbul 2006, ss. 130-6.

² W. James ben bilincinin oluşumunu, bir heykeltıraşın, heykel yapma sürecine benzeterek îzah eder ve sürecin sonunda herkesin kendine özgün bir ben bilincine sahip olduğunu belirtir. (bkz. William James, *The Principles of Psychology*, New York: Dover Publications, 1950, ss. 288-9).

³ Bazı psikologlar tarafından, “ben/self” kavramı, insan kişiliğini oluşturan en önemli arketip olarak görülmektedir. Buna göre ben, insan bilinçaltının tüm yönlerini dengelemektedir ve kişiliğin tüm yapısına birlik ve istikrar kazandırmaktadır. (Duane P. & Sydney E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, ss. 488-9).

⁴ Örneğin bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. II, b. 277-8; Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, haz.: Bediüzzaman Fûruzanfer, Çaphâne-i Meclis, Tahran 1330, ss. 196-7; A. Avni Konuk çev.: haz.: Selçuk Eraydın, ss. 178-9.

⁵ İnsanı, davranışları bakımından ele almaları bakımından felsefe ile psikoloji arasındaki benzerlikler ve farklılıklara ilişkin geniş bilgi için bkz. M. Turner, *Philosophy and The Science of Behavior*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1967; A. H. Maslow, “A philosophy of Psychology: The need for a mature science of Human Nature”, *Humanistic Viewpoints in Psychology*, edit. F. T. Severin, New York: McGraw-Hill, 1965, ss. 17-33; R. G. Geen, “Psychophyciological Approaches to Personality”, *Handbook of Personality Psychology*, edit. R. Hogan, J. Johnson & S. Briggs, San Diego, CA: Academic Press, 1997, ss. 387-414.

⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 13; Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994, s. 316. Kişilik ve şahsiyetin ne olduğu hususunda bir çok tanım yapılmış olmasına rağmen mevcut hiçbir kişilik tanımının genelleştiremeyeceği; çünkü her bir düşünürün, kişiliği kendi değerlerine ve görüşlerine bağlı olarak farklı algıladığı belirtilmektedir. Örneğin psikologların kişilik ve tanımları konusundaki görüşleri için (bkz. Burger, *Kişilik*, ss. 19-39).

Sözlük anlamı olarak benlik, bireyin ne olduğu, ne olmak istediği,⁷ kendi beni ve başkalarının kendisini nasıl gördüğü konusundaki bilgisi ile öz varlığı şeklinde tanımlanmaktadır.⁸ Benlik algısı ise bir kimsenin, çeşitli özelliklerin kendisinde bulunuş derecesi hakkındaki değerlendirmelerinin tümü, kendisini nasıl gördüğünü ve şahsiyetine nasıl değer biçtiğini ifade etmektedir.⁹ Her bir düşünürün kendine özgü bir benlik yorumu olduğu¹⁰ kabul edilebilir bir tez ise de benlik ile terimler, daha ziyade psikoloji disiplinde kullanılmaktadır.¹¹ Bu disiplin içinde kişilik kuramı (personality theory) bağlamında işlenen¹² benlik kavramı, daha çok benlik kuramcıları tarafından işlenmektedir. Bu yaklaşıma göre insan davranışlarının temelinde kişinin benlik (self) bilinci vardır.¹³

Her insanın, kendi varlık ve benliğini nasıl gördüğü ve nasıl algıladığına ilişkin bir tasavvuru bulunmaktadır. Psikoloji literatüründe benlik algısı; “ben kimim?”,

⁷ Mithat Enç, *Rûh bilim Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara 1974, “Benlik” mad.

⁸ *Türkçe Sözlük I-II*, TDK Yay., 8. basım, Ankara 1988, “Benlik” mad.

⁹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, “Benlik” mad.

¹⁰ Örnek bir düşünür ve konuyla ilgili değerlendirmeleri için bkz. Cevdet Kılıç, “Muhammed İkbal’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, *Tasavvuf*, sayı: 2, Ankara 1999, ss. 49-70; İsa Çelik, *Muhammed İkbal’in Tasavvufi Düşüncesi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004, ss. 125-35.

¹¹ Psikoloji literatüründe benlik ile ilgili; benlik kavramı, benlik imacı benlik değeri, benlik algısı, benlik gösterimleri, benlik şemaları gibi pek çok kavram bulunmaktadır. (Bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bkz. Budak, age., “Benlik” mad.).

¹² Bilindiği gibi kişiliğin açıklanmasına yönelik psikoloji literatüründe ileri sürülen ve kişiliğin oluşmasında farklı temalara vurgu yapan bazı kuramlar bulunmaktadır. Kesin ve bağlayıcı bir sınıflandırma olmasa da psikolojideki temel kişilik kuramlarını altı genel yaklaşımdan birine dahil etmek mümkündür. Bunlar psikanalitik (Freud’cu) yaklaşım, ayırıcı özellik yaklaşımı, biyolojik yaklaşım, insancıl/hümanist veya benlik bilincine dayalı yaklaşım, davranışsal/sosyal öğrenme yaklaşımı ve bilişsel yaklaşımdır. (Bu kişilik kuramları ve temsilcileri hakkında geniş bilgi için bkz. L. Pervin, *Handbook of Personality: Theory and Research*, 4th ed., New York: Wiley, 1984; R. I. Watson, *The Great Psychologists*, 4th ed., Philadelphia: Lippincott, 1978; *A Brief History of Psychology*, 2nd ed., New York: Holt, 1979; R. S. Woodworth, *Contemporary Schools of Psychology*, 2nd ed., New York: Ronald Press, 1948; J. B. Watson, *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, Philadelphia: Lippincott, 1919; J. M. Burger, *Kişilik*, çev.: İ. D. Erguvan Sarioğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 2006; G. W. Allport, *The Person in Psychology: Selected Essays*, Boston: Beacon, 1968; C. G. Jung, “Kişiliğin Gelişimi”, *Kişilik Oluşumu ve Sorunları*, haz.: Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul 2005, ss. 205-30.

¹³ Benlik (self) kuramları, insancıl (hümanist) yaklaşım, kendini gerçekleştirme (self realisation) kuramları veya fenomenolojik kuramlar gibi adlarla anılan bu yaklaşımın başlıca temsilcileri Carl R. Rogers ve Abraham H. Maslow’dur. Anılan psikologların kendi yaklaşımlarını izahları hakkında geniş bilgi için bkz. *Humanistic viewpoints in Psychology*, edit. F. T. Severin, New York: McGraw-Hill, 1965; C. R. Rogers, *On Becoming a Person*, Boston: Houghton, 1961; *A Way of Being*, Boston: Houghton, 1980; A. H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, 4th ed., New York: Viking Press, 1973; aynı yazarın *İnsan Olmanın Psikolojisi (Toward a Psychology of Being)*, çev.: Okhan Gündüz, Kuraldışı Yay., İstanbul 2001.

sorusuna verilen cevap ve insanın genel olarak kendi hakkında sahip olduğu inançların toplamıdır.¹⁴ Bir kimsenin benlik bilinci, onun kendisiyle ilgili düşüncelerini, kanaatlerini ve algılamalarını içerir; kısaca kendisini nasıl gördüğünü özetler. Kişinin benlik bilinci, bu yüzden her zaman gerçeği yansıtmaz ve zaman zaman kişinin kişiyi yanıltabilir.¹⁵

Çalışmamızda kullandığımız anlamıyla, Mevlânâ'nın benlik algısından kast edilen insanın kendi varlığını nasıl ve neden ibaret gördüğüdür. Ancak tasavvuf insanı olduğu gibi kabul eden bir disiplin olmaktan ziyade, onu iyiye doğru değiştirmeyi hedefler. Mevlânâ'nın benlik anlayışı da bu doğrultuda insanın kendisini ibaret gördüğü şeyden ibaret olmayıp, insan benliğinin gerçekte ideal boyutlarıyla nasıl olması gerektiğine ilişkin öngörü ve tavsiyelerini içermektedir. Buna göre bu başlık altında; Mevlânâ'nın, insanın kendi varlığını, kendi ben'ini neden ibaret gördüğü ile, ne olarak görmesi gerektiğine ilişkin birisi tanımlayıcı diğeri didaktik mahiyette görüş ve öngörülerini ele alınacaktır.

Mevlânâ'nın, insan varlığını rûh ve beden şeklindeki bir ayrımla ele aldığını, ancak insanın esas varlığını görünen (*sûret*) varlığının ötesinde (*mânâsında*) kabul ettiğini biliyoruz.¹⁶ Bu, bir açıdan ayırım gibi değerlendirilebilir. Ancak diğer bir açıdan bu ayırım, *sûret-mânâ* bütünlüğü ilkesi çerçevesinde yapılmıştır. *Sûret* ise *mânâya* nispetle gölge bir varlıktan ibarettir; *hakîkatî* “bir” olan varlığın farklı aşamalarda, farklı görüntüleri bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında insan varlığı aslında bir ve bütündür.¹⁷ Çünkü sûreti var kılan, mânâsıdır; mânâyı insan, sûretler âlemi olan bu

¹⁴ Susan Harter, *The Construction of the Self*, New York: Guilford Press, 1999, s. 27.

¹⁵ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 428.

¹⁶ Jung'un insan varlığına ilişkin şu değerlendirmesi, Mevlânâ'nın bu konudaki görüşlerine de ışık tutmaktadır. “Varlığın sadece fiziksel olabileceğini sanmak, gülünç denebilecek bir önyargıdır. Aslına bakılırsa bildiğimiz tek varoluş biçimi psişiktir. Tam tersine şunu da söyleyebiliriz: Fiziksel varoluş sadece bir çıkarsamadır, çünkü, ancak duyularımızın bize ilettiği psişik imgeleri (imajları) algıladığımız sürece madde hakkında bilgi sâhibi olabiliriz. Psike vardır, hatta varoluşun kendisidir.” (Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev.: Raziye Karabey, Okyanus Yay., İstanbul, 1998, s. 12).

¹⁷ Mevlânâ'nın rûh-beden ilişkisine dair görüşleri hakkında bir değerlendirme için bkz. İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Yay., İstanbul 1993, ss. 33-8. Rûh-beden bütünlüğü konusuyla ilgili bir çalışma için bkz. Erkan Yar, *Rûh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000. İnsanın bu yöndeki algılanışına dair bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Vehbi Başer, “Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan”, *İslâmîyât Tasavvuf Özel Sayısı*, c. 2, sayı 32, Ankara 1999, ss. 79-100. Rûh düşüncesinin geleneksel İslâm düşüncesindeki yeri için ayrıca bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Rûh*, çev.: Şaban Hakkı, İz Yay., İstanbul 1993.

dünyada sûretsiz algılayamaz.¹⁸ Bu nedenle, *sûret-mânâ* diye bir ayırım yapılsa da varlıkta aslı itibariyle bir ayrışma, yoktur; aslında bir olan bu hakîkatin, farklı düzeylerdeki algılanış şekilleri bakımından bir farklılıktan söz edilebilir sadece. Bunun hatırdan tutulmasının gerekliliği yanında, îzahın, ayırtırmayı gerekli kılmasından dolayı, konunun böyle bir ayırmadan hareketle ele alınmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmek isteriz.

İnsan varlığına dair geleneksel olarak yapılan rûh-beden ayrımı, Mevlânâ'nın insanın benlik algısı ve imgesi¹⁹ ile ilgili görüşüne de yansımıştır. Buna göre insan varlığında bu âlemi algılamaya yönelik olduğu var sayılan ve beden/ten/cisim olarak adlandırılan maddî yönünden kaynaklanan bir benlik algısı bulunmaktadır. Bu ben bilincini oluşturan duyularımızın algılamalarıdır. Duyularımız ise yaşamımızı rahat bir şekilde sürdürebilmemiz için bir çok şeyi dışlayarak, algılanan bilinç düzeyine indirgenmiş bir bilinç çıkarmaktadır.²⁰ Bu meyanda, insanın sahip olduğu düşünce biçimlerini ve benlik tanımını koruyan ve zihnini düzenleyen “*totaliter ego*”dan söz edilmektedir. Egonun bu işleviyle kimi zaman “düzenli” olan zihnini “gerçeklerle” bulandırmamak için apaçık doğrulara bile kendisini kapattığı, insan algısı üzerine yapılan çalışmalarla ortaya konulmuştur.²¹ İnsanın görmek istediği şeyleri gördüğü, duymak istediği şeyleri duyduğu, yargı ve kararlarını, önceden şekillendirdiği düşünceler ve şablonlar doğrultusunda alarak temel inanç sistemini “*totaliter ego*” vasıtasıyla böylece koruduğu belirtilmektedir.²² Bu, bir açıdan insanın rahatça yaşamını sürdürmesi için gerekli bir dışlama olsa da gerçekliğin sahip olunan bu “malum” şablondan ibaret olduğu genellemesi insanı yanıltmaktadır. Mevlânâ'nın anlatımında bu

¹⁸ Bu konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bkz. Frithjof Schuon, *Tasavvuf Kabuk ve Öz*, çev.: Veyssel Sezigen, İz Yay., İstanbul 2006, ss. 29-58.

¹⁹ Benlik imajı/imesi; insanın kendi hakkında sahip olduğu imgedir. Ancak yukarıdaki benlik imajı kavramının her bir bireye ait biricik bir imge olmaktan ziyade insanın, genelde kendine ait imgesini ifade etmekte olduğunu hatırlatalım. Bu açıdan benlik imajı kavramı, psikolojideki bir insana sen kimsin, diye sorulduğunda onu biricik yapan zihinsel ve fiziksel özellikleri şeklindeki anlamdan daha genel anlamıyla insan türünün kendi varlığına ilişkin imgesi anlamında kullanılmıştır.

²⁰ İndirgenmiş bilinç hakkında geniş bilgi için bkz. Aldous Huxley, *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, New York: Harper & Row, 1954, ss.22-4. İnsan algısının mahiyetine ilişkin ayrıca bkz. G. Kelly, *The Psychology of Personal Constructs I-II*, New York: Norton, 1955, W. H. Ittelson & F. P. Kilpatrick, “Experiments in Perception”, *Scientific American* Ağust 1951, ss. 50-5.

²¹ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 64.

²² Wilcox, *age.*, ss. 138-9.

bilinç “bu dünya/în cihân” olarak adlandırılan indirgenmiş bir bilinç evrenidir. Çünkü dünyadaki yaşamımızı kolaylıkla sürdürmemizi sağlayan fiziksel duyular, “*Hakikat*”ı kavrayamaz. Duyusal gözlem ve deneyimler, sürekli tekrarlandıklarından ve daha önce sahip oldukları özelliklerinden farklı bazı özellikler kazandıklarından değişken ve kararsızdırlar.²³

İnsanın kendi “ben”ine ilişkin bu benlik algısı, sadece kişinin uzuvları ve maddî yönünü değil, aynı zamanda insan aklının ve maddî duyularının algılayabildiği alanı da içeren bir benlik algısıdır. Duyumsamalar, zekanın tündengelim ve tümevarım metodlarının kullanılması ile elde edilen bilgiler, aslında fiziksel hislerle, doğal çevre arasındaki karşılıklı etkileşimden kaynaklanan zihinde oluşmuş imgelerdir. Bu imgelerin her zaman değişmez gerçekliği yansıttığı söylenemez. Bunlar insanın yalnızca sınırlı bir yanını, değerini ve boyutunu açıklarlar. Bu yüzden her değişkenle birlikte farklı, kimi zaman da çelişkili sonuçlar üretirler.²⁴ Buna binâen genelde sûfî düşünce geleneğinde özelde de Mevlânâ düşüncesinde; insanın fizyolojik-biyolojik ihtiyaçlarından doğan arzu ve düşünceleri, duyusal algıları ve toplum tarafından paylaşılan genel kültürel kalıtımı gibi insanın duyusal düzeydeki düşünce ve eylemleri, insanı, kendi değişmez “ben”ine dair nihaî gerçekliğe yükseltmez.

İnsanî duyuların, sınırların ve onların doğal eğilimlerinin bu değişkenliği ve istikrarlı olmayan duyumsamaları, insan üzerine düşen bir gölge gibidir. Bu yüzden aslında insan, “ben” diye adlandırdığı, gerçekliği saptırılmış bir varlık ile kendisini ebedî gerçeklikten uzaklaştıran duyu organlarına bağlanıp güvenerek, ölümünedek bir yanılsama içinde “yaşamını” sürdürmektedir.²⁵

Hâlbuki insan, kendisini tanımladığı ve insanların geneli tarafından paylaşılan bu “normal ben” den ibaret değildir.²⁶ İnsan varlığı, rûh-beden toplamından meydana geldiğinden onun varlığında, varlığın sonsuzluk cihetini algılamaya yönelik, bir benlik algısı daha bulunmaktadır; diğer bir ifadeyle meknûzdur. Çünkü birinci benlik algısı, sıradan insanın benlik algısı olarak işlevselken; ikincisi, kendisinde meknûz olduğundan

²³ İnsanın ten/beden yönünden kaynaklanan bu ben algısının mahiyetine ve sınırlı oluşuna ve tasavvufî bakış açısıyla mukayesesine ilişkin daha geniş bilgi için (bkz. Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, ss. 57-67).

²⁴ Aynı eser, ss. 122-3.

²⁵ Aynı eser, s. 66.

²⁶ Aynı eser, s. 51.

ortaya çıkartılmayı beklemektedir. Bu “ben”i; insanın gerçek kimliğinin içinde var olan ve uygun koşulları bulması durumunda serpilip içindeki esrârı ortaya çıkaracak bir tohuma benzetebiliriz. Her insan, bu yönüyle kendi içinde aklî muhakemeden ziyade, içsel bir keşif ile keşfedilmeyi bekleyen bir “*hakîkatî*” taşımaktadır.²⁷

İnsandaki bu iki benlik algısı, Mevlânâ’nın düşünce sisteminde kaynağını, varlığın *sûret-mânâ* sarmalı üzerine yaratılması ilkesinden almaktadır. Ancak “sıradan insan” çoğunlukla varlığının yüzeysel kısmını fark etmektedir. Bu algıdan neş’et eden benlik tasarımını bu yüzden *sûret* benlik olarak nitelemek mümkündür. Ayrıca bu benlik algısı, insan varlığının maddî kısmından yani beş duyusundan ve bu duyuların donelerini yorumlayan zihinsel süreçten beslendiği ve insan “ben”ine ilişkin fiziksel bir tasarımı ifade ettiği için hisse dayalı anlamında *mahsûs benlik* şeklinde de isimlendirilebilir. Yine insandaki bu benlik algısı, onun *mânâ* cihetine göre sınırlı olduğu için aynı zamanda *mahdût* yani sınırlıdır. Mevlânâ, bu sınırlılığı, insanın bu yönünün zaman ve altı cihetle (mekân) sınırlı olmasıyla îzah eder. Diğer bir ifadeyle; bu benlik algısı, insan varlığının üç boyutla sınırlı olan “ben” tasarımıdır. Hâlbuki sâlikin yaşadığı değişim ve benlik dönüşümü, zaman ve mekân sınırları dışında meydana gelen bir tecrübe boyutunda gerçekleşmektedir.²⁸

İnsanın sûreti algılayan ve ondan mütevellid olarak sûrete ilişkin onda *mahsûs* ve *mahdûd* bir benlik imgesi meydana getiren bu benliğine mukabil bir de onun mânâyı/metafiziği algılayan, *mânâ* cihetinden kaynaklanan meknûz bir “ben”liği daha bulunmaktadır. Bu “ben”in deneyim alanı, “*mahdût ben*”in, toplumsal olarak koşullanmış, toplumsal ben duyusunun, fiziksel evrenin ve nedenselliğin ötesindedir.²⁹ İnsan deneyimine eklenen bu ikinci alana; beden ve egoya ait kişisel sınırların aşıldığı transpersonel benlik algısı da denilebilir. Transpersonel deneyimler, dış dünya ve varlığın diğer gerçeklik boyutlarını kapsayarak, insanın benlik algısını bu yönüyle oldukça genişletmektedirler.³⁰ İnsanın bu cihetine nispetle duyusal madde, bir vasıttan

²⁷ Aynı eser, s. 156.

²⁸ J. Marvin Spiegelman vd., *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev.: Ramazan Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 22.

²⁹ John White (edit.), *Aydınlanma Nedir?*, s. 16.

³⁰ S. Grof, *Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi*, çev.: Levent Kartal, Ege Meta Yay., İzmir 2002, s. 30.

başka bir şey değildir. Fizik, rûh dünyasının bir yansıması olarak kabul edilir. İnsan ruhunun sahip olduğu imgelerin gerçek karşılığı bu arenadadır.³¹

Mevlânâ, bu benliği *ene-yî ezel/انایى ازل* ve “normal ben”likten kurtulmuş benlik anlamında *ene-yî bî ene/انایى بى انا* kavramlarıyla ifade etmektedir.³² Ancak Mevlânâ’nın bu kullanımı, terimsel düzlemde değildir. Sûrete ilişkin sözün/ifadenin/lafzın/ıstılahın *mânâya* ait olanı ifade etmede ve taşımadaki acziyetine sürekli vurgu yapan bir düşünür olan Mevlânâ, bu konularda katı bir terminoloji kullanımına pek taraftar değildir. Bu meyanda Mevlânâ, insanın bu yönüne zaman zaman *can*, *rûh*, *mânâ*, *nefha-yı Rabbanî* ve *can İzası* gibi ifadelerle atıfta bulunmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki; insan varlığının bu ciheti, bir yandan insanî bütünlüğün esasını anlatmaya yetecek kadar kesin olmakla beraber, diğer yandan bu bütünlüğün târif edilemez ve belirlenemez tabiatını ifade eden sonsuz bir *boyut* olduğundan, bütün bu kelime ve kavramlar sadece insandaki bu yöne işaret etmektedir.

İnsanî duyuların, sûrete ilişkin mahsûsâtından ortaya çıkan benlik ve benlik algısı sınırlıdır. Buna karşılık insanın *mânâya* ilişkin benlik ve benlik algısı mahsûs olmadığından mahdûd da değildir. *Mânâya* taalluk eden benlik algısı, maddî yönün bağlı olduğu zaman, mekân ve diğer esbâb ile sınırlı ve kayıtlı olmayan *mânâ benliğinin* algı ve işlerliği bakımından maddî hislere de ihtiyacı yoktur. Maddî hislerin ötesinde bir varlık boyutuna algılama kapasitesine sahiptir. Bu nedenle bu insanî beni “sınırsız/sonsuz ben” olarak da isimlendirebiliriz.

İnsanın bu iki benliği arasındaki ilişki; *sûret-mânâ* ilişkisi olduğundan, dışarıdan bakıldığında insandaki bu benlikleri *sûret/mahsûs/sınırlı* ve *mânâ/gayr-ı mahsûs/sınırsız/ezelî benlik* şeklinde ikili bir tasnifle ele almak mümkündür. Ancak varlıktaki sûretin, *mânânın* sadece bir yansıması olması, zorunlu olan *mânâ* varlığın, varlığı imkânî olan sûreti doğurması açısından bakıldığında insandaki benliğin hakîkati, bir ve bütündür. Buna göre insanın esas ve zorunlu ben’i; onun *mânâ* cihetini teşkil eden *ene-yî ezelîsi* iken; onun sûrete ilişkin benlik algısı, varlığı zorunlu olan bu “ben”in üzerinde ona göre imkânî bir varlığa sahip olan ve insanın esas benlik algısının çarpıtılmış bir yansımasından ibaret bir “benlik vehmi”dir. Mevlânâ, bu kavramı ıstılah düzeyinde kullanmasa da çalışmamızda bu benlik türünü, Mevlânâ’nın bazı

³¹ Henry E. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, 1978, Fransızcadan çev.: Nancy Pearson, London: I. B. Javris, 1990, ss. 23-4.

³² Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. V, b. 4141-2.

kullanımlarından hareketle, insanın “asıl/vücubî ben”ini örterek onda çarpık bir benlik tasarımı meydana getirdiğinden ve aslına nispetle varlığı vehme dayandığından, **mevhûm benlik** kavramıyla ifade edeceğiz.

Mevlânâ, insandaki bu benlik ayırımına, insan varlığını sembolize eden küp metaforuyla şöyle işaret etmektedir.

“Can, apaçık ve bize son derece yakın olduğundan görünmez. Biz de onu kayıp zannederiz. İnsan, bu yönüyle içi su dolu, fakat ağzı kuru bir küpe benzer.”³³

Metafordaki su, insanın asıl benliğini; ağız yani *sûret* kısmındaki kuruluk da küpün tümüyle kuru zannedilmesi nedeniyle; insanın *ezelî benliğini* görmesine engel olan *mevhûm benliğini* sembolize etmektedir. *Sûret* benlik; *sûretin mânâyı ihâta*daki acizyet ve yanıltıcılığından dolayı bir benlik yanılsaması iken; bu yanılsamanın ötesindeki gerçek hüviyetini insana kazandıran esas benliği bu *ene-yî ezelîs*idir. Diğer bir ifadeyle, benliğin *sûret* ve *mânâ* diye ikiye ayrılması, görüntü ve algı farkını göstermek üzere yapılan bir tasniftir. Haddi zatında teşbihte küp ile sembolize edilen insana, varlık ve benlik tasarımı kazandıran içindeki *ene-yî ezelîs*idir. Bu, insanın görünen ve *sûrette* algılanan ben algısının ötesinde, Allah’tan kaynaklanan “*ebedî ben*”idir.

İnsan varlığının derûnunda gizli olduğu hâlde insanın *mevhûm benliğini* besleyen *ene-yî ezelîs*i ile *mevhûm benliği* arasındaki ilişkiyi Mevlânâ, diğer bir teşbihinde su ve buz sembolleri üzerinden anlatır. Bu semboller, aynı zamanda her iki benlik düzleminin özelliklerine de işaret etmektedir. Buna göre buz ile sembolize edilen *mevhûm benlik* algısı, kendini diğerlerinden farklılaştıran, başkalarını ötekileştiren ayrık bir algıya sahiptir. Mevlânâ bu benlik algısına şöyle işaret eder:

“Kar ve buz, güneşi görselerdi buzluktan ümitlerini keser, erirlerdi. Damarlarına, iliklerine kadar su kesilirlerdi de hava Davud’u, o sudan zırh yapardı. Böylece o su, her ağacın canına derman olurdu. Her ağaç, onun gelişyle devlet ve ikbal bulurdu.

Hâlbuki o donmuş buz, öylece kalakaldı da ağaçlara, ‘Bana dokunmayın!’³⁴ demeye başladı. O buz gibi donup kalan adamın ne cismi bir şeyle uyuşup birleşir, ne de bir şey, onunla uzlaşır. O, ancak kendi nefsinin hırsı peşindedir.”³⁵

Sıradan insan bilinci de diyebileceğimiz bu bilinç, nesne merkezlidir; eşyâya, kendini diğer nesne ve organizmalardan ayırarak bakar. Nedensellik, doğrusal zaman ve dil, bu ben algısının özünü oluşturmaktadır.³⁶ Buna karşılık bu benliğin aslını

³³ Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 1120.

³⁴ Samirî’nin “Bana dokunmayın/لا مسس” ifadesine telmih yapılmaktadır. (bkz. Taha 20/97).

³⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 3431-5.

³⁶ R. E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, çev.: Erol Göka-Feray Işık, 3. bsk., İstanbul 2001, s. 54.

şekillendiren ve su ile sembolize edilen *ene-yî ezeli* düzleminin benlik algısı, munis ve uzlaşmacı mahiyettedir. Dolayısıyla insanın gerçek kimliğini teşkil eden; onun ayrıık düzlemdeki bireysel benliği değil, onun bu bireysel benliğini de besleyen evrensel benliğidir.³⁷ Kendi beninin hakîkatiyle yüzleşmeyen bir benlik algısı, Mevlânâ'ya göre hakikatindeki sudan yani *ezeli benden* habersiz, mahdût kalıplar içinde yaşamaya devam edecektir. Mevlânâ'nın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

İnsanın dikkatini, derûnundaki *ezeli benliğe* çeken Mevlânâ, bu *ezeli benliğe* nispetle *sûret* benliğinin ehemmiyetsizliğini ise şöyle ifade eder:

“Biz, anladık ve bildik ki şu tenden ibaret değiliz. Beden olmaksızın da Allah ile yaşarız. Ne mutlu o kişiye ki kendi zatını tanıdı, böylece ebedî emniyet sahasında bir köşk kurdu.”³⁸
 “Ey görünüşte zerre olan! Zuhâl yıldızını gör. Sen bir topal karıncasın, yürü, (kendi içindeki) Süleyman’a bak.
 Sen bu cisimden ibaret değilsin, gözden, görüşten ibaretsin. Camı görsen, cisimden vazgeçersin.”³⁹

Mevlânâ, mahiyeti tam olarak bilinmese de vicdanen, varlığından şüphe duyulmayan her insanın, kendi derûnundaki bu gizli benin, onun *sûret*teki benliğine nispetle, ulaşılması gereken *asıl ben* olduğunu şöyle ifade eder:

“Sen; (sendeki o *ezeli benliğin*) olmamasına imkân bulunmadığını, mutlaka var olduğunu bilmezsin ama en sonunda (nihayet ölüm anında);⁴⁰ ‘Gerçekten varmış!’ dersin. O, (gerçek) sensin ama senin şu malik olduğun (kendini ondan ibaret gördüğün) sen değilsin! Çünkü bu senlik, sonunda senden ayrılıp, çıkıp gidecektir! (O hâlde senden ayrılacak geçici bir şey, senin asıl varlığını teşkil edemez.) Sonraki senliğin seni uyandırıp seni geldiğin yere kavuşturmak, gerçek varlığına ulaştırmak için sana gelmiştir!
 Sende, senden başka bir ‘sen’ gizli; (kendi varlığının hakîkatte) ne olduğunu anlayan, gerçek varlığını görebilen kişiye kul olayım!”⁴¹

Sûretin çoğunlukla mânâyı perdelemesinden dolayı, insanın *sûret*teki yüzeysel benliği, *ezeli ben*'ine nispetle vehme dayalı bir benlik yanılsamasıdır. Mevlânâ, *mevhûm benlik* ile *ezeli benlik* arasındaki bu ilişkiyi ay-ışık-bulut teşbihiyle dile getirir. Teşbihteki ay; insanın *ezeli benliğini*; kendisinden yansıyan ışığı, arkasına gizlenmiş

³⁷ Grof, *Kozmik Oyun*, s. 194.

³⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 3340-1.

³⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 810-1;.

⁴⁰ Ölüm hakkındaki çeşitli kadim kitaplar, biyolojik ölüm esnasında meydana gelen güçlü ruhsal deneyimlerin, ayrıntılı tanımlarını vermektedir. Kişinin kendi varlığının arketipik varlığıyla karşılaşması, aşkın gerçeklikle karşılaşmak ve ilahî nur gözlenmesi, bu vizyon hâllerinden bazılarıdır. Bir çok vakada, bu tür beden dışı deneyimlerin doğrulanabilir olduğu gösterilmiştir. (bkz. Grof, *Kozmik Oyun*, ss. 96-7). Ölüm deneyimleri ve bunların değerlendirilmesine ilişkin geniş bilgi için ayrıca bkz. Kenneth Ring, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near Death Experience*, New York: Quill, 1982; aynı yazarın, *Heading Toward Omega: In Search of the Meaning of the Near-Death Experience*, New York: Quill, 1985.

⁴¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3773-6; Tahirü'l-Mevlevî, c. XVIII, s. 171; Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi 1-6*, c. 5-6, s. 624.

aydan alan bulut ise insanın *mevhûm benliği*ni sembolize etmektedir. Bulut, görünüşte ay ile aynı renge bürünse de yani ona muadil bir benlik imgesine sahip olsa da bunun geçici bir aidiyet olduğu hatırlanmalıdır.⁴²

Sûret benliğinin, varlığında zuhûr eden güzelliği, *ezelî benin* nurundan alması nedeniyle benliklerinin hakîkatine erişebilenler, Mevlânâ'ya göre bu iğreti ve gölge benlik algısını aşarak gerçek benlerine ulaşabilenlerdir. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

“Ene-yî ezelîden, gönül hayretlere düştü; bu (mevhûm) benlik, soğuk bir hâl geldi, ayıp ve ar kesildi.

Can, o bensiz benlikten hoş bir hâl aldı, bu âlem benliğinden sıçrayıp sıyrıldı.

Ben'den kurtuldu da şimdi (gerçek) ben oldu. Aferinler olsun zahmetsiz (ezelî) benliğe!”⁴³

Mevlânâ'ya göre ben bilinci yüzeysel benlikten ibaret olan kişi, *sûret benliğinin* zamanla değişimi karşısında, esas benliğinin bu *sûret ben* olmadığını fark edecek, bu benlik algısının, vehme dayalı *mevhûm* bir benlik algısı olduğunu idrâk edecektir. Diğer bir ifadeyle; *mevhûm benliği* ile *ezelî benliği*ni tefrik edemeyenlere, zaman, kendi usulünce karineler sunarak bunu fark etmelerini sağlayacaktır. Mevlânâ, *ezelî benliklerini* görmezden gelerek *mevhûm benliklerine* aldanan ve kendi ben'lerini bu *mevhûm benlikten* ibaret görenlerin, bir varlık yanılgısı ve cerîmesi içinde olduklarına işaretlerle güz mevsimine benzetilen ihtiyârlık ile, bu benlik tefriki arasındaki ilişkiyi şöyle beyan etmektedir:

“Güz o (güzelim bağı) alt üst eder. Gülü kalmaz, kara kara dikenleri kalır. Saman yığını gibi sararır, mahsulsüz kalır.

Allah'ım o baş ne kusurda bulundu ki o güzelim elbiselerden ayrıldı?

(Suçu,) kendisini görmesidir. Kendisini görmek, öldürücü bir zehirdir ey imtihan edilen kişi kendine gel!

(Zamanında) aşkından âlemin ağlayıp inlediği güzeli, ne suçu var ki (gün gelir) herkes, kendinden uzaklaştırır.

Suç şu: Süsü püsü iğretidir. Öyle olduğu hâlde bu elbiseler benimdir diye davaya kalkışır.

Onu alalım da yakînen bilsin (ki bu güzellik) harmanı bizimdir, güzellerse tanesini toplarlar.

Bilsin ki o süs püs iğretidir. O varlık güneşinin bir ışığıdır.

O güzellik, kudret, fazilet ve hüner, güzellik güneşindendir, bu tarafa gelmiş vurmıştır.

O güneşin ışığı, yıldızlar gibi yine şu vurduğu duvarlardan çekilir gider.

Güneşin ışığı gitti mi her duvar, kapkara, karanlık bir hâlde kala kalır.

Güzellerin yüzünde insanı hayran eden nur, üç renkli camdan vuran güneşin ışığıdır.

Renk renk camlar, o nuru bize çeşitli renklerde göstermededir.

Bu camlar aradan kalktı mı, o vakit renksiz nur, seni hayran eder.

Nuru, camsız görmeyi adet edin ki cam kırılınca kör kalmayasın.

Öğrenilmiş, belenmiş bilgiye kani olmuş, gözünü başkasının nuru ile aydınlatmışsın.

O da, o ışığı iğreti aldığını bilesin diye senden mumunu kapıverir.

Fakat sen şükreder, çalışıp çabalarsan gam yeme. (Allah) sana bunun gibi yüzlercesini verir.”⁴⁴

⁴² Mesnevî, c. V, b. 694-5.

⁴³ Mesnevî, c. V, b. 4137-40.

⁴⁴ Mesnevî, c. V, b. 977-94.

İnsanın *sûret/mevhûm benliğinin* ötesindeki *ezelî beninin*, doğrudan Allah ile olan irtibatı nedeniyle; bu *ezelî benleri* ile yüzleşen ve onun farkına varanların bu irfânları, aynı zamanda Allah'ı tanımalarını da ortaya çıkarmaktadır. Çünkü sûretteki bu numûne ile yetinmeyip, bu numûneden hareketle onun asıl kaynağına yol alanlar, bu numûnenin sonsuz kaynağıyla yüzleşeceklerdir. Zira tüm hiyerarşik çeşitliliğiyle evren, vahdetten kaynaklanan ilahî bir tecellî ile yaratılmıştır ve insan, potansiyel olarak en üst hakîkate ulaşma yetisine sahip yegâne varlıktır.⁴⁵

Tasavvufî düşünce geleneğinde, “*Kendini bilen Rabbini bilir*”⁴⁶ ibaresiyle ifade edilen mefhumda, kendini bilmenin neden Rabbi bilmek olduğu hususunu Mevlânâ, Eyâz’ın çarığı ile postu hikâyesinde,⁴⁷ hikâyenin kahramanı Eyâz’ın lisânından dile getirir. Hikâyedeki çarık ile postun insanın sonsuz/*ezelî benliğinden* numûne olan *mevhûm benliği* sembolize ettiği hatırlanmalıdır. Mevlânâ hikâyedeki kahramanı şöyle konuşturur:

“Padişahım, bu lütuf ve ihsân, senin lütuf ve ihsânındır. Bunu böyle bilirim ki ben, ancak o çarıkla posttan ibaretim.
Onun için Peygamber (sav) şöyle buyurdu: ‘Kim, kendisini bilirse Allah’ını bilir.
Çarığın menidir, kanın post. Hocam bundan ötesi hep O’nun ihsânı.
Başka yok, (nimetler) bu kadardır deme. Daha arayıp isteyeyin diye (Allah, bu numûneyi) ihsân etmiştir.
Bağcı, bostanındaki fidanlarını ve mahsulünü bilesin diye sana birkaç elma verir.
Buğdaycı, alıcıya bir avuç buğday verir ki ambarındakini anlasın diye.
Bilgisini, bilgisinin çokluğunu anlasın diye hoca, sana birkaç mesele anlatır.

⁴⁵ İnsan şuurunun bu gelişim ve evolüsyonunun çağdaş bir sentezi ve hakkında geniş bilgi için bkz. Ken Wilber, *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*, Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1980; A. mlf., *The Spirit of Evolution*, Boston: Shambhâla Publications, 1995.

⁴⁶ Mutasavvıflar tarafından hadis olarak kabul edilen “Kendi nefsi bilen Rabb’ini bilir” meâlindeki bu söz sûfî literatüründe sıklıkla kullanılmaktadır. (Hadis ilmî açısından zayıf hatta mevzu sayılmasına rağmen sûfîler tarafından bu sözün keşfen sahih olduğu hemen bütün sûfîler tarafından paylaşılan ortak bir kanaattir. (bkz. Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Ehâdis u Kasas-ı Mesnevî*, Tahran 1376, s. 167). Sözün hadis kaynaklarındaki yerine ilişkin tartışma ve değerlendirme için bkz. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya 2001, ss. 326-32. Kur’an’da da aynı manayı teyid eden ayetler bulunmaktadır. İnsan nefsi ile Allah arasında doğrudan bağlantı kuran ayetlerden en belirgin olanı “Allah’ın unutan (Allah’ın da) onlara kendi nefislerini unutturduğu kimseler gibi olmayın” ayetidir. (Haşr 59/19).

⁴⁷ Hikâye özet olarak şöyledir: Fakir bir köle olarak saraya geldikten sonra şahsiyeti ve iş bilirliliği nedeniyle kısa zamanda Sultan Mahmud’un takdirini kazanıp vezirliğe yükselen Eyâz’ın herkesten gizlediği bir odası bulunmaktadır. Onu çekemeyenler odaya saraydan kaçırıp gizlediği hazineleri dolduruyor şeklinde onu padişaha gizlice şikayet ederler. Ancak yapılan tahkikat sonucu Eyâz’ın odada gizlediği şeyin; ilk hâlini unutup kibirlenmemesi için yoksulluk günlerinden kalan çarık ile postu olduğu ortaya çıkar. Onlara bakarak eski günlerini hatırladığı anlaşılır. Ona iftira edenler de sui zanlarından dolayı pişman olur ondan af dilerler. (Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2050-2113).

Yok, ilmi işte bu kadar dersin; sakaldan çer çöp silker gibi seni atar, kendisinden uzaklaştırır.”⁴⁸

Mevlânâ’ya göre, insanın *mevhûm* olan bu *sûret* benliğe yapışıp kalması ve onun üzerine titremesi *ezelî benliğinden* habersizliğinden kaynaklanmaktadır.

“O’ndan uzakta kalan can, yakut dudakları görmeyip şarabı gördüğü için şaraba âşıktır. Kör kuş, tatlı suyu göremezse, kara ve acı suyun etrafında dönüp dolaşmaktan başka ne yapabilir?”⁴⁹

Can Musa’sı, gönü Sîna hâline getirir, kör dudu kuşlarının gözlerini açar.”⁵⁰

“Ey bir yaprak uğruna bağdan olan! Sen, bir yaprağa kapılıp kalan ve bu yüzden üzümden mahrum olan kurda benziyorsun.”⁵¹

Mevlânâ, insanın *mevhûm benliği* ile *ezelî benliğini* bir buğday tanesi ile harman teşbihleri üzerinden mukayese ederek şöyle der:

“Karınca, bir buğday tanesini görüp de (onun kaynağı) harmanı anlasaydı; hiç o buğday tanesinin üstüne titrer miydi?”⁵²

Yine Eyâz hikâyesinde, insanın *sûret benliğini* sembolize eden çarık ve posta atıfla; insanın *ezelî benliğine* nispetle bu *yüzeysel benin* ehemmiyetsizliğini vurgulayarak bu benliğin terk edilmesinin gerekliliğini şöyle belirtir:

“Artık o ebedî ve daimî nur karşısında, insanın debdebe ve ihtiyârı nedir ki? Onun söyleyen dili, bir et parçası, gören gözü bir et lokması. Duyan kulağı, iki parça kemikten, anlayan kalbi iki katre kandan ibarettir. Sen pisliklerle dopdolu bir kurtcağızsın. Fakat cihâna bir gürültü saldın. Meniden yaratıldın, (bu *sûret*) beni/menîyi bırak...”⁵³

İnsanın *sûret benliği*, sonsuz ve *ezelî benliğine* nispetle ehemmiyetsiz bir gölge gibi olmasına rağmen bu gölge, *sûret* düzleminde kalanları, sonsuzdan perdeleyerek, onların *ezelî benliklerini* görmelerine engel olabilmektedir. Mevlânâ bunu, küçük olmasına rağmen gözün önüne getirildiğinde, bütün bir cihânı görmemize engel olabilecek parmak teşbihiyle ifade eder.⁵⁴

48 Mesnevî, c. V, b. 2113-20. Mesnevî’de geçen hikayeler hakkında bkz. Mehmet Zeren, *Mesnevî’de Geçen Bütün Hikâyeler ve Hikmetleri*, Hazen Yay., İstanbul 2004. Mevlânâ’nın hikâyecilik yönüne ilişkin bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Gholam Hosein Yousofi, “Mawlavî as a Storyteller”, *The Scholar and the Saint*, edit. Peter J. Chelkowski, New York 1975, ss. 287-306.

49 Mevlânâ’nın bu beyti, Seyyid Burhaneddin’in şu beytini hatırlatmaktadır: “Tatlı sudan haberi olmayan kuş, bütün yıl gagasını acı suya daldırır, durur” (Seyyid Burhaneddin Tirmizi, *Maârif*, trc. A. Rızâ Karabulut, Mektebe Yay., Ankara 1995, s. 162.

50 Mesnevî, c. V, b. 2522-4.

51 Mesnevî, c. IV, b. 2537.

52 Mesnevî, c. VI, b. 1500.

53 Mesnevî, c. V, b. 1852-6.

54 Mesnevî, c. I, b. 1400-3.

İnsanın *sûret* varlığından neş’et eden *mevhûm* benlik algısının, onun ezeli ve sonsuz hakikatini perdeleyerek, onu, derûnundaki gerçek benliğinden nasıl habersizleştirdiğini Mevlânâ verdiği örneklerle şöyle îzah eder:

“Başının üstünde bir sepet dolusu ekmek var da sen hâla şuraya buraya koşup duruyor, ekmek istiyorsun.
Kendi başının etrafında dolan. Şaşkınlığı bırak. Neden her kapıyı dövüp durursun? Yürü, gönül kapısını çal!
Dizine kadar dereye girmişsin de kendinden gafilisin, şundan bundan su isteyip durursun. Önünde de sana yardım edecek su var, ardında da. Fakat kaynakların önünde de set var, ardında da.
At, süvarinin altında iken; süvari at arıyor. Ona (bu altındaki nedir) diye sorarsan; at ama at nerede, diyor.
Hey gidi hey! Bu altındaki at nedir? dedin mi evet diyor, at ama o atı kim gördü acaba? Kendisi suya âşık, suyun sarhoşu; su da gözünün önünde... Kendisi su içinde, fakat akarsudan bî haber.
İnci gibi hani... İnci de deniz içindedir ama deniz nerede, der. Sedef gibi olan hayal, onun duvarıdır.
Nerede demesi kendisine hicap olmakta; güneşin ışığını kesen bir bulut kesilmededir. Kendi kötü gözü, gözüne perde olmakta... ben engelimi kaldırdım, demesi, kendisine engel kesilmiş...
Akı, kulağına bağ olmaktadır... Ey Hakk’ın şaşkınlığı, aklını Allah’a ver.”⁵⁵

İnsanı kendi *sonsuz* benliğine götürmesi gereken akıl ve temyiz yetisi, insanı *sonsuz* benliği ile yüzleştirmek yerine, onu elindekiler ile övünerek kendi varlığını, mutlak ve müstakil bir varlık olarak algılatıyorsa; bu, Mevlânâ’ya göre bir anlamda insanın, kendi akli ve irâdesi ile ayağına pranga vurmasıdır.⁵⁶ Çünkü insan, kendi akli ile *mevhûm* varlığının yüzeysel sınırlarında kendini hapsetmiştir.

Mevhûm benliğin, insanı, kendi derûnundaki hakîkatten alıkoymasını nedeniyle Mevlânâ, sadece *mevhûm* benliği gören bir gözün, insana yaptığı kötülüğe şöyle işaret eder:

“İnsana kendini görüp beğenen, kendi gözünden daha tehlikeli hiçbir kötü göz olamaz. Ancak gözü, Allah’ın nuru ile değişmiş ve ‘Benimle duyar, benimle görür’⁵⁷ sırrına ermiş, varlığı, varlıksız bir hâle gelmişse o başka”⁵⁸

İnsan, varlığının derûnundaki *ezeli* benliğin farkına ölümle varınca; kendinin hakikî bir benlikle değil, *mevhûm* bir benlik nakışıyla oyalandığını fark edecektir. Bu nedenle Mevlânâ, selefi Senâî’nin *Hadika*’daki tavsiyelerine atıfla, insanı, varlığının derûnundaki bu *ezeli* benlik ile yüzleşmeye şöyle teşvik etmektedir:

“Ben evde bir süs, bir nakış gördüm de o evin sevgisiyle kararsız bir hâle geldim; Gizli hazineden haberim bile olmadı, yoksa kazma, elimde çiçek demeti kesilirdi! (yani kazma elimden hiç düşmezdi)

⁵⁵ Mesnevî, c. V, b. 1073-83.

⁵⁶ Bkz. Mesnevî, c. VI, b. 224-33.

⁵⁷ Şu mefhumdaki kudsî hadise işaret edilmektedir: “Ben yere ve göklere sığmam, sadece mümin kulunun kalbine sığarım” (A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.: M. Tahralı vd., c. V, s. 594). Rivayetin hadis ilmi açısından bir değerlendirmesi için bkz. Uysal, age., ss. 332-3).

⁵⁸ Mesnevî, c. V, b. 497’den sonraki başlık; ayrıca krş. Tahirü'l-Mevlevî, c. XIV, s. 144.

Ah, o zaman kazmanın hakkını verseydim şimdi gamdan kurtulmuş olurdum!
Gözümü nakşa takmış, çocuklar gibi aşk oyunlarına dalıp kalmıştım!
O muradına erişmiş Hakîm, sen bir çocuksun... ev de nakışlarla, sûretlerle dolu diyerek ne
de güzel ve doğru söylemiştir.
'Ilâhîname'de çok vasiyetlerde bulunmuş, 'tozu dumânâ ver, varlığının kökünü kazı'
 demiştir."⁵⁹

İnsan bedeninin gereksinimlerinden kaynaklanan benlik algısı, Mevlânâ'ya göre insanın, hakikî ve *ezelî benliğini* bulmasının önündeki en büyük engeldir. Çünkü çoğu insan, bu *sûret* varlık düzleminde kalarak varlığının hakikatinden perdelenmektedir. Hatta Mevlânâ, bunu, bir tür putperestlik olarak niteler. Şöyle ki; bir putperest, taptığı şeyde hakikî ulûhiyet olmayışına rağmen onda *mevhûm* bir ulûhiyetin var olduğuna inanarak bu inancı nedeniyle gerçek/saf îmandan yoksun kaldığı gibi hakikî varlık karşısında sûrete ilişkin bu *mevhûm* varlık düzleminde kalanlar da Mevlânâ'ya göre bir putperesttir. O, bu hususu şöyle ifade eder: "Hor hâkir kimdir? Bedene tapan cehennemlik!"⁶⁰ Yine bir münacatında bu tür kimselerin affedilmesi için Allah'a şöyle yakarır: "Bedene tapan şu kullarını/ *بندگان* تن affet. Af denizinin af edişi, yerinde bir iştir."⁶¹

Mevlânâ, *mevhûm* varlığa bağlanıp kalmayı, bir tür putperestlik olarak niteler. *Ezelî benlik* karşısında insanın kendisinde gördüğü her türlü varlık fikrinin, bir vehim ve yanılsama olduğunu ifade eder. Bu puttan kurtulmanın yolunun ise *mevhûm benlikten* kurtulmak olduğunu belirterek insanı buna şöyle teşvik eder:

"Senin varlığın, kendini bir şey sanman düşüncesi sende bulundukça rahat oturma. Çünkü sen hâla puta tapmaktasın. Tatalım ki uğraştın ve sonunda zan putunu kırdın. Fakat putu kırdığını sanman ve kendinde bir varlık olduğuna inanman da senin için ayrıca kırılmamış bir puttur."⁶²

Mevlânâ, insanın *mevhûm benliğine* ait tüm unsurlardan temizlenmeden ilahî boyuta yükselmeyeceğini bir gazelinde bülbül ve gül fidanı metaforu üzerinden şöyle ifade eder:

"Bülbül, gül fidanına der ki: Gönlündeki nedir, söyle; şimdi kimsecikler yok, bir sen varsın, bir ben.
Gül fidanı der ki: Sen, 'sen'liğinde iken hiç umma bunu, böyle bir ümide kapılma, çalış çabala da 'sen'lik pılını pırtını çek, götür buradan."⁶³

İnsanın derûnunda gizlenen *ezelî ben* ile Allah arasında keyfiyetsiz bir ilişki bulunduğu Mevlânâ'ya göre bu konu, her türlü keyfiyet ve sözlü anlatımın ötesindedir. Konunun tavsîh edilemezliği hatırd tutularak söylenecek olursa bu "*ezelî*

⁵⁹ Mesnevî, c. IV, b. 2562-7.

⁶⁰ Mesnevî, c. VI, b. 633.

⁶¹ Mesnevî, c. V, b. 4175.

⁶² Tahirü'l-Mevlevî, c. XVI, s. 274.

⁶³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr I-VII*, haz.: A. Gölpınarlı, KB Yay., Ankara 2000, c. 7, s. 77.

ben”, Mevlânâ’ya göre insan varlığının en derûnunda insanın *Ma’ne’l-maânî*sini teşkil eden ve yere göğe sığmadığı hâlde müminin gönlüne sığıdığı belirtilen ilahî varlıktır aynı zamanda. İnsan, kendi *aslî*, *zorunlu* ve *ezelî* benliğini teşkil eden varlığının üzerindeki sûrete ilişkin *mümkün* benliğini terk edince, varlığının derûnundaki *ene-yî ezelî*si ile yüzleşecektir. Mevlânâ, bunu paradoksal bir ifadeyle “*Kendini bulmak isteyen hemen, kendinden geçmeye çalışsın*” yani asıl benliğini bulmak isteyen, *mevhûm* ve *mahdût* benliğinden vazgeçsin şeklinde dile getirir.⁶⁴ Yine bir başka ifadesinde Ben’den (*mevhûm*) kurtulanın, zahmetsiz (*ezelî*) beni bulacağını belirtir.⁶⁵ Çünkü insanın *mevhûm* beni, varlığının mevcudiyetini, aşkın ve *ezelî* benlikten aldığından insan, bu varlık vehmini ve zannını ortadan kaldırabilirse; varlığında zuhûr edecek olan ondaki bu *ezelî* bendir. Bu hususu, kendi varlığının derinliğindeki *ezelî* benden yıllarca habersiz yaşayıp, sonra onun farkına varan ihtiyâr bir müzisyenin serencamında kahramanın lisânından şöyle dile getirilir:

“Çünkü (anladım ki) bu benlik ve varlık, her an bana O’ndan gelmekte... Ne zaman ki bu benliğim mahvolsa ancak O’nu görürüm, başkasını değil.”⁶⁶

Mevlânâ’ya göre hakikî varlık, sadece Hakk’ın varlığıdır. İnsanın *sûret* düzlemindeki varlığı, bu *ezelî* varlığa nispetle sadece bir varlık hayalidir. Ancak tümüyle hayali varlık düzleminde yaşayan ve bu hayalin zıddını tecrübe etmeyen insan, bunun farkına varamaz. Mevlânâ’nın konuyla ilgili ifadelerine kulak verelim:

“Şimdi bürünmüş olduğun varlıktan kork. O varlık hayali, bir şey değildir, sen de bir şey değilsin! Hiçbir şey olmayan bir şey, hiçbir şey olmayan bir şeye âşık olmuş; hiç var olmamış, hiç var olmamışın yolunu kesmiştir.

Bu hayaller, ortadan kalktı mı akla sığmaz şeylerin apaçık görünür sana!”⁶⁷

Binâenaleyh insanın gerçek varlığını bulabilmesi ancak bu zorunlu varlıktan kendini perdeleyen *imkânî* varlığını terkle mümkündür. Bu nedenle Mevlânâ şu tavsiyede bulunur:

“O’nun huzurunda ‘bizi’ ve ‘beni’ bütünüyle terk edin. Mülk, O’nun mülküdür (dolayısıyla) mülkü sahibine teslim edin.”⁶⁸

Musa’ya yönelik “*Asanı at*” hitabındaki⁶⁹ emri ve atılan asanın ejderhaya dönüşmesi mucizesine atıfta bulunan Mevlânâ bu ayeti işârî olarak⁷⁰ yorumlar. Asanın

⁶⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 3218.

⁶⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 4140.

⁶⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 2197.

⁶⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 1447-9.

⁶⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3138.

⁶⁹ Bkz. Neml 27/10; Kasas 28/31.

atılması, *mevhûm benliğ*in terk edilmesinin gerekliliğinin; asanın ejderhaya dönüşmesi de insanın *mevhûm benliğ*inin ötesindeki *ezelî benliğ*in ortaya çıkmasının sembolik bir anlatımıdır. Mevlânâ'nın bu konudaki ifadelerine bakalım:

“Allah’tan Musa’ya şöyle bir vahiy geldi: ‘Eğriliği bırak, doğru ol şimdi!’
Bu beden ağacı, Musa’nın asası gibidir. Musa’ya; ‘Onu elinden at!’ diye emir gelmiştir.
‘At da onun hayrını, şerrini gör. Ondan sonra da yine Hakk’ın emri ile yeniden eline al.’
Musa onu yere atmada önce asadan yani sopadan başka bir şey değildi. Fakat Hakk’ın emri ile tekrar eline alınca iyileşti, güzelleşti.”⁷¹

İnsanın *ene-yî ezelîsi* ile yüzleşebilmesi için *mevhûm benliğ*i terk etmesinin gerekliliğini vurgulamak için Mevlânâ, peygamber kıssalarındaki sembolleri de kimi zaman bu doğrultuda kullanarak mesajını verir. Örneğin insanın *mevhûm benliğ*ini doğuran bedenini ve fiziksel yönünü, altı cihetle, zaman ve mekân ölçüleriyle sınırlı olması bakımından bir kuyuya; *ezelî benliğ*i de Yusuf’a benzeterek, Yusuf’un bu kuyudan çıkışının insanın *mahdût benlik* kuyusundan çıkmasına bağlı olduğunu belirtmektedir.⁷²

Yine bir başka yerde bulut ve ay sembolleri üzerinden *mevhûm benlik* ile *ezelî benlik* arasındaki ilişkinin paradoksal işlevine; diğer bir ifadeyle *mevhûm* olanın, *ezelî* olanı perdelediğine işaret ederek, *ezelî benliğ*e ulaşabilmek için *mevhûm benlik* engelinin aşılması gerekliliğini metaforik bir üslupla işlemektedir. Metafordaki ayın, insanın *ezelî benini*; bulutun ise *mevhûm* ve *mahdût benini* sembolize ettiği hatırlanmalıdır.

“Beden mumu şu görünen mumun aksinedir; o yok oldukça can nuru artar.
Bu ebedî ışıktır, mumsa geçici. Can mumunun alevi, Allah’a aittir.
Ateşten meydana gelen şu ateş, nur olduğundan geçici gölge, ondan uzaklaşmıştır.
Bulutun gölgesi yere düşer. Fakat gölge, ayla düşüp kalkmaz.
Ey bahtı yaver kişi! Kendinden geçmek; bulutsuz bir hâle gelmektir. Kendinden geçtin mi
(etrafına ışık saçan bir) dolunaya benzersin.
Fakat rüzgar, bir bulutu sürüp getirdi mi ayın nuru aydan daha eksik bir hâle düşer.

⁷⁰ Mevlânâ'nın ayetler üzerinde yaptığı işârî yorumlar üzerine yapılmış müstakil çalışmalar için bkz. Hüseyin Güllüce, *Kur'an Tefsiri Açısından Mesnevî*, Ötüken Yay., İstanbul 1999; Hâlim Gül, *Mesnevî'de Kur'anî Referanslar ve Kur'an Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003. Mevlânâ'nın hocaları Şems ve Seyyid Burhaneddin'in de benzer yorumları için ayrıca bkz. Ethem Cebecioğlu, “Şemseddin-i Tebrizî'nin Bazı Kur'an Ayetlerine Getirdiği İşârî Yorumlar II”, *AÜİFD*, c. XLI, Ankara 2000, ss. 43-65; “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, *AÜİFD*, c. XXXVIII, Ankara 1998, ss. 123-53. Tasavvufî gelenekte işârî tefsir hakkında ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974; aynı müellifin, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

⁷¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3575-8.

⁷² Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 4570. Yusuf simgesinin Mevlânâ'nın şiirlerinde kullanımına ilişkin bir çalışma için bkz. Annemarie Schimmel, “Yûsuf in Mawlânâ Rumi's Poetry”, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, edit. Leonard Nurbakhsh, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992, ss. 45-59.

*Bulut ve toz yüzünden ay, bir hayal gibi görünür. İşte beden bulutu da bizi hayal düşüncesine sürer.
Ayın lütfuna bak ki bu da O'nun lutfudur; çünkü bulutlar sizin düşmanınızdır, demiştir.
Ay, ne buluta aldırış eder, ne toza. O, göğün yücesindedir.*

Bulut bizim canımıza düşmandır. Bulut, ayı bizim gözümüzden gizler.”⁷³

Mevlânâ, yok gibi görünen *ezelî benliğin* bu yokluk görünümünün, insanı korkutmaması gerektiğini, çünkü insanın elde ettiği tüm şeyleri, yokluk membaından elde ettiğini belirtir. *Ezelî benliğin* ilk etapta görünüyor olmayışının kişinin şevkini kırmaması gerektiği üzerinde durur.⁷⁴ İnsan, mahdût olan *sûret* benlik düzleminde kaldıkça, aslından ve bütününden ayrı bir cüz’ün ayrıklığının sorunlarını yaşayacaktır. Bu nedenle insan için gerçek bir benlik bütünleşmesi, *mahdût benliğin*, *ezelî benliğe* ulaştırılması ile sağlanacaktır.⁷⁵ Derûnundaki *ezelî benliğe* erişen, onunla yüzleşen kişinin durumunu Mevlânâ, kendine has üslûbu içerisinde bir misâl ile anlatır. Aşağıda iktibas ettiğimiz bu teşbihte aynı zamanda *ezelî benliğini* tecrübe eden kişinin, maddî varlığını ontolojik olarak korumakla birlikte yüzleştiği bu *ezelî yönüne*, kendinde zuhûr eden bu *Sonsuz Nur’a* nispetle bu maddî varlığının pek kıymeti olmadığına da işaret edilmektedir:

“Biri sana para verip (eline) altın saysa (bu durumda) sen kendine değil (tabi ki) ona bakarsın; bu (ene-yî ezelî ile yüzleşenin hâli) de buna benzer.”⁷⁶

Mevlânâ’ya göre insanın *mevhûm* ve *mahdût benliğinin* vehim ve sınırlarından kurtuluşu; bu cihetinin sıfatlarından kendini temizleyip, ilahî mizacı ile yüzleşerek benliğinin hakîkatini onunla yeniden inşâsı ile mümkündür. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

“Kendini, kendi vasıflarından / اوصاف خود temizle ki kendinin asıl sâf olan pâk zatını göresin.”⁷⁷

Yine kabri îmar etmenin nasıl olması gerektiğinin vurgulandığı beyitlerinde bu hususu şöyle ifade eder:

*“O mezarı ve lâhdi îmar etmek, taşla, tahtayla, keçeyle olmaz.
(Bilakis mezar îmarı şöyle olur:) Kendine gönül safveti içinde bir mezar kazıp, O’nun benliğinde bu benliği defnetmendir. (ene-yî ezelî içinde kendi mevhûm benliğini ifnâ etmendir)
Onun toprağına ve O’nun gamına gömülmen lâzım ki nefesin, O’nun nefesinden yardımlara nâil olsun, nefesin kutlu ve tesirli bir hâle gelsin.”⁷⁸*

⁷³ Mesnevî, c. V, b. 680-90.

⁷⁴ Bkz. Mesnevî, c. V, b. 789-92.

⁷⁵ Bkz. Mesnevî, c. VI, Sultan Veled tamamlaması, b. 26-31.

⁷⁶ Mesnevî, c. I, b. 2199.

⁷⁷ Mesnevî, c. I, b. 3460.

⁷⁸ Mesnevî, c. III, b. 130-2.

Mevlânâ'ya göre *mevhûm benlik* düzleminde olduğu müddetçe insan, eşyâya vehme dayalı çarpık bir zaviyeden bakacaktır. Kendi benlik algısı, *mevhûm* olduğu gibi bu benlik algısından neş'et eden algılamaları da *mevhûm* ve çarpık olacaktır. Bu husus, kocasını armut ağacının üzerine çıkarak aldatan kadın hikâyesinde⁷⁹ *mevhûm benliği* sembolize eden armut ağacı imgesi üzerinden dile getirilerek bu benliğin terk edilmesi gerekliliği esprili bir anlatımla şöyle vurgulanır:

“Armut ağacından inde yürümeye koyul... senin gözün de kamaşmış, yüzün de!
Bu ağaç, (mevhûm) benliktir... evvelki varlıktır. İnsan, bu varlıkla kaldıkça gözü şaşır olur,
olmayacak şeyler görür.
Fakat armut ağacından indin mi (yani benlik vehmini terk edince) düşüncede de bir eğrilik
ve sapıklık kalmaz, gözde de sözde de!
O vakit bu (benlik) ağacını, dalları yedinci kat semâyâ kadar yükselmiş büyük bir saadet
ağacı hâlinde görürsün.
Aşağı indin de ondan ayrıldın mı Allah, rahmetiyle o ağacı değiştirir.
Bu aşağıya iniş, bu tevazu nedeniyle Allah, gözüne doğru görüş kabiliyetini ihsân eder.
Basîret, kolay ve bedava olsaydı Mustafa (sav) Allah'tan bu görüşü temenni eder miydi?
Buyurdu ki: ‘Yarabbi, yukarıda olsun, aşağıda olsun, her şeyi bana olduğu gibi göster!’
Ey sâlik! (benlik vehminden) aşağıya indikten sonra tekrar o ağaca çık... çünkü artık o ağaç,
'ol/کن emriyle değişmiş, feyz-i ilahî ile yeşermiştir.
Musa'nın ağacına dönmüştür bu ağaç! Pırlını pırtını Musa'nın bulunduğu yere çekersen
görürsün ki ateş gibi görünen tecellî nuru, o ağacı yakmaz, yeşertir; dalı, budağı da
neşeyle, ‘Şüphesiz ben Allah'ım/إني أنا الله’ der durur!’⁸⁰
Gölgesinde bütün hacetler husule gelir... işte ilâhî simyâ böyledir.
Varlığın ve benliğin, artık sana helâl olur... çünkü onda celâl sahibi Allah'ın sıfatlarını
görürsün!”⁸¹

Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre insanın kendi varlığının hakîkatine, kendi derûnundaki *ezelî bene* erişebilmesi için ezeli “ben”i çevreleyen bu benlik vehminden kurtulması gerekmektedir. Gerçekleştireceği bu benlik dönüşümü sayesinde insan, kendi doğasının hakîkatine eriştiği gibi, varlığın hakîkatine de erişecektir. İdrâkinin kapılarını kirden temizleyerek, her şeyi olduğu gibi ebedîliği cihetiyle görebilecektir.⁸²

Çalışmamız, klasik tasavvufî düşünce geleneğinde sülûk adı verilen ancak klasik tasnif ve îzahtan biraz farklı olarak Mevlânâ'nın benlik dönüşümü bağlamında ele aldığı insanın bu yöndeki değişim sürecini muhtevîdir. Çalışmamızı, Mevlânâ'nın günümüz

⁷⁹ Fıkranın özeti şöyledir: Evli bir kadın sevgilisi ile kocasının gözü önünde sevişme fantazisi kurar. Bu gayesini gerçekleştirmek için kocasına der ki şu armut ağacına çıkıp armut toplamak istiyorum. Ağaca çıkınca feryat edip kocasına “Ahlâksız herif o üzerindeki kim” diye bağırmaya kızmaya başlar. Kocasını “Kadın delirdin mi burada benden başka kimse yok” deyince; o da “bu hâlûsinasyan herhâlde ağaçtan olacak” der ve ağaçtan iner. Sonra kocasından ağaca çıkmasını ister. Çıkınca, sevgilisi ile sevişmeye başlarlar. Yukarıdan adam “Ahlâksız kadın ne yapıyorsun” deyince kadın; “Ben sana demedim mi bu ağaç, insanın gözüne böyle şeyler gösteriyor; gel ağaçtan in de bak” diye cevap verir. (bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 3544-57).

⁸⁰ Taha 20/14 ayetine işaret edilmektedir.

⁸¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3561-73.

⁸² Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 138.

insanına sunduğu manevî tekâmül rehberliğini, diğer bir ifadeyle kişisel gelişim⁸³ rehberliğini anlama çabası olarak görmek de mümkündür. Bu yönüyle çalışmamızda Mevlânâ'nın, insan varlığını neden ibaret gördüğü hakkındaki düşüncelerini “*ben/lik*” başlığı altında îzaha çalıştık.

⁸³ Kişisel gelişim ve tasavvuf ilişkisine dair bir değerlendirme için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, “Kişisel Gelişim ve Tasavvuf”, *Tasavvufî Bakış*, Erkam Yay., İstanbul 2003, ss. 131-6.

II. MEVLÂNÂ'YA GÖRE SÜLÛK: BENLİK DÖNÜŞÜMÜ ve MAHİYETİ

Tasavvufî düşünce geleneğinde, “Bir”den zuhur eden kesretin, tekrar o “Bir”e döndüğü, manevî âlemden maddî âleme gelen ruhların,⁸⁴ sülûk ile tekrar ilk ve aslî vatanlarına gittikleri şeklinde âlemde, döngüsel bir işleyiş öngörülmektedir. Devr anlayışı denen bu yaklaşıma göre varlık dairesinin ilk yarısı/kavs-ı nuzûlî, maddî âleme gelen varlıkların izledikleri süreci ve diğer yarısı/kavs-ı urûcî ise bu varlıkların geldikleri asıllarına dönüş sürecini sembolize etmektedir. İnsan, varlık hiyerarşisinin en sonunda yer alan gaye varlık olduğundan, her varlık gibi o da bu döngüsel sürecin içinde kendi aslına doğru yol alan bir yolcudur.⁸⁵ Mevlânâ’ya göre her insan, aslında bu âlemden ötekine yolculuk içindedir.

“Ey insan! Muhakkak sen, Rabbine doğru (varan bir yol üzerinde) çabalayıp durmaktasın” ayetinde⁸⁶ işaret edilen her insanın var oluş serüveni içindeki bu ortak seyrini ve kat ettiği yol hakkındaki durumu hususunda Mevlânâ insanı, şöyle bilinçlendirmektedir:

“O âlemden buraya bir ana yol var. Oradan buraya geliyorlar, buradan oraya gidiyorlar; iyi dikkat et. Oturmuşuz ama gidiyoruz, yeni bir yere hareket etmişiz, fakat görmüyorsun sen.
Sermayeni ağzını bugün için değil, ilerisi için, ileride bir iş yapmak için hazırlarsın.
Ey yola tapan, yolcu odur ki yüzü ve gidişi, ileriye dir.”⁸⁷

Seyr ü sülûk kavramı, tasavvuf düşüncesindeki genel tanımıyla sâlikin manevî yolculuğunu,⁸⁸ diğer bir ifadeyle “*Hakikat*” arayışını ifade etmektedir. Sülûk, bir sûfînin tasavvuf yoluna girmesiyle başlayan ve layık olduğu takdirde en yüksek manevî dereceye kavuşması ile süren Allah’a giden yolda manevî manevî ilerlemesini tavsif için sûfîler tarafından kullanılan bir tabirdir.⁸⁹ Sülûk sürecinde ilerleyen kişi için de

⁸⁴ Bu iniş hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Muhammed Şucâî, *Makâlât I, Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olabiliriz, Nefis Terbiyesinin Nazarî Esasları*, çev.: Ali Eren, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 37-49.

⁸⁵ İbrahim Düzen, *Aziz Nesefti’ye Göre Allah, Kâinat İnsan*, Furkan Yay., İstanbul 2000, s. 162.

⁸⁶ İnşikâk 84/6.

⁸⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 2776-9.

⁸⁸ Tasavvuf ıstılahında seyr ü sülûk, sâliklerin vuslata erme yolunda cehâletten ilme, nefislerindeki kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka, kendi vücûdundan Hakk’a doğru hareket etmeleridir. (bkz. Muhammed b. A’la b. Ali el-Farukî Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtı’l-Fünûn*, Dar u Sadr, Beyrut, tsz. c. II, s. 686; İsfahânî, *Müfredât*, s. 349; Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 104-5; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr neşr., İstanbul 1997, s. 183).

⁸⁹ Ebû Hazzâm, *Mu’cemu’l-Mustalahâtı’s-Sufiyye*, s. 99; Kaşânî, *Istilahâtı’s-Sufiyye*, s. 119. Sûfîler tarafından seyr, genelde *ila’llah* (Allah’a doğru) ve *fillah* (Allah’ta) gibi ayrıma tabi

sâlik terimi kullanılmaktadır. Her insan, yukarıdaki anlayıştan hareketle temelde birer sâlik olarak değerlendirilebilirse de terim anlamıyla sâlik; kendi aslına geri dönüş sürecine belli bir farkındalık düzeyinden sonra irâdî olarak giren ve manevî yükseliş aşamalarında ilerleyen kişidir.⁹⁰

Mevlânâ'ya göre sülûk, bir *benlik dönüşümü* sürecidir. Mevlânâ bu süreci geleneksel mi'râc sembolizminden hareketle açıklar. Bu mi'râc ile sâlikin, varlık potansiyelinin zirvesine ulaşacağını belirtir. Bu yükselişin, maddî/fiziksel bir yükselişten ziyade bir benlik transformasyonu olduğunu; sâlikin, bu yücelişini, varlığın membaı olarak kabul ettiği “*yokluk/adem*”e yönelerek elde edeceğini şöyle îzah eder:

“Mi'râc edenlerin safında durursan yokluk, seni Burak gibi göklere yüceltir.
Yere mensup ve ancak aya kadar yüceltebilecek bir mi'râc değildir bu. Bu, kamışı, şekere ulaştıran miraca benzer!
Bu mi'râc, buharın göğe yükselmesi gibi bir mi'râc değildir; ana karnındaki çocuğun bilgi ve irfân derecesine ulaşmasına benzer!
Yokluk küheylâmı, ne de güzel bir buraktır; yok olduysan seni varlık makâmına götürür!
Dağlar, denizler ancak tırnağına dokunabilir; o derece süratlidir; duygu âlemini derhal geride bırakıverirsin!
Ayağını gemiye çek de can sevgilisine giden can gibi oturduğun yerde yürüye dur!
Elsiz, ayaksız evveline evvel olmayan Allah'a kadar git; canların, yokluktan elsiz ayaksız varlık âlemine koştukları gibi!
Dinleyen, gaflet uykusunda olmasaydı, can kulağı açık bulunsaydı sözde kıyâs perdesini yırtardın ya!”⁹¹

Bilindiği gibi Mevlevilikte, hizmete bel bağlayarak sülûk yoluna giren sâlike “can” denilmektedir. Bu isimlendirme, dervişin beden kesafetinden kurtularak rûh/can hâline gelmesine yönelik bir teşviki ifade etmektedir.⁹² Mevlânâ sülûk sürecinin bu yönüyle; can hâline gelme, bir “can”laşma süreci olduğunu şöyle ifade eder:

“(Mevhûm benliklerinden) tamamıyla (kurtularak) can olanların hâlini hiç sorma (çünkü bunu anlatmağa imkân yok!)”⁹³

Mevlânâ, bu dönüşümü, “Allah müminlerden, nefislerini ve mallarını cennet mukabilinde satın aldı” ayetine⁹⁴ telmihle *can ticareti* olarak değerlendirmektedir. Sâlik, bu alış verişte kendi *mevhûm* ve *mahdût benliğinden* irâdî olarak vazgeçer ve bunun karşılığında *ezelî benliği* elde eder. Mevlânâ'nın ifadesiyle, adeta kendi *mevhûm*

tutulmuştur. *Seyr Maa'llah* ve *Seyr ani'llah* gibi tasnifler bulunsa da bunlar genelde yukarıdakilerin kapsamı altında değerlendirilmişlerdir. (Nesefî'nin bu yöndeki değerlendirmeleri için bkz. Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, terc. Konuk, haz.: Sezai Fırat, Gelenek Yay., İstanbul 2004, ss. 73-4).

⁹⁰ R. A. Nicholson, “Sülûk” mad., *İA*, c. XI, ss. 231-2.

⁹¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 552-9.

⁹² Tahirü'l-Mevlevî, c. I, s. 146.

⁹³ *Mesnevî*, c. I, b. 1348.

⁹⁴ Tevbe 9/111.

benliğini, *ezelî benlik* içine defneder.⁹⁵ Yani sülûk, Mevlânâ'ya göre Allah ile yapılan bir "benlik ticareti"dir. Diğer bir deyişle insanî açıdan, bir "benlik dönüşümü"dür. O, bu hususu *Mesnevî*'de şöyle îzah etmektedir:

"Ben varlığını, o ihsân ve cömertlik sahibinden başkasına satmayana kul, köle olayım."⁹⁶
 "Kim böyle bir alışverişi edebilir? Bir gül ile bir gülşen satın alıyorsun!
 Bir taneye karşılık yüzlerce ağaçlık. Bir habbeye karşılık yüzlerce maden!
 'Kim her şeyi Allah için yapar, Allah' a karşı ihlâs sahibi olursa'⁹⁷ demek, o taneyi vermektir... Bu sûretle de 'Allah da onun olur, her dilediğini verir'⁹⁸ sözünün hakîkati elde edilir.
 Çünkü bu zayıf ve kararsız varlık, o ebedî Allah' ın zevalsiz varlığından var olmuştur.
 Fânî varlık, kendisini O'na verdi mi bakî olur, asla ölmez... Yelden, topraktan korkan ve bu ikisi yüzünden helâk olan katre gibi! Katre, aslı olan denize kavuştu mu güneşin hararetinden de kurtulur, yelden ve topraktan da!
 Zâhiren denizde yok olur ama zatı yok olmaz, ebedîleşir, iyileşir!
 Kendine gel ey katre de pişman olmaksızın varlığını (Allah'a) ver, ver de bir katreye karşılık uçsuz bucaksız deryâyı bul!
 Kendine gel ey katre de bu şerefi bul, denizin avucuna düş, o avuçta telef olmaktan emin ol!
 Böyle bir devlet, kimin eline düşmüştür: Bir deniz, bir katreyi dilemekte, istemekte!
 Allah hakkı için Allah hakkı için çabuk sat ve satın al... bir katreyi ver, incilerle dolu denizi elde et! Allah hakkı için, Allah hakkı için hiç geciktirme... bu söz, lütuf denizinden gelmede!"⁹⁹

Mevlânâ, bir başka yerde sülûkun bir can cömertliği oluşunu şöyle îzah eder:

"Cömert kişi, para verip (infakta) bulunarak cömertlikte bulunur. Âşıkın cömertliği/sehây-ı âşık ise can feda etmesidir.
 Allah rızâsı için ekmek verirken; (karşılığında) sana ekmek verirler; O'nun uğruna can verirken sana (ebedî) can bahşederler.
 Eğer şu çınarın yaprakları dökülürse onu yaratan Allah, ona yapraksızlık azığı ihsân eder.
 Eğer infak ve ihsânda bulunmandan dolayı elinde mal, mülk kalmazsa, Allah'ın fazl u keremi, seni hiç yüz üstü bırakır mı?
 Bir adam ekin ekince ambarı (önce) boşalır ama bu işin faydası, tarlada (mahsulü alınca) belli olur.
 Tohumunu ekmeyerek ambarda stoklayanın tohumunu ise zamanın hadiseleri, böcek ve fareler yiyip bitirir.
 Bu cihân nefiydir (yani yoktan ibarettir ve fânîdir); sen aradığın (bâkîyi) ispatta (yani Cenâbı Hakk'ın bâkî olan rızâsı için yapılan işlerde) ara! Senin sûretin (görünen dış varlığın, mevhum benliğin) sıfırdan ibarettir; (aradığını) kendi mânânda ara!
 Acı ve tuzlu canı (yani mevhum benliğini) kılıç önüne koy, feda et de tatlı bir deryâ gibi olan canı (ene-yî ezelîyi) satın al!"¹⁰⁰

Dinî ibâdetlerin gayesinin; insanın özündeki *can potansiyelini* ortaya çıkarmak ve olgunlaştırmak olduğunu belirten¹⁰¹ Mevlânâ, tüm ibâdetleri de bu meyanda benlik

⁹⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 130-2.

⁹⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 490.

⁹⁷ Nisâ 4/146 ayetine işaret edilmektedir.

⁹⁸ Bu meâldeki hadise telmih yapılmaktadır. (Tahirî'l-Mevlevî, c. XIII, s. 681). Mevlânâ bir çok beytinde hadiselerle ıktibas veya telmih yoluyla işaret etmektedir. Bu konuyla ilgili örnekler ve geniş bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber, Hadis-i Şeriflere Atıflar*, Rûmî Yay., İstanbul 2006.

⁹⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 2611-23. Bir başka yerde Mevlânâ bunu, bir gönül ticareti diye niteler. (*Mesnevî*, c. VI, b. 879-87).

¹⁰⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 2235-43.

dönüşümünün gerçekleştirilmesine yönelik birer yardımcı unsur olarak görmektedir. İbâdetleri, birer araz ve araç olarak niteleyerek onlarla elde edilmek istenen amaç ve cevherin, o iyilik ve ibâdetlerin insanda meydana getireceği can safiyeti ve kemâli olduğunu söyler. Mevlânâ ancak böylesine sâfi bir canın Allah’a ulaşabileceğine işaret ederek şöyle der:

“İnsanlıktan mı bir cevhere sahipsın, eşeklikten mi? Bu ârazlar yok olunca nasıl
götüreceksin ki?
Bu namaz ve oruç arazlarını Allah’a nasıl ileteceksin? Çünkü araz, iki zaman zarfında bâkî
kalmaz, yok olup gider, bir anlıktır.”¹⁰²

Yine bu meyanda Mevlânâ, susayıp da önündeki duvar engeli nedeniyle suya ulaşamayan kişinin, duvardan kerpiçleri koparıp suya atması ve onun sesi ile rahatlamasına dair anlattığı hikâye¹⁰³ vesilesiyle ibâdetleri, insanın *mevhûm* ve *mahdût* benliğinin duvarından kerpiç koparmaya benzetir. Hikâyedeki susayan kişi, aslı olan *mânâ* âlemine susamış, farkındalık düzeyine erişmiş insanı; önündeki duvar da sonsuzluk âlemi ile insan arasındaki kendi *mevhûm* benlik engelini sembolize etmektedir. Her bir ibâdet ile insan, kendini sınırlayan, onu bu varlık boyutuna hapseden *mahdût* benliğinden kurtulmaya, sonsuz ve aşkın aslı ile kendisini buluşturmaya çalışmaktadır. Binâenaleyh Mevlânâ’ya göre ibâdetlerin ortak maksadı, Allah ile insan arasındaki *mevhûm* benlik engelini ortadan kaldırılması gayesine matuftur.¹⁰⁴

Mevlânâ, Hakk’ın nurundan yoksun bir gönlün, karanlıklardan ibaret bir cehenneme dönüşeceğini vurgulayarak, namazın hakikat ve gayesinin gönül penceresinin Hakk’a açılması olduğunu belirtir.¹⁰⁵ Sâlikin, ibâdetini, gönlünü ilahî nur ile nurlandırdığı bir feyizlenme anı olarak ifa etmesi gereğine işaret eder. Çünkü namaz, temelde müşâhede olduğundan, onda gönül gözü, Hakk’ın nuru ile nurlanır.¹⁰⁶

Mevlânâ, sâlikin ruhânî dönüşümünü değişik metaforlar yardımıyla îzah etmektedir. Bir metaforunda sülûk sürecini; testiden deryâya menfez açmaya benzetir.¹⁰⁷ Buradaki testi, insanın *mahdût* benliğini; deryâ ise varlığının derûnundaki ilahî, sonsuz

¹⁰¹ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 244-9.

¹⁰² *Mesnevî*, c. II, b. 945-6.

¹⁰³ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1192-1208.

¹⁰⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1209-13.

¹⁰⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2401-5.

¹⁰⁶ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, ss. 633-4.

¹⁰⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2711.

boyutu sembolize etmektedir. Mevlânâ bu testideki suyun aslından ayrılmış bir cüz olduğunu; aslından ayırık bir vaziyette, ten testisinde kalan kişinin varlığının kokuşacağını belirtir.¹⁰⁸ Diğer bir yerde *mahdût benlik* sınırlarında kalan kişinin tefessühünü benlik anlamındaki “menî” kelimesi ile sperm anlamındaki “meni” kelimesinin eşsesli kullanımına atfen şöyle îzah eder:

“Meni, (kendi) benliğinde (ve varlık düzeyinde) kaldıkça kokuşur, pis olur. Fakat cana ulaştı mı aydınlık bir âlemi bulur.

Cansız şey, nebâtata yüz tuttu mu, baht ağacından hayat biter.

Canlıya yüz tutan nebât, Hızır gibi âb-ı hayat kaynağından içer.

Can da Canan’a yüz tutarsa pılsını pırtısını sonsuz ömür iklimine çeker götürür.”¹⁰⁹

Mevlânâ sülûk sürecini diğer bir teşbihinde simyâya benzeterek, bu süreçte sâlikin kendi bakır benliğini, ilahî potada eriterek altın hâline getirebileceğini ifade eder.¹¹⁰ Bu doğrultuda bir benlik dönüşümünü taş ve yakut teşbihleriyle anlatır. Taş ve yakut sembollerıyla karşılanan iki tür benliği, insanî düzlemde Firavun ve Hallâc-ı Mansûr örnekleriyle sembolize eder. Sâlikin benlik dönüşümü, taşın değerli bir mücevher hâline gelmesi, yakutlaşması gibidir. Bu dönüşüm gerçekleşmeden insanın kendisini sevmesi onu taş düzlemine mahkum eder, değersizleştirir ve onu lanete duçar kılar.¹¹¹

Mevlânâ’ya göre insanın esas varlığı, bu âlemde hem beden kafesinde, hem de bedene hitap eden bu âlem içinde adeta hapse olduğundan¹¹² sülûk süreci; beden hapsi içindeki bu *can kuşunun* özgürleştirilmesidir.¹¹³ Girişilen benlik dönüşümü sayesinde insan, ten hapisanesinin imkânlarıyla sınırlandırılıp ayağına pranga vurulmuş olan *sonsuz can potansiyelini* tekrar eski hürriyetine kavuşturmaktadır. İnsanın asıl varlığı, özgürlüğünü kaybetmiş, işlevsiz bir hâlde iken onu özgür kılacak sülûku ihmâl eden bir yaşam tarzı, Mevlânâ’ya göre bir dedikodudan ibaret olduğu gibi insanın, bu konudaki

¹⁰⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 26-7.

¹⁰⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 125-8.

¹¹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 492.

¹¹¹ *Mesnevî*, c. V, b. 2025-44.

¹¹² Bu düşüncesini bir gazelinde şöyle ifade eder:

“Ben iş görmek ve halkı irşâd etmek vazifesiyle mükellef olarak dünya hapisanesinde bulunuyorum. Yoksa zindan nerede, ben neredeyim? Kimin malını çalmışım ki hapisteyim.” (Tahirü'l-Mevlevî, c. II, s. 507)

¹¹³ Rûhun, ideal durumunun bedensiz var olması ve rûhun beden içinde zindanda olduğu fikrine Eski Yunan’dan itibaren özellikle Platon düşüncesinde rastlanan bir husustur. (bkz. Jerome. A. Shaffer, *Bilinç, Rûh ve Ötesi*, çev.: Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991, s. 15.

gafletinin de göstergesidir. Aslan-tavşan hikâyesindeki remizler vasıtasıyla Mevlânâ bunu şöyle ifade eder:

“Ey insan! Sen de, bu sahipsiz kuyunun dibinde mahpus kalan yalnız bir aslan (gibi)sin. Nefsin (hikâyedeki) tavşan gibi kanını döküp içer (senin asıl varlığını öldürerek seni kuyu dibinde yaşamaya mahkûm eder). Senin tavşan nefsin, sahrada zevk ü sefa içinde yiyip içmekte; Sen ise (bundan gafil olarak) ‘niçin’ ve ‘nasıl’ kuyusunun dibindesin (yani dedikodu ve münakaşa ile meşgulsün.)”¹¹⁴

Bir diğer teşbihinde Mevlânâ, sülûkun insanın içindeki *can potansiyelini* ortaya çıkarmak olduğunu; insan varlığını bir ayrana; canı bu ayran içinde gizlenmiş yağa, sülûk sürecini de ayranın yayıkta sallanarak bu gizli yağın ortaya çıkarılmasına benzeterek ifade eder. Aynı zamanda dinin işlevinin ve dinlerin ortak gayesinin de bu olduğuna şöyle işaret eder:

“Ayran içinde yağ nasıl gizliyse, doğruluk cevheri de yalanda gizlidir. O yalanın, şu fânî tendir... doğrun ise Allah’a mensup olan can! Yıllardır şu ten ayranı meydandadır da can yağı (görünmediğinden) onun içinde fânî ve değersiz bir hâle gelmiştir. Nihayet Allah, bir elçi kulunu, ayranı yayığa koyup döven birisini gönderir de, Bende bir gizli ‘ben’ olduğunu bileyim diye sıfatla, hünerle o yayığı döver. Yahut da zatından âdeta bir cüz olan bir kulunun sözünü izhar eder de o söz, vahiy arayan kişinin kulağına girer.”¹¹⁵

a. Fiziksel Gelişim – Manevî Gelişim Paralelliği

İnsanın *sûret* varlığının, mânâsından izler taşınması nedeniyle Mevlânâ, insanın fiziksel gelişimi ile manevî gelişimi arasında paralellik görmektedir. Şöyle ki; insanın fiziksel gelişim evreleri ile bunların özellikleri iyi okunup, yorumlanabilirse, insanın manevî gelişimine dair önemli ipuçları barındırdığı görülecektir. Cenin, öncelikle ana rahminde kan ile beslenerek büyüüp gelişir. Doğum vakti geldiğinde dışarıdaki geniş dünyayı bilmediğinden kendi vatanını terk etmek istemez. Sancılı ve sıkıntılı bir süreçten sonra insan, yeni âlemine yani dünyaya taşınır. Bir dönem adaptasyon zorluğundan sonra bu vatanına da alışır. Dünya insan için terk edilmesi zor ve mükemmel bir âlemdir artık. Tasavvufî düşüncede dünya gerçek âlemin sadece sınırlı bir sûreti olması hasebiyle sonsuz âleme nispetle daracık ana rahmi mesabesindedir. İnsanın kendi sonsuz mahiyetini keşf ederek, kendi varlığını bu daracık âlemden sonsuzluk arenasına taşımak için yaptığı tüm uygulamalar sülûkun kapsamındadır.

İnsanın bu âlemdeki fiziksel varlığı ve gelişimi, doğum ile başladığı gibi insanın sülûk süreci içindeki yolculuğu da tasavvufî literatürde “*vilâdet-i sâni*/ikinci doğum” denilen doğumla başlamaktadır. Sâlik, bu doğumda sûfî ıstılahında *kalp çocuğu* (veled-i

¹¹⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 1351-2.

¹¹⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 3030-5.

kalbî) denilen *can potansiyelinin* nüvesini, kendi derûnunda vücûda getirerek yeni bir varlık boyutu ve gerçek “ben”ini keşfe başlamıştır.¹¹⁶

İnsanın fiziksel gelişimi emekleme, ayağa kalkma, yürüme gibi evrelerden; bebeklik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve ihtiyârlık gibi dönemlerden oluştuğu gibi ihtiyaçları da bu gelişim aşamalarına uygun şekilde değişim gösterir. İnsan gelişiminde öncelikle *sûret* varlığın yani bedenin ihtiyaçları fark edilirken; *mânâ* cihetinin ihtiyaçları kendilerini daha sonra hissettirirler. İnsanın *sûret* varlığının gereksinimlerinde somut/fiziksel olandan soyut olana doğru bir ilerleyiş gözlenmektedir. Örneğin insan, öncelikle yeme-içme, barınma, güvenlik gibi alt gereksinimlerini karşıladıktan sonra övülme, toplumda statü sahibi olma, sevme-sevilme gibi üst gereksinimlerini tatmine yönelir.

Mevlânâ, insanın değişik dönemlerdeki ihtiyaçlarının fiziksel olandan manevî olana doğru değişimine atıfta bulunarak bununla, insanın manevî benlik dönüşümü arasında bağ kurar. Fiziksel ihtiyaçlardaki değişim, Mevlânâ’ya göre benlik dönüşümünün gerekliliğini bildiren birer habercidir.

Mevlânâ, insanî ihtiyaçlardaki hiyerarşiyi şöyle dile getirir:

“İnsan, önce ekmeğe harîstir... çünkü gıda ve ekmeğin, canın direğidir. Canını avucuna alır da hırsıla, ümitle ve yüzlerce hilelere, düzenlere başvurarak çalışıp ekmeğini elde etmeye savaşır. Fakat az bir şey elde eder de ekmeğin için çalışmaya ihtiyacı kalmazsa artık şöhrete, ada sana ve şâirlerin methine âşık olur. İster ki onlar, kendisinin aslını, faslını övsünler... lütfunu, ihsânını anlatmada mimberler kursunlar...”

Bu sûretle de onun lutfu, ihsânı, altın bağışlaması, söz arasında amber gibi koksun!”¹¹⁷

Aynı hususu diğer bir yerde şöyle ifade eder:

“İnsan, önce uykuya, yemeye muhtaçtır... fakat nihayet meleklerden de üstün olur. Pamuk ve kükürdün himayesinde şulesi ve nuru, süha yıldızına kadar çıkar!

Karanlık âlemi aydınlatır... demirden yapılmı tomruğu bile iğneyle deler geçer!”¹¹⁸

Mevlânâ’nın insan gelişimine dair bu ifadeleri, derin bir insan doğası bilgisinden mülhemdir. Günümüz insanına Maslow’un (1908-1970) ihtiyaçlar hiyerarşisini hatırlatmaktadır. Hümanist psikolojinin “kurucusu” sayılan Abraham Maslow, ihtiyaçlar hiyerarşisiyle ilgili bir formülasyon sunmakta; insan ihtiyaçlarını, yeme-içme, barınma, uyku gibi biyolojik-fizyolojik ihtiyaçlar ve emniyet, sevgi, aidiyet, saygı, öz saygı ve kendini gerçekleştirme gibi üst gereksinimler şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır.

¹¹⁶ Birgitte Dorst, “Üstad, Mürid ve Sûfî Grubu: Günümüzde Sûfî İlişkileri”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit.: J. Marvin Spiegelman vd., s. 26.

¹¹⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 1189-93.

¹¹⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 1876-8.

Maslow, insanın *hakikat*, güzellik, aşkın olma vs. için duyduğu ihtiyaçları da meta ihtiyaçlar¹¹⁹ ve Being/Varlık değerleri olarak nitelemektedir.¹²⁰ Maslow bu ihtiyaçların da tıpkı alt düzeydeki biyolojik-fizyolojik ihtiyaçlar gibi temel ve içgüdüsel olduklarını anlatmaktadır. İçgüdüsel olan bu meta/aşkın ihtiyaçların tatmin edilememesi durumunda; bunun, insanda duygu ve değer kaybına yol açacağını, anksiyete ve yabancılaşmaya sebebiyet vereceğini, sonuç olarak insanda *metapatoloji* adını verdiği hastalığın ortaya çıkacağını belirtmektedir.¹²¹ İnsan hayatında aşkın bir estetik, dinî ve felsefî vechenin, herhangi bir biyolojik ihtiyaç gibi insan doğasının gerçek ve aslî bir ihtiyacı olduğu sonucuna varmaktadır.¹²²

Maslow insanın transpersonel diğer bir ifadeyle bilinen sınırlı/*mahdût benlik* alanının ötesine geçişini, tüm hedeflerin en yücesi, hatta kendini gerçekleştirmenin de üzerinde bir düzeyde kabul eder.¹²³ Maslow bu konuda şöyle demektedir: “İnsan doğasının en zirve boyutlarının ve potansiyelinin en son olasılıklarının incelenmesi, yıllardır üzerine titrenilen aksiyomların sürekli olarak zayıflamasına, köklü bir şekilde inanılan ve uzun zamandır duymaya alıştığımız zâhiren eleştirilemez olarak kabul edilen psikoloji kanunlarının büyük bir gürültüyle yıkılmasına sebep oldu.”¹²⁴

Dr. V. Frankl, toplama kampında geçirdiği ve *logoterapiyi* keşfetmesine yol açan kendi deneyimlerini anlattığı eserinde; insanın var oluşunun gerçek amacını, kendi

¹¹⁹ Meta terimi buradaki kullanımıyla daha yüce, ötede ve aşkın anlamlarını karşılamaktadır. (Walsh & Vaughan, *Ego Ötesi*, s. 220).

¹²⁰ Geniş bilgi için bkz. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, ss. 299-340.

¹²¹ Maslow, “Bir Metamotivasyon Kuramı: Değer-Yaşamın Biyolojik Kökeni”, *Ego Ötesi*, ss. 162-3.

¹²² Maslow’un bu görüşleri hakkında ayrıca geniş bilgi için bkz. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature; Toward a Psychology of Being*, 2nd ed., New York: Van Nostrand, 1968. (Maslow’un bu eseri dilimize *İnsan Olmanın Psikolojisi* şeklinde çevrilmiştir. Bkz. çev.: Okhan Gündüz, Kural dışı Yay., İstanbul 2001); yine aynı yazarın, *Religions, Values and Peak Experiences*, Columbus, OH: Ohio State University Press, 1964; (Bu eser de dilimize *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, şeklinde çevrilmiştir. Bkz. çev.: H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996).

¹²³ Walsh & Vaughan, *Ego Ötesi*, s. 60. Maslow, kurucusu olduğu hümanist psikolojinin yerini şöyle tanımlar: İnsalcıl psikolojiyi, üçüncü bir güç olarak daha üst bir dördüncü psikolojiye geçiş bir hazırlık olarak düşündüm. İnsan ihtiyaçlarının ve ilgilerinin ötesinde evren merkezli insanlık, kimlik, kendini gerçekleştirme ve benzeri kavramların ötesine geçen, birey ötesi bir psikoloji olarak düşündüm. Maslow’un bu fikirleri temel olarak şu iki eserinde (*The Farther Reaches of Human Nature*, *Toward a Psychology of Being*) işlenmektedir.

¹²⁴ Maslow, *Toward a Psychology of Being*, ss. 71-2. Kendini gerçekleştiren insanları da Maslow, aşkın tecrübe yaşamamış ama tamamen sağlıklı olanlar ve aşkın/metafizik tecrübe yaşamış olanlar diye iki sınıfa ayırmaktadır. Daha çok önem verdiği ikinci sınıftakilerin bir takım ortak özelliklerini sıralamıştır. (bkz. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, ss. 75-86).

varlık sınırları içinde kalarak bulmasının mümkün olmadığını belirtir. İnsanın var oluşu ona göre aslında kendini gerçekleştirmeden ziyade kendini aşan bir süreçte gerçekleşir. Çünkü insanoğlu, kendini aşabilen tek varlıktır ve kendini gerçekleştirme, sadece kendini aşmanın bir yan ürünü olduğunda; kişinin anlam arayışına cevap verebilecektir.¹²⁵

Ancak şunu söylemek gerekir ki psikologlar, insan davranışlarına ilişkin tanımlayıcı bir çok yeni bilgi sunmalarına rağmen insanın bu yüksek yetileri nasıl elde edip hayata geçireceğine ilişkin imkân ve metotları gösterememişlerdir.¹²⁶ Çünkü psikoloji, kıstas olarak kendisine ölçülebilen “normal” ve “ortalama” insan davranışlarını esas aldığından ideal insan tipinin nasıl oluşacağıyla ilgilenmemiş ve buna dair bir bakış açısı geliştirememiştir.¹²⁷ Psikolojinin amacı, insan davranışını tanımlamak, tahmin ve kontrol etmektir.¹²⁸ Teorilerinin niceliksel ve fiziksel bir temele dayandırılma geleneği onu, insanın metafizik/aşkın yönüyle ilgilenmekten uzaklaştırmıştır. Psikoloji biliminde, insanın, aşkın yönü ile barış ve telifine yönelik son dönem çalışmalarında ise bu yönde henüz fazla mesafe kat edildiği söylenemez.¹²⁹

Mevlânâ, insanın fiziksel gelişimini, onun manevî gelişiminden bağımsız görmez. Esasen metafizik olana ağırlık vermesine rağmen Mevlânâ, fiziksel olanı da kabul eder; aralarında mukayese ile insanın manevî gelişimini îzah eder. İnsanın fiziksel varlığındaki gelişimin başarıyla sürdürülmesi; diğer bir ifadeyle bir sonraki aşamaya geçebilmenin şartı; bir önceki aşamanın gereklerinin yerine getirilmesi olduğu gibi manevî terakkinin şartı da Mevlânâ’ya göre içinde bulunan aşamanın gereklerine riâyet etmektir. Bunu, söylenenlere kulak vermeyen bir çocuğun konuşmayı öğrenemeyeceği vurgusuyla bir bebeğin dil öğrenim süreci örneği üzerinden anlatır.¹³⁰

Mevlânâ, kâinatta her şeyde cari olan değişim ilkesinden bahsederek; bu külliyyatın zübdesi, mikro bir nüvesi olan insanın da fiziksel varlığı itibarıyla bu

¹²⁵ Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara 1992, s. 99. Frankl’in yaklaşımlarına dair bir değerlendirme için bkz. Abdulkadir Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan yay., İstanbul 2002, s. 52.

¹²⁶ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 12.

¹²⁷ J. Donald Walters, *Modern Düşüncenin Krizi: Anlamsızlık Sorununa Çözümler*, çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 108-9.

¹²⁸ Age., s. 237.

¹²⁹ Age., ss. 179-80.

¹³⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 1623-7.

değişimden hisse-mend olduğunu belirtir. İnsanın fiziksel gelişim ve değişiminin ilahî bir lütuf olduğunu belirten Mevlânâ, zamanı da bu lütuf meyvelerini örtüp gizleyen yapraklara benzetir.¹³¹ Ürün insanın elinde mevcuttur, ancak ürünün meydana geldiği zaman unutulmuştur.¹³² Mevlânâ, insanın bu süreçte fiziksel değişiminden ibret alarak benliğini de bir değişim ve dönüşüme tabi tutması gerekliliğine işaret etmektedir.¹³³

Mevlânâ'ya göre zamanın geçmesi ile insan varlığının maddî cephesinde yaşanan fiziksel değişim, kudret ve güzelliklerin yavaş yavaş yitirilişi, insan bedenine ait bu görüntü varlığın, *mevhûm* ve geçici bir varlık olduğunu göstermektedir.¹³⁴ Bu yitiriliş, bir başka kaynaktan yansıyan nurun yavaş yavaş kendi aslına döndüğünün habercisidir.¹³⁵ Mevlânâ'ya göre insana düşen, bu asıl kaynağa yönelerek varlığının aslını bulmaktır; geçici olanı ebedî hâle getirmeye çalışarak boş ve abes bir uğraşın içinde olmak değildir. Ona göre insanın, doğumdan itibaren yaşadığı fiziksel değişimler, insana bu âlemde bir yolcu olduğunu hatırlatmakta; *sûret* benliğinin, *mevhûmluğunu* ve geçiciliğini insana göstermektedir. Bunu idrâk edemeyenler Mevlânâ'ya göre *mevhûm* olanı, kendilerinin zannederek bir *varlık cerimesi* içindedirler.¹³⁶ Bir çok renkli camdan yansıyan ışığın aslından habersiz camlara gönül vermişlerdir.¹³⁷ Zaman, iğreti olan her şeyi onların elinden alarak bu varlık suçunun karşılığını gösterecektir. Bu yüzden insan, fiziksel varlığındaki değişimleri tam bir aldanişa sürüklenmeden doğru okumalıdır.¹³⁸ Mevlânâ, görünen (*sûret*) varlığını besleyen *ilahî nurun* farkına varanların ise bu değişim ve yıpranmalarla bir şey kaybetmeyeceğini belirtir.¹³⁹ Çünkü fiziksel değişim ve zevâller, *sûret* varlığını elinden alsa da gönlündeki değişmez, *ezelî bene* bir şey yapamaz. Mevlânâ'ya göre bu idrâke ermiş kişi, varlıktaki *sûreti* sembolize eden renkli

¹³¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1795-1805; Ayrıca bkz. c. VI, b. 1819-23.

¹³² İnsandaki fiziksel değişimleri bu yönüyle Mevlânâ yazın elde edilen pamuğa veya kış meyvesine benzetir. Bu meyvelere daha sonra bakıldığında kış ve yaz hatırlanmaz, meyvelere odaklanılır. (Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1795-1805, 1819-23).

¹³³ *Mesnevî*, c. I, b. 1276-96.

¹³⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 967-72.

¹³⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 982-4.

¹³⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 979-82.

¹³⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 987-9.

¹³⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 990-4.

¹³⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 974-5.

camlar gözünün önünden alınsa bile *nuru* camlarsız görmeyi adet edindiğinden iğreti yansımanın olmaması onun için eksiklik olmak bir yana daha da makbuldür.¹⁴⁰

Mevlânâ, kemik yaşları ilerlemesine rağmen manevî gelişiminde herhangi bir terakkî olmayanları anlattığı kocakarı hikâyesiyle¹⁴¹ hicveder.¹⁴² Uzun yıllar ve tücrübeler yaşamasına rağmen bu tür *mevhûm* lezzetlerin halen peşinde koşanları ve sülûk yolunda ilerleme kaydedemeyenleri; “*Bir insan kocaldı da bu yolda er olmadı mı adını kocakarı takıver!*” vurgusuyla belirtir.¹⁴³

İnsanın fiziksel ve manevî gelişimi arasındaki paralellikten dolayı Mevlânâ’ya göre insanın fiziksel gelişimi, beraberinde manevî açıdan da bir gelişim ve tekâmülü getirmelidir.¹⁴⁴ Mevlânâ, bir ârif¹⁴⁵ ile papaz arasında geçtiğini belirttiği diyalogda da bu hususu vurgular.¹⁴⁶ Bu pasajlarda Mevlânâ, insanın, hayvanî benliğine yani bedenine ve onun gereksinimlerine olan aşırı düşkünlüğünü, *öküz sevdası* diye niteleyerek bu sevdadan vazgeçmediği müddetçe insanın sülûkta yol kat edemeyeceğini belirtir.¹⁴⁷

Mevlânâ, yılların ilerlemesine rağmen varlığını, meziyetlerle donatmamış, benliğini manevî açıdan terakki ettirememiş kişinin, değersizliğini ve işe yaramazlığını anlattığı şu fıkra ile esprili bir üslupla vurgulamaktadır:

“*Evin birine bir yoksul geldi. Kuru ekmek yahut taze nane var mı dedi.*

¹⁴⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 989-90.

¹⁴¹ Hikâye için bkz. (*Mesnevî*, c. VI, b. 1222-36).

¹⁴² Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1245-9.

¹⁴³ *Mesnevî*, c. VI, b. 1244.

¹⁴⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 2053-4.

¹⁴⁵ Anlatılan olaydaki ârifin Mevlânâ’nın kendisi olduğunu Eflaki’deki bir menkıbeden anlıyoruz. Adı geçen menkıbede olayın Mevlânâ ile papaz arasında geçtiği belirtilmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, c. XVII, s. 205)

¹⁴⁶ Mevlânâ’nın ifadeleri şöyledir:
“Bir ârif, papazın birine sordu: Sen mi daha yaşlısın sakalın mı? Papaz dedi ki: Ben ondan önce doğdum. Sakalsız nice zamanlarım var. Ârif dedi ki: Sakalın ağarmış, eski hâlini terk etmiş. Öyle olduğu hâlde yazıklar olsun, kötü huyun hâlâ dönmemiş! O senden önce doğmuş seni geçmiş. Sense tirit sevdası ile böylece kala kalmışsın. Önce doğduğun renktesin hâlâ. Ondan bir adım bile ileri atmamışsın. Hâlâ kaptaki ekşi ayransın. Hâlâ o yoğurdun yağını ayıramamışsın. Hâlâ balçık küpteki hamursun, bir ömürdür ateşli tandırdaşın ama hâlâ pişmemişsin. Heves yeli ile başın dönüyor ama tepedeki ot gibi ayağın toprakta. Musa kavmi gibi Tih çölünün ortasında, durduğun yerde tam kırk yıl kala kalmışsın a akılsız adam! Her gün, ta akşama kadar koşup duruyorsun. Fakat kendini yine de ilk konak yerinde görmedesin! O öküzü âşık oldukça şu üç yüz yıllık uzaklıktan kurtulamazsın. Onların da gönüllerinden öküzün hayali çıkmadıkça sahibi bir girdaba benzeyen o çölde kaldılar. Bu öküzü bir tarafa bırak, Allahdan sonsuz lütuflara ermiş, nihayetsiz nimetler görmüşsün. Fakat öküz tabiatlısın, onun için o büyük, büyük iyilikler, bu öküzün aşkı ile gönlünden gidiverdi.” (*Mesnevî*, c. VI, b. 1780-93).

¹⁴⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1790-3.

Ev sahibi, burada ekmek ne arar? Burası ekmekçi dükkânı mı, aptal mısın sen, dedi.
 Dilenci bari biraz yağ ver deyince dedi ki: Burası kasap dükkânı değil ki.
 Ey ev sahibi! Birazcık un ver bari deyince ev sahibi burasını değirmen mi sandın, dedi.
 Dilenci her şeyden vazgeçtik, bari bir çanak olsun su ver dedi. Ev sahibi cevap verdi: Burası ırmak yahut çeşme değil.
 Hâsılı ekmekten kepeğe kadar ne istediye ev sahibi kendisiyle alay etti, acılandı, yok dedi.
 Yoksul, içeri girip eteklerini kaldırdı evin içinde tuvaletini yapmaya niyetlendi.
 Ev sahibi; hey çirkin herif ne yapıyorsun, deyince dedi ki: Böyle yıkık yere abdest bozayım da bari ferahlayayım.

Burada yaşamının madem ki imkânı yok, böyle eve ancak abdest bozulur.”¹⁴⁸

Mevlânâ, kemik yaşları ilerlemiş olmasına rağmen bir çok insanın sülûk yolunda henüz daha çocuk mesabesinde olduğunu “Ey bu yolu adım adım adımlamaya karar veren kişi, sen hamın hamısın, hamın hamısın, hamın hamı!”¹⁴⁹ şeklinde belirterek sıradan insanın dünya yaşamına yönelik tutku ve arzularını, sahipliklerini, övünmelerini, savaşlarını; hakîkate nispetle gerçekliği olmadığından, birer çocuk oyununa benzettir. Bu hususu aşağıdaki pasajlarda şöyle îzah eder:

“Allah sarhoşundan/mest-i Hudâ’dan gayrı herkes (bu yolda) çocuk (mesabesindedir.) Hevâ ve hevesinden kurtulmuş kişiden başkası buluşa ermiş değildir.

Cenâbı Hak Kur’an-ı Kerîm’de ‘Bu dünya hayatı bir oyun/la’b ve eğlence/lehv’dir.’¹⁵⁰ sizler de (bu oyun içinde oynayan) çocuklarsınız’ buyurdu. Şüphesiz Hak Teâlâ doğru buyurur. Oyunu, oyunağı terk etmedikçe çocuksun. Rûhun arınmadıkça (çocukluktan çıkıp) nasıl temiz ve (kâmil bir insan) olabilirsin?

Ey yiğit (sâlik)! Bil ki, buradakilerin (dünyadaki bu kozmik oyun içindekilerin dünyaya karşı) müptelası oldukları (her türlü) şehvetleri, çocukların cımaı gibidir.

Bir Rüstem’in, güçlü kuvvetli bir yiğidin cimaina nispetle çocuğun cımaı nedir ki? Ancak bir oyundan ibarettir.

Cihân halkının savaşları da çocukların savaşı gibi tamamen mânâsız, esassız ve hakirdir!

Hepsi de sopadan (yaptıkları) kılıçlarla savaşırlar.¹⁵¹ Hepsi faydasız bir gaye uğrunda uğraşıp dururlar.

Hepsi de sopalardan yaptıkları atlara binerler ve: ‘Bu bizim Burak’ımız Düldül gibi giden atımız’ derler.

(Hakîkatte atın) yükünü sırtlarında taşıyan onlardır, fakat bilgisizliklerinden kendilerini yüksekte ata binmiş, yol gidiyor sanırlar.”¹⁵²

“Noksan sıfatlardan temizdir o Allah ki toprağa bir renk verir, çocuk gibi bizi ona kaptırır, birbirimize düşürür.

Eteğimizi çocuklar gibi toprakla doldururuz. Bizim gözümüzle o toprak, madenden çıkmış altın görünür.

Çocuğun, yetişmiş erlere karşı bir mecali yoktur. Allah, çocuğu, erkeklerle bir araya koymaz, bir derecede tutmaz ki.

Meyve, eski olsa bile hamlığı devam ettikçe, olmadıkça ona koruk derler.

O ham ve ekşi meyva, yüz yıllık bile olsa fikri çevik ve keskin kişiye nazaran yine çocuktur, yine koruktur.

Saçı, sakalı ağarsa bile yine korku ve ümit çocukluğundan kurtulmamıştır.”¹⁵³

¹⁴⁸ Mesnevî, c. VI, b. 1250-8.

¹⁴⁹ Mesnevî, c. V, b. 2899.

¹⁵⁰ Dünyanın bir oyun/la’b ve eğlence/lehv olduğunu bildiren bu ifadeler En’am 6/32 ve Hadîd 57/20 ayetlerinden iktibâs edilmiştir.

¹⁵¹ Sopa, insan aklını; bununla savaşmak da insanların akıllarıyla birbirlerine üstünlük sağlama mücâdelelerini sembolize etmektedir.

¹⁵² Mesnevî, c. I, b. 3430-9.

¹⁵³ Mesnevî, c. VI, b. 4733-8.

“Allah, toprağa bir renk, bir parlaklık verir, onu mücevher hâline getirir. Çocuk tabiatlı olanları da onlara meylettirir, savaşa sokar. Hamurdan deve ve aslan şekillerinde çörekler pişirirler. Çocuklar, onları görünce hırslarından ellerini dişlerler.

Fakat ağızda aslan da ekmek olur, deve de. Fakat çocuklara bu söz, tesir etmez ki.”¹⁵⁴

Yine insanın *mevhûm* benlikten kendini kurtarıp onu *ezelî* benliğine yöneltmesinden dolayı gamın, ıstırapın bir hazine olduğunu ancak bu tür sözlerin sülûk yolunun çocuklarına tesir etmeyeceğini şöyle ifade eder:

“Gam bir hazinedir ve senin zahmet ve meşakkatin de madendir. Fakat bu söz, çocuklara nerden tesir edecek?

Çocuklar, oyun adını duydular mı hepsi de yaban eşeği gibi yarışa girerler.”¹⁵⁵

İnsan bedeninin arzu ve isteklerini, ceviz ve kuru üzümüne benzeterek, değerli gönlünü bırakıp da *mevhûm* benliğinin hevesleri peşinde koşan kişiyi, çerez için ağlayan *hakikat* bilgisinden yoksun çocuklara benzetir:

“Çocuk, ceviz ve kuru üzüm için ağlar. Hâlbuki bu, büyük adama göre hiçbir şey değildir. Gönüle göre de beden, cevizle kuru üzümdür. Çocuk, nerden büyüklerin bilgisine sahip olacak?

Kim, perde ardındaysa zaten çocuktur. Er ona derler ki kırılmaz.”¹⁵⁶

Mevlânâ’ya göre *mevhûm* benliğin geçici heveslerine hitap eden dünya hevesleri uğrunda, ömür sermayesini geçirerek benlik dönüşümünden geri kalanlar da sülûk yolunun çocuklarıdır ve onlar, oyuna dalarak asıl gayelerinden mahrum kalmışlardır.¹⁵⁷

Yıllar geçmesine rağmen sülûkta herhangi bir ilerleme gösteremeyenlerin Allah’a sığınmaktan başka çarelerinin olmadığını belirten Mevlânâ, Hakk’ın dergâhına yönelmeleri konusunda onları teşvik eder.¹⁵⁸ Yine o, hiç kimsenin zamana karşı ilânihaye direnmesinin mümkün olmadığını belirterek, insanın beden cihetinde sürekli bir gençlik ve güzellik aramasının beyhude bir temenni, boş bir uğraş olduğunu vurgular.¹⁵⁹ İnsanın ebedî gençliği ve güzelliği ancak Allah’a sığınarak elde edeceğine işaret eder.¹⁶⁰

¹⁵⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 4717-9.

¹⁵⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 510-1.

¹⁵⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 3342-4.

¹⁵⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 586-7.

¹⁵⁸ Bu teşviklerinden birinde şöyle der: “Ne istesin sen? Seni ne diye satın alsınlar? Ne kuşusun sen? Seni ne diye yesinler? Bu değer bilmezlerin dükkânından vazgeç, yücel ‘Allah satın alır’ ihsânının dükkânına gel! Köhneliğinden kimsenin almadığı o kumaşı o kerem sahibi alır.” (*Mesnevî*, c. VI, b. 1264-6).

¹⁵⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1291-2.

¹⁶⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1287-90.

İnsan varlığındaki fiziksel değişimi, insanın manevî gelişim ve dönüşümü için bir haberci sayan ve aralarındaki mukayese ile konuyu îzah eden Mevlânâ'ya göre sülûk sürecindeki benlik dönüşümünün başarılması; kişinin *mevhûm* benliğinin tüm unsurlarından arınmasıyla mümkündür. Boğumları temizlenip ney hâline getirilmeyen bir kamışın ses çıkaramayacağı, kendi elbiselerinden soyunmayan kişinin de Kabe'de tavaf yapmasının makbûl olmayacağı örneklerinden hareketle Mevlânâ, insanın *mevhûm* benliğinin unsurlarından sıyrılıp soyunmadan ilahî esrârın mazharı ve Cenâbı Hak'ın makbûlü olamayacağını ifade eder.¹⁶¹ İnsanın *sûret* benliği *mevhûm* ve *mahdût* oluşuna rağmen Hakk'ı göstermemesi bakımından Mevlânâ'ya göre en büyük engel ve bağdır. İnsan, varlığının derûnundaki Hakk'ı, ancak *mevhûm* benliğinin arzu ve heveslerinden arınmak suretiyle görebilecektir. Aksi takdirde *mahdût* benliği insanı kendi aslını görmekten ve insanî varlığının temel ödevini yapmaktan alıkoyacaktır. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Canı, heveslerden arınmış olanlar sadece, Hakk'ın cemâlini ve onun temiz dergâhını görebilirler.
(Nitekim) Hz. Muhammed, bu ateşten, bu dumandan (varlığın sûretini kaplamış olan bu kesretten) pâk olduğu için her nereye baktı ise orada Allah'ın cemalini gördü.
Seni kötülüğe sevk edenin vesveselerine yoldaş oldukça ‘Semme vechullah’ı/Allah'ın vechi oradadır’ı nasıl bilebilirsin?¹⁶²
Kimin sinesinde bir kapı açılırsa o, her zerrede güneşi görür hâle gelir.¹⁶³
Yıldızların içinde ay nasıl (belirgin şekilde) görünürse Cenâbı Hak da mâsivâ/digerân arasından (onun bu gönül gözüne) öyle görünür.
(Fakat) iki parmağını, gözlerinin önüne getir; bir şey görebiliyor musun? (Öyleyse) insaf et! Sen göremiyorsun diye bu cihân yok demek değildir. Kabahat, senin şom nefsinin parmağındadır.
(O hâlde) dikkat et! (Nefsin) parmağını (yani mevhûm benlik engelini) gözünden kaldır da ondan sonra ne istersen gör.
Nûh'a ümmeti; ‘Hani o sevap (dediğin şey) nerede?’ dediler. O taraftandır, dedi. Hâlbuki onlar onu görmemek için (mevhûm varlık) elbiselerine büründüler (ve onu göremediler).
(‘Mevhûm varlık) elbiselerinize bürünüp yüzünüzü, başınızı sardınız (yani canınızın yetilerini atıl hâle getirdiniz); bu sebepten şüphesiz gözünüz var ama göremiyorsunuz’ dedi.
İnsan demek, göz demektir.¹⁶⁴ Gerisi kabuktan ibarettir. Göz ise ancak dostu görendir. (Gerçek ve ebedî) dostu görmeyen gözün, kör olması daha iyidir. (Çünkü) bekâsı olmayan dostun uzak olması (görülmemesi) daha iyidir.”¹⁶⁵

¹⁶¹ Örnekler için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2203-4.

¹⁶² Beyitte “Hangi tarafa dönseniz Allah'ın vechi oradadır” ayetinden iktibâs yapılmıştır. (Bakara 2/115).

¹⁶³ Mevlânâ'nın her zerrede güneşin görülmesine ilişkin dile getirdiği husus son zamanlarda evren algısıyla ilgili ortaya çıkan deliller ile desteklenmektedir. Buna göre evrendeki her bir parça, sadece evrendeki diğer her şeyle ilintili olmakla kalmayıp, aynı zamanda gerçekte tüm evren, her bir parça içinde dıruludur. (Walsh & Vaughan, age., ss. 32-3).

¹⁶⁴ İnsan/Adem kelimesinin lügatteki anlamlarından biri de göz bebeği/dide anlamına gelmektedir. (bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “e ne se” mad.) Beyitte bu mânâyâ işaret edilmektedir.

¹⁶⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 1396-1407. Son beyit, İzbudak çevirisinde (Böyle adam Süleyman bile olsa karınca ondan iyidir” şeklinde verilmiş. (bkz. İzbudak çevirisi, *Mesnevî*, c. I, b. 1407)

Mevlânâ, çeşitli vesilelerle insanın fânî *mevhûm* varlığını terk edip, *ebedî benliğini* bulmasının gerekliliğini hatırlatır. Zira bu benlik, *mevhûm* olduğundan yani nihâyetinde bir vehme dayandığından insanın ondan ayrılması kaçınılmazdır. Her insan, tabîî ölümle kendisini çevreleyen bu vehimden ayrılacaktır. *Mevhûm benliği* onu terk edecektir. Benliğinin hakikatini idrâk eden ise irâdî ölümle, *mevhûm benliği* kendini terk etmeden onu terk eder ve *ezelî benine* kavuşur. Mevlânâ, sâlikî bu terke teşvik ederek bu hususu şöyle îzah eder:

“Ne mutlu ona ki bu yurttan yüceldi çıktı... çünkü ecel gelince ölüm, bu yurdu nihayet yıkar, viran eder!”¹⁶⁶

“Gönül, (bu *mevhûm* varlığın) sana da vefa etmez, seni de terk edip gider. O senden vazgeçmeden sen ondan vazgeçmeye çalış.

Fırsat elden çıkmadan Meryem gibi sen de sûrete (yani sûret varlığına) ‘Senden Rahman’a sığınırım’ de.”¹⁶⁷

“Vehmin, seni şaşkın bir hâle getirdiyse neden öbür vehmin etrafında dönüp dolaşırsın?

.....

Canla başla benlikten, varlıktan kurtulmayı istiyorum ki onun o güzelim savlıcanına top olayım.

Kim benliğinden kurtulursa bütün benlikler onun olur. Kendisine dost olmadığı için herkese dost kesilir.

Nakışsız bir ayna hâline gelir, değer kazanır. Çünkü o, bütün nakışları aksettirir.”¹⁶⁸

Mevlânâ, diğer bir teşbihinde insanın *mevhûm* varlığını terk etmesinin gerekliliğini; insanın *sûret* varlığını karanlık bir dağa benzeterek, ay ışığı ile sembolize ettiği ilahî nurun bu dağın altındaki karanlığı aydınlatabilmesini, dağın yıkılmasına yani *mevhûm benliğin* arzu ve heveslerinden sülûk süreci ile sıyrılmasına bağlı olduğunu belirtir. Bu yönüyle Mevlânâ, benlik dönüşümünü sâlikin benliğinde gerçekleşen bir kıyâmet tahakkuku olarak niteler.¹⁶⁹

Mevlânâ, bedenî hazlarından müteşekkil *mevhûm benlik* algısı içerisinde sürdürülen bir yaşamı, insanın kendini ulvî yönünden mahrum olarak çamur ve bataklık içinde geçirdiği süflî bir yaşam tarzı olarak görmektedir. Bir eşeğin dahi saplandığı çamurdan kurtulmak için çaba gösterdiğini belirterek insanî bir farkındalığa sahip olan kişinin, kendini bu tarz bir yaşamdan çekip yükseltmesi gerektiğine vurgu yapar.¹⁷⁰

Yukarıdaki tercümede ise şu çevirilerden yararlanılmıştır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 427, b. 1432; bkz. Tahirü'l-Mevlevî, c. III, s. 735; Ken'an Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 192, b. 1430).

¹⁶⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 1100.

¹⁶⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 3699-3700. Son beyitteki ifade Meryem 19/18 ayetinden ictibâs edilmiştir.

¹⁶⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 2662-6.

¹⁶⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 1336-40.

¹⁷⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 3355-7.

Çeşitli te'vil ve mazeretlerle bu yaşam tarzının sürdürülmesini ise o kişi için Allah'ın bir gazabı sayar.¹⁷¹

Tenin istek ve arzularını, canın, bu âleme hapsedilmesine sebep olan bir prangaya benzeten Mevlânâ, sülûk sayesinde bu prangaların çözülüp canın özgürleşeceğini belirtir.¹⁷² Canını bu şekilde özgürleştirenin rûh simurgu Âlemlerin Şah'ı olan Cenâb-ı Hakk'a doğru yücelecektir.¹⁷³

Mevlânâ insanın, asıl varlık değerine, sülûk sürecinde gerçekleştireceği benlik dönüşümü sayesinde kavuşacağını belirterek her insanı buna teşvik etmektedir:

*"Gel de güneş gibi, dolunay gibi, hilâl gibi kolsuz ve kanatsız gökyüzünde dön dolaş!..
Yürümeye başladın mı rûh gibi ayaksız yürürsün... çiğneme zahmetine uğramadan yüzlerce
yemekler yersin!
Ne gemine gam timsahı çarpar... ne ölümden kötüleşirsin!
Sen hem padişahsın, hem asker, hem taht... sen hem iyi bir bahta nâil olursun, hem bizzat
baht ve talih kesilirsin!
Fakat zâhirde bahtın iyi olursa, yüce bir sultan olursa ne fayda... bu baht başkasınıdır, bir
gün gelir olur, bahtın döner!
Sen de yoksullar gibi muhtaç bir hâle düşersin... ey seçilmiş kişi, sen baht ol, sen devlet
kesil!
Ey mânevi er, kendin baht olur, talih kesilersen nasıl olur da bu bahtı, bu talihi
kaybedersin?
Ey güzel huylu, bizzat sen, kendine mal, mülk olursan bunları nasıl olur da kaybedersin...
imkân mı var buna?"¹⁷⁴*

Mevlânâ çeşitli vesilelerle sülûkun gerekliliğini hatırlatır ve insanları buna teşvik eder. İnsanın meleklerden üstün hâle gelebilmesinin ve kendi varlığını bir hikmet pınarı hâline getirmesinin ancak sülûk ile mümkün olduğunu,¹⁷⁵ sülûkun; insanın kendi *mevhûm* benliğinden kendini kurtarması yani bir benlik dönüşümü olduğunu ifade eder. Kendini, *mevhûm* benliğinin vasıflarından (evsâf-ı hod) temizleyenin kendi pak ve saf zatını göreceğini, kitaba ve müzakereye gerek duymadan Peygamberlerin ilimlerini gönlünde bulacağını¹⁷⁶ ve insanlara doğruyu gösteren bir delil ve *burhan* haline geleceğini belirtir.¹⁷⁷

¹⁷¹ *Mesnevî*, c. II, b. 3358.

¹⁷² *Mesnevî*, c. II, b. 1948.

¹⁷³ *Mesnevî*, c. V, b. 2280-6.

¹⁷⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 1105-12.

¹⁷⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1063-7.

¹⁷⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 3458-61.

¹⁷⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1320.

Mevlânâ'ya göre “*Her an gayb âleminde (insana) yeni yeni can (ve fuyuzât) erişir ve ten cihânından dışarı çık nidası gelir.*”¹⁷⁸ Ancak insan, *mevhûm* varlık engelinden dolayı, bu mesajları doğru okuyamaz. Mevlânâ, insanın derûnunda gizlenen can tûtîsinin, manevî gıdası verilse de verilmese de aslını ve oradaki misakını hatırladığını ve insana da bunu hatırlattığını belirtir.¹⁷⁹ Bu mesajı doğru alanlar sülûk ile kendi asıllarına yönelirken; alamayanlar, rûhun bu huzursuzluk ve açlığını farklı arayışlara girerek tatmine çalışır ancak tatmin edemezler.

Mevlânâ, benlik dönüşümünü başarmış olan Allah dostlarının sâlike yapacağı ilk ve temel rehberliğin benlik değişiminin gerekliliğini ona hissettirmek olduğunu belirtir. Çünkü Mevlânâ'ya göre insanlar, aslında var gibi görünen bir vehmin içinde yaşadıklarından gerçek varlığı inkâr etmektedirler.¹⁸⁰

b. İç Arkeoloji ve Kendi “Hakikat”ini Bilme

Mevlânâ, sülûku; insanın, kendi varlığının hakikatini bilme irfânı şeklinde de tanımlamaktadır.¹⁸¹ Bu yönüyle insanın kendi benliğine ilişkin bilgisinin, en büyük baht; insanın kendini bilmeyişinin ise en büyük bahtsızlık olduğunu bir dervîşin lisanında şöyle ifade eder:

“*Aşâğılık biri, dervîşin birine dedi ki: Burada seni kimse bilmiyor. Dervîş, ‘Yabancıyım, bilmeyebilir. Fakat ben kim olduğunu biliyorum ya. Ya durum tersine olsaydı da dertlere, yaralara uğrasaydım, O görseydi de ben kör olsaydım, kendimi görmeseydim o zaman ne yapardım?’*”¹⁸²

Mevlânâ bu kendilik bilgisinin bir gönül yolculuğu olduğunu belirtir. Çünkü Allah’ı istiâp edebilecek bir mahiyette olduğu bildirilen¹⁸³ insan gönlünün içermediği hiçbir varlık yoktur. Tüm varlık, gönülde meknûz olduğundan Mevlânâ, benlik dönüşümünde sâlikin tüm dikkatini ve arayışını âfaka değil, enfüse yöneltmesi gereği üzerinde durmaktadır. Bağları, bahçeleri bırakıp murakabe ile gönül güzelliğini seyre

¹⁷⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 2223. Nicholson nüshasında ve bu nüshadan çevrilen İzbudak (MEB) çevirisinde olmayan bu beyit, Konuk, Tahir el-Mevlevî ve Kenan Rifaî çevirilerinde mevcuttur. (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 96, b. 2260; Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1084, b. 2226; Ken'an Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*, s. 319, b. 2259).

¹⁷⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1716.

¹⁸⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 1925-7.

¹⁸¹ *Mesnevî*, c. V, b. 3341.

¹⁸² *Mesnevî*, c. VI, b. 4331-3.

¹⁸³ “*Yere göğe sığmam, mümin kulunun kalbine sığarım*” kudsî hadisi bu mefhumu ifade etmektedir.

dalan sūfî hikâyesinde bu hususa vurgu yapılmaktadır.¹⁸⁴ Buna binaen Mevlânâ sâlikî iç arkeolojiye şöyle teşvik etmektedir:

“Her meyvenin içi, kabuğundan iyidir. Teni kabuk, sevgiliyi de iç bil!
İnsan, pek lâtîf bir içe maliktir. İnsansan bir an olsun onu ara!”¹⁸⁵
“Kuyu kazan adam gibi sen de adamsan şu beden kuyusunu kaz da suya (içindeki can potansiyeline) ulaş.”¹⁸⁶

Sâlikin benlik dönüşümünün, bu gönül yolculuğu sayesinde gerçekleşeceğini belirten Mevlânâ, bu yolculuğun ten yolculuğu gibi mesafe ve diğer kayıtlarla sınırlı olmadığını açıklar. Canın yürüyüp gezmesinin keyfiyetsiz olduğunu ve maddî varlığımızın da gezmeyi candan öğrendiğini belirtir.¹⁸⁷

İnsan varlığının *sûret*/tenini, bir kitabın içindekiler kısmına yahut bir mektuba; gönlünü de bu kitabın ve mektubun içindeki metne benzeten Mevlânâ, insanın mahiyet ve değerinin anlaşılmasının, gönül kitabının ve ten mektubunun açılıp, insanın, kendi içine yapacağı yolculuğa bağlı olduğunu belirtir. Hâlbuki çoğu insan kendisini *yüzeysel beninin* istek ve arzularından ibaret görmektedir. Mevlânâ, bu davranışı gönül kitabının fihristiyle yetinmeye benzeterek hicveder. Sülûkun, insanın kendi içine yapacağı yolculuğun bilgisi olduğunu belirtir. Sâlik bu sayede gönül mektubunu okur, taşıdığı kalıbın içindekilerin Cenâb-ı Hakk’a sunulmaya layık olup olmadığını anlar. Değilse ona göre davranır.¹⁸⁸

Benlik dönüşümünün sâlikin *iç arkeoloji* ile kendi gönlüne yönelerek gönlünü cilalayıp saf bir ayna hâline getirmesiyle mümkün olduğunu vurgulamak için Mevlânâ, Çinliler ile Rûm ressamının hikâyesini anlatmaktadır.¹⁸⁹ Bu hikâye aracılığıyla

¹⁸⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1358-71.

¹⁸⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 3417-8.

¹⁸⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2044.

¹⁸⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 1976-80.

¹⁸⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 1564-77.

¹⁸⁹ Hikâyeyi özetleyecek olursak; padişahın huzurunda kimin daha güzel resim yapacağı hususunda Rûm ressamı ile Çinliler bahse girerler. Her iki taraf aralarına bir perde çekilerek karşılıklı duvarlara hünerlerini işlerler. Çinliler çok miktarda boya kullanarak duvara resim yapmalarına rağmen Rûm ressamı, bu konudaki ilimlerinin derinliğinden, sanatın görüneceği yer/duvar temizlenmedikten sonra ne kadar güzel resim yapılırsa yapılsın, bu resmin temizlenmemiş bir tuval üzerinde iyi durmayacağı gerekçesiyle önce duvarı bütün kirlerden temizleyerek onu parlak bir ayna hâline getirirler. Bahsin sonunda önce Çinliler yaptıkları güzel resmi gösterdiler. Sıra Rûm ressamına gelince aradaki perde kaldırılınca Çinlilerin temizlenmemiş tuvale yaptıkları resim Rumların tertemiz aynasına yansıyınca eşsiz ve benzersiz bir güzellikte görüldü. Böylece yarışmayı Rûm ressamı kazanır. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3647-82).

Mevlânâ, sûfilerin hakîkati bulma hususundaki metotlarının iç arkeoloji olduğu hususuna işaret ederek hikâyedeki bu hususla ilgili remzi şöyle dile getirmektedir:

“Ey oğul (hikâyedeki) Rûm ressamı sûfilerdir. Onların; ezberlenecek dersleri, kitapları yoktur. Görünüşte hünersiz (ilimsiz) görünürler.

Ama gönüllerini adamakıllı cilâlamışlar; arzudan, hırstan, cimrilikten ve kinlerden arınmışlardır.

(Hikâyedeki) o ayna (hâline gelen duvarın) sâflığı ve berraklığı da (onların) gönlünün vasfıdır ki öyle (ayna hâline gelmiş bir) gönle hadsiz hesapsız sûretler akseder.”¹⁹⁰

Mevlânâ, sûfî düşüncesinde “*kenz-i mahfî*” olarak bilinen kudsi hadisi,¹⁹¹ sadece

Allah’la ilgili ve yaratılışın başlangıcıyla ilgili görmeyerek sûfî literatüründeki geleneksel tevilinden biraz farklı değerlendirir. Bu hadisi “*Ben yere göğe sığmam, mümin kulunun kalbine sığarım*” kudsi hadisi ile birlikte değerlendirerek kenz-i mahfîyi; insanın içindeki ilahî sonsuzluk potansiyeli şeklinde yorumlar.¹⁹² Buna göre sülûkun insanın içindeki bu gizli hazinenin ortaya çıkarılması olduğunu ifade eder.¹⁹³

Kenz-i mahfî yani eşsiz ilahî hazine, insan varlığının derûnunda olduğundan, Mevlânâ’ya göre sülûk; derûndaki bu hazinenin ortaya çıkarılmasına yönelik bir iç arkeoloji faaliyetidir. *Hakikat* ancak kişinin kendi içinde yapacağı bir kazı işlemiyle açığa çıkarılabilir.¹⁹⁴

Mevlânâ, bu hususu verdiği misâlde ev, kiracı, ev sahibi ve evde gömülü hazine metaforu üzerinden îzah eder. Misâldeki ev, insanın *sûretteki mevhûm benliğini*, evde gömülü hazine insanın derûndaki *can potansiyelini* sembolize etmektedir. İnsan, eceli gelinceye kadar içinde bulunduğu varlık düzlemini kiralayan bir kiracıya benzetilmektedir. Can potansiyelini daha önce keşfeden kâmil insanlar, diğer insanlara mevhûm benliğin arzu ve isteklerini terk etmelerini, bu evi yıkarak yüzleşecekleri *ezelî ben* ile bundan çok daha ma’mur bir benlik inşâ edebileceklerini defalarca söylerler. Ancak “sıradan insan”, evin dekorunun güzelliğine bakarak kendinden geçmiştir. *Mevhûm benliğinin* zevklerini, varlığının biricik lezzetleri sanarak derûnundaki hazineden habersiz yaşamaktadır. Nihayet ölüm varlığının derûnundaki ruhu ortaya çıkarınca gönül verdiği varlığın bir yanılama olduğunu anlar. Can potansiyelini işleyip

¹⁹⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 3483-5.

¹⁹¹ Kenz-i Mahfî hadisiyle ilgili sûfî literatüründeki değerlendirmeler hakkında kısa bir bilgi için bkz. Ahmet Ögke, “Tasavvufta Kenz-i Mahfî Düşüncesi...”, *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 10-3.

¹⁹² Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2540 vd.

¹⁹³ *Mesnevî*, c. IV, b. 3028-9.

¹⁹⁴ A. Reza Arasteh, “Psychology of the Sûfî Way to Individuation”, *Sûfî Studies: East and West*, edit. L. F. R. Williams, New York: Dutton Press, 1974, s. 90.

gerçek benliğini i’mar edemediğine geç kalınmış bir pişmanlıkla hayıflanır.¹⁹⁵ Bu yüzden Mevlânâ; “*Canının ta derinliklerinden, ta özünden bir işe girişmen gerek! İğreti verilmiş şeylerden sana bir kapı açılmaz! Evin içinde akan bir su çeşmesi, dışarıda akan ırmaktan daha iyidir!*” beytini îzah sadedinde iç arkeolojinini gerekliliğini dile getirmektedir.¹⁹⁶

Çeşitli vesilelerle sâlikin dikkatini, iç arkeolojiye çeken Mevlânâ, Davut ile öküz sahibi hikâyesini anlattıktan ve remzlerini îzah ettikten sonra konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Zahmetsiz rızık nedir, bilir misin? Ruhların gıdası, peygamberlerin rızıkları.
Fakat bunu elde etmek, (nefs) öküzünü öldürmeye bağlıdır. Hazine, (ten) öküzünün
içindedir ey hazine arayan, yerleri kazıp duran!”¹⁹⁷

Bundan dolayı Mevlânâ, sâlikin hakîkati, sonsuz varlık potansiyelini, diğer bir ifadeyle Allah’ı, kendi dışında değil, içinde ve kendinde araması konusunda sâliki öncelikle bilinçlendirmektedir. *Sûret* varlıktaki tüm güzelliklerin, deründeki bu kenz-i mahfînin yansımaları olduğunu belirterek, sâlikin kendi *mevhûm* varlığını yıkıp derûnundaki hazineye erişmesi konusunda şunları söyler:

“Ey aşk mezhebine giren, yüzünü kendine çevir. Sana meftun olan, senden başkası değildir.”¹⁹⁸
“Lezzet dışardan gelmez içten gelir. Bunu böyle bil. Köşkleri kaleleri aramayı ahmaklık say.
Birisi Mescit bucağında sarhoş ve neşelidir. Öbürü bağda bahçede suratını asar, muradına erişmez, bir zevk bulamaz.
Köşk bir şey değildir. Bedenini yık. Define yıkık yerdedir a benim beyim.
Görmüyor musun bunu? Şarap meclisinde sarhoş, yıkılınca zevk alıyor.
Ev sûretlerle dolu ama yık onu. Yık da defineyi bul sonra yine yap.
Tasvir ve hayal nakışlarıyla dolu bir ev. Şu resimler de vuslat definesinin üstüne çekilmiş perdeye benzer.
Şu gönülde sûretler coşup duruyor ya. Onların hepsi, definenin ışığı, altınların parlayışı.
Su, arı durudur, fakat üstünü köpük kaplamış köpük, suya bir şey vurmasına mani oluyor.
Değerli can da latiftir, coşkundur. Fakat insanın bedeni onun üstüne çekilmiş bir perdedir.
Halkın dilinde söyleneduran atalar sözünü duysana: Bize bizden gelir her ne gelirse.
Bu köpüğe tapan susuzlar da köpük yüzünden arı duru sudan uzaklaşmışlardır.
Ey güneş! Sen’in gibi bir kıblemiz, bir îmanımız varken yine de geceye tapmakta, yarasalık etmekteyiz.”¹⁹⁹

Mevlânâ, bir gazelinde de bu konuda şöyle der:

“Ey oğul, canına, başına yemin ederim ki, senin benzerin yoktur. Aynaya bak kendini seyret. Senin görünen varlığının ötesinde bulunan kimdir. Oğul, sen, kendi yüzünü öp, kendi kulağına sır söyle. Kendi güzelliğini gör de kendi kendini öv, methet”²⁰⁰

¹⁹⁵ Mesnevî, c. IV, b. 2548-61.

¹⁹⁶ Mesnevî, c. VI, b. 3596-3605.

¹⁹⁷ Mesnevî, c. III, b. 2511-2.

¹⁹⁸ Mesnevî, c. VI, b. 1983.

¹⁹⁹ Mesnevî, c. VI, b. 3420-31.

²⁰⁰ Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems I-II*, haz.: Bediüzzaman Fîrûzanfer, İntişârât-ı Behzâd, Tahran 1378, c. II, s. 759, gazel no: 2147.

İnsanın, dört bir tarafta aradığı hakîkati ve sonsuzluğu nihayetinde kendi içinde bulacağını vurgulamak için Mevlânâ, gördüğü bir rüyâ üzerine Bağdat'tan Mısır'a giden ve orada rüyâsındaki defineyi arayan kişinin hikâyesini anlatır.²⁰¹ Hikâyede insanın, gizli hazineyi nihayetinde kendi içinde bulacağı vurgulanması yanında; basit görünümlü bu bilginin kolayca yakîne dönüşmeyeceği, bunu öğrenmenin dış dünyada geçirilecek uzun ve sıkıntılı bir sürece bağlı olduğuna da işaret edilmektedir. Mevlânâ, söz konusu hikâyede definenin yerini bulan kişinin lisânından bu hususu şöyle dile getirir:

*"İçimdeki nasibime ermek için bu sıkıntıya uğramam lazımmış. Hâlbuki abıhayat, benim meyhanemdeymiş."*²⁰²

Mevlânâ'ya göre varlığının derûnundaki ilahî veçheyi iç arkeoloji ile keşfeden insan, O'nu uzakta değil kendi gönlünde bulmuştur. Bu buluş, o kişiyi, Allah'la beraberliğin verdiği bir bilinç ve edep düzeyine eriştirecektir. O, bu konuda şöyle der: *"Gerçi padişah zeminde (yani senin gönlünde) seninle oturur ama sen kendini tanı, haddini bil de daha iyi, daha edepli otur!"*²⁰³ İnsanın kendi zatı ile Allah arasında kurulan bu direkt bağ nedeniyle, varlığının derûnuna yönelmeyen ulûhiyet tasavvurunun da bir anlam ifade etmeyeceğini ifade eder.²⁰⁴

Yokluk bilgisi/دانش فقر/ olarak nitelediği sülûk ilmini Mevlânâ, kimi zaman mahv bilgisi diye de niteler. Bu ilmin, ölüm ötesine ilişkin temel bir din sanatı olduğunu ifade eden²⁰⁵ Mevlânâ, bu meyanda sülûku, insanı mezarda yalnız bırakmayacağı bildirilen²⁰⁶ amel ve iyiliklerin kazanma sanatı olarak tanımlar.²⁰⁷ Bu ilimle ilgili vurguladığı ortak

²⁰¹ Hikâyenin özeti şöyledir: Bağdatlı bir adam rüyâsında kendisine Mısır'daki bir definenin yerinin mahâlî ve ev olarak bildirilmesi üzerine Bağdat'tan Mısır'a gider. Belirtilen evi arayışı serencamında başından bir çok olay geçer. Sonunda târif edilen yerin sahibini bulur. Oranın sahibi de kendine Bağdat'ta bir adres verir. Adam verilen adresin kendi evi olduğunu anladığında bir yandan kendi yanı başındaki hazineyi bu kadar uzakta aramasına şaşırır, diğer yandan bunu öğrenmesinin bu süreci yaşamasına bağlı olduğunu anlayarak yaşadıklarının gerekli olduğunu da anlar. (bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 4206 vd.).

²⁰² *Mesnevî*, c. VI, b. 4325.

²⁰³ *Mesnevî*, c. II, b. 340.

²⁰⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 68-9.

²⁰⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 2593-6.

²⁰⁶ (bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1045-52).

²⁰⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1045-52. Konuyla ilgili şu hadise işaret edilmektedir: *"Sana, seninle beraber mezara gömülecek bir eş, bir arkadaş lazım. Sen, onunla gömülürsün, sen ölüsün ama o diridir. İyi ise sana iyilikte bulunur, kötüyse senden kurtuluşu giderir. Bu eş, bu arkadaş, senin yaptığın işlerdir. Elinden geldiği kadar işlerini iyileştir, iyi amelde bulun."* (Buhari, *Câmiu's-Sahih*, c. IV, s. 85; Müslim, *Sahih*, c. VIII, ss. 211-2; Ebû Nuaym, *Hilye*, c. VII, s. 310, c. X, s. 4; Hakîm, *Müstedrek*, c. I, s. 174. Hadisin tahrîci için ayrıca bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 159; Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 132; Adem Çatak, *Mevlânâ ve Hadisten Referansları*, s. 56).

hususiyet ise her insan için bu ilmin zorunlu olduğudur. Zira bu ilim, insanın kendi *mevhûm benliğini* mahv edip, yok ederek varlığının aslına duyduğu ihtiyacı gün yüzüne çıkarmakta, kendini *ilahî kârgâh* olan yokluğa ehil hâle getirmektedir. Bu ilim, insanın, varlık serencamında nasıl hareket edeceğinin bilgisidir. İnsanın var oluş serüvenini, denizde yol almaya, ölümü de bir girdaba benzeterek, bu girdaptan sadece mahv ilmi sahiplerinin kurtulacağını; dil bilimci ile gemici hikâyesini anlatarak vurgular.²⁰⁸ Dünyada sahip oldukları, diğer meziyetlerin insanları, bu var oluş anaforundan kurtaramayacağını, bu nedenle sülûk bilgisinin, hangi işle uğraşırsa uğraşsın her insan için zorunlu, temel bir ilim olduğunu, döneminin ilimlerine atıfta bulunarak şöyle îzah eder:

“Usta hangi hünerde tanınmışsa, hangi hünerle şöhret bulmuşsa çırağı da o hünerde ilerler, o hünerde meşhur olur.

Usul ilmi okutan üstadın yanında akıllı ve istidatlı talebe usul okur;

Fakîh üstadın yanında da usul okumaz, fıkıh tahsil eder.

Nahiv üstadının talebesinin ruhu da nahiv yolunda gelişir.

Eğer üstad hakikat yolunda mahv olup (fenâya eren bir mürşid) ise talebesi de üstadının sayesinde padişahı (Cenâbı Hak’ta) mahv olur, yokluğa erişir.

Ölüm günü bütün bu bilgiler içinde işe yarayan ve yol azığı olanı da yokluk bilgisidir/dânîş-ı fakr”²⁰⁹

“Fıkıhı bilmeyi de yok olmada bulursun, nahvi tahsil etmeyi de, sarftaki değişiklikleri de, ey yüce sevgilim!”²¹⁰

“Şunu iyi bil ki burada (yani ölüm anında) mahv (yokluk) bilgisi lâzım, nahiv bilgisi değil. Ve eğer mahvîlerden (yani fenâya erişenlerden) isen korkusuzca denize dal!

(Çünkü) deniz suyu, ölüyü başında taşır. Fakat diri olursa (sonsuz bir) deryâdan nasıl kurtulacak?

Eğer sen de beşeriyet vasıflarından ölüp kurtulursan ilahî sırlar denizi, seni de başının üstünde gezdirir.

Ey herkesi eşek yerine koyan (mağrur! bak şimdi hâline) sen, eşek gibi buz üstünde kalakaldın.

İstersen dünyada dönemin (biricik) allâmesi ol, (bil ki) bu cihân da bu zaman da fânîdir” (öyleyse o yokluk çağı gelmeden yokluk ilmini öğren.”²¹¹

Bu amel ve iyilikler sayesinde sâlik, kendini yücelere eristirecek bineğini/rekibesini vücûda getirecektir. Sâlikî yücelere eristirecek bu vasıtayı deve metaforu ile ifade eden Mevlânâ, Peygamberimizin (sav) mi'râca bindiği bildirilen Burak'a atıfta bulunarak sâlikin de kendi manevî terakkisine uygun bir araca sahip olacağına işaret etmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 311).

208 Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2835-40.

209 *Mesnevî*, c. I, b. 2829-34. Mevlânâ'nın sülûk anlayışında *fenânın* bilinen önemi yanında Mevlânâ'nın sülûk bilgisini daneş-i fakr olarak niteleyerek fakr ile *fenâ* arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi önemlidir. Zira genel tasavvufî düşüncede *fakrın* tam olarak gerçekleşmesi *fenâ-yı tâm* ile olur. (Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006, c. II, s. 35). İsmail Hakkı Bursevî *fakr-ı hakîkiye fenâ ender fenâ ve fenâ fillâh* da der. (*Ğina-yı hakîkiyeyi* ise *bekâ billah* olarak kabul eder. (İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'n-Netice*, haz.: Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997, c. I, ss. 441-2.

210 *Mesnevî*, c. I, b. 2847.

211 *Mesnevî*, c. I, b. 2841-5.

Mevlânâ, bu zorunlu ve temel ilmi ihmâl eden ve bu ihmâlini başka sahâlardaki ihtisas ve uğraşlarını mazeret göstererek örtmeye çalışan insanın durumunu ise uçabilen bir kuşun uçmak yerine tuzak içinde düğüm çözüp bağlamasına ve kanatlarını birer birer yolmasına benzetir.²¹² Mevlânâ, sülûku ihmâl eden insanın kendi aslî hünerinden mahrum kaldığını şöyle ifade eder.

*“Biz ince sözlere dalmışız, onlarla uğraşıp duruyoruz. Düğümleri çözme sevdasına tutulmuşuz.
Düğümleri bağlayıp çözdükçe şüpheye düşmeyi, cevap vermeye kalkışmayı uzatır gideriz.”²¹³*

Sülûk bilgisi, bir anlamda insanın, kendi varlığının hakikatini, özünü bilmesidir. Bunu ihmâl ederek başka ilim ve sahâlardaki ihtisas ve hünerleriyle övünenlerin durumunu Mevlânâ, aslı bırakıp furuat ile uğraşan kişinin beyhude gayretleri olarak niteler ve onları şöyle kınar:

*“Kötü düşünceyi zehirli tırnak bil. Bu tırnak, derinleştikçe can yüzünü tırmalar. Müşkül düğümleri açmak ister; fakat bu, adeta altın bir kaba abdest bozmaya benzer. Ey işin sonuna varan! Düğümü çözülmüş say. Bu düğüm, boş keseye vurulmuş kuvvetli ve çözülmez bir düğümdür.
Düğümleri açmakla uğraşa uğraşa kocaldın, başka birkaç düğümü de çözülmüş sayıver! Boğazımızdaki asıl çözülmez düğüm şudur: Sen kendini bil, bakalım, aşâğılık bir adam mısın, yoksa bahtı yaver bir adam mı?
Adamsan bu müşkülü çöz. İnsan nefsi ne sahipsene nefsi bu yolda sarf et. Ayan ve arâzı bildin tut, ne çıkar? Asıl, kendi haddini bil ki bundan kaçıp kurtulmaya imkân yok. Kendi haddini bilince de artık bu hadden kaç da ey toprak eleyen, sınırsız âleme ulaş.”²¹⁴*

Mevlânâ, dönemindeki ilim dallarına atıfta bulunarak kendini bilmenin, statüsü ve ilmi ne olursa olsun her insan için zorunlu, temel bir bilgi olduğunu belirtir. İnsanın var oluş serüvenindeki yerini öğrenmesi için zorunlu olan bu ilim olmaksızın sahip olunan diğer bilgi ve hünerlerin, insanı ahmaklıktan kurtaramayacağını şöyle îzah eder:

*“Ahmak uykuda (yani dünya hayatında) kendisini mal sahibi görür, çuvalını hırsız çalacak diye korkar!
Fakat kulağı çekildi de uyandı mı kendi korkusuyla kendisi alay eder.
Bu cihânın aklına, bu âlemin bilgisine sahip olan âlimlerin korkusu da buna benzer. Hünerlere, fenlere sahip olan bu tür akıllılar hakkında Cenâbı Hak Kur’an’da ‘Onlar bir şey bilmezler’ buyurdu.”²¹⁵
Her biri kendisinde bilgi var zannına kapılır da birisi çalacak diye korkuya düşer. Zamanımı alıyorlar, der. Hâlbuki bir fayda ve kâr elde eden kişinin zamanı zaten onda yok! Halk beni işimden, gücümden alıkoydu der ama canı, ta boğazına kadar işsizliğe, güçsüzlüğe dalmıştır!
Çıplak adam; elbisemi sürüyüp duruyorum; eteğimi, onların pençesinden nasıl kurtaracağım, der!
Âlim de, bilgilerin yüz binlerce çeşidini bilir de zâlim herif, kendisini bilmez. O her cevherin mahiyetini bilir de kendi cevherine gelince bir eşeğe döner!*

²¹² Mesnevî, c. II, b. 3735-40.

²¹³ Mesnevî, c. II, b. 3733-4.

²¹⁴ Mesnevî, c. V, b. 558-65.

²¹⁵ Rûm 30/6-7 ayetinden iktibâs edilmiştir.

Be hey âlim, sen, ben caiz olan şeylerle caiz olmayanları bilirim dersin ama kendin caiz misin, işe yarar mısın, yoksa acuze bir kocakarı mısın? Bundan haberin yok!
 Bu, caizdir, uygundur, doğrudur; şu caiz değildir, yanlış, uygun değildir bunu biliyorsun ama sen doğru musun, eğri mi? Bir de kendine iyice bak!
 Her kumaşın değeri nedir? Biliyorsun da kendi değerini bilmiyorsun. Bu ahmaklıktır.
 Uğurlu yıldızlarla uğursuz yıldızları biliyorsun; fakat sen uğurlu musun, yoksa cemcenâbet biri misin? Buna bakmıyorsun bile?
 Bütün bilgilerin ruhu budur bu; mahşer günü ben kimim, ne hâle geleceğim; demen bunu bilmen gerek! Din usulünü bildin ama kendi aslın, kendi mayan iyiye bir de ona bak, onu bil! Senin için bu iki usulden kendi aslını bilmen daha iyidir ey ulu kişi!”²¹⁶

Başka alanlardaki ilim ve hünerini mazeret göstererek bir “kendilik/benlik irfânı” olan sülûk bilgisinden kendini azade gören bilginleri Mevlânâ, sohbetlerinden birinde şöyle kınamaktadır:

“Zamanımızdaki bilginler, kılı kırk yarıp, kendileriyle ilgili olmayan şeylere bütün teferruatıyla pek iyi vakıftırlar. Onlara her şeyden daha yakın olan bir şey varsa o da onların benliğidir. Fakat kendilerine her şeyden daha yakın olanı, yani kendilerini bilmiyorlar. Onlara her şeyden daha yakın olan bir şey var ki bu da onların benliğidir.”²¹⁷

Kendini bilmenin önemi ve vazgeçilmez gerekliliğine ilişkin dünyanın her yanından ve bütün zamanlardan yükselen, farklı düşünürlerin benzer ifadelerine rastlamamız mümkündür. Örneğin yukarıda Mevlânâ tarafından ayrı bir irfân ve hikmet olarak dile getirilen kendini bilmeye ilişkin vurgu, bir Hristiyan mistiği olan Eckhart tarafından kendi kültürüne ait sözcüklerle şöyle dile getirilmektedir:

“İnsanın kendi içinde bir sürü deri vardır; kalbinin derinliklerini örter. İnsan birçok şey bilir fakat kendini bilmez. Niçin mi, bir öküzün veya ayının ki kadar kalın ve sert otuz veya kırk deri ve hicâb, ruhu örter. Kendi kaynağına git ve orada kendini bilmeyi öğren.”²¹⁸

Musevî Philo, İsa’dan yaklaşık bir asır önce bu konuda şunları söylemektedir:

“Kendinizi sigaya çekip nefsinizi bilmedikçe, ibâdet niyetiyle aya, güneşe, göklerdeki veya kâinatın bizden çok uzak köşelerindeki, tabiatları o denli değişik cisimlere dair havalı kıssalarınızı uzun uzadıya anlatıp durmayın. Ancak ondan sonra, diğer konuları ele aldığınızda size inanabiliriz belki; önce kendinizin kim olduğunu tesbit etmedikçe, diğer meselelere yargıç veya güvenilir tanıklar olarak hareket etmeye ehil olduğunuzu asla düşünmeyin.”

Yine Plotinus konuyla ilgili şöyle der:

“Kendi içine çekil ve bak. Hâlâ kendini güzel bulmuyorsan eğer, güzel bir heykelin yapıcısı gibi hareket et; burasını kesip, şurasını düzeltiyor, bu çizgiyi daha hafif, şu diğerini daha sâf hâlâ getiriyor, ta ki eserinin üzerinde sevimli bir çehre belirinceye kadar. Aynı şeyi yap sen de (kendi) heykelini yontmaktan geri durma hiç...”²¹⁹

²¹⁶ Mesnevî, c. III, b. 2640-56.

²¹⁷ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, haz.: Bediüzzaman Füzûzanfer, Çâphâne-i Meclis, Tahran 1330, s. 17; krş. Konuk çev., haz.: Selçuk Eraydın, s. 20; Anbarcıoğlu çev., (İstanbul 1954), s. 26.

²¹⁸ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, ss. 163-4.

²¹⁹ E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar için Kılavuz*, çev.: Mustafa Özel, İz Yay. İstanbul 1992, ss. 87-8.

c. Sülûkun Mükafatı

Mevlânâ'ya göre bu benlik dönüşümünün gerçekleştirilmesi, zor ve çetin bir sülûk sürecinde gerçekleştirilmektedir. Sülûk yolunun mücâhedelerle dolu oluşunu ve zorluğunu anlatmak için Mevlânâ, *neyin* lisânından;

“Ney, kanla dolu bir aşk ve sülûk yolundan bahseder. Mecnun gibi aşkının hikâyelerini anlatır.”²²⁰

Yine Mevlânâ, defîne arayan sûfî hikâyesindeki²²¹ sûfînin yıllarca defîneyi bulabilmek için her yanı kazması remzinin, sâlikin, iç arkeoloji uğrunda çektiği zahmet ve sıkıntıları sembolize ettiğini ifade etmektedir.²²²

Mevlânâ, insanın mahiyetinin anlaşılmasına yönelik bu gönül yolculuğunun, kolay bir şey olmadığını, âlem ile insanı mukayese ederek şöyle îzah eder:

“Şu semâya defalarca nazar et. Çünkü Cenâbı Hakk ‘sümme’r- ci’l-basar/Ona bir kere daha dön de bak’ buyurdu.”²²³ Bu nuranî tavana bir kere bakmakla kanaat etme, defalarca bak ki onda ‘Bir çatlak görebilir misin?’

Mademki Hak sana ‘Ayıp arayan şüpheci bir gözle bu güzel semâya defalarca bak’ dedi. (Güzel görünümlü semâvatın yüzeysel bakışlardan gizlenen gerçek değerini ve mahiyetini anlayabilmek için madem ona defalarca bakmak gerekiyor.) Peki bu cismanî toprağı (n yani topraktan yaratılan insanın, yüzeysel bakışlardan gizli olan gerçek değerini ve can potansiyelinin mahiyetini) anlayabilmek, fark edip görebilmek ve takdîr edebilmek için ne kadar bakmak gerektiğini; (varlığımızın) tortusunu süzüp onu sâf bir hâle getirmek için akıldımızın ne kadar zahmetler çekmesi lâzım geldiğini bilir misin!”²²⁴

Mevlânâ, sâlikin kendi *mevhûm* varlığını terk etmesinin kolay bir şey olmadığını belirtir. *Mevhûm* varlığın terk edilmesindeki bu zorluğu, Süleyman-Belkıs kıssasında Belkıs’ın bir türlü terk edemediği saltanat metaforunu işârî şekilde yorumlayarak vurgular. Mevlânâ, kıssadaki tahtın, sâlikin bedenini sembolize ettiğini belirterek, sâlikin kendi bedeninden onun arzu ve hazlarından müteşekkil olan *mevhûm* benliğinin arzularından vazgeçmesinin, Belkıs’ın tahtı terk edişi gibi zor ve tereddütlü bir süreç olduğunu belirtir.²²⁵

Sülûkun başlangıç aşamasında sâlikin, sülûka ilişkin bilgisinin tahkîkî/amelî olmamasından ötürü sâlikte sülûk uygulamalarının zorluğuna dair taklidî bakış açısından kaynaklanan bir kanı uyanabilir. Bu nedenle sülûk, bidayette sâlikin gözüne zor görünür. Ancak bu yolda ilerledikçe ve zahmetlerin ardında gizlenmiş rahmeti

²²⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 13.

²²¹ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1939-65, 1975-6, 2288-96, 2347-52.

²²² *Mesnevî*, c. VI, b. 2271.

²²³ Mülk 67/3-4 ayetinden iktibâs edilmiştir.

²²⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 2948-50.

²²⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 878-9; 764.

gördükçe bu zorluk, yerini kolaylığa ve huzura bırakır. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade der:

“(Hakk’a giden) bu sülûk yolunda iyi, kötü her mukallit böyle bağlı olarak Hakk’ın huzuruna çekilir.

(Tahkîke erişmiş) velîlerden başka herkes, bu yolu korku ve belâ zinciriyle aşar.

Bu yolun esrârına vükufiyeti olan Hak erlerinden başkaları bu yolda adeta zorla çekip götürülür.²²⁶

Ey mukallit (sâlik) çalış, gayret et ki senin de nurun parlasın, aydın olsun da sülûkun ve hizmetin kolaylaşsın.

(Bu süreç, diğer öğrenim ve kazanımların elde edilmesinde de benzer şekilde işlemektedir. Meselâ) çocukları da başlangıçta zorla mektebe götürürsün; çünkü eğitim öğrenimin faydalarına karşı onların gözleri kapalıdır. Ama mektebin faydasını anladılar mı koş koş giderler, içleri açılır, neşe duyarlar.

Çocuk başlangıçta çalışmasına karşılık bir fayda görmediği için okula kıvrana, kıvrana istemeyerek gider. Fakat kesesine gündelik olarak biraz para kondu mu (tahsil şevkiyle) geceleri bile hırsız gibi uykusuz geçirir.

(Ey sülûk yolunda istemeyerek kerhen giden mukallit) çalış, gayret et ki ibâdetinin karşılığı gelsin; bak o zaman ibâdet edenlere nasıl gıpta edersin.

‘Zorla gelin/kerhen’ emri mukallit olanlar içindir; ‘isteyerek gelin/tav’an’ emri ise yaradılışı temiz kişilere mahsustur.”²²⁷

Sülûk uygulamalarının çetinliğinden dolayı sülûka başlamak, başlangıçta sâlikin gözüne ateşe atılmak gibi zor gelir. Yeni varlık boyutundaki selameti ancak doğum gerçekleşince fark edecektir. Mevlânâ, putperest bir padişahın, diktirdiği puta secde etmeyenleri ateşe attırmasıyla ilgili hikâyede, ateşe atılan çocuğun annesine hitabı üzerinden bu hususları ifade etmektedir. Hikâyedeki çocuğun, sülûka başlayan ve ikinci doğumunu gerçekleştiren sâliki sembolize ettiği hatırlanmalıdır:

“Ben ki senden doğmayı (rahimdeki hayatım sona ereceği için) ölüm zannetmiştim, senden ayrılacağım diye pek korkmuştum.

Hâlbuki doğunca, daracık bir zindandan kurtuldum. Havâsı hoş, rengi güzel bir dünyaya geldim, gün ışığına çıktım.

Şimdi de şu ateş içindeki (başlangıçta bana ateş gibi ürkütücü gelen nefis ile mücâhede ve sülûk uygulamalarındaki) rahatı ve huzuru bulunca, dünyayı bir ana rahmi gibi görmeye başladım.

Bu ateş içinde öyle bir âlem gördüm ki, her zerresinde bir İsâ nefesi var, her zerresi bir ölü diriltebilir.

Gördüğüm bu cihân, şeklen yok amma hakîkatte mevcut. Zâhiren var gibi görünen dünya ise, kararı olmayan (fânî) bir şekilden (bir görüntü yanılsamasından) ibaret.”²²⁸

Mevlânâ’ya göre sâlikin, kendi *mevhûm* benliğini ve onun hazlarını terk edebilmesi ancak sâlikin daha değerli bir şeyi elde edeceği bilincine sahip olmasıyla sağlanabilir. Sâlik, benlik dönüşümü sonunda nâil olacağı *ene-yî ezelîyi* bildiği için sülûk uygulamalarının zorluklarına tahammül gücünü kendinde bulacak ve elindeki *fânî benliği* vermekte tereddüt etmeyecektir. Bu hususta Mevlânâ şöyle der:

²²⁶ Bu beyit Tâhir el-Mevlevî’den alınmıştır. (Bkz. Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XI, s. 1181).

²²⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 4581-90. Son beyitte (Fusssilat 41/11) ayetinden iktibâs yapılmıştır.

²²⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 791-5.

“Dervişlerin bu riyâzatları neden? Çünkü cisme verilen o eziyetler, canların bekâsına sebep olur.

Sâlik, ebediliğe erişmese nasıl olur da tenini hastalıklara uğratar, helâk eder?

Ruhu, karşılığında elde edeceği şeyleri görmese insan, elini açar da cömertlik eder, ibâdetinde bulunur mu?

(Karşılığında bir menfaat ve) kâr beklemeksizin veren ancak Allah’tır, Allah!

Yahut da Hakk’ın ahlâkıyla huylanan ve (O’nun nuruyla) serapa nur kesilen, Hakk’ın velîsi.

Çünkü O Ganî’dir, O’ndan başka herkes yoksul. Bir yoksul, karşılık ummadan al diyebilir, mal verebilir mi?

Çocuk, elmayı görmedikçe kokmuş soğanı elinden bırakır mı hiç?

Bütün alışverişlerde maksat var. Herkes, bir şey elde etmek için dükkânına geçmiş, kurulmuştur.

Yüzlerce güzel tamah ve beklenti gösterir, gönlünden elde edeceği karşılığı düşünür durur.

Ey din ulusu, bir selâm bile duymazsın ki selâm veren, sonunda senin yenini, yakanı yakalamasın.

Kardeş, ben halkın ileri gelenlerinden de, geri kalanlarından da bir menfaat tamahı olmadan bir selâm bile işitmedim vesselâm!

Yalnız Hakk’ın selâmında bir tamah yoktur; işte o kadar. Sen mahâlle, mahâlle, ev, ev, onu ara, gaflet etme!”²²⁹

Pragmatist bir doğaya sahip olan insanın, elindekinden daha değerli bir şey görmedikçe, yapacağı işten bir kâr ümidi olmadan elindekini harcamaya yanaşmayacağını belirten Mevlânâ, bunun gibi kendi *mevhûm benliğinin ene-yî ezeli* karşısındaki değersizliğini bilmeyen birinin, kendi *mevhûm benliğini* feda etmesinin mümkün olmadığını şöyle îzah eder:

“Hz. Peygamber buyurdu ki: Yaptığı ihsâna verilecek karşılığı yakînen bilen bu dünyada ihsânda bulunur.

Verilen şeye verilecek yüzlerce karşılığı gören derhal cömertliğe, ihsâna başlar.

Herkes, kâr elde etmek için malını vermek üzere pazara, çarşıya bağlanmıştır. Dağarcıktaki altın sahibi bir kâr elde etsin de onu yoksullara versin diye ısrarla oturmuş beklemektedir.

Satıcı, elindeki kumaşın fazla para ettiğini gördü mü ona olan aşkı soğuyuverir.

Kumaşların fazla bir kâr getirdiğini görmez de o yüzden onlara ısınır, onları elden çıkarmaz.

Bilgi, hüner ve sanatlar da böyledir. Bunlara sahip olanlar, bunlardan daha şerefli, daha üstün bir şey görmezler de onlara o yüzden böyle ehemmiyet verirler.

İnsan için candan iyi bir şey yoksa can azizdir. Fakat candan iyi bir şeye sahip oldu mu, canı da onun gözüne hor, hakir görünür.

Çocuk büyüüp (gerçek evlat sahibi olmadıkça) cansız oyuncak bir bebek o çocuğun canı gibidir.

Senin düşüncelerin ve hayallenmelerin de birer (yalancı) bebektir. Sen çocuk kaldıkça o bebeklere ihtiyacın var demektir.

Fakat bir can, çocukluktan kurtulup da ilahî vuslata nâil olursa artık duyulardan da vazgeçer, tasavvurdan ve hayallerden de!

(Bu ilahî sırları anlayacak) mahrem yok ki açıkça söyleyeyim... sükût ettim; Allah hakîkate uygun olanı daha iyi bilir.

Malla beden, kar misâli hemencecik eriyip gider. Fakat satılığa çıkarılınca onların alıcısı Allah’tır.

Bu (eriyip gidici olan) kar, neden sana (Allah’ın vereceği peşin) paradan daha iyi geliyor, biliyor musun? (Allah’ın vereceği karşılıktan) şüphedesin, buna yakînin yok da ondan.”²³⁰

Sâlikin, süreç sonunda elde edeceği *ezeli benliğine* dair bir yakîninin olması durumunda *mevhûm benliğini* terk ve ifnâ etmede bir an bile tereddüt göstermeyeceğini

229 Mesnevî, c. III, b. 3349-60.

230 Mesnevî, c. III, b. 4103-16.

belirtir.²³¹ Ancak sâlik, sülûkun başlangıcında bundan habersiz olduğu için yegane canının bu olduğu vehmiyle bedeninin hazlarını fedaya bir türlü yanaşmamaktadır. Hâlbuki Mevlânâ'ya göre Cenâb-ı Hak, mevhûm canını bağışlayanlara karşılık, onun gibi yüz binlerce can ihsân eder. Bunu göremeyen ise can cömertliğinde bulunamaz.²³²

Mesnevî'nin birinci cildindeki Bedevî hikâyesinde²³³ sülûk sürecinin başlangıcında sâlikin bu habersizliğine işaret edilmektedir. Hikâyede; Bağdat'taki hâlifeye çölden bir hediye götürecek olan Bedevî, Bağdat'taki Dicle nehrinden habersiz olduğundan kendi yaşadığı çöldeki en değerli şey olarak gördüğü acı suları bin bir uğraş ile toplayıp bir testiye doldurur ve Bağdat'a götürür. Anlatılan hikâyede bedevînin çölden getirdiği testideki acı yağmur suyu, insanın *mevhûm benliğinin*; lezzetleri kederle karışık, acı ve sınırlı mahiyetini sembolize etmektedir.²³⁴ Padişahın diyarından akan Dicle nehri ise sâlikin gönlünün derûnunda yüzleşeceği *ene-yî ezelînin* remzidir. Mevlânâ küçük bir testi içindeki acı suya benzetilen *mahdût benliklerimizi* sınırsız akan Dicle nehri ile sembolize edilen *ilahî ene* mukabilinde alması için Cenâbı Hakk'a yalvarır.²³⁵

Çölde yokluklar içinde yaşayan Bedevî'nin, birçok uğraş ve çaba ile bulduğu ve orada çok muteber kabul edilen acı suyu çok değerli zannetmesi gibi sâlikin de sülûk sürecinin başlangıcında kendi *mevhûm benliğini* değerli ve eşsiz zannettiğine, ondan vazgeçmek istemediğine işaret edilmektedir. Kendi varlığının altında gizlenen *ene-yî ezelî* potansiyelini bilmesi durumunda, testi ile sembolize edilen *mevhûm benliğini* kıracağını²³⁶ ve önceki anlayışından dolayı Cenâbı Hak'tan utanacağını ifade etmektedir.²³⁷

²³¹ *Mesnevî*, c. II, b. 893-4.

²³² *Mesnevî*, c. II, b. 892.

²³³ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2244 vd.

²³⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 2708.

²³⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2709. Ankaravî, hikâyedeki bedevî sembolünü “akıl”, eşini de “nefs” olarak îzah eder. (İsmâil Ankaravî, *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l-Meârif*, İstanbul 1289, c. I, s. 448)

²³⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2852, 2864.

²³⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2718-9. Ayrıca bedevînin değerli zannettiği testi ve içindeki sudan maksadın sâlikin bedeni ile ona ait amel ve ilmî olduğu onu hâlifenin adamlarına sunması da bu *mevhûm benliğini* ve ilmini değerli zannederek merd-i Hak olan evliyâya arz etmesinin sembolü olduğu belirtilmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1330). Yine Mevlânâ şu beyitlerde bu sembollerin remzlerini kendisi belirtmektedir. “O su testisi, bizim bilgilerimizdi; hâlife de Allah bilgisinin Diclesi. Biz kendi dolu testilerimizi Dicle'ye götürüyoruz. Böyle

Mevlânâ, varlığının derûnundaki eşsiz hazineden, yakînî bilgi ile haberdar olan sâlikin *sûret* varlığının/teninin, sülûktaki uygulamalar ile zayıf düşmesinden endişe duymayacağını belirtir. Çünkü sâlik, bu iç arkeoloji ile Sevgili'nin sonsuzluk cihetine pencere açmaktadır, diyerek bu hususu şöyle îzah eder:

*“Define, artık bu yıkık yurdu, ev mi, dam mı, düşünmeye vakit bırakır mı?
Yusuf sokaktan geçerken yüzünün nuru her evin kafesinden içeri vururdu.
Evdekiler, Yusuf bir yere gidiyor yine derlerdi. Köşede bucakta oturanlar da duvarda bir
nur gördüler mi Yusuf’un geçtiğini anlardı.
O tarafa penceresi bulunan ev, Yusuf’un geçişinden ululanır, şeref bulurdu.
Hadi Yusuf’un geçeceği tarafa bir pencere aç da oraya otur, seyrine bak!
Âşık olmak, o yana bir pencere açmaktır. Çünkü gönül, dostun cemali ile aydınlanır.
Şu hâlde daima sevgilinin yüzüne bak. Babacığım, dinle, bu senin elindedir.
Gönüllere girmeye yol bul, başkalarını düşünmeyi bırak.*

Simyâ elinde, deriyi bununla tedavi et de bu sıfatla düşmanları kendine dost edin!”²³⁸

Mevlânâ sülûkun ilerleyen aşamalarının aynı zamanda bir *aşk* süreci olduğunu belirterek bu süreçteki sıkıntılara katlanabilmenin ancak sâlikin gönlünde uyanan ilahî *aşk* ile mümkün olduğunu belirtir.²³⁹ Sülûk sürecindeki zorlukları, sâlikin gözünde hafifleterek, onun bu zorluklara tahammülünü mümkün kılan unsurun; sâlikin Hakk’a duyduğu *aşk* olduğunu Sadr-ı cihânın âşıkı hikâyesinde “O zahmet, aşkı yüzünden kendine kolay gelmekteydi”²⁴⁰ şeklinde belirtir. Sülûk süreci, aynı zamanda ilahî aşkın elde edilme süreci olduğundan Mevlânâ, sâlikte bu ilahî *aşk* uyandırıldıktan sonra çekilen sıkıntıların mahiyet değiştireceğini şöyle ifade etmektedir.

*“Sözün, (öyle bir sözdür ki) insanı söz söylemekten kurtarır. Verdiğin (aşk) hastalığı,
hastalıklara şifâdır.
Aşk illeti, sıhhatin bile canıdır. Aşkın eziyetleri, her rahatın hasret çektiği eziyetlerdir.
Ey beden, artık elini candan yıka. Yıkayamıyorsan bu candan başka bir can ara.”²⁴¹*

Sülûk sürecinde sâlik, sıradan, geçici, sınırlı, maddî bir şey için değil Cenâb-ı Hak uğruna sıkıntı çekmektedir. Cenâbı Hak ise kendi uğrunda sıkıntı çekenin hâlini muhakkak soracak ve onun gönlünü alacaktır. Cenâbı Hakk’ın bu gönül alışının sâlikin çektiği tüm sıkıntıları tatlılaştıracığını Mevlânâ şöyle anlatır:

*“İhsan ve lütuflar sahibi Allah, bir gün, ey benim hastam, ey benim mihnetime uğrayan kul,
nasılsın? derse hiç zahmet ve eziyet kalır mı?
Hattâ böyle demese bile, böyle dediğini duymasan, anlamasan bile senin o zevkin yok mu?
Allah’ın senin hatırını sormasıdır işte.
Gönül hekimleri olan güzeller, hastaların hatırını sormaya düşkünlüdürler.
Utandır, söz olmasın derlerse bir çare bulurlar, yine haber gönderirler.*

olduğu hâlde eşekliğimizi fark etmezsek hakîkaten de eşeğiz demektir!” (*Mesnevî*, c. I, b. 2843-4).

²³⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 3090-9.

²³⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 4760-2.

²⁴⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 4378.

²⁴¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4593-5.

Haber bile göndermeseler bunu düşünürler ya. Hâsılı hiçbir sevgili yoktur ki âşıkından haberi olmasın?”²⁴²

Hz. Yusuf örneği üzerinden sâlikin bu süreç sonunda Allah tarafından yüceltileceğini, sülûk sürecinde kaybedilen şeyler karşılığında sâlike ebedî nimetlerin verileceğini ise şöyle beyan etmektedir:

*“Güzelleştin mi o güzele ulaşırsın da O, ruhu kimsesizlikten kurtarır.
Onun rutubeti can bahçelerini besler, yetiştirir. Soluğu gamdan ölmüş kişiyi diriltir.
Yalnız aşâğılık cihân saltanatını vermez, yüz binlerce çeşit çeşit saltanatlar başışlar.
Allah, Yusuf’a güzellik saltanatını başışlamakla beraber bir de ders vermeden, meşk
etmeden rüyâ yorma saltanatını başışlamıştı.
Güzelliği onu zindana çekti, bilgisi de Zuhâl yıldızına kadar yüceltti onu.
Bu bilgi ve hüner yüzünden padişah, ona kul oldu. Bilgi padişahlığı, güzellik saltanatından
da üstün oldu ve takdîr edildi.”²⁴³
“Allah, yalvarıp yakaranlara ihsânda bulundu mu onlara ihsân ettiği şeylerle beraber uzun
bir ömür başışlar.
Nimeti de ebedîdir O’nun, nimet edilene de ebedîlik verir. O, ölüleri bile diriltir, O’na baş
vurun!
Allah, lutfetti mi o lütuf, can gibi sana karışır, seninle bir olur. Âdeta sen O olursun; O, sen
olur.
Sende ekmek ve suya iştah yoksa bile bu ikisi de olmaksızın sana tertemiz bir rızk verir
yine.
Semizliğin gittiye Allah, gayb âleminde lutfeder, sana zayıflıkta bile gizli bir semizlik ve
şişmanlık verir.”²⁴⁴*

Benlik dönüşümünü gerçekleştirmiş kişinin nefsinin, Allah’ın elindeki bir kılıca benzeten²⁴⁵ Mevlânâ, sâlikin kendi *mevhûm benliğinden* kurtularak *ezelî benlik* mükâfatını elde edişini şöyle ifade eder:

*“Ene-yî ezelîden gönül hayretlere düştü; bu (mevhûm ve mahdût) benlik, soğuk bir hâle
geldi, ayıp ve ar kesildi.
Can, o bensiz benlikten hoş bir hâl aldı, âlem benliğinden sıçrayıp çıktı.
Benden kurtuldu da şimdi ben oldu. Aferinler, olsun zahmetsiz benliğe!”²⁴⁶*

Sâlikin sülûk süreci sonunda ulaşmak istediği hedef, Allah’tır. Allah ise yeryüzünde birer cüz’ü görülen tüm güzelliklerin membaı olan Cemâl kaynağıdır. Bu bakımdan sâlik, bu süreç sonunda hayalinin bile erişemediği bir güzellik ve nimet kaynağı ile yüzleşeceğini bilmelidir. Bu, sâlikin sülûk sürecindeki kimi sıkıntılara tahammülünü kolaylaştıracaktır. Mevlânâ tüm güzelliklerin kaynağı olan bu cemal kaynağı konusunda sâliki, şöyle bilinçlendirmektedir:

*“Uluların içtikleri o gizli kadehten yeryüzüne bir yudumcuk saçtın.
Güzellerin saçlarında, yüzlerinde o bir yudumcuk şarabın nişanesi var. Padişahlar, bu
yüzden topraktan meydana gelen güzelleri yalar dururlar.
Gece gündüz yüzlerce gönülle o topraktan meydana gelen güzeli öpüp
durman, onda güzelliğin bir zerresi bulunduğundandır.”*

²⁴² *Mesnevî*, c. VI, b. 1770-4.

²⁴³ *Mesnevî*, c. VI, b. 3100-5.

²⁴⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 3164-8.

²⁴⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3830.

²⁴⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 4138-40.

Toprakla karışık bir yudumcuk güzellik şarabı bile seni böyle deli divâne ediyor, artık onun saf hâli neler yapmaz?
 Herkes bir kerpiç parçasının önünde yenini, yakasını yırtmakta. Hâlbuki o kerpiç, güzelliğin bir yudumcuğuna, bir zerreciğine sahip.
 Ayda, güneşte, hamel burcunda bir yudumcuk güzellik şarabı var. Arşta kürsüde, zuhâl yıldızında bir zerrecik güzellik var.
 Ona bir yudum mu dersin, yoksa şaşılacak bir şey bu simyâ mı dersin? Ona bir sürtünmekle bu kadar güzellikler meydana geliyor.
 Ey akıllı kişi ona sürtünmeyi can ve gönülden dile. Fakat bu simyâyâ “Ancak temiz olanlar dokunabilirler.”²⁴⁷
 Altında, lâ’de, incilerde o güzellik şarabından bir yudumcuk var; şarapta, mezede, meyvede o şaraptan bir yudumcuk!
 Tertemiz güzellerin yüzlerinde de yine bir yudumcuk. Artık onun süzölmüş ve saf olanı nasıldır? Bir düşün!
 Bu toprakla karışık bir yudumcuk şarabı yalayıp durmaktasın; onu toprağa karışmamış, saf bir hâlde görürsen ne hâlde geleceksin?
 Ölüm zamanında o bir yudumcuk saf şarap, bu toprak bedenden ölümle ayrılmakta.
 Geri kalanı hemencecik gömüyorsun. (O güzelim beden, can olmaksızın nasıl olmuş da böyle çirkinleşmiştir. Binâenaleyh) böylesine çirkin bir beden o rûh ile bak ne hâlde geliyormuş!
 Rûh, bu beden cifesi olmaksızın yüz gösterecek olursa, O’nun vuslat ve müşâhedesindeki letâfeti ben târif edemem ki!”²⁴⁸

²⁴⁷ Ayetten iktibâs yapılmıştır. (Vâkıa’ 56/79).

²⁴⁸ Mesnevî, c. V, b. 372-85.

III. SÜLÛK METODU

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde “*yokluk (adem, nistî)*”, varlığın idâre ve ikâmesini sağlayan *Kargâh-ı Hudâ* olarak kabul edildiğinden, öngördüğü sülûk uygulamalarının temelinde de sâlikin kendini, bu ilahî atölyeye sokma gayesi bulunmaktadır.²⁴⁹ Bu nedenle Mevlânâ'nın sülûk metodunu, *fenâya* erişme metodu olarak görmek ve adlandırmak mümkündür.

İnsanın ruhu ile bedeni, aklı ile nefsi, maddî hisleri ile manevî hisleri arasında insan varlığını teşkil etmeleri bakımından bir bütünlük olmasına rağmen; Mevlânâ'ya göre bunların yönelim alanları arasında bir farklılık hatta belirgin bir zıtlık bulunmaktadır. İnsanın maddî ve manevî yetileri arasında görülen bu zıtlığa binâen; sâlikin manevî yetilerini kuvvetlendirerek, rûhen inkişâf etmesi, Mevlânâ'ya göre, bedene zor gelen ve zâhiren onu yıpratır görünen ancak *can potansiyelinin*, insanın varlık memleketindeki etkisini artıran sülûk uygulamaları ile mümkündür. Bu meyanda Mevlânâ'nın sülûk metodu temel olarak; bedenin istek ve arzularını kullanarak, insan üzerinde etkisini sürdüren ilkel benliğin yani nefsin, insan davranışları üzerindeki etkisini kırma gayesine yönelik nefis ile mücâdele önceliğini esas almaktadır. Bu mücâdele kapsamında sülûka, insan bedenini yıpratıp zayıf düşüren, nefse karşı katı kurallar ihtiva eden sülûk uygulamaları ile başlanır.

Mevlânâ'ya göre insanın iyi meziyetlerle donatılması ancak bedenin isteklerine karşı girişilen tahrip uygulamaları ile insan üzerinde nefsin etkisi kırıldıktan sonra mümkün olacaktır. Mevlânâ, benliği nefsin kötülüklerinden arıtmadan onu iyiliklerle tezyîn etmenin mümkün olmayacağını sürekli vurgular. Bu bakımdan Mevlânâ'nın sülûk metodunun *önce tahrip sonra îmar* ilkesine dayandığını söyleyebiliriz. Bu ilke doğrultusunda Mevlânâ'nın sülûk anlayışında, kemâl, tahalluk ve tasfiye, ancak tavizsiz bir nefis mücâdelesinden ve *tezkiyesinden* sonra tahakkuk ettirilebilir. Bu süreci; öncelikle ahlâkî zaafıların, nefsin arzularının, çeşitli usullerle kırılması (tahliye),²⁵⁰ daha sonra da insanın güzel hasletlerle bezenmeye²⁵¹ yönelik bir eğitim süreci içinde olması

²⁴⁹ Konuyla ilgili Mevlânâ'nın şu beyti hatırlanabilir: “*Varlık aynası nedir? Yokluktur. Eğer aptal değilsen sen de öbür tarafa yokluk götür*” (Mesnevî, c. I, b. 3179). Yine Mevlânâ Mesnevî’de ele alınan bir çok farklı konunun *yokluk teması* minvalinde işlendiğini şöyle beyan eder: “*Her dükkânın ayrı bir sanatı, ayrı bir kârı vardır. Mesnevîde yokluk dükkânıdır oğul.*” (Mesnevî, c. VI, b. 1525).

²⁵⁰ Amini, *Self Building*, s. 83.

²⁵¹ Amini, age., ss. 28-9.

şeklinde ifade edebiliriz.²⁵² Aslında Kur'an'da nefsin temizlenip arındırılmasına ilişkin kullanılan²⁵³ “tezkiye” kelimesi, Mevlânâ'nın yukarıdaki metoduna ilişkin etimolojik bir açılıma sahiptir. Kur'an meâllerinde genelde arındırma ve temizleme şeklinde çevrilen tezkiye-i nefis tamlamasındaki “tezkiye” kelimesinin birçok sözlükte iki anlamı olduğu kaydedilir.²⁵⁴ Bununla birlikte dilbilimciler, hangi anlamın kelimenin temel mânâsı olduğu hususunda tam bir görüş birliği sağlamış değillerdir. Tezkiye fiilinin bir anlamı; arındırmak ve temizlemek olduğu gibi diğer bir anlamı da büyütme ve geliştirmektir.²⁵⁵ Bu bakımdan nefis tezkiyesi, büyük Türk müfessiri Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da belirtildiği gibi hem nefsin arındırılması, hem de nefsin geliştirilmesi anlamlarına gelmektedir.²⁵⁶ Buna göre yukarıda *îmar* ve *tahrip* olarak ifade edilen Mevlânâ'nın sülûk metodundaki *tahrip* yıkıcı bir faaliyet olmayıp nefsin temizlenmesine, *îmar* ise nefsin (insanî benlik anlamında) geliştirilmesine karşılık gelmektedir.

Sâlikin *ezelî benlik* ile yeni bir benlik ma'mûriyetine ulaşmasının öncelikle *mevhûm benliğin* tüm unsurlarından temizlenmeye²⁵⁷ bağlı olduğuna işaret eden Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde verdiği değişik örneklerle konuyu şöyle îzah etmektedir:

“Bu hissin sıhhati, tenin ma'mûr olmasına; o hissin sıhhati, beden tahribine bağlıdır.”
Can (laşma) yolu önce cismi viran eder; o viranlıktan sonra da ma'mûr eder.

....
Altın defineyi bulmak için önce evi tahrip edip yıkmıştır; defineyi bulduktan sonra da o evi öncekinden daha ma'mûr bir hâle getirmiştir.

Önce suyu kesti ve ırmak yatağını temizledi... Sonra da içilecek tertemiz suyu ırmağa akıttı.

Önce deriyi yardı, saplanan okun temrenini çıkardı. Ondan sonra yarası iyileşti, derisi tazelendi.

Önce kaleye saldırıp yıkarak orayı kâfirden aldı. Sonra oraya yüzlerce burç ve hendek yapıp îmar etti.”²⁵⁸

“Bahçıvan, fidan yücelsin, meyve versin diye zararlı dalları budar.

Sanatının ehli olan bahçıvan, bahçe ve meyve gelişsin diye bahçedeki yabanî otları yolar.

²⁵² Ecmel, “Sûfî Rûh Bilimi”, *Sufî Psikolojisi*, s. 81. Mevlânâ'nın eğitim anlayışının metot ve gayelerine ilişkin bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mustafa Usta, *Divan-ı Kebir'de Mevlânâ'nın Eğitim Anlayışı*, İFAV Yay., İstanbul 1995, ss. 211-46.

²⁵³ Bkz. Şems 91/7-10.

²⁵⁴ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “tezkiye” mad.; Firûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, “tezkiye” mad.; Âsım Efendi, *Kâmus*, “tezkiye” mad.; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “tezkiye” mad.; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “tezkiye” mad.; Komisyon, *el-Müncid*, “tezkiye” mad.

²⁵⁵ William C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publications, 2000, s. 41.

²⁵⁶ Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili I-X*, Azim Yay., c. 9, ss. 244-5.

²⁵⁷ Haeri, *The Journey of the Self*, s. 106.

²⁵⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 304-10.

Hekim, sevgili (hasta)nın ağrıdan, hastalıktan kurtulması için önce çürük dişi çekip çıkarır.”²⁵⁹

Aslında hemen bütün mistikler,²⁶⁰ kişinin, sıradan “ben”den tamamıyla sıyrılmadan vahdet düzlemindeki bütünleşmiş yaşam düzeyine erişmesinin mümkün olmadığı hususunda ittifak hâlinde gibidirler.²⁶¹

İnsanın fiziğe bakan bedeninin ihtiyaç ve gereksinimleri ile metafiziğe bakan can cihetinin gelişimi arasında sülûk sürecinin başlangıcında bir zıtlık bulunmaktadır. Bu nedenle *can potansiyelinin* ortaya çıkarılması, maddî cihetin gereksinimlerinin tedricen azaltılmasıyla mümkün olacaktır. Bu hususu, can ve bedeni sembolize eden mum ve alev metaforu üzerinden bir gazelinde şöyle ifade eder:

“Mum ağlamadıkça alev gülmez. Beden eriyip zayıflamadıkça, can gelişip kuvvetlenmez.”²⁶²

Sâlik, başlangıçta habersiz olsa da *sûret* varlığını tahrip gibi görünen bu uygulamalar, gönül îmarının gerçekleşmesi için öncelikle yapılması gerekenlerdir. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

“(Yazı öğrenecek kişi) yapacağı işin hakîkatine tam vakıf olmadan ne yazacağını bilmeden yazı yazacağı tahtayı evvela yıkar, temizler; sonra ona harfleri yazar.
(Cenâbı Hak da) önce gönlü kan eder, hor hakir gözyaşıyla yıkar, sonra o gönül üzerine ilahî esrârı yazar.

(Gönül) levhasının yıkanıp temizlendiği süreçte şu iyice bilinmelidir ki (o gönül, üzerine ilahî esrârın nakş edileceği) bir defter yapmak istiyorlar.

(Yeni) bir evin temelini atacakları vakit orada bulunan eski yapıyı yıkarlar.

Yerin dibinden saf ve temiz su çıkarmak için başlangıçta yerden çamur çekip çıkarırlar.”²⁶³

Benzer şekilde *Mesnevî*’nin birinci cildinde anlatılan bir vesileyle daha önce de bahsettiğimiz Rûm ve Çinli Ressamlar hikâyesi de sülûk sürecinin önce tezkiye ve tasfiyeyi daha sonra tezyîn, tahalluk ve tahakkuku gerektirdiğini ifade etmesi açısından önemlidir. Duvara ne kadar güzel resim yapılırsa yapılsın; tuval temizlenmediği takdirde pek bir mânâ ifade etmeyeceğini söyleyen ve öncelikle duvarı temiz ve saf bir ayna hâline getirmeye çalışan Rûm ressamının tavrına ilişkin metaforik anlatım, sülûk metodu olarak tezyînden önce tasfiyeye önem ve öncelik verilmesini sembolize etmektedir.²⁶⁴

²⁵⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3868-70.

²⁶⁰ Mistisizmin eski Mısır, Yunan, Musevîlik ve Hıristiyanlıktaki farklı tezahürlerine dair genel bilgi için bkz. M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad.: H. R. Yananlı, Kitabevi, İstanbul 2000, ss. 21-176.

²⁶¹ Underhill, “Bütünleşmiş Yaşam”, *Aydınlanma Nedir*, s. 103. Haeri, bu bilincin manevî ilerleyişteki ilk aşama olduğunu kaydeder. (Fadhlalla Haeri, *The Journey of the Self*, Great Britain: Element Books, 1989, s. 55).

²⁶² Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpınarlı, c. II, s. 176.

²⁶³ *Mesnevî*, c. II, b. 1827-31.

²⁶⁴ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3647-82.

Cehennemden bir parça kabul edilen nefsin ateşi söndürülmeden sâlik, manevî seyrinde istikrarlı şekilde merhale kat edemez, yaptığı iyi işleri, nefsin şehvâtı yok eder. Sâlikin, benliğini iyi ve güzel meziyetlerle tezyîni; ancak nefsin şehvet ateşinin söndürülmesi aşamasından sonra fayda verir. Bu hususu Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Sönsün ki senin gül bahçeni yakmasın; senin adalet ve ihsânını söndürmesin.

Ondan sonra ektiğin her şey, meyve verir; lâleler, beyaz güller, siyah sümbüller verir.”²⁶⁵

Mevlânâ'ya göre varlık dairesinde yaratılan her şey, kendi zevci/eşi/zıddı ile birlikte yaratılmıştır.²⁶⁶ Bu nedenle bir şeyi gerçek mahiyetiyle deneyimlemek ancak onun zıddının da deneyimlenmesi ile mümkündür. Hologramik evren modeline göre de yaratılış, yokluktan meydana geldiğinden (creatio ex nihilo) simetrik olmak durumundadır.²⁶⁷ Diğer bir ifadeyle var oluş düzeyinde tezahür eden her şey, zıddıyla dengelenmelidir.²⁶⁸ Mevlânâ, sülûkta uygulanan önce tahrip sonra îmar metodunun, zıddın zıddı gerektirmesiyle ilgili kevnî zevciyet ilkesi doğrultusunda da gerekli olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Yapılma yıkılmadadır; topluluk dağınıklıkta; düzeltme kırılmadadır. Murat, muratsızlıktadır; varlık yoklukta. Her şey, buna benzer; öbür zıtlar ve eşler de hep bunlar gibidir.

Birisi geldi yeri bellemeye, sürmeye başladı. Aptalın biri dayanamayıp feryat etti.

Dedi ki: Bu yeri neden yıkıyorsun... neden yarıyor dağıtıyorsun?

Adam dedi ki: A ahmak! Yürü git... benimle uğraşma! Sen, yapılmayı yıkılmada bil!

Bu yer, böyle çirkin ve yıkık bir hâle gelmedikçe nasıl olur da gül bahçesi, buğday tarlası hâline gelir.

Düzeni alt üst olmadıkça nasıl olur da bostanlık, ekinlik olur; mahsul ve meyve yetiştirir?

Yarayı, önce neşterledeşmedikçe iyileşip tedavi olur mu hiç?

Vücuttaki hastalıklı unsurlar, önce temizlenip tedavi edilmedikçe hastalığın nasıl geçer, nasıl şifa bulursun?

Terzi, önce kumaşı paramparça eder... bir kimse çıkıp da o sanatını bilen terziye,

Bu canım atlası neden bu hâle getirdin... neden kestir; ben kesik kumaşı ne yapayım der mi?

Her eski yapı, yenilenirken önce o eski yapıyı yıkmazlar mı?

²⁶⁵ Mesnevî, c. II, b. 1259-60.

²⁶⁶ Mevlânâ'nın varlıkta gördüğü kevnî zevciyet ilkesi kabulü, bazı modern fizikçilerin madde ve anti maddeyle ilgili teorilerle de benzerlik göstermektedir. Buna göre evrenin yaratıldığı ilk anlarda parçacı ve anti parçacıklar eşit miktarda bulunmaktadır. Mistik düşünce ve yeni fizik teorileri arasında kurulan bazı benzerlikler hakkında geniş bilgi için (bkz. M. Talbot, *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, çev.: Sabahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss. 111-73). Özellikle Fritjof Capra modern fizik ve doğu mistisizminde sunulan *hakikat* tasvirleri arasında paralellikleri detaylı bir şekilde vurgular. Capra, mistik sezgi ile bilimsel deneyselciğin birbirini tamamlayıcı görüşler sağlayabileceğini ve her ikisinin de gerçekliğin bütün resmini oluşturmada gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. (Geniş bilgi için bkz. F. Capra, “Modern Fizik ve Doğu Mistisizmi”, *Ego Ötesi*, edit.: Walsh & Vaughan, ss. 79-88; aynı yazarın, *The Tao of Physics*, London & Berkeley: Shambala, 1975; Ayrıca bkz. W. Heisenberg, *Physic and Philosophy*, London: Allen & Unwin, 1963; Ian R. Netton, *Sufi Ritual: The Parallel Universe*, Richmond, England: Curzon Press, 2000).

²⁶⁷ Bu konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Netton, *Sufi Ritual: The Parallel Universe*, ss. 34-47.

²⁶⁸ Grof, *Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi*, s. 125.

Bunun gibi marangoz, demirci ve kasap da önce (malzemesini) parçalayıp tahrip etmez mi?”²⁶⁹

“Binâenaleyh ziyadeliğler noksanlar içindedir. Şehitlerin (ebedî) hayatı (yani bekâları da) yokluktadır/fenâdadır.

Rızık yiyen (bu) boğaz ne zaman yemekten kesilirse ‘Yerzükune ferihine/Onlar Rablerinden rızıklanır, ferahlarlar’ ayetinde²⁷⁰ bildirilen nimetler, boğazdan kolayca geçer hâle gelir.

Bir hayvanın boğazı adl ile kesilince; bundan, insan boğazı nâfakalanır, gelişir. (Böylece) o hayvan, insan vücûduna karışarak insan olur, fazileti artar.

(Peki ya) insanın boğazı (Hak için) kesilirse ne olur, fazileti ne dereceye varır? Artık ağâh ol da onu, bununla mukayese et.

O zaman öyle bir üçüncü boğaz doğar ki o, Hakk’ın şerbetiyle, Hakk’ın nurlarıyla beslenip gelişir.

O kesilmiş olan boğaz, bu şerbeti içer ama bu boğazın ‘Lâ’ dan (yani mevhûm varlığını nefyederek ondan) kurtulmuş ve ‘Belâ’ da (gerçek varlığı olan ene-yî ezelişini ispat

aşamasında fânî olup) ölmüş bir boğaz olması lazımdır!”²⁷¹

Mevlânâ, kelime-i tevhiddeki “lâ” ve “illâ” edatlarına atıfta bulunarak gerçek varlığın sâlikin gönülünde tahakkukunun; diğer varlıkların, gönülden çıkarılmasına bağlı olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle, benlik dönüşümünde îmarın, tahripten sonra gelişini, kelime-i tevhiddeki nefyin ispattan önce gelişine atıfla şöyle delillendirir.

“Evliyânın gönül nağmeleri (gönül kulağı sağır olmayana) önce şunu söyler: “Ey Lâ’nın (yani yokluk âleminin) cüzleri!

Kendinize gelin; nefis lâsından (mevhûm benliğin var gibi görünen yokluk düzeyinden)

başınızı kaldırın da bu (var gibi görünen) vehmi ve hayali bir tarafa bırakın!”²⁷²

Mevlânâ, insanın *can potansiyelinin* dirilişinin, *mevhûm benlikten* tümüyle sıyrılmaya, sâlikin ondan ölmesine bağlı olduğunu, Bakara sûresine ismini veren kıssaya atıfla belirtir.²⁷³ Sâlikin *can potansiyelini* kıssadaki maktule, nefsi de kesilen öküzü benzetir. Derûnundaki bu potansiyeli diriltmek isteyen, mücâhede kılıcı ile öncelikle öküz nefsinin yani hayvanî benliğini kesmesi gereğine²⁷⁴ vurgu yaparak şöyle der:

“Bu ağır beden de öldürüldü mü sırları, bilen bir varlık dirilir.

Onun canı, bundan sonra cenneti de cehennemi de görür; cümle sırları açıkça bilir.

(Kıssadaki dirilen o kişinin kendi katilini haber vermesi gibi, *can potansiyeli* dirilen kişi de) şeytan katillerini, hile ve komplolarını, tuzaklarını açıkça gösterir.

Öküzü öldürmek, yol/tarîk (sülûkun) şartındandır. Ta ki onun kuyruğunun darbesiyle *can* dirilebilsin.

Sen de nefsinin öküzünü çarçabuk öldür de gizli rûh, akıl ile dirilip kendine gelsin.”²⁷⁵

²⁶⁹ Mesnevî, c. IV, b. 2341-51.

²⁷⁰ Ali İmran 3/169-170.

²⁷¹ Mesnevî, c. I, b. 3871-78.

²⁷² Mesnevî, c. I, b. 1925-6.

²⁷³ Bilindiği gibi kıssada katili bilinmeyen maktule, kesilen bir öküzün parçasıyla vurulur ve dirilerek kendi katilini haber verir. (Bkz. Bakara 2/67 vd.).

²⁷⁴ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 405.

²⁷⁵ Mesnevî, c. II, b. 1457-61.

Mevlânâ kâinattaki her bir varlığın bulunduğu varlık mertebesinde bir üst mertebeye yükselmesinin; o varlığın, içinde bulunduğu varlık mertebesini bırakıp adeta oradan ölmesiyle gerçekleştiğine dikkatleri çekerek; sâlikin, üst düzey bir benliğe yükselişinin sahip olduğu benliği terk etmesiyle mümkün olduğunu belirtir. Başlangıçta sâlike tahrip gibi görünen uygulamaların, yeni bir varlık ve benlik inşâsına matuf olduğunu, verdiği örneklerle şöyle îzah eder:

“Ay bedir hâlinden hilâl hâline gelme sürecinde önce görünmez olur sonra da iki büklüm bir hâlde (hilal şeklinde) görünür. Fakat (bu hilal), sonunda yine gökte bedir hâline gelmez mi? İnci tanesi önce havanda dövülüp un ufak ezilir ama sonra gözün ve gönlün nuru olur. Buğdayı toprak altına attılar ama sonradan topraktan başaklar çıktı. Daha sonra değirmende öğüttüler, değeri arttı ve cana can katan (insan vücûduna karışarak ona adeta can olan) ekmek oldu. Sonra ekmek bir kez daha dış altında ezilince; akıl sahibinin idrâki, iz’anı ve akılı oldu. Nihayet o can, aşkta fenâ bulup mahvolunca (öyle bir bereketlenir öyle bir hâle erişir ki) bundan ‘yu’cibu’z-zürrâ’/ekinciler hayrete düşer.”²⁷⁶
 “Baharda (ağaçların) çiçekleri dökülünce meyveleri baş gösterir. Ten de harap olup (zayıf düşünce) can (potansiyeli) görünür. Meyve mânâdır, çiçek onun sûreti. O çiçek, müjdedir, meyve de nimeti! Çiçek döküldü mü meyve, meydana çıkar. Biri kayboldu mu diğeri fazlasıyla görünür. Ekmek bölünüp yenmeyince kuvvet verir mi; salkımlar sıkılmadıkça şarap olur mu? Helile,²⁷⁷ döğülüp ilâçlara karıştırılmadıkça, nasıl ilâç olup sıhhati arttıracak?”²⁷⁸
 “O helile, belile gibi tahılları değirmende dövmek, bedeninin yapılmasıdır (çünkü insan onlarla beslenir). Buğdayı, değirmende ezmeyeseydin ondan ekmek yapabilir miydin; bizim soframızı bezeyebilir miydi?”²⁷⁹

Mevlânâ, benliğin iyiliklerle tezyininin öncelikle nefsin kötü özelliklerinden kurtulmaya bağlı olduğunu, Kur’an’da İbrahim Peygamberin kestiği bildirilen²⁸⁰ dört kuşla ilgili ayeti işârî şekilde yorumlayarak belirtir. Kesilmesi emredilen kaz, tavus, kuzgun ve horoz kuşlarının, sırasıyla nefsin hırs, şehvet, makâm ve tul-u emel huylarını sembolize ettiğini söyleyen Mevlânâ, *can potansiyeline* yol açabilmesi için sâlikin öncelikle bunları terk ederek benliğini yeniden inşâ etmesi gerekliliğini şöyle vurgular:

“Ey idrâki güneşe benzeyen, sen vaktin Hâlil’isin. Bu yol kesen dört kuşu öldür! Çünkü bunların her biri de karga gibi akıllıların akıl gözlerini oyar, çıkarır. Tene ait dört huy, Hâlil’in kuşlarına benzer. Onları kesmek cana yol açar. Ey Hâlil, iyiden kötüden kurtulmak için kes onların başlarını da ayaklar, setten kurtulsun.”²⁸¹
 “Halkın ebedî olarak diriliğini istersen bu dört şom ve kötü kuşun başlarını kes.

²⁷⁶ Mesnevî, c. I, b. 3163-8. Son beyitte Feth 48/29 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

²⁷⁷ Eskiden inci dövülerek ilâç olarak göze çekilir veya macun hâline getirilerek içine bazı yiyecekler de katılarak kalp ferahlığı için yenirdi. Beyitte bu adete işaret edilmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1465).

²⁷⁸ Mesnevî, c. I, b. 2929-33.

²⁷⁹ Mesnevî, c. IV, b. 2352-3.

²⁸⁰ Bkz. Bakara 2/260.

²⁸¹ Mesnevî, c. V, b. 31-4.

Sonra da onları bir başka çeşit dirilt de artık onlardan bir zarar gelmesin.”²⁸²

Mevlânâ, insan varlığındaki nefsi, ambara konan malzemeleri gizlice yürüten bir hırsıza benzetir. Hırsız, insanın salih amellerinden meydana gelen gönül kıvılcımlarını hileler ile söndürmektedir. İçerideki hırsızın insan varlığı üzerindeki tesiri, tam kırılıp etkisiz hâle getirilmeden ambara malzeme koyup amel artırmanın bir işe yaramayacağını; bu nedenle katı sülûk uygulamaları ile öncelikli olarak nefsin tahrip edilmesi gerektiğini dile getirir:

*“Bizler bu ambarda bir yandan buğday toplarken diğer yandan topladığımız buğdayı kaybetmekteyiz.
Fakat düşünmeyiz ki ambardaki buğdayın eksilmesi, farenin hilesi yüzündendir.
Fare, ambarımıza delik açmış, onun hilekarlığından ambar, harap olmuştur.
Ey (sülûk yolundaki) Can!²⁸³ Evvela ambardaki farenin şerrini def et. Sonra buğday toplamaya çalış.
O büyükler büyüğü/sadr-ı sudûr olan Peygamberimizin (sav); ‘Kalp huzuru olmadıkça namaz, namaz olmaz’ hadisine kulak ver.
Eğer ambarımızda hırsız bir fare bulunmasaydı, kırk yıllık amelimizin buğdayı nerededir o hâlde?
Her gün, azar azar da olsa, (çalışıp) ambara koyduğumuz doğruluk/sıdk, niçin ambarda birikip terâküm etmiyor.
Demirden birçok ateş kıvılcımı sıçradı. Yanık gönül/dîl-i sûzîde de onları çekip kabul etti.
Fakat karanlıkta, görünmeyen bir hırsız var. Gizlice kıvılcımlara parmak basıp söndürüyor.
Göklerde bir çırağ, bir nur kaynağı, parlayıp uyanmasın diye o kıvılcımları birer birer söndürüyor.”²⁸⁴*

Nefse karşı girişilen bu mücâdele ve tahrip sürecinde sâlik öncelikle nefsi üzerinde oto kontrolü tesis ederek, yapacağı amellerin nefis tarafından sabote edilmesinin önüne geçer. Yaptığı amellerin tesirini benliğinde hisseder hâle gelir. Nefs, ıslâh edilmeden yapılan ameller ise bir şekilde nefsin hilesiyle hebâ edildiğinden; insan üzerinde istenen tesiri gösteremez. Bu meyanda sâlikin öncelikle yapması gereken, henüz daha bedeninin istekleriyle karışık bir düzeyde olan nefsin bu istek ve arzularını terk etmektir. Mevlânâ; “Önce can çocuğunu (yani kendindeki can/rûh potansiyelini) şeytan sütünden kes sonra onu meleklerle yoldaş yap”²⁸⁵ ifadesiyle bunu vurgulamaktadır.

Islâh edilmemiş nefsin istek ve arzularını zamansız öten bir horoza benzeterek bu tahribin insanın kendi menfaatine yönelik bir ıslâh olduğunu belirten Mevlânâ, nefsin öldürülmesiyle ilgili hususa da şöyle açıklık getirmektedir:

*“Şüphesiz vakitsiz öten her horozun, ibret için başını kesmek gerekir.
Baş kesmek nedir? Nefsi, onunla mücâhede ederek ve dileklerini terk ederek öldürmektir.*

²⁸² *Mesnevî*, c. V, b. 38-9.

²⁸³ *Mesnevî*’deki bu ifadeyi Mevlânâ’nın da sâliki can olarak isimlendirdiğinin ve daha sonraki Mevlevî gelenekteki Mevlevî dervişe “Can” denilmesinin sebebini ve kaynağını göstermesi bakımından kaydetmek yerinde olacaktır. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 380).

²⁸⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 377-86.

²⁸⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 1640.

(Nefsi mücâhede ile öldürmek) seni öldürmesin diye akrebin iğnesini çıkarmaya; taşla öldürülme belasından kurtulsun diye yılanın zehrini akıtmaya benzer.”²⁸⁶

Mevlânâ'nın *mevhûm benliği* veya direkt olarak tenin tahrip ve ölümüne ilişkin ifadelerinde beden, biyolojik ölümünü veya intiharı kast etmediği açıktır. Yukarıdaki izahında da Mevlânâ bunu açıkça ifade etmektedir. Buna göre Mevlânâ'nın *mevhûm benliği* veya tenin öldürülmesinden muradının; nefsin, beden, ihtiyaç ve arzularını kullanarak insanı yönlendirdiği telkinlerinin etkisinden tümüyle kurtulmak ve nefsin, insan davranışları üzerindeki etkisini kontrol altına almak olduğunu söyleyebiliriz. Zira zorlu sülûk uygulamaları sayesinde *mevhûm benliğini* tahrip eden sâlik, bu sayede, ilahî inşâ alanına (*yokluk âlemine*) liyakat kazanarak o alana girer ve burada Tanrısal inşâ ile varlığı ve benliği yeniden ihyâ edilir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki Mevlânâ'nın *fenâya* erişmede dile getirdiği önce tahrip ve mücâdele, sonra tezyîn ve îmar metodunun, zorunluluk ve sınırlamayı gerekli kılan bir ilke olduğunu da söyleyemeyiz. İlahî eylemlerin, her türlü keyfiyet ve sınırlandırmadan münezzehe oluşu ve konunun ilahî eylemi ilgilendiren boyutu, böyle bir tahdit ve ilke vaz'ına engeldir. Zira yine Mevlânâ'ya göre sâlik bu süreç sonunda yeniden ihyâ edecek, ilahî renge bürüyerek inşâ edecek ilahî kudret, herhangi bir keyfiyetle sınırlanamaz. Nitekim tasavvuf tarihinde yaptığı sülûk mücâhedeleri ve uygulamaları sonunda hakîkati elde ettiğini söyleyen birçok sûfî olduğu gibi başlangıçta kendinin bir mücâhede olmaktan, Allah'ın kulunu kendi fazlıyla *rızâsına* nâil kılarak ilahî bir cezbe ile olgunlaştırdığı bilinen bazı sûfiler de bulunmaktadır. Tasavvufî literatürde birinci türden sûfilere “*sâlik-i meczûb*” denilirken ikinci kısımdakilere “*mezcûb-u sâlik*” denilmektedir.²⁸⁷

Aslında tevbe, kanaat, sabır, riyâzat, aşk vs. gibi her bir sülûk uygulamasının, bir yönüyle Allah ile ilgili olması münasebetiyle; Allah'ı ilgilendiren yönüne tahdit ve keyfiyet konulamaz. Dolayısıyla bu alanda zorunlu bir ilkesellikten de söz edilemez. Ancak sâlikin başlangıçta sülûk yolunda şuurlu ilerleyişi, ilke vaz'ını gerektirdiğinden; bu tasniflerin sâlike bakan yönleri itibariyle bir rehberlik ifade ettiklerini belirtmeliyiz. Çalışma boyunca sülûkla ilgili ele alınan diğer konularda da bu hususun hatırdan çıkarılmaması gereğine işaret etmek isteriz.

²⁸⁶ Mesnevî, c. II, b. 2525-8.

²⁸⁷ Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, c. I, s. 228.

Mevlânâ, Hakk'ın lütfuna ve cezbesine sınırlama getirmenin mümkün olmaması nedeniyle, önce tahrip sonra îmar şeklindeki bu öncelik ve sonralığın genel teamül ve sebepler dairesindeki zaruret nedeniyle yapıldığını belirtir. Diğer bir ifadeyle bu sıralamanın kula ve sâlike yönelik olduğu; ancak sülûkun, ilahî kudreti ilgilendiren yönüne sınırlama ve keyfiyet konulamayacağını, şöyle ifade eder:

“Nasıl ve niçinden münezzeh olan Allah'ın işine, kim keyfiyet sınırlaması getirebilir. Bu söylediklerim, zaruret icabı söylenmektedir. Bazen öyle bazen böyle görünür. Onun için din işinde hayretten başka bir şey yoktur aslında.”²⁸⁸

Mevlânâ'ya göre nefsin islâhına yönelik uygulanacak mücâhedenin yöntemi, sâlikin mizaç ve durumuna bağlı olarak değişebilmektedir. Mücâhedenin ana ilkeleri korunsada bunların uygulanma dereceleri ve yöntemleri kişiden kişiye farklılık arz edebilir. Mevlânâ'nın bu görüşü, aynı zamanda çeşitli tasavvuf ekollerinde, bölge insanının durumuna bağlı olarak uygulanan farklı sülûk metodlarının neden var olduğunu da îzah eder mahiyettedir. Ancak Mevlânâ'ya göre bu değişime karar verecek olan, henüz olgunlaşma yolunda kabul edilen sâlik değil, rehberidir. Nefsin manevî hastalıklarını birer yaraya benzeten Mevlânâ, yaranın derinliğine ve durumuna bağlı olarak uygulanacak tedavinin de değişebileceğini ifade etmektedir. Mevlânâ genelde eşek ile sembolize ettiği nefsin, sâlik üzerindeki tesirinin ancak bu zor ve ağır sülûk uygulamaları sayesinde kırılabileceğini belirterek konuyla ilgili şunları ifade etmektedir:

“Yara, damara işlemiş (boyutta) kötü (ve ağır) olursa, oraya konulacak ilaç da kötü (ve ağır) olur. (Ölmüş) eşeğin başına, köpek dişi lâyıktır. ‘Habîs olan şeyler habîsler içindir’²⁸⁹ hükmü, bir hikmettir. Çirkine münasip olan, çirkin eştir.”²⁹⁰
“Demiri yahut altını sâf bir hâle getiren ateş, ter ü taze ayva ve elmaya yarar mı? Ayva ve elmanın da az bir hamlığı olabilir, fakat demire benzemezler, hafif bir hararet isterler. Hâlbuki demir için o şuleler latiftir, kâfi değildir. Çünkü demir, ejderha gibi olan ateşin yalımını ister. Demir, meşakatlere tahammül eden fakîr (sâlik)tir. Çekicin altında, ateşin içinde kıpkırmızı bir hâle gelir; ondan hoşlanır. Böyle fakir, ateşin vasıtasız perdecisi olur, rabıtasız ateşin içine girer. Fakat su ve suyun evlatları, bir hicap olmaksızın, bir vasıta bulunmaksızın ne ateşten olgun bir hâle gelirler, ne ateşin hitabına mazhar olurlar. Ayağa, yürümek için nasıl ayakkabı lâzımsa bunlara da ateşten feyz almak için bir tencere yahut tava lâzımdır. Yahut da ortada bir yer gerektir ki hava ısınsın, kızsın da harareti suya tesir etsin.”²⁹¹

²⁸⁸ Mesnevî, c. I, b. 311-12.

²⁸⁹ Ayetten (Nûr 24/26) iktibâs yapılmıştır.

²⁹⁰ Mesnevî, c. I, b. 3603-4.

²⁹¹ Mesnevî, c. II, b. 827-34. Beyitteki vasıtasız ateşe girebilen demirden maksadın Hakk'ın tecellî nuruna herhangi bir rehber vasıtasına gerek kalmadan faydalanabilen sâlikler olduğu; ateşten

Mevlânâ'nın nefis ile mücâdele bağlamında nefsin karşıtı olarak yer verdiği unsur, nuranî akıldır. Dolayısıyla sâlikin, nefsin tesirinden kurtarılması sürecinde insanın kişilik yapısını tahlil ederken nefse karşı konumlandığı, akıbeti gören nuranî aklın bu fonksiyonu önem arz etmektedir. *Mesnevî*'nin birinci cildinde anlatılan aslan ve tavşan hikâyesinde kendi yaptığı kötülüklerin cezasını sonunda görerek kuyuya düşen aslanın, nefs-i emmâreyi; tavşanın ise akli sembolize ettiğini şârihler kaydeder.²⁹² Hikâyede anlatılan aslanın ormandaki diğer hayvanlara zulmederek onlara tahakkümü gibi nefis de insan varlığına galebe çalınca insanı kendi kontrol ve tahakkümü altına alarak kötülük yapmaya yönlendirir. İnsan, nefsin zulmünden ancak aklının, nefse karşı uygulayacağı hile ve rehberlik ile kurtulabilir. Ancak bu aklın, nefsin istek ve arzularına zıt hareket eden nefisleşmemiş nuranî bir akıl olduğunu tekrar hatırlatmalıyız. Çünkü nefsin hegemonyası altına girmiş bir akıl, Mevlânâ'ya göre kudret ve muhakemesini, nefsin arzularını yerine getirme istikâmetinde kullanmaktadır.

Ancak Mevlânâ'nın sülûk anlayışında ilahî cezbe ile bu cezbenin sâlikte uyandırdığı *aşk* ve vecd hâli, sülûk uygulamaları ile olgunlaşan sâliki yokluk arenasına taşıyacak temel araç kabul edildiğinden; sâlikin, nefsinin hevâ ve arzularını terk edebilmesi de nihayetinde ilahî cezbe ile gerçekleşecektir. Çünkü Mevlânâ'ya göre ilahî cezbenin tesir ve lezzetini görmeden, sâlikin, nefsinin haz ve şehvetlerini terk etmesi çok zordur. Mevlânâ'nın şu ifadesini bu doğrultuda yorumlayabiliriz:

*“Ey ‘Hu’nun (yani Allah’ın) yalnız ‘O/Hüve’ vasfının ismiyle kanaat eden! ‘Hu’nun kadehi (manevî sekr hâlini sağlayan ilahî şarap ve cezbe) olmadan hevâ ve heveslerinden nasıl geçeceksin?”*²⁹³

Bu meyanda Mevlânâ sâliki, bir ceylan avcısına benzetir. Avcı, başlangıçta hakîkatin izlerini takip ederek sülûk yolunda ilerler. Ancak sâlikin asıl ilerleyişi, ceylandan gelen misk kokusunu almasından sonradır.²⁹⁴ Metafordaki izlerin takip edilmesi, sülûk yolunda öngörülen ilke ve tasnifleri ifade etmektedir; kokunun alınması ise ilahî cezbe sonucu sâlikte uyanan *aşk* ile; hakîkatin, sâlikin benliğinde hissedilir hâle gelmesidir. Kokunun, izlere olan üstünlüğünü vurgulayan Mevlânâ, Hâkim Senâî'nin sözüne atıfla sâlikin başlangıçtaki ilerleyişini, deve sırtında ilerlemeye benzetir.

istifadesi aracı bir kaba bağlı olan su ve evlatları ise seyr ü sülûkta kılavuzsuz gidemeyenleri sembolize etmektedir izahı yapılmaktadır. (Bkz. Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VI, s. 281).

²⁹² Bkz. Tahirü'l-Mevlevî, age., c. III, s. 688.

²⁹³ *Mesnevî*, c. I, b. 3453.

²⁹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 160-4.

Teşbîhteki deve, sâlikin mahdût/*mevhûm* benliğini sembolize etmektedir. İlahî cezbe ve aşk ile ilerleyen seyrinin ise bundan başka olduğunu vurgular. Mevlânâ konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“İşte güzel sözlü Hakîm (Senâî), tenden (mahdût benliğinden) inmeyen atlıya bu yüzden lânet etmiştir.
Allah aşkı, hiç Leylâ’nın aşkından daha değersiz olur mu? Ona top olmak elbette daha doğru, daha yerinde!
Top ol da doğruluk yanına yat, aşk çevgâniyle yuvarlanarak git!
Çünkü bu yolculuk, binekten indikten sonra Allah’ın cezbesiyle olur... hâlbuki önceki gidişimiz, deveyle idi!
Bu çeşit gidiş, gidişlerden apayrıdır... bu gidiş, cinlerin gidişiyle de bir olmaz, insanların çalışmasıyla da!”²⁹⁵

Mevlânâ’nın, genel özelliklerinden bahsedilen sülûktaki *fenâya* erişme metodunu, aşağıdaki beyitler özetler mahiyettedir.

“Bütün ustalar, işlerini göstermek için yokluğu, kırık dökük bir yurt ararlar.
Ustaların ustası Allah’ın da tezgâhı da yokluktur.
Nerde yokluk fazlaysa orası Allah tezgâhıdır, Allah işi oradadır.
Yokluk, en yüksek derece olduğundan dervişler, oraya vardılar ve mükâfatı aldılar.
Hele bedenini, malını yok etmiş derviş, hepsinden ileridir. Fakat esas iş, beden yokluğundadır, dilencilikte değil.
Dilenci, malı bitmiş kişidir; kanaat sahibi ise, bedenine kıyan kişi.
Artık dertten şikâyet etme. Çünkü dert , insanı yokluğa sürüp götüren rahvan bir attır.
Ben bu kadarını söyledim, ötesini sen düşün. Fikrin donmuşsa, düşünemiyorsan yürü, zikret.
Zikir, fikri titretir, harekete getirir. Zikri bu donmuş fikre güneş yap.
İşin aslı cezbe iledir. Fakat ey kardeş! İştenden geri kalıp o cezbeyi bekleme.
Çünkü işi bırakmak, nazlanmaya benzer. Canıyla oynayan hiç nazlanabilir mi?
Oğul! Ne kabul edilmeyi düşün, ne reddedilmeyi. Sen daima (Allah’ın) emir ve nehyini yerine getir, gözet.
Derken cezbe kuşu, aniden yuvasından uçup görünür. Onu gördün mü sabah oldu demektir, mumu o vakit söndür.”²⁹⁶

Yukarıdaki beyitler ışığında Mevlânâ’nın sülûk metodunun şöyle özetlenmesi mümkündür. Mevlânâ’nın düşünce sisteminde “yokluk (*adem*)”, sonsuz ilahî irâdenin iş gördüğü ilahî tezgah dolayısıyla da varlığın aslı kabul edildiğinden sülûkun, yokluğa ulaşma sürüveni olarak tanımlanabileceği söylenebilir. Varlığa ilişkin bu temel düşünce doğrultusunda Mevlânâ’nın sülûk metodu da şekillenmektedir. Buna göre Mevlânâ’nın öngördüğü sülûk metodunun, sâlik, yokluğa yani *fenâya* götürdüğü bilinmelidir. Mademki sülûk, Mevlânâ’ya göre bir *fenâ* sürecidir; ikinci aşamada zihne gelen suâl; yok edilmesi gerekenin ne olduğudur. Bu sorunun cevabını, insanın asıl benliğini çevreleyen ve var gibi görüldüğü hâlde asıl varlığa nispetle bir vehim ve gölgeden ibaret olan *mevhûm* benlik şeklinde vermemiz mümkündür. Diğer bir ifadeyle beden hazları, ilkel benliğin arzu ve dürtüleri, sâlikin yok edilmesi gereken eğreti benliğidir. Bu doğrultuda sâlik, gönlünü tüm bu şeylerin sevgisinden arındırmalı, teninin istek ve arzularını terk etmelidir. Mevlânâ’nın beden ve malını yok eden dervişten kastının, irâdî

²⁹⁵ Mesnevî, c. IV, b. 1556-60.

²⁹⁶ Mesnevî, c. VI, b. 1468-80.

ölüm gayesiyle benliğini bu iğreti unsurlardan arındırmaya çalışan sâlik olduğunu söyleyebiliriz.

Mevhûm benlikten arınma sürecinde sâlikin, yerine getirmesi gereken bir takım uygulama ve vasıtalar bulunmaktadır. Ancak bu süreçte sâlikin en büyük yardımcısı olacak şey; hayatta karşılaşılan olumsuzluklar, dertler ve ıstıraplardır. Çünkü her bir dert ve ıstırap sâliki, iğreti unsurlardan birer birer temizleyerek, onu ebedî aslına daha ziyade yakınlıktır; benliğini olgunlaştırmasına vesile olmaktadır. Mevlânâ'nın yukarıda derdi; insanı yokluğa götüren rahvan ata benzetmesi buna işaret etmektedir. Ancak sâlikin başına gelen musibetlerden, çektiği acı ve ıstıraplardan ibret alabilmesi, onda, zahmetin ardındaki nimeti görebilecek bir sabır ve öngörünün olmasına bağlıdır. Bu da Mevlânâ'ya göre fikretme, düşünme, görüş melekesidir; diğer bir ifadeyle sâlikin basîretinin işler hâlde olmasıdır. Bu meleke, işlevsel olmayıp atıl bir hâldeyse Mevlânâ'ya göre gönlün bu melekesinin zikir ile canlandırılması gerekmektedir.

Söz konusu sürecin sayılan unsurlarının, sâliki alıp Kargâh-ı Hudâ olan “Yokluğa” götürmesi için, ne zaman geleceği belli olmayan ilahî cezbe ile meydana gelen ilahî aşkı elde etme gayesine dönük yapıldığını tekrar hatırlatalım. Sâlikin elinde olmamaları yönüyle cezbe ve aşkın, sülûk sürecinde sâlike ait birer unsur olarak görülmeyip sülûk sürecinin birer mükâfatı olarak, Allah'a ait bir lütuf olarak nitelendirilmesi de mümkündür. Yukarıdaki beyitte mum; sâlikin Hakk'ı bulmak için sarfettiği emeği, çektiği sıkıntıları, yaptığı amelleri, kısaca kulun kendi gayreti ile yapmaya çalıştıklarını; güneşin doğması ise ilahî cezbenin sâlike erişmesini, sâlikin bu lutfâ nâil olmasını sembolize etmektedir. Güneş doğunca artık mumu söndür, denilerek de bu ilahî çekim gücüne mazhar olan sâlikin, önünü görmede bu yardımcı unsurlara ihtiyacı kalmadığına, onu Hakk'a götürecek çok kuvvetli bir ilahî çekim alanına girdiğine işaret edilmektedir.²⁹⁷

İlahî cezbe ve aşkın, bu sürecin herhangi bir aşamasında sâlike erişebilecek bir unsur olduğunu hatırlatarak Mevlânâ'nın sülûk metoduna ilişkin yukarıda ifade edilenleri, gayeden aşağıya doğru şöyle sıralamamız mümkündür:

Yokluk âlemi

⇓

İlahî cezbe (AŞK) { Mevhûm benliğin ifnâsı için çekilmesi gereken dert ve çile
(Riyâzat ve diğer mücâhede uygulamaları bu aşamada yer alır)

⇓

Akıl, Fikir, Düşünce, Öngörü ve Basîret

⇓

Zikir

Mevlânâ'nın, kâmil insan olarak kendisinden övgü ile bahsettiği ve sülûk sürecinde aşk ve sekr hâlini öne çıkaran yaklaşımları bakımından Mevlânâ ile aralarında bir meşrep ittifakından söz edilecek Bâyezid-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) kendi sülûk sürecine ilişkin söyledikleri, Mevlânâ'nın konuyla ilgili görüşlerinin anlaşılmasına katkıda bulunacağından, Bistâmî'nin söz konusu ifadelerine yer vermek istiyorum. Bâyezid-i Bistâmî'nin, *fenâ* usulünü tasavvufa getiren velî olması²⁹⁸ ve *fenâ*nın Mevlânâ'nın sülûk anlayışı içindeki malum yeri ve önemi, bu alıntıyı ayrıca önemli kılmaktadır. Bâyezid'in kendi aydınlanma sürecine ilişkin şöyle dediği rivayet edilir:

"On iki sene boyunca nefsimin demircisi oldum. Onu riyâzat fırınına koyup mücâhede ateşinde yaktım. Sonra onu ayıplanma ve kınanma (mezemmet) örsüne koyup, onu bir ayna hâline getirinceye kadar melâmet çekiciyle dövdüm. Beş sene türlü ibâdet ve taatlarla bu aynayı cilaladım. Sonra bir sene tefekküre dalıp ibret gözüyle bakınca belimde kibir, riyâ, amellerime itimad ve amelimi beğenmekten yapılmış bir zünnarın²⁹⁹ bulunduğunu gördüm. Bu kuşağı da kesip atıncaya kadar beş yıl daha mücâdele ettim ve sonunda İslâm'a yeni bir ikrarla girdim. O an baktım ve gördüm ki bütün mahlukat ölü. Onların üzerine dört tekbir getirip cenaze namazlarını kıldım. Bütün cenazeleri bir yana bıraktım. Mahlukatın dahlî olmadan sadece Allah'ın inâyetiyle Allah'a ulaştım."³⁰⁰

Bâyezid-i Bistâmî'nin şu sözü de sâlikin çalışması ile ilahî cezbe arasındaki ilişkiyi gayet veciz bir şekilde özetlemektedir: *"Bizim bu konuda söyleyeceğimiz şey, o*

²⁹⁸ Örneğin bkz. Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, ss. 109-11.

²⁹⁹ Zünnar; Hristiyan keşişlerin bellerine bağladıkları kuşaktır. Mevlânâ'nın eserlerinde ve Mevlevî kaynaklarda da zünnarını koparmak tabiri, inkârı bırakmak imânâ gelmek anlamında sıklıkla kullanılır.

³⁰⁰ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ I-II*, çev.: Süleyman Uludağ, Mavi Yay., İstanbul 2002, c. I, s. 177.

(*Hakikat yani Allah*), *arayarak bulunmaz, ancak O'nu bulanlar, yalnızca arayanlardır.*"³⁰¹ Mevlânâ da sohbetlerinden birinde bu sözün bir benzeri olan

همه چیز را تا نجویی نیایی

جز این دوست را تا نیایی نجویی

“Bir şeyi aramadıkça bulamazsın; bu Dost'u ise bulmadıkça aramazsın” meâlindeki beyti îzah etmektedir.³⁰²

³⁰¹ J. Fadîman & R. Frager, *Essential Sufism*, San Fransisco: HarperSanFransisco, 1997, s. 37.

³⁰² Bkz. Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, s. 189.

1. ENFÜSÎ SEYR

Mevlânâ'nın sülûk anlayışının temel özelliği; diğer mistik sistemlerde olduğu gibi; sâlikin hakîkati, dışarıda değil; bizzat kendi içinde aramasıdır. Buna binaen sâlikin projeksiyonları, sülûk sürecinde kendi derûnuna çevrilmiş olmalıdır. Bu, dış dünyadan gaflet anlamında bir reddediş olmaktan ziyade; dış dünyanın ve içteki hakîkatin farkına vararak gerçekleştirilen irâdî bir yönelim olmaya daha yakındır. Mevlânâ'nın sülûk sürecinde azami derecede önem verdiği bu yöntem, insan-âlem münasebetinde insanın merkezi bir konumda görülmesi, ön kabulünden beslenmektedir. Şöyle ki Mevlânâ'ya göre; bir şeyin, dış dünyada nasıl olduğundan ziyade; insanın, onu nasıl algıladığı önemlidir. Dolayısıyla kendini dizayn eden insan, âlemi bu dizaynı nisbetinde istediği güzellikte görebilir. Bunun aksi ise manzara ne kadar güzel olursa olsun insanın bulanık veya dışarıyı hiç göstermeyen bir pencereden hâricî âleme bakmasına benzetilmiştir. Bu yüzden Mevlânâ, sâlikin kendi içindeki zaferini, diğer bir ifadeyle sülûk mücâdelesinde kazanacağı zaferi, her şeye öncelemektedir.

Tasavvufî düşünce geleneğindeki küçük-büyük cihad ayrımını,³⁰³ Mevlânâ da bu düşüncenin istidlâl unsurlarından biri olarak kullanmaktadır. Sûretten vazgeçerek kendi içindeki zaferi kazanan için artık her zaferin müyesser olacağını düşünen Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*"Ey dostlar, sûretten geçerseniz her yer sizin için cennettir; gülşen içinde gülşendir.
Ne zaman kendi sûretini kırarsan her şeyin sûretini kırmayı öğrendin demektir.
Artık her sûreti kırar, Haydar gibi Hayber kapısını çekip koparırın."*³⁰⁴

Dikkatlice düşünüldüğünde Mevlânâ'ya göre dışarıdaki kötülüklerin kaynağının, insanın hayvanî, ilkel benliği yani nefsi olduğu anlaşılabacaktır. Bu hem bireysel bazda insanın başına gelen kötülüklerde hem toplumsal düzlemle ilgili kötülüklerde geçerli bir ilke hüviyetindedir. Dışarıdaki kötülüklerin kökenine inildiğinde sahip olma, kendinden başkasını beğenmeme, statü, mal sahibi olma, gurur ve öfke gibi nefsin özellikleri ile karşılaşılacaktır. Ancak toplumsal kötülükler, bireylerin nefislerinin bileşkesiyle ortaya çıktığından daha da büyüktür, etki alanları daha geniştir. Bu ön kabulden hareketle Mevlânâ'ya göre kötülüklerin önlenmesi, onların görünür semptomlarını gidermekle mümkün olmaz. Kötülükler, ancak kaynağı kurutularak, kesin bir şekilde önlenabilir. Bu da insanın önce kendi nefsini ıslâh etme gereğini ortaya çıkarmaktadır. Mevlânâ,

³⁰³ Nefs ile mücâdelenin sûfî gelenekte büyük cihad olarak görülmesine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Amini, *Self Building*, ss. 113-22.

³⁰⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 578-80.

kötülüklerin membainı kurutmak isteyen sâlikin, bunu öncelikle nefsini ıslâh ile yapabileceğini vurgulamak için kendi annesini öldüren kişi fikrasını anlatır³⁰⁵ ve fikranın mesajını şöyle verir:

“(Ey sâlik) O kötü huylu ana, senin nefsendir; zira onun fesâdı her tarafa yayılmıştır. Her an onun uğruna aziz ve kıymetli birine kastedip duruyorsun; kendine gel de onu öldür! Ondandır bu güzel dünya sana dar gelmektedir. Onun yüzünden Hak ile de halk ile de savaşırsun. Nefsi öldürürsen özür sahibi olmaktan kurtulursun, diyarlar içinde hiçbir düşmanın kalmaz.”³⁰⁶

Mevlânâ, kendi içindeki kaynağın kötü olması durumunda; insanın her hâlükarda mutlu olamayacağını, başkalarıyla ve hayatla sürekli sorun yaşayacağını şöyle belirtir:

“Nefsinin zehirleriyle hastalanmış, hastalığa tutulmuşsan eline ne alırsan, elini nereye atarsan, neye sahip olursan hastalığa alet olur, onu da berbat edersin!

Eline mücevher alsan, taş olur; birini gönülünden sevsen, düşmanlık ve savaş çıkar.”³⁰⁷

Mevlânâ bu mânâyı, sohbetlerinden birinde de şöyle ifade eder:

“İnsan başkalarından önce kendi nefsini ve ahlâkını düzeltmeli, başka insanlara yaptığı nasihatleri, önce kendi nefsine uygulamalı, kendi nefsini sorgulayıp kötülüklerden arındırmalıdır. Cenk ve savaş, önce kişinin kendi nefsine yapılmalıdır: Herkesle cenk eden kişiyi sanma mert olur

Gerçek Rüstem ve mert, nefsiyle cenk edendir.”³⁰⁸

Sâlikin, kendi nefsiyle mücâdelesinin birinci öncelik şeklindeki kabulü, ilk bakışta sâlikin dış dünyayı ihmâl ettiği şeklinde bir izlenim uyandırabilir. Hatta kimi zaman bunun, bencilce bir sürece dönüşme zemin ve istismarının bulunabileceğini de hatırlatmalıyız. Ancak sülûk sürecindeki uygulamalar, dikkatlice incelendiğinde, nefis ile mücâhedenin, toplumdan soyutlanarak değil, toplum içinde gerçekleştirilen bir süreç olduğu anlaşılır. Şöyle ki; sâlik, nefsinin kötülüklerinden salt sübjektif bir yolla değil, toplumla, bütünüyle çevresiyle yüzleşip onlarla olan ilişkilerini ahlâkî temelli olarak yeniden dizayn ederek fakat bu süreçte de sürekli kendisiyle hesaplaşarak aşmaktadır. Bunu basit bir örnekle açıklamak istiyoruz. Sözelimi sülûk sürecinde sâlikin, nefsinin cimriliğinden kurtulması istenmektedir. Sâlikin, cimrilikten kurtulup cömert hâle gelmesi, sevdiği şeyleri diğer insanlara verip fedakarlıkta bulunmasını, elindekileri

³⁰⁵ Fıkra şöyledir: “Birisi, öfkesinden anasını hem hançer hem de yumruk darbeleriyle öldürdü. Biri ona ‘Huyunun kötülüğünden analık hakkını bile gözetmedin. Hey! Ey çirkin yüzlü herif, ananı neden öldürdün, niye söylemiyorsun, o sana ne yaptı ki?’ dedi. Adam ‘Çok ayıp bir iş işledi, bende onu öldürdüm. Ayıbını toprak örtün’ diye cevap verdi. Kınayan ‘Be adam, ananı öldüreceğine o kişiyi öldürseydin ya!’ deyince adam dedi ki: ‘Her gün bir adam mı öldüreyim? Onu öldürdüm de halkın kanlarına girmekten kurtuldum; halkın boğazını kesmektense onun boğazlanması daha iyidir!’” (Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 776-81).

³⁰⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 782-5.

³⁰⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 2693-4.

³⁰⁸ Mevlânâ, *Kitab u Fihî Mâ Fih*, 171; Konuk çev.: s. 155.

onlarla paylaşma bilincine sahip olmasını gerektirir. Bu da uygulamanın, sâlikin dışındaki diğer insanlarla ilişkisini gösterir. Ancak bu diğergâmlığın başarılabilmesi, sâlikin kendi içindeki mücâdeleyi kazanarak nefsinin sahip olma hırsını, sadece benim olsun bencilliğini aşabilmesine bağlıdır. Bu da uygulamanın sâlikin kendi nefsi ile olan yönüdür ve cömertliğin sağlanabilmesi için atılması gereken temel adımdır. Bu bakımdan sâlikin öncelikle nefsi ile mücâdele etmesi, bağlamında dile getirilenleri, sâlikin kendini toplumdan soyutlayarak gerçekleştirdiği bir süreç olarak görmek doğru değildir.

Konuyla ilgili Schumacher'in şu değerlendirmesini aktarmak istiyorum: "Kendini bilme ile uğraşan bir insanı, topluma sırtını dönmekle suçlamak, korkunç bir hatadır. Bunun tersi, doğruya daha yakındır. Kendi ile ilgili bilgi aramayan insan, toplum için bir tehlike olarak kalır; çünkü diğer insanların söylediği veya yaptığı her şeyi yanlış anlar ve bizzat kendi yaptığı birçok şeyin önemini kavramaksızın kendinden habersiz sahte bir mutluluk içinde yaşar."³⁰⁹

Kendi sorunlarına yönelerek onları çözmek yerine, etrafına yönelenlerin, bu tutumlarının beyhudeliği, *Mesnevî*'de Hz. İsa'nın ahmak arkadaşı kıssasıyla vurgulanır. Hikâye edilen kişi, kendi işlevsiz *can potansiyelini*, Hz. İsa'dan istifade ile ortaya çıkarmak yerine; ondan yolda gördüğü ölüleri diriltmesini ister. Dışa yönelik bu tür bir bakış açısını Mevlânâ, şöyle kınamaktadır:

"Bu hasta, nasıl oluyor da kendi derdiyle uğraşmıyor? Bu murdar herif, niye kendi canının derdine düşmüyor?
Kendi ölüsünü (yani ölü hükmündeki *can potansiyelini*) bıraktı da yabancı ölüyü diriltmeye kalkışıyor!"³¹⁰

Mevlânâ, konuyla ilgili olarak sâlike şu uyarıyı yapar:

"Ey başkalarına ağlayan göz! Gel, kısa bir müddet otur da kendin için ağla!"³¹¹

Sorunlarını, kendi nefsinin istek ve arzularını kontrol altına alıp kaynağından kurutmak yerine; kötülük ve sorunların sebebini dışarıda görüp bunları gidermeye çalışanların gayretindeki beyhudeliği Mevlânâ, yeni doğan bebekleri katleden Firavun'un, başına gelecekleri değiştirmeyecek beyhude çabasına benzetir.³¹² Kendi varlığına odaklanmak yerine sorunun kaynağını dış tedbirlerle çözmeye çalışanların bu

³⁰⁹ Schumacher, *Aklı Karışıklar için Kılavuz*, s. 147.

³¹⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 150-1.

³¹¹ *Mesnevî*, c. II, b. 479.

³¹² Bilindiği gibi kahinlerinin Beni İsrail'den doğacak bir çocuğun saltanatını yıkacağını söylemeleri üzerine Firavun, söylenen tarihte doğan tüm bebekleri öldürtmüştü. Ancak buna rağmen Musa'nın kendi sarayında yetiştirilip büyütülmesine engel olamamıştı.

gayretinin, Firavun'un ki gibi yanlış bir metoda dayandığını belirten Mevlânâ, sâlikin projeksiyonlarını önce kendi nefesine çevirmesini şöyle tavsiye etmektedir:

*"Tıpkı Firavun gibi... hani o da Musa'yı bırakmıştı da halkın yavrucaklarının başlarını kestiriyordu.
Hâlbuki düşman, o kör gönüllünün evindeydi... oysa başka çocukların başlarını kopartıp duruyordu!
Sen de dış âleminde başkalarıyla kötü oluyorsun da içinden kötü nefsinle uzlaşıyorsun.
Düşmanın o... fakat sen ona şeker vermedesin... dışarıdan da herkesi itham etmekteisin!
Sen Firavun gibi körsün, kör gönüllüsün... düşmanla iyisin de suçsuzları aşağılatmadasın.
Ey firavun, niceye dek suçsuzları öldürecek, asıl suçlu olan nefsin hoş tutacaksın?
Firavun'un aklı, padişahların aklından üstündü ama Allah hükmü onu akılsız ve kör etmişti!
Bir adamın can gözünü, can kulağını Allah kapattı mı o adam Eflatun olsa hayvanlaşır!"³¹³
"Tenini besleyip yetiştiren; nefsinde hizmet eden, sonra da başkalarının kendisine haset ettiğini, düşmanlıkta bulunduğunu sanan kişi (Firavun gibidir).
Bu, benim düşmanım, şu bana haset ediyor, der durur, hâlbuki kendisine haset eden, kendisinin esas düşmanı o tendir, kendi nefsidir.
O, adam Firavun'a benzer, teni de Musa'ya. Böyle olduğu hâlde o 'Nerede düşman?' diye dışarıya koşturmaktadır.
Onun nefsi, ten evinde nazlı ve nâzenin bir şekilde nimetlerle beslenmektedir; kendisi de başkalarına kin güdüp elini ısırmakta."³¹⁴*

Her insanın kendi içinde Firavun tabiatlı oluşu, onun istek ve arzularına sahip bir doğaya sahip olmasıyla ilgilidir. İnsan, kendi içine yönelik araştırma sürecini derinleştirdikçe, kendi içinde var olan ve daha önce hiç fark etmediği oldukça sorunlu duygu ve dürtülerle karşılaşır.³¹⁵ Bakışlarının kendine dönük oluşu nedeniyle sâlik, kendinde böyle bir potansiyel olduğunu bilir ve kendi nefsinin yapabileceği kötülüklerin farkına varır. Kendi nefsiyle meşguliyeti sayesinde, başkalarının ayıplarının dedikodusunu yapmaktan vazgeçer.

Mevlânâ her insanda var olan nefsin bu doğasını, istek ve arzularını fiiliyata geçirmiş olması bakımından çarpıcı ve uç bir örnekle, Firavun örneği ile dile getirir. Her insanın içinde, nefsinin istek ve arzuları bakımından bir Firavunluk potansiyelinin yattığını; bu potansiyelin, uygun zemin ve şartları haiz olması durumunda ortaya çıkacağını, dolayısıyla sâlikin başkalarının kötülükleriyle uğraşıp onları kınamak yerine

³¹³ *Mesnevî*, c. IV, b. 1916-23.

³¹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 772-5.

³¹⁵ C. G. Jung insanî şuurduşının bu karanlık ve yıkıcı yönüne "gölge/shadow" demektedir. Gölge, insanın kötülüğe eğilimli yönüdür. Jung, gölgenin bir kısmının, bastırılmış duygular şeklinde kişinin kendi bilinçaltında olduğunu söylerken bir kısmının da ortak bilinçaltında olduğunu belirtir. (Burger, *Kişilik*, s. 158). Jung'un gölge kavramıyla ifade ettiği karanlık yönün, kişinin kendi bilinçaltındaki karşılığı olarak dinî literatüründe nefis kullanılırken; ortak bilinçaltındaki karşılığı olarak şeytan kullanılmaktadır. Gölge kişilik, insan kişiliğinin hayvana benzeyen yanındır ve hayatın daha alt şekillerinden ırksal olarak insana geçmektedir. İnsan yaratılışındaki ilkel taraf olan bu yön tüm ahlâksızlıkları, ihtirasları ve tüm nâhoş arzu ve faaliyetleri içermektedir. Jung, gölgenin bizi çoğunlukla yapmamıza izin vermeyeceğimiz şeyleri yapma hususunda bizi zorladığını belirtir. (D. P. Schultz & S. E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, s. 488).

bu potansiyelin farkına vararak onu ıslâh etmesi gerektiğini Firavun'un yaptığı zulüm ve hileleri anlattıktan³¹⁶ sonra şöyle vurgulamaktadır:

“Firavunda olan şey, sende de vardır; fakat senin ejderhan, kuyuda mahpustur. Yazıklar olsun (şayet anlamadıysan, çünkü Firavun'un yaptığı zulüm ve hilelere dair) bu anlatılanların hepsi de senin ahvâlindir; fakat sen, onları Firavun'a isnat etmek istersin. (Çünkü) senin hâlimden bahsettiler mi canın sıkılır; başkasından bahsettiler mi sana masal gelir. (Böyle yaparak) lânetli nefis, seni nasıl harap ediyor; sana pek yakın olan bu yakın arkadaşın/karın seni (Hak'tan) nasıl uzaklara atıyor! Senin (nefs) ateşine, Firavun'un ateşine atılan odun atılmamakta, onun gibi fırsat bulamıyorsun sen. Yoksa fırsat bulsan senin (nefs) ateşin de Firavun'un ateşi gibi yalınlanır, alevi ortalığı sarardı!”³¹⁷

Sâlik, kendisini hayvanî isteklere sevk eden içindeki nefis düşmanı ile ateşkese yanaşmamalı; onunla ilişkisinde başkalarının avukatı, kendi nefsinin savcısı olmalıdır. Bu hususu Mevlânâ *“Padişahın iki kölesi”* hikâyesindeki kahramanın ağzından şöyle ifade eder:

“(Onun bir özelliği de) kendisini gören bir hodbîn değildir. O, kendisinde kusur arar durur. Kendi ayıbını söyler, kendi ayıbını arar. Herkesi iyi olarak bilir, herkesle dosttur da kendisiyle dost değildir.”³¹⁸

İnsanların kusur ve çirkinliklerini yüzdeki sivilceye benzeten Mevlânâ, kişinin kendi çabalarını görmediğinden ondan iğrenmeyeceğini ancak birinde küçük bir sivilce görse midesi bulanıp sofrayı terk edeceğini söyler.³¹⁹ Kişinin başkalarının ayıbıyla uğraşmasının kendi ayıp ve kusurlarından gafil olduğunun bâriz göstergesi olduğunun altını çizen Mevlânâ, bu hususla ilgili şunları söylemektedir:

“Herkes, önce kendi kusurunu görseydi hâlini ıslâh etmekten gaflet eder miydi?”³²⁰
Halk kendisinden gafilidir babam gafil. Bu yüzden birbirlerinin ayıbını söylerler.
Ben kendi yüzümü göremem ey putperest! Ben senin yüzünü görürüm; sen de benim yüzümü görürsün.
Kendi yüzünü görmeye muktedir olanın nuru, cümle halkın nurundan fazladır.
O ölse bile onun görüşü bâkî kalır. Çünkü onun görüşü, Hâllâk'ın (yani Yaratıcı'nın) nurundan bir görüştür. (ve O'nun gibi ebedîdir.)
Kendi yüzünü, gözünün önünde gören nur, bildiğimiz bu gözlerdeki görüş/nur değildir”³²¹

Kendisindeki apaçık kusurları göz ardı eden veya görmeyen ancak başkalarının davranışlarını kılı kırk yaran bir incelikle görüp, değerlendirerek onların kusurlarını

³¹⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 840-970.

³¹⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 971-5.

³¹⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 901-2.

³¹⁹ Bkz. Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, ss. 23-4; Konuk çev., ss. 24-5; Anbarcıoğlu çev., (İstanbul 1990), s. 37, Gölpınarlı çev., s. 19.

³²⁰ Yukarıda beyitlerdeki mânânın şu hadisten iktibâs edildiği belirtilmektedir: “Kendi aybı, insanların aybı ile uğraşmasına engel olan kişiye ne mutlu!”

³²¹ *Mesnevî*, c. II, b. 881-6.

eleştiren kişinin düştüğü traji-komik duruma Mevlânâ kör-sağır-çıplak hikâyesini³²² anlatarak işaret eder ve hikâyedeki remzler ile ilgili şöyle der:

“Sağır, tul u emeldir, dilektir. Başkalarının ölümünü duydu da kendi ölümünü duymadı, kendi görünüşünü görmedi.

Kör de hırstır. Halkın ayıbını kıldan kıla görür. Taraf taraf söyler de,

Kör gözü, kendi ayıbını, zerre kadar göremez, fakat gene de âlemin ayıbını arar durur!”³²³

Mevlânâ, kendi kusurlarını görmeyip, başkalarını eleştiren kişiyi; kendisi nefsanî istekleriyle örülü bir kuyuda, nefsinin altında ezilmesine rağmen; başkalarının erkekliği ve namusu hakkında ileri geri konuşan kaltabana³²⁴ benzeterek şöyle der:

“Halkın hayran olmasını isteriz, hattâ tamah elimizi neredeyse ilah olmaya uzattık; ta ki onları efsunlarla büyüleyerek gönüllerinin sahibi ve efendisi olalım; hâlbuki kendimizin çukur içinde olduğumuzu görmeyiz.

Behey kaltaban, çukura düşmüşsün, kuyudasın sen. Başkalarının bıyığından elini çek, kendine bak!

Güzel, hoş bir bahçeye var da ondan sonra halkın eteğini tut da çek!”³²⁵

Kendinin de aynı hatayı işleyebileceğini düşünerek, o hatanın kötülüğü konusunda bilincini keskinleştirip, o hatadan uzak durmadaki kararlılığını artırmak yerine; kişinin, başkalarının kusurlarını eleştirmesinin, diğer bir kusur olduğunu belirtir Mevlânâ. Kişi, başkalarının kusurunu anıp zihninde ona yer vermek sûretiyle kendisini, o kusura yakınlaştırmaktadır. Hâlbuki hatalı bir şey gördüğünde kişiye düşen, kendinin de benzer şeyi yapabileceğini düşünerek öncelikle hata yapan kişi ile empati kurabilmektir. Daha sonra yapılması gereken, yapılan şeyden ibret almaktır. Yani hangi sebeplerin bu sonucu doğurduğunu görerek, aynı akıbete kendinin de dâhar olmaması için, başkalarının bu acı tecrübesinden faydalanıp ona göre hareket etmektir. Aşağıdaki fıkra ve ardından gelen beyitlerde Mevlânâ konuyu şöyle îzah etmektedir:

³²² Hikâye şudur: “Üç kişinin birisi pek uzakları görürdü, fakat gözü kördü; Süleyman’ı görmezdi de karıncanın ayağını görürdü! Öbürü pek keskin iştirdi, fakat sağırdı! Âdeta bir defineydi. İçinde yarım arpa kadar bile altın yok! Üçüncüsü cırlıçıplak, edep yeri de açık bir adamdı. Hem de elbisesinin etekleri uzundu! Kör dedi ki: ‘İşte bak, şuracıktan atlılar gelmekte. Onların hangi kavimden olduklarını ve kaç kişiden ibaret bulunduklarını görüyorum.’ Sağır ‘Evet, ben de seslerini duydum, gizli açık ne söylüyorlarsa işittim’ dedi. Çıplak ‘Benim korkum da şundan: Gelirlerse elbisemin eteğini keserler!’ dedi. Kör dedi ki: ‘İşte bak, yaklaştılar. Hadi onlar gelip çatmadan, bizi yakalayıp dövmeden, bağlamadan biz kaçalım.’ Sağır dedi ki: ‘Hakikaten dostlar, gürültü gittikçe yaklaşıyor, haydin! Çıplak, eyvahlar olsun, dedi. Gelirlerse tamah ederler, elbisemi alırlar, ben hiç emin değilim!’” (Mesnevî, c. III, b. 2609-17).

³²³ Mesnevî, c. III, b. 2628-30.

³²⁴ Kaltaban; Farsça’da karısının kendisini aldattığını gördüğü hâlde buna aldırmayan kimseye denir.

³²⁵ Mesnevî, c. III, b. 2233-6. Beyitte; nefis rûhun eşi metaforuyla sembolize edilmiştir. Kendi hanımının fuhşunu gördüğü hâlde buna aldırmayana kaltaban dendiği gibi kendi nefis eşinin rezilliklerini gördüğü hâlde ona rızâ gösteren kimse de kaltaban ruhlu olduğundan ey kaltaban diye hitap edilmektedir. (Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. V, s. 590)

“Dört Hintli bir mescitte Allah’a ibâdet için namaza durmuşlar, rükû ve secdeye koyulmuşlardı. Her biri niyet edip tekbir alarak huzur ve huşuyla namaz kılmaktaydı. Bu sırada müezzin içeriye girdi. Hintlilerin birisinin ağzından bilâihtiyâr şu söz çıktı: Müezzin, ezanı okudun mu, yoksa vakit var mı? Öbür Hintli, namazda olduğu hâlde ‘Sus yahu, konuştun, namazın bozuldu’ dedi. Üçüncü Hintli, ikincisine dedi ki: ‘Onu ne kınıyorsun baba, kendi derdine bak, kendini kına!’ Dördüncü: ‘Hamd olsun ben, üçünüz gibi kuyuya düşmedim’ dedi. Hulasâ dördünün de namazı bozuldu.

Başkalarının ayıbını söyleyip (onlarla uğraşanlar, kınadıklarından) daha fazla yollarını kaybetmişlerdir.

Ne mutlu o kişiye ki kendi ayıbını görür.³²⁶ Her kim, birisinin ayıbını söylerse o ayıbı, kendine satın aldı demektir.

Çünkü insanın yarısı ayıptandır (yani o ayıbı işleyeninki gibi bir nefsi bulunmaktadır), yarısı gayb âleminden! (zira ruhu gayb âlemindedir.)

Mademki kendi başında da (onunki gibi) onlarca yara var, merhemini kendi başına sürmelisin.

Kendini ayıplamak, o yaranın ilacıdır. Gönlü kırık, münkesir ve âciz bir hâlde olursan (rahmet edilen üç sınıftan biri olarak) ‘ona rahmet ediniz/irhemû’ hadisinin mahâllî olursun.³²⁷

Sende (başka birinde görüp de kınadığın) o ayıp yoksa da yine emin olma. Olabilir ki o ayıbı sen de yapabilirsin, günün birinde o ayıp, senden de zuhûr edebilir.

Hudâ’dan ‘Korkmayın /Lâ tehâfu’ hitabını³²⁸ duymadığın hâlde nasıl oluyor da böyle müsterih ve emin olabiliyorsun?

(Örneğin şuna bak ki) iblis, yıllarca iyi adla (azazil olarak) anılarak yaşadığı hâlde nihayet bak, (sonunda) nasıl rüsvay oldu, adı ne oldu?

Yüceliği âlemde tanınmıştı; aksiyle tanındı, yazık!

Emin değilsen, tanınmayı isteme. Yürü, yüzünü korkuyla yıka da sonra göster.

....

Şu işe bak: Şeytan, belâlara düştü de sana ibret oldu.

Sen belâya uğrayıp ona ibret olmadın.. o zehri içti; sen şerbetini iç (yani ibret almaya bak!).”³²⁹

İnsanın, başkalarını ötekileştiren bir anlayışla kınayıp eleştirmesi, o kişinin bilinçaltında o şeyi yapmama hususunda bir yönüyle kendinden emin olduğunu, dışarıya gösterme gayretini barındırmaktadır. Hâlbuki imtihân sürecinde olan hiç kimse kendinden emin olmamalıdır. Ayrıca emin olduğu yerden gelen beklenmedik hamlelerin, kendisi için daha yıkıcı olacağını sâlik bilmelidir. Bir hata veya kötülük yapanların, o kötülüğü işlemelerinde karşı karşıya kaldıkları, hatalarını doğuran arka plan bilinmediğinden sâlikin, sadece gördüğü ve bildiği yüzeysel boyutuyla olayı eleştirmesi doğru değildir. Aynı şartlarla kendisinin yüzleşmesi durumunda; nasıl bir tepki göstereceğini, kendisinin de bilmemesi yanında; yaptığı bu eleştirinin kendi

³²⁶ Beyitte “Ne mutlu o kimseye ki onun ayıbı insanların ayıplarıyla uğraşmaktan onu alıkoyar; malından fazlasını infak eder; sözünden fazlasını imsak eder” hadisine işaret edilmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 325; Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VII, ss. 908-9).

³²⁷ Bu hadiste “Şu üç kişiye merhamet edin. Biri: bir kavmin eşrafından iken hakir olana; diğeri, bir kavmin zengini iken fakir düşene; üçüncüsü de, câhiller arasında kalan bir âlime” buyurulmaktadır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 326; Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VII, s. 909). Çünkü bu üç kişinin kalpleri kırılgan, üzüntü içindedirler. Bu yüzden de merhamete layık hâle gelmişlerdir.

³²⁸ Fussilet 41/30 ayetine işaret edilmektedir (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 327). Yani Allah’tan bir emniyet ve korkma diye bir aman almadığın hâlde nasıl böyle emin olabiliyorsun.

³²⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 3027-45.

hayatına yönelik pratik bir faydası da bulunmamaktadır. Çünkü kendindeki tepkiyi doğuracak etki, henüz vuku bulmamıştır. O kişi, kendinde de var olan ancak henüz ortaya çıkmasını gerektirecek zemini bulamadığı için ortada olmayan şeyden habersiz, başkasını kınamaktadır. Mevlânâ konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“...Sizde (daha bilmediğiniz) nice sonsuz âlemler vardır.
Âlemdeki bütün bu yetmiş iki fırkanın, mezhebin hepsi sende gizlidir. Günün birinde bunlar senden zâhir olursa (o zaman) vay hâline!
Her kimde o imandan bir nasip bulunursa o günün (tüm sırların ortaya çıkacağı mahşer gününün) korkusundan yaprak gibi titrer.
Hâlbuki sen kendini iyi bir insan gördüğün için İblis’e ve şeytanlara atıp tutuyorsun.
Fakat rûh, kürkünü ters giyince, (vücut kürkünün altında gizlenen kötülükler ortaya çıkınca) nice dindar görünenden ah u vahlar yükselecek.
Dükkân (vitrininde) her yaldızlı sikke, tebessüm etmektedir. Çünkü (onların gerçek mahiyetlerini ortaya koyacak) mihenk taşı gizlidir.”³³⁰

Sâlik, melek gibi olsa dahi yüzleştiği imtihânların mahiyetine vakıf olmadan, bu imtihânı kaybedişlerinden dolayı başkalarını kınamamalıdır. Mevlânâ, kendilerinde nefsanî şehvet olmadığından insanları bu yöndeki günahlarından dolayı eleştirip kınayan Harut ve Marut adlı iki meleğin kıssasını buna örnek olarak anlatarak³³¹ şöyle der:

“Hârût’la Mârût olsanız da, ‘Biz sana saf saf ibâdet ediyoruz’³³² diyen yücelerden (birer melek olsanız) da...
(Siz düşen) kötülerin kötülüklerine (acımak ve) merhamet etmektir. Benlik ve hodbinlik/kendini görüp beğenmek etrafında dolaşmak değil.
Kendinize gelin. Hakk’ın gayreti (ve imtihânı), pusudan çıkmaya görsün; baş aşağı yerin dibine gidersiniz.”³³³

Başkalarının aybıyla meşguliyetinin, sâlikin manevî ilerleyişine engel olduğunu belirten Mevlânâ, onu bu konuda şöyle uyarmaktadır:

“Ayıp gören, (başkalarının ayıplarını araştıran) gayp âleminin kokusunu bile alamaz.”³³⁴
“(Allah’a dua et de) sana derûni bir meşguliyet versin de ondan baş alamayasın! (böylece başkalarıyla uğraşmaktan, herkesin ayıbını görmekten seni çekip kurtarsın)”³³⁵
“Ahvâlin, birbirine aykırı. Tesir dolayısıyla her biri diğerine zıt.
Her an kendi yolunu vurup durmadayım, artık başkasına nasıl bir çare bulabilirim?
Bana gelen hâl askerlerinin dalgalarına bak; her biri, öbürüyle savaşmada, her biri, öbürüne kin gütmeye.
Kendindeki şu müthiş savaşa bak. Başkalarının savaşı ile ne meşgul olup durursun? Belki bu sayede Allah, seni bu savaştan çeker de sulh âleminde vahdet rengine boyanırısın.”³³⁶

330 Mesnevî, c. I, b. 3287-92.

331 Bkz. Mesnevî, c. I, b. 3344 vd.

332 Saffât 37/165-6 ayetinden iktibâs edilmiştir.

333 Mesnevî, c. I, b. 3415-7.

334 Mesnevî, c. III, b. 571.

335 Mesnevî, c. IV, b. 2680.

336 Mesnevî, c. VI, b. 51-5.

Önce kendine yönelerek kendi kusurlarını fark eden ve bu kusurları telafi ederek kendi varlığını değerli bir hâle getiren kişi, her şeyden haberdar olan İlahî Bilincin kevnindeki adalet ilkesi doğrultusunda bu yaptıklarının karşılıksız kalmayacağını bilmelidir. Buna göre sâlikin kendine yönelişi, aynı zamanda alacağı mükâfatı da içeren bir bilinci içermektedir. Mevlânâ bu hususta şöyle der:

*“Ey hayrî da şerri de bilmeyen kişi! Önce kendini imtihan et, başkasını değil!
Kendini imtihan edecek olursan; başkalarını sınamaktan vazgeçersin.
Kendinin şeker danesi olduğunu anladın mı şeker yapılan ve satılan yere layık olduğunu da bilirsin.
Sınamaksızın şunu bil ki; Allah, liyakati olmayana imtihanı, yersiz ve zamansız şeker göndermez.
Yine imtihanı şunu bil ki eğer baş isen Allah, seni ayakkabı konan yere göndermez!
Akıllı kişi, hiç değerli bir inciye abdeshanedeki sidik gölcüğüne atar mı?
Anlayışlı bir hâkim, buğdayı, saman ambarına yollar mı?”³³⁷*

2. NEFSE MUHÂLEFETİN GEREKLİLİĞİ

Mevlânâ tarafından şehvî mahiyeti ve insanı hayvanî dürtüleri doğrultusunda yönlendirmesi nedeniyle eşek ile sembolize edilen nefse muhâlefet etmenin, Mevlânâ'nın sülûk anlayışının rükünlerinden olduğunu söyleyebiliriz. Aslında bu meyanda olmak üzere mutasavvıfların tamamı “Nefsi aziz olanın dinî zelil olur” sûfî özdeyişindeki mânâda müttefiktirler.³³⁸ İlk dönem tasavvuf klasiklerinden Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde nefse muhâlefetin ayrı bir başlık altında ele alınmış olmasını bu bağlamda hatırlamak yeterli olacaktır.³³⁹

İnsanın ilkel tabiatı anlamında kullanılan kendi nefesine muhâlefet etmenin gerekliliği, hemen bütün sûfiler tarafından bu yolun sâliklerine tavsiye edilmektedir. Bu konuyla ilgili ilk dönem sûfilerinden Sehl b. Abdullah Tusterî'den (ö. 283/896) aktarılan Kuşeyrî'deki şu ifadeye bakalım: “*İnsan, Rabb'ine, nefse ve nefsin hevâsına muhâlefetten daha güzel bir kullukla ibâdet etmemiştir.*”³⁴⁰ Yine Cüneyd-i Bağdadî'nin (ö. 297/909) şu sözü, bu minvaldedir: “*Küfrün esası, nefsin isteklerine göre davranmaktır.*”³⁴¹

Nefse muhâlefetin, her dönem için sûfilerce sülûkun temel şartlarından biri görüldüğünü söyleyebiliriz. Yukarıda tasavvufun ilk dönemine ait aktarılan ifadeleri son dönem mutasavvıflarından Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö. 1262/1845) şu şekilde dile getirir: “*Medâr-ı şeriat, nefse muhâlefet etmektir; nefse muhâlefet var ise o da var; yok ise o da yoktur.*”³⁴²

Mevlânâ'ya göre nefse muhâlefet, nefsin, beden istekleriyle karışık bir hâlde bulunan hevâ ve heveslerini terk etmekle gerçekleştirebilir. Aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ konuyu şöyle işlemektedir:

“(Nefs) eşeğinin başını çek, onu yola sok, sırat-ı müstakimi bilen ve görenlerin yoluna sür.
(Nefs) merkebinin asla boş bırakma, yularından (sıkıca) tut; çünkü onun meyl ve iştihası yeşillik (yani şehvât) tarafınadır.
Eğer gaflete düşüp onu bir an boş bırakırsan, çayırlara doğru fersahlarca yol alır.

³³⁸ Ebu Amr b. Necid'den nakledilen bu söz için bkz. Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, Thk. Ma'rûf Zerîk – Ali Abdulhamit Baltacı, Daru'l-Ceyl, Beyrut tsz, s. 99.

³³⁹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, “Muhâlefetu'n-Nefs” bölümü, ss. 151-7.

³⁴⁰ Kuşeyrî, age., s. 152.

³⁴¹ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982, s. 313.

³⁴² Bkz. Y. Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, FatihYayinevi Matbaası, İstanbul 1982, s. 168.

Eşek (yani nefsin tabiatı gereği sülûk) yolunun düşmanıdır, yeşillik görünce sarhoş olur, kendinden geçer. Bil ki o kendisine kul olan/har-bende nicelerinin başını yemiş telef etmiştir.

Eğer (doğru) yolu bilmiyorsan merkep ne isterse onun aksine hareket et; zira doğru yol, (onun arzularına) aykırı olan yoldur.

Nefislerinize danışın ve arzularının hilafını yapın. Çünkü onlara aykırı hareket etmeyenin helâk olacağı muhakkaktır.

Hevâ hevesle, nefsin isteğiyle az dost ol. Çünkü seni Hak yolundan saptıran, yolunu şaşırtan, bu hevâ ve hevestir.”³⁴³

“Bu hevâ ve hevesi terk etmek, sapasağlam bir iptir. Bu dal, canı semâya yüceltir.”³⁴⁴

“Her nede nefsânî bir fayda görürsen ondan kaç. (Nefsinin) zehir (gördüğünü) iç, abıhayatı dök!

Seni methedeni azarla; kazancını, sermayeni müflise³⁴⁵ borç ver!”³⁴⁶

Nefs, bedenın dürtülerini, haz ve arzularını kullanarak faaliyet gösterdiği için insanı, bedenın hitap ettiği dünyaya yani sınırlı ve geçici olan indirgenmiş bir bilinç evrenine yöneltilir. Nefsin tercihte bulunması gerektiğinde tercihi daima kendi cinsinden olana, yani tenin hazlarına, şehevâtına yönelik gerçekleşmektedir.

Dolayısıyla yukarıda iktibâs edilen pasajdaki eşek sembolüyle vurgulandığı şekliyle, insanın nihaî hedefine ulaşmak üzere çıktığı yolda nefse/eşeğe bayağı lezzet ve şehvetlerle/çayırılıkla oyalanıp onu doğru yolundan alıkoymaması için sürekli mücâdele etmek, kendi tercihiyle başbaşa bırakmamak gerekir. Bu nedenle Mevlânâ nefsin kılavuzluğunu, insanı bayağı şeylere yönlendirmesi bakımından gübreliğe gitmeyi adet edinmiş karganıninkine benzetir ve nefsin insanı, helâke götüreceğini şöyle vurgular:

“Karga, ardınca uçan canı nihayet mezarlığa götürür!

Kendine gel de kargaya benzeyen nefsin ardından koşma... Çünkü o, seni mezarlığa götürür, başa, bahçeye değil!

Eğer gideceksen gönül ankasının ardından git... Kafdağına, gönül Mescid-i Aksâ’sına var!”³⁴⁷

Mevlânâ, sülûk yolunda nefsin kılavuzluğuna güvenmemesi gerektiğini sâlike şöyle hatırlatır:

“Sen de kılavuzları gözetirsen kervanı helâk eder, yolu yitirirsin.

Değil buğday ekmeği nefse arpa ekmeği bile haramdır. Sen onun önüne kepeklerle karışık ekme koy.

Allah yolunun düşmanını hor tut. Hırsız kürsüye çıkarma, darağacına çek.

Hırsızın cezasını ver, elini kes. Kesmekten âcizsen hiç olmazsa elini bağla.

Sen, onun elini bağlamazsan o, senin elini bağlar. Sen, onun ayağını kırmazsan o, senin ayağını kırar.

³⁴³ Mesnevî, c. I, b. 2951-8.

³⁴⁴ Mesnevî, c. II, b. 1274. (Beyitte Kur’an’daki “urvetü’l-vüskâ” tabiri - Bakara 2/256- iktibâs edilmiştir).

³⁴⁵ Müflisten kasdın şeytan olduğu belirtilmektedir (Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. IV, s. 145).

³⁴⁶ Mesnevî, c. II, b. 2330-2. Karın ve zararın müflise verilmesinden kastın nefsânî hazların müflis diye nitelenen şeytana terk edilmesi anlamında olduğu belirtilmiştir. (Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. IV, s. 145).

³⁴⁷ Mesnevî, c. IV, b. 1311-3.

Hâlbuki sen, düşmânâ şarap veriyorsun şeker ikrâm ediyorsun. Niçin böyle yapıyorsun? Ona zehir gibi acı acı gül, taş ve toprak ye desene!”³⁴⁸

Sâlikin, bir müddet kendisi zannettiği bu varlıktan onun istek ve arzularından uzak durmasının ona muhâlefet etmesinin kendi menfaati için gerekli olduğunu Mevlânâ şöyle vurgular:

“Bir müddet kendi canını terket, yürü, kendine kendi ‘ben’inden başka bir yoldaş ara. Benim nöbetim geldi, artık beni azad et; benden başkasını kendine damat edin! Ey yüz türlü işe girişen beden, beni bırak. Ömrümü zâyî ettin, artık benden başka birini ara. (de)”³⁴⁹

Mevlânâ, Kur’an’daki³⁵⁰ Allah’ın sağlam kulpu anlamındaki (عروة الوثقى) ibaresine telmihte bulunarak nefsin hevâ ve hevesini terk etmenin, sâliki Allah’a ulaştıran sağlam bir vasıta olduğunu belirtmektedir. Ona tabi olmanın ise her türlü sürçmenin, yanlış sürüklenişin, kötü sonun temeli olduğuna işaret ederek önceki ümmetleri, helâk edenin, hevâ ve heveslerine uymak olduğunu belirtir. Mevlânâ’nın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

*“Kör gibi elini at, Allah ipine yapış. Allah’ın emrinden, nehyinden başka bir şeyin etrafında dönüp dolaşma.
Allah ipi nedir? Hevâ ve hevesi terk etmek. Bu hevâ ve heves, Ad kavmine bir kasırga kesilmiştir.
Halk, hevâ ve heves yüzünden zindanda oturmaktadır. Kuşun kanadı hevâ ve heves yüzünden bağlanmıştır.
Balık, hevâ ve heves yüzünden kızgın tavaya düşer. Nice namuslu kişinin namusu, hevâ ve heves yüzünden gider.
Güvenlik görevlisinin takibi, hevâ ve hevesin bir sonucudur. Çarmıha gerilmek ve darağacının korkunçluğu, hevâ ve heves yüzündendir.
Yer yüzünde beden güvenlik güçlerini gördün ya, can âleminin hükümlerini yürüten emniyet görevlilerini de gör.
Rûha gayp âleminde işkenceler vardır. Fakat sen sıçrayıp kurtulmadıkça bu işkenceler gizlidir.
Kurtuldun mu işkenceyi azabı görürsün çünkü zıt zıddıyla görünür.
Kuyudaki kara su içinde doğan, ovanın letâfetiyle, kuyunun zahmetini ne anlasın?
Allâh korkusu ile nefsanî arzulardan kendini kurtarıncâ, Hakk Tesnîm’inden³⁵¹ sana büyük bir kadeh sunulur!
Hevâ ve hevesine uyma; şehvet yoluna düşme, o yolu bırak; Hakk’ın kapısına, Selsebil’e gel!
Nefsine uyup ot gibi rüzgara tabî olma; onun esintisi ile eğilme! Arş gölgesi, gerçekten de şu fanî dünyada yapıp oturduğun kulübeden daha iyidir!”³⁵²
“Aklını başına devşir; her zaman kendinle eş olma... Her an eşek gibi balçığa düşme.
Bu sürçme, gözünün iyi görmeyişindendir... Kör gibi inişi yokuşu göremiyorsun.”³⁵³*

³⁴⁸ Mesnevî, c. V, b. 3487-92.

³⁴⁹ Mesnevî, c. VI, b. 4446-8.

³⁵⁰ Bkz. Bakara 2/256; Lokman 31/22.

³⁵¹ Ayetten iktibâs edilen tesnîm; cennette akan bir çeşmenin adıdır. Ayet şöyledir: “Fakat, kim Rabb’inin makâmından korktu, nefsinin hevâ ve hevesten alıkoyma ise, işte, muhakkak ki cennet, onun varacağı yerin ta kendisidir!” (Nazi’at (79/40).

³⁵² Mesnevî, c. VI, b. 3492-3503.

³⁵³ Mesnevî, c. IV, b. 3219-20.

Mevlânâ, nefsin hevâ ve hevesini, Ad kavmini helâk eden bir anlık kasırgaya benzetir. Bir anlık olmasına rağmen nefsin, insanı ebedî hüsrana uğratacağını vurgular. Ad topluluğunu helâk eden rüzgârın, Süleyman için tahtı taşıyan bir yardımcıya dönüşmesi gibi ıslâh edilmiş bir nefsin de sahibinin manevî yükselişine katkıda bulunacağına şöyle işaret eder:

*“Araştırmadan, doğru bir ictihatta bulunmadan hevâ ve hevesine uyarak bid'ate kapılanı,
Yel, Ad gibi kapar, öldürür. O, Süleyman değildir ki onun tahtını götürsün!
Yel, Ad için alçaltıcı bir hamaldır, obur bir adamın elindeki kuzu gibi hani.
Obur, kuzuyu oğlu gibi kucağına alır, fakat kasap gibi onu kesmeğe götürmektedir.
Yel, Ad kavmine ululanır, onları kahreder. Onlar, yeli dost sanırlar ama düşmandır.
Ansızın postunu tersine çevirdi mi o kötü arkadaş onları paramparça eder.
(Nefsin hevâ) yeli, seni Ad gibi kırıp geçirmeden sen, onu yatıştır. Çünkü (nefsin hevâ) yeli,
pek yaman bir imtihândır.”³⁵⁴*

Diğer bir teşbihinde Mevlânâ, nefsin hevâ ve heveslerini şimşegin bir anlık parlayışına benzeterek nefsânî dürtülerin insanı bir anda sardığını, ansızın kopan bir fırtına, çakan bir şimşek gibi insan varlığını sararak etkisini gösterdiğine işaret eder. Geçici şimşek ışıyla yol kat edilemeyeceği gibi nefsin hevâ ve hevesleriyle hareket edenlerin de hayatta doğruyu bulmakta zorlanacaklarını, üstelik bu şimşegin anlık, geçici ışığına kapılanların, kendilerini, esas nurdan mahrum bırakacaklarını şöyle ifade eder:

*“Nefsin hevâ ve heves lezzetlerinin hepsi hiledir, riyâdır. Her lezzet, etrafı karanlıklarla
çevrilmiş şimşek ışığına benzer. Şimşek parıltısı gibi bir parlar sonra söner. Etrafında
karanlıklar olan yakıcı bir ateştir.
Hemencecik sönüveren şimşek ışığı, yalan ve geçici bir şeydir. Çevresinde karanlıklar
mevcuttur; senin yolunsa uzaktır.
Onun ışığıyla ne bir kitap okuyabilirsin, ne de varacağın yere at koşturabilirsin.
Geçici şimşek ışığına kapılmanın cezası olarak da şarkın nurları, senden yüz çevirir.”³⁵⁵*

Nefsin hevâ ve hevesinin terk edilerek nefse muhâlefet edilmesi, cennetin mekârih, cehennemın şehvât ile çevrili oluşuyla ilgili eşyânın görüldüğü gibi olmayışı hilesine sâlikin aldanmaması için de gereklidir. Çünkü insanın, bu hileye aldanmasına sebebiyet veren, nefsinin hevâ ve arzularıdır; nefsinin dürtülerini kontrol edemeyişidir. Mevlânâ sâliki Hakk’a yüceltecek talep anlamındaki isteğini artırmasını ona tavsiye ederken; tuzak içindeki tane şeklinde gördüğü nefsin hevâ ve arzuları anlamındaki isteklerini terk etmesinin, sonuçta kendisi için hayra vesile olacağını bu kozmik hileye atıfta bulunarak şöyle ifade etmektedir:

*“Hevâyı bırak da Allah acısın. Bunun böyle olması lâzım, bunu denedin, sınadın ya.”³⁵⁶
“Yoldaşlar, bu dertten kaçın, bu dedikodudan çekinin. Çünkü hevâ ve heves, erkeklerin
hayzıdır.”³⁵⁷*

³⁵⁴ Mesnevî, c. VI, b. 4673-9.

³⁵⁵ Mesnevî, c. VI, b. 4094-7.

³⁵⁶ Mesnevî, c. VI, b. 381.

*“İstek yok mu? İşte o, sıçramak, kaçmaktır; O’nun adaletine karşı takvanın kanını dökmektir.
Bu dünya tuzaktır, tanesi de istek. Tuzaklardan kaç onlardan yüz çevir.
Böyle hareket ettin mi yüzlerce ferahlık bulursun. Fakat istekten geçemedin mi fesatlıklara uğrarsın.”³⁵⁸*

Mevlânâ’ya göre nefse muhâlefet, o boyutta gereklidir ki sâlik, bir davranışın arkasındaki sâikin ne olduğu, bu davranışın nefisten kaynaklanıp kaynaklanmadığı hususunda uzmanlaşmalı; öyle ki nefsin, insanı iyi görünen davranış ve amellere hatta ibâdetlere yönlendirmesindeki arzusuna dahi bir tuzak olduğunu fark edip muhâlefet edebilmelidir. Çünkü nefsin amacı; sâlikin o ibâdet veya davranışı yaparak manevî gelişimine olumlu bir katkıda bulunmak değil; gerçekleştiremediği bir başka arzusunu bu kılıf ardında bir şekilde tatmin edebilmektir. Sonuçta bu da nefsin o hazzının insan benliğinde kökleşmesine sebep olduğundan, sâlikin doğruyu bulmasının önünde bir perde/hicâb kesilir. Bu nedenle sâlik, nefsin bu tür isteklerinin dahi farkına vararak aksini yapmalı, böylece nefsinin, davranışları üzerindeki etkisini tamamıyla kırmalıdır. Mevlânâ bu hususta şöyle der:

*“Nefsinle meşveret edersen sakın o alçağın dediğine uyma, aksini yap;
Hatta sana namaz kıl, oruç tut diye emretse bile, nefs hilecidir, (iyilik görünen) bu emriyle bile sana bir hile kuracaktır.
Yapacağın işlerde nefsinle meşveret etmek ve ne derse aksini yapmak kemâldir.”³⁵⁹
Nefsinin ‘Bu kötü’ dediğine kulak asma. Çünkü onun işi hep zıddındır.
Nefsinin dediğinin aksini yap. Nitekim dünyada bütün peygamberlerin (ümmehtlerine) vasiyetleri de hep böyledir.”³⁶⁰*

Nefs, arzularını tatminde, insan bedenini kullandığından, diğer bir ifadeyle nefsin arzu ve istekleri insan bedeninden kaynaklandığından; nefsin arzularının insana verdiği zararı fark etmek görüldüğü kadar kolay değildir. İnsan, bütün bu arzuları kendi varlığı için elzem olan ve yerine getirilmesi gereken kendi istekleri olarak görür ve sahiplenir. Dolayısıyla insanın kendisini ibaret gördüğü şeye, yani kendisine muhâlefeti söz konusu olamaz. Bu yönüyle Mevlânâ nefsi, merhameti aklının önüne geçmiş bir anneye benzetir. Oğlunun okul hayatında çalışıp yıpranmasına râzı olmayan duygusal anne, oğlunu okuldan almak ister. Akıllı sembolize eden baba ise, oğlunun hayatın gerçekleriyle yüzleşmesini, hayatın zorluklarını okul sıralarında öğrenmesinin kendisi için gelecekte hayır olacağını öngörerek onun bu sıkıntıları çekmesine taraftar olur. Nefs ve akıl arasında bu yönde bir mücâdele olur. Nefsin istekleri, insana ilk başta bir

³⁵⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 2935.

³⁵⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 377-9.

³⁵⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 2274-6.

³⁶⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 2267-8.

anne şefkati gibi daha müşfik ve cazip gelir. Ancak uzun vadede onun isteklerine uyulması insanı, hayatın gerçeklerinden uzaklaştırır. Bu yüzden Mevlânâ sâlike şöyle seslenir:

*“Tatlı sözlü câhil dostun sözlerine pek kapılma. O sözler eskimiş ve yıllanmış zehire benzer. Anasının canı, gözümün nuru der ama günden güne artıp duran dertten, hasretten başka bir şey vermez sana.
O ana, babaya açıkça, yavrucuğum mektepten bezdi, soldu sarardı der..
Başka hanımından olsaydı ona bu kadar cefada bulunmazdın.
Doğrusunu istersen bu yavrucuk, senin oğlun olmasaydı ve ben doğurmasaydım, yine anası, bu sözü söylerdi!
Kendine gel, bu anadan, onun merhametinden kaç. Babanın sillesi, onun helvasından yeğdir.
Ana nefistir...Baba da cömert akıl. Akla uyan önce daralır ama sonunda yüzlerce genişliğe uğrar.”³⁶¹*

Nefs, isteklerinin gerçekleştirilmesi için kişiye bir çok delil sunar; diğer bir ifadeyle savunma mekânizmaları geliştirir. Tüm bunlara rağmen sâlik, şefkatli bir annenin duygusal sözlerine benzeyen nefsinin, ânlık isteklerine kulak tıkayarak, bunların uzun vadedeki getiri ve götürüsünü, nefsin egemenliğinde olmayan nurânî akıl ile tartmalıdır. Akıl, nefisleşmesi durumunda ise nefsin isteklerine muhâlefet etmek bir yana akıl, bu isteklere makul gerekçeler geliştirir; çeşitli savunma mekânizmaları ile kişiyi bu isteğinde haklı çıkarır. Mevlânâ anlattığı Sultan Mahmud ile Hintli köle hikâyesindeki oğlunu Sultan Mahmud ile korkutan annenin, sâlikin bedenini ve nefsini sembolize ettiğini; bir ana gibi olmasına rağmen nefsin öğüt gibi görünen sözlerinin dost görünümlü bir düşmanın sözleri olduğunu ve bunlara uyulmaması gereğini ifade eder.³⁶²

Mevlânâ’ya göre doğası gereği nankör olan nefsi yola getirmenin; onunla mücâdele ve muhâlefetten başka yolu yoktur. İsteklerinin yerine getirilmesi ile nefsin doyum ve tatmini sağlanamaz. Her tatminden sonra nefste daima yeni bir arayış, ortaya çıkacaktır. Nefs ile mücâdele ona muhâlefeti, muhâlefette onun hevâ ve heveslerini terk etmeyi gerekli kılmaktadır. Mevlânâ “*Nefislerinizi öldürün*” ayetini de bu görüşüne

³⁶¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1431-7.

³⁶² Kısaca hikâye şöyledir: Gazneli Mahmud, Hint savaşında eline düşen Hintli bir köleye bir çok ihsânlarda bulunarak onu yüce bir makâma yükseltir. Onu hâlife yapar. Taht ve makâm verir. Köle tahtın üzerine çıkınca ağlamaya başlar. Sultan neden ağladığını sorunca köle der ki: Ben küçük bir çocukken annem memlekette beni sürekli seninle korkutur kızınca “inşâallah aslan Mahmud’un eline düşesin derdi. Babam da başka şey bulamıyor da çocuğa böyle kötü bir bedduayı neden ediyorsun derdi. Ben de her ikisinin sözüne de şaşar “Acaba bu Mahmut nasıl kötü bir insan ki kötülük ve felaketin darb-ı meseli olmuş” diye düşünür ve senden dolayı gönlümde korku ve endişe hissederdim. Senin korkunla titrer dururdum. Anam şimdi senin bana yaptığın iyilikleri gelip de bir görse diye hayıflanıyorum diye cevap verir. (bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1383-99).

istidlal ile işârî olarak yorumlar. “قتل” fiilinin tezlîl anlamına atıfta bulunarak Mevlânâ, nefsin ancak hevâ ve hevesi terk etmekle ıslâh edilebileceğini şöyle ifade etmektedir:

“İnsan, yazın kışı ister; kışın yazı...
Bir hâle katiyen râzı olmaz. Ne darlıktan hoşlanır, ne genişlikten, bolluktan.
Kahrolası insan ne kadar nankördür;³⁶³ hidayete nâil oldu mu tutar, inkâra sapar.³⁶⁴
Nefs böyle (nimet nankörü) bir mahlûk olduğu için, onun layığı öldürülmesidir. Bu yüzden
Hak Teâla ‘Öldürün nefislerinizi’³⁶⁵ buyurmuştur.
Nefs, üç köşeli dikendir, ne çeşit koysan sana batar, ondan kurtulmânâ imkân mı var?
Hevâ ve hevesi terketme/terk-i hevâ ateşini vur şu dikene; iyi işli dosta uzat elini, sarıl
ona!”³⁶⁶

Arapçadaki قتل fiilinin anlamlarından biri; câhiliye dönemi şiirindeki kullanımın da delâletiyle tezlil etme alçaltma, ehil hâle getirme, bir şeyi ıslâh etmedir.³⁶⁷ Ardından gelen beyitteki îzahı da Mevlânâ’nın buradaki öldürmeden bilinen öldürmeyi kast etmediğini göstermektedir. Nefsin insanda bulunuşunun bir hikmete mebni olduğuna ilişkin görüşlerini bildiğimiz Mevlânâ’nın, nefsin öldürülmesinden muradının; insanın bu yönünün bütünüyle ortadan kaldırılması şeklinde bir yoksunluk değil; onu ıslâh ederek, istek ve arzularını kontrol altına almak sûretiyle insanın manevî yükselişine yardımcı bir araç hâline getirilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ ıslâh edilmemiş düzeydeki nefsin istek ve arzularını bir horozun vakitsiz ötüşüne benzeterek bunu açıkça şöyle ifade etmektedir:

“Şüphesiz vakitsiz öten her horozun ibret için başını kesmek gerekir.
Baş kesmek nedir? Nefsi, onunla mücâhede ederek ve dileklerini terk ederek
öldürmektir.”³⁶⁸

Mevlânâ’ya göre sülûk yolunda sâlikin ıslâh edilmeyen nefse göstereceği merhamet, rahmet değil, maraz doğurur. İnsafsız bir zâlim olarak nitelenen³⁶⁹ nefse karşı mücâdelede, nefsin ıslâhı için tavizsiz tam bir kararlılık gösterilmesi gerekmektedir. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

³⁶³ Abese 80/17 ayetinden iktibâs edilmiştir.

³⁶⁴ Mevlânâ’nın Arapça irad edilen bu beyitleri Arap şâirlerinden İmriü’l-Kays’ın şu beyitlerinden değiştirilerek aldığı belirtilmektedir. “İnsan yazın kışı temenni eder; kış geldiği vakit onu inkâr eder. O bir hâle râzı olmaz; lanet olsun insana o ne kâfirdir (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 112).

³⁶⁵ Bakara 2/54 ayetinden iktibâs edilmiştir. Bu ayeti Mevlânâ yine bilinen üslubu gereği Kuran’daki bağlamından ziyade cümlelerin anlamının buradaki konu bütünlüğüne uyumunu esas alarak iktibâs etmiştir.

³⁶⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 371-6.

³⁶⁷ Bkz. Zevzenî, *Şerhu’l-Muallakatu’s-Seba*, Mektebetü’l-Maârif, Beyrut 1994, s. 23, 22 nolu beyit ve şerhi).

³⁶⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 2524-5.

³⁶⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2468-71.

“Alçak, (mayası bozuk) kötü kişilerin huyu şudur; sen ona iyilik ettin mi o, sana kötülük eder.

(Sen de mücâhede de) sabrederek nefsin belini bük. O alçaktır, kötüdür, ona iyilik etmeye gelmez!

Kerem sahibi birisine ihsânda bulunursan değer; bire karşılık sana yedi yüz verir.

Bu alçağa da cefa eder, onu kahreylersen sana o zaman vefa gösterir, kulun kölen olur.”³⁷⁰

“Kerem sahibine ikrâmda bulundun mu bu ikrâm, onu ibâdete sevk eder, ikrâma uğradıkça şükreder. Alçağı da aşağılattın, alçağa da kötülük ettin mi onu ibâdete sevk edersin.

Vur alçakların başına ki yere baş koysunlar; ver kerem sahiplerine ki ihsânına mazhar oldukça şükretsiner!”³⁷¹

“Hulâsa ey kerem sahibi, alçak nefse iyilik etme, kötü davran da diğer kötülerin yaptığı gibi (kâfirlerin ancak cehennemde veya zor bir durumda akıllarının başlarına geldiği gibi) o da sana boyun eğip teslim olsun.

Alçak nefse ihsânda bulunursan; diğer alçakların yaptığı gibi nimeti inkâr eder, azgınlaşır. İşte mihnette, meşakkatte bulunanların şükretmesi, nimet ve devlet sahiplerinin azgın ve hilebaz olmaları bu yüzdendir.”³⁷²

İslâm edilmemiş nefsin istek ve arzularına uyulmasını akli olmayanın eline silah verilmesine, bu isteklerin terk edilmesini ise delinin elinden akıllanıncaya kadar bu silahı almaya benzeten Mevlânâ, ayrıca akrep örneği üzerinden nefse muhâlefet ederek arzu ve isteklerini terk etmede kararlı olmanın gerekliliğini şöyle vurgular:

“Akrep eğri gider, geceleri görmez, çirkindir ve zehirlidir... işi gücü ise temiz bedenleri sokmaktır!

O akrebin başını ez. Huyu hep budur, ahlâkı hep bu... bu huyundan vazgeçmez o!

Onun için en iyi şey, başının ezilmesidir... çünkü bu sûretle can kırıntısı (yani tam olarak can demeye layık olmayan atıl durumdaki ruhu) da o kötü tenden kurtulmuş olur!

Delinin elinden silahı al da adalet ve sulh, senden râzı olsun!

Fakat elinde silahı olur, akli da bulunmazsa bağla elini... yoksa yüzlerce zarar yapar.”³⁷³

Mevlânâ sohbetlerinden birinde de öfkeyi önlemenin yolunu anlatırken nefse muhâlefetin gerekliliğini şöyle vurgulamaktadır:

“Gazabı gidermenin yolu; nefis şikayet etmek istediği an, onun isteklerinin tam tersini yapmak ve şükretmektir. İç dünyanda Allah’ın sevgisi ortaya çıkıncaya kadar çokça şükredip (buna devam etmelidir).”³⁷⁴

Mevlânâ nefsin, tabiatı gereği eline imkân geçince sürekli azgınlaşan, imkân ve kudreti alınınca masum bir görünüme bürünen özellikte oluşu nedeniyle arzularına muhâlefetin sürekli olması gereğine işaret eder. Bunun ihmâl edilmesi durumunda ise azgınlaşan nefsin hevâ ve isteklerinin, sahibini helâk edeceğini, karlı dağda yakaladığı donmuş bir pitonu ölü zannederek Bağdat’a getirip güneş altında halka teşhir eden yılan avcısı hikâyesi üzerinden anlatmaktadır.³⁷⁵ Bu hikâyede Mevlânâ, nefsinin kötülüklerini

³⁷⁰ Mesnevî, c. III, b. 2978-81.

³⁷¹ Mesnevî, c. III, b. 2993-4.

³⁷² Mesnevî, c. III, b. 3009-11.

³⁷³ Mesnevî, c. IV, b. 1431-5.

³⁷⁴ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, s. 232; Konuk çevirisi, haz.: Selçuk Eraydın, *Fihî Mâ Fih*, s. 210.

³⁷⁵ Özet olarak hikâye şöyledir: Bir yılan avcısı, karlı dağların tepelerinden büyük bir piton yakalar. Soğuktan hareketsiz bir hâlde yerde yatan yılanı ölü zanneden avcı, onu Bağdat’a halka teşhir

henüz görmemiş olmasının, sâliki aldatıp nefse muhâlefetten alıkoymaması gereğine işaret eder. Hikâyedeki donmuş pitonu avladığını zanneden avcı gibi her insanın, henüz uygun bir ortam bulamadığı için hareketsiz duran nefsinin yapabileceği kötülüklerden bîhaber olduğunu, uygun şartlar ve zemin bulması durumunda yapacağı cerimeler karşısında, kendisinin de şaşıracağını belirtir. Sözlerinin devamında Mevlânâ, sâlike nefste bu sonuçları ortaya çıkarabilecek uyarıcılar ile yüzleşmemeyi; özellikle de şehvet söz konusu olduğunda hayli dikkatli olmayı tavsiye etmektedir. Çünkü Mevlânâ'ya göre nefis, ihtiyaç zamanında masumiyet kisvesini bürünen, elinde kudret olduğu zaman ise zâlim bir diktatöre dönüşen Firavun'a benzer. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

*"Nefs bir ejderhadır. O, nereden ölmüş olacak? Aletsizlik gamından, eline uygun fırsat geçmediğinden donmuştur sadece!
Firavun'un eline geçenler, onun da eline geçse neler yapmaz! Irmak bile, Firavun'un emriyle akardı.
Onun eline de böyle bir kudret düşse hemen firavunluğa başlar, yüzlerce Musa'nın da yolunu vurur, yüzlerce Harun'un da!
Bir ejderha (potansiyelinde olan nefsin, elinde kudret ve olanak) olmadığından bir kurtcağız kesilmiştir. Mevki ve mal yüzünden bir sivrisinek büyür, çakır bir doğan hâline gelir!
(Öyleyse) ejderhayı ayrı bırakarak soğuk kar içinde tut, sakın onu Irak güneşinin altına getirme. (yani nefsin dünyevî hazzardan uzak tutarak onun azgınlaşmasının önüne geç; ona her istediğini vererek onu iyice azdırma)
Getirme ki nefis ejderhan donmuş vaziyette kalsın; yoksa o kurtulup kendine geldiğinde sen de ona lokma olursun.
Onu mat et de mat olmaktan emin ol. Ona merhamet edip acıma; o, iyilik edilecek kimselerden değildir.
Üstüne şehvet güneşinin harareti vurursa; o geberesice hemen yarasa gibi kanatlarını çırpmaya, uçmaya başlar.
Onu erkek gibi cihada ve savaşa çek; yiğitçe onunla vuruş. Allah da sana vuslatıyla karşılık versin! "*³⁷⁶

Mevlânâ, nefsi demire benzeterek bu demirin önce ateş ile yumuşatılıp sonra şekil verilmesi gerektiği şeklindeki teşbihinden hareketle, sâlikin nefse muhâlefette muktedir olmasının, nefsin arzularının riyâzat teknikleriyle kontrol altına alınmasına bağlı olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ'ya göre riyâzat gibi uygulamalar, nefse muhâlefetin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmektedirler. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

*"... Nefs, nimeti inkâr eder, sapıktır."³⁷⁷
"Nefs bir Firavun'dur. Sakın onu şımartma, fazla doyurma da eski kâfirliği aklına gelmesin. Riyâzat ateşi olmaksızın, nefis yola gelmez. Ondan kurtulamazsın. Demir kızıp ateş hâline gelmedikçe sakın onu dökmeye kalkışma.
Bilmiş ol ki, beden aç kalmadıkça Hakk'a doğru yönelmez, boyun eğmez, kafa tutar; onu tok iken yola getirmek soğuk demiri dövmek gibidir.*

için getirir. Bağdat'ın sıcak havâsı yılanı vurunca yılan kendine gelir. Sahibi de dahil etrafına toplanan yüzlerce insanı öldürür. (bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 977-1052).

³⁷⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 1053-61.

³⁷⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 4796.

Bu gölge varlık olan beden ve onun içinde gizlenen nefis ister ağlasın, ister inim inim inlesin. Aklını başına al da ona inanma, o Müslüman olmaz. Nefs, kıtlık zamanı Musa'nın huzûrunda yerlere kapanıp yalvaran Firavun'a benzer. İnsan ihtiyaçtan, sıkıntıdan kurtulunca azar. Hani eşeğin yükünü alınca çifte atması gibi. İşi yoluna girince ağlayıp inlediğini unuttur gider.”³⁷⁸

Mevlânâ'ya göre nefis ile mücâdelede ona karşı aklî delillerin getirilmesi, onu ıslâhta bir işe yaramaz. Çünkü nefsânî hazlar ile aklın sahası birbirinden farklıdır. Bu nedenle nefse karşı tavizsiz muhâlefet, Mevlânâ'ya göre onunla mücâdelede en etkili yoldur. Mevlânâ nefsi bu yönüyle dünyada kendi ölçülerinden başka *hakikat* kabul etmeyen ve her şeyi kendi isteklerine uydurmaya çalışan bir sofiste benzeterek şöyle der:

“Nefs Sofist³⁷⁹ olmuştur, vur nefsin kafasına; zira onu ancak vurmak ıslâh eder! Hakikati hüccet getirmekle anlamaz. (yani nefisle mücâdelede ona karşı deliller getirmek bir sonuç vermez. Ancak riyâzat ve mücâhede ile ıslâh edilebilir) Mucize görür, aydınlanır. Ondan sonra der ki: ‘O bir hayal idi; o gördüğüm acayip şeyin, gerçekten bir hakikati olsaydı; gece gündüz gözümün önünde durması gerekirdi.’ Hâlbuki o (hakikat) temizlerin gözlerinin daima mukimdir; hayvanların gözünün ise karîni olamaz. Zira o şaşılacak şey, (yani mucize), bu (hayvani) histen utanır çekinir. Tavus, hiç yoksul birinin daracık kapısında olur mu?”³⁸⁰

Mevlânâ nefsin cehennem ile olan iştirakine atıfta bulunarak nefsin şehvâtının ancak ona muhâlefetle önlenebileceğini; nefsin arzu ve isteklerini yerine getirmenin ise nefsin şehvet ateşini iyice büyütüp, onu azgınlaştıracığını ifade etmektedir. Nefsin arzu ettiği şeyi yapmak sûretiyle nefsin tatmin edilebileceğini düşünmek Mevlânâ'ya göre bir yanılgıdır. Nefsin her isteğinin yerine getirilmesi, adeta yanan bir ateşin içine bir şeyler atmaya benzer. Atılan malzeme, ateşi söndürmek yerine iyice alevlendirir.³⁸¹ Güçlenen şehvet ateşi yani nefsin bir şeyi arzulama isteği de insan bedenini kasıp kavuran güçlü bir isteğe dönüşür. Nefsin, tatmin edilen her bir arzusundan sonra güçlenen isteme mekânizması yani şehveti ile nefis, insanı yeni bir arzunun peşinden sürükler. Nefsin bu yalımlanan şehvet ateşi önünde ne bireysel bazda kişinin aklı, ne de dıştaki bir toplumsal norm veya değer durabilir. Mevlânâ, nefse muhâlefetin beslenmesi gereken bilincin ise *takva* olduğunu belirtmektedir.³⁸²

Nefsin insan varlığından tümüyle sökülüp atılması mümkün değildir. Zaten Mevlânâ'ya göre sâlikten istenen de bu değildir. Çünkü insan, kendisindeki bu zıt

³⁷⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 3621-7.

³⁷⁹ Dünyada herhangi bir hakikatin olmadığına inanan sûfistler ve kısımları hakkında bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 443.

³⁸⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 3499-3504.

³⁸¹ *Mesnevî*, c. I, b. 3703-4.

³⁸² *Mesnevî*, c. I, b. 3705-6.

kutupları dengeleyerek insanlığını ortaya çıkaracaktır. Nefsini ıslâh eden kişi; onu kontrol altına almayı öğrenmiş, aklını nefesine hâkim kılmayı başarmış kişidir. Bu aşamada sâlikin nefesine olan muhâlefeti, başlangıçta olduğu kadar, içinde fırtınalara sebep olmaz. Çünkü bu yönüyle kemâle erenin içindeki fırtınalar, farklı mücâhede kulvarlarına kaymıştır. Mevlânâ bunu bir köpeğin eğitilme sürecine benzetir. Bir köpek eğitilebilir, eğitmeninin akli doğrultusunda ona faydalı hizmetlerde bulunabilir. Ancak hayvan potansiyelinin yine onunla olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle sülûkun başlangıcında nefsi kontrol altına almak için uygulanan nefsin arzu ve isteklerine muhâlefetin, ıslâh edilmiş bir benlikte de manevî terakkinin sürmesi için gerekli olduğunu Mevlânâ şöyle ifade etmektedir:

“Şüphe yok ki kötü bir arkadaş olan nefis, yırtıcı bir kurttur. Sen ona bak, ne diye her arkadaşına bahane bulup duruyorsun? Sapıklık âleminde her kele bir külah vardır. Çirkin kâfir ve işi gücü pislikten ibaret nefis diyorum ya. Ey derviş, bunun için diyorum işte. Köpeğin boynundan tasmayı çözme. Bu köpek, terbiye edilse bile yine köpektir. ‘Ne mutlu nefsinin tezlîl edene’³⁸³ hükmüne uy, o, kötü damarlıdır. Taif sahtiyanı gibi bir Süheyl yıldızının etrafında döner dolaşırsan farzı yerine getirmiş olursun, Nihayet Süheyl yıldızı, onu deri şerrinden kurtarır. Bu sûretle de sevgilinin ayağına giydiği çarığa dönersin. Bütün Kur’an, nefsin kötülüklerini anlatmaktadır. Mushafa bak da, gör, fakat sende o göz nerde? Kur’an, bir vesile bulup da peygamberle savaşmada kılı kırka yaran aşağılık kişileri anlatıp durmadadır. Zaman zaman edepsiz nefsin kötülüğünden ansızın âleme alevler yayılmıştır.”³⁸⁴ “(Binâenaleyh) Nefsini zelil eden kimseye ne mutlu! Vay o kimsenin hâline ki nefsinin tekmesi altında kalmıştır!”³⁸⁵

Nefsin yakıtı gibi görülen şehvet de Mevlânâ’ya göre tümüyle yok edilmesi gereken bir şey değildir. Bu anlamıyla şehvet, sâlikin manevî gelişimine katkı sağlayacak olumlu alanlara yönlendirmesi gereken bir enerji unsurudur. Ancak Mevlânâ’ya göre nefsin bu şekilde istenen yöne yönlendirilebilmesi de onun istek ve arzularına muhâlefet ile sağlanabilir. Mevlânâ anlattığı fıkra ile bu hususa işaret ederek olumluya yönelmiş nefsin şehvetini, süvarisinin emrindeki bir atın enerjisine benzetir. Böylesine bir aracın, sahibini, hedefe ulaştırmadaki olumlu rolüne atıfta bulunarak bu hususu şöyle îzah eder:

³⁸³ Beyitte şu hadise işaret edildiği belirtilmektedir: “Ne mutlu şu kimseye ki Nefsini aşağı görür (kibirilenmez), kazancını helal ve temizinden kazanır, içini ıslâh eder, dışını düzeltir, göze batacak hâllerden çekinir ve kendi şerrinden halkı emin kılar.” (*Camîu’s-Sağîr*, c. II, s. 54).

³⁸⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 4856-64.

³⁸⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 3794.

“Birisi bir beyden at istedi. Bey, yürü dedi, o güzel atı al. Adam, ben onu istemem deyince neden dedi. Adam dedi ki: Pek huysuz geri geri gidiyor. Boyuna gerisin geri gitmede. Bey dedi ki: Sen de kuyruğunu eve çevir!
 Senin nefs atının kuyruğu da şehvettir. Bu sebepten, o kendisine tapan, geri geri gider. Şehvet, sana aslından kuyruk olduysa o şehveti çek çevir, ahirete şehvetlen.”³⁸⁶
 “Kuyruğunu o tarafa çevirdin mi geri geri gitse bile sığınılacak yere kadar varır, dayanır. Ne mutludur binicisine râm olan ve doğru giden atlara. Onlar, ne geri giderler, ne huysuzluk ederler.”³⁸⁷

386 *Mesnevî*, c. VI, b. 1118-22.

387 *Mesnevî*, c. VI, b. 1125-6.

IV. SÜLÛKUN GAYESİ

İnsanın bütün etkinlikleri, her zaman için var olan, belli bir gayeye doğru yönelmedikçe, o etkinliklerini belirleyen, değiştiren ve sürekliliğini sağlayan bir gayesi bulunmadıkça; hiçbir insanın düşünmesi, istemesi ve hayal kurması mümkün değildir.³⁸⁸ Sülûkun tanımı ile gayesi arasında bir tedahül olmasına rağmen sülûkun bir takım gayelerinin bulunduğu açıktır. Sâlik, ruhsal gelişiminde, her zaman için var olan bir gayeyi göz önünde tutacak olursa, hedeflerini gerçekleştirebilir ki bu gaye aslında hayatın dinamiği ile belirlenen statik bir amaçtır.³⁸⁹ Böyle bir temele dayandırıldığında ruhsal hayatla ilgili bütün olaylar, gelecekteki herhangi bir duruma hazırlık olarak görülebilir.³⁹⁰

Sâlik, ilk başlangıçta tam bir bilinç sahibi olmasa da zaman içinde bu gayelerin mahiyetine ilişkin gitgide şuurlanmaktadır. Sülûkun gayelerine dair öncelik ve sonralık sıralamasının, kesin bir ehemmiyet sırasını göstermediğini kaydederek, Mevlânâ tarafından sâlike sunulan gayelere dair şunlar söylenebilir. Sâlikin, benlik dönüşümünde amaçladığı temel gayenin, kendi iç âlemini keşfetmesi olduğunu söyleyebiliriz.³⁹¹ Bu meyanda Mevlânâ'nın, sülûk sürecini, insanın derûnundaki “kenz-i mahfî”yi keşfetme süreci olarak gördüğünü hatırlatalım.³⁹² Yani; sülûkun gayesi; bu konudaki teolojik itiraz ve münakaşalar bir yana bırakılacak olursa Mevlânâ'ya göre; insan varlığının derûnundaki gizli “Hakk'ın” ortaya çıkarılması; diğer bir ifadeyle insanın kendi varlığının derûnunda Allah'ı temaşa etmesidir. Hemen bütün mistiklere göre bütünüyle aydınlanmış insan, Tanrı'nın kendi ruhunun en derin ve en merkezi parçasında var olduğunu bilir ve hisseder.³⁹³ Zira insanın, yaratılmış fâniliğinden kurtulması, içindeki bu ilahîliği keşfetmesiyle mümkün olacaktır.

³⁸⁸ Alfred Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev.: Ayda Yörükân, İş bankası Yay., İstanbul 2003, s. 37; Ericc Hoffer, *Kesin İnançlılar*, çev.: Erkıl Günur, İstanbul 1993, s. 12.

³⁸⁹ Erich From, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1998, ss. 171-2.

³⁹⁰ Adler, age., s. 38.

³⁹¹ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2178.

³⁹² Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2540-61; c. IV, b. 3028-9.

³⁹³ Huxley, “Ebedî Felsefe”, *Aydınlanma Nedir*, s. 68. Çoğunlukla ibadet hâlinde ortaya çıkan bu hissedışı kimi düşünürler, insanın Tanrı ile konuşması şeklinde tanımlarlar. (Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev.: A. Tüzer, Lotu Yay., Ankara 2000, s. 146).

Tasavvufun ana öğretilerinden biri, her varlığın kendi içinde, kendi varlığının tüm bilgisini taşımasıdır. İnsan ise genel tasavvufî düşüncede “mertebe-i câmia”, Mevlânâ’nın ifadesiyle “usturlab-ı Hak”³⁹⁴ diye nitelenen gaye varlık olduğundan tıpkı bir tohumun, ağacın tüm bilgisini taşıması gibi; kendi varlığında, varlık sahnesinde kendisini sunan her şeyin, akışına ve nereye gideceğine ilişkin bilgiyi taşır. Çünkü Allah, kesrette vahdeti, insan aracılığıyla seyreder. O, Zât’ında “Birlik”ten başka bir şey, âlemde de kesretten başka bir şey görmez. Ancak insanda vahdet ve kesret öylesine mezcolunmuştur ki Allah ismi (ismu’l-câmi’) âlemdeki kesretin ortasında, insan mazharında vahdet ile tecellî etmiştir.³⁹⁵

İnsan, kendinde tüm varlığın bilgisini, ilahî isimlerin tamamını cem eden potansiyele sahip bir varlık olması nedeniyle, varlık düzleminde kendinden daha mükemmeli olmayan bir kemâl düzeyindedir. Bu yönüyle insan, yalnızca kendisinin okuyabileceği, tüm varlığın bilgisini taşıyan eksiksiz bir kitap gibidir. Sâlikin sülûk sürecindeki kendilik bilgisi de bu bakımdan “normal” insan zihninin algıladığı ve kavradığı, gerçeklik görünüşünün ötesinde bir bilgidir³⁹⁶ veya sûfî literatüründeki karşılığı ile irfândır. Hz. Ali, kişinin bu bilgisinin en yüce ve kendi varoluş serencamında en faydalı irfân olduğunu belirtir.³⁹⁷ Bu irfân, insan varlığının özüne erişerek, elmasın kesilmiş her yüzünün aydınlanması gibi, varoluşun anlamına ve hakîkatin doğasına ilişkin tüm kuşku ve şüpheleri gideren bir yakîndir.³⁹⁸ Âlemin diğer parçalarında veya diğer varlıklarda tezahür etmeyen şeyler, ta’limu’l-esmaya tabi kılınması itibarıyla insanda zuhûr eder. Bu nedenle tasavvufî telakkiye göre insan, kendisinde mündemiç bulunan ilahî sıfatlara ve isimlere olabildiğince ve alabildiğince kendini açmadıkça insan olma görevini yerine getirmiş sayılmaz.³⁹⁹ Tüm bunlar, insanın kendi benliğinin hakîkatini bilmesini elzem kılmaktadır.⁴⁰⁰ “*Kendini bilen, Rabbini*

394 Usturlab: Eskiden gök cisimlerini incelemek için kullanılan ve teleskop işlevi gören alet.

395 William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev.: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 177.

396 Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s. 31.

397 Amini, *Self Building*, s. 35.

398 John White (edit.), *Aydınlanma Nedir?*, çev.: Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2002, s. 14.

399 Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 123.

400 Swami Rama, “Prana Bilimi”, *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 103.

bileceği” vecizesi⁴⁰¹ bu bilgiye erişenin varlıktaki her şeyi bileceğini de içeren bir işarettir aynı zamanda.⁴⁰²

Mevlânâ’nın düşünce sisteminde Hakk’ın irfânından ayrı düşünölemeyecek *benlik bilgisinin*, bu bakımdan sülûkun, temel gayelerinden biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Âriflerin öğretilerine ve onların bilgiyi arayışlarının sonuçlarına ilişkin açık zihinle yapılacak bir müracaat, onların insanı tüm zamanları ve mekânları aşan bir hakîkate çağırmakta olduklarını, gözlemciye gösterecektir. Bu mesaj, insanı mahdût ve fiziksel varlığının kısılcısından kurtarıp neticede kendi öz “ben”inin farkına varmaya yönlendirecek bir hakîkati keşfetmekle ilgilidir. Binâenaleyh âriflerin mesajının özü; her insanın kişisel deneyim ve içsel keşif yoluyla zamansal ve mekânsal değişime maruz olmayan kendi öz “ben”ini tanıma ve inşâ etme kapasitesine sahip olduğudur.⁴⁰³

Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ’nın öngördüğü sülûk anlayışının, bir benlik dönüşümünü gerçekleştirme gayesine matuf olduğunu, bundaki temel gayenin de; insanın, kendi varlığının mahiyetini bilmesi ve kendini çözümlemesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda Mevlânâ şöyle demektedir:

“Biz, anladık ve bildik ki şu tenden ibaret değiliz. Beden olmaksızın da Allah ile yaşarız. Ne mutlu o kişiye ki kendi zatını tanıdı, böylece ebedî emniyet sahasında bir köşk kurdu.”⁴⁰⁴
 “Ey görünüşte zerre olan, Zuhâl yıldızını gör. Sen bir topal karıncasın, yürü, (kendi içindeki) Süleyman’a bak.
 Sen bu cisimden ibaret değilsin, gözden, görüşten ibaretsin. Camı görsen cisimden vazgeçersin.”⁴⁰⁵
 “Sende, senden başka bir ‘sen’ gizli; (kendi varlığının hakîkatte) ne olduğunu anlayan, gerçek varlığını görebilen kişiye kul olayım!”⁴⁰⁶
 “Onun için Peygamber (sav) bunu anlattı ve buyurdu ki: ‘Kim, kendisini bilirse Allah’ını bilir.’”⁴⁰⁷

401 Bu vecize, tasavvufun ana ilkelerinden birinin ifade etmektedir. (bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî’nin Risâleleri*, çev.: Süleyman Ateş, Ankara 1981, s. 118.

402 Chittick, *Sufism: A Short Introduction*, ss. 83-4.

403 Age., s. 32.

404 *Mesnevî*, c. V, b. 3340-1.

405 *Mesnevî*, c. VI, b. 810-1.

406 *Mesnevî*, c. VI, b. 3776.

407 *Mesnevî*, c. V, b. 2114. Hadis ilmî açısından zayıf hatta mevzu sayılmasına rağmen sûfler tarafından bu sözün keşfen sahih olduğu hemen bütün sûfler tarafından paylaşılan ortak bir kanaattir. (bkz. Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Ahâdis-i Mesnevî*, Müesseset ü İntişarât ı Emîr Kebîr, Tahran 1361, s. 167). Rivayetin tahrîci için bkz. Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *el-Makâsidü’l-Hasene fi Beyânî Kesîrin Mine’l-Ehâdisi’l-Müştehere ale’l-Elsine*, thk. Muhammed Osman el-Hist, Beyrut 1985, s. 657 (hadis no: 1149); Ali b. Muhammed Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa fi’l-Ahbâri’l-Mevdûa*, thk. Muhammed Lutfi es-Sebbâğ, Beyrut 1986, s. 387 (hadis no: 506), İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu’l-Hafa ve Muzîlu’l-İlbas amme’ştehere*

Mevlânâ sülûk sürecindeki uygulamalar ile kendi varlığının mahiyetini anlayanların, bu imkânî varlığın, vacibu'l-vücûd olan ilahî varlığın nuru ile ayakta durduğunu anlayacaklarını, dolayısıyla kendi varlığının hiçliğini anlayanın ilahî varlığı da müdrîk olacağını daha önce bir vesile ile bahsettiğimiz Eyâz hikâyesindeki⁴⁰⁸ kahramanın lisânından dile getirir. Kendini bilmenin neden Rabbi bilmek olduğunu îzah eder.⁴⁰⁹ Mevlânâ'ya göre sülûk ile kendi varlığının aslına ulaşan insan, varlığının arketipine ulaştığından, kaynağını ruhtan alan aklının küllî kaynağına da ulaşacaktır.⁴¹⁰ Bu nedenle sâlikin, varlığının daha yüksek boyutunu arayışı, insanın varoluş durumundan kurtulma amacına matuf değildir. Bu arayış, *insanın kendi varlığının daha yüksek karşılığının ihsânlarını, feyz ve tecellilerini kendisiyle bütünleştirmesi, böylece bunları varoluşsal bir gerçek hâline getirmesi arayışıdır*.⁴¹¹ Bu meyanda denilebilir ki sülûktaki aşamaların amacı; kişinin bütünlüğüne ve ebedî arketipine sürekli ve her geçen gün daha fazla katılımını mümkün kılan bir varlık düzeyine ve saflığına erişmeyi sağlamaktır.⁴¹²

İlk bakışta kişinin duygularının ve benlik bilgisinin zaten ortada olduğu düşünülebilir. Ancak kişinin iç dünyasında olup bitenlerin, düşünce süreçlerinin ve duyguların üzerinde daha dikkatlice durulması durumunda ortaya çıkan *üstbiliş*, insanın *özbilincinin* bu yüzeysellikten çok daha derûniliğe sahip olduğunu gösterir.⁴¹³

Genel tasavvufî düşünce ve Mevlânâ'nın görüşleri göz önüne alındığında Chittick'in "Konevi'ye Göre Ruhani Yükseliş"i irdelediği makalesindeki şu tespiti, Mevlânâ'nın şiirsel anlatımında *ezelî ben* ile Allah'ın bilinmesi arasındaki kurulan doğrusal bağlantıyı îzah eder niteliktedir: "İnsanın yaratılmamış olan hakîkati bizzat Tanrı'dır veya her şeyi kuşatan (el-ismu'l-câmi') Allah ismiyle anlatılan Tanrı'dır. Nitekim Hz. Peygamber "*Allah Ademi/insanı kendi sûreti üzerine yaratmıştır*"

mine'l-Ehâdîsi ala Elsineti'n-Nas I-II, Beyrut 1351, c. II, s. 262. Sözü'n hadis kaynaklarındaki yerine ilişkin tartışma ve değerlendirme için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, ss. 326-32; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000, ss. 229-30).

⁴⁰⁸ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2050-2113.

⁴⁰⁹ Çalışmada daha önce geçen bu beyitler için Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2113-20.

⁴¹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3584-92.

⁴¹¹ William Chittick, *The Sûfî Path of Love*, Albany: State University of New York Press, 1983, s. 67.

⁴¹² Atum O'Kane, "Manevî Rehberlik Sanatı", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, s. 79.

⁴¹³ Daniel Goleman, *Duygusal Zekâ*, çev.: Banu S. Yüksel, Varlık Yay., İstanbul 2002, s. 65.

buyurur.⁴¹⁴ Buna göre insan, Tanrı'nın dış sûreti olduğu hâlde Tanrı, insanın iç mânâsıdır. Allah ismi, tüm öteki isimleri kuşatır, insan da bu bu ism-i câmi'nin mazharı olması hasebiyle tüm varlığı kuşatan bir varlık potansiyelindedir.”⁴¹⁵

Allah, Cenâbı Hakk'ın tüm ilahî esmâsını toplayan câmi ismi olduğundan bu süreci Mevlânâ, aynı zamanda insan varlığında üzeri *mevhûm benlik* perdesiyle örtülmüş, meknûz ilahî esmânın ortaya çıkarılma süreci olarak görmektedir. İnsanın ta'limu'l-esmâya mazhar kılındığı belirtilen ayete⁴¹⁶ telmihle Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“Bu güzel ve temiz adlarla sözler, Âdem kirmanından zuhûr etti.
‘Allemel’esma’ Âdem’e imamdı, fakat ayın lâm elbisesi ile değil!
Âdem başına sudan, topraktan bir külâh koyunca; o cana ait adların yüzü karardı.
Suyla topraktan mânâ zuhûr etsin diye cana ait adlar, harf ve nefes nikâbıyla yüzlerini
örttüler.”⁴¹⁷

Çoğu mistik geleneğin temelindeki insanın kendi hakikî varlığını tanımasını, ayrı bir ilim dalı olarak niteleyen J. J. Rousseau, bu hususun önemine şu ifadesiyle işaret etmektedir: “İnsanların sahip oldukları bilgiler arasında en yararlı olmasına rağmen en az sahip olunan bilgi, insanın kendi hakkındaki bilgisidir. Delphes tapınağındaki ‘Kendini Tanı’ yazıtının tek başına ahlâkçıların hacimli kitaplarından çok daha önemli ve güçlü bir temel kural içerdiğini söylemeye cesaret ediyorum.”⁴¹⁸

Sülûktaki “*Kendini ve Rabbini bilme*” temel gayesi yanında, bu ana hedefin gerçekleştirilmesinde ulaşılması gereken diğer gayelerden de söz edilebilir. İnsan, zamandan, mekândan ve her türlü keyfiyetten münezze olan Yaraticısını, ancak O’nun gibi zaman ve mekândan münezze ilahî bir vasıta ile temâşa edebilir, bilebilir. Plotinus’un (ö. M. Ö. 270) haklı olarak belirttiği gibi; bilmek, bilinen şeye uygun vasıtayı gerektirir. Bilenin kavrayışı, bilinecek şey için yeterli olmadıkça; bilenin yapısında uygun bir “alet” bulunmadıkça hiçbir şey bilinemez.⁴¹⁹ İnsanın Allah’la doğrudan ilgili olduğu bildirilen bu vasıtası, *nefha-yı Rabbânî* olarak belirtilen insanî

⁴¹⁴ Hadis için bkz. (Müslim, Ahmed, Hakîm, Taberânî, Dârekutnî, Abdurrezzak, İbn Asakîr) Ali Hindî el-Muttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrut 1985, c. I, ss. 226-7; Âcurrî, *eş-Şeria*, ss. 314-5; İbn Huzeyme, Muhammed b. Ishak, *Kitâbu't-Tevhîd*, Beyrut, 1983, ss. 36-8; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve's-Sıfat*, Beyrut tsz., ss. 289-91.

⁴¹⁵ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 143.

⁴¹⁶ Bakara 2/31

⁴¹⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 2969-72.

⁴¹⁸ J. J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yay., İstanbul 1990, s. 79.

⁴¹⁹ Schumacher, *Aklı Karışıklar için Kılavuz*, s. 61.

ruhtur. Kendi insanî ruhuna, kendi *can potansiyeline* ulaşan insan, aynı zamanda bu cüz'ün baktığı Küllü de müşâhede edeceğinden,⁴²⁰ insanın kendi zatını bilip tanımasıyla Rabbini bilme arasında bu yüzden doğrudan bir ilgi kurulmuştur. İnsanın bu potansiyelini ayran içinde gizlenmiş yağa benzeten Mevlânâ, sülûk sürecinin bu yağın ortaya çıkarılmasına matuf olduğunu belirtir.⁴²¹ Gerçekte tasavvufu da insan için hayatî öneme sahip olan bu gizli ve ilahî “ben”in ortaya çıkarılması ve buna bağlı olarak *algısal kapasiteyi geliştirme yöntemi* olarak ifade edebiliriz.⁴²² Buna göre sülûk uygulamalarının ana hedefinin, insan benliğinin özüyle, kişinin kendi gerçek benliğini tanımasıyla ilgili olduğu söylenebilir.⁴²³

İnsan, kendi aslî ve ilahî “ben”inden habersiz bir yaşam sürdürdüğünden rûh mustarıptır. Sülûk sürecinde insanın kendi hakikî benliğinden ve Allah’tan yabancılaşması nedeniyle içine düştüğü ıstırap, Hakk’a vuslat ile tedavi edilmeye çalışılmaktadır.⁴²⁴ Mevlânâ’nın dile getirdiği bu hususu bir diğer mistik Eckhart, şöyle dile getirmektedir: “İnsan doğasının gayesi; ne yiyecek ne içecek ne giyinme ne rahat ne da Tanrı’nın dışlandığı bir başka şeydir. Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, bilin veya bilmeyin, fitrat gizlice Tanrı’nın bulunabileceği yolları arar, bulur ve ortaya çıkarmaya uğraşır.”⁴²⁵

Sâlikin, *can potansiyeline* erişmesini, herhangi bir keyfiyet söz konusu olmaksızın Hakk’a erişmek diye niteleyen Mevlânâ, sülûkun gayesinin bu yolda geçirilen sıkıntı ve imtihânlarla daha dünyada iken Allah’a vuslat olduğunu belirtir⁴²⁶ ve sâliki buna şöyle teşvik eder:

“Canla başla sevgilinin vuslatını iste. Dilsiz damaksız olarak Allah’ın adını an! An da şu fânî dünya hapsinden kurtul, can âleminde ebedî ol.”⁴²⁷

⁴²⁰ Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s. 159.

⁴²¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3029’dan sonraki başlık; ayrıca bkz. c. IV, b. 3045-50.

⁴²² Arthur J. Deikman, “Sufizm ve Psikiyatri”, *Sufî Psikolojisi*, edit.: K. Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 128.

⁴²³ Wilcox, *age.*, s. 8.

⁴²⁴ *Age.*, s. 13.

⁴²⁵ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 71.

⁴²⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 4149-58. Sûfî literatüründeki vuslat terimini çağrıştıran tarzda, Jung, “unio mystica” betimlemesini kullanır. Ve bunun, insanın Tanrı’ya gerçek inancını mümkün kılan tek ve otantik yol olduğunu belirtir. (Geniş bilgi için bkz. Irina Tweedie, “Manevî Sûfî Eğitimi”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, s. 96.

⁴²⁷ *Mesnevî*, c. VI, Sultan Veled tamamlaması, b. 15-6.

Mevlânâ kulun Allah’a vâsıl olabileceğini kabullenemeyenlere de bir gazelinde şöyle cevap verir:

“Dostun vuslat sırrını, söylemedim seher yelinden başkasına;
Seher yeli de kendi sırrının saflığıyla fısıldayıp işte böyle dedi.
‘Kul, Allah’a nasıl erişir?’ diyenler kör değil de ne?
Ellerine saf bir mum tutuştur ve işte, böyle de.”⁴²⁸

Sâlik, sülûk sürecinde kendi varlık hapsinden kurtularak Hakk’a kurbiyet kazanacaktır. Bu vuslat ve yakınlığın keyfiyetsizliğini Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Hakk’ın kurbiyeti, hesaba ölçüye sığmaz. İlahî kurbiyet, ne yukarıya çıkmaktır, ne de aşağıya inmek. Hakk’ın kurbiyeti, senin varlık hapsinden kurtulmandır.”⁴²⁹

Bu meyanda insanın *sûret* varlığı ile ilahî nur arasında aşılması gereken perdelerin olduğunu belirten⁴³⁰ Mevlânâ, Kur’an’da, ahirette müminlerden yayılacağı belirtilen nurun, daha dünyada iken bu süreç sonunda elde edileceğini ifade eder:

“O pâk nur, senin önünde gider durur... her yol vuranı tutar, paramparça eder!
‘Allah, kıyâmet gününde Peygamberini utandırmaz’ ayetini doğru bil; ‘Müminlerin nurları, önlerinde ve sağlarında yürür yollarını aydınlatır’ ayetini oku!⁴³¹
O nur kıyâmette çoğalır ama Allah’tan o nuru burada da istemelî!”⁴³²

Can potansiyelinin ortaya çıkarılmasının, dinî literatürde Allah’a en yakın melek olduğu bildirilen Cebrail’den daha ileri noktaya insanı taşıyacağını belirten Mevlânâ, sülûkun bu gayesini geleneksel mi’rac sembolizması içerisinde şöyle ifade eder:

“Bu cisim, hayvani rûhun debdebesine sebeptir... sen daha önceden git de insanî ruhu gör!
İnsandan da dedikodudan da geç de Cebrail’in ruhunun dayanıp kaldığı deniz kıyısına
(sidretü’l-müntehâya) var!
Ondan sonra Ahmed’in canı (‘esrârı faş etme sakın!’ diye) sana karşı dudağını ısırsın;
Cebrail, senden korksun, geride kalsın!
Bir yay kadar ileri varır, sana doğru gelirim derhal yanarım desin!”⁴³³

Mevlânâ’ya göre insanın asıl ‘ben’i bir takım *mevhûm benlik* algılarıyla örtülüp maskelendiğinden, sülûk ile insanın asıl benliğinin önündeki bu iğreti engellerin kaldırılıp ‘*çıplak ben*’e ulaşılması hedeflenmektedir. Bu “*ben*”e erişmeyi; şayet tüm bağılıklarımı terk edersem, kim ve ne olurum, sorusunun cevabı olarak görmemiz mümkündür.⁴³⁴ Bu engel, kimi zaman sahip olunan toplumsal statü, kişinin elde ettiği kariyer, sahip olunan ilim veya herhangi bir hüner, kısaca kişide koşullanmış bir bakış

⁴²⁸ Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems I-II*, haz.: Bedüzzaman Fûrûzanfer, İntişârât-ı Behzâd, Tahran 1378, s. 640, gazel no: 1826; A. Gölpınarlı çevirisi, *Dîvân-ı Kebîr I-VII*, haz.: A. Gölpınarlı, KB Yay., Ankara 2000, c. VII, s. 112.

⁴²⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 4513-4.

⁴³⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1919.

⁴³¹ Tahrîm 66/8 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁴³² *Mesnevî*, c. IV, b. 610-2.

⁴³³ *Mesnevî*, c. IV, b. 1887-90.

⁴³⁴ Walsh & Vaughan, “Kişi Nedir”, *Ego Ötesi*, s. 70.

açısı meydana getiren, geçmişe bağlı her şey olabilir.⁴³⁵ İnsan varlığındaki bu iğreti unsurları temizleyerek onun değişmez, ebedî realitesini ortaya çıkarma arayışdır bu.⁴³⁶ Kişi, kendi kimliğinin yüzeysel düzeylerinden, bireysel ve toplumsal bilinçdışından başlayarak, ara yapılar ve ortak kolektif bilinçdışından geçerek sonunda kendi varlığındaki o *Hakikat*'e, o ilahî öze dönüşürse kişi neyi deneyimlemiş olacaktır?⁴³⁷ Diğer bir ifadeyle insan, kendini, değişmez *Hakikat*'ten perdeleyen hicâpları ortadan kaldırıncı, ne olur veya ne olabilir sorusunun cevabıdır bu.⁴³⁸

Kişide sahte bir benlik tasarımı oluşmasına yol açan her şey, onu gerçek 'ben'inden alıkoyabilir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder: "Nice bilgi, nice zekâ, nice anlayış vardır ki yolcuya/sâlike bir gulyabani, bir harami kesilir."⁴³⁹ Sâlikin bunlardan kurtuluşu ise bireysel perspektiften, transpersonal boyuttaki manevî arketipi ile özdeşlik kurmasıyla gerçekleştirilebilir. "*Ebedî ben*"inin sınırlı alanında bireysel bir kişilik ile yaşayan kişiye, sülûk uygulamalarının veriliş amacı; yetişme aşamasında aileden ve toplumdan kazanılmış tavır, kültürel etki ve algılamalardan meydana gelen kolektif baskı ve pekiştireçler ile insanın özünde var olan temel unsurları ayıklamaya yöneliktir.⁴⁴⁰ Sülûk uygulamaları, toplumsal süreç içinde "*kurgulanan benliği*" adım adım yok etme amacına matuftur ve buna bağlı olarak her aşamada farklı bir husus üzerinde yoğunlaşmaktadır.⁴⁴¹ Diğer bir ifadeyle, sülûkun gayelerinden biri bal mumu gibi değişken mahiyetteki kişiliğin sınırlarını, *ebedî ben* cihetindeki potansiyeline uygun bir yapıya dönüştürmektir.

Asıl 'ben'in önündeki engelleri aşarak, benliğini çarpıtan sahte personalardan⁴⁴² kurtaran kimse, kendini *mevhûm benliğinin* arzu ve hevesâtının ön yargılarından

⁴³⁵ Birgitte Dorst, "Üstad, Mürid ve Sûfî Grubu: Günümüzde Sûfî İlişkileri", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit. J. Marvin Spiegelman vd., s. 27.

⁴³⁶ İbrahim Amini, *Self Building*, Farsçadan çev.: Seyyid Hüseyin Âlemdar, Ansariyân Publications, Tahran 1997, s. 15.

⁴³⁷ Huston Smith, "Kutsal Bilinçdışı" *Aydınlanma Nedir*, s. 129.

⁴³⁸ Muhammed Şucâî, *Makâlât I Ne İdik Ne Olduk Ne Olabiliriz Nefs Terbiyesinin Nazarî Esasları*, çev.: Ali Eren, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 87.

⁴³⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 2369.

⁴⁴⁰ Atum O'Kane, "Manevî Rehberlik Sanatı", *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, s. 81.

⁴⁴¹ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 33.

⁴⁴² Personality/kişilik kelimesinin aktörlerin giydiği maske anlamına gelen Latince "persona"dan geldiği belirtilmektedir (Wilcox, age., s. 161).

kurtarınca eşyâyı olduğu gibi gören, ön yargıdan sâlim bir bakış açısına sahip hâle gelir. Mevlânâ, bu hâle gelen sâlikin durumunu, binlerce davacı arasındaki bir şâhide benzetir. Hâkimin binlerce davacıya değil de bir tek şâhide kulak vermesinin, şâhidin davada bir gazez ve menfaatinin olmamasına bağlı oluşunu anımsatarak; insanın, Allah katında dinlenecek bir şâhid hâline gelmesinin –ki en büyük şâhidin Efendimiz (sav) olduğunu ona bu unvanın bizzat Allah tarafından verildiğini belirtmektedir⁴⁴³ - kendini, asıl benliğini çarpıtan gazezlerden ve engellerden kurtarmasına bağlı olduğunu vurgular ve sâliki buna şöyle teşvik eder:

*“Binlerce dâvacı, davaya kalkışsa; kadı, kulağını şâhide verir.
Hüküm verirken kadıların hüneri budur. Onların aydın gözleri, tanıktır.
Onun için şâhidin sözü, göz yerine geçer. Çünkü o, gazezsiz olarak sırrı görmüştür.
Dâvacı da görmüştür ama gazezle görmüştür. Garez ise gönül gözüne perdedir.
Allah, diler ki sen zâhid olasın; böylece gazezi bırakasın da şâhid kesilesin.
Bu gazezler göze perdedir. Göze perde indi mi insan, yukarı aşağı, bunca şeyi, göremez,
‘Sevdiğin şeyler seni kör ve sağır eder.’
Fakat bir adamın gönlüne güneşin nuru vurdu mu artık ona göre yıldızın bir kadr ü kıymeti kalmaz.
Sırları perdesiz olarak görür. Müminle kâfirlerin ruhlarının hangi makâmlarda bulunduğunu seyreder.”⁴⁴⁴
“Mademki kölenin, şehâdeti (fıkhen) makbûl değildir, o hâlde şeytan ve nefsin⁴⁴⁵ kölesi olmayan kişi, tam adalet sahibi bir şahiddir ancak.
(Bu yüzden) Kur’an’da Peygambere ‘Biz seni (tam adil bir) şahit olarak gönderdik’⁴⁴⁶ buyrulmuştur. Çünkü Allah resulü, varlığın/kevinin tüm kayıtlarından (kurtulmuş bir) hür oğlu hürdür.”⁴⁴⁷*

İnsanın bir şeye bağlanması, sadece dış nesneler veya kişilerle sınırlı değildir. Maddî eşyâlara, özel ilişkilere, sürüp giden geleneğe bağlanmanın bilinen biçimleri yanında, kişi belli bir benlik imajına, bir davranış biçimine ya da fizyolojik bir işleme de bağlanabilir.⁴⁴⁸ Zira Mevlânâ’ya göre nefsin şehvet, sahip olma, tamah, riyâset vs. gibi her bir arzusu, insanın maskelenmiş bir benlikle yaşamını sürdürmesine sebep olmaktadır. Bu ise olması gerektiği gibi olamaması nedeniyle, insan için bir tür hürriyet kaybıdır. İnsan, gerçek özgürlüğü, bu nefsânî duyguların tasallutundan gönlünü kurtararak deneyimleyebilir. Konuyla ilgili Mevlânâ şöyle der:

“Ben nefsânî garazlardan (kurtularak) hürriyetime kavuşmuşum; hür olan kişinin şehâdetini duy. (Bunlara) kul, köle olanların şehâdetleri ise iki arpa tanesine bile değmez!”⁴⁴⁹

⁴⁴³ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2866.

⁴⁴⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 2868-76.

⁴⁴⁵ Beyitte insanı yanılsa sevk eden görünmeyen düşman anlamındaki “ğûl” şeklinde geçmektedir.

⁴⁴⁶ Ahzab 33/45.

⁴⁴⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 3823-4.

⁴⁴⁸ Walsh & Vaughan, “Kişi Nedir”, *Ego Ötesi*, s. 70.

⁴⁴⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3812.

(Mevhûm benliğinden) beri gel ki Allah'ın fazlı keremi seni azat etsin (hürriyetine kavuşursun). Çünkü Cenâbı Hakk'ın rahmeti, gazabından üstündür."⁴⁵⁰

Mevlânâ, şehvetin insanlar için bir tür esaret oluşunu “Şehvete kul olan, Allah indinde köleden, esir olmuş kullardan beterdir”⁴⁵¹ ifadesiyle belirtir. Mevlânâ, sülûk ile bir özgürleşme sürecinden geçmemiş, bu duyguların tahakkümü altındaki halkı, Hz. Süleyman'ın emrindeki cinlere benzeterek durumlarını şöyle tasvir eder:

“... Tıpkı kulların Allah buyruğuna uymaları, ibâdet etmeleri gibi!
Halk da cinlere benzer... şehvet, onları dükkâna, alışverişe, mahsule ve yiyeceğe çeken zincirdir.
Bu zincir, korkudan ve şaşkınlıktan yapılmadır... halkı zincirsiz ve hür sanma!
Bir bölüğünü kazanca, ava çeker... bir bölüğünü madene, denizlere sürükler!
Onları iyiye, kötüye çeker götürür... Allah ‘Boynunda liften örülmüş bir ip var...’⁴⁵² Biz insanların boyunlarına onların huylarından örülmüş bir ip bağladık.⁴⁵³ Hiçbir pis ve kötü, yahut temiz ve iyi kişi yoktur ki amel defteri boynuna asılmamış olsun’ buyurmuştur.”⁴⁵⁴

Binâenaleyh sülûk, Mevlânâ'ya göre aynı zamanda bir özgürleşme sürecini hedeflemektedir. Sâlik, sülûk sürecindeki tüm soyutlamaları, yaşama ilişkin olaylardan kaynaklanan çeşitli kaygılara tutsak olup ahlâksal ve yetkin özgürlüğünü gerçekleştirememesi olumsuz durumunu aşmak için yapmaktadır.⁴⁵⁵ Bu süreci, kişiliğe bağlanmış koşullanmadan, bireysel egoya odaklaşmaktan kurtuluş süreci olarak tanımlayabiliriz.⁴⁵⁶ Zira sâlikin hedefi; bireyleşmeden ziyade kendi varlığında bir ihkâk-ı Hakk'ı gerçekleştirmektir.⁴⁵⁷ Hürriyet, temelde insanın sonsuzluk cihetine ait bir deneyim olduğundan, sâlik, Mevlânâ'ya göre gerçek hürriyeti ancak Hakk'ın dışındaki her şey (mâsivâ)den gönlünü temizleyerek elde edebilir. İnsanın *mahdût benliğinden* kaynaklanan nitelikleri ise aslında insan için bir sınırlamadır. Bu nedenle *can potansiyeli* atıl kaldığı müddetçe insan da hürriyetten yoksundur. Mevlânâ, insanın bu potansiyelini kuyuya düşen Yusuf'a benzeterek sâlike şöyle seslenir:

“Ey Mısır azizi, ey ahdinde duran zât! Mazlûm Yusuf, senin zindanındadır.

⁴⁵⁰ Mesnevî, c. I, b. 3826.

⁴⁵¹ Mesnevî, c. I, b. 3815.

⁴⁵² Tebbet 111/5 ayetine telmîhte bulunulmuştur.

⁴⁵³ Yasin 36/8 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁴⁵⁴ Mesnevî, c. IV, b. 1115-21. Son beyitte İsrâ 17/13 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁴⁵⁵ Ahmet Gürbüz, *Harabede Define, Tasavvuf Felsefesinde Temel Vurgular*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 99.

⁴⁵⁶ Birgitte Dorst, “Üstad, Mürid ve Sûfî Grubu: Günümüzde Sûfî İlişkileri”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit. J. Marvin Spiegelman vd., s. 26.

⁴⁵⁷ Dorst, agm., s. 30. İbnü'l-Arabi'nin hürriyet tanımını, bu meyanda kaydetmek uygun olacaktır. Hürriyet; kulun sıfatlarının Hakk'ın sıfatlarıyla yok edilmesinden ibarettir. (İbn Arabî'nin bu sözünün îzahı için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 170).

Onu kurtarmak için çabucak bir rüyâ görüver, Allah, ihsân sahiplerini sever.”⁴⁵⁸

Mevlânâ insanın, bahsedilen anlamdaki bir hürriyetten yoksunluğunu ve içine düştüğü köleliği fark etmesinin, ancak içinde bulunduğu durumdan kurtulup, üst düzeydeki bir hürriyet deneyimini tecrübe etmesine bağlı olduğunu belirtir. Bu noktada sâlikin dikkatini, bu hürriyete erişmiş kâmil insanların rehberliklerine çeker:

*“Yarabbi, rûh sahibi bir kavim gönder de bizi beden sandığından (kurtarıp) satın alsın.
Halkı, bu büyüğü sandıktan, peygamberlerden başka kim satın alabilir?
Sandık içinde olduğunu gönül gözü açık olan binde bir kişi bilebilir.
O, önce âlemi görmüştür de o zıtlı bu zıt, kendisine ayan olmuştur.
Bilgi, müminin kayıp malıdır. Bu sebeple mümin, kendi yitiğini bilir, anlar.
Hayatında hiç iyi gün görmemiş olan kimse, bu devletsizlikten sıkılıp çırpınır mı hiç?
Yahut daha çocukken tutsaklığa düşen, yahut anasından köle olarak doğan kişinin canı,
hürriyet zevkini tatmamış ve görmemiştir. Onun meydanı, sûretler sandığıdır.
Akı, daima sûretlerde mahpustur, kafesten kafese gezer durur.
Kafesten yukarılara çıkmaya bir delik yoktur. Yerden yere durmadan boyuna kafeslerde
gezer durur.”⁴⁵⁹*

İnsan varlığında can'ın ortaya çıkarılış sürecini, ardı ardına gelen diğer mevsimlerin, ilkbaharı doğurmasına teşbihle îzah eden Mevlânâ, sülûk sürecinde insana zor gelen bir takım sülûk uygulamalarını, kışın soğuğuna, yazın kavurucu sıcağına, sonbaharın yaprak dökümüne benzetir. İklimin mevsimlerde hâlden hâle girişinin, toprağın Hakk'ın kereminden gizlediği şeyi, ortaya çıkarmaya matuf olduğunu ve nihayet ilkbahar ile toprağın gizlediği hazineleri dışarı vurduğunu belirtir. Âlemdeki bu değişime kıyasla Mevlânâ, hayat boyu yaşanan korku, açlık, hastalık, mal ve yakınların kaybedilmesini,⁴⁶⁰ kısaca insan hayatında ortaya çıkan her türlü sürpriz gelişme ve

⁴⁵⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 2790-1.

⁴⁵⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4503-12. Hürriyet ve esaret kavramlarına getirilen bu semantik açılım nedeniyle Mevlânâ'nın köle ve hür tanımı da malum tanımından farklıdır. Kaynaklarda Davut zamanında yaşamış bir köle olduğundan bahsedilen Lokman Hekîm'in köle oluşuna atıfla Mevlânâ köle ve hür tanımımızı kevnî paradoks ilkesi doğrultusunda yeniden gözden geçirmemizi isteyerek bu konuda şunları söyler:

“Gerçi Lokman, görünüşte köleydi; ama aslında hevâ ve hevâsten hür gerçek bir efendi idi. Padişahın biri konuşurlarken bir şeyhe dedi ki: ‘Benden ihsân olarak bir şey dile’ Şeyh ‘Padişahım, bana böyle söylemekten utanmıyor musun? Hele biraz daha yüksel (de bana böyle bir şeyi ancak o zaman teklif et. Zira) benim iki kölem var. Onlar hor hakîrdiler ama ikisi de sana hükmeden birer amirdir’ dedi. Padişah ‘O iki köle nelerdir? Onların bana hükmetmesi benim için bir zillettir deyince, şeyh ‘Biri öfke diğeri şehvettir’ dedi. Padişahlık (arzusundan) feragat eden gerçek padişah bil. Onun nuru ay ve güneş olmaksızın da parlar durur. O kimse gerçek hazine sahibidir ki kendi zatı hazine kesilmiştir. Varlık hakîkatte, varlığa düşman kesilenindir (yani esas ebedî varlığı kendi mevhûm varlığına düşman kesilen kişi elde eder). Lokman'ın efendisi, görünüşte onun efendisiydi ama hakîkatte bir köleydi; Lokman da onun efendisi. Bu ters/ma'kus cihânda bunun benzerleri pek çoktur. Onların nazarında bir cevher, çöp parçasından da bayağıdır.” (*Mesnevî*, c. II, b. 1464-72).

⁴⁶⁰ Mevlânâ bu beyitte (*Mesnevî*, c. II, b. 2964) şu ayetten iktibâs yapmıştır: “Biz, sizi korku, açlık, mallardan, nefislerden ve mahsullerden azaltmak sûretiyle (bunlardan herhangi) bir şeyle sizi imtihan ederiz. (Bu imtihan sonunda) sabredenleri müjdele...” (Bakara 2/155); Şu ayet de bu meâldedir. “Biz sizi imtihan ederiz; ta ki sizden mücâhede edip sabredenleri bilelim.” (Muhammed 47/31)

değişimi, sülûk sürecinin bir parçası olarak değerlendirir. Tüm bu değişimlerin amacının, can nurunu çalmış beden toprağından, bu nurun, tekrar geri alınarak ortaya çıkarılması olduğunu belirtir.⁴⁶¹ Bu meyanda Mevlânâ, beden toprağına karşı girişilen ve dışarıdan tahrip gibi görünen sülûk uygulamalarının gayesini şöyle ifade eder:

*“Beden dar ve kasvetli bir ev gibidir. Rûh bu daracık evde eli, ayağı çarpık, iki büklüm. O evi, padişahların sarayını yapmak, ma’mûr bir hâle koymak için yıkar.”*⁴⁶²

Mevlânâ’ya göre insan, içinde bulunduğu varlık düzeyine, mahiyetini tam olarak bilemediği bir takım aşamalardan geçip tekâmül ederek gelmesine⁴⁶³ rağmen bundan habersizdir. Allah’tan zuhûr eden bir iniş (nüżûl) ve O’na dönen bir yükseliş (urûc) içinde olan insan, kendi var oluş serencamının farkına sülûk sayesinde varabilir. Bunu, varlığını sülûk sürecinde tekrar zuhûr ettiği aslına irca’ ederek bilebilir. İnsanın bu kemâle yükseliş serüveninin olabilirliği, “normal” insanî düzlemde Hakîkatlerin hakîkatine yükselen kâmil insanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.⁴⁶⁴ Sülûkun gayesini bu meyanda, varlığı aslına irca etmenin irâdî olarak gerçekleştirildiği bir süreç olarak görmektedir.⁴⁶⁵ İnsanın içinde bulunduğu varlık aşamasında, asıl vatanından uzakta, gaflet ve yanılsama içinde yaşamını sürdürdüğünü belirten⁴⁶⁶ Mevlânâ, kendi durumuna atıfla bu gafletin ancak sülûk ile aşılabileceğine aşağıdaki beyitlerde işaret etmektedir:

“Ne yazık ki, insan başından geçenleri bilmek için sıkı bir araştırmaya girişmemiştir. Gereği gibi çalışarak gönlünü arındırmamıştır. ‘Ben bu dünyaya nereden geldim?’ diye hiç düşünmemiştir.

*İnsan dünya sevgisinden, nefsanî isteklerden arınan gönül gözünü açmalı da, sırlar penceresinden baş çıkarıp bakmalı, evvelî ve ahiri; yâni öñü sonu görmeli, nereden geldiğimizi, nereye gideceğimizi düşünmeli.”*⁴⁶⁷

“Siz uyuyan bir çocuk gibi yoldan, duraktan habersiz bir hâlde gelmediniz mi? Duraklardan uykuda iken ve sarhoş olarak geçtiniz. Yoldan, yukarıdan, aşağıdan bir haberiniz bile yoktu.

Bizse hoş bir hâlde beş duygu ve altı cihet âleminin ötesinden ta beş duygu ve altı cihet âlemine kadar uyanık olarak yürüdük.

*Kılavuzlarımız haberdardı yol biliyorlardı. Onun için durakların aslını temelini gördük.”*⁴⁶⁸
“Ben cemadât düzeyinde bir varlığa sahiptim; öldüm, yetişip gelişen bir varlık, nebât oldum. Nebâtken öldüm, hayvan sûretinde zuhûr ettim.

⁴⁶¹ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2951-65.

⁴⁶² *Mesnevî*, c. III, b. 3555.

⁴⁶³ Mevlânâ’nın bu yöndeki bazı ifadeleri için bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3901-6. Konunun İslâm düşüncesindeki tekâmül/evrim anlayışı içindeki yerine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, ss. 87-9).

⁴⁶⁴ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 146.

⁴⁶⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 3646-9.

⁴⁶⁶ bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 3628-34; 3637-41.

⁴⁶⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 3635-6.

⁴⁶⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 1124-7.

Hayvanlıktan da geçtim, hayvanken de öldüm de insan oldum. Artık ölüp de yok olmaktan niye korkayım?

Bir hamle daha edeyim, insanken öleyim de melekler âlemine yükselip kol kanat açayım. Melek olduktan sonra da ırmağı atlamak, melek sıfatını da terk etmek gerek; zira ‘O’nun vechinden başka her şey fânîdir.’⁴⁶⁹

Bir kere daha melekiyetten de kurban olunca; (işte o zaman) vehim ve hayale gelmeyen şey yok mu işte o olurum.

Tamamı ile yokluk olurum, sûretlerin hepsini terk ederim de erganun gibi ‘Biz, mutlaka

Allah’a geri dönenleriz, ona ulaşanlarız’ derim.’⁴⁷⁰

Aslı ile iletişimi koparan insanın, deryâsından kopan katre misâli kokuşacağını belirten Mevlânâ, sülûkun gayesinin; insanı, kendi aslı ile buluşturmak olduğunu şöyle ifade eder:

“Testi içindeki suyu denizden ayırma da o tatlı su, kokmasın, bozulmasın.

Tatlı su, üstüne su konmadıkça bozulur. Güzel rengi, kokusu ve lezzeti gider.”⁴⁷¹

“İşin bu raddeye varmadan, gaflet, sana perde ve bağ olmadan

Hâlîl gibi aslına var, yıldızdan ve illetli gökyüzünden vazgeç.

Himmet ayağını güneşin de tepesine bas, ayın da. Başını, o sayvana, o kapının eşiğine koy!

Bu varlığı, bu benliği Allah yoluna harcet de iblis gibi Allah’tan ayrı kalma.

Can suyunu can denizine dök de uçsuz bucaksız bir deryâ kesil.”⁴⁷²

İnsan, istese de istemese de bu sürecin içinde yer almaktadır. Mevlânâ sâlikin bu süreci, irâdî ve şuurlu olarak yaşaması gereğini sâlike hatırlatarak, insan olmanın bunu gerektirdiğini şöyle ifade eder:

“Alışverişte bulunup (kara-zarara girmek ve) yine asıllarına dönmek üzere ruhlar daima kervan hâlinde (o cihândan) bu cihâna gelmekte ve (yine asıllarına) dönmektedirler.

Şu hâlde (ey sâlik! Sen de o cihâna) kendi ihtiyârınla tatlı, tatlı güzel bir şekilde git.

Hırsızın darağacına gittiği gibi acı ve zorla değil!”⁴⁷³

Cennet ve cehennemî; saîd ve şakîlerin ibâdet ettikleri iki farklı mescid olarak değerlendiren Mevlânâ’ya göre; Hakk’a ubudiyet amacıyla⁴⁷⁴ yaratılan insan varlığına Cenâbı Hak, iki mescidi de yerleştirmiştir. Cennet ve cehennem mikrosu bir nüvesinin bizim varlığımızda meknûz olduğunu belirten Mevlânâ, herkesin, kendi durum ve liyakatine uygun mescitten, doğrudan yahut dolaylı olarak bu mescitlerin sahibine yani Cenâbı Hakk’a ibâdet etmekte olduklarına işaret eder. Mevlânâ’ya göre nefis, insan varlığına cehennemden konulan cüz’ olduğu için nefse hizmet edenlerin mescidi, aslında cehennemdir. Bu açıdan Mevlânâ’ya göre sülûkun gayesi; sâlikin, kendi varlığındaki meknûz cehennemî, teskîn etmektir. Sâlik, sülûk sürecinde kendini zorlayan uygulamalarla, kendisini nefis cehenneminden kurtararak, doğrudan Hakk’a

⁴⁶⁹ Kasas 28/88 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁴⁷⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 3901-6. Son beyitte Bakara 2/156 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁴⁷¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 34-5.

⁴⁷² *Mesnevî*, c. VI, Sultan Veled tamamlaması, b. 41-5.

⁴⁷³ *Mesnevî*, c. III, b. 4191-2.

⁴⁷⁴ Zâriyât 51/56 ayetine işaret edilmektedir.

yapacağı ibâdet sayesinde, varlığının derûnundaki cennete, dünyada iken erişebilecektir.⁴⁷⁵ Mevlânâ bu hususu şöyle anlatmaktadır:

“Ahiret âzabını anlatmanın imkânı yoktur. Onun yanında dünya azabının ehemmiyeti olamaz.

Ne mutlu o kişiye ki savaşı, çabalar da (riyâzat ve mücâhede ile) bedene eziyet ve meşakkat çektirerek azap eder.

O cihânın azabından kurtulsun diye; bu azap çekme ibâdetine katlanır.”⁴⁷⁶

“Müminler mahşerde derler ki; ‘Ey melekler, cehennem (herkesin uğrayacağı) müşterek bir yol değil miydi? Mümin de oraya uğrayacaktı, kâfir de. Fakat biz bu yolda ne duman gördük, ne ateş.’⁴⁷⁷ İşte burası cennet, emniyet yurdu. Peki o aşâklık güzergâh nerede?”

Melekler derler ki: ‘Hani geçerken filân yerde gördüğümüz o yemyeşil bahçe vardı ya. O şiddetli azap yurdu olan cehennem, işte orasıydı. Fakat size bağlık, bahçelik, yeşillik bir yer oldu. Siz, bu cehennem huylu, kötü suratlı, ateş meşrepli nefsi; çalışıp, çabalayıp tertemiz bir hâle getirdiniz; Allah için ateşi söndürdünüz.

Şulelenip duran şehvet ateşini takva yeşilliği, hidayet nuru hâline soktunuz;

Sizden yükselen gazap ateşi hilim oldu; cehâlet karanlığı ilim hâline geldi;

Hırs ateşininiz diğergâmlığa, isâra dönüştü; böylece o hased, diken gibiyken, gül bahçesine döndü...

Mademki siz kendinizdeki bütün bu ateşleri Hak için önceden (yani dünyada iken) söndürdünüz.

Madem ateşe mensup olan nefsi bir bahçe yapıp oraya vefa tohumları ektiniz,

Orada zikir ve tesbîh bülbülleri, yeşillikte, ırmak kıyısında güzel bir tarzda ötüşmeye koyuldular.

Hakk’ın resulüne icabet ettiniz de nefis cehennemine su serp tiniz.

Bizim cehennemimiz de size yeşillik, gül bahçesi, ağaçlık hâline geldi.”⁴⁷⁸

Mevlânâ, sülûka ilişkin yukarıda sayılan ana ve temel hedeflerden başka sülûk uygulamalarının söz konusu ana hedeflerini gerçekleştirmeye yönelik bir takım yakın gayelerine de işaret etmektedir. Mevlânâ’ya göre bu uygulamaların yakın gayelerinden en önemlisi; gönülde ilahî aşkın uyanmasını sağlamaktır. Çünkü sâlikin, sülûk yolundaki zorluklara tahammül etmesini sağlayacak, onun dinî ibâdet ve şuurunu üst düzeye çıkaracak olan ilahî aşktır. *Aşk* sayesinde sâlik, ibâdetlerini şekil ve ritüel boyutunda kalmaktan kurtararak onlara *mânâ* kazandırıp, yaptığı ibâdetlerden aldığı hazzın, ruhundaki tesirinin farkına varacaktır. Mevlânâ, bununla ilgili şöyle der:

“Peygamber (sav); Rukû ve secde, varlık halkasını Allah kapısına vurmaktır, dedi.

Kim o kapının halkasını çalarsa elbette ona devlet baş gösterir.”⁴⁷⁹

“Namaz ve yol gösteren ibâdet, beş vakit olarak farz edildi. Fakat âşıklar daima namazdadır.

Ve sarhoşluk o başlardaki mahmurluk, ne beş vakitle yatıştır, ne beş yüz bin vakitle.

‘Beni az ziyaret et’ sözü âşıklara göre değildir. Doğru özlü âşıkların canı, pek susuzdur.

⁴⁷⁵ Mevlânâ’nın konuyla ilgili ifadeleri için bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2983-6; b. 2995.

⁴⁷⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 2473-5.

⁴⁷⁷ Bu beyitlerde şu ayete işaret edilerek bu dile getirilmektedir *“İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür”* (Meryem 19/71-2).

⁴⁷⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 2555-69. Sâlikin varlığındaki bu cehennemi, dertlerin ve olumsuzlukların doğurup pişirdiği ilahî *aşk* ateşi yakmaktadır. Sonraki beyitlerde buna işaret edilmektedir.(bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2575-6).

⁴⁷⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 2048-9. Hadis için bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 166.

'Beni az ziyaret et' sözü, balıklara göre değildir. Çünkü onların canları, deniz olmadıkça hiçbir şeyle ünsiyet edemez."⁴⁸⁰
 "(Böyle olmayan kişi ise) oruç tutmakta, dua etmekte, namaz kılmakta, zekât vermekte, daha başka ibâdetlerde bulunmaktadır. Fakat (yaptığı tüm bu ibâdetlerden) ruhu bir zerre bile zevk duymaz.
 İbadetler eder, güzel işlerde bulunur. Fakat (gönülüne) bir zerrecik bile tat gelmez. Onun bir çok ibâdeti var ama (bu ibâdetlerin) mânâsı latif değil; cevizler çok ama içleri boş (neye yarar ki!)
 İbadetlerin meyve vermesi için zevk (yani ibâdetlerin gönülde uyandırdığı lezzet) lazımdır. Tohumun (filizlenip) ağaç olması için, içinin olması gerek!
 İçsiz tohum, hiç fidan olur mu? Cansız şekil, hayalden başka bir şey değildir."⁴⁸¹

Mevlânâ'ya göre sülûk uygulamaları, insan hislerinin, akıl karşısında eğitim ve islâhı gayesine yöneliktir. Mevlânâ'nın düşünce sisteminde akıl, insanın varlığındaki meleklik yönünü temsil etmesine rağmen, zamanla mahdût hislerin hegemonyası altına girerek kendi aşkın boyutunu unuttur. Maddî ve sınırlı hislerin yol göstericiliği ışığında muhakemeye başlar. Bu yüzden eğitimden geçmemiş bir aklın dürtüleri kontrol etmesi zor hatta imkânsızdır.⁴⁸² Sülûk sürecinde hislerin, akıl karşısında kontrol altına alınması ile aklın, maddî hislerin tasallut ve sınırlılığından kurtarılarak yeniden aşkın boyutu ile irtibat kurması sağlanmaktadır. Sülûkun bu gayesini Mevlânâ şöyle îzah eder:

"Akıl keskindir ama ayağı gevşektir. Çünkü gönlü yıkıktır, bedeni sağlam.
 Bu çeşit aklı olanların akılları, neye takılırsa sınırsız takılır ama şehveti bırakmayı hiç mi hiç düşünmezler.
 Dâva zamanı göğüsleri doğuya benzer, fakat takva zamanı sabırları, âdeta bir şimşektir.
 Her biri hünelerle kendini gösterir, âlim geçinir. Fakat vefa vaktinde âlem gibi vefasızdırlar.
 Kendini görme zamanında cihâna sığmaz, fakat ekmek gibi boğazda, midede kaybolur gider.
 Fakat yine de bütün bu vasıflar iyileşir... İyilik aradı mı insanda kötü şey kalmaz ki."⁴⁸³

Mevlânâ'ya göre akıl, insanı kendi *can potansiyeline*, can da Allah'a götürür. Nurânî akıl, bu işlevi dışında kullanılırsa; temel gayesi ihmâl edildiğinden ve yerinde kullanılmadığından bu ulvî araca zulmedilmiş olur. Bu yönüyle Mevlânâ sülûkun gayelerinden birinin; aklın, temel gayesine konsantre edilmesi olduğunu belirtir. Bu sayede aklın enerjisini ve zamanını diğer gereksiz şeylerle hebâ etmesi, önlenmeye çalışılmaktadır. Mevlânâ bu konuda şunları söyler:

"Ey Allah şaşkınlı, aklını Allah'a ver. Aklını bir çok yerlere dağıttın. Hâlbuki o saçma sapan uğraşman, o beyhude mırıldanman, bir tereye bile değmez.
 Akıl suyunu her diken, çekip durdukça akıl suyun, meyvelere nasıl ulaşabilir?
 Kendine gel de o kötü dalı kes, buda. Bu güzel dala su ver de tazelendir.
 Şimdi ikisi de yeşil ama sonuna bak. Bu sonunda bir şeye yaramaz, öbürüyse meyve verir.
 Bağın suyu buna helaldir, ona haram. Aralarındaki farkı sonunda görürsün vesselam.
 Adalet nedir? Ağaçlara su vermek. Zulüm nedir? Dikeni sulamak.
 Adalet bir nimeti yerine koymaktır, her su çeken tohumu sulamak değil.

⁴⁸⁰ Mesnevî, c. VI, b. 2669-72.

⁴⁸¹ Mesnevî, c. II, b. 3392-7.

⁴⁸² Hüseyin Mezahiri, *Dürtülerin Kontrolü*, çev.: Süleyman Demir, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 84-5.

⁴⁸³ Mesnevî, c. VI, b. 119-24.

Zulüm nedir? bir şeyi yerinde kullanmamak, yeri olmayan yere koymak. Bu da ancak belaya kaynak olur.

Allah nimetini cana, akla ver, iç ağrısına uğramış, düğümlerle, sıkıntılarla dopdolu olan tabiata değil.

Dünya gamının savaşını bedenine yükle. O can çekişmeyi gönlüne, canına az tattır.

Sen yük dengini İsa'nın başına koymuşsun (yani dünya yükünü İsa Ruhu'llah gibi olan ruhuna taşıyorsun) da; merkep gibi olan nefsin ise çayırdan salınarak geziyor sıçrayıp yuvarlanıyor.

Sürmeyi kulağa çekmezler. Gönül işini bedenden istemek şart değildir.”⁴⁸⁴

Mevlânâ, hisler karşısında etkili olmayan aklın, insanı iyiye ve doğruya götürmede etkili olamayacağını, his eğitiminden geçmemiş “sıradan” bir aklın, insan duyguları karşısında, kontrolünü kaybederek anlık heveslere mağlup olacağını, “*Bir babanın, kızına ‘Kendini koru, kocandan hamile kalma’ diye tembihte bulunması*”⁴⁸⁵ anlatarak ve “*Her bayağı akıl, hırs ve öfke zamanı, yerinde durmaz ki!*” diyerek vurgular.⁴⁸⁶ Sülûk sürecindeki uygulamaların gayesinin, nefis-akıl mücâdelesinde aklın güçlendirilerek kontrolünü yitirmemesi olduğunu belirten Mevlânâ, nefsin hevesâtı karşısında aklın muhakeme yetisini yitirmemesini gerçek bir kudret ve erkeklik olarak niteler.⁴⁸⁷

Sülûk uygulamaları ile insan hislerinin sadece somut ve mahsus olanı algılayan mahdût bir algıdan, soyut ve aşkın olanı da algılayan bir algı genişlemesine erişmesi hedeflenmektedir. Çünkü insanın sahip olduğu “ben” bilincini oluşturan, çoğunlukla bilinen fiziksel hisleridir. Hisler ise insanın yaşamını kolayca sürdürmesi için dış dünyadan gelen bir çok şeyi dışlayarak insan ile âlem arasına sınırlar koyar. Doğduğumuz andan itibaren hava basıncı ve yer çekimi gibi güçlerin etkisi altında olmamıza rağmen genelde onların tesirlerini fark etmeyiz. Elektromanyetik dalgaların, insanın fiziksel duyuları tarafından algılanan kısmı son derece sınırlıdır. Sülûk sürecinde insanın sonsuza bakan “*ezelî ben*”inin yetileri işlevsel kılınabilirse; insan ile evrensel dinamikler arasında birlik ve koordinasyonu sağlayacak his değişimi ve algı kapasitesinin gelişeceği ön görülmektedir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 1083-95.

⁴⁸⁵ bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3716-36.

⁴⁸⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 3736.

⁴⁸⁷ Bu yöndeki ifadeleri için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3709-15. Yine anlattığı hâlife ile kumandan hikâyesinde (bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3831-94) cinsel iktidar bakımından güçlü olan kumandan ile onun kadar cinsel iktidarı bulunmamasına rağmen öfkesini, intikam hırsını, kızgınlığını kontrol edebilen hâlifinin gerçekte ondan daha güçlü bir pehlivan olduğunu, hikâyedeki bu iki kahramanın durumunu mukayese ile belirtir. (bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 4025-30).

⁴⁸⁸ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, ss. 102-3.

Sülûk süreciyle hisleri aydınlanmış, gönül gözleri açılmış olanlara göre, bu türden bir his eğitiminden geçmemiş “normal insan” farkında olsun ya da olmasın, kendi zihni içinde hapsolmuş durumdadır. Farkında olmadan zihinleri, kendine özgü kurgu üreterek bir iç fantezi diyalogunun tuzağına düşmüştür. Bu nedenle sülûk uygulamalarının gayesi; insanı, içinde bulunduğu bu illüzyondan kurtararak aydınlanmasını sağlamaktır.⁴⁸⁹ İnsan, kendini bilincinin şartlanmış sınırlandırmalarından, zor fakat zaruri bir sülûk eğitimi ile gerçekleştireceği aydınlanma sayesinde kurtarabilir.⁴⁹⁰ Bu his değişimi ile sâlik, kendine ve âleme dair sınırlı olanın ötesini görebilme basîretine erişecektir. Mevlânâ, bu his değişimini şöyle ifade etmektedir:

“Öyle bir an olur ki insanın görüş duygusu, ibret sahibi olur da gayb perdesinden bile geçer.

Duyguları, perdeyi aştı mı artık birbiri ardına aralıksız görür ve duyar olur.”⁴⁹¹

“Sen, hangi duyguya gayb âleminin yolunu açarsan o duygu, artık eskimez, yıpranmaz, ölmez.

Mülk senindir. Duyguya bir şey ihsân edersin; o duygu, öbür duygulara padişahlık eder.”⁴⁹²

Ayrıca Mevlânâ “Sultan Mahmud’un bir gece, hırsızların arasına düşerek ‘Ben de sizlerdenim’ demesi ve onların hâllerini anlaması” hikâyesini, hislerin değişimini örneklendirmek için anlatmaktadır.⁴⁹³

Erişilecek bu yeni bilinçlilik durumunda hislerde meydana gelen başlıca şu niteliklerden bahsedilebilir. Deneyimlenen bu yeni, sıra dışı tecrübenin, anlatılamayacak derecede güçlü ve normal deneyimden çok daha farklı olmasından dolayı bir târif edilemezlik söz konusudur. Bu hâli yaşayan kimse, deneyimi, bir iki dakika sürse bile aylarca, yıllarca yapacağı araştırmalarla öğrenebileceğinden daha fazlasını kavrar.⁴⁹⁴ Bu hâli yaşayan kişinin özelliklerinden birkaçını şöyle sıralayabiliriz. Yüksek bir duygu ve kavrayış keskinliğine sahip bir zihin yapısı; zaman ve mekânın farklı şekilde algılanışı; evrenin bütüncül yapısının ve insanın bu yapıyla bütünlük oluşturmasının farkedilmesi, kâinatın mükemmel olduğu hissini içeren yoğun ve pozitif bir

⁴⁸⁹ Diğer mistik sistemlerde yaşanan aydınlanmalarda da benzer bir duygunun fark edildiğine ilişkin bkz. J. Goldstein, *The Experience of Insight*, Santa Cruz, Calif.: Unity Press, 1976.

⁴⁹⁰ Walsh & Vaughan, *Ego Ötesi*, ss. 47-8.

⁴⁹¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1921-2. Son beyitte bu meâldeki bir hadise işaret edilmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, c. XVII, s. 232).

⁴⁹² *Mesnevî*, c. VI, b. 2814-5.

⁴⁹³ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2816 vd.

⁴⁹⁴ Richard M. Bucke, “Kendilik/Self Bilincinden Kozmik Bilince”, *Aydınlanma Nedir*, edit. John White, s. 37.

duygulanım.⁴⁹⁵ Yaşanılan bu değişim, kişinin bütün benliğine nüfuz ettiğinden daha sonraki yaşamında da kalıcıdır.⁴⁹⁶

Özel bir psikolojik dizge oluşturan bir grup hâl sayesinde sâlik, bu his dönüşüm sürecinin sonunda “*sıradan ben*”i deyim yerindeyse bastırmış; bu hisler sayesinde kendisine yeni bir duygu ve davranış örgüsünden oluşan yeni bir kişilik oluşturmuştur. Böylece his değişimi, sâlikin kişiliğinin, yeni bir kişiliğe dönüşümüyle sonuçlanmıştır.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Walsh & Vaughan, *Ego Ötesi*, s. 59. Maslow yukarıda zikredilen bu hâllerin, tüm kendini aşan mistiklerde ortak birer deneyim olduğunu ifade eder. Doruk deneyimler/peak experiences diye nitelediği bu tecrübelerin özelliklerine ilişkin îzahı hakkında geniş bilgi için bkz. (Abraham H. Maslow, *Religions, Values and Peak Experiences*, Columbus, OH: Ohio State University Press, 1964). İnsanın deneyimleyebileceği bu üst düzey bilinç durumu ve özellikleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. W. Bucke, “From Self to Cosmic Consciousness”, *The Highest State of Consciousness*, edit.: J. White, Garden City, NY: Doubleday, 1972; C. D. King, *The States of Human Consciousness*, New York: Unity Books, 1963.

⁴⁹⁶ Muhammed Shafii, “Varoluşsal Vuslat: Benlikten Kurtuluş”, *Sûfî Psikolojisi*, edit. Kemâl Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 113.

⁴⁹⁷ Evelyn Underhill, “Bütünleşmiş Yaşam”, *Aydınlanma Nedir*, s. 92.

1. FENÂYA ERİŞMEK

Arapça bir kelime olan *fenâ*, sözlük anlamı olarak ölme, kaybolma, mahvolma ve yok olma gibi anlamları⁴⁹⁸ yanında terim olarak; kula ait geçici sıfatların, ilahî sıfatlarda yok edilmesi, sûfinin bu sayede bekâyâ erişerek artık kendi irâdesine göre değil, Allah'ın irâdesine göre hareket etmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁹⁹ Buna göre tasavvufî literatürde *fenâ* genel olarak beşerî sıfatların ilahî sıfatların kulda zuhûr etmesini sağlayacak derecede yok olması şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁰⁰

Fenâ ve muadili olan *bekâ*⁵⁰¹ anlayışının sistemli bir şekilde tasavvufa Ebu Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) vasıtasıyla girdiği hususunda kaynaklar müttefiktir.⁵⁰² Mevlânâ'nın, kendisinden övgüyle bahsettiği, Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848) de sülûk süreci bağlamında, *fenâ* kavramını sıkça kullanan sûfilerdendir.⁵⁰³ Bâyezid'den nakledilen şu söz, onun *fenâ* anlayışını göstermektedir. “*Halkın ahvâli vardır, ârifin ahvâli yoktur. Çünkü onun eserleri mahvedilmiş, hüviyeti başkasının hüviyeti içinde fânî olmuştur. İzleri, başkasının izleri içinde kaybolmuştur.*”⁵⁰⁴ Bu kullanımıyla *fenâ*,

⁴⁹⁸ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “*Fenâ*” mad., c. II, s. 1138; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh I-VI*, Kâhire 1956, “*Fenâ*” mad., c. VI, s. 376; Âsım Efendi, *Kâmus I-IV*, İstanbul 1304, “*Fenâ*” mad., İbn Fâris, *Mu'cem*, c. IV, s. 453.

⁴⁹⁹ Serrâc, *el-Lum'a*, s. 213, 341, 433; Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 67-9; Ali b. Osman Cüllâbî Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Tahran 1378, s. 311; Kelabâzî, *et-Taarruf*, s. 123; Ebu Muhammed Ruzbihan b. Ebi Nasr el-Baklî, *Meşrebu'l-Ervâh*, tsh. Âsım İbrahim ez-Zerkâvî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 230; İsmail Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukâra*, haz.: Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 350-1; Uludağ, *TTS*, s. 188; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 208. Ayrıca sûfî literatüründe *fenâ* kavramı, çeşitli tasniflerle ele alınmıştır. *Fenâ*-yı zât, *fenâ*-yı sıfat, *fenâ*-yı fiil gibi tasnifler yanında seyr ü sülûk açısından ele alındığında, *fenâ* fi'l-ihvân, *fenâ* fi'ş-şeyh, *fenâ* fi'r-Rasûl, ve son merhale olan *fenâ* fi'llâh şeklinde yükselen bir sıralamadan bahsedilmiştir. (bkz. H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar neşr., İstanbul 1997, s. 216).

⁵⁰⁰ Bkz. Serrâc, *el-Luma*, s. 378, 384; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 67 vd.; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 312, (Uludağ çev.: s. 370); Kelabâzî, *et-Ta'arruf*, s. 213 vd.

⁵⁰¹ Bekâ; kelime olarak var olmak, ebedî kalmak yok olmamak gibi anlamlara gelir. (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. II, s. 247; Cevherî, *es-Sihâh*, c. VI, s. 2283. Tasavvufî düşüncede de *fenâ*ya eren sûfinin ilahî sıfatlarla donanarak ebedîleşmesinin ifade eder. (Tehânevî, *Keşşâf u Istılâhati'l-Funûn*, c. II, s. 1291).

⁵⁰² Bu görüş için bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, ter. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 371, 14 nolu dipnot.

⁵⁰³ Tasavvuf tarihinde *fenâ* ve bundan mütevellit sekr hâlinin temsilcisi olarak Bâyezid-i Bistamî kabul edilmektedir. (Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, Dergâh Yay., İstanbul 2005, s. 40).

⁵⁰⁴ Yılmaz, age., s. 215.

‘sıradan’ insanî benliğe ait özelliklerin, Hakk’ın sıfatları içinde yok edilmesi şeklinde algılanmıştır.⁵⁰⁵

Bundan, insan davranışlarının ve huylarının veya günümüzde kullanılan karşılığı ile kişilik karakteristiklerinin değişiminin kast edildiği söylenebilir.⁵⁰⁶ Farklı kavramlar ile karşımıza çıksa da insanın “normal/beşerî” sınırlarını aşması anlamında kullanılan kavramın içeriğinin –arada farklar olduğunu hatırd tutmakla birlikte- kültürel sınırları aşmış, dünyanın farklı yerlerindeki mistikler tarafından, asırlardır tecrübe edilen evrensel bir olgu olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁰⁷ İnsanın ilkel benliğinin arzu ve isteklerinin yok edilmesi ile süje-obje ilişkilerindeki duyarlılığı yitirmek, aslında bilinçli olmaktan kaynaklanan belli başlı endişelerin ortadan kalkmasıdır. Bu ise gerilemekten ziyade üretken bir faaliyettir. Bunun gerçekleştirilmesi, özellikle benlikle uyumlu (ego-sintonic) çelişkinin çözümünün, güdülerin nötralizasyonunun (sublimasyon) ve sonunda anksiyetenin yok edilmesinin bir sonucu olarak görülmektedir.⁵⁰⁸

Sûfî düşünce geleneğinde, varlığın bütünü, Allah’ın *Mutlak Vücûd*’undan istifâza ederek vücûd bulduğu, O’nun tecellisiyle ayakta durduğu kabul edildiğinden; Mevlânâ, *fenâ* terimini selefi Feridüddîn Attâr (ö. 618/1221) gibi⁵⁰⁹ *istiğrâk* kavramıyla ve iç içe kullanmaktadır. Kelime anlamı itibarıyla; batma ve bir şeyi baştan başa kaplama anlamındaki *istiğrâk*,⁵¹⁰ tasavvuf ıstılahında; erişilen hâl esnasında sûfinin, ilahî füyuzât ile dolarak maddî âlem ve mâsivâ hakkında hiçbir his ve şuura sahip olmaması demektir. Bu hâlde bulunan kişi, ilahî muhabbet denizine öylesine batmış ve

⁵⁰⁵ Muhammed Shafii, “Varoluşsal Vuslat: Benlikten Kurtuluş”, *Sûfî Psikolojisi*, edit.: Kemâl Sayar, s. 93.

⁵⁰⁶ Shafii, agm., s. 96. Hucvirî’nin *fenâ*dan kast edilenin; zatın hadis olan varlığının Hakk’ın varlığıyla birleşmesinin imkânsızlığına dair îzahı için (bkz. Hucvirî, age., ss. 312-4).

⁵⁰⁷ Yazar bu görüşünü desteklemek üzere psikolog E. Fromm’dan şu alıntıyı yapar: Yahudilerin, Hristiyanların ve Zen budistlerin düşüncelerinin ortak bir yönü vardır. Tamamen açık, hassas uyanık ve hayatta olabilmek için irâdenin terk edilmesi söz konusudur. Zen terminolojisinde buna “kendini boşaltmak” denir. Bu boşaltma olumsuz anlamda olmayıp yeni şeyler alabilecek hâle gelmek demektir. (Shafii, agm., s. 109).

⁵⁰⁸ Shafii, agm., s. 111.

⁵⁰⁹ Attâr’ın *istiğrâk* kavramını kullandığı görüşü için bkz. Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 215.

⁵¹⁰ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “İstiğrâk” mad.; el-Cevherî, *es-Sihâh*, “İstiğrâk” mad.; Âsım Efendi, *Kâmus*, “İstiğrâk” mad.

yok olmuştur ki;⁵¹¹ yaşadığı dikey boyut yücelişi, onu, dış âlemden gelen yatay boyutun uyarıcılarına kapalı hâle getirmiştir. Mevlânâ istiğrâk hâlini şöyle târif etmektedir:

“İstiğrâk o hâldir ki; bu hâlde olan kimse, arada yok olur ve onun hareketi, gayreti ve işi kendisinden meydana gelmez, tamamen suyun içine batmış ve suda kaybolmuş olur. Onda görülen her hareket ve iş, kendinden olmayıp, suyun işidir. Eğer hâla suda elini, ayağını çırpıp duruyorsa buna batmış denilemez. Yahut ‘Ah battım!’ diye bağırıp çağırırsa buna da istiğrâk demezler.”⁵¹²

Mevlânâ, üst düzey istiğrâk hâli yaşayanın sırrını, Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini, bu hâlin, ârifî söz dahil her türlü insanî eylemden alıkoyacağını belirtir. Bu nedenle Mevlânâ, Hâllâc’ın “*Ene’l Hak*” sözünü tam bir istiğrâk hâlinde iken söylemediğine işaret etmektedir.⁵¹³

Binâenaleyh Mevlânâ’nın *fenâ* (istiğrâk) hâlini; yukarıdaki minval üzere sıradan beşerî benliğe ait unsurların ilahî varlık boyutuna ehil hâle gelebilmek için bırakılması, irâdî olarak terk edilmesi anlamında kullandığını söyleyebiliriz. İlahî varlık boyutunu ve kulun benlik ve varlık düzlemini sembolize eden aslan-ceylan metaforu üzerinden bu hususu sohbetlerinden birinde şöyle îzah eder:

“Örneğin; bir aslan ceylanın peşinden koşarken ortada iki varlık vardı. Kaçan ve yakalamak isteyen. Fakat aslan ona yetişince; ceylan, aslanın pençesi altında kahroldu. Aslanın heybetli görünüşü, aklını başından aldı ve kendini kaybedip, onun önüne yığılıp kaldı. İşte o an yalnız aslanın varlığı mevcuttur ve ceylanın varlığı artık yok olmuştur. İşte fenâ bulma (istiğrâk) budur.”⁵¹⁴

Yukarıdaki îzahına, *Mesnevî*’deki “*Dervîşin Fenâsı ve Bekâsı Meselesi*” başlığı altında değinerek, bu misâl ve temsillerin aslında sâlikin yaşayacağı bu hâlleri, tam ifade etmesinin mümkün olmadığını hatırlatarak atıfta bulunmaktadır.⁵¹⁵

Mevlânâ’nın sülûk anlayışında sâlikin *fenâya* erişmesinin niçin gerekli olduğu sorusunun cevabını, Mevlânâ’nın varlık anlayışında bulmaktayız. Şöyle ki; *yokluk* (adem, nistî) Mevlânâ’ya göre görünen tüm varlık âleminin membaı, adeta âlemin idare edildiği, her türlü keyfiyetten münezzeh ilahî bir karargahtır. Sâlikin sülûktaki nihaî hedefi de kendinin yeniden ilahî bir benlik inşasına mazhar kılınacağı bu varlık membaina erişebilmesidir. Mevlânâ, ilahî tezgah (کارگاه خدا) olarak nitelediği *yokluk âlemine* götürülecek en değerli hediye; sâlikin, o boyutun mahiyetine uygun olarak,

⁵¹¹ Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukâra*, s. 329; Uludağ, *TTS*, s. 277; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 322. Sûfilerin istiğrâkın çeşitli kısımlarından söz ettikleri belirtilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Ankaravî, age., s. 330).

⁵¹² Mevlânâ, *Kitab u Fihî Mâ Fih*, ss. 43-4; Konuk çev., ss. 42-3; Anbarcioğlu (İstanbul 1954), ss. 65-6; Gölpınarlı çev., ss. 36-7.

⁵¹³ Mevlânâ, *Kitab u Fihî Mâ Fih*, s. 44.

⁵¹⁴ Aynı yer.

⁵¹⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3676.

kendi mahdût ve *mevhûm* varlığından kurtulması olduğunu belirtir. Yani sâlikin, o boyuta yücelmesinin yolu, o âleme ehil hâle gelmesidir; bu da *fenâya* erişmesi ile mümkündür. Çünkü insan, Plotinus'un (ö. M. Ö. 270) dediği gibi, önce güneş gibi olmadıkça gözü, asla güneşi göremez ve bizzat kendisi güzel olmadıkça rûh, asla 'İlk Güzellik Yurdu'nu göremez.⁵¹⁶ Sâlikin, *ezelî benliğini* inşâsı Mevlânâ'ya göre ancak bu boyuta erişmesi ile sağlanabilir. Mevlânâ bu hususu bir gazelinde şöyle dile getirir:

*"Gayb âleminde bir dud ağacı var; yanıyor. Bu aşk onun dumanı. Yokluk rengine boyanmış bir varlık var. Her var olan, ondan var olmaktadır. Ayıplardan münezzeh bir Varlık, gayb âleminde perde arkasında gizlenmiş; O gayb olan varlık, adeta duman perdelerinin ardında bulunmaktadır. Duman her ne kadar ateşten meydana gelse de ateşe perde olmaktadır. Sen varlık dumanından geç, çünkü dumandan sana bir fayda yoktur. Can, dumandan geçseydi, nurun ta kendisi olurdu. Can mumdur, beden ise o mumun üstüne örtülmüş bir leğendir. Can suya benzer; beden de bir deredir."*⁵¹⁷

Sâlikin *fenâya* erişme hedefini gerekli kılan bir diğer temel gerekçe; sâlikin Hakk'a vuslat gayesiyle ilgilidir. Çünkü sâlik, Mevlânâ'ya göre Cenâbı Hakk'ı ancak zaman ve mekândan münezzeh, ilahî eylem boyutunda yani yokluk (adem) boyutunda müşâhede edebilir. Sâlikin, Hakk'a vuslatı ancak kendi nesnel varlık hapsinden kurtularak bu ulvî boyuta yücelmesi ile tahakkuk ettirilebilir. Mevlânâ bu hususu aşağıdaki beyitlerde şöyle îzah etmektedir:

*"İş yapan (yani Sânî-i Hakikî olan Cenâbı Hak), iş yerinde gizlidir. Yürü, O'nu ancak iş yerinde müşâhede edebilirsin. Mademki iş (yani Allah'ın yaratma sanatı), iş yapana (yani Cenâbı Hakk'a) bir perde olmuştur? O hâlde O'nu, işinin haricinde başka bir yerde görmek mümkün değildir. Mademki iş yeri, iş yapının mekânıdır, (o işyerinin) haricinde duran kimse (iş yapının işinden) gafildir. (Madem durum böyledir.) O hâlde iş yerine/kârgâha, yani yokluk/adem'e (gel) gir ki sanatı da Sanatkârı da birlikte görebilesin. Mademki iş yeri müşâhede yeridir; binâenaleyh iş yerinin harici, hicap mahâllidir."*⁵¹⁸
*"Ey çarelere başvuran, ölünün gözü nasıl cana bakarsa sen de aklını başına al da gözünün Lâmekân âlemine çevir. Bu cihân, cihetsiz Lâmekân âleminden meydana gelmiş, bu cihâna Lâmekân âleminden bir mekân verilmiştir. Rabb'e tâlib isen ve Rabb'e mensup isen varlıktan yokluk tarafına dön! Bu yokluk/adem, gelir yeridir; ondan ürkme. Bu eksilen ve çoğalan varlık/vücûd ise masraf yeridir! Mademki Hakk'ın sanatının iş yeri, tezgâh evi, yokluktur... O hâlde varlık cihânında muattaldan (yani Hakk'ın sununun dışında olan değersiz şeylerden) başka kim vardır."*⁵¹⁹
*"Yok olmadıkça hiç kimseye o yüce dergâha varmaya yol yoktur. Göklere yücelme nedir? Şu yokluk (nistî). Âşıkların yolu da yokluktur, dinî de."*⁵²⁰

⁵¹⁶ Schumacher, Akli Karışıklar için Kılavuz, s. 61.

⁵¹⁷ Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems I-II*, haz.: Bediüzzaman Fîrûzanfer, c. II, s. 1045, gazel no: 2948.

⁵¹⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 759-63.

⁵¹⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 685-90.

⁵²⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 232-3.

Mevlânâ, *fenâ* ile erişilecek bu vuslat hâlinin her türlü zamansal ve mekânsal keyfiyetin dışında olduğunu, bu hâlin mahiyetinin bilinmesinin, yine o boyut içinde mümkün olduğunu şöyle belirtmektedir:

“Yok olan için ne yukarı vardır ne aşağı? Yok olan için ne yakınlık vardır, ne uzaklık onun ne geç kalışı ne de çabukluğu söz konusudur!
(Çünkü) Hakk’ın hazinesinin tezgâhı/kârgâh-ı genc-i Hakk yokluk/nistî’dedir. Sen ise bu (mevhûm) varlığa aldanıp kaldığın için yokluk nedir, ne bileceksin?”⁵²¹

Sâlikin gerçek ve ebedî varlığı, ancak varlığın membaı olan *yokluk âlemine* erişmekle bulabileceğini ifade eden Mevlânâ, insanın varlık hakkındaki yanılsamasına da atıfta bulunarak bunu şöyle dile getirir:

“Sen de bu sûretle bil ki yoklukta güneşler vardır. Burada güneş sayılan, orada sūha yıldızıdır.
Kardeş yoklukta varlık nasıl olur? Zıt, zıddın içine nasıl girer sığışır?
‘Ölüden diri çıkarır’⁵²² hükmünü bil. Yokluk ibâdet edenlerin ümididir.
Ambarı boş olan ikinci, yokluk ümidi ile neşelenmez mi?
O yokluktan tohum bitecek, mahsul verecek diye sevinmez mi? Bu işi anladıysan düşün bak.
Sen de an be an yokluktan anlayış, zevk, huzur ve ihsân bulmayı beklemektesin.
Bu sırrı açığa vurmaya izin yok. Yoksa (ehemmiyetsiz bir şehir olan) Ebhaz’ı bir Bağdat hâline getirirdim.
Şu hâlde yokluk Allah sanatının hazinesidir. Ondan anbean ihsânlar gelip durmaktadır.”⁵²³
“Varlık aynası nedir? Yokluktur. Eğer aptal değilsen sen de öbür tarafa yokluk götür”⁵²⁴
“Yokluk denizini anlattık, duydun ya. Çalış da daima bu denizde ol.
Çünkü tezgâhın aslı yokluk âlemidir; orada hiçbir şey yoktur, bomboştur, oranın nişanesi bulunmaz.
Bütün ustalar, sanatlarını ve hünerlerini göstermek için yokluğu, harap olmuş yer ararlar.
Ustaların ustası Allah’ın da tezgâhı yokluktur.
Nerde yokluk fazlaysa orası Allah tezgâhıdır, Allah işi oradadır.
Yokluk, en yüksek derece olduğundan yoksullar, oraya vardılar ve mükâfatı aldılar.
Hele bedenini, malını yok etmiş derviş, hepsinden ileridir. Fakat iş, beden yokluğundadır; dilencilikte değil.
Dilenci, malı bitmiş kişidir; kanaat sahibi ise, bedenine kıyan kişi”⁵²⁵
“Herkes yokluktan korkar, işte bütün âlem, bu yüzden yolunu sapıtmıştır. Hâlbuki yokluk, asıl sığınılacak yerdir.
Bilgiyi nerede arayalım? Bilgiyi terk etmede. Barışı nerede umalım? Barıştan vazgeçmeden.
Varlığı nerede arayalım? Varlığı terk etmede. (Kendi) elimizden vazgeçmeden (hakikat) elmasını yiyemeyiz. (Yani gerçek varlığı, ancak bu fânî varlığı terk etmekle bulabiliriz.)
Ey güzel yardımcı! Yoğu (yani gerçekte yok olan bu cihânı var gibi) gören gözü, (yok gibi görünen gerçek) varlığı görür bir hâle getirmeye de kaadirsın sen.
Yokluktan meydana gelen göz, varlığı tamamı ile yok gördü.
Fakat şu iki göz, değişti de nurlandı mı bu düzgün cihân, mahşer olur.
Bu hamlara anlamak haram oldu da onun için bu hakikatler noksan göründü.”⁵²⁶

Mevlânâ, *fenâyâ* erişenin gerçek varlığı bulacağı hususunu “Yolcuysan, yoldaysan, sana yol açarlar. Yok olursan sana varlıkla yönelirler” meâlindeki beyti

521 Mesnevî, c. III, b. 4515-6.

522 Enâm 6/95 gibi diğer bir çok ayetlerde bu husus zikredilmektedir.

523 Mesnevî, c. V, b. 1017-24.

524 Mesnevî, c. I, b. 3179.

525 Mesnevî, c. VI, b. 1466-73.

526 Mesnevî, c. VI, b. 822-8.

îzah ederken de dile getirmektedir.⁵²⁷ Mademki Allah'ın dışındaki her şey fânîdir; o hâlde ebedîyeti bulanlar Mevlânâ'ya göre ancak O'nda ve O'nunla ebedî olanlardır. Bunun yolu ise sâlikin, kendi varlığını ebedî varlıkta ifnâ etmesidir. Mevlânâ bunu şöyle dile getirir:

“Allah'ın vechinden başka her şey fânîdir.⁵²⁸ Mademki onun vechinde fânî olmamışsın, (o hâlde) varlık arama!
Bizim vechimizde fenâ bulana 'Her şey fânîdir' cezası yoktur. (Allah'ta fânî olan fenâ bulmaz).
Çünkü o, 'Lâ' (nefy makâmın)dan geçmiş 'İllâ'ya (ispat makâmına) varmıştır. 'İllâ'ya ise fenâ yoktur. (fenâ ile ilahî bekâyı bulduğundan eşyâyı vuran fenâ kılıcı onu sona erdirmez)”
529

Mevlânâ, hakikî varlık karşısında kendi *mevhûm* varlığına varlık atfeden kişinin ise bu ebedîyetten mahrum kalacağını şöyle belirtir:

“Her kim Hak kapısında Ben'den, biz'den dem vurarak dolaşırsa, kapıdan sürülür. (Çünkü henüz daha) 'lâ' makâmında kalakalır. ('illa'ya/bekâyâ erdirilmez)”⁵³⁰

İlahî varlık nuru karşısında kendi *mevhûm* benliğinin arzu ve isteklerinden tümüyle kurtulmamış olanların, ilahî boyuta eriştirilmeyeceğini ve ilahî esrâra aşına kılınmayacağını Mevlânâ, ayrıca şu hikâyeye ile vurgulamaktadır. Hikâyedeki anlatım, Hakk'ın dergâhındaki sâlikin durumunu sembolize etmektedir.

“Adamın biri, bir dostun kapısını çalar, içeriden 'Kimsin?' diye sorulması üzerine gelen 'Benim' der. Dostu da: 'Mademki sen, sensin (yani henüz sen, kendi varlık düzeyindesin) sana kapıyı açmıyorum. Çünkü ben, benim kapımda benlik davası güden hiç bir dost tanımıyorum' diye cevap verir.”⁵³¹

Sâlik, Mevlânâ'ya göre kendi *mevhûm* ve sınırlı varlığından kurtulmadıkça ilahî boyuta yükselemez. Dönüşüm sonunda varılacak, elde edilecek benlik düzeyi, çok yüce bir boyut olduğundan sâlik, gerçek benliğini çevreleyen tüm *mevhûm* varlık unsurlarından sıyrılmadan, bu düzeye erişemez. Bu kurtuluş ise sâlikin teninin istek ve arzularından tümüyle sıyrılarak *fenâyâ* erişmesiyle mümkün olmaktadır. *Fenâ*, nefsin arzu ve isteklerinin derece derece kırılmasının en üst düzeyinde yer alan hedeftir. *Fenâyâ* erişen sâlik, nefsinin bütün arzularından arındırılmış olur.⁵³² Bu yönüyle

527 Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1105 vd.

528 Kasas 28/88 ayetinden iktibâs edilmiştir.

529 *Mesnevî*, c. I, b. 3052-4.

530 *Mesnevî*, c. I, b. 3055.

531 *Mesnevî*, c. I, b. 3055'den sonraki başlık ve b. 3056-65.

532 Muhammed Ecmel, “Sûfî Rûh Bilimi”, *Sûfî Psikolojisi*, edit.: Kemâl Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 94.

Mevlânâ'ya göre *fenâ*; kulun kendi “normal” benliğinden sıyrılması,⁵³³ bilinen “sıradan” benliğinin yok edilmesidir.⁵³⁴ Ancak şunu belirtmek gerekir ki; Mevlânâ'nın kullanımında *fenâ*, kendi içinde “bekâ”yı da barındıran bir dönüşümdür. Çünkü Mevlânâ'ya göre bu hâller arasında, biri diğerini gerekli kılan bir izdivac ve uyum bulunmaktadır. Bu nedenle sâlikin *fenâ*ya erişme gayesine dair söylenenler, aynı zamanda bekâyı isteme anlamını da içermektedir.

Mevlânâ'ya göre insanın mahdût varlığına bağlanıp kalması, varlığını terakki ettirecek araçlara sahipken, varlığını kısır bir döngü içinde devam ettirmesine yol açmaktadır. İnsanın, içinde bulunduğu varlık düzleminden daha üst bir boyuta yücelmesi ise; içinde bulunduğu varlık düzleminden ve bu düzlemin gereklerinden kurtulmakla başarılabilir. Mevlânâ bunu bir sohbetinde şöyle belirtir:

“Bir şey fânî olmadıkça faydası belli olmaz. Meselâ; konuşurken, sözün harfleri ziyan olmadan dinleyicilere faydası dokunmaz.”⁵³⁵ Kendi (beşerî benliğini) ifnâ etmedikçe de kimse o mertebeye erişemez.”⁵³⁶

Mevlânâ, taş ve mücevher sembolleri üzerinden yine bu gerekliliği; “Taş taşlıktan fânî olmadıkça yüzüğe takılır mı? Hem hâla taşsın, hem de ben diyor, varlık güdüyorsun. Hâlbuki senin yoksullanmanın, yok olmanın tam zamanı” şeklinde dile getirmektedir.⁵³⁷

Mevlânâ aynı hususu; ilacın, etkisini ancak içilip bedende ifnâ edildikten sonra göstermesi, tohumun filizlenip tohumluktan kurtulmasının öncelikle toprakta kendini yok etmesine bağlı olduğu örnekleri üzerinden de şöyle vurgulamaktadır:

“İlâç, ilâç olarak kaldıkça tesirsizdir. Fakat içildi, yendi de varlığından geçti mi tesir eder.”⁵³⁸
“İçi dolu olan tohum, kara toprağa ulaşır, toprakta halvet eder, toprakta sohbet eder, Kendisini toprakta tamamıyla mahveder; nihayet ne sarı, ne kırmızı rengi kalır, kokusu da mahvolur da, o mahvdan sonra onun kabzı da kalmayınca nihayet kol kanat açar, basta erişir, atını sürmeye başlar. Kendi aslının önünde kendi varlığından geçip kendiliksiz olunca; sûreti gider, mânâsı cilvelenir.”⁵³⁹

⁵³³ A. Reza Arasteh & Enis A. Sheikh, “Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sûfî Psikolojisi*, edit.: K. Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 48.

⁵³⁴ Age., s. 53.

⁵³⁵ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, s. 127; Konuk çev.: s. 117; krş. Anbarcıoğlu çev.: (İstanbul 1954), s. 192.

⁵³⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Anbarcıoğlu, İstanbul 1990, s.157.

⁵³⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 1945-6.

⁵³⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 2247.

⁵³⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 2067-70.

Mevlânâ'ya göre sâlikin, *fenâ* sürecinde kendi varlığını, henüz göremediği (ezelî) bir varlık uğrunda feda etmesine şaşılmalıdır. Çünkü her insan, aslında fedâî huyludur. Şöyle ki; insan, kendi ömrünü bir ilme, mesleğe, kişiye, servete, toplumsal bir statüye vs. gibi bir sahaya inhisar ettirerek varlığını, o şey uğrunda feda etmektedir. İnsan, istese de istemese de bir feda süreci içinde yer almaktadır. Ölüm ise Mevlânâ'ya göre feda edilen şeyin kadr u kıymetinin hissedildiği andır. Ölüm ile insan, varlığını uğruna feda ettiği şeyin ve feda edilen varlığının, aslında bir yanılsamadan ibaret olduğunu anlar. Mevlânâ'nın bu noktada sâlike tavsiyesi; zaten *fenâ* bulacak varlığını, ebedî bir varlık uğruna feda ederek, bu sayede fânilikten kurtulup, ebedilik kazanmasıdır. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

*"Halk, canını feda edene şaşar. Fakat bizim her birimiz kendini (bir işe) feda eden birer fedaîdir.
Ne mutlu o kişiye ki bedenini, feda edilmeye değer bir dosta feda etmiştir.
Herkes, bir fennin, bir sanatın fedaisidir. Ömrünü o yolda sarf eder, ölüp gider.
İster doğularda olsun, ister batılarda, herkes, nihayet ölür. O zaman ne âşık kalır, ne maşuk!
Hiç olmazsa bu devletli ve bahtlı adam, kendini öyle bir fenne ve hünere feda etmiş ki o feda edişte, o ölümde yüzlerce hayat vardır.
O fenâda âşık da ebedî, maşuk da, aşk da. İki âlemde de dileğine ermiş, iyi bir ad san kazanmış."*⁵⁴⁰

Mevlânâ'ya göre insan, bedeni bakımından paha biçilemez derecede değerli ve eşsizdir.⁵⁴¹ Ancak insanın esas varlığının ortaya çıkarılması için bu *sûret* varlığın istek ve arzularından sıyrılmak yani *fenâya* ermek gereklidir. Bu, Mevlânâ'ya göre insana yüklenmiş ilahî bir ödev ve yükümlülüktür. Bedeni eşsiz güzellikte yaratan Allah olmasına rağmen bu *sûret* varlıktan geçilmesini emreden de yine Allah'tır. Bu nedenle Hakk'ın emrinden değil, *sûret* varlıktan geçmek gereklidir. Mevlânâ bu hususa işaret eden, padişahın huzurunda toplanan Eyâz ile diğer ileri gelenlerin değerli bir inciye kırıp kırmama konusundaki hikâyesini anlatır.⁵⁴² Hikâyedeki mücevherin güzelliğine aldanıp padişahın emrini yerine getirmeyenler gibi mahdût varlıklarının isteklerinden

⁵⁴⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 3542-7.

⁵⁴¹ Örneğin şu beyitlerde insan bedenini eşsiz bir mimari esere benzeterek tasvîr etmektedir. (Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3508-9).

⁵⁴² Hikâyenin özeti şöyledir: Bir padişah değerli bir mücevheri önce vezire daha sonra diğer saray yetkililerine göstererek değeri hakkında tahminde bulunmalarını ister. Her biri bu eşsiz mücevhere değer biçilemeyeceğini söyler. Bu sefer padişah bu mücevheri kırmalarını onlardan isteyince hiç birinin gönlü bu değerli mücevheri kırmaya râzı olmaz. Sıra sonunda mahdût varlığından vazgeçen akıllı sâliki sembolize eden Eyâz'a gelir. O da mücevherin söylenenlerden daha değerli olduğunu söyler. Ancak padişah kır deyince cevheri kırar, un ufak eder. diğerlerinin neden böyle bir şey yaptın demeleri üzerine sizler cevheri kırmadınız ama padişahın emir cevherini kırdınız bu ise daha büyük bir cinâyettir diye cevap verir. (bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 4035-87).

vazgeçmeyenler, Mevlânâ'ya göre, Hakk'ın emrini kırarak daha büyük bir varoluş suçu işlemektedirler. Hikâyedeki padişahın emrinden dolayı kırılması gereken mücevher, insan bedeninin istek ve arzularını ifnâ etmektir. Hâlbuki çoğu insan, bedenın değer ve hazlarında kendini kaybetmiş, Âlemlerin Şah'ının *mevhûm* varlığından geçin emrini kırarak daha büyük bir ihmâlde bulunmuşlardır.⁵⁴³

İnsanın *sûret* varlığının, sonunda bir harabeye dönüşeceğini belirten Mevlânâ, o harap olmadan, sâlikin kendi irâdesiyle onu sülûk uygulamaları ile harap etmesi durumunda, o harabeden ma'mûr bir şehir vücûda getirebileceğini belirtir. Sonunda bir viraneyle yüzleşip pişman olmaması için sâlike “Şimdi bir şehre benzemedesin. Şehre benziyorsun ama hakîkatte yıkık bir köysün sen! Şimdi bir şehir görünümündeyken varlığından bez de pılını pırtını yıkık yerde çözme. Şimdi yüzlerce başa, bahçeye sahipken vazgeç varlıktan da âciz ve yıkık bir yere tapar bir hâle gelmeyesin” uyarısını yapar.⁵⁴⁴

Mevlânâ, sâlikin *fenâya* erişmesininin *mevhûm* varlığa ilişkin her şeyden sıyrılmasıyla mümkün olduğunu aşağıdaki beyitlerde şöyle belirtmektedir:

“Gözünde (senin *mevhûm* varlığına ait) bir tek kıl bile olsa hayalinde cevher, yün gibi görünür.

Ancak kendi hayalinden tamamıyla geçersen o vakit yünü cevherden ayırt edebilirsin.”⁵⁴⁵

“Nasihatimi dinle: Ten, kuvvetli bir başdır. Yeniye istiyorsan, eskiden soyun!

Dudağını yum, altın dolu avucunu aç. Ten cimriliğini bırak, cömertliği ele al.”⁵⁴⁶

“Ben kim oluyorum ki ey bütün benler, eteğine sarılmış olan padişahım, benliğimden geçmeden Sen'inle beraber bulunayım?..”⁵⁴⁷

Yine Mevlânâ, bunu vurgulayan şu hikâyeyi anlatır:

“Hani bir kervan bir köye gelip çatmış, orada açık bir kapı görmüştü. Kervan halkından biri bu kocakarı soğuşunda eşyâmızı buraya atalım, birkaç gün burada kalalım dedi. İçeriden bir ses geldi: Hayır, neyiniz varsa önce dışarıya bırakın da ondan sonra içeri girin.”

Ve ardından ilahî varlık boyutuna girmeyi hedefleyen sâlike, şu tavsiyeyi yapar:

“Atılması gereken ne varsa dışarıya at da öyle gel. Onlarla içeriye girmeye kalkışma ki bu meclis pek yüce bir meclistir.”⁵⁴⁸

Mevlânâ bu gerekliliği ise şu beyitte Hakk'a nisbetle “Benim eşi olmayan parlaklığıma karşı yok olun. Yoksa nuruma karşı rûsvay olursunuz” şeklinde dile getirmektedir.⁵⁴⁹

543 Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 4075-82.

544 *Mesnevî*, c. VI, b. 330-2.

545 *Mesnevî*, c. II, b. 109-10.

546 *Mesnevî*, c. II, b. 1270-1.

547 *Mesnevî*, c. V, b. 4152.

548 *Mesnevî*, c. VI, b. 1131-4.

549 *Mesnevî*, c. VI, b. 679.

Mevlânâ, diğerk bir teşbihinde kulun kendi imkânî varlığının niteliklerinden sıyrılmasını, Ay’a ulaşmada bulutun aradan çıkarılması olarak vasfeder.⁵⁵⁰

İnsanın *mevhûm* varlığını ve ulaşılma istenen ilahî nuru sembolize eden bulut ve ay metaforları üzerinden, sâlikin *mevhûm* varlığının hakikî varlığın önünde bir engel olduğunu bu nedenle ifnâ edilmesi gereğini yine şöyle beyan etmektedir:

“Bulutun gölgesi yere düşer. Fakat gölge, ayla düşüp kalkmaz.
Ey bahtiyar! Kendinden geçmek, bulutsuz bir hâle gelmektir. Kendinden geçtin mi değirmi
aya benzersin.”⁵⁵¹

Dahası Mevlânâ, Hakk’ın Vücûd-u Mutlakı karşısında kulun kendi *mevhûm* benliğine varlık atfetmesinin bir tür putperestlik olduğunu ifade eder.⁵⁵²

Mevlânâ, sûfilerce sıkça zikredilen kudsi hadisteki,⁵⁵³ Allah’ın, kulun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olmasıyla ilgili ifade edilen ve geleneksel olarak da *kurb-ı nevâfil* olarak tesmiye edilen ilahî yakınlığın, ancak *fenâya* erişilerek gerçekleştirileceğini belirtir. Mevlânâ, *fenâya* erişen kişinin ontolojik yönden Allah’la bir ittihad ve hulûl içinde bulunmadığını, ancak yüzleşilen bu *Ezelî Nur* karşısında sâlikin mahdût varlığının pek bir değerinin olmadığını anlatmak için Arapçadaki “بسم” ifadesindeki vasl elifinin yazıda olmayışına rağmen zihinde mevcut olmasını (ب اسم) örnek verir. Yine bu doğrultuda olmak üzere Mevlânâ, Peygamberimiz (sav) hakkında nâzil olan “*Sen atmadın, Allah attı*” ayetindeki mânâyı, Hakk’a vuslat sürecinde yaşanan *fenâ* mertebesine işâret edecek şekilde işârî bir yorumu tabi tutmaktadır. Bütün bu ifadelerinde Mevlânâ, kendi mahdût varlığının niteliklerinden boşalıp sıyrılanın, varlığında tasarruf edecek olanın, bu ayetin delâletiyle Cenâbı Hak olacağına işâret eder. Mevlânâ’nın konuyla ilgili ifadelerine bakalım:

“Ey Zülfikar, kendi varlığının, benliğinin başını kes. Kendinden geç, derviş gibi yok ol. Kendinden geçtin, varlığını bıraktın mı, ne yaparsan Allah yapar. ‘Sen atmadın, Allah attı’⁵⁵⁴ hükmüne girer, emin olursun.”⁵⁵⁵
“Onun hakîkatine var, varlığından geç. ‘Bismi’deki elif gibi kelimedede kaybol. O elif, Bismi’de gizlenmiştir. O, hem Bismi’de vardır, hem yoktur. Böyle ulanmak için hazfedildi mi kelimedede yok olur.”

⁵⁵⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 683-4.

⁵⁵¹ *Mesnevî*, c. V, b. 683-4.

⁵⁵² *Mesnevî*, c. V, b. 4175.

⁵⁵³ Hadis şu şekildedir: “*Kulum bana farzlar kadar hiçbir şeyle yaklaşamaz ve nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder. Ta ki öyle yaklaşır ki ben onun tutan eli, gören gözü, işiten kulağı olurum.*” (Bkz. Buharî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Rikâk, 38).

⁵⁵⁴ Enfâl 8/17.

⁵⁵⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 1522-3.

O, vasl içindir, be harfiyle sin harfi, onunla birbirine eklenmiştir. Fakat be harfiyle sin harfinin vuslatı, arada bir elifin bulunmasına râzı olmaz. Bu buluşmaya bu vuslata bile bir harf sığmazsa artık sözü kısa kesmem lâzım benim. Bir harf bile sin'le be'yi ayırıyor. Burada susmak, en lüzumlu bir şey. Elif, varlığından yok olmuştur ama o harfi olmaksızın da be'yle sin, elifi söyler durur. 'Sen atmadın attığın vakit, o attı' âyeti Peygamberin varlığı olmadan inmiştir. Peygamber de kendi varlığından geçmiş, susmuş, Allah diliyle söylemeye koyulmuştur da ondan sonra 'Allah dedi' demiştir."⁵⁵⁶

Mevlânâ, sâlikin, ilahî sıfatlarla bezenmesinin, nefsanî istek ve arzularından uzaklaşıp *fenâ* bulmasına bağlı olduğunu, kulun varlığını bir kamışa benzeterек anlatır. Söz konusu ifadelerinde Mevlânâ, bir kamışın, içindekiler boşaltılıp ney hâline geldikten sonra neyzenin dudağına layık hâle gelmesi gibi; sâlikin kendi varlığına ait nefsanî hususiyetlerden *fenâ* bulmasıyla da Cenâbı Hakk'ın yed-i kudretine geçeceğini belirterek *fenânın* gerekliliğine şöyle işaret eder:

"Peygamber (sav); 'Inanan, kamışa benzer' buyurmuştur. İçi boş olunca feryat eder. Fakat kamışın içi dolu oldu mu çalgıcı onu elinden atar. Sakın dolu olma. Onun elinden gelen zarar da hoştur. Boş ol da Allah'ın iki parmağı arasında hoş bir hâle gel. Çünkü bütün âlem, yokluk şarabından sarhoştur."⁵⁵⁷

Sâlikin fenâyâ erişmesi, Mevlânâ'ya göre sâlikin, tevhidin hakîkatine ulaşması için de gereklidir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

"Cenâbı Hakk'ı yüceltmek ve tazim etmek nasıl olur? Kendi varlığını (o yüce varlık karşısında) toprak mesabesinde görmekle. Allah'ı tevhid etmeyi öğrenmek nedir? Bir olan Hakk'ın/ Vahid'in huzurunda kendi varlığını yakıp yok etmektir. Eğer gün gibi aydınlanıp nurlanmak istiyorsan geceye benzeyen (mevhûm) varlığını yak! Bakırın iksir içinde eriyip (altın olması gibi) kendi (mevhûm) varlığını, o varlığı Yaratan'ın varlığında erit, yok et. (Ama ey sâlik!) sen, sıkı sıkıya ben ve bize (yani kendi mevhûm benliğine) yapışmışsın. Fakat (bilmiş ol ki sülûk yolundaki) bütün bu harabiyet ve perişanlıklar, ikilikten (Hakk'ın varlığı karşısında kendine de varlık atfetmeden) kaynaklanıyor."⁵⁵⁸

İnsanın mahdût varlığının üreteceği her türlü düşünce, Mevlânâ'ya göre *sûret* boyutunda kalacağından; sâlikin, *sûret* boyutuna ait bir araç ile Hakk'ın hakîkatini anlaması mümkün değildir. Bu yüzden sâlik, ancak kendi imkânî varlığını aşabilirse bunu gerçekleştirebilir. Bu meyanda Mevlânâ, sâliki *fenâyâ* şöyle teşvik etmektedir:

*"Madem sûretler kuldur, artık Cenâbı Hakk'a sûret deme; onu sûret sayma, bir şeye benzetmeye kalkışma! Yalvar yakar, kendini yok etmeye çalış! Çünkü düşünceden, sûretlerden başka bir şey meydana gelmez!"*⁵⁵⁹

Fenâyâ erişmeyi sâlik için bir gaye kılan gerekçelerinden bir diğeri; sâlikin bu sayede sülûk sürecindeki tüm tehlike ve yol afetlerinden kurtulup emin hâle gelmesine

⁵⁵⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 2239-46.

⁵⁵⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 4213-5.

⁵⁵⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3008-12. Yine Mevlânâ sâlikin, Hakk'ın vahid ve biricik olan vücûd u mutlakı karşısında kendi *mevhûm* benliğini var zannederek vahdete erişmesinin mümkün olmadığı mesajını vermek için ava giden aslan, kurt ve tilki hikâyesini anlatır. (Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3013 vd.).

⁵⁵⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3748-9.

matuftur. Çünkü tüm bu yol afetleri, sâlikin kendi *mevhûm* varlığından kaynaklanmaktadır. O ifnâ edilince sâlik, bu tehlikelerden emin hâle gelir. Bu yönüyle *fenâya* erişmeyi Mevlânâ, sâlikin, tüm yol afetlerinden emin hâle gelebilmesi için bir gereklilik olarak görmektedir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“(Hakk’ın o görünmeyen gayb kudreti) bir anda sıddıkı kâfir; zındıkı zâhit eder.
Onun içindir ki ihlâs sahibi bile, varlığından tamamıyla hâlâs olup (fenâya ermedikçe)
tuzağa düşme tehlikesiyle yüz yüzedir.⁵⁶⁰
Çünkü (henüz daha) yoldadır, yol kesiciler/rehzen ise sayısız. Ancak (fenâya erişerek)
Hakk’ın emanında olan, (tehlikeden) kurtulabilir.
(Gönül) aynası (mâsivâdan) tamamıyla arınmayan, henüz ihlâs sahibidir. Henüz kuşu
tutamayan daha avla meşguldür.
Fakat ihlâs sahibi/muhlis ne zamanki (Allah tarafından) muhlas kılınırsa artık muhlas
kurtulur, emniyet makâmına varır, elini tehlikeden çeker.”⁵⁶¹

Sûfî literatüründe, geçici olan *hâle* mukabil; makâmın özelliği olarak zikredilen kesbîlik, Mevlânâ’nın *fenâ* ile ilgili tanımında karşımıza çıkmaktadır. Bu makâma varan sâlikin artık oradan çevrilmeyeğine, Cenâbı Hak tarafından orada sabit hâle getirileceğine işaret eder. *Fenâ*, Mevlânâ’ya göre sâlikin tüm tehlike ve yol afetlerinden emin kılınacağı nihaî bir aşama olarak kabul edilmektedir. Binâenaleyh Mevlânâ’nın *fenâyı* sâlikin varacağı bir **makâm** olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Bu hususu Mevlânâ şöyle îzah eder:

“Hiçbir ayna yoktur ki ayna olduktan sonra tekrar demir hâline gelsin. Hiçbir ekmek yoktur ki tekrar harmandaki buğday şekline dönsün.
Olgunlaşmış hiçbir üzüm, tekrar dönüp koruk olmaz. Hiçbir olmuş meyve, tekrar turfanda hâline gelmez.
Piş, olgunlaş da bozulmaktan kurtul. Yürü, Burhan-ı Muhakkık gibi nur ol.”⁵⁶²

Fenâya erişmeyi, sülûk sürecinin temel bir gayesi olarak sâlikin dikkatine sunan Mevlânâ’ya göre sâlik, bunu ne ile başarabilir ve gerçekleştirebilir? Diğer bir ifadeyle *fenâya* erişme üst hedefini sâlik, hangi alt gayeyi tahakkuk ettirerek gerçekleştirebilir. Mevlânâ’nın görüşleri doğrultusunda şimdi bu soruya cevap aramaya çalışalım.

Mevlânâ’ya göre insanın, sonsuz yokluk arenasından ayrılıp, bu sınırlı ve mahdût düzleme gelmesi sürecinde, muttasıf olduğu özelliklerin başta geleni; ihtiyâr yani insanın tercihte bulunabilme yetisidir. Mevlânâ, yerlerin ve göklerin yüklenmekten çekinip de insanın yüklendiği ilahî emanetin, ihtiyâr yetisi olduğuna değişik yerlerde işaret etmektedir. İnsanın, tekrar *yokluk âlemine* ehil hâle gelmesi; irâdesini, bu ihtiyâr

⁵⁶⁰ Bu beyitte “Câhiller helâk oldu, âlimler müstesna; âlimler de helâk oldu, ilmiyle amel edenler müstesna; amiller de helâk oldu, ihlâs sahipleri müstesna; muhlisler de büyük bir tehlikenin eşliğindedirler (el-muhlisun ala hatarin azim)” şeklindeki bir hadisten iktibâs yapılmıştır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 368).

⁵⁶¹ *Mesnevî*, c. II, b. 1312-6.

⁵⁶² *Mesnevî*, c. II, b. 1317-9.

ve irâdenin gerçek sahibinden yana kullanması ile mümkün olacaktır. Tasavvuf ıstılahındaki “mürîd” teriminin de esasen bu mânâyı ifade ettiğini hatırlatalım. İlk dönem sûfî klasiklerinden Kuşeyrî (ö. 465/1072), Risâle’sinde mürîdi; kendi irâdesi yerine, Hakk’ın irâdesini koyan kişi şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶³ Yine bu doğrultuda olmak üzere ilk dönem sûfî müelliflerinden Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988) Lum’a’da bu konuyu, işâret başlığı altında işlemekte ve mürîdin hakîkatinin, Allah’ı işâret eden kişi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶⁴

Sâlik, kendi irâdesini, irâdenin gerçek sahibine teslim etme irâdesini gösterince,⁵⁶⁵ *yokluk boyutuna* ehil hâle gelecektir. Bu açıdan Mevlânâ’ya göre sülûk uygulamalarının gayesi, kendi ihtiyârı ile ihtiyârsız hâle gelmeyi, Allah’ın irâdesinde kendi irâdesini mahv ve ifnâ edebilmeyi sâlike öğretmektir. Mevlânâ’nın teşbihiyle bu süreç, ebeveyn kucağında iken yürümeye başlayan bir çocuğun, kucaktan indikten sonra tekrar kendi ihtiyârı ile Hakk’ın kucağında ihtiyârsız bir bebek hâline gelme sürecidir.⁵⁶⁶ Binâenaleyh sülûkun gayesi sâlike, yeniden ihtiyârsız hâle gelmedeki tadı, huzuru, bütünleşmeyi hissettirmektir. Bir çok insanın, kendi *mevhûm* ihtiyârını artırmak sûretiyle kendi kendini helâk ettiğini belirten Mevlânâ, bu yönüyle insanı, Hak’tan uzak düşüren ihtiyârdan Allah’a sığınmaktadır:

“Göklerle yerler de bu ihtiyâra sahip oluştan ve sebeplerinden ürktüler, korktular. Hâlbuki insan, yaratılışından ihtiyârı ve ihtiyârının sebeplerini dilemeye harîstir. Nitekim insan, hastalandı mı ihtiyârını az görür de ihtiyâr sahibi oluştan sebep bulunan iyiliğini ister, bu sûretle mevki sahibi olup ihtiyârının çoğalmasını diler. Eski milletlerde de Allah kahrının inmesine sebep, ihtiyâr sebeplerinin artmasıydı. Firavun’u hiç kimse asla yoksul görmedi. Ey yüce Allah’ım! Bende bu med cezir, bana Sen’den gelmekte; yoksa bu deniz, sakindi Yarabbi.

Bana bu tereddüdü, o makâmdan verdin, kereminle yine beni tereddütsüz bir hâle getir. Medet ey feryada yetişen Allah’ım! Sen, beni dertlere mübtelâ etmekte. Senin verdiği dertlerle erler bile kadınlara döner.

Bu derde uğraş ne zamana kadar, yapma Yarabbi. Bana bir yol başışla, on yol verme bana.

⁵⁶³ Muhammed Vâsıtî’nin tanımı olarak aktarılan bu söz için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 203.

⁵⁶⁴ Ebu Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’ fî Tarihi’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, tsh. Kâmil Mustafa Hindâvî, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 204.

⁵⁶⁵ Irâde, kalbin ulaşmak istediği şeye ulaşma iştiağı şeklindeki anlamlandırılmaktadır. (Tehânevî, Keşşâf u Istılâhâtı’l-Funûn, c. I, s. 556; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 201 vd.; Sühreverdî, *İrşâdu’l-Mürîdîn*, çev.: M. Emin Fidan, Hacegân Yay., İstanbul 2000, s. 199; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1994, s. 114.

⁵⁶⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 2375. Mevlânâ bir beytinde evliyâyı şöyle tanımlar: “Ey oğul, evliyâ, Hakk’ın çocukları (mesabesinde); onların ahvalinden huzurda da gaybette de haberdardır.” (Mesnevî, c. III, b. 79). Mevlânâ’nın bu tanımı klasik dönem mutasavvıflarından Şiblî’nin sûfî tanımını hatırlatmaktadır. Ebû Bekr Şiblî sûfîyi şöyle tanımlar: “Sûfiler, Hakk’ın kucağındaki çocuklardır.” (Cebecioğlu, “Prof. Dr. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, c. XXIX, s. 401).

Sırtı yaralı zayıf bir deveyim; sırtımda bir semere benzeyen ihtiyâr yüzünden
sırtım

yaralandı.

Arkamdaki bu mahfe, gâh ağır gelip beni bu yana çekmede, gâh öbür tarafa yanlanıp beni o yana sürüklemekte.

İstikrarı olmayan bu yükü, sırtımdan al da iyi kişilerin bahçelerini göreyim.

Uyanık olarak değil de Ashabı Kehf gibi uykuda olarak kerem bahçesinde gezineyim.

Sağıma, soluma yatıp uyuyayım, fakat ancak top gibi ihtiyârsız olarak yuvarlanayım.

Ey dinin sahibi Allah'ım! Sağıma da dönersem Sen'in döndürmenle döneyim, soluma da dönersem Sen'in döndürmenle.

Yüz binlerce yıldır havadaki zerreler gibi ihtiyârsızdım.

O zamanı ve o hâli unuttum, ama uykudayken bu âlemde göçüp gitmem, bana o âlemde bir armağan."⁵⁶⁷

Mevlânâ diğer tasavvuf klasiklerinde belirtildiği gibi⁵⁶⁸ insanın, kendi irâdesini, Cenâbı Hakk'ın irâdesinde ifnâ etmesini, insan irâdesinin varabileceği en zirve nokta olarak görmektedir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade etmektedir.

"İradesini Allah'a verenin işi, iştir. O, Allah işi için her işten kesilmiştir."⁵⁶⁹

"Bizim lutfumuza mağlup olan kimse, irâdesiz, ihtiyârsız ve âciz kalmış değildir; o, bizim sevgimizin seçilmiş/muhtarı olmuştur.

Zaten ihtiyâr ve irâdenin sonu da budur, yani insanın mevhûm irâde ve ihtiyârının ilahî irâdede yok oluşudur.

Eğer o kimsenin mevhûm varlığı, nihayetinde mahvolmasaydı ihtiyâr ve irâdenin bir lezzeti olmazdı. (yani kul kendi irâdesini O'nun irâdesinde ifnâ etmede kullandığı için irâde ve tercih gücünün lezzetini tadar. Bunu yapmasaydı onlardaki lezzeti tadamayacaktı)

Dünyada ister yenecek lokma olsun, ister içilecek bir şey... onun lezzeti, lezzetten kesilmesinin fer'idir. (İnsan, yediği, içtiği şeylerin lezzetini ancak onların varlıklarını

birakmasıyla, alabilir. Onlar yok olmadan onlardaki lezzet anlaşılmaz.)"⁵⁷⁰

İnsanın istek ve arzuları nedeniyle eşyâdaki fitneye aldandığını belirten Mevlânâ, onu Hak'tan uzak düşürenin de yine istek ve arzuları olduğunu belirtir. Sâlikin, kendi insanî isteklerinden feragât ederek muratsız hâle gelmesinin onu, Allah'ın muradı⁵⁷¹ hâline getireceğini ilgili hadise telmihle şöyle belirtir:

"Yokluktayken bile (O'nun) elinden kurtulamadın, şimdi nasıl kurtulabilirsin a güzelim!

İstek yok mu? İşte o, sıçramak, kaçmaktır; onun adaletine karşı takvanın kanını dökmektir.

Bu dünya tuzaktır, tanesi de istek. Tuzaklardan kaç onlardan yüz çevir.

Böyle hareket ettin mi yüzlerce ferahlık bulursun. Fakat istekten geçemedin mi fesatlıklara uğrarsın.

....

İsteği bırak da Allah acısın. Bunun böyle olması lâzım, bunu denedin, sınıadın ya."⁵⁷²

⁵⁶⁷ Mesnevî, c. VI, b. 210-21.

⁵⁶⁸ Bkz. el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 139; Serrâc, *el-Luma'*, s. 204; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 203.

⁵⁶⁹ Mesnevî, c. VI, b. 586.

⁵⁷⁰ Mesnevî, c. IV, b. 401-4.

⁵⁷¹ Kelâbâzî de konuyu mürîd-murâd başlığı altında işleyerek irâdesini Allah'a veren mürîdin, Allah'ın muradı hâline geleceğini belirtmektedir. (bkz. Ebu Bekr Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li'Mezhebi ehli't-Tasavvuf*, thk. Abdulhâlim Mahmud, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Mısır tsz., ss. 139-41).

⁵⁷² Mesnevî, c. VI, b. 376-81.

“Muratsızlık, cennetin kılavuzudur. Ey yaradılışı güzel, ‘Cennet, istenmeyen, hoş gitmeyen şeylerle, çevrilmiştir’ hadisini işit!”⁵⁷³

İnsan varlığını, çift tarafı keskin bir kılıca benzeten Mevlânâ, irâde eğitiminden geçmemiş bir insanın, tercihleriyle kendisine ve başkalarına zarar verebileceğini belirtir. Bunu, tehlikeli bir silahın eşkıyâ eline verilmesine benzeten Mevlânâ, sülûkun gayesini bir silaha benzettiği insan varlığını, bize ve başkalarına zarar vermeyecek şekilde kullanma şuurunun insana kazandırılması olarak şöyle dile getirir:

“Kötü tabiatlı, kişilerin bilgi, mal ve mevki sahibi olmaları kendileri için kötüdür; çünkü bu, yol kesici eşkıyanın eline kılıç vermek gibidir.

Delinin elinden silâhı al da adalet ve sulh, senden râzı olsun!

Fakat elinde silâhı olur, akıllı da bulunmazsa bağla elini... yoksa yüzlerce zarar yapar.”⁵⁷⁴

“Bilgi, mal, mevki ve hüküm, kötü yaratılışlı kişilerin elinde fitnedir.

Savaş, delilerin ellerindeki kılıçları alsınlar diye müminlere farz olmuştur.

Çünkü onun canı delidir, teni de elindeki kılıçtır... o çirkin huylunun elindeki kılıcı al!”⁵⁷⁵

⁵⁷³ *Mesnevî*, c. III, b. 4467.

⁵⁷⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 1434-5.

⁵⁷⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 1438-40.

2. GÖNÜL OLUŞUMU

İnsan varlığını ele alırken Mevlânâ'nın üzerinde durduğu kavramlardan belki de en önemlisi, gönüldür. Kökeni Türkçe olan “gönül” kelimesinin⁵⁷⁶ Farsça karşılığı dil/دل Arapça karşılığı ise kalptir. Mevlânâ ve diğer sûfiler tarafından üzerinde ısrarla durulan gönül/kalp, insan göğsündeki kan pompalayan et parçası olmayıp,⁵⁷⁷ rûh-beden arasındaki ilişki gibi o et parçasına keyfîyetsiz taalluk eden nuranî bir latîfedir.⁵⁷⁸ Gazâlî (ö. 505/1111) söz konusu kalbi, bedendeki cismânî kalple ilgisi bulunan ve insanın hakikatini teşkil eden, ruhânî ve Rabbanî bir latîfe şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁷⁹ İnsanın en derin zeka ve irfânını içeren bu latîfe,⁵⁸⁰ insanın fiziksel kalbi, duyguları ya da aklı ile ilişkili olmasına rağmen onlarla karıştırılmamalıdır.⁵⁸¹

İnsanın hakikatini teşkil ettiği söylenen gönlü, insan varlığının hakikatini barındıran bir latîfe şeklinde düşünebiliriz. İnsanın fiziksel varlığını en ince ayrıntısına kadar özet bir hâlde barındıran genler ve DNA zinciri, insanın fiziksel varlığının, mikro planda bir nüvesi olduğu gibi; gönlü de insanın asıl varlığının bir nüvesi şeklinde düşünmemiz mümkündür. Ancak gönül, Mevlânâ'nın kullanımında insana verilmiş hazır bir yetiden ziyade, oluşturulmayı bekleyen bir potansiyeli ifade etmektedir. Her insan, bu potansiyele, yaşamı boyunca yaptıkları ile şekil vermektedir. Gönül bu anlamıyla, insanın hayatta iken oluşturduğu şahsiyet ve kimliğini ihtivâ eden bir çekirdek gibidir. Hazreti Peygamber (sav), şu hadisinde kalbin/gönlün, insan varlığındaki ehemmiyetini, “Dikkat ediniz bedende bir et parçası vardır; o iyi olunca insan sâlih olur; o fesâda uğrayıp bozulunca insan da bozulur. Bu et parçası insanın kalbidir.” şeklinde ifade etmektedir.⁵⁸²

⁵⁷⁶ H. Kamil Yılmaz, “Eğitimde Gönül Faktörü Mevlânâ Örneği”, *Tasavvuf*, sayı: 14, Mevlânâ Özel Sayısı, ss. 13-4. Gönül kelimesinin, eski Türkçedeki “Köngül” kelimesinin karşılığı olduğu belirtilmektedir. (İlhan Ayverdi, *Misâllî Büyük Türkçe Sözlük I-III*, c. I, s. 1071).

⁵⁷⁷ Ecmel, “Sûfî Rûh Bilimi”, *Sûfî Psikolojisi*, s. 79.

⁵⁷⁸ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 304.

⁵⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *İhyâ u Ulûmî'd-Dîn I-V*, Daru'l-Va'y Mektebet u İbn i Abdi'l-Berr, Hâlep 2004, c. III, s. 4.

⁵⁸⁰ Frager, *Kalp Nefs Rûh*, s. 28.

⁵⁸¹ Javad Nurbakhsh, *The Psychology of Sufism (Del wa Nafs)*, New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1992, s. 75.

⁵⁸² Hadis için bkz. *Buharî*, İman, 39; *Müslim*, Müsâkat, 107. Kalp hakkında ayrıca bkz. L. Gardet, “Kalb” mad., *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1978, c. IV, s. 487.

Gönül, tasavvufî düşünce geleneğinde ve Mevlânâ'nın kullanımında, semantik bir genişleme ile daha başka anlamlar da ihtivâ edecek şekilde kullanılmaktadır. İnsan, tasavvufî düşünce geleneğinde hem mülk hem de melekût âlemini kendinde toplayan câmi bir varlık olduğundan, bu âlemlerin unsurlarını da mikro planda kendi varlığında barındırmaktadır. Gönül, insan varlığında, melekût âlemindeki arş ile aynı nurdan yaratılan latîfedir. Diğer bir ifadeyle; melekût âlemindeki arşın, insan varlığındaki mukabili, gönüldür. Mevlânâ, insan gönlünün, arşın nuru ile nurlanmış olduğunu, Yakup Peygamberin (a.s) lisânından belirtmektedir.⁵⁸³

Kur'an'da Allah'ın arşa keyfiyetsiz istivâsından bahsedilmektedir.⁵⁸⁴ İlahî nuru keyfiyetsiz olarak ağırlayan ve hisseden insanî mazhar ise gönüldür.⁵⁸⁵ Gönül, bu yönüyle sûfî istilâhında “*arş-ı ekber*” olarak görülmektedir.⁵⁸⁶ “*Ben yere, göğe sığmam ancak mümin kulunun kalbine sığarım*” kudsî hadisi⁵⁸⁷ de bu hususa işâret olarak yorumlanmıştır.

Sonsuz ilahî nuru ağırlayabilecek bir mahiyeti bulunan gönlün, aynı zamanda tüm varlığı ihâta edebilecek bir mahiyete sahip olduğu da dolaylı olarak ifade edilmektedir. Abdulhâkim Arvasî gönlün, sûfî düşünce geleneğindeki bu kabulünü; “Kalp/gönül'den maksat, insandaki toplayıcı hakîkattir. Bütün kâinat, ulvîsi ve süflîsiyle, o hakîkatin detaylandırılmasından ibarettir” şeklinde özetlemektedir.⁵⁸⁸

Mevlânâ, görünen varlık âlemini, gönlün bir sûreti; gönlü ise o sûreti var kılan bir *mânâ* şeklindeki kabulüyle bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“*Arş, bile o nuru ve genişliği (azameti) ile beraber Âdem'i (yani insan-ı kamili) görünce yerinden kalktı.*⁵⁸⁹
Evet vakıa arşın sonsuz bir genişliği ve azameti var, fakat mânâya karşı sûretin hükmü nedir ki?”⁵⁹⁰

583 Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2756.

584 Bu husus on iki ayette geçmektedir. (bkz. Muhammed Fuâd Abdulbaki, el-Mu'cemu'l-Mufehres li'elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm, Çağrı Yay., İstanbul 1990, s. 373.

585 Nurbakhsh, *The Psychology of Sufism*, s. 71.

586 Bkz. Tehânevî (Muhammed b. Ali b. Ali), *Keşşâf u Istilâhâtı'l-Fünûn I-III*, Kahraman Yay., İstanbul 1984, “arş” mad.; Kâşânî, *Istilâhâtı's-Sûfiyye*, “arş” mad.

587 Tasavvuf ehlinin sıklıkla kullandığı bu rivayetin hadis ilmî açısından muteber olmadığına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Yıldırım, age., s. 340; Uysal, age., ss. 332-3.

588 Abdulhâkim Arvasî, *Rabîta-ı Şerife*, İstanbul 1342, s. 62.

589 Arşın yüksekliği Adem'e saygısından ayağa kalkması şeklinde yorumlanarak edebi söz sanatlarından sehl-i mümteni yapılmıştır.

590 *Mesnevî*, c. I, b. 2657-8.

“Gökler görünüşte yüksek görünmektedirler. Fakat manevî yükseklik ve hakikî ulviyet, temiz olan ruhlara mahsustur.

Görünüşte yükseklik, cisimlerindir, fakat mânâyâ nispetle cisimler, isimlerden ibarettir.”⁵⁹¹

“Ay cansızdır, doğusu da cansız... fakat gönlün doğusu canlar canının canıdır! Gündüzün doğan şu güneş yok mu... iç âlemini aydınlatan güneşin doğuşundan bir kabuktur, onun bir aksidir ancak!”⁵⁹²

“Yıldız gibi tertemiz ruhlar, gökyüzündeki yıldızlara feyiz verir, yardım eder! Görünüşte o yıldızlar, bizim varlığımıza, sağlığınıza sebeptir ama hakîkatte bizim bâtınımız, bizim içyüzümüz, gökyüzünün durmasına, varlığına sebeptir!”⁵⁹³

“Gönül öyle bir varlıktır ki bu yedi gök gibi yedi yüz tanesini oraya koysan kaybolur gider.”⁵⁹⁴

“Her bir güzel olan şeye güzellik, gönülden gelir.

Şu hâlde gönül (güzelliği kendine ait olan) cevherdir, âlem ise (güzelliği kendine ait olmayıp gönül cevheri ile güzellik bulan) bir arazdır. Gönülün gölgesi (olan bu âlem), nasıl olur da gönülün gayesi, hedefi olur?”⁵⁹⁵

Mevlânâ, bu yönüyle gönlü, sürekli akan bir ırmağa ve uçsuz bucaksız bir şehre, dış dünyadaki varlıkları ise bu ırmak ve şehre nispetle bir testi suya ve odaya teşbih ederek gönlün bu sonsuzluğunu şöyle dile getirmektedir:

“Testide ne vardır ki nehirde olmasın... evde ne vardır ki şehirde bulunmasın! Bu âlem bir testidir, gönül de ırmak suyuna benzer. Bu âlem odadır, gönülse görülmedik ve şaşılacak şeylerle dolu bir şehir!”⁵⁹⁶

Mevlânâ, aynı hususu bir gazelinde de şöyle ifade etmektedir:

“İçinde bir gökyüzü var; aşk kanadını çarp da uç o göğ... Aşk kanadı kuvvetlendi mi merdiven sıkıntısına gerek kalmaz. Dışardaki dünyayı görme, gözünün içinde bir başka dünya var... gözlerini yumdun mu, bu dünyadan hiçbir şey kalmayıverir.”⁵⁹⁷

Bu yönüyle gönül uçsuz bucaksız bir şeydir ve bütünüyle kozmosun kendisidir.

Adeta onun bir nüshasıdır. Âlemde bulunan her şey, gönülde mevcut olduğu gibi gönülde bulunan her şey de âlemde mevcuttur. Şu halde gönlünün efendisi olan, tüm âlemin efendisi olmuştur. Keza gönlünde bulunan şeylerin kölesi olan da tüm âlemin kölesi haline gelmiştir.⁵⁹⁸

Gönlün, dış dünyadaki varlıkların tamamını ihâta edebilecek sonsuzlukta olması hasebiyle Mevlânâ, sûfinin her şeyi orada bulabileceğini, bu nedenle sâlikin gönlüne ve iç âlemine yönelmesi gereğini, *Mesnevî*’deki şu hikâye aracılığıyla belirtir. Hikâye, gül

⁵⁹¹ *Mesnevî*, c. I, b. 589-90.

⁵⁹² *Mesnevî*, c. IV, b. 3057-8.

⁵⁹³ *Mesnevî*, c. IV, b. 519-20.

⁵⁹⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 870.

⁵⁹⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 2265-6.

⁵⁹⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 807-8.

⁵⁹⁷ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpınarlı, c. 7, s. 229.

⁵⁹⁸ Mulay el-Arabî, ed-Darkavî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev.: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 19.

bahçesinde, başı dizlerinde, kendi gönlüne yani iç varlığının sonsuzluğuna murakabe ile sefer eden bir sûfî ile onu, etrafındaki bağların, çiçeklerin güzelliğini izlemek yerine gözlerini kapatmasından dolayı kınayarak uyaran kişi arasında geçmektedir. Gönlün, dış dünyadaki her şeyi kuşatan bu sonsuzluğu aşağıdaki diyalogda sûfinin lisânından şöyle ifade edilmektedir:

“Sûfînin biri, neşelenip açılmak için gittiği bir bağda yüzünü dizine dayamış, sûfîyane bir tarzda murakabe içinde, varlığının ta derinlerine dalmış gitmişti. Boşboğazın biri onun bu uykusuna canı sıkıldı. Dedi ki: Ne uyuyorsun ya hu? Bir başını kaldır da üzüm çubuklarına, çiçek açmış şu ağaçlara, yeşermiş çimenlere Allah'ın şu rahmet eserlerine bir bak! Cenâbı Hakk'ın emrini dinle... Allah, 'Allah'ın rahmet eserlerine bakın, ibret alın”⁵⁹⁹ buyurmuştur; yüzünü şu rahmet eserlerine çevir, seyret!

Sûfî dedi ki: Ey heveskâr adam, O'nun asârı, gönülden ibarettir; hariçtekilerse ancak ve ancak bu asarın asarıdır. (Yani gönüldeki eserlerin dışarıya vurmuş şeklidir) Bağlar, bahçeler, yeşillikler, gönüldedir; dışarıdakiyse akarsuya vuran yansımalara benzer. Dışarıda görülen bu bağ, suya yansıyan hayalî bir bağdır... suyun letâfet ve hareketi sebebiyle hareket eder gibi görülür!

Asıl bağlar, bahçeler, meyveler, gönüldedir. Onların letâfetinin yansıması, şu su ve toprak âlemine vurmuştur!

Eğer bu âlemdekiler, gönül âlemindeki o neşe selvisinin yansıması olmasaydı Cenâbı Hak bu (hayal) âlemine aldanış yeri/daru'l-gurur⁶⁰⁰ demezdi.

Bu aldanış, (Hak) erlerinin/ricâlin gönül ve canlarından yansıyan bu hayali hakikat zannetmekten doğmaktadır.

Bütün aldananlar, cennet budur zannıyla bu (sanal) yansımaya yönelmişlerdir.

Asıl bağlardan, bahçelerden (yani ricalin gönlünden canından) kaçarlara da bir hayalle eğlenir kalırlar!

Fakat bir gün bu gaflet uykusu nihayet bulup da uyandılar mı hakîkati görürler ama artık o görüşün ne faydası olur ki?

Sonra mezarlığa bir feryad u figândır, bir ah u vahdır düşer... kıyâmete kadar bu yanılmalarına hasret çekip dururlar!”⁶⁰¹

Gönlün, her şeyi içeren mahiyeti nedeniyle, sûfîlerin murâkabe esnasında bu kaynağa yönediklerine işaret eden Mevlânâ, sâlikin tüm ilim ve irfânını bu esnada gönlü ile alış-verişinden elde edeceğini ve bu hâlde iken gönüllerine doğan varidât-ı ilahî sayesinde müşkillerini çözdüklerini şöyle belirtir:

“Sûfînin mektebi dizidir; müşkülü hâlletmek hususunda iki dizi, âdeta sihirbazdır.”⁶⁰²

“Murakabe hâlinde⁶⁰³ yarin (yani Cenâbı Hakk'ın) huzuru, (murakıba) bir defter kesilir. Sûfînin defteri, harflerin yazılmasından meydana gelen karalama defteri değildir. Ancak kar gibi bembeyaz ve temiz gönüldür.”⁶⁰⁴

Mevlânâ, sonsuzluğu barındıran potansiyeli nedeniyle gönlün, ebedî yaşam düzeyinin sembolü olan cennet hayatıyla aynı dirilik ve ebedîliğe sahip olduğunu belirtir. Mevlânâ'ya göre gönlündeki bu potansiyeli işlevsel kılan sâlik, cennetin dirilik

⁵⁹⁹ Rûm 30/50 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁶⁰⁰ Al-i İmrân 3/185 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁶⁰¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 1358-71.

⁶⁰² *Mesnevî*, c. III, b. 1173.

⁶⁰³ Murakabe hâline ilişkin bir îzah için bkz. Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VI, ss. 59-60.

⁶⁰⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 158-9.

ve ebedîyetini, gönlünde tecrübe edecektir. Bu tecrübenin anlatılamazlığına da vurgu yaparak bu konuda şöyle der:

*“Gönülde de o ebedîyet yurdu olan cennetin diriliği var; fakat ne yapayım ki onun keyfiyeti ve zevki lisâna gelmiyor ki, söyleyemiyorum ki!”*⁶⁰⁵

Gönül, Mevlânâ’ya göre insanın hem bu âleme hem de ‘Sonsuz’a açılan penceresidir.⁶⁰⁶ “Göklerin yolu gönüldedir”⁶⁰⁷ ifadesiyle bunu vurguladığı gibi insanın ‘Allah’ ile irtibatının, gönül aracılığıyla gerçekleştiğini, ilgili hadisten mülhem olarak “İki âlemde de Allah’ın baktığı yer, gönüldür. Âlemlerin Şahı daima gönle bakar” ifadesiyle belirtir.⁶⁰⁸

İnsanın, gönül menfezi vasıtasıyla yücelere erişebileceğini ve ilahî kurbiyete nâil olacağını belirten Mevlânâ bunu ayrıca şöyle ifade etmektedir:

*“Gönlün köşesiz köşesi yok mu? İşte o bucak, Âlemlerin Şah’ına varan bir yoldur. Gönlün doğuya da batıya da ait olmayan nuru, tek bir aydandır.”*⁶⁰⁹
*“O, mehtapların doğuş yeri hâline gelen bir gönüldür. Ârif için kapıların açılmasıdır/futihet ebvâbuhâ.”*⁶¹⁰

*Sana duvardır ama onlara kapı. Sana taştır ama azizlere inci!”*⁶¹¹

Aynı hususa bir gazelinde “Gönülde binlerce zevk u safâ kapısı açıldı, acele et... Gönül merdiveninden her an mi’râca yükselenler var...” ifadesiyle işaret etmektedir.⁶¹²

Gönül Mevlânâ’ya göre, insan vücûdunun idare merkezidir. Gazâlî’nin (ö. 505/1111) teşbihiyle vücûd şehrinin idare edildiği bir kale yahut vali konağı gibidir.⁶¹³ Bu anlamda kullanımıyla gönül, günümüzde insan davranışlarını yönlendirdiği kabul edilen zihin ve zihin gücünü de kapsamaktadır.⁶¹⁴ Gazâlî’nin (ö. 505/1111) kalbin askerleri teşbihiyle⁶¹⁵ ifade ettiği gönlün, insan varlığındaki maddî/manevî duyuları kontrol altında tutabilmedeki hükümrân fonksiyonunu Mevlânâ, insanlara ve cinlere

⁶⁰⁵ Mesnevî, c. IV, b. 482.

⁶⁰⁶ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 3551-2.

⁶⁰⁷ Can, age., s. 52.

⁶⁰⁸ Mesnevî, c. VI, b. 2882. Aynı meâldeki hadisten iktibâs edilmiştir.

⁶⁰⁹ Mesnevî, c. III, b. 1138.

⁶¹⁰ Zümer 39/73 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁶¹¹ Mesnevî, c. II, b. 165-6.

⁶¹² bkz. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpınarlı, c. III, s. 98.

⁶¹³ Kalbin vücuttaki yerine ilişkin Gazâlî’nin teşbihleri için bkz. Gazâlî, *İhyâ u Ulûmi’-d-Dîn*, “Acaibu’l-Kalb” bölümü, c. III, ss. 7-9.

⁶¹⁴ Haeri, *The Journey of the Self*, s. 49.

⁶¹⁵ Gazâlî, age., c. III, s. 7.

hükmettiği bildirilen Süleyman Peygamberin (as), sihirli saltanat yüzüğüne benzetir. Bu yüzük kimin eline geçerse, insanın vücûd şehrinin idaresinin de ona geçeceğini; dolayısıyla bu gizemli yüzüğün, insan varlığındaki kötü güçlerin eline teslim edilmemesi gereğini belirtir.⁶¹⁶

Mevlânâ, insanın bilinen duyularının özelliklerini sayar. Bunlardan başka insanda daha birçok kuvve ve yetinin olduğunu belirterek tüm bu hisleri kontrol eden hükümdarın insanın gönlü olduğunu şöyle belirtir:

“Gönül olmasa ten, konuşmayı ne bilir? Gönül aramasa ten, araştırmadan ne anlar?”⁶¹⁷
 “Gönül dilerse görülen şeylere bakar; gönül dilerse örtülü, gizli şeylere akar.
 Gönül dilerse, gözleri külliyyat tarafına sevk eder; gönül dilerse cüziyatta hapseyler.
 (Çeşmelerdeki lüleler, nasıl çeşmenin açılıp kapanmasına tâbi ise) insanın bu beş duyusu da aynı tarzda gönle tâbidirler. Onun muradınca ve onun emrine göre iş görürler.
 Gönül ne tarafı işaret ederse beş duygu da eteklerini toplayıp o tarafa gider.
 Musa’nın elindeki sopa nasıl Musa’ya tâbi ise el, ayak da apaçık gönlün emrine tâbidir.
 Gönül isterse ayak, raksa girer, yahut yavaş yürürken hızlı yürümeye başlar.
 Gönül isterse el, parmaklarla hesaba girer, yahut kitap yazar.
 El, gizli bir elin hükmündedir. O gizli el içerdedir, dışarıya teni bırakmış kendisine vekil dikmiştir.
 Gönül dilerse el, düşmânâ bir ejderha kesilir. Gönül dilerse sevgiliye yardımcı olur.
 Gönül dilerse el, yemek için bir kepçedir, dilerse on batmanlık bir topuz.
 Bu ne şaşılacak vuslat, bu ne gizli sebep... Acaba gönül, bunlara ne söylüyor ki? (bütün duyular onun emrine böyle itaat ediyorlar)
 Gönül, acaba Süleyman Mührünü mü ele geçirdi ki bu beş duygunun yularını istediği gibi idare ediyor!
 Beş zâhirî duygu dışarıda onun mahkûmu olmuş, beş bâtinî duygu da içeride onun memuru...
 Bu on duygu ve bunlardan başka (endamı meydana getiren) yedi uzuv; daha da dille söylenmeyecek kadar çok kuvvetler... Gayri sen say!”⁶¹⁸

Mevlânâ gönlün, vücûddaki idarî mekânizmanın membaı oluşunu, bir gazelinde de gönlü, yukarıdaki çeşme teşbîhine benzer tarzda, his oluklarının kendisinden aktığı bir dama benzeterek, sâliki bu kaynağa yönelmesi konusunda şöyle bilinçlendirmektedir:

“Gönlün tıpkı bir damdır, duyguların da oluklar... oluklar kalmadı mı, damdan su iç?”⁶¹⁹

İnsan varlığının şehâdî veya unsûrî denilen bir vücûd katmanı bulunduğu gibi bir de misâlî ve berzâhi denilen katmanı bulunmaktadır. İnsanın misâlî vücûdunun, şehadi

⁶¹⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3578-83.

⁶¹⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 838.

⁶¹⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3564-77. Beş zâhiri hissimiz; görme, işitme, tatma, koklama, dokunmadır. Beş batini hissimiz ise; hiss-i müşterek, kuvvey-i hayaliyye, kuvve-i vahime, kuvve-i hafıza, kuvve-i mutasarrıfıdır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 453) Bunlara meşâir-i aşere/on şuur denir. Yedi endam ise insanın endam ve şeklini meydana getiren; baş, arka, karın, iki el, iki ayak olmak üzere yedi uzvudur. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 453; Tahirü'l-Mevlevî, c. V, s. 1652). İnsanın bu on hissi hakkında ayrıca bkz. Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1988, ss. 60-6. İnsanın bu yetilerini İslâm düşünce tarihinde ilk olarak tafsilatlı olarak inceleyen İbn Sinâ olmuştur. (Geniş bilgi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul 1993, ss. 85-161.

⁶¹⁹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpınarlı, c. 7, s. 229.

olana, rûhun da bu her iki his katmanıyla tarife sığmaz bir ittisal ve alakası bulunmaktadır. Uyku hâlindeyken; insanın, şehadî cisminin beş duyusu atıl hâle gelir; misâlî vücûdunun beş duyusu faaliyete başlar. Nitekim, rüyâda görmek, işitmek, yemek, içmek, tutmak ve koklamak gibi eylemler, bu cism i misâlinin beş duyusu ile gerçekleşir. Uyanınca cismi şehadinin hisleri tekrar faaliyete başladığından, cism-i berzahinin hisleri atıl hâle gelir.⁶²⁰ Gönül, insanın beş zahirî hissini yönlendirdiği gibi müdrike, vahime, müfekkire, muhayyile ve hafıza adı verilen beş bâtinî hissini de idare merkezidir.⁶²¹ Mevlânâ, gönlün bu hislerine işlerlik kazandırılması durumunda, gönlün her iki cihânı da algılayabilecek bir potansiyele sahip olacağını şöyle belirtir:

“Benim gönlümün (bu bilinen hislerden) başka beş hissi vardır. Gönlün hissine her iki cihân da penceredir (her iki cihân gönül hissiyle izlenebilir).
Sen, kendi zayıflığına bana bakma; sana gece (uyuma) vaktidir ama; o gece, bana kuşluk vaktidir.”⁶²²

Gönül, sûfilere göre insanın en derin zeka ve irfânını içeren bir bilme gücüne sahiptir.⁶²³ *Basîret*,⁶²⁴ *lubb* veya *gönül gözü* gibi isimlerle atıfta bulunulan gönlün bu irfânı sayesinde sâlik, geometrik ve rasyonel idrâkinin erişemediği boyutları algılar. *Basîreti* Tehânevî şöyle tanımlamaktadır: “Gönlün bir kudretidir ki ilahî nurla aydınlanır ve eşyanın ebedî ve değişmez keyfiyetleri, onun sayesinde bilinip fark edilir. Basîret, varlığın dış yüzünü görmeye yarayan gözün (basarın), iç âlemdeki karşılığı olup iç dünyamızın gözüdür.”⁶²⁵

Kalp gözünün kalpte bir noktacık olduğu, bu noktacıktan yansıyan ışık sayesinde insan vücûdunda hayat enerjisinin ve ışığın sağlandığı da belirtilmiştir.⁶²⁶ Basîret veya gönül gözü de denilen gönlün bu işlevini, pratik ve rasyonalist zekayı aşan, bilinçdışının

⁶²⁰ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 455).

⁶²¹ Tahirî'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1651.

⁶²² *Mesnevî*, c. II, b. 3551-2.

⁶²³ Frager, age., s. 28.

⁶²⁴ Kelime olarak “öngörü, gafelete düşmeden ve duygulara kapılmadan ileriye ve gerçekleri isabetli olarak görme yeteneği” gibi manalara gelen basîret; tasavvufî literatürde, kudsî nurla nurlanmış kalbin bir yetisi olarak görülmüştür. İnsan bu yeti sayesinde varlıkların hakikati ve iç yüzünü görebilmektedir. (bkz. Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s. 59; Komisyon, *el-Müncid*, s. 40; Kâşânî, *İstulâhâtü's-Sûfiyye*, ss. 292-3; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 71; Ankârâvî, *Minhâcu'l-Fukâra*, s. 215). Basîret hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, “Basîret” *DİA.*, c. V., s. 103.

⁶²⁵ Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtü'l-Fünûn*, “Basîret” mad.

⁶²⁶ Ancak mikroskopla görülebilen bu nokta 1938’lerde onu keşfeden, iki anatomistin adıyla “Keith-Flack” veya “Sinoatrial Node” adlarıyla anılmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha nşr., İstanbul 1989, ss. 92-5).

en üst seviyesi olarak görmek mümkündür.⁶²⁷ Gönlün bu biliş işlevini, entelektüel zeka olarak niteleyen Schuon, entelektüel zekanın, rasyonel kapasiteye hiçbir şekilde dahil olmayan özel bir sezgisel derinliği ifade ettiğini belirtir.⁶²⁸ Mevlânâ, gönül gözünün sâlik için önemini şöyle ifade eder:

*“Hulasa ey gözü açık kişi, bu iki göz, sana yüzlerce anadır, yüzlerce baba!
Hele gönül gözü yok mu? O, bu göze nispetle yetmiş kat azizdir, yetmiş derece
kuvvetlidir... bu iki duygu gözü, onun nimetiyle geçinmededir.”⁶²⁹
“Ey temiz adam, gönlündeki bir zerre irfân nuru, yüzlerce muarriften iyidir.
Kulağını muarrife⁶³⁰ vermek, perde ardında olmaya, vehme, zanna düşmeye delildir.
Kim can gözüyle görürse gözü, her şeyi apaçık görür.*

Canı, halkın tevatürüyle kanaat etmez, inancı, gönül gözünden meydana gelir.”⁶³¹

Mevlânâ, dezenformasyona uğramamış bir gönlün, bir şeyin iyi mi kötü mü olduğu hususunda isabetli karar vereceğini *“İyi adamın gönlüne kötü bir düşünce geldi mi bu boş değildir, bir aslı vardır bunun”⁶³²* ifadesiyle ve Peygamberimizin (sav) *“Müftüler sana kesin fetvalar verseler bile sen, yine de kalbine danış”* hadisine iktibâsla belirtir.⁶³³ Yine gönlün, bu basîret ve firâsetini, Hz. Yakup lisânından; *“Gönlüm, asla yalan söylemez. Çünkü o arş nurundan nurlanmıştır”⁶³⁴* diyerek dile getirir. Türkçemizde vicdanın sesi diye ifade ettiğimiz gönlün bu yetisini, içine düştüğü tereddütlü durumlarda başvuracağı bir temyiz mahkemesi gibi görmesi konusunda sâlike tavsiyede bulunmaktadır.

Mevlânâ, insan varlığının ve şahsiyetinin temelini teşkil etmesi bakımından gönlü, ağaç köküne benzetir. Sâlikin şahsiyet yapılanmasının, bu kökten hareketle gerçekleşeceğine işaretle şöyle der:

“Kişinin sırrı, ağacın köküne benzer. Yaprakları, o kökten feyz alır da kupkuru gövdesinden çıkar, yeşerir.

Yapraklar, köke göredir. Ağaçta böyle olduğu gibi nefislerle akıllarda da böyledir.”⁶³⁵

⁶²⁷ Kemâl Sayar (edit.), *Sûfî Psikolojisi*, s. 15.

⁶²⁸ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, s. 21.

⁶²⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 337-8.

⁶³⁰ Padişahın perdedarı olan ve padişahın yapacağı görüşmeleri organize eden kişiye muarriif denilmektedir. (bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-III*, MEB Yay., İstanbul 1993, c. II, s. 552).

⁶³¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4403-6.

⁶³² *Mesnevî*, c. VI, b. 2743.

⁶³³ *Mesnevî*, c. VI, b. 380. Peygamberimizin (sav) *“Günah; vicdanını tırmalayan, sevap ise gönlüne huzur veren şeydir”* şeklindeki tanımı da bu meyandadır. İmam-ı Nevevî, hadisin Müslim’in *Sahih*’inde, Ahmed b. Hanbel ve Darimî’nin *Müsned*’lerinde geçtiğini nakleder. (bkz. Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Riyâzu’s-Sâlihîn*, şrh. Subhî Sâlih, Mektebet u Pamuk, İstanbul tsz., ss. 402-3, hadis no: 587 ve 588.

⁶³⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 2756.

⁶³⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 4386-7.

“Kök, gizlice ürer, kök verir ama ‘Eseri, yüzlerinde görünür’⁶³⁶ yaprağı yemyeşildir. Yücelmiş dal, o kökün zehirden, şekerden ne yediyse, yediklerini bağıra, bağıra ilan eder. Kökte bir maya bir sermaye yoksa daldaki bu yeşil yapraklar nedir?

Toprak, kökün ağzını mühürlese bile el ve ayak dalları tanıklık verir.”⁶³⁷

Melekût âlemindeki meleklerin, arşın etrafında dönerek tesbîhlerini sürdürdükleri bildirilmektedir.⁶³⁸ Yukarıdaki arş-gönül mukayyesine devam edilecek olursa; insan varlığındaki hislerin de gönlün hükmü etrafında dönüp dolaştıklarını söyleyebiliriz. Mevlânâ, gönlün bu fonksiyonunu onu, insan varlığının kıblesine benzeterek dile getirir.⁶³⁹ Yine benzer bir teşbihinde gönlü, bedenın secdegâhı olan mescid-i aksaya benzeterek doğruluktan ayrılmanın bu mescidi yıkıp harap edeceğini belirtir.⁶⁴⁰

İlahî nurun istiva mahâlli hâline gelen gönlün, Kabe’den daha değerli hâle geleceğine; “Kabe, Azer oğlu İbrahim’in binasıdır. Gönül ise Celil ve Ekber olan Allah’ın nazargahıdır”⁶⁴¹ “Hac, beytullahı ziyaret etmektir, ev sahibini ziyaretse erliktir”⁶⁴² ifadeleriyle işaret eden Mevlânâ; yine bu meyanda hac için yola çıkan Bâyezîd ile yolda karşılaştığı yüce bir zât arasında geçen olayı anlatmaktadır.⁶⁴³ Mekke’deki Kabe’yi tavaf etmenin mecâzî tavaf olduğunu belirten Mevlânâ, asıl tavaf edilecek mukaddes yerin gönül kabesi olduğunu belirtir.⁶⁴⁴ Bunu anlayamayanları eşek diye hicveder.⁶⁴⁵ Bir gazelinde de bu hususu şöyle dile getirir:

“Gönüldeki kabeyi tavaf et sen gönülden
Gönül mânâ kabesi: Onu çamur sanma sen
Hakk görünen kabenin tavafını kıldı farz
Tavaf etmek araçtır, sen ol gönül fetheden
Sen binlerce kez yaya tavaf etsen Kabe’yi
Bil ki kabul olunmaz tek gönül incitirsen”⁶⁴⁶

⁶³⁶ Fetih 49/29 ayetinden ıktibâs edilmiştir.

⁶³⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 2082-5.

⁶³⁸ Bkz. Zümer 39/75

⁶³⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 1383.

⁶⁴⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1383-6.

⁶⁴¹ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VII, s. 700, b. 6196.

⁶⁴² *Mesnevî*, c. IV, b. 15.

⁶⁴³ Bu kıssa için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2219 vd.

⁶⁴⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 3109-10.

⁶⁴⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 3111.

⁶⁴⁶ Mevlânâ, *Seçme Gazeller Okyanusun Kendi Sesi*, çev.: İsa Nurâzer, Şûle Yay., İstanbul 2006, s. 191.

Varlık sahasında ilahî esmânın görüldüğü yegane ayna olan kamil insanın gönlü, dağların, tecellisiyle parçalandığı ilahî nurun tecelligâhı olabilecek kudrete sahiptir. Mevlânâ, hevâdan temizlenen bir gönlün ilahî nurun istiva mahâlli hâline geleceğini şöyle belirtir:

“Gönül tahtı, hevâ ve hevesten arındı; gönülde ‘Er Rahmânu al el arşistevâ’⁶⁴⁷ sırrı zuhûr etti.

Bundan sonra Hak, gönle vasıtasız hükmeder. Çünkü gönül bu rabıtaı buldu.”⁶⁴⁸

“(Allah dostu) erlerin bedenlerine, Allah kudretinin yüceliği öyle bir tahammül vermiştir ki neliksiz niteliksiz Allah nuruna dayanırlar.

Tur dağının zerresine tahammül etmediği nur, Allah kudretiyle bir sırça (hâline gelmiş gönlü) yurt tutar.

Kandil duracak yer ve bir sırça kandil, Kafdağı ile Tur’u paramparça eden nura mekân olur. Onların bedenlerini kandil konacak yer, gönüllerini de sırça bil. Bu kandilin nuru, arşa da vurur, göklere de.

Arşın ve göklerin nuru, bu nura karşı şaşırıp kalır, kuşluk çağındaki yıldız gibi yok olur gider.

Peygamberlerin sonuncusu (sav), bunu hiçbir an zevali olmayan padişahlar padişahından nakletmiştir.

Allah buyurmuştur ki: Ben göklere, boşluğa, yüce akıllarla nefislere sığmadım da konuk gibi vardım, müminin gönlünde keyfiyetsiz, mahiyeti anlaşılmaz bir şekilde yurt tuttum, oraya konuk oldum.

Bu gönül vasıtası ile yücelerde bulunan padişahlar da Ben’den, baht ve devletler bulurlar, aşağıda bulunanlar da.

Böyle bir ayna olmadıkça güzelliğinden hiçbir şey görünmez, ne yeryüzünde, ne de zaman içinde nurum tecellî etmez.

İki âleme de merhamet atını sürdürdüm de geniş bir ayna düzdüm.

Her an bu aynadan elli düşün halkı doyar. Aynayı işit fakat nasıldır? Sorma!”⁶⁴⁹

Her insan, gönül potansiyelini barındırmasına rağmen, Allah’ın tecellî edeceği bildirilen ve bahsi geçen arş tabiatlı gönül, “sıradan” insanın gönlü olmayıp; Allah’ın dışındaki her şey (mâsivâ)’den temizlenerek ilahî nurun mazharı hâline gelmiş kamil insanın gönlüdür. İnsan gönlü, sülûk uygulamaları ile her şeyden temizlenerek ilahî nurun kendisine yansıması sonucu bahsedilen değer düzlemine erişebilecek bir potansiyele sahiptir. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ’nın değer ve yüceliğinden yukarıda bahsettiği gönül, arınarak kemâle ulaşmış, ilahî nurun tecellî ettiği gönlüdür. Mevlânâ, bu ilahî nurdan yoksun gönüllerin ise “gönül” denilmeyi hak etmediğini şöyle ifade etmektedir:

“Bir gönülde gönül nuru olmadı mı o gönül, gönül değildir. Bir bedende rûh yoksa o beden, topraktan ibarettir.

Bir kandilde can nuru yoksa sidikten, pislikten ibarettir. O sırçaya kandil deme artık.”⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ Taha 20/5 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁶⁴⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3665-6. Allah’ın gönle istivâsı hakkında bir değerlendirme için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, ss. 476-8.

⁶⁴⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3066-77.

⁶⁵⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 2878-9. Molla Câmi, bu hususu şöyle ifade eder:

Sırların görüldüğü gönül geldi, kalp değil. Nurların döküldüğü gönül geldi, kalp değil. Gönül, eğer balçıktan oluşmuş bu boncuk ise, bu boncuğu eşekten ayırmak zordur. Bu boncuktan anlarmış gibi daha ne kadar konuşacaksın? Bu boncuk, eşekte de var.

Yine Allah’a îman nurundan mahrum bir gönlün, kendi *can potansiyelinin* mezarı hâline geleceğini Mevlânâ şöyle belirtir:

“Kibriyâ güneşinin şuaından (yani Cenâbı Hakk’ın nurundan) mahrum ve ışıksız kalan gönül hanesi; inkârcı kâfirin canı gibi Vedud olan Sultan’ın zevkinden nasipsiz olduğu için dar ve karanlıktır.
Öyle bir gönüle ne güneşin ışığı doğar, ne sahası genişler, ne kapısı açılır.
Böyle bir gönüldense şüphesiz mezar senin için daha iyidir. Öyleyse kendi gönül mezarından çık yukarı gel artık!
Ey güzel ve neşeli can, dirisin, diri oğlusun. Bu dar gönül mezarında nefesin daralmıyor mu?
Sen vaktin Yusuf’usun, gökyüzünün güneşi. Bu çölden, bu zindandan çık yüzünü göster!”⁶⁵¹

O hâlde bahsedilen anlamda bir gönül, Mevlânâ’ya göre sahip olunan bir şey olmayıp, oluşturulması, inşâ edilmesi gereken bir latîfedir. Diğer bir ifadeyle gönül; her insanda potansiyel olarak bulunmasına rağmen bu potansiyelin, sülûk uygulamaları ile arındırılarak ortaya çıkarılması, ilahî nura mazhar olabilecek bir saflığa eriştirilmesi gerekmektedir. O hâlde insan varlığının değerli veya değersiz oluşu gönlünde gizlidir. Çünkü rûh potansiyeli vasıtasıyla ilahî nuru yansıtacak, hakikatimiz gönüldür. Mevlânâ bu hususu, “*Bu emanet, gönüldedir ve gönül hamiledir...*”⁶⁵² şeklinde dile getirir.

Mevlânâ’ya göre insanlar, ölüm sonrasında dünyada iken oluşturdukları veya kararttıkları gönül latîfelerine göre mükâfat veya mücâzat göreceklerdir. Dünyada iken insan varlığında faaliyette bulunan rûh, kendi aslına döneceği gibi beden de kendi aslı olan toprağa dönecektir. İnsanın elinde, kendi varlığı adına kalacak şey ise gönlüdür. Bu meyanda Gazâlî’nin (ö. 505/1111) gönlü/kalbi; *insanın hakikatidir* şeklindeki tanımlamasının,⁶⁵³ önemli olduğunu hatırlatmak isteriz. Bu *hakikat* ve latîfenin açılımı, aynı zamanda insan varlığının açılım ve değerini göstermektedir. Mevlânâ, bu nedenle sâliki ebedî olan gönlünü imara şöyle teşvik etmektedir:

“Hem sayılı hem sayısız olan (hem kesrete dalan, hem vahdeti bulan) gönülden başka bütün nakışların aksi geçip gider, ebedî değildir. (ebedî olan yalnız gönlüdür)”⁶⁵⁴
“Git, ‘Nuammirhu nünekkishu’ ayetini⁶⁵⁵ oku da gönül talep et, kemiğe gönül verme.
Çünkü o gönlün cemali, bâkîdir. Onun devleti, abı-hayattan (beslenen bir) sâkidir.”⁶⁵⁶

Kim eşek gibi bu boncuğa gönül verirse, eşeğe boncuk yerine değerli inci takmış olur. (Molla Câmi, *Tuhfetü'l-Ahrâr Süfilere Armağan*, çev.: Yusuf Öz, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s.56). Molla Câmi’nin hayatı ve tasavvufî düşüncelerine dair ayrıca bkz. Ali Asgar Hikmet, *Câmi, Hayatı ve Eserleri*, çev.: M. Nuri Gencosman, MEB Yay., İstanbul 1994.

⁶⁵¹ *Mesnevî*, c. II, b. 3129-34.

⁶⁵² *Mesnevî*, c. II, b. 2520.

⁶⁵³ Bkz. Gazâlî, *İhya u Ulûmu'd-Dîn*, c. III, s. 4.

⁶⁵⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 3490.

⁶⁵⁵ Şu ayete işaret edilmektedir: “Biz, ömür verip yaşattığımız kimsenin hilkatini tenkis eder, baş aşağı çeviririz (azar, azar hilkatinin kuva ve yetilerini elinden alırız)” (Yasin 36/68).

Bahsedilen tüm bu hususlar, Mevlânâ'nın sülûk anlayışında “gönül oluşumunu”, sülûkun temel gayelerinden biri olarak karşımıza çıkarmaktadır. Çeşitli vesilelerle gönül îmarına dikkat çeken Mevlânâ, Hz. Süleyman'ın Mescid-i Aksa'yı inşâ edişini anlattığı kıssa münasebetiyle, bu anlatımın, sâlikin, gönül şehrini inşâ etmesinden müsteâr olduğunu belirterek sâliki gönül oluşumuna şöyle teşvik etmektedir:

*“Ey kerîm olan kimseler, (kendi gönül) Mescid-i Aksâsını inşâ edin; çünkü Süleyman yine geldi vesselam!
Eğer bu mescidin inşâsında cinler ve şeytanlar serkeşlik edecek olurlarsa melekler onların hepsini tutar, zincire vurur!
Şeytan, bir an bile hileye düzene girer de eğri büğrü yürürse derhal başına şimşek gibi bir kamçıdır gelir!
Sen de Süleyman gibi ol ki şeytanların, sana (gönül) saray ve köşkünün yapımında yardım etsinler, taş kessinler!
Süleyman gibi vesvesesiz, hilesiz ol ki cinler ve şeytanlar, senin de fermanını dinlesinler!
Senin (onlara hükmetmeni sağlayan sihirli saltanat) yüzüğün şu gönüldür; aklını başına al ve ihtiyâtlı ol ki ifrit, bu yüzüğünü avlamasın!
Avladı, ele geçirdimi artık onunla sana sürekli Süleymanlık eder (üzerinde egemenlik kurar)... yüzüğünü şeytandan sakın vesselâm!
Ey gönül, o Süleymanlık (o mahlukata hükmetme kudreti ve saltanatı) gelip geçici (sadece Hz. Süleyman'a mahsûs) bir şey değildir, hâla mevcuttur; sen zâhiren de Süleymanlık etme kabiliyetindesin, içinde de o ehliyet var senin.”⁶⁵⁷*

Mevlânâ, bir diğer yerde ömür sermayesi elden çıkmadan gönle yönelerek gönülî imar etmenin gerekliliğini şöyle vurgulamaktadır:

*“Çocuklar, oyun adını duydular mı hepsi de yaban eşeği gibi koşarlar.
Ey yaban eşekleri, bu tarafta tuzaklar vardır. Bu tarafta kan içiciler pusuda beklemektedirler.
Oklar uçuşup durmakta, yay, gayb âleminde gizli. Gençlik üzerine yüzlerce ihtiyârlık oku erişmekte.
Gönül sahrasına adım atmak gerek. Çünkü bu çamur sahrasında ferahlık, genişlik, neşe olamaz.
Ey dostlar, gönül sahrası, emniyet, huzur yeridir. Orada su pınarları, gül bahçeleri içinde gül bahçeleri var.
Ey yolcu/sâriye,⁶⁵⁸ kalbe yürü, orada seyret, orada gez dolaş. Ağaçlar var orada, akan sular var orada.”⁶⁵⁹*

Mevlânâ'ya göre sülûk uygulamalarının gayesi, aritmetik bir amel artırımı olmayıp; gönül oluşumuna yöneliktir. Mevlânâ'ya göre varlığın membaı olan o ilahî dergâhta, olmayan ne olabilir ki insan, o şeyi, o yüce dergâha götürmeye kalksın. Bu nedenle sâlikin, sülûk sürecindeki gayesi; kazandığı bir amel yahut hüneri Allah'a

⁶⁵⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 715-6. Ayrıca Mevlânâ gözü kör, sesi de çirkin olan birinin gönül sesinin de çirkin olması durumunda kendisinde üç körlüğün toplanacağını belirten bir fıkra anlatarak (Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1993 vd.) gönül sesinin çirkin oluşunun, insanı, ebedîyyen çirkin bırakacağını belirtir. (*Mesnevî*, c. II, b. 2002).

⁶⁵⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 1146-53.

⁶⁵⁸ Sâriye gece giden yolcu anlamındadır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 151). Mevlânâ'nın bu iktibâsla hem sâlikin zulmet perdelerini aşarak gerçekleştirdiği sülûk yolculuğuna hem de Sâriye lafzı ile Hz. Ömer'in hutbe irad ederken savaşta olan kumandanını manevî bir ikazla uyararak “Ya sâriye dağa yönel” demesi olayına atıfta bulunduğu söylenebilir.

⁶⁵⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 511-6.

sunmak değildir. Bu nedenle sâlikin o yüce dergâha sunabileceği en değerli ve makbul hediye; o dergâha layık hâle gelmektir. Bunun yolu ise Allah’a saf ve temiz bir gönül sunmaktır. Mevlânâ bu hususu Süleyman (as)’a altın sunan Belkıs’ın elçilerine hitaben Süleyman (as) lisânından şöyle ifade eder:

“Ben, bana hediye verin demedim; hediyeye layık olun dedim.”⁶⁶⁰

“... Ey utanan elçiler, ve ibadetler geri dönün ... altın sizin olsun; bana gönül getirin, gönül!”⁶⁶¹

Sâlik, başlangıçta, yaptığı amelleri, değerli zannederek onları Hakk’ın dergâhına sunulacak birer hediye olarak görür. Ancak Cenâbı Hak kendisine vuslatını lutfedince; değerli zannettiği amellerinin, hünerlerinin, o varlık boyutunda hiçbir ehemmiyetinin olmadığını anlar. Önceki inancından pişmanlık duyar. *Mesnevî*’deki Bedevî hikâyesinde, Dicle nehrinin aktığı Bağdat şehrindeki hâlifeye, çölden bir testi acı suyu hediye götüren Bedevî üzerinden, sâlikin sülûk sürecinin başlangıcındaki bu habersizliğine işaret edilmektedir.⁶⁶² Yine Mevlânâ, kendi amellerini değerli gören kişinin durumunun, Hz. Musa ile çoban hikâyesinde Allah’ı “Gel de bitlerini kırayım, sana süt içireyim, çarlığını dikeyim, önüne çevireyim” diyerek öven çobanın durumundan farklı olmadığını belirtir.⁶⁶³ Ancak Mevlânâ’ya göre çoban, bu ifadelerinden dolayı mazur, hatta makbûldür. Onu, bu ‘tesbîh’inden dolayı kınayan Hz. Musa’ya Allah’tan uyarı gelir. Çünkü Allah sûrete değil, gönle bakmaktadır.⁶⁶⁴ Çobanın bu ifadeleri ise samimidir; nazargâh-ı Huda olan gönülden gelmektedir. O hâlde kişinin Allah’a sunacağı en değerli hediye Mevlânâ’ya göre akı, hüneri veya güzel sözleri değil temiz ve sâf gönlüdür.⁶⁶⁵ Zeminin dahi altın kaplama olduğu Süleyman (as)’ın sarayına altın götüren Belkıs’ın elçileri kıssası münasebetiyle Mevlânâ, aklını ve sahip olduğu hünerleri Hakk’ın dergâhına hediye olarak götürene, şöyle seslenir:

“Ey Allah’a akı hediye götüren! Akıl, orada yoldaki topraktan da aşağıdır!”⁶⁶⁶

Mevlânâ, sâlikin sülûk sürecindeki hedefinin, gönül oluşumu olduğunu; çünkü Cenâbı Hak’ın, insanlardan hediye olarak kâmil gönül istediğini çeşitli vesilelerle dile

⁶⁶⁰ *Mesnevî*, c. IV, b. 574.

⁶⁶¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 614.

⁶⁶² Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2244 vd.

⁶⁶³ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1090-4.

⁶⁶⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 837-8. Mevlânâ’nın iktibâsta bulunduğu hadis için bkz. *Müslim*, Birr, 33; *İbn Mace*, Zühd, 9; *Ahmed b. Hanbel*, 2/285, 539.

⁶⁶⁵ Musa ve Çoban arasında geçen diyaloglar için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1720 vd.

⁶⁶⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 568.

getirir. Mevlânâ, *Mesnevî*'deki Harzemşah sultanı ile Sebzvar ahâlisi hikâyesini bunu vurgulamak için anlatmaktadır.⁶⁶⁷ Mevlânâ, Allah'ın âleme, kâmil insanın gönlünden baktığını belirterek hem sâlik bu tür gönülleri aramaya teşvik eder hem de hikâyedeki remizleri açıklarken verilmek istenen mesajın; gönül oluşumunun gerekliliğini vurgulamak olduğunu aşağıdaki beyitlerde şöyle ifade eder:

"Bu cihân, Sebzvar'dır. Allah eri, burada zayi olur gider.
Harzemşah yüce Allah'tır. Bu rezil kavimden gönül (hikâyede Ebubekir ile sembolize edilen şeyi) istemektedir.
Peygamber (sav), 'Allah, sûretlerinize bakmaz, kalbe bakar. Kalp işlerinizi düzene koyun' buyurmuştur."⁶⁶⁸
Allah, ben sana, bir gönül sahibinden bakarım. Secdene, altın vermene bakmam bile buyurmaktadır."⁶⁶⁹
"Ey zengin, yüzlerce çuval altın getirsen Allah der ki: Ey iki büklüm adam! 'Gönül' getir. Gönül senden râzı ise ben de râzıyım. Gönül senden yüz çevirmişse ben de yüz çeviririm. Sana bakmam, o gönle bakarım. Ey canı kapımda olan, bana armağan olarak gönül getir. Gönül sahibi, seninle nasılsa ben de öyleyim. Cennetler anaların ayakları altındadır. Halkın anası da odur, babası da odur, aslı da o. Ne mutlu gönlü deriden bedenden ayırt edebilen kişiye.
Sen dersin ki işte, sana gönül getirdim ya. Fakat o der ki: Kutu (şehir), bu gönüllerle dopdolu.
Sen, bana âlemin kutbu olan gönlü getir. İnsanın canının canının canının canı, o gönlüdür. İşte onun için o gönüller sultanı, nur ve ihsânlarla dolu olan gönlü beklemektedir.
Sen günlerce Sebzvar şehrinde gezip dolaşsan o çeşit bir gönül bulamazsın. Nihayet solmuş, pörsümüş bir gönül bulur, onu sedyeye kor, o tarafa götürürsün. Ey padişahlar padişahı, sana Ey küstah! Burası mezarlık mı ki buraya ölü gönül getiriyorsun? Yürü, padişah huylu gönlü getir ki varlık Sebzvar'ı onun yüzünden aman bulur. Sanki o gönül, bu cihândan gizlenmiştir. Çünkü karanlık, ışıkla bir yerde bulunmaz. Birbirlerine zıddır bunlar.
Tabiat Sebzvar'ının, o gönülle düşmanlığı, Elest gününden miras kalmıştır. Çünkü o, doğan kuşudur, dünya şehriyse kuzgun. Kendi cinsinden olmayanı görmek insanı yaralar."⁶⁷⁰

Gönül, mevcudât içinde, Allah'ı istiâp edebilecek yegane mazhar olduğundan, Mevlânâ gönlü, Allah'a ait bir kaleye benzetir. Mevlânâ'ya göre insan, Âlemlerin Şah'ının kalesini, saltanat karargahından uzakta koruyup gözetmesi gereken ve Allah'tan başkasını oraya sokmamakla görevli bir muhafız gibidir. Mevlânâ, esas zor ve kıymetli olanın da; ilahî âlemden uzaklara düşmüş insanın, bu yad ellerde bu görevi

⁶⁶⁷ Hikâye özetle şöyledir: Sünni Harzemşah sultanı II. Muhammed Harzemşah, halkı tamamen fanatik şii olan Rafîzi mezhebine mensup Sebzvar şehrini ele geçirince şehirdekilere eman vermek için şehirden Ebubekir isimli birisini kendisine getirmelerini ister. Bilindiği gibi gulat ı şıadan olan fanatik şiiiler Hz. Ali dışındaki diğer hâlifeleri tanımaz ve onlara düşmanlık ederlerdi. Bu nefretlerinden dolayı da bu şehirde Ebubekir isimli birisinin bulunması zordu. Padişahın bu isteği üzerine halk canlarını kurtarmak için şehrin her yanında Ebubekir isimli birini aramaya koyuldular. Üç günlük arayışları sonunda vatani bu şehir olmadığı hâlde yolu oraya düşmüş olan Ebubekir isimli bir yolcu buldular. Yolcu hastalık ve zayıflıktan neredeyse ölü bir vaziyette bitkin ve perişan bir hâldeydi. Yürüyecek hâli olmadığından, hamallar onu sedyeye ile padişahın huzuruna götürürler. (Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 845-66).

⁶⁶⁸ İktibâs edilen hadis için bkz. *Müslim*, Birr, 33; *İbn Mace*, Zühd, 9; *Ahmed b. Hanbel*, 2/285, 539.

⁶⁶⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 867-70.

⁶⁷⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 881-96.

yerine getirmesi olduğunu belirtir. Çünkü Padişahın huzurunda olan kişi, kaleyi sahibine teslimden başka irâdî bir tercih gösteremez. Mevlânâ, sâlikî bu doğrultuda saltanat karargahından/huzurdan uzakta olduğu hâlde Padişahın kalesini cesaret ve fedakarlıkla savunup, Âlemlerin Şah'ına bağlılığını ispat edecek sadık bir savaşıya benzeterek; sâlikî, Allah'tan başka her şeyden gönlünü temizlemeye teşvik eder.⁶⁷¹

İnsanın, dünyada bir imtihan süreci içinde oluşu, İslâm düşünce geleneğinde onun, ruhlar âleminde verdiği söze sadâkat gösterip göstermeyeceğinin kontrol edildiği bir süreç şeklinde yorumlanmıştır.⁶⁷² Mevlânâ, sülûk ile girişilen mücâhede sürecini, elest bezmindeki ahde vefâ ile ilişkilendirerek, bu süreci sâlikin mahkemeye sunacağı şahidlerini tezkiye etmesi şeklinde nitelendirir.⁶⁷³ Bu tezkiyenin nihaî gayesi ise yapılan âmelerin tesirinin görüneceği mahâl olan gönlün temizlenmesidir.

Mevlânâ'ya göre gönül temizliğinin ve oluşumunun ilk adımı, yukarıda evsâf ve açılımından kısmen bahsedilen bir gönüle, sâlikin, mücâhede ve gayret göstermeksizin sahip olamayacağı bilincidir. Böylesine bir gönüle, uzun bir mücâhede sürecinden ve zorlu imtihanlardan geçilerek, sâlikin kendini *mevhûm benliğine* ait tüm nefsanî arzu ve isteklerden arındırmasıyla ulaşılır. Bu istek ve arzuları barındıran bir gönül ise Mevlânâ'ya göre henüz daha gönül denilmeyi hak etmeyen bir gönül kırıntısıdır. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“Sen, gönlünü gönül sandın da gönül sahiplerini aramayı bıraktın. Gönül öyle bir varlıktır ki bu yedi gök gibi yedi yüz tanesini oraya koysan kaybolur gider. Bu çeşit gönül kırıklarına gönül deme. Sebzvar'da⁶⁷⁴ Ebubekir arama.”⁶⁷⁵

Çünkü gönül, her insanda potansiyel olarak bulunmasına rağmen, bu potansiyelin, sülûk uygulamaları ile arındırılıp temizlenmesi ve ilahî nura mazhar olabilecek saflığa ulaştırılması gerekmektedir. Bu da gönlün, *mevhûm benliğin* tüm nefsanî istek ve arzularından, kurtarılmasına bağlıdır. Mevlânâ, insanın *mevhûm* ve mahdut benliğine ait her türlü hevâ ve arzuyu toprağa; *ene-yî ezel* cihetinin arınma arzusunu ise suya teşbih eder. Çamurda da su bulunmasına rağmen çamura su denilmediği gibi kendisini nefsanî hazzlardan henüz arındıramamış çamur düzeyindeki bir gönül kırıntısına da “gönül” denilemeyeceğini belirtir. Mevlânâ, sülûk süreciyle bir

⁶⁷¹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3635-8, 3640.

⁶⁷² A'raf 7/172 ayeti bu meyanda tefsir edilmektedir.

⁶⁷³ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 252-3; c. V, b. 258-9.

⁶⁷⁴ Halkının tamamı Rafizi olan bir İran şehri.

⁶⁷⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 871-3.

gönül eğitiminden geçmemiş “sıradan” insanın bahsedilen değerde bir gönle sahip olamayacağını aşağıdaki beyitlerde şöyle îzah etmektedir:

“Ey (henüz kemâle ermemiş) gönül! Sen bir cüzsün, bir parçasın ancak kendi küllün tarafına gidince Hakk’ın nazargahı olabilirsin.
 Cenâbı Hak buyurur ki: ‘Bizim nazarımız gönledir; su ve topraktan ibaret olan sûrete değil’ Sen ise ‘benim de gönlüm vardır’ dersin. (Hâlbuki bizim gönül dediğimiz) gönül arşın üzerinde, yücelerdeki gönüldür, alçaktaki değil!
 Kara çamurda da muhakkak su vardır; fakat o suyla abdest alamazsın! Çünkü o da sudur, sudur ama çamur ona gâlip gelmiştir. Böyle olunca (yani senin gönül potansiyelinin saf suyu bu dünyanın nefsanî hazlarına esir ise) kendi gönlüne ‘işte bu da gönüldür’ sakın deme. Gönül; ya Abdâl’ın ya da Peygamberin gönlü gibi göklerden daha yüce bir hâle gelen (bir kâmilin) gönlüdür.
 O (gönül) çamurdan arınıp saf bir hâle gelmiştir; ziyadeleşmiş, her şeye yeter/vâfî bir hâle gelmiştir.⁶⁷⁶
 Çamuru terk edip, denize kavuşmuş çamur zindanından kurtulup bir deniz olmuştur. Uyan, kendine gel! Bizim suyumuz çamurda hapsedilmiştir; ey rahmet denizi! Sen bizi çamurdan çek!
 Deniz der ki: ‘Ben, seni kendime çekerim; fakat sen, ben iyi tatlı bir suyum diye öğünmektensin. Senin lâfın, seni mahrum ediyor. O zannı bırak da bana gel.’
 Çamurdaki su denize gitmek isterse de ayağını toprak tutmuştur, onu kendisine çekmektedir.
 Eğer kendi ayağını çamurun elinden kurtarırsa çamur kurur toprak hâline gelir, o da hürriyetine, bağımsızlığına kavuşur.
 O toprağın suyu çekip mahvetmesi nedir? Senin hâlis şaraba ve mezeye düşkünlüğün! İster mal, ister mevki, ister ekmek olsun bu cihâna ait her bir şehvet böyledir. Bunlardan her biri seni bir türlü sarhoş eder. Onu bulamazsan başın ağrımaya başlar, sersemleşirsin.
 Bu gam sersemliği, bulamadığın şeyin, seni sarhoş ettiğine delâlet eder.
 Bunların ihtiyaçtan fazlasına meyletme de, sana galebe etmesin, sana amir ve bey olmasın! Sen ise ‘Ben de gönül sahibiyim, başkasına ihtiyacım yok, Allah’a vâsılım zaten’ diye baş çekiyorsun.
 Nitekim çamurdaki bulanık su da ‘Ben de suyum, neden başkasından yardım isteyecekmışim ki’ diye serkeşlik etmektedir.
 Sen bu bulâşık şeyi gönül sandın da gönlünü gönül sahiplerinden/ehl-i dilden çektin. Söyle sen reva görür müsün ki; süt ve bal aşkına düşen böyle bir gönül, o (saf ve gerçek) gönül olsun.
 Sütün, balın güzelliği, gönlün (güzelliğinin) onlara yansımından meydana gelir. Her bir güzel olan şeye güzellik, gönülden gelir.
 Şu hâlde gönül (güzelliği kendine ait olan) cevherdir, âlem ise (güzelliği kendine ait olmayıp gönül cevheri ile güzellik bulan) bir arazdır. Gönlün gölgesi (olan bu âlem), nasıl olur da gönlün gayesi, hedefi olur?
 Mala, mevkiye âşık olan gönül, ya bu toprağın ya da kara suyun esiridir!
 Yahut da karanlıklarda hayallere kapılmıştır, dedikodu için o hayallere tapıp durmaktadır! O nur denizinden başkası gönül olamaz. Gönül, hem Hakk’ın nazargâhı olsun, hem de kör; hiç imkân var mı buna?”⁶⁷⁷

Mevlânâ oluşumunu, tamamlamış bir gönlün üzerinde; yeme-içme, mal, mevki, övülme, sahip olma, şöhrat, cinsel arzu vb. gibi *mahdût benliğe* ait nefsanî şehvetlerin arzuları bir yana, insanları sevince yahut kedere sevk eden düşüncelerin dahi etki kuramayacağını belirtir. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ, bu düzleme erişen kişinin gönlünün, düşüncenin ve zihnin “esaretinden” ve tesirinden dahi kurtularak, düşüncenin üzerindeki bir letâfet boyutuna, bir bilinç dışı düzleme erişmiş olduğunu beyan

⁶⁷⁶ Beyitte gönlün “Ben yere göğe sığmam lakin taki ve naki olan müminin kalbine sığarım” hadisindeki özelliğine atıfta bulunmaktadır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 594).

⁶⁷⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 2243-69.

etmektedir. Mevlânâ, bu hususu, “*Gama, neşeye merbut olan gönle, O’nu görmeye lâıyk gönül, deme!*”⁶⁷⁸ şeklinde vurgular. Çünkü gam ve neşe bir değişimin ifadesidir. Değişim ise zaman ve mekân ile mukayyet olanın vasfıdır. Hâlbuki böylesine kâmil bir gönül, zaman ve mekândan münezzeh bir boyuta yücelmiştir. Aksi takdirde “zaman ve mekândan münezzeh olanı” nasıl müşâhede edebilir ve O’na nasıl mazhar olabilir. Mevlânâ, gönül oluşumunun tamamlanmasının, Hakk’ın nurunun o gönle tecellisine bağlı olduğunu da ifade etmektedir.⁶⁷⁹

Mevlânâ, oluşum sürecinde gönlün sahip olması gereken başlıca meziyetin; Hakk’a karşı niyâz ve huzur hâli olduğunu belirtir. Gönlün bu meziyetini, ihsân sahiplerince dağıtılan hediyeleri toplayan fakirlerin, elbise eteğine benzeterek; gönlün ilahî ihsânları ancak niyâz ve huzur eteği ile toplayabileceğine işaret eder. Gönlün, ilahî ihsân ve lütuflarla dolmasının ise eteğinden fücür taşlarını bırakmasına bağlı olduğunu metaforik üslubuyla dile getirir.⁶⁸⁰

Mevlânâ ayrıca yanlış uygulama ve davranışlar sonucu insan gönlünün ma’nen hasta düşeceğini belirtir. Hastalanan gönül, artık feraset ve basîretini kaybettiği için doğru ve yanlış ayırt edemez hâle gelir; temyîz kudretini yitirir. Diğer bir ifadeyle vicdan, dumura uğradığından, içindeki ses, insana neyin iyi neyin kötü olduğunu artık fısıldayamaz olur. İnsan varlığının idare merkezi olan gönül, bir illetle muallel hâle gelince, kişiye fayda temin etmesi gereken, sahip olduğu hüner ve nimetleri dahi insana zarar verir hâle gelir. Bu nedenle Mevlânâ genelde dinin, özelde sülûk uygulamalarının gayesinin; gönlü, içine düştüğü bu manevî hastalık ve illetlerden arındırmak, sâlim ve kâmil bir hâle getirmek olduğunu verdiği teşbihle şöyle ifade eder:

*“Peygamberler (a.s) buyurdular ki: ‘Gönülde bir illet yüzünden insan, doğruyu anlamaz, sapıtır. O yüzden nimetlerin hepsi onun hastalığını artırır. Hastalıkta yenen yemek, insana hiç kuvvet verir mi?’”*⁶⁸¹

Mevlânâ, hastalığı tedavi edilerek sâlim hâle getirilmiş bir gönlün, insan için yeterli bir rehber olduğunu; diğer kılavuzların rehberliklerine, bu gayenin tahakkuku için başvurulduğunu belirtir. Çünkü gönlünü, içine düştüğü illetlerden kurtararak gönül oluşumunu başarıyla tamamlayan kişi, hak ile batılı ayıran mihengi kendi içinde elde

⁶⁷⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1791.

⁶⁷⁹ Bu yöndeki ifadeleri için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3129-34.

⁶⁸⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2274-80.

⁶⁸¹ *Mesnevî*, c. III, b. 2677-8.

etmiştir. Gönülün, doğru ve yanlış ayırt etmedeki fonksiyonuna bir hadise⁶⁸² telmihle işaret eden Mevlânâ, hastalanmış bir gönülün ise bu meziyetini yitireceğini şöyle beyan etmektedir:

“Gönül hasta olur, ağzının tadı bozulmuş olursa (işte) o vakit doğruyla yalanın tadını almaz.

*Fakat gönül ağrıdan, hastalıktan sâlim olursa, yalanla doğrunun lezzetini adamakıllı bilir, anlar.”*⁶⁸³

Mevlânâ’ya göre gönülün, bu aslî fonksiyonunu yitirerek hastalanmasına sebep olan şey; insanın *mahdût benliğinin* hevâ ve arzularından doğan hırsıdır. Hırs, buradaki kullanımıyla kişinin bir şeyi elde etme arzu ve beklentisinden doğan kuvvetli isteği/şehveti ifade etmektedir. Mevlânâ’ya göre bu hırs, çoğunlukla insanın fiziksel varlığının istek ve arzularından beslenmektedir. Bu nedenle gönülün hastalıktan kurtarılacak, temyîzinin îadesi, Mevlânâ’ya göre her türlü nefsanî hevâ ve arzudan temizlenmesi ile mümkündür. Nefsanî hevâdan kaynaklanan hırs ve yol açtığı temyîz kaybını Mevlânâ, insanların atası üzerinden şöyle beyan etmektedir:

“Âdem’in buğdaya hırsı artınca bu hırs, gönlünden sıhhati, selâmeti kapıp götürdü.

Senin (şeytanın) yalanına, işvene kulak astı, aldanıp öldürücü zehri içti.

O anda akrebi buğdaydan ayırt edemedi. Çünkü hevesle mest olan kişinin temyizi, uçup gider.

Halk, arzu ve hevâ sarhoşudur. Onun için şeytanın yalanını dinlerler.

*Fakat hevâdan vazgeçen, gözünü sırlara âşina etmiştir.”*⁶⁸⁴

Mevlânâ, gönül gözü (çeşm-i dil)’nün önünde, gerçeği olduğu gibi görmesini engelleyen bir kılın peyda olabileceğini; bu kıl nedeniyle, gönülün basîretinin çarpıklaşacağını belirtir.⁶⁸⁵ Gönül gözünü örten kıl teşbihini Mevlânâ; insanın bir konudaki menfaat beklentisi, ve tamahı şeklinde şöyle îzah etmektedir:

“Kimde tamah varsa dili tutuk bir hâle gelir. Nasıl olur da tamahla göz ve gönül aydınlanır, buna imkân var mı?

Tamahkâr adamın gözünün önünde makâm ve altın hayali, gözdeki kıl gibidir.

Ancak Allah sevgisiyle dolu bir Hak sarhoşu/mest-i Hak bundan müstesnadır. Ona hazineler de versen yine hürdür.

*Didar (yani Hakk’ın cemalini müşâhede) ile berhudâr olanın gözüne bu cihân murdar görünür.”*⁶⁸⁶

⁶⁸² “Sana şüphe veren şeyi bırak şüphe vermeyenle amel et. Zira doğruluk/sıdk rahat ve sükun; yalan ise şüphe uyandırır” meâlindeki hadisi istişad eder. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 252). Söz konusu hadisin, *Riyazu’s-Sâlihîn*’de yer alan muttefeku’n-aleyh bir hadis olduğuna daha önce değinilmişti.

⁶⁸³ *Mesnevî*, c. II, b. 2737-8.

⁶⁸⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 2739-43.

⁶⁸⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1394-5.

⁶⁸⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 579-82. Sûfilerin hürriyet telakkileri hakkında için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 218-21; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 170).

Gönül temyîzini, hırs ve garezi nedeniyle kaybeden kişi, Mevlânâ'ya göre kendi menfaatini ilgilendirmeyen konularda doğru ile yanlış inceden inceye görüp, tefrik edebilir. Ancak kendisiyle ilgili hususlarda objektifliğini kaybeder, adeta körleşir. Mevlânâ, gönülde zuhur eden manevî illetlerden dolayı gönül gözünü yani basîretini yitiren kişinin bu körlüğünün, biyolojik göz kaybına maruz kalan kişinin körlüğüne nispetle çok daha vahim olduğunu belirtir. Bunu, İslâm fıkhrında körün imâmetinin caiz olmayışı ile ilgili hüküm bağlamında ele alıp îzah eder.⁶⁸⁷

Gönüldeki temyîzi gideren nefsanî hevâ ve şehvetleri, üzerleri kapatılmış birer yaraya benzeten Mevlânâ, gönül hastalığının iyileşmesi için sâlikin bu yaralarla yüzleşerek nefsanî hevalarından arınmasının gerekliliğine işaret etmekte, sâlikin sema'ı da bu gaye ile yapması gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

“(Gönül gözün bakımından) körsün, kötüsün; bu görüşten ne kadar uzaksın! Keskin gözlü, uzağı gören acayip bir körsün; fakat senin gözün, devedeki tüyden başkasını göremez. İnsan hırsının fazlalığından her şeyi kıldan kıla, inceden inceye görürsün; (ama bu görüşün ve bilişin) ayı gibi maksadını bilmeden oynamak (gibidir).

*Orada raks et ki benliğini kırasın, pamuğu şehvet yarasının üstünden çekip, koparasın.”*⁶⁸⁸

Hırs, gönlün, doğru ile yanlış ayırt eden temyîz gücünü elinden aldığından kişi, bilgisi olduğu hâlde o bilginin gereği yerine; beklentisi doğrultusunda hırsının gereğini yapar. Çünkü temayülünden doğan hırs, gönlünü hastalandırmış, tercihini çarpıklaştırmıştır. Mevlânâ aşağıdaki fıkrayı, gazez ve tamahtan doğan hırsın, gönlü nasıl hastalandırdığı mesajını vermek üzere anlatmaktadır:

“Birisini kadı yaptılar. Ağlayıp inlemeye başladı. Nâibi, kadıya dedi ki: ‘Ey kadı! Niçin ağlıyorsun? Şimdi ağlayıp, feryat edecek zaman mı? Bu, sevinip, kutlayacağın bir zaman’ Kadı, bir ah edip dedi ki: ‘Gönlüne hâkim olmayan, işin iç yüzünü bilmeyen bir insan, (insanların davalarına) nasıl hükmedebilir? O, işin hakikatini bilen iki kişi arasında bir cahilden başka bir şey değildir ki. O iki hasım, ne yaptıklarını bilirler. O iki kişinin hilesini zavallı kadı nereden bilsin? Hâllerini bilmez, gafildir. Böyle olduğu hâlde onların kanlarına ve mallarına nasıl hükmedecek?’

Naib dedi ki: ‘Hasımlar, âlimdirler ama illetleri vardır. Hâlbuki sen, câhilsin ama adaletin (aydınlatıcı) mumusun.

Çünkü ortada senin bir gazezin ve illetin yok. İşte bu illetsizlik ve feragat yok mu? (hakîkati gösteren) gözlerin nurudur.

O iki âlimi, gazezleri kör etmiştir. Onların ilimlerini, (hırs ve gazez) illeti mezara tıkmıştır. Illetsizlik, câhili âlim yapar; kasıt ve gazez, ilmi gönüllerden koparır (Tamah, âlimin objektifliğini giderir).

*Sen rüşvet almadıkça kör değilsin, fakat tamah ettin mi körsün (gerçeği göremezsin, tamaha) kul köle kesilirsin”*⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2086-98.

⁶⁸⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 92-5.

⁶⁸⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 2744-53.

Mevlânâ, gönlün temyîz ve basîretini gideren bir diğer unsurun öfke olduğunu; “Gezip dolaşırken bile gönülde bir ışık vardır. Fakat bu ışık, hiddet ve hırs vaktinde leğen altına girmiş gibi gizlenir” ifadesiyle belirtmektedir.⁶⁹⁰

Mevlânâ, kendi dönemindeki kalp hastalarına ilaç olarak sirkengebin adlı bal ve sirke karışımından elde edilen bir ilacın verilmesine atıfta bulunarak, hastalıktan kurtulan kimse nasıl artık sirkeyi bırakıp bal yiyebilir hâle gelirse; gönlün de nefsanî hevâ ve şehvetlerden arınarak hastalıktan kurtulması hâlinde ilahî tecellîye mazhar olabileceğini şöyle ifade etmektedir:

“Hasta adam hastalıktan kurtulunca sirkeyi bırakır bal yemeye başlar.

Gönül tahtı, hevâ ve hevesten arındı; gönülde ‘Er Rahmânu ale’l-arşistevâ’⁶⁹¹ sırrı zuhûr etti.

Bundan sonra Hak, gönle vasıtasız hükmeder. Çünkü gönül, bu rabıtaı buldu.”⁶⁹²

Ancak bahsedilen gönül hastalığının teşhisi, Mevlânâ’ya göre gayet zordur. Hastalığın nedenlerinin tespiti, bu zorluğu daha da artırmaktadır. Mevlânâ, konuyla ilgili bilgi ve deneyimi olmayan kişinin, bu hastalığın belirtilerini yok etmeye yönelik çabalarının, çoğunlukla gönül hastalığını daha da artıracaklarını belirtir. *Mesnevî*’deki hasta câriye hikâyesindeki⁶⁹³ câriyenin hastalığının anlaşılma sürecinin uzamasının bundan müsteâr bir anlatım olduğunu belirterek gönül hastalığının teşhîs ve tedavisinin zorluğunu şöyle beyan eder:

“Bir kimsenin ayağına diken bātınca, diken bulmak için ayağını dizinin üstüne koyar.

Ve iğnenin ucu ile dikenin başını arar, bulamazsa, diken batan yeri ıslatıp bulmaya çalışır.

Ayağa batan bir diken bile böyle güç bulunursa, gönüldeki dikenler nasıl bulunur? Cevabını sen ver. Her sıradan kişi, gönüldeki dikenleri görebilseydi; gamlar, kederler insana el uzatabilir miydi?

Sözgelimi birisi, eşeğin kuyruğu altına diken koyar. Eşek, onu nasıl çıkaracağını bilmediği için sıçramaya başlar.

Sıçradıkça da diken, daha fazla batar, birçok yerini daha yaralar. Dikeni çekip çıkarmak için akıllı bir adam lazım.”⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 3960.

⁶⁹¹ Taha 20/5 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁶⁹² *Mesnevî*, c. I, b. 3664-6.

⁶⁹³ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 35 vd.

⁶⁹⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 150-6.

2. a. Ayna GÖNÜL

Önceki devirlerde aynalar, demir levhâların cilalanıp, pastan arındırılarak parlatılması ile yapıldığından Mevlânâ, insanın gönül potansiyelini, iyi işlendiği takdirde aynaya dönüştürülebilecek bir demire benzetir.⁶⁹⁵ Diğer insanların ancak ölüm sonrasında görebilecekleri, cennet-cehennem ve metafiziğe taalluk eden diğer bazı hususlara dair *sûret*lerin kir ve paslarından temizlenip cilalandığı takdirde bu aynada tahakkuk edeceğini, sâlikin de bunu keyfiyetsiz müşâhede edebileceğini şöyle ifade eder:

*“İnsanın topraktan yaratılan bedenî, cevheri iyi bir demire benzer, ayna olmaya kabiliyeti vardır, onda daha dünyada iken de cennet, cehennem, kıyâmet vesaire görünür, hem de apaçık ve doğru olarak, hayal yoluyla değil!
Sen de görünüşte kapkara bir demire benzersin ama kendini cilala, cilala!
Bu sûretle de gönlün, sûretlerle dolu bir ayna kesilsin; ona her cihetten gümüş bedenli bir güzel aksetsin!
Demir gerçi karadır, nursuzdur... fakat cilalamak, ondaki karalığı giderir.
Demir cilalanır, yüzünü güzelleştirir.. bu sûretle sûretler onda görünebilir.
Topraktan yaratılan beden kabadır, karadır ama cila kabul eder, onu cilala!
Cilala da onda gayb şekilleri yüz gösterecek; huri ve melek akisleri görünsün!”*⁶⁹⁶

Her insanda potansiyel olarak bulunan ancak kâmil insanda işlevsel hâle gelen, ilahî nura mazhar olabilecek temizlik ve saflığı yakalamış, oluşumunu tamamlamış gönül düzeyini ifade etmek üzere Mevlânâ, ayna simgesini kullanmaktadır. Ayna metaforunun, istenen ve ulaşılması gereken bir bilinç düzeyini ve biçimini tanımlamak üzere genelde çoğu mistik gelenekte⁶⁹⁷ özelde de sûfî literatüründe, benzer mânâlara işaret etmek üzere kullanıldığını hatırlatmalıyız.⁶⁹⁸

Sûfî literatüründe ayna, temizlenen gönlün, ilahî tecellîleri yansıtan mükemmel bir tecellîgah oluşunu sembolize etmektedir. Bu aynanın işlevini şöyle ifade edebiliriz. Allah’ın dışındaki her şey(mâsivâ)’den arındırılarak saf hâle getirilmiş gönle, ilahî esmâ tecellî eder ve Hakk Teâla’nın bu sonsuz isimleri o gönül aracılığıyla diğer mahlukata

⁶⁹⁵ Ayna sembolü sadece mutasavvıflar tarafından değil çeşitli dinî-mistik sistemlerde de kullanılmıştır. Ayna manevî mazhariyeti en dolaysız şekilde simgelemesi yanında süje ile objenin birliğini ve ayrılığını da iyi bir şekilde temsil etmektedir. (Titus Burckhard, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, İnsan Yay., İstanbul 1987, s. 127; Ayna sembolizmi için ayrıca bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, ss. 217-20; Tahir Uluç, “İbn Arabî’de Mistik Sembolizm”, *Tasavvuf*, sayı: 16, Ankara 2006, ss. 151-90.

⁶⁹⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 2469-74.

⁶⁹⁷ Bkz. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, ss. 136-7.

⁶⁹⁸ Bu meyanda İbnü'l-Arabî’de ayna simgesinin kullanımına ilişkin bkz. Suad el-Hakîm, *Mu’cemu’s-Sûfî*, s. 499, 504, 505. Bu konuda diğer bazı örnekler için bkz. Ahmet Ögke, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005, ss. 239-40).

yansır. Bu mazhariyete erişmiş gönül, kirden, pastan, demir gibi sert ve katı olmaktan kurtulup letâfet kazanmış, ayna haline gelmiş gönüldür. Bu bakımdan Mevlânâ'da gönül oluşumu; gönlün, ayna hâline getirilmesinin hedeflendiği bir süreçtir. Ayna hâline gelen gönül, artık kendisindeki potansiyeli işlevsel hâle getirmiş, Mevlânâ'nın ifadesiyle “*Usturlâb-ı Hak*”⁶⁹⁹ olmuştur. Sâlik, ayna hâline gelebilen gönlü sayesinde tüm varlığı ve Rabbini temaşa edecek hâle erişebilir. Mevlânâ, gönlün bu hususiyetini şöyle ifade eder:

“Aşk, bu gerçeğin söylenmesini, açığa vurulmasını ister, ayna hâline gelen gönül gammad olmaz da ne olur.”⁷⁰⁰

“Gönül aynası saf ve pâk bir hâle gelince sudan, topraktan öte sûretler görürsün.

Nakşı da müşâhede edersin, nakkaşı da. Devlet yaygısını da, onu döşeyeni de.”⁷⁰¹

Aynı hususa İbnü'l-Arabî de bir şiirinde şöyle dikkat çekmektedir:

“Hakîkate erişmiş (kâmilin) kalbi, bakan için bir aynadır.

Ruhları ve sûretleri Yaratan'ı görür

Varlıkların pası ortadan kalkıp

Sıfatları, Hakk'ın sıfatlarıyla birleştğinde; dikkat buyurun!”⁷⁰²

Sâlikin, Hakk'ın dergâhına sunacağı en değerli hediye, gönül olduğuna önceki başlıkta değinilmişti. Bahsi geçen bu gönül, Mevlânâ'ya göre, ilahî varlığın kendi esmâ ve cemâlini seyredebileceği, her şeyden arınarak temizlenmiş yani oluşumunu tamamlamış ayna gönüldür. Gönlün bu hâle gelişini, ilahî ilhâmlar ile *alıcı* arasındaki hicâp ve engellerin kaldırılması olarak ifade edebiliriz. Mevlânâ'ya göre gönlün, ilahî esmâyı yansıtan bir ayna mazhariyetine erişebilmesi; gönlün, varlık ötesi anlamında kullanılan *yokluk boyutuna* yücelmesi ile mümkündür. İnsan, Allah'ı ancak bu ilahî boyuta erişmiş ayna gönül ile keyfiyetsiz olarak müşâhede edebilir. Mevlânâ buna İslâm kültüründe güzelliğin sembolü olan Yusuf (as)'un yanına gelen bir misafirin, ona kendi güzelliğini seyredebileceği bir ayna hediye etmesiyle ilgili hikâye⁷⁰³ aracılığıyla işaret eder. Sâlikin de Cenâbı Hakk'a sunabileceği en güzel hediye, O'nun kendi cemâlini seyredeceği yokluğa erişmiş ayna gönül olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Varlığın aynası (âyne-yî hestî) nedir? Yokluk (nistî)tur. Eğer ahmak değil isen (Cenâbı Hakk'ın huzuruna) yokluk götür.

(Zira) varlık (ve var olanlara ait tüm güzellikler), yoklukta görünebilir. (Onun için) zengin, yoksula cömertlik edebilir (çünkü yoksul, zengin cömertliğini gösterebileceği aynasıdır)

⁶⁹⁹ Usturlab: Eski dönemlerde gök cisimlerini incelemek üzere kullanılan alet.

⁷⁰⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 33.

⁷⁰¹ *Mesnevî*, c. II, b. 72-3.

⁷⁰² Hakîm, *Mu'cemu's-Sufi*, s. 502; E. Demirli çev.: s.90.

⁷⁰³ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3156 vd.

Ekmeğin saf aynası açıtır; çakmak taşının aynası ise çakmaktır. Her nerede yokluk ve noksanlık varsa bu (yokluk ve noksanlık), bütün sanatların güzelliğine ayna olur. (Meselâ) elbise güzel ve dikilmiş olursa nasıl terzinin maharetinin mazharı olabilir? (Ağaç tomruğu) yontulup (kesilmemiş) olmalıdır ki marangoz ondan işe yarar bir şey yapsın. Mahir çıkıkçı nerede ayağı kırılmış varsa oraya gider. Hasta ve mustarip kimse olmadıkça tıp sanatının güzelliği nasıl görünür? Eğer bakırın kıymetsizliği olmasaydı simyânın onun üzerindeki tesiri nasıl olur da zuhûr ederdi? Noksanlar, kemâl vasfının aynasıdır. O horluk ve hakirlikler de Cenâbı Hakk'ın izzet ve celalinin aynasıdır. Çünkü yakînen bilmek gerekir ki; zıt, zıddı gösterir. Ondan dolayı bal, sirke ile görünür.”⁷⁰⁴ “(Bu nedenle) sûfîler gönül aynalarının daha önce hiç görülmemiş sûretleri/nakş-ı bikri kabul etmesi (gösterir hâle gelmesi) için kalplerini zikirle, fikirle cilâlamışlardır. İlahî fîtratın sulbünden (yeniden ikinci bir doğumla) tertemiz ve güzel doğan (ilahî inşâ ile varlığı ikinci kez ene-yî ezelî ile inşâ edilen kâmil) kimsenin önüne ayna koymak gerektir. (Çünkü benzersiz) güzel yüz (başkasının güzelliğine değil kendi güzelliğini görebileceği) aynaya âşıktır. Böyle bir (kâmilin) yüzü, (sâlikin) canını cilâlar, kalplerde de takva hissini uyandırır.”⁷⁰⁵

Gönlün, Allah'ın dışındaki her şeyden arınması, dikkatlice düşünüldüğünde içinde çok büyük bir iddiayı da barındırmaktadır. Çünkü mevcudât içinde Allah'ın eşi, benzeri ve zıddı olmadığından mâsivâ'dan temizlenmiş bir gönül, aynı zamanda tüm varlıktan arınarak varlık ötesi bir boyuta erişmiş demektir.

Mevlânâ'ya göre neye yönelik olursa olsun, gönüllerde uyanan her bir sevgi kıvılcımı, kaynağını, gönlün, Allah'a duyduğu iştîyak ve sevgiden almaktadır. Gönül, algıladığı diğer arzu ve sevgilerle meşgul olduğundan, bu sevgilerin aslının Allah'a duyulan özlem olduğu idrâk edilemez. Bunu, karanlıkta kıvılcımın görülüp, onu ortaya çıkaran çakmak taşının görülmemesine benzetebiliriz. Mevlânâ, bir teşbihinde insanın bu habersizliğini; annesinden ayrı bırakılan bir bebeğin, huzursuzluğunun sebebini bilmeyişine benzetir. Bu yönüyle diğer sevgi ve arzuların tamamı, aslî/küllî ilahî sevgiyi perdeleyen birer nikâp ve mecâzdır. Mevlânâ'ya göre bir şey, ancak kendi zıddı ile ortaya çıktığından “sıradan” insan bunu, diğer sevgi ve arzuların tamamını yitirdiği ölüm ile anlayacaktır. Sâlik ise gönlünü her şeyin sevgisinden temizleyerek saf bir ayna hâline getirince; daha dünyada iken bunu, idrâk ve müşâhede edebilecektir. Mevlânâ, insanın, bu perdelerden kurtulmadan gönlünün asıl neye özlem duyduğunu anlamasının mümkün olmadığına işaret eder. O hâlde gönül, öncelikle Allah'ın dışındaki her şeyin bağılılık ve arzusundan temizlenmelidir. Mevlânâ bu hususu, sohbetlerinden birinde şöyle îzah eder:

“İnsanların anne, baba, arkadaş, gök, yer, bahçe, saray, bilgi, iş, yiyecek, içecek gibi çeşitli şeylere duydukları bütün arzu, sevgi ve tutkularının hepsi gerçekte Allah'a karşı duyulan arzulardır. Bunların hepsi (bu aslî sevgiyi örten) perdeler (nikap) dir. İnsanlar bu dünyadan göçüp o Ezelî ve Ebedî Padîşah'ı bu perdeler olmaksızın görünce tüm bunların perdelerden

⁷⁰⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 3201-11.

⁷⁰⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3154-5. Beyitte “takva'l kulûb” ifadesi, Hac 22/35 ayetinden iktibâs edilmiştir.

ibaret olduğunu ve gerçekte istediklerinin ve arzu ettiklerinin, o Tek Şey olduğunu anlarlar. Bu sûretle bütün müşkülleri hâledilir ve içlerindeki her türlü soruların ve müşküllerin cevabını alırlar. İstedikleri şeyi açıkça görürler.”⁷⁰⁶

Mevlânâ'ya göre Hakk'ın sevgisi dışındaki her şeyin gönülden tasfiyesini gerekli kılan diğer bir hususiyet; ilahî sevginin (aşkın) mahiyetidir. Bilindiği gibi Mevlânâ'ya göre sülûk uygulamalarının gayesi; ilahî aşkın, sâlikin gönlünde uyanmasını sağlamaktır. Vahdet özelliğine sahip ilahî aşk ise kendisinden başka sevgi ve arzuları barındıran bir gönülde tecellî etmez. Cenâbı Hakk'ın sevgisi bir gönle girince, orada kendisinden başka her şeyi yok eder. Başka sevgilerle bir arada bulunamaz. O'nun gönülde zuhuru, O'nun dışındaki her şeyi gönülden çıkarmaya bağlıdır. Mevlânâ bu hususu sohbetlerinden birinde şöyle ifade eder:

“Hak öyle bir sevgilidir ki sende kendine olan sevgiden kıl kadar bir şey kalsa bile sana yüzünü göstermez ve kendi vuslatına yol vermez.”⁷⁰⁷

Peygamberimiz (sav), cahiliye dönemi Arap şâirlerinden Lebîd'in mısraına atıfta bulunarak “Allah'tan başka her şey, batıldır” ifadesini zikreder.⁷⁰⁸ Bu söze istinâden Mevlânâ, Cenâbı Hak ile mukayese edildiğinde, her şeyin batıl olduğunu belirtir.⁷⁰⁹ Çünkü hiçbir şey Hakk'ın Hakîkatiyle aynı düzlemde bir hakîkate sahip değildir. O hâlde gönül, Hak'tan başkasını barındırdığı sürece Mevlânâ'ya göre butlaniyetini henüz hakkaniyete çevirememiştir.

Mevlânâ'ya göre insanın, gönlüne yansıyan ilhâm ve tecellîleri görebilmesinin şartı; gönlünü, hakîkatin dışındaki hayallerden sülûk uygulamaları ile arındırabilmesidir. Ta ki bu hayaller, kişinin hakîkati görmesinin önünde bir engel kesilmesinler. Mevlânâ, konuyla ilgili şunları söyler:

“Câhil olan ve Hak'tan (ayrılığın) derdinden uzak bulunan kişiye de hakîkat sırlarını nice defalar gösterdiler de o görmedi.

Gönül aynası sâf olmalı ki orada çirkin suratı güzel surattan ayırt edebilsin”⁷¹⁰

“O suyun (yani kâmilin gönlünün) içinde hiçbir şeycikler bulunmadığından yüzler, ona akseder, orada görünür.

Hâlbuki senin için temizlenmemiş. Evin, Şeytanla, maymunla, canavarlarla dolu.

Ey eşek! İnadından eşeklikte kalakaldın. Mesih'e ait ruhlardan nereden bir koku alacaksın?

Orada bir hayal başgösterse hangi pusudan çıktığını nereden bileceksin?

İçteki hayallerin süpürülmesi için bedeninin zâhidlikle hayale dönmesi gerekir.”⁷¹¹

⁷⁰⁶ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, s. 35; Anbarcıoğlu çev., (İstanbul 1954), s. 51; Konuk çev., ss. 34-5.

⁷⁰⁷ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Anbarcıoğlu, (İstanbul 1954), s. 172.

⁷⁰⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 2898. Bu söz Câhiliye şâirlerinden Lebid'e aittir. Efendimiz bir hadisinde şâirlerden en doğru söz Lebid'in bu sözüdür demektedir. Mevlânâ, Lebid'in bu mısraını Arapça olarak iktibâs etmiştir. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVIII, s. 27).

⁷⁰⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 2899.

⁷¹⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 2062-3.

Sülûk sürecinde yapılan amel ve ibadetler Mevlânâ'ya göre geçici birer arazdırlar. Bu arazlardan elde edilecek nihaî cevher ise gönül temizliğidir. Mevlânâ, konuyla ilgili şunları ifade eder:

*“Ziraatla topraklar ekin ve başakla dolar. Saç ilacı, örgü örgü saç bitirir.
Kadını nikâhlamak arazdı, fânî olup gitti. Fakat o arazdan bize evlât cevheri meydana geldi.
Atı, deveyi çiftleştirmek arazdır. Bundan maksat da yavru cevherini elde etmektir.
Bostan ekmek dahi arazdır; bostanın mahsulü cevheridir. Zaten maksat da budur.
Simyâ (yani sülûk uygulamaları) ile uğraşmayı da araz bil, eğer o simyâdan bir cevher elde ettiysen onu getir.
Aynayı cilâlamak (yani gönlü ayna hâline getirmek için yapılan uygulamalar) da arazdır.
Fakat bu arazdan tertemiz bir ayna cevheri meydana gelir.
Şu hâlde sen ‘Ben ameller işlemişim’ deme, o arazlardan elde edilen mahsulü göster, ürkme!”⁷¹²*

Sâlik, gönlünün, ayna düzeyine erişebilmesi için her şeyden temizlenmelidir. Mevlânâ, bu süreçte gönlün/zihnin, düşünceden dahi arındırılması gerektiğini belirtir. Çünkü bu süreç sonunda sâlikin gönlüne yansıyacak olan, tüm düşünce kalıplarının ötesindeki bir şeydir. Bu nedenle sâlik, sülûkun ilerleyen aşamalarında murâkabe dersleri ile düşünilemeyi, tefekkür etmeye başlar. Bu sayede bilinen tüm düşünce ve tasavvurların ötesine yücelmeye çalışır. Mevlânâ, bir gazelinde bu hususla ilgili sâlike şunları söyler:

*“Düşünceyi bırak; tamamıyla temizle gönlünü. Hani, aynada ne resim vardır, ne süs, tıpkı öyle olsun gönlün.
Gönül bütün sûret ve şekillerden arındı mı artık her sûret, her şekil oradadır, ona vurur. O yüzü tertemiz, pırıl pırıl ayna, hiçbir yüzden utanmaz artık.
Ayıptan, ardan kurtulmak istiyorsan kendini imtihan et; ona bir bak, çünkü o tertemiz ayna, doğru söyler, kimseden utanmaz, çekinmez.
Demirden yapılan ayna bile bu saflığa erişebildikten sonra üstünde bir toz bile kalmayan gönül, ne hâle gelir? Artık bir düşün!
Söyleyeyim onun nelere eriştiğini; hayır, hayır söylemeyeyim, susayım da sevgili de benden duyduğunu söylemesin, çünkü sır saklayamaz o.”⁷¹³*

Mevlânâ'ya göre ilahî tecellîlerin gönle yansması sürekli ve her ânda gerçekleşmektedir. İnsan varlığı, bu tecellîler ile ayakta durmaktadır. Ancak gönlün bu tecellîleri hissedebilecek düzeye ulaşması, sülûk uygulamaları ile üzerini kaplayan tozlardan arınmasına, kendisini Hak'tan perdeleyen binlerce hicâptan kurtularak saflaşp her şeyden temizlenmesine bağlıdır.⁷¹⁴ Sülûk süreciyle bir gönül eğitiminden geçmeyen “sıradan” insan, bu tecellîleri algılayamaz. Çünkü yaptığı kötülükler ve yanlış uygulamalar neticesinde gönlü kirlenmiş, ilahî tecellîleri algılayamaz hâle gelmiştir.

⁷¹¹ Mesnevî, c. V, b. 2812-6.

⁷¹² Mesnevî, c. II, b. 950-6.

⁷¹³ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpınarlı, c. II, s. 313.

⁷¹⁴ A. Reza Arasteh & Enis A. Sheikh, “Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sûfî Psikolojisi*, s. 53.

Gönül aynasının bu tecellîlerden habersizliğini Mevlânâ, “*Bilir misin (gönül) aynan niçin o tecellînin yansımasını haber vermiyor? Yüzünden tozu, pası silinmemiş de ondan!*”⁷¹⁵ diyerek bu durumu, gönlün kötülük ve günah tozlarıyla safiyetini kaybetmesine bağlar.

Allah, her insana şah damarından daha yakındır.⁷¹⁶ Ancak Mevlânâ’ya göre asıl önemli olan bu kurbiyetin, insan tarafından hissedilmesidir. Sülûk sürecinde hedeflenen, sâlikin bu yakınlığı hisseder hâle gelerek, benliğini bu nur ile bütünleştirip inşâ etmesidir.

Mevlânâ, konuyla ilgili ayet⁷¹⁷ ve hadise⁷¹⁸ telmihle yapılan her bir kötülüğün, gönülde karanlık ve siyah bir iz bırakarak gönlü kirlettiğini belirtir. Ancak gönül kirliliğinin anlaşılması, kolay değildir. Mevlânâ’nın sıkça zikrettiği ve bu bağlamda da tekrar ettiği “her şey zıddı ile bilinir, ortaya çıkar” ilkesini göz önünde bulunduracak olursak gönül kirliliğinin anlaşılabilmesi için her şeyden önce bu, gönülde, o siyahlığın görünebileceği az da olsa bir saflık ve temizlik gerektirmektedir. Zira tamamen kararmış bir arka planda siyahın fark edilmesi mümkün değildir. Mevlânâ, sohbetlerinden birinde verdiği örnekle; bembeyaz bir elbisede birazcık kirin hemen görüneceğini ancak senelerden beri kirden, pastan kararmış, beyazlığını kaybetmiş siyah bir elbiseye her türlü yağ ve pislik damlasa bile ne giyenin, ne de başkalarının bunu fark edemeyeceği örneği üzerinden bunu vurgulamaktadır.⁷¹⁹

Mevlânâ, *Mesnevî*’de de konuyla ilgili şu îzahı yapmaktadır:

“Ey kararmış tencere! Senin kat kat kurumun, senin gönlünün yüzünü berbat edip kararttı!
Gönlünde is üstünde is, kurum üstünde kurum toplandı; nihayet gönlün, bütün ilahî sırlara
karşı körleşti.
Eğer o isli duman, yeni bir tencereye (yani temiz bir gönle) vursa bir arpa tanesi kadar
küçük bile olsa eseri hemen görünür.
Çünkü her şey, zıddı ile meydana çıkar. Kara da ancak beyazın üzerinde rüsva olur (yani
zulmani kötülükler ancak temiz ve beyaz bir gönül sahibi tarafından fark edilir)
Fakat tencere kararınca bundan sonra onun üstündeki dumanın tesirini artık çabucak kim
fark edebilir?
Demirci zenci olursa yüzü, dumanla isle aynı renktedir.

⁷¹⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 34-5. Beyitte aynanın pasından bahsedilmesi eski aynaların camdan değil madeni levhâlardan yapılmasından dolayıdır. (Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. I, s. 88).

⁷¹⁶ Bkz. Kur’an Kâf 50/16.

⁷¹⁷ Şu ayette kalp üzerindeki pastan (لُ) bahsedilmektedir: “Hayır (*hakikat*) inkârcıların dedikleri gibi değildir; bilakis işledikleri günahlar onların kalpleri üzerine perde olmuştur.” (Mutaffifin 83/14).

⁷¹⁸ Hadis şöyledir: “Yapılan her kötülük, kalpte siyah bir nokta meydana getirir. Eğer istiğfar ederse açılır. İstiğfar etmeyip yine günaha devam ederse kalbini büsbütün karartıncaya kadar o siyah nokta artmaya devam eder” (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, ss. 417-8).

⁷¹⁹ Bkz. Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Anbarcıoğlu, (İstanbul 1990), ss. 189-190.

Fakat beyaz tenli adam demircilik yaparsa onun yüzü dumandan alacalanır (kimi yeri kararmış kimi yeri beyaz olur).

Böyle olunca (yani kişi henüz tamamiyle kararmamış bir gönle sahipse) ancak o zaman günahının tesirini derhal anlar da ağlayıp sızlamaya başlar ve ‘Aman Yarabbi’ demeye koyulur.

Fakat kişi, günahıta ısrar eder, kötülüğü kendine sanat edinirse, basîretinin gözüne toprak seper.

Artık tevbeyi aklına bile getirmez; o kötülük onun gönlüne tatlı gelir; böyle böyle nihayet dinsiz olur gider.

O pişman oluş ve ‘Yarabbi’ diye yakarışlar ondan gitti; onun gönül aynasının üzerine beş kat pas oturdu.

Artık paslar, onun demirini (yani gönlünü) yemeye, onun (gönül) cevherini eksiltmeye başlar.

Beyaz bir kâğıda yazı yazarsan o yazı, kâğıda bakar bakmaz okunur.

Yazılı kâğıda bir yazı yazarsan okunur ama iyi anlaşılır; çünkü bir kara üzerine bir başka kara düşünce her iki yazı da körleşir ve bir mânâsı kalmaz.

O kâğıda üçüncü defa bir şey yazarsan kâfirlerin canı gibi tamamiyle kapkara olur (hiçbir şey anlaşılır.)”⁷²⁰

Mevlânâ, gönlü temiz bir suya benzeterek topraktan yaratılan tenin istek ve arzularına tabi olmanın, bu suyu, toprağa bulayarak çamur hâline getireceğini belirtir. Böylece kirlenen gönül, artık aynalık özelliğini kaybeder. Suyun tekrar safiyetini kazanarak, sûretleri gösteren bir ayna oluşu; suyu, topraktan arındırmaya bağlıdır. Diğer bir teşbihinde de bunu, havayı toz bulutunun kaplamasına benzeten Mevlânâ, bu teşbihleriyle gönlün, insanın topraklık yönünü sembolize eden teninin istek ve arzularından ne kadar tasfiye edilirse, o derece berraklığa kavuşacağına işaret etmektedir. Mevlânâ’nın ilgili ifadelerine bakalım:

“Suda bir hurma fidanı, yahut hurmanın kırılıp eğilmiş, yeni aya dönmüş dalı görününce o akis, dışarıdaki fidanın, dışarıdaki dalın aksidir.

Suda bir sûret görürsen o, dışarıda bulunan şeyin aksidir yiğidim.

Fakat suyun pislikten arınması için beden ırmağını temizlemek, arıtmak şarttır.

Bu sûretle onda bir bulanıklık ve çer çöp kalmamalı ki yüzün, içine aksetsin, görünsün.

Ey adamcağız, bedeninde toprakla karışmış sudan başka ne var? Söyle. Ey gönül düşmanı!

Suyu, topraktan temizle.

Hâlbuki sen, her an yemekle, içmekle o dereye daha fazla toprak dökmede, o suyu daha fazla bulandırmadasın.”⁷²¹

“Şimdiye kadar böyle hareket ettin durdun, artık böyle harekette bulunma; suyu kararttın, daha ziyade karartma!

Bulandırma da bu su durulsun; o suyun içinde ay ve yıldızları tavaf eder gör!

Çünkü insan, ırmak suyuna benzer; bulandı mı artık onun dibini göremezsin!

İrmağın dibi incilerle, mercanlarla dopdolu.... sakın bulandırma, o saf ve durudur.

İnsanların canı havaya benzer, tozla karıştı mı gökyüzünde perde olur, gökyüzünü göstermez.

Güneşin görünmesine mâni olur... fakat tozu gitti mi saf ve parlak bir hâle gelir.”⁷²²

Mevlânâ, gönlün safiyetini bulandıran bir diğer husus olarak; kişinin gelecekle ilgili rızık kaygısına ve bu kaygıdan doğan iç huzursuzluğa işaret eder. Bu endişenin, Rezzâk-ı âlem olan Yaratıcıya güven/tevekkül ile aşılabileceğini belirterek sâlikin

⁷²⁰ Mesnevî, c. II, b. 3373-85.

⁷²¹ Mesnevî, c. V, b. 2807-11.

⁷²² Mesnevî, c. IV, b. 2480-5.

gönlünü rızık endişesinden arındırmasının gönül safiyeti için gerekli olduğunu belirtir.

723

Mevlânâ, gönül kirliliğine maruz kalan kişinin, bu iç pisliğinin, görünürdeki pisliklere nispetle çok daha vahim neticelere yol açan bir pislik olduğunu; Allah'ın görünümü gayet temiz olan müşrikleri neces diye nitelemesini istidlâl ile şöyle belirtir:

“... Dilerim, hiçbir müminin (gönül) gözü kör olmasın.
Dış/zâhiri gözü kör kimse, görünen necasetlere bulaşır; fakat can gözü kör olan kişi ise gizli, görünmeyen pisliklere batar, bulaşır.
Bu görünen pislik, bir parça suyla temizlenir, fakat bâtinî pislik, artıkça artar.
İçteki pislikler anlaşıldı mı gözyaşından başka bir şeyle temizlenemez.
Çünkü Cenâbı Hak (Kur'an'da) kâfire ‘neces/pis murdar’⁷²⁴ demiştir; hâlbuki kâfirin dışında bir pislik, murdarlık yoktur.
Kâfirin dışı, pisliklere bulaşmamıştır. O necaset, ahlâkında ve dinindedir.
Zâhiri pisliğin kokusu yirmi adımlık yerden gelir, bâtinî pisliğin kokusuysa Rey'den tut da Şam'a kadar gider!
Hattâ göklere çıkar, hurilerle Rıdvan'ın burunlarına vurur!
Bu söylediğim sözler yok mu? Senin anlayışın miktarıncadır ancak. Öldüm iyi ve doğru anlayışın hasretinden!”⁷²⁵

Mevlânâ'ya göre insandaki nefis ve akıl, gönlü karartan veya cilalayan iki araçtır. Nuranî aklın, akıbeti gören eylemleri sayesinde gönül nurlandırılırken; nefsin, ânlık hevâ ve hevesleri ile karartılmaktadır. Gönlün, nefsin arzuları kirlenmesini, bir tür ifsat olarak değerlendiren Mevlânâ, “Arz'da fesâda çalışırlar” âyetini⁷²⁶ bu doğrultuda işâri şekilde yorumlar. Buna göre ayetteki yeryüzü (arz) kelimesini Mevlânâ, insanın derûnu anlamında gönül olarak yorumlamaktadır. Mevlânâ, konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Allah, bil ki sana bir akıl cilâsı vermiştir... onunla gönül yaprağı arınır, aydınlanır.
A binamaz, cilâlanmayı bırakmışsın da hevâ ve hevesinin iki elini de açmışsın!
Hevâ ve heves kapandı mı cilâcının eli açılır.
Gayb aynası olan demirde bütün sûretler görünür.
İçini kararttın, paslattın, işte ‘Yeryüzünde fesâda çalışırlar’ âyetinin⁷²⁷ mânâsı budur!”⁷²⁸

Mevlânâ bu meyanda ibadetlerin yapılaş gayelerinden birinin; nurânî aklın, akıbeti görebilme fonksiyonunu geliştirmek olarak belirtir. Çünkü akıl, zamanla nefsin hegemonyası altına girmiştir; ibadetlerle kurtarılacak aslî hüviyetine, yani gönlü cilalayan bir araca dönüştürülmelidir. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

723 Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 454.

724 Tevbe 9/28 ayetinden iktibâs edilmiştir.

725 *Mesnevî*, c. III, b. 2091-8.

726 Mâide 5/64

727 Mâide 5/64 ayetine işaret edilmektedir.

728 *Mesnevî*, c. IV, b. 2475-9.

“İyi şeyleri caiz gören⁷²⁹ o Peygamber (sav), ne de güzel buyurdu: ‘Bir zerre aklın, oruçtan da namazdan da hayırlıdır.’⁷³⁰ Çünkü (ey sâlik!) aklın cevherdir, namaz ve oruç ise araz. Bu ikisi, yani namaz ve oruç, aklın kemâliyle farz olur. Bu sûretle de o aynanın cilalanması, ibâdetle gönlün arınması mümkün olur. Fakat ayna aslından bozuksa onu cilalamak güçtür, zor cilalanır.

O seçilmiş ayna ki aslından temizdir; az bir cila onu parlatmak için kafidir.”⁷³¹

Gönül kirliliğine maruz kalan kişinin, bu kirlilerden temizlenip arınması, Mevlânâ’ya göre yine gönülde gerçekleştirilecek bir tasfiye ile mümkündür. Gönül, bir takım kirlere bulanmış hatta kararmış olabilir. Ancak sâlik, kendini bu manevî kirlilerden yine gönlün derûnundaki potansiyele erişerek arındırabilir. Gönlünü, yine gönlüne yapacağı yolculuk sayesinde temizleyebilir. Mevlânâ, gönlü temizlenecek bir havuza, öfke, hırs, şehvet gibi nefsanî sıfat ve dürtüleri de gönül havuzunun etrafındaki basamaklara benzettir. Temizlenebilmek, bu basamakların ötesindeki havuza girmek ile mümkün olacaktır. Bu basamaklardaki toprak ve çamur ise insanı kirlere çamurlara bulandıran yani kötü bir benlik ve ahlâk sahibi yapan şahsiyet kirlenmelerine sebebiyet veren tene ait istek ve arzulardır. Kişi tenini ancak bu basamakları birer birer geçip gönül havuzuna dalarak temizleyebilir.⁷³² Mevlânâ konuyla ilgili şunları söyler:

“Ey tene bulanarak kirlenmiş kişi, havuzun etrafında dolaş. (Ancak buna kanaat etme de içindeki pâk suya ulaş) İnsan, (gönül) havuzunun dışındayken nasıl temizlenebilir? (Gönül) havuzundan uzak düşen bir kişi nasıl temiz olur? O kendi temizliğinden uzak düşmüştür. Bu (gönül) havuzunun temizliği nihayetsizdir, sınırı yoktur. Cisimlerin (maddî) temizliği ise (ona nispetle) pek az bir miktarda olabilir. Çünkü gönül, gizli bir havuzdur. Ancak bu havuzun, deniz tarafına (yani ilahî hakikat ve mânâ âlemine) gizli bir yolu vardır. Senin sınırlı olan temizliğin yardım ister. Yoksa sayılı şey harcandıkça azalır. (yani insanın cisim temizliği sınırlı olduğundan; temizlikte sınırsız bir hâle gelebilmek için sınırsız gönül temizliğinden yardım ve medet umar) Su, pis adama ‘Bana koş’ der. Pis adamsa ‘Sudan utanıyorum’ der. Su der ki: ‘Bu utanma, bensiz nasıl giderilir, bu pislik, bensiz nasıl temizlenir?’ Bulâşık ve pis adam; sudan utanır, gizlenirse bu utanma, ‘Hayâ (yani nefsanî olan haya ve kibîr), imânâ mânidir’ sözünün tahakkukuna sebep olur. Gönül, ten havuzunun (öfke, şehvet, hırs gibi) basamağındaki çamurlar ile bularır, çamurlanır; ten (ancak) gönüller havuzunun suyu ile arınır, temizlenir.

729 Mevlânâ’nın Peygamberimiz (sav) hakkındaki bu nitelemesinin, Efendimizin, cevazı temel bir prensip edindiği şeklindeki hadislerden iktibâs edildiği belirtilir. Hadisler için bkz. *Nihâyet u İbn Esir*, c. I, s. 187; *Câmiu’s-Sağîr*, c. II, s. 124; *Kunûzu’l-Hakâik*, s. 109. (Füruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 149’dan naklen).

730 Beyitte şu hadise işaret edilmektedir: Hz. Aîşe (ra) diyor ki: Resulullah (sav)’a sordum: Ya Resulallah insanlar dünyada birbirlerine ne ile tercih olunurlar? Akıl ile buyurdu. Ahirette ne ile? Diye sordum. Akıl ile, dedi. İnsanlar amellerine göre, mükâfat ve mücâzat görecektir değil mi? diye sordum. “Ey Aîşe! Allah’ın kendilerine verdiği akıl kadar amelde bulunmayacaklar mı? Amelleri, akılları kadar olmayacak mı? Amelleri kadar da ceza ve mükâfat görmeyecekler mi?” Buyurdu. (*Menhecu’l-Kavî*, c. V, s. 73; Füruzanfer, *Mevlânâ*, ss. 150-1’den naklen).

731 *Mesnevî*, c. V, b. 454-8.

732 Söz konusu yorum, Konuk şerhinden istifade ile yapılmıştır (krş. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 387).

*Ey oğul, gönül havuzunun basamağı/payesi etrafından dolaş; ten havuzunun basamağından sakın, kendine gel! Ten deniziyle gönül denizi birbirine bitişiktir, fakat aralarında bir berzah bir engel vardır, birbirlerine karışmazlar.*⁷³³

*İster doğru ol, ister eğri. O gönül havuzuna doğru gel, geri kalma.*⁷³⁴
“Gönül sahrasına adım atmak gerek. Çünkü bu çamur sahrasında ferahlık, genişlik, neşe olamaz. Ey dostlar, gönül sahrası, emindir, huzur yeridir. Orada su pınarları, gül bahçeleri içinde gül bahçeleri var.

*Ey yolcu, kalbe yürü, orada seyret, orada gez dolaş.*⁷³⁵

Mevlânâ, istiğfar ve tevbenin, günahların meydana getirdiği kalpteki kir ve pasları temizlediğine dair hadise telmihte bulunarak; sâlikin, gönlünü, yine gönülden yapacağı tevbe ile temizleyebileceğini belirtir. Yukarıda gönlün, havuza benzetildiği teşbih hatırlanacak olursa sâlik, gönlünü, yine gönle yönelerek temizlemektedir. Bunun yolu da yapılan kötülüklerden, içte duyulan pişmanlık ve istiğfardır. Bu meyanda Mevlânâ tevbe, pislikleri süpürüp temizleyen bir süpürgeye benzeterek şöyle der:

*“Gönül evine bir bak! Gam ve günahlarla perişan olup tozlandı mı süpürgeci olmaksızın tevbeyle süpürülür, arınır.”*⁷³⁶

Gönül tasfiyesi, Hakk’ın dışındaki şeylere bağımlılık, gönülden sökölüp atılınca kadar sürer. Çünkü ne kadar iyi gibi görünürse görünsün, insan zihninde “sıradan” insanî düzleme ait herhangi bir obje veya imge, insan ile en içindeki “*Hakikat*” arasında bir engeldir aslında.⁷³⁷ Hatta, sâlikin, başlangıçta bin bir zorluklarla elde ettiği ilimlerin dahi bu tasfiye sürecinde gönülden çıkarılması gereğini Mevlânâ; “*Bu (sûfîler) topluluğu gönüllerini (zâhiri) ilimlerden yıkamış arıtmışlardır; zira bu ilim o yolu tanımaz*” ifadesiyle belirtir.⁷³⁸ Bahsedilen bu husus, ilme karşı mutlak bir tavır olmayıp, sülûktaki bir süreçle ilgilidir. Mevlânâ, teşbihteki o engin kudretiyle bunu; hastalanıp istifra edenin, içindekileri tamamen çıkarmadan rahat edemeyişine benzetir.⁷³⁹ Çünkü bu ilimler, insanî düzleme aittirler. Hâlbuki gönle tecellî edecek ilahî tecellî ile mukayese

⁷³³ Rahman 55/19-20 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁷³⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1361-72.

⁷³⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 514-6.

⁷³⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 480. Beyitte istiğfarla kalbin günahların kirinden karalığından temizlendiğine dair hadise telmîh yapılmaktadır.

⁷³⁷ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 88.

⁷³⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 1123. Bir çok sûfinin yaşamında rastlanan gönlün artık “ilim”den de tasfiye edilmesinin örneğine, Mevlânâ’nın biyografisinde de rastlanılmaktadır. Mevlânâ’nın ilim tahsiline uzun yıllarını verdiği Şam’da yedi yıl süreyle Hâlaviyye Medresesi’nde kaldığı bilinmektedir. Şems’le görüşmelerinden sonra Şems’in kendisinden elinden hiç düşürmediği babasının *Maârif*’i dahil kitapları bırakmasını istediği Eflâkî’de nakledilir.

⁷³⁹ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Anbarcıoğlu (İstanbul 1954), s. 173.

edildiğinde, insani düzleme ait değerli zannedilen her şey, değersizleşerek ehemmiyetini yitirecektir. Zira varlıkta Hak'ın tecellîsinden daha değerli bir şey yoktur.

Bu tasfiye süreci tamamlandığında sâlik, ayna hâline gelen gönlünde ilim dâhil birçok meziyeti, artık dışarıdan ithâl etmez. Bunların ve daha fazlasının, kendi gönül pınarından çağladığını görür. Bundan sonra onun kitabı da defteri de irfân membaı hâline gelmiş ayna gönlüdür. Mevlânâ bu konuda sâlike şöyle seslenir:

“Gönlünü bir iki günceğiz cîlâla da o aynayı kendine defter edin.”⁷⁴⁰

“Şunu iyi bil ki isimden ve harften öteye geçmek istersen kendini, kendinden (kendini, mevhûm benliğinden) tamamıyla temizle.

(Cîlalî) demir gibi demir renginden kurtul, renksiz bir hâle gel. Riyâzatla tozsuz passız bir ayna ol!

Kendini kendi vasıfların/evsâf-ı hod'dan temizle ki kendinin sâf olan asıl, pâk zatını göresin.

O zaman gönlünde ne kitaba ne müzakereye ne de üstada gerek kalmadan peygamberlerin ilimlerini görür bulursun.

Hız. Peygamber ‘Ümmetimden bazıları, benim hem cevherim hem de himmetimdir. (Yani benimle aynı nurdan beslenmektedirler ve benimle aynı himmete sahiptirler.) Ben onları hangi nurla görüyorsam onların canları da beni mutlaka aynı nurla görür’ buyurdu.

Bunlar Hız. Peygamberi, Sahîhayn kitapları, hadîsler, raviler olmaksızın, bunlara hacet kalmaksızın ab-ı hayat kaynağında (yani gönüllerinde) görürler.

‘Kürt olarak yattık’ sırrını bil ve ‘Arap olarak sabahladık’ sırrını oku!’⁷⁴¹

Mevlânâ, sâlikin gönlünden elde ettiği irfânî bilginin Hakk'ın lutfuyla elde edilmiş, adeta sıçramış/dikey bir aklın mahsulü olduğunu; bu ilmin, deneme-yanılma, okuyup ezberleme ile elde edilmiş zihinsel birikimden farklı olduğunu şöyle beyan etmektedir:

“Akıl, iki türdür: Birincisi kazanılan akıldır... sen onu mektepte çocuk nasıl öğrenirse öyle öğrenirsin.

Kitaptan, üstattan, düşünceden, anıştan, mânâlardan, güzel ve dokunulmadık bilgilerden. Aklın artar, başkalarından daha fazla akıllı olursun... fakat bu ezberlemekle de ağırlaşır, sıkılırsın!

Geze dolaşa âdeta bir ezberleme levhası kesilirsin... hâlbuki bunlardan geçen Levhimahfuz olur!

Öbür akıl, Allah vergisidir... onun kaynağı candadır.

Gönlünden bilgi ırmağı coştı mu ne kokar, ne eskir, ne de sararır!

Kaynağın yolu bağlı ise ne gam! Çünkü o anbean ev içinden çoşup durmaktadır!

Tahsil ile elde edilen akıl, ırmaklara benzer... o, şuradan buradan çıkar, evlere gider.

Yolu kapandı mı çaresiz kalır, akmaz! Sen, çeşmeyi gönlünde ara.”⁷⁴²

740

Mesnevî, c. VI, b. 1287.

741

Mesnevî, c. I, b. 3458-65. “Kürt olarak yatıp Arap olarak sabahlamak” tabiri sûfî büyükleri arasındaki ümmilerin kimi zaman o konunun uzmanlarını hayrette bırakacak derecede konuya ilişkin vukufiyetlerine atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Bunu söyleyen kişinin *Mesnevî* katibi ve Mevlânâ'nın yakın dostu Hüsameddin Çelebi'nin atalarından Şeyh Ebu'l- Vefa el-Kürdî olduğu belirtilmektedir. Döneminde Bağdat'ın meşhur sûfîlerinden olan bu ümmî zât, Arap olmadığı için Arapçayı çok zor konuşurdu. Buna rağmen bu zatın etrafında birçok kişinin toplanmasına Bağdat uleması hayret ederdi. Arapçadaki dil zaafını fırsat bilerek âlimler onu küçük düşürmek ve onunla eğlenmek için cemaatin huzurunda ona “Şeyh efendi, Cuma günü bir vaaz etsen dediler. Şeyh de inşâallah, cevabını verdi. Cuma günü Arapça yaptığı vaazın hitabet ve akıcılığına bütün âlimler hayret etti. Bunun nasıl olduğunu soranlara: yukarıdaki beyitle karşılık verdi: “Emseyne lekürdiyyen/esbahnâ arabiyyen” (Bkz. Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, ss. 1597-8).

"Hikmeti arayan tâlip (bu yolda olduğu müddetçe), hikmet membaı olur, tahsilden ve esbâba teşebbüsten fariş olur.
(O tâlibin sinesi) levh-i hafız (bilgileri ezberleyen, saklayan bir levha) iken, 'levh-i mahfuz' hâline gelir;⁷⁴³ akı, ruhundan feyiz alır, zevk alır.
Önce akı, onun hocası iken, artık (bu hâle erdikten sonra) ona, talebe olur.
Akıl, tıpkı Cebrâil gibi ona: 'Ey Ahmed, bir adım daha atarsam yanarım.'⁷⁴⁴
Sen beni bırak Ey can sultanı, ileri git, zira benim haddim buraya kadardır' der."⁷⁴⁵

Bir hadiste, müminin gönlünün Allah'ın iki parmağı arasında olduğu belirtilmiştir. Sufiler arasında *kurb u nevâfil* olarak bilinen diğer bir kudsi hadiste de Cenâbı Hakk'ın, kendisine yakınlaşan müminin gören gözü, işiten kulağı olacağı belirtilmektedir. Mevlânâ, bu iki hadise telmîhte bulunarak; sâlikin Hakk'ın kudret eline alınmaya layık hâle gelmesinin, gönlünü, O'nun dışında her şeyden boşaltmaya bağlı olduğunu şöyle ifade eder:

"Gönülden her şey boşalınca yarabbi, yarabbi demeye koyuldu. 'Rabbim beni kurtar, bana yardım et' demeye başladı.
Peygamber (sav)'İnanan, kamışa benzer' buyurmuştur. İç boş olunca feryat eder.
Fakat kamışın içi dolu oldu mu çalgıcı onu elinden atar. Sakın dolu olma. Onun elinden gelen zarar da hoştur.
Boş ol da Allah'ın iki parmağı arasında hoş bir hâle gel. Çünkü bütün âlem, yokluk şarabından sarhoştur."⁷⁴⁶

Mevlânâ'ya göre kevne ait tüm güzelliklerin ve daha fazlasının, temaşa edilebileceği, ilahî cemâl tuvali, saflaştırılarak ayna hâline getirilmiş gönüldür. Mevlânâ, Çinliler ile Rûm ressamı hikâyesini bu mesajı vermek üzere anlatır.⁷⁴⁷ Hikâye ile verilmek istenen ana fikri ve ayna hâline gelmiş gönlün meziyetlerini şöyle ifade eder:

"Ey oğul (hikâyedeki) Rûm resamları sûfîlerdir. Onların; ezberlenecek dersleri kitapları yoktur. Görünüşte hünersiz (ilimsiz) görünürler.
Ama gönüllerini adamakıllı cilâlamışlar; arzudan, hırstan, cimrilikten ve kinlerden arınmışlardır.
(Hikâyedeki) o aynanın sâflığı ve berraklığı (sûfîlerin) gönlünün vasfıdır. Böyle bir gönle, hadsiz hesapsız sûretler yansır.
Gayb âleminin sûretsiz ve hudutsuz sûreti, Musa'ya koynundan gönül aynasından parladı.⁷⁴⁸
O sûret göklere, arşa, ferşe, denizlere, ta en yüce gökten, denizin dibindeki balığa kadar hiçbir şeye sığmaz.
Çünkü bütün bunların hududu, ölçüsü vardır. Hâlbuki gönül aynası, hadsiz ve sonsuzdur.

⁷⁴² Mesnevî, c. IV, b. 1960-8.

⁷⁴³ 'Levh-i mahfuz' ifadesi ayetten (Buruc 85/22) iktibâs edilmiştir.

⁷⁴⁴ Necm 53/8-10,13-18 ayetlerine işaret ediliyor.

⁷⁴⁵ Mesnevî, c. I, b. 1063-7.

⁷⁴⁶ Mesnevî, c. VI, b. 4212-5.

⁷⁴⁷ Daha önce özeti verilen hikâye için bkz. Mesnevî, c. I, b. 3647-82.

⁷⁴⁸ (Musa (a.s.)'ın eline koynuna sokup çıkararak elinin güneşten daha parlak bir hâlde görünmesiyle ilgili Kuran'da anlatılan mucizesini (bkz. Ta'ha 20/22) ârifin gönlüne tecellî eden cemâlullah tecellîsine bir numûne olarak yorumlar.)

Akıl burada, ya susar yahut şaşırıp kalır. Sebebi de şu: Gönül O'nunla mıdır yahut gönül O'mudur?

Hem sayılı hem sayısız olan (hem kesrete dalan, hem vahdeti bulan) gönülden başka bütün nakışların aksi geçip gider, ebedî değildir. (ebedî olan yalnız gönlüdür)

Fakat ezelden ebede kadar zuhûr ede gelen her yeni nakış, gönle akseder, orada perdesiz, apaçık sûrette tecellî eder.”⁷⁴⁹

İnsan, mahlukât içinde ilahî esmâyı, en kapsamlı yansıtabilen mümtaz varlıktır. İnsanın ilahî tecellîlere mazhar olan yetisi ise gönlüdür. İnsan, gönül latîfesi ile bu imtiyazı elde etmiştir.⁷⁵⁰ İlahî nurun yere, göğe sığmadığı hâlde gönle sığdığının bildirildiği kudsi hadis, gönlün tüm varlığı ihata ve temâşa edebilecek potansiyelini ifade etmektedir.⁷⁵¹ Mevlânâ, kudsi hadiste bahsedilen bu gönlün, ayna gönül olduğunu belirterek bu gönlün, zaman ve mekândan münezzeh, sonsuz ve keyfiyetsiz bir hâlde olduğuna işaret etmektedir.⁷⁵²

⁷⁴⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3483-91.

⁷⁵⁰ Konuk, İbnü'l Arabî'nin insanın bu imtiyazını; “Ey sâib! İnsaniyet mertebesini meleklerden isteme, zira sırrı olmayan bir ayna nasıl *sûret* gösterebilir” şeklinde belirttiğini Adem fassından naklen aktarmaktadır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 211; İbn Arabî'nin bu yöndeki görüş ve ifadeleri ile krş. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, “Adem fassı”, c. I, ss. 133-8).

⁷⁵¹ Bahsedilen kudsi hadis: “Beni (Cenâbı Hak kast ediliyor), arzım ve semâvatım istiab edemez. Lakin inanan/mümin, Allah'ın emrine muhâlefetten çekinen/takiy, günah şaibesinden pâk/nakiy ve günaha girmekten azami çekinen/veri' kulumun kalbi istiab eder” şeklindedir. (bkz. Tahirü'l-Mevlevî, c. IV, s. 1264).

⁷⁵² Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2654-8.

3. İHTİYÂRÎ ÖLÜMÜN GERÇEKLEŞTİRİLMESİ: ÖLMEDEN ÖNCE ÖLÜM

Bu konunun, *fenâya* erişme ile aynı başlık altında ele alınması da mümkün görünmektedir. Ancak hem Mevlânâ'nın her iki konu hakkında îzahlarının bulunması, hem de aralarındaki kısmî farktan dolayı ayrı başlık altında ele almanın uygun olacağını düşündük. Bu farklılıkla ilgili şunu söyleyebiliriz. Ölmeden önce ölüm, *fenâya* erişme gayesinin diğer bir nitelemesi gibi düşünülebilir. Ancak *fenâ*, sâlikin bu süreç sonunda muttasıf olduğu makâmın, sülûkta vardığı mertebe ve derecenin adı iken; ihtiyârî ölüm, bu mertebeye varmada sâlikin uygulaması ve yapması gerekeni işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle *fenâya* erişmek, sülûkun nihaî hedefi olarak kabul edilecek olursa; ihtiyârî ölüm, bu nihaî hedefe varmada, sâlikin benliğinde gerçekleştirilmek istenen gayeyi ifade etmektedir. Her ikisi de ortak gayeye hizmet etmelerine rağmen; ihtiyârî ölümün, *fenâya* erişmenin altında ulaşılmak istenen bir aşama olarak değerlendirilmesi daha uygundur.

Mevlânâ'ya göre sâlikin varması gereken nihaî nokta, kendini Allah'ın sıfatlarında bulduğu noktadır. Diğer bir ifadeyle bu gayeyi; insanın, kendi varlığının “*Hakikat*” prototipine ulaşması olarak ifade edebiliriz. Mevlânâ, sâlikin bu nihaî hedefine şöyle işaret etmektedir:

“Vallahi sen, önce O'nun sıfatlarından ayrıldın da geldin.. tekrar çevikçe acele et de yine O'nun sıfatlarına vâsıl ol!
Buluttan, güneşten, gökten geldin... yine Hakk'ın sıfatları hâline döndün mü göklere gidersin.
Sen yağmur ve güneş ışığının tesiriyle yetişmiştin. Şimdi Allah'ın tertemiz sıfatları sûretine bürünüp gidiyorsun.
Sen güneşin, bulutun, yıldızların bir cüzü idin; şimdi insan lokması olarak nefis, fiil, söz ve düşünceye dönüştün.”⁷⁵³

Bu ise “yaşam”larını bir illüzyon ve hayat sanrısı içinde sürdürenlerin düzleminden, sâlikin, kendisini kurtararak yücelmesiyle sağlanabilir.⁷⁵⁴ İnsan, biyolojik doğum ile bir yandan maddî dünyaya doğarken; diğer yandan *mânâ* boyutundaki, aşkın gerçekliklere ölmektedir aslında. Bu yönüyle biyolojik/fiziksel ölüm, insanın *mânâ* boyutuna doğumu olarak görülebilir. Ancak sûfilere göre bu ruhsal ve manevî doğumun, illa beden biyolojik ölümü ile gerçekleşme zarureti yoktur.

Sâlik, ihtiyârî ölüm deneyimi ile sûfî literatüründe “vilâdet-i sâni (ikinci doğum)” denilen, manevî doğumu gerçekleştirebilir. Ölmeden önce ölüm, aslında

⁷⁵³ *Mesnevî*, c. III, b. 4182-5.

⁷⁵⁴ Muhammed Ecmel, “Sûfî Rûh Bilimi”, *Sûfî Psikolojisi*, edit.: Kemâl Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 89.

herhangi bir biyolojik yıkım ve tahribi içermeyen, “egonun ölümü” diye nitelenebilecek sembolik bir olaydır.⁷⁵⁵ Görünüşe dahi bakıldığında bu ölümün, fiziksel ölümden tamamen farklı bir “ölüm” olduğu anlaşılabacaktır.⁷⁵⁶ Mevlânâ bu farklılığı şöyle ifade eder:

“Bu, görünüşte mezarda alçalmış, ölü değil ama mezarlar onun varlığında gizli. Mezarda ölüyü çok gördün, bir de ölüde mezarı gör, ey kör adam!”⁷⁵⁷

Bu açıdan söz konusu ölümü; sâlikin kurtulması istenen ve nefis başlığı altında toplanan, benliğinin kötü vasıflarına yönelik, psikolojik bir tahrip olarak nitelemek mümkündür. Zira mutasavvıfların çoğu, bu olayı bilinen “sıradan” insanî bene ait ego merkezli kişilik niteliklerinin yok edilmesi olarak görmüşlerdir.⁷⁵⁸ Bu ölümle sâlik, bir anlamda bireysel insanî sınırlarına ölmek sûretiyle, ilahî cemâl ve kemâlin sonsuz güzelliğine ve genişliğine doğmaktadır.⁷⁵⁹ İkinci doğum da denilen bu manevî doğum deneyimi, Hristiyan gelenekte Hz. İsa’nın bir sözüne atfen şöyle yer almaktadır: “*Bir kimse yeniden (yahut yukarıdan ikinci kez) doğmadıkça Allah’ın melekûtunu göremez.*”⁷⁶⁰ Bazı şamanist ve bâtinî geleneklerin ayinlerinde ölüm deneyimlerinin tecrübe edilmesi, kaynağını bu düşünceden almasına rağmen, sûfilerce dile getirilen ve herhangi bir fiziksel tahrip içermeyen ihtiyârî ölüm, bu tür uygulamalardan temelde ayrılmaktadır.⁷⁶¹

Mevlânâ, sâlike bir gaye olarak sunduğu ihtiyârî ölümün, biyolojik ölümden farklılığını irâdî ölümü tahakkuk ettirmiş bir örnek üzerinden şöyle ifade etmektedir:

“Ey akıllı fikirli er, sevgiliyi perdesiz görmek istiyorsan ölümü seç, o perdeyi yırt. Fakat, ölü mezara gidersin hani o ölümü değil. Seni değiştiren nura götüren ölümü seç. Erkek, (akil bâliğ olup) erkeklik çağına girdi, kendini bildi mi çocukluk, ölü gider; Rûm diyarına mensup olur. Zencilik kalmaz. Toprak, altın oldu mu topraklığı kalmaz. Gam ferahlık hâline geldi mi insana keder verme dikenini yok olur gider. Mustafa (sav), bunun için; ‘Ey sırları arayan, diri olan bir ölü görmek istersen buyurdu... Diriler gibi şu toprak üstünde ölü olarak yürüyen, canı göklere yücelmiş, yüceleri yurt edinmiş birisini görmek dilerse... Ölümden önce bu âlemde göçmüş, akılla değil de ancak sen de ölürsen anlayacağın bir hâle gelmiş... Canı, halkın canı gibi göçmemiş, bir duraktan

⁷⁵⁵ Grof, *Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi*, s. 161.

⁷⁵⁶ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 32.

⁷⁵⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 1545-6.

⁷⁵⁸ Muhammed Shafii, “Varoluşsal Vuslat: Benlikten Kurtuluş”, *Sûfî Psikolojisi*, edit.: Kemâl Sayar, ss. 95-6.

⁷⁵⁹ Chittick, *Sufism*, 87.

⁷⁶⁰ Bkz. İncil, Yuhanna 3/3.

⁷⁶¹ Grof, age., ss. 161-2. Ancak şunu söylemek gerekir ki çoğu psikiyatrist, ayırım yapmaksızın bu tür deneyimleri çoğunlukla patolojik olgular olarak görmektedirler.

bir durağa göçe göçe ta son durağa varmış birisini, yeryüzünde bu sıfatlara bürünmüş gezip duran bir ölüyü görmek istersen... Tertemiz Ebu Bekir'e bak.. buyurdu.”⁷⁶²

Mevlânâ da diğer sûfiler gibi sâlikin gerçekleştirmesi gereken ölmeden önce ölüm deneyimine, Peygamberimizin (sav) ilgili hadisiyle istidlâlde bulunur.⁷⁶³ “*Ölüm gelip çatmadan önce ölüme hazırlanın*” şeklindeki hadisi, Hâkim’in rivayet ettiği ve sahih hadis değerlendirmesinde bulunduğu; ayrıca Beyhakî’nin de bu hadisi rivayet ettiği belirtilmektedir.⁷⁶⁴ Ayrıca ölmeden önce ölümle ilgili rivayetin, yukarıdakine ilâveten muteber hadis kitaplarında yer alan diğer bir hadis meâli ile teyid edildiğini de kaydetmeliyiz. Bahsedilen hadis şöyledir: “*Dünyada bir garip (yabancı) veya yoldan geçen bir yolcu gibi ol. Kendini kabir ehlinden say*”⁷⁶⁵

Aliyyu’l-Kârî, “*موتوا قبل ان تموتوا* (Ölmeden önce ölünüz)” sûfilerin kelamı diye nitelediği bu sözün mânâsını, dışarıdan bir gözlemci sıfatıyla şöyle îzah eder: “Mecburi ölüm gelmeden önce kendi ihtiyarınız ile ölünüz. İhtiyârî ölümden maksat ise, ölmeden önce nefis ve şehvetlerinizin esiri olmaktan ve bunlarla meydana gelen hata ve gafletlerden kurtulunuz demektir.”⁷⁶⁶ Şunu söylemek gerekir ki bu rivayeti⁷⁶⁷ aktaran sûfiler, rivayet ettikleri diğer hadislerde olduğu gibi; hadisin, Kur’an, Sünnet ve kendi keşflerine uygunluğuna önem vermişlerdir.

Sûfilerin sıklıkla kullandıkları, ölmeden önce tahakkuk ettirilen ihtiyârî/irâdî ölümden kast edilen; biyolojik/fizyolojik ölüm değildir. Ölmeden önce ölüm, genelde sûfî literatüründe, özelde Mevlânâ’nın kullanımında; sâlikin, seyr u sülûkta ulaşması gereken bir merhale ve aşama olarak görülmektedir. Terimi ilk kullanan kişi olduğu

⁷⁶² *Mesnevî*, c. VI, b. 742-8.

⁷⁶³ Örneğin bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2272-3.

⁷⁶⁴ Bkz. Hâkim, en-Nisâbü’rî, Muhammed b. Abdullah, *el-Mustedrek ale’s-Sahîhayn I-IV*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1992, c. IV, s. 312, hadis no: 7868; Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu’l-İmân I-IX*, thk. Muhammed es-Saîd b. Besyonî Zağlöl, Beyrut 1990, c. VII, s. 352, hadis no: 10551. (Yıldırım, age., s. 263’den naklen).

⁷⁶⁵ Buharî, Rikâk, 3; Tirmizî, Zühd, 25 (hadis no: 2333); İbn Mâce, Zühd, 3. (Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, haz.: Davudî-Yıldırım, Umran Yay., İstanbul 1995, s. 43’den naklen). Benzer bir hadisi Fûruzanfer (*Menhecu’l-Kâvî*, c. IV, s. 313’den naklen) aktarmaktadır (bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 116). Bu meâldeki sahîh hadislerden kaynağını alan ancak sûfiler arasında “*موتوا قبل ان تموتوا* (Ölmeden önce ölünüz)” şeklinde şöhret bulan rivayetin (bkz. Aclunî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 291, hadis no: 2669) ise hadis bilginleri muteber olmadığını kaydederler. Bu yöndeki değerlendirmeler için (bkz. Yıldırım, age., s. 263; Uysal, age., ss. 340-2).

⁷⁶⁶ Aliyyu’l-Kârî, (Ali b. Muhammed el-Kârî), *el-Masnû’ fî Ma’rifeti’l-Hadîsi’l-Mevzû’*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebu’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Beyrut tsz., s. 348.

⁷⁶⁷ Bkz. Aclunî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, s. 291, hadis no: 2669.

söylenen⁷⁶⁸ Hâtemü'l-Esam'ın⁷⁶⁹ (ö. 237/851) konuyla ilgili şu sözünü Kuşeyrî nakleder: “Bizim bu (tasavvuf) yoluna giren kimse, nefsinde dört ölümü gerçekleştirmelidir: Beyaz ölüm, siyah ölüm, kırmızı ölüm ve yeşil ölüm. Beyaz ölüm, açlıktır; siyah ölüm, halkın eza ve cefasına tahammüldür; kırmızı ölüm, nefse muhâlefet edip heva ve hevesine karşı koyarken her nevi şâibe ve riyâdan uzak hâlis ameldir; yeşil ölüm ise yamalı elbise giymektir.”⁷⁷⁰ İbnü'l-Arabî⁷⁷¹ (ö. 638/1240) ve diğer sûfîler⁷⁷² de bahsi geçen ölüm çeşitlerini yukarıdakine benzer şekilde îzah etmektedirler.⁷⁷³

Ölüm (موت), İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde⁷⁷⁴ olduğu gibi Mevlânâ tarafından da müşâhede makâmına ulaşmak anlamında kullanılmaktadır. Buna göre sâlikin ölmeden önce ölümü ile kast edilen; “sıradan” insanların, biyolojik ölüm ile mecburen müşâhede edecekleri şeyleri, hayatta iken irâdî olarak uygulanan sülûk uygulamaları sayesinde, müşâhede edebilecek seviyeye erişmektir. Ölmeden önce ölüm, yukarıda aktarılan hadiste de işaret edildiği üzere Mevlânâ'nın kullanımında; sâlikin kendini ölüm ile yüzleşeceği “hakikat”e hayatta iken ihtiyârî olarak hazırlamasını ifade etmektedir.

Mevlânâ'nın öngördüğü ölmeden önce ölüm gayesiyle muvafık olması hasebiyle İbn Hâldun'un bu konuyla ilgili îzahına yer vermek istiyoruz. İbn Hâldun, sâlikin sülûk

⁷⁶⁸ Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfî*, s. 1030.

⁷⁶⁹ Hâl tercemesi için bkz. İsfahanî, *Hilyetu'l-Evliyâ*, (Kahire 1282), c. X, s. 51; Şa'ranî, *Tabakatu'l-Kübrâ*, (Mısır 1951), c. I, s. 94; Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, (Mısır 1969), s. 107; Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, (Tahran 1345), s. 285; Lamiî Çelebî, *Nefahat trc.*, (İstanbul 1282), s. 108; İbn Hâllikan, *Vefeyatu'l-A'yân*, (Mısır 1310), c. II, s. 296.

⁷⁷⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 393-4.

⁷⁷¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Futuhâtu'l-Mekkiyye I-IV*, Dar u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., c. II, s. 191; c. IV, s. 351. İbnü'l-Arabî'nin bu doğrultudaki îzahlarından numûneler için ayrıca bkz. Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfî*, ss. 1028-33.

⁷⁷² Örneğin bkz. Sülemî, *Tabakatu's-Sufiyye*, s. 93.

⁷⁷³ Budist düşüncede de ölü kimsenin gerçek düşünce biçimlerini önünde görünen irfânın dört ışık yolu ile bildiği varsayılır. Chanyid halinde tecrübe edilen gerçekliğe ilişkin bu renkler beyaz, sarı, kırmızı ve yeşildir. Yükseliş bu ışıklarla devam eder. (bkz. C. G. Jung, *Doğu Metinleri'ne Psikolojik Yaklaşım*, çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 238). Tasavvufî düşünce ile budist mistik gelenek arasındaki ölüm halinde gerçeklik tecrübesine ilişkin renkler konusundaki bu benzerlik dikkat çekicidir.

⁷⁷⁴ Bkz. Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfî*, ss. 1028-30. İbnü'l-Arabî'nin ölüm hakkındaki görüşleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Futuhatu'l-Mekkiyye I-IV*, (Beyrut tsz) c. IV, ss. 290-1 (hazretü'l-Mevt başlığı).

sürecini, keşf ve müşâhede mücâdelesini şeklinde niteler⁷⁷⁵ ve sâlikin ulaşması gereken ölmeden önce ölüm merhalesini bu doğrultuda şöyle îzah eder. Sâlikin, keşf ve müşâhedeye ulaşabilmesi, ruhunun diri olmasına buna mukabil bedeninin de yukarıda ifade edilen ölüm düzeyine sülûk uygulamaları ile eriştirilip, öldürülmesine bağlıdır. Bu ihtiyârî ve hayali ölümün amacı, sâlikin biyolojik ölüm sonrasında erişebileceği keşfe ulaşmasıdır.⁷⁷⁶ Binâenaleyh, ölmeden önce ölüm ile kast edilen; beşerî sıfatlardan uzaklaşarak bedenden kaynaklanan nefsânî kuvvetlerin riyâzat ve mücahede ile muattal hâle gelmesiyle sâlikte tabîî ölümden sonra hasıl olacak idrâklerin ortaya çıkması, hicâpların kalkması ve sırların tecellî etmesidir. Bir anlamda kulun Rabbânî bir *latîfe* ile Hakk'ın huzurunda durmasıdır.⁷⁷⁷

Mevlânâ'ya göre insanın zâhiri hisleri, sınırlı bir algıya sahip olduklarından; sülûk sürecinde, bu sınırlı hisler yerine sonsuzu algılayabilen bâtınî hislerin, işlevsel kılınması hedeflenmektedir. İhtiyârî ölüm ile sâlik, hayatta ve uyanık iken, sonsuzu algılayabilen bu yetilerini, işlevsel kılmayı hedeflemektedir. Zira sadece zâhiri hislerinin işlerliği, insanın, öteki varlık boyutlarıyla ilişkisini kesecektir. Bu sebeple sâlik, ihtiyârî ölüm ile zâhiri duyularını dış dünyaya kapatmaktadır. Mevlânâ, sâlikin, ihtiyârî ölüme erişince nasıl ilhâmlar alabileceğini anlatabilmek için; güzel bir rüyâ gören kişinin, uyandığı takdirde bu rüyâsı kesileceğinden uykuda kalmayı tercih etmesi misâlini verir. Mevlânâ, hikâyedeki vezirin lisânından konuya ilişkin şu beyitleri irat eder:

*“Bu bayağı hislerin kulağına pamuk tıkayınız, (yani dış dünyaya yönelimin ifadesi olan zâhir kulak yerine içinize yönelerek gönül kulağınızı açın ki gönlün duyabileceği ilahî hitabı duyabilesiniz), gözlerinizden his başını çözün.
O sır kulağının pamuğu, baş kulağıdır. Bu baş kulağı sağır olmadıkça, o bâtın sağırdır.
Dış duygulardan (zâhiri hislerden) hissiz, kulaksız, fikirsiz olun ki ‘Rabbine geri dön’⁷⁷⁸
hitabını işitebilesiniz.
Sen uyanıklığın dedikodusunda olduğun müddetçe, uykuda alabildiğin ilhâmdan bir koku alabilir misin?”⁷⁷⁹*

Mevlânâ'ya göre insanın görünen/*sûret* varlığının aslının, *yokluk âleminde* olduğunu anlayanlar, ölüm ile bu *sûret* varlıktan vazgeçmekte tereddüt etmezler. Ölmeden ölümün gerçekleştirilmesi, sâlikte bu bilincin oluşumuna bağlıdır. *Sûret*

⁷⁷⁵ İbn Hâldun (Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ebî Bekr Muhammed), *Şifâu's-Sâil li tehzîbi'l-Mesâil*, neşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1957, s. 74.

⁷⁷⁶ Age., s. 77.

⁷⁷⁷ Age., s. 39.

⁷⁷⁸ Fecr 89/28 ayetindeki “irci” ifadesi iktibâs edilmiştir.

⁷⁷⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 566-9.

varlığın aslının, başka bir boyuttan beslendiğinin farkına varanlar, bu sanal/gölge varlığı ölüm ile terk etmekte zorlanmazlar. Bu gölge varlığın aşılıp, asıl varlık ile “Hakîkatin” müşâhede edilmesi, sülûk sürecinde, ölüm kadar çetin zorlukların üstesinden gelinmekle, bir anlamda ölmeden, irâdî ölüm ile başarılabilir. Peki sâlik böyle bir şeyi neden başarmak zorundadır. Çünkü manevîyat yolunda ilerleyen genelde tüm mistikler, özelde de sûfiler, insanın “normal” bilinçlilik durumunun, optimalin altında olmakla kalmayıp, bir rüyâ ve illüzyon olduğunu öne sürerler.⁷⁸⁰

Onlara göre manevî eğitimden geçmemiş “normal” birey, aslında “uykuda” ya da “rüyâ hâlinde” sayılmaktadır. Ancak insanların büyük çoğunluğu, aynı “rüyâyı” görüyor olduklarından, bu illüzyonun farkına varılmaz.⁷⁸¹ Uykudaki bu büyük çoğunluk, aynı zamanda rüyâdan uyanan ve kendilerinin gerçek ve *hakikat* kabul ettikleri “normal” şeylerin, bir yanılsama olduğunu söyleyen kişilerin de delirdiğini düşünürler.⁷⁸²

Mevlânâ da İbnü’l Arabî gibi âleme “hayal” derken, Allah’tan başka var olan her şeyin, vücûdunun imkânî durumunu ve âlemin, tıpkı aynadaki görüntünün, kendisine bakanın gerçekliğini sergilediği gibi Allah’ı izhar ettiği olgusuna işaret etmektedir. Âlem, varlığı zorunlu olan Mutlâk Vücûda nispetle bir tecellî yansıması ve gölge gibidir.⁷⁸³ Binâenaleyh Mevlânâ’ya göre sülûkun gayesi; insanı, bu gölge varlığa yönelik içinde bulunduğu zihin yanılgısından ve hapsinden kurtararak *rüyâdan* aydınlanarak “uyanmasını” sağlamaktır. Sâlik, bunu gerçekleştirdiği takdirde, aynı

⁷⁸⁰ Sûfî literatüründe dünya için kullanılan hicâb kavramına mukabil diğer mistik sistemlerde de dünyanın sanal bir gerçekliğe sahip olduğuna işaret eden benzer kavramlar bulunmaktadır. Örneğin Sanskritçe yanılsama ve aldanma anlamlarına gelen “maya” terimi ile bu terimin Budist mistikleri tarafından kullanılan mukabili “samsara”, âlemin bu gölge varlığına işaret etmek üzere kullanılmaktadır. (Tasavvufî terimler ile benzerliklerine ilişkin geniş bilgi için bkz. Rasih Güven, *Vedanta and Sufism Sankaracarya and Mawlana Jalalu'ddin*, Ankara 1957, ss. 160-73.

⁷⁸¹ Walsh & Vaughan, *Ego Ötesi*, s. 47.

⁷⁸² Age., s. 71.

⁷⁸³ W. Chittick, “İbn Arabî’ye Göre Hayal Âlemi ve Şiirsel İmaj”, *Varolmanın Boyutları*, s. 309. Tasavvufî düşünce sisteminde “hayal” konusuyla ilgili ayrıca geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. William Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999; Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî*, Fransızca’dan çev.: Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1969; G. Hossein Dinani, “Mevlânâ ve İbn Arabî’ye Göre Hayal Âlemi”, çev.: Firdevs Pîşbin, *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri*, KB Yay., Ankara 2000; Ali Durusoy, “Hayal” mad., *DİA*, c. XVII, ss. 1-3; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, *Tasavvuf*, sayı 10, Ankara 2003, ss. 299-329.

zamanda hem dünya hayatındaki bazı sıkıntılardan kaynaklanan korkularını hem de ölüm korkusunu yenecektir.⁷⁸⁴ Mevlânâ, konuyla ilgili şunları söyler:

“Bu (dünyadaki her türlü varlığın) terkinin aslımı görmüş olduklarından artık vehmin türev ve parçalarından pek korkmazlar.
Bu âlem, bir rüyâdır, zanna kapılma sen. Rüyâda bir el kesilse bile zararı yok.
Rüyâda başın kesilse de hakîkatte yine başın yerindedir, ömrün de uzun olur.
Rüyâda kendini ikiye biçilmiş görsen bile kalktın mı vücûdun da sağlamdır, bir hastalığın da yoktur.
Hâsılı rüyâda vücûdunu noksan görmekten (yani bir rüyâ olan bu âlemde çeşitli mücâhedeyle mevhûm varlığını öldürmekten) ne çıkar? Yüzlerce parçaya ayrılсан bile ne korkacaksın ki?”⁷⁸⁵

Sûfî gelenekte, bu dünyanın uyanılacak bir rüyâ olarak görülmesi, hemen her sûfî tarafından dile getirilmektedir. Mevlânâ’ya göre de insan, bu dünyada düşlerden örülü bir düş ve “indirgenmiş bir bilinç” içinde yaşamını sürdürmektedir. Diğer bir ifadeyle; dünya kavramı, diğer mutasavvıflarda olduğu gibi Mevlânâ’nın kullanımında da; insanı, “Sonsuz *Hakikat*”ten ötekileştirerek perdeleyeni, onu yanıltanı ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır. Bu yanılsamanın, insan varlığındaki uzantısı, kendini ve âlemi ondan ibaret gördüğü çarpıtılmış bir benlik ve varlık algısıdır ki çalışmamız boyunca insanın bu yanılsamadan meydana gelen varlık tasavvurunu “*mevhûm benlik*” olarak ifade etmekteyiz. İnsan, Mevlânâ’ya göre kendi varlığına ve âleme ilişkin bu varlık yanılsamasını ancak ölüm ile anlayacaktır. Mevlânâ insanın, “sanal gerçekliğe” dair bu yanılgısını şöyle ifade eder:

“Bütün aldananlar, cennet budur zannıyla bu (hayali) yansıma yöneldilerdir.
Asıl başlardan, bahçelerden kaçarlardı da bir hayalle eğlenir kalırlar!
Fakat bir gün bu gaflet uykusu nihayet bulup da uyandılar mı hakîkati görürler ama artık o görüşün ne faydası olur ki?
Sonra mezarlığa bir feryad u figândır, bir ah u vahdır düşer... kıyâmete kadar bu yanılmalarına hasret çekip dururlar!
Ne mutlu o kişiye ki (biyolojik ve zaruri) ölümden önce (mevhûm varlığından irâdî olarak) ölmüştür de onun ruhu bu görünen (hayalî) başın hakîkatinden (aslından) bir koku almıştır!”⁷⁸⁶

İşte bu yüzden sâlik, söz konusu yanılgıdan kurtulabilmek için, zaruri ve biyolojik ölümü, gelip çatmadan, sülûktaki uygulamalar ile irâdî ölümü, yani ölmeden önce ölümü gerçekleştirmek zorundadır. Bu yönüyle ölmeden önce ölüm, Mevlânâ’nın sülûk anlayışında sâlikin, ulaşması gereken bir gayedir. Mevlânâ, insanın söz konusu temel yanılgıdan doğan ölüm ve hayata dair yanılgısına Firavun’un idam edilen sihirbazları lisânından işaret eder. Bu yanılsamadan kurtulması için sâliki, ilgili hadisi de iktibâs ederek ölmeden önce ölüme şöyle teşvik eder:

⁷⁸⁴ Fadhlalla Haeri, *The Journey of the Self*, Great Britain: Element Books, 1989, s. 139.

⁷⁸⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 1728-32.

⁷⁸⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 1368-72.

“Bu yaşayış, ölüm sûretinde gizlidir. O ölümse yaşayış kabuğunda gizli. Nur, ateş şeklinde görünmede, ateş de nur şeklinde. Yoksa dünya, aldanma yurdu ve durağı olur muydu hiç?”⁷⁸⁷

Kendine gel, acele etme. Önce yok ol. Battın mı nur doğusundan baş göster.”⁷⁸⁸
 “Ölümden önce ölmek, azaptan kurtuluştur.

Ey yiğit ölümden önce ölmek emniyettir... bize Mustafa (sav) böyle buyurdu.

Buyurdu ki: Size ölüm, sınamalarla gelmeden, hepiniz ölü.”⁷⁸⁹

“Sıradan” insan, nefsânî isteklerinden ancak biyolojik ölümle vazgeçmektedir.

Ölmeden önce ölümden ise sâlik, daha hayatta iken farkına vardığı ilahî irâde nedeniyle kendi *mahdût* benliğine ait “sıradan” insanî isteklerden, biyolojik ölüm gelip çatmadan, vazgeçmeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle ihtiyârî ölümü; biyolojik ölüm gelince kişinin, benlik algısında nasıl bir değişim yaşanacak, sorusunun cevabını bulma arayışı olarak niteleyebiliriz. Diğer “sıradan” insanların ancak ölümle yüzleşecekleri “gerçekleri”, ölümden önce tahakkuk ettirmek mümkün müdür? Ölmeden önce ölümü, bu soruya olumlu cevap veren sûflerin, bu yöndeki deneyimlerini içeren bir başlık olarak tanımlamamız mümkündür. Hakk’ın irâdesinden habersiz olanların kendi irâdelerini fedaya yanaşmamalarını, doğal bir cehâlet olarak gören Mevlânâ, aksi bir farkındalığın ise ihtiyârî ölümü zorunlu kıldığını şöyle ifade eder:

“Tutalım ki senin isteğinde şeker tadı var; sevgilinin isteği, isteksizlik, murat ve maksadı terk etme değil mi?

Onun her bir yıldızı yüzlerce hilâlin kan diyetidir. Ona, âlemin kanını dökmek helâldir!

Biz değeri de bulduk kan diyetini de. Ve o yüzden can vermeye koştuk.

Ey âşık! Âşıkların hayatı ölümlerdir. Gönlü gönül vermeden başka bir sûretle bulamazsın.”⁷⁹⁰

“Eğer sen de beşeriyet vasıflarından ölüp kurtulursan ilahî sırlar denizi, seni de başının üstünde gezdirir.”⁷⁹¹

Mevlânâ’ya göre “sıradan” insan bilinci, bir yanılsamadan ibaret olan bu dünyaya karşı, diri iken; gerçek âleme karşı ölüdür. Sâlikin ulaşması istenen bilinç düzeyi ise hakikî âleme nispetle diri; bu gölge âleme nispetle ölü gibi olmasıdır. Mürid teriminin sûfî ıstılahındaki anlamlarından birinin; kendi beşerî istekleri yerine, Hakk’ın muradını ikâme eden kişi, olduğundan daha önce bahsedilmişti.⁷⁹² İnsanın ihtiyâr/tercih yetisinin uykudayken işler hâlde olmaması nedeniyle Mevlânâ, insanın ihtiyar ve irâdesinden doğan tereddütlerden uykudayken kurtulup rahatlamasına atıfla, ihtiyârî

⁷⁸⁷ Dünyanın “Daru’l-ğurûr (aldanma yurdu)” oluşuyla ilgili ayetlere telmih yapılmaktadır. Örneğin bkz. Âl-i İmrân 3/185; Hadîd 57/20).

⁷⁸⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 4135-7.

⁷⁸⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 2271-3.

⁷⁹⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 1748-51.

⁷⁹¹ *Mesnevî*, c. I, b. 2843.

⁷⁹² Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 201.

ölüm ile sâlikin; “sıradan” insanların, uykuda iken yaşadığına benzer bir ihtiyârsızlık hâlini, tecrübe ettiğini belirtir.⁷⁹³ Daha açık bir ifadeyle sâlik, ihtiyârî ölümle kendisinin tereddütlerle dolu ihtiyârî yerine, Hakk’ın irâdesini koyarak erişilecek rahat ve huzuru yaşamaktadır.⁷⁹⁴

Mevlânâ, ihtiyârî ölümün, amel ile gerçekleştirilebilecek bir eylem süreci olduğunu belirtir. Bu sayede sâlikin, ilkel benliğinden sıyrılacağı; ölüm ile erişeceği tevazu ve yokluğa daha hayatta iken adım atabileceğine işaret edilmektedir. Sâliki, bu konunun spekülasyonunu yapmak yerine pratiğine teşvik eden Mevlânâ bu konuda şöyle der:

“(Ölmeden önce ölerək) Hak ile dirilişi amel aynasında gör. Zira, bunu sözle, kil u kâl ile anlayamazsın.
Bu konuyla ilgili içirimde bulunan sırları söylersem; pek çok ciğer kan olur.
Bahsi kesiyorum; zeki olanlara bu kadar kâfidir. Eğer köyde adam varsa (yani dinleyenler arasında anlayan mevcut ise) bu kadar söz, kâfidir.”⁷⁹⁵
“Bu ikilik, şaşî gözün görüşüdür. Yoksa evvel, âhirdir, âhir de evvel.
Bu nereden bilinir? Öldükten sonra dirilmeden. Öldükten sonra dirilmeyi ara da bundan az bahset.
Dirilme gününün gelmesinin öncelikli şartı, ölmektir. Çünkü dirilme, ölümden sonradır.
....

Şu iki göz, değişti de nurlandı mı bu düzgün cihân mahşer olur.
Bu hamlara, anlamak haram oldu da onun için bu hakikatler noksan göründü.”⁷⁹⁶

Mevlânâ, bu anlayış hamlığının giderilmesinin yolunun da yine ölmeden önce ölüm olduğunu ayeti iktibâs ederek ve işârî bir yoruma tabi tutarak şöyle belirtmektedir:

“Bu birlik aklın alacağı şey değildir. Bunu anlamak, insanın ölümüne bağlıdır.
Eğer bu, akılla anlaşılıyorsa, insanın nefsini öldürmesi neden vacip olurdu ki?
Akıllar padişahı, bu kadar merhametliken nasıl olur da zaruretsiz olarak insana ‘Kendinizi öldürün’ der?”⁷⁹⁷

Son beyitteki *kendinizi öldürün/اقتلوا انفسكم* ifadesi, ayetten⁷⁹⁸ iktibâs edilmiştir. Mevlânâ, ayetteki öldürün ifadesini insan bedeninin biyolojik faaliyetlerinin bitirilmesi

⁷⁹³ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 220-3.

⁷⁹⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 376-82. Necip Fazıl bir şiirinde Mevlânâ’nın yukarıda işaret ettiği bu hâli şöyle dile getirir:

“Uyku, uyku... Zamansız ve mekânsız uyumak
Uyumak istiyorum; başım bir cenk meydanı
Harfsiz ve kelimesiz düşünmek Yaradanı
İlgisizlik, her şeyden kesilmiş ilgisizlik
Bilmeyiş ki en büyük ilme denk bilgisizlik
Usandım boş yere hep gitmeler, gelmelerden;
Bırakın uyuyayım, yandım kelimelerden!” (Necip Fazıl, *Çile*, Büyük Doğu Yay., 51. bsk., İstanbul 2004, s. 272).

⁷⁹⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 2768-70.

⁷⁹⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 819-21, 827-8.

⁷⁹⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 2683-5.

⁷⁹⁸ Bakara 2/54.

anlamında bir intihar olarak görmez. Ayetteki ölümü; irâdî ölüm anlamında sâlikin bedeninin istek ve arzularını terk etmesi şeklinde yorumlamaktadır. ذلّ fiilinin قتل anlamında hakirleştirmek hor ve hakir kılmak mânâsında kullanılması, Mevlânâ'nın bu yorumunun, etimolojik bakımdan da mümkün olduğunu göstermektedir.⁷⁹⁹

Aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ, ihtiyârî ölümün, riyâzat ve mücâhede ile gerçekleştirildiğini belirterek; ölmeden önce ölümün mahiyetine ilişkin yukarıda aktarılan açlık, sıkıntılara tahammül, nefsin isteklerine muhâlefet gibi hususlara işaret eder. İhtiyârî ölümün, sülûk uygulamaları sayesinde tahakkuk ettirileceğini şöyle ifade eder:

*“İnanmışsan artık savaş safına gel ki senin meclisin, gökyüzündedir.
Yüzlerce vuslat ümidiyle kalk, ey kul, mihrap önündeki mum gibi dilen.
Başı kesilmiş mum gibi bütün gece arayıp isteme yüzünden ağla, gözyaşları dök, yan dur.
Yemekten, içmekten ağzını yum, gök sofrasına koş.
Her an ümidini gökyüzüne bağla. Gökyüzü havâsı ile söğüt gibi titre.”⁸⁰⁰
“Bu sûretle de gönlün şu ten kuyusundan çıksın.
Halk, filan yoksul öldü desinler, sen de ey gafiller diriyim ben. Bedenim yapayalnız yatmış,
uyumuş ama sekiz cennet de gönlümde açılmış, de.
Can, gül ve nesrin içinde uyuduktan sonra beden, şu pislikte kalmış? Ne gam! Uyumuş canın
bedenden ne haberi var? O, ister gül bahçesinde uyusun, ister külhanda.
Can, şu su rengindeki âlemde ‘Keşke kavmim, Rabbim beni ne yüzden yarlığadı, bilseydi’⁸⁰¹
diye nara atmada.
Can, şu bedensiz yaşamayı istemezse peki, gökyüzü kimin karargâhı olacak?
Canın, bedensiz yaşamayı dilemezse ‘Rızkınız gökyüzündedir’⁸⁰² nimeti, kimin kısmeti
olacak?”⁸⁰³*

Mevlânâ, biyolojik ölüm ile ihtiyârî ölüm arasında bağlantı kurarak ihtiyârî ölümün mahiyetini îzah etmektedir. Buna göre her canlı gibi insanın da ölümü tadacağı, muhakkaktır.⁸⁰⁴ Hâlbuki ölüm, İbnü'l Arabî'nin de belirttiği gibi sûfîlere göre yalnızca bir intikalden ibarettir.⁸⁰⁵ Yani insan beninin asıl unsuru, ölüm ile sadece bir intikal süreci içine girmektedir. O hâlde diğer insanların tabîî ölüm ile yaşayacakları bu intikali sâlik, irâdî olarak gerçekleştirirse neleri müşâhede edebilir. İradî/ihtiyârî ölümü

⁷⁹⁹ Cahiliyye şiirindeki örnek bir kullanım için bkz. Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakati's-Seb'*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut 1994, s. 23, beyit no: 22 ve şerhi.

⁸⁰⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 1727-31.

⁸⁰¹ Yasin 36/26 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁸⁰² Yunus 10/31 gibi “Sizi semâdan rızıklandırır” meâlindeki ayetlere işaret edilmektedir.

⁸⁰³ *Mesnevî*, c. V, b. 1735-42. Yine Mevlânâ, bir diğer yerde riyâzat ve diğer sülûk uygulamalarının sâlikî ölüm korkusundan emin kılacağını belirtmektedir. (Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1719-20).

⁸⁰⁴ Bkz. Âli İmrân 3/185.

⁸⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Futûhatu'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 291.

gerçekleştirmek isteyen sâlikin, tabîî ölümden öğrenecekleri nelerdir? Mevlânâ bunları, avcı zâhid hikâyesindeki kahramanın lisânından şöyle dile getirir:

*“Komşumun ölümü, bana, vâiz olarak yeter. Bu öğüt, benim kazancımı, dükkânımı yıktı mahvetti.
Sonunda mademki yapayalnız kalacağım, her kadınla, her erkekle düşüp kalkmaya alışmamak lâzım.
Mademki sonunda mezara yüz tutacağım, tek Allah’a alışmam daha iyi.
Güzelim, sonunda değil mi ki çenemiz bağlanacak, çenemi az oynatmam daha doğru.
Ey altın sırmalı esvaplar giymeye, altın kemerler takınmaya alışmış adam, nihayet sana da bir dikilmemiş elbisedir giydirilecek.
Yüzümüzü toprağa turalım, ondan bittik, geliştik. Neden gönlümüzü vefasızlara verelim?”⁸⁰⁶*

Yine sâlikin tabîî ölümden alması gereken dersi ve bu doğrultuda hayata ve eşyâya yönelik bakış açısının nasıl olması gereğini aşağıdaki beyitlerde dile getiren Mevlânâ, tabîî ölümün, ihtiyârî ölümü gerçekleştirebilmesi için sâlike sunulan bir ibret vesilesi olduğunu şöyle ifade eder:

*“Âlemde bulunan kadın, erkek... Herkes her an can vermede, ölmededir.
Sözlerini, ölüm zamanı babanın oğula vasiyeti say da ibret al, hüznlen... Bu sûretle de buğuz, haset ve kin, kökünden sökölüp çıksın.
Yakınlarına onlar ölünce nasıl yüreğin yanarsa o çeşit bak.
Gelecek şey gelmiştir onları ölmüş say, sevdiğini ölüyor, ölmüş onu kaybetmişsin bil.
Garezler senin bu çeşit bakışına perde oluyorsa onları yırt, at (yani gönlünden çıkar).”⁸⁰⁷*

Yukarıdaki ifadeleri doğrultusunda Mevlânâ’ya göre sâlikin, tabîî ölümden öğreneceklerine dair şunlar söylenebilir. Tabîî ölüm ile insan, sadece Rabbiyle baş başa kalacaktır. O hâlde sâlik, kendisini sonunda yapayalnız bırakacak şeylerin (kişi veya nesne) bağımlılığını gönlünden çıkarmalı; zihnen, Allah’ın dışındaki her şeyle ünsiyetini sınırlandırmalıdır. Bunun, sülûk uygulamalarındaki karşılığı halvettir. Yine mademki insan, kabirde konuşmaz, yemez ve içmez; bu hâlin, sâlike öğüdü; gereğinden fazla yememesi ve konuşmamasıdır. Bunun, süluk uygulamalarındaki karşılığı, sûfiler arasında “kıllet-i kelâm/ taâm ve menâm” özdeyişinde formüle edilmiştir. Nihayet insan, her şeyini bırakarak mezara gideceği için tabîî ölümdeki bu hâl, sâlike, Allah’ın dışındaki her şeyin arzu ve bağımlılığını gönülden çıkarmasını ve yani kifaf-ı nefis ve zühd gibi unsurlarla tam bir kanaat sahibi olmasını öğütlemektedir. Binâenaleyh sâlikin, bu uygulamalar ile kendini ölmeden ölüme hazırladığını adeta ölmeden irâdî olarak *mevhûm* benliğine ait vasıflardan öldüğünü söyleyebiliriz.

Mevlânâ, kafesteki mahpus tûtî hikâyesi⁸⁰⁸ vasıtasıyla ölmeden önce ölümün unsurlarından birinin; şöhretten uzaklaşma olduğuna işaret eder. Şöhret ile hürriyet

⁸⁰⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 442-7.

⁸⁰⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 761-6.

⁸⁰⁸ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1547 vd.

arasında bağ kuran Mevlânâ, şöhretin aslında bir tür esaret olduğunu, sâlikin, bu esareten kendini ihtiyârî ölüm ile kurtarması gereğini hikâyedeki kuşun lisânından şöyle belirtir: “*Ey avâma ve havâssa karşı terennüm ve gösterişte bulunan! Benim gibi öl ki esareten kurtulasın.*”⁸⁰⁹ Bu mesajla Mevlânâ, sâlikin, adeta ölmüş biri gibi kendini her türlü şöhret bağından uzaklaştırmasının ihtiyârî ölümün unsurlarından biri olduğuna işaret etmektedir.

Mevlânâ, ihtiyârî ölümün unsurlarından biri olarak niyâzı; yani Hakk’ın varlığı karşısında sâlikin kendi varlığının hiçliğini tam olarak idrâk etmesi ile onda meydana gelen kalp rikkatini gösterir. Tûtî hikâyesindeki kuşa atıfta bulunarak ölmeden ölümün bir unsuru olarak zikredilen niyâz yolunun, tam bir tevazu sahibi, yakarışı daim bir gönül sahibi olma anlamına geldiğine işaret eder. Mevlânâ, sâlikin irâdî ölümü gerçekleştirebilmesi için niyâzda en üst seviyeye çıkmasının gerektiğini ifade eder. Bilindiği gibi toprak, sûfî edebiyatında alçak gönüllü olmanın sembolüdür. Bu meyanda Mevlânâ, sâlike niyâz ve tevazuda en üst düzeye çıkmasını, toprak olma tavsiyesi ile şöyle belirtir:

“(Hikâyedeki) tûtînin ölümünün mânâsı, niyâzdı. Sen de niyâz ve yoklukta kendini ölü gibi yap! Böylece Ruhullah’ın nefesi, seni de diriltsin, kendisi gibi güzel ve mutlu bir hâle getirsin!
Baharın tesiriyle hiç taş yeşerir mi? (Binâenaleyh) toprak ol ki renk renk çiçekler bitiresin. Yıllarca gönüller parçalayan, kalplere elem veren (bir) taş oldun; bir kere de toprak olmayı tecrübe et!”⁸¹⁰

Mevlânâ, sâlikin, ihtiyârî ölümü gerçekleştirme hususunda acziyet ve zorluk çekmesi durumunda metodunun; Cenâbı Hakk’a iltica ve niyâz olması gereğini belirtir. Bu nedenle Mevlânâ’ya göre niyâz, aynı zamanda sâlikin ihtiyârî ölüm sürecinde bunaldığı, bu işin üstesinden gelemeyeceğini düşündüğü zamanlarda ona motivasyon sağlayan bir unsurdur. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

“Bunları (yani senin asıl benliğine ait olmayan palyatif unsurları ve gazezleri) yırtıp atamazsan âcizim deyip kalma. Bil ki âciz olanı bir âcze salan var. Âciz, bir zincirdir. Birisi gelmiş, sana o zinciri takmıştır. Gözünü açıp zinciri takanı görmek gerek. Ey yaşayış yolunu gösteren! Ben bir doğandım, ayağım bağlandı, bu neden? diye yalvarıp niyâza koyul.”⁸¹¹

Mevlânâ’ya göre tabîî ölüm, insan benliğini çevreleyen palyatif unsurların döküldüğü ve insanın asıl “ben”inin ortaya çıktığı bir deneyimdir. Ancak zorunlu gerçekleşen bu dökülme, insanın *mevhûm* bir benlik algısı uğrunda ömrünü tükettiğini

⁸⁰⁹ Mesnevî, c. I, b. 1832.

⁸¹⁰ Mesnevî, c. I, b. 1909-12.

⁸¹¹ Mesnevî, c. VI, b. 767-9.

ona gösterdiğinden hasret ve pişmanlıktan başka bir işe yaramaz. Bu nedenle insan varlığının olmazsa olmazı olarak kabul edilen asıl benlik önündeki her türlü engel, sâlik için aşması, yani gönülden çıkarması gereken bir dış unsurdur. Aşılması gereken bu engellerin neler olduğuna ilişkin soruya Mevlânâ'nın; ölüm ile seni terk edecek her şey şeklinde cevap verdiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle ölüm ile insanı terk edecek şeylerin terkinden evvel; sâlikin, bunların sevgisini, gönlünden çıkarması, ölmeden evvel ölümdür. Mevlânâ, bu meyanda sâlikin, dostlarından gördüğü ihanetleri, başına gelen çeşitli olumsuzlukları, ölmeden ölüm sürecine katkıları bakımından değerli görmektedir. Çünkü bu ihanetlerle sâlik onu daha sonra terk edecek fânî şeylerin ihanetini önceden gördüğünden, ömrünü bunlarla heba etmez. Mevlânâ konuyla ilgili şunları söylemektedir:

"Bir zaman gelecek ki 'adam, kardeşinden kaçacak', oğul babasından ürkecek.⁸¹² O anda her dost, düşman kesilecek. Çünkü onlar, senin putundu, yoluna mani oluyordu. Yüzünü Nakkaştan çevirmiştin ve nakşa tutmuştun. Çünkü gönlün, o sûretle hoşlanıyor, o nakışla avunuyordu. Şimdi de dostların seninle zıt olurlar, senden yüz çevirip sana düşmanlığa kalkışırlarsa, Hemencecik de ki: İşte, günüm aydın oldu. Yarın olacak şey bu günden oluverdi. Buradakiler hep bana zıt oldular. Kıyâmette böyle olacaktı ya, bu hâl, bana daha önce gelip çattı. Günümü onlarla geçirmeden, ömrümü onlarla bitirmeden ne olduklarını anladım. Eğer bu hâl olmasaydı ayıplı bir kumaş satın almış olacaktın. Şükürler olsun ki o kumaşın ayıplı olduğunu daha önceden öğrendin. Elimdeki sermaye, elimden çıkmadan işi anladım, yoksa yine sonunda o kumaşın ayıplı meydana çıkacaktı. Mal da gidecekti ömür de. Bir yırtık kumaş için malımı da verecektin canımı da. Malımı mülkümü verip kalp para alacaktım, sonra da sevine, sevine evimin yolunu tutacaktım. Şükürler olsun ki altının kalp olduğu, ömrümü onun uğrunda harcamadan meydana çıktı. Yoksa kalp, ta sonuna kadar boynumda kalacaktı. Boş yere de ömrümü zayi edecektim. Mademki paranın kalp olduğu şimdiden anlaşıldı, ben de ondan ayağımı hemen çekeyim. Dostun, sana düşmanlık eder, hasedini, kinini dışarıya vursa, Senden yüz çevirdiği için feryat etme. (Bu şekilde) kendini ahmak ve bilgisiz bir hâle düşürme. Allah'a şükret yoksullara ekmek ver ki onun çuvalında eskimedin, yıpranmadın. Ebedî ve doğru bir dost aramak üzere onun çuvalından tez çıktın. Ne nazlı, ne vefalı sevgidir o ki ölümünden sonra bile dostluğu bir katken üç kat olur, bağlılığındaki kuvvet üç kat artar. O dost, ya padişah'tır, yüce bir sultandır, yahut da padişahın makbûlü olan yanında şefaati kabul edilen bir kuldur. Düzenbaz, hileci, riyâkar dosttan kurtuldun, ölmeden önce onun düzenini riyâsını gördün. Eğer âlemde halkın sana şu cefasını bilsen bu, sence gizli bir altın hazinesi sayılır. Halkı, sana karşı kötü huylu eder de sonunda çaresiz kalırsın, hepsinden yüz çevirirsin. Şunu iyice bil ki nihayet hepsi de düşman olacak, baş kesici hasım kesilecektir. Sen de mezarda tek Allah'tan 'Yarabbi, beni tek bırakma' diye feryat edeceksin."⁸¹³

⁸¹² Abese 80/34 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁸¹³ Mesnevî, c. V, b. 1500-24.

Mevlânâ'nın ölmenden önce ölümüne ilişkin yukarıda ifade ettiği bakış açısı, diğer bir tasavvuf ekolü olan Nakşibendilikte *rabîta-ı mevt* adı verilen uygulama ile sâlikin gündelik yaşamında yapması gerekenler arasında sistematik bir hâle sokulmuştur.⁸¹⁴

Mevlânâ, ihtiyârî ölümü, kolay zannetmemesi hususunda sâlike tavsiyelerde bulunur. *Mevhûm* varlıklarına hakikî varlığı bedel olarak ikâme etmiş “abdâlın” dışında henüz bu hususta *yakîn* elde edememiş olanların ihtiyârî ölümü gerçekleştirilmesinin gayet zor olduğunu belirtir.⁸¹⁵ Bu nedenle ihtiyârî ölümü gerçekleştirecek olan sâlikin nefsi ile mücâdelede çeşitli temrin ve sülûk uygulamaları ile manevî açıdan iyice güçlenmesinin gereğine işaret eder.

Mevlânâ'ya göre sâlikin, ihtiyârî/irâdî ölümü gerçekleştirmesinin temel gerekçelerinden bir diğeri; sâlikin kendi “insanî” mümkün varlığını, ilahî ve zorunlu varlığın sıfatlarında yok etmesi içindir. Mevlânâ bu hususa; “*Ebedî aşkla kapı yoldaşı olmak için ölüm gününe hazırlan da şimdiden öl!*” ifadesiyle⁸¹⁶ işaret ettiği gibi; sohbetlerinden birinde de bunu, şöyle îzah etmektedir:

“O’nun yani Cenâbı Hakk’ın huzuruna iki ‘ene (ben)’ sığmaz. Sen ‘ene’ dersin; O da ‘ene’ der. Ya sen (O’nun muvacehesinde) öl, ya O (senin muvacehinde) ölsün ki bu ikilik kalmasin. Fakat O’nun ölmesine ne hâriçte ne de zihinde imkân yoktur. Çünkü O, *الحي الذي لا يموت* (ölmeyen diridir.)”⁸¹⁷ Cenâbı Hak, o kadar lütfkârdır ki eğer mümkün olsaydı O, senin için öldü (ta ki arada ikilik kalmasin). Fakat mademki Cenâbı Hakk’ın ölmesi imkânsızdır; o hâlde bu ikiliğin kalkması ve O’nun sana tecellî etmesi için, sen (irâdî ölümle) öl. (Meselâ) iki canlı kuşu birbirine bağlasan, aynı cinsten olan kuşların iki tane olan kanatları dörde çıktığı hâlde uçamazlar. Çünkü ikilik mevcuttur. Hâlbuki canlı bir kuşa, ölü bir kuşu bağlarsan uçar. Zira ikilik kalmamıştır. Güneşte o kadar lütf vardır ki yarasanın önünde ölür; fakat buna imkân olmadığından (O ezelî nurun ölmesine imkân bulunmadığından); ‘Ey yarasa! Benim lütfum bütün cihana ermiştir, sana da ihsânda bulunmak isterim. Senin ölmen imkân dairesinde olduğundan sen öl. Böyle yaparsan Ben’im nur-ı celâlimden nasibini alırsın. Yarasalıktan kurtulup (ilahî) kurbiyet Kaf’ının Anka’sı hâline gelirsın’ diyor.”⁸¹⁸

Mevlânâ, mezar îmarının nasıl olması gerektiğine ilişkin bir îzahında da ölmenden ölümü; “*Kendine gönül safveti içinde bir mezar kazıp, O’nun benliğinde bu benliği defnetmendir*” şeklinde tanımlamaktadır.⁸¹⁹

⁸¹⁴ Nakşibendilikteki rabîta hakkında geniş bilgi için bkz. Mevlânâ Hâlid, *Risâle fî Hakkî’r-Râbîta*, (Reşâhat kenarında), İstanbul 1294; Abdülhâkim Arvasî, *Rabîta-ı Şerîfe*, İstanbul 1342. Ayrıca bkz. İrfan Gündüz, “Rabîta”, *MÜİFD*, İstanbul 1992, sayı VII-X, ss. 243-74; Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı’da Müceddidilik XII. Yüzyıl*, Sûf Yay., İstanbul 2004, ss. 270-4.

⁸¹⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 3995-4001.

⁸¹⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 3760.

⁸¹⁷ Furkan 25/58 ayetine işaret edilmektedir.

⁸¹⁸ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, ss. 24-5; Konuk çev.: ss. 25-6; Anbarcıoğlu çev.: (İstanbul 1954), s. 36.

⁸¹⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 131.

Mevlânâ, irâdî ölüm ile kendi bedeninin nefsanî isteklerinden ölenin Cenâbı Hakk'ın varlığında dirileceğini, tevhidin hakîkatinin de bu şekilde gerçekleştirileceğini; bir diğer yerde bu hâlin ancak yaşanarak anlaşılabilceğine vurgu yaparak şöyle belirtir:

*“Sen ölmeden evvel ölüp ilahî lütufla tekrar dirilmedikçe Âlemlerin Şahına karşı ülke ve devlet kazanmaya çalışan, O’nunla ortaklık davasına kalkışmış bir düşman olursun! Fakat O’nunla dirildin mi, zaten dirilen O’dur... bu, tam birliktir; şirk ortadan kalkar.”*⁸²⁰

Osmanlı Şeyhu'l-İslâmlarından İbn Kemâl (ö. 1534), ihtiyârî ölümü, Mevlânâ'nın, ölmeden önce ölümü, tam bir tevhid (وحدت محض) şeklinde nitelediği yukarıdaki ifadelerine benzer tarzda îzah etmektedir.⁸²¹

Mevlânâ, bu tevhidi gerçekleştirmiş kâmil bir insan prototipi olarak Nuh Peygamber (as) lisânından, ihtiyârî ölüm ile sâlikin erişeceği varlık düzlemini ve bu dirilişi şöyle ifade etmektedir:

*“Nuh (a.s.) dedi ki: ‘Ey serkeşler! Ben, ben değilim. Ben, candan (mevhûm benliğimden) öldüm, varlığımı terk ettim. Canan (yani Cenâbı Hak) ile dirildim. İnsani düzleme ait duygularımdan öldüğüm için Hak benim duyuşum, idrâkim ve görüşüm/basarım oldu. Çünkü ben, ben değilim. Bu nefes O’ndandır. Her kim ki bu Rahmani nefes karşısında söz söyler (varlık iddiasında bulunursa) kâfir olur.’”*⁸²²

İrâdî ölüm, Mevlânâ'ya göre ışığı biyolojik ölümle zaten bir gün sönecek olan can kandilinin yerine daha o sönmeden yedek bir can kandilinin konulmasıdır. Mevlânâ'nın ilgili ifadelerine bakalım:

*“Rüzgâr şiddetli, ışığım sönmeğe üzere... çabuk davranayım da onun ışığından bir ışık daha uyandırayım. Bari bu ikisinden biri kalsın da rüzgâr, ışığın birini söndürürse onunla eğleneyim. Ârifler gibi hanî... ârif de bu noksan beden kandilinden kurtulmak için gönül kandilini yakar da Günün birinde ansızın bu kandil sönerse onun yerine can kandilini koyayım der. Padişah bu işi anlamadı da aldandı... fânî kandilin yerine başka bir fânî kandile kapıldı!”*⁸²³

Kültürlerarası farklılıkları hatırd tutarak söylenecek olursa; Mevlânâ'nın yedek can kandili konulması teşbihiyle ifade ettiği ihtiyârî/irâdî ölümün, on yedinci asır Alman Augustin keşişlerinden Abraham Sancta Clara'nın “Ölmeden ölen insan,

⁸²⁰ Mesnevî, c. IV, b. 2766-7.

⁸²¹ İbn Kemâl, Kur'an'daki “Göklerin derinliklerine erişemezsiniz ancak bir sultan ile..” ayetini (Rahman 55/33) yorumlarken sûfîlerin bahsettiği ihtiyârî ölümü, göklere nüfuzu sağlayan ve Hz. İsa'nın göklerin melekûtuna erişmek için zikri geçen ikinci doğumu gibi değerlendirir. Bu doğum/ihtiyârî ölüm için gerekli olan sultan'ın ise tevhid ve fenâ olduğunu ifade eder. (Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997, s. 85 (İbn Kemâl, *Risâle fi Şahsi'l-İnsan* ss. 100-1'den naklen).

⁸²² Mesnevî, c. I, b. 3124-6.

⁸²³ Mesnevî, c. IV, b. 3108-12.

öldüğünde ölmez” cümlesiyle özetlediği ego ölümüne paralel olduğunu söyleyebiliriz.⁸²⁴ Bu meyanda Mevlânâ, ihtiyârî ölümü, aydın bir yaşantıya koşul kılmaktadır.⁸²⁵

Mevlânâ’ya göre kevnde var olan her şey, kendi zıddı/zevci ile yaratıldığından bir şeyin mahiyetinin tam olarak anlaşılması, ancak zıddının tecrübe edilmesi ile mümkündür. Bu meyanda Mevlânâ, ihtiyârî ölümü, sâlikin, hayat ve ölüm fenomenlerinin mahiyetlerini anlaması bakımından da lüzumlu görür. Mevlânâ, bu ilke doğrultusunda Hâllâc-ı Mansur’un (ö. 309/922) “*Ey benim dostlarım beni öldürün ki hayatım katlimdedir*” sözüne, asıl hayatın ölümün ardında gizli olduğunu vurgulamak için sıklıkla telmihte bulunmaktadır. Mevlânâ, Peygamberimizin (sav) ilgili bir hadisini îzah ederken de konuyla ilgili şunları söyler:

*“Zıt olmadıkça zıddı tanınmaz. Tedaviye, ancak yara görülünce başlanır. Hasılı Elest ikliminin kadrini bilesin diye dünya, önce gelmiştir. Fakat buradan kurtulup oraya vardın mı ebed şeker hanesinde şükreder durursun. Dersin ki: Sanki orada toprak elemişim. Bu tertemiz âlemden kaçıp duruyordum. Keşke bundan önce ölseydim de o balçıkta çektiklerim, daha az olsaydı. İşte onun için o her şeyi bilen Peygamber; ‘Kim ölür bedenini terk ederse, öldüğünden, göçtüğünden dolayı hasrete düşmez. Ancak taksiratından, fırsatı fevt ettiğinden hasrete düşer. Ölen keşke maksadına bundan önce erişseydim diye temennide bulunur. Kötüyse, önce ölseydi kötülüğü daha az olurdu. İyiye, iyilik yurduna daha önce gelirdi. Kötü, haberim yokmuş, ben an be an önümdeki perdeleri arttırıp duruyordum. Bundan önce buraya göçseydim bu perdem, daha az olurdu der’ buyurmuştur.”*⁸²⁶

Mevlânâ “(O Allah ki) ölüden diri çıkarır” ayetini⁸²⁷ de her şeyin kendi zıddını gerektirmesi ilkesi doğrultusunda ihtiyârî ölümün gerekliliğini vurgulamak üzere şöyle yorumlar:

*“Madem ki ölüden diri çıkarıyor. O hâlde ölen hakîkati bulur. Diriden ölüyü çıkarınca da diri nefis, ölüm tarafına yönelir, ölüm tarafına dönüp dolaşır. Öl ki hiçbir şeye ihtiyacı olmayan diri Allah, ölüden diri meydana getirsin. Allah, bu ölü bedenden bir diri meydana getirsin. Kış olursan baharın gelişini, gece kesilirsən gündüzün oluşunu görürsün.”*⁸²⁸

*“O’nun önüne ölüyü getirsen o ölü dirilir. Bostana dökülen gübre, mahsulü geliştirir.”*⁸²⁹

Mevlânâ, sadr-ı cihânın âşıkı hikâyesindeki âşık lisânından, ölmeden önce gerçekleştirilecek irâdî ölümün, sâlikin gerçek diriliğine sebep olacağını, Bakara sûresindeki kıssaya atfen ayrıca şöyle belirtmektedir:

“Beni, Musa’nın kurban edilerek ölüyü diriltten sığırı bil. Cüz’lerimin cüz’ü bile hür kişinin haşredilmesine sebeptir. Musa’nın öküzü de kurban olmuştu. En ufak bir cüz’ ü bile bir maktule hayat kaynağı oldu.

⁸²⁴ Clara’nın sözü için bkz. Grof, age., s. 162.

⁸²⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1771.

⁸²⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 599-609.

⁸²⁷ Al-i İmrân 3/26 ayeti gibi bu lafzın geçtiği ayetlere işaret edilmektedir.

⁸²⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 549-52.

⁸²⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 2350.

Öküzün bazı yerleriyle ölüye vurun hitabı geldi; vurdular. O öldürülmüş adam dirildi, fırlayıp kalktı.”⁸³⁰
 “Ümmetin (yani sûfî büyüklerinin), Âb-ı hayat, zulmet içindedir diyerek ittifak ettikleri şey (yani ab-ı hayat) ölümdür.
 Nilüfer çiçeği gibi ırmağın bu tarafında yetiş; susuzluk hastalığına yakalanmış adam gibi hırs ve iştahla suyu (yani ölümü) ara!
 Susama hastalığına uğrayanın ölümü sudur da yine su arar, su içer durur. Allah, doğrusunu daha iyi bilir.
 Ey can korkusuyla Canandan ürküp kaçan donuk âşık! Sen can korkusuyla candan kaçırıyorsun. Ey korkaklığından kadınların bile utandığı kimse hele bir bak... O’nun aşk kılıcının önünde yüz binlerce can, ellerini çırparak koşturmaktadır!
 Nehri görünce testideki suyu oraya döküver. Su, hiç nehirden kaçır, çekinir mi? (o hâlde varlığının aslının, o âlemden olduğunu görünce ölmeden önce ölecek o âlemle bütünleş.)”⁸³¹

Mevlânâ’ya göre ihtiyârî ölüm, tabiî ölüm gerçekleştikten sonra insanın başına neler geleceği konusunda sâlike, ölüm sonrasına ilişkin keşf ve müşâhede sağladığı gibi; geçmişe yönelik olarak da insanın içinde bulunduğu bu varlık düzlemine gelmeden önceki serencamını da keşfen bildirir. Daha önce bir vesileyle bahsedildiği gibi Mevlânâ’ya göre insanın, içinde bulunduğu beşeriyet düzlemindeki varlığı cemâd, nebat ve hayvaniyet aşamalarından geçirilerek yaratılmıştır.⁸³² Mevlânâ’ya göre insanın, her bir aşamadan, diğerine geçişi; içinde bulunduğu mertebeye ölüp bir sonraki mertebeye doğuşu ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla insan Mevlânâ’ya göre, tabiî ölüm ile bulunduğu âlemden mânâ âlemine intikâl ederek bir üst varlık boyutuna yükselmektedir aslında. Bu nedenle Mevlânâ’ya göre tabiî ölüm dışında sâlikin, içinde bulunduğu varlık düzleminden daha üst bir varlık boyutuna yükselmesinin yolu, ihtiyârî ölümdür.

Mevlânâ, bir üst varlık boyutuna yükseliş için, içinde bulunulan aşamadan ölmenin gerekliliğine dair bu işleyişin, kevndeki diğer şeylerde de câri olduğunu belirtir. Bu istidlal ile ilgili bir îzahında bitkileri ve nohudu örnek verir. Bu îzahatlarında Mevlânâ, önce bostanlarda ter ü taze olarak yetişip, büyüyen, adeta gülen nohudun, bitkilikten kurtulup daha üst bir varlık düzlemine erişebilmesinin, kendi varlık düzeyini bırakması ile mümkün olduğunu söyler. Söz konusu ifadelerinin devamında kendi varlığını, un ufak feda edip insan bedenine karışan nohudun, ona gıda olmak sûretiyle bu süreçte adeta insanlaştığını belirtir.⁸³³ Teşbihteki nohudun, un ufak olması ve kendi varlığını bırakması ile; bedene zor gelen sülûk uygulamaları vasıtasıyla sâlikin kendi

⁸³⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 3897-9. Bakara sûresine adını da veren kıssaya atıfta bulunmaktadır.

⁸³¹ *Mesnevî*, c. III, b. 3907-12.

⁸³² Afzal Iqbal, *The Impact Mowlana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture*, RCD Cultural Enstitute, Tehran 1974, s. 25. Mevlânâ’nın konuyla ilgili görüşlerinin bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Bayrakdar, *İslâm’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, ss. 87-9.

⁸³³ *Mesnevî*, c. III, b. 4178-81.

mevhûm benliğinden ihtiyârî olarak uzaklaşarak ölmeden önce ölmesinin sembolize edildiğini hatırlatalım. Bir bitkinin, tarlada yetişip büyümesinin, insanlar tarafından tüketiliş gayesi gibi Mevlânâ, insanın da geldiği ilahî sıfatlardaki asıl varlık boyutuna yücelmesinin ölmeden evvel ölüm ile bu varlık düzleminden uzaklaşmasına bağlı olduğunu Hallâc- Mansûr'un (ö. 309/922) "Ölümümde benim içi hayat vardır" ifadesini ikbibas ederek îzah eder.⁸³⁴ Bu doğrultuda Mevlânâ, ihtiyârî ölüm ile gerçekleştireceği bu yükselişe sâlikî, şöyle teşvik eder:

*"Ben cemad düzeyinde bir varlığa sahiptim; öldüm, yetişip gelişen bir varlık, nebât oldum. Nebâtken öldüm, hayvan sûretinde zuhûr ettim. Hayvanlıktan da geçtim, hayvanken de öldüm de insan oldum. Artık ölüp de yok olmaktan ne korkayım? Bir hamle daha edeyim, insanken öleyim de melekler âlemine yükselip kol kanat açayım."*⁸³⁵

Mevlânâ, ölmeden önce ölüme ilişkin hadisi îzah ederken; sâlikin, ihtiyârî ölüm ile manevî doğumu gerçekleştirerek bu âleme ikinci kez yeniden doğacağını, diğer "sıradan" insanların, ölüm sonrasında yaşayacakları ölüm ötesine ilişkin metafizik unsurları, bu sayede kendi varlığında keşfen göreceğini belirtir. İhtiyârî ölüm ile gerçekleştirilen manevî doğum sayesinde kişinin varlığında, kıyâmetin kopacağını; haşr ve neşrin müşâhede edileceğini ifade eder. Sâlikin dikkatini, bunu gerçekleştiren Peygamberimiz (sav) ve Hz. Ebubekir (ra)'ın kâmil örnekliklerine çekerek bu konuyla ilgili şunları söyler:

*"Mustafa (sav), bunun için ey sırları arayan, diri olan bir ölü görmek istersen, buyurdu... Diriler gibi şu toprak üstünde ölü olarak yürüyen, canı göklere yücelmiş, yüceleri yurt edinmiş birisini görmek dilersen... Ölümden önce bu âlemde göçmüş, akılla değil de ancak sen de ölürsen anlayacağın bir hâle gelmiş... Canı, halkın canı gibi göçmemiş, bir duraktan bir durağa göçe göçe ta son durağa varmış birisini, yeryüzünde bu sıfatlara bürünmüş gezip duran bir ölüyü görmek istersen... Tertemiz Ebu Bekir'i gör ki o, doğruluğu yüzünden mahşere varmış, haşrolmuş kişilerin yücesidir, buyurdu. Bu âlemde EbuBekr-i Sıddîk'a bak da haşri daha iyi tasdîk et. Muhammed'de elde bulunan, görünüp duran yüzlerce kıyâmetti. Çünkü o, her hakîkati, her sırrı çözüp bağlama yokluğunda hâl olmuş, hakikî varlığa ulaşmıştı. Ahmet bu dünyaya ikinci defa doğmuştu. O, apaçık yüzlerce kıyâmetti. Ondan kıyâmeti sorup dururlar ve 'Ey kıyâmet, kıyâmete ne kadar zaman var' derlerdi. Birisi o hakikî mahşer olan Peygamberden haşri sordu mu çok defa hâl diliyle 'Mahşerden haşri soruyor' derdi. İşte onun için o güzel haberler veren peygamber, ey ulular demiştir, ölmeden önce ölü! Nitekim ben de ölmeden öldüm de bu sesi, bu şöhreti o taraftan aldım, getirdim. Kıyâmet ol da kıyâmeti gör. Her şeyi görmenin şartı budur. İster nur olsun, ister karanlık. O olmadıkça onu tamamı ile bilemezsin."*⁸³⁶

Mevlânâ, kıyâmetin insan benliğinde tahakkukunun en kemâl düzeyde Peygamberimizde (sav) tahakkuk ettiğine işaret eder. Ancak bunu sadece ona (sav)

⁸³⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 4182-7.

⁸³⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 3901-3.

⁸³⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 742-57.

inhisar ettirmez; Peygamberimizin (sav) örneğinde kendi teninin istek ve arzularından sıyrılan herkesin, ölüm sonrasında yaşanacak metafizik gerçeklikleri, dünyada iken temaşa edebileceğini; “*Ey kerîm dostlarım; eğer ruhların haşrini görmek isterseniz, bu sığırı (yani teninizi) kurban eyleyiniz!*” ifadesiyle belirtir.⁸³⁷

Mevlânâ’nın, ihtiyârî ölüm ve ölüm ötesi arasında işaret ettiği bu hususu, 17. asır Osmanlı sûfîlerinden Abdülahad Nuri (ö. 1061/1651) bir beytinde şöyle ifade eder:

“*Mûtu kable en temût sırrına mazhar olan
Gördü anlar haşr u neşri nefha-ı sur olmadan*”⁸³⁸

Mevlânâ’ya göre ölüm ile insanî rûh, beden esaretinden kurtulduğu için ölüm bir anlamda özgürlüktür. Ancak zorunlu olarak gerçekleşen tabîî ölüm ile kişi olgunlaşmadığı için biyolojik ölümün, sahibine bir faydası olmaz. Bu nedenle sâlik, irâdî olarak kendi *mevhûm benliğinin* istek ve arzularından sıyrılmalı; bu sayede gerçek özgürlüğü ve hürriyeti bulmalıdır. Ölmeden ölüm ile hürriyet arasında kurulan bu ilişki, temelde Mevlânâ’nın, sınırlı olan beden içinde, sonsuz rûhun esaret altında oluşu görüşünden beslenmektedir. Binâenaleyh canın, bu mahdût alandan, ölmeden ölüm ile kurtarılması hâlinde; gerçek özgürlüğün tecrübe edileceği öngörülmektedir.

Mahpus tûtî hikâyesinde, kafesteki papağanın kafes esaretinden nasıl kurtulacağına ilişkin sorusuna, Hint ülkesindeki tûtînin, ağaçtan düşüp ölü numarası yaparak cevap veriş, ⁸³⁹ kâmil bir rehberin, sâlike, ten esaretinden, ölmeden önce ölüm ile kurtulacağına ilişkin tavsiye ve rehberliğini sembolize etmektedir.⁸⁴⁰ Bu hikâye aracılığıyla bir kez daha sâlike, can kuşunu, beden esaretinden kurtarmasının, ölmeden önce ölüme bağlı olduğu mesajı verilmektedir. Kafesteki kuşun bu haberi işitince, benzer şekilde ölmüş gibi yaparak kafesten kurtulması⁸⁴¹ da dünyaya karşı diri olanlara nispetle sâlikin, “ölmeden önce ölüm” ameliyesini gerçekleştirerek diğer kâmiller gibi özgürleşmesinden müsteârdır. Mevlânâ, asıl varlığının özgürlüğü için bunun gerekli olduğunu, hikâyedeki kuşun lisânından şöyle vurgulamaktadır:

⁸³⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 3900.

⁸³⁸ Uludağ, *TTS*, s. 365. Abdülahad Nuri’nin tasavvuf anlayışı hakkında yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. İbrahim Baz, *Abdülahad Nuri Sivasî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*, Basılmamış doktora tezi, Ankara 2004.

⁸³⁹ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1547 vd.

⁸⁴⁰ Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. III, s. 792.

⁸⁴¹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1831-3.

“Ey avâma ve havâssa karşı terennüm ve gösterişte bulunan! Benim gibi öl ki esaretten kurtulasın.”⁸⁴²

İhtiyârî ölüm ile kendi *mevhûm* ve mahdût varlığını terk eden sâlikin, ölümden kurtularak ebedîleştiğini Mevlânâ, kıssadaki kuş sembolü üzerinden şöyle ifade etmektedir:

*“Ölü kuş der ki: benim murdarlığıma bakma padişâhın bana olan aşkına bak... bak da beni nasıl görüp gözetmekte, bir gör!
Ben pis değilim... beni padişâh öldürdü; sûretim, ölüye benzedi.
Bundan önce kanadımla uçuyordum; şimdiyse hareketim, padişâhın elinden.
Fânî hareketim, derimden çıktı gitti... şimdiki hareketim bâkî, çünkü O’ndan!
....
Diriysen aklını başına topla da beni ölü görme... kulsan benim padişâh elinde olduğumu gör!
İsa, keremiyle ölüyü diriltti... hâlbuki ben, İsa’yı yaratanın elindeyim.
Allah elinde oldukça hiç ölü kalır mıyım? İsa’nın elinde bile olsam buna imkân yok!
İsa Ruhullah’ım ama nefesimden can bulan bir daha ölmez, ebedîyen diri kalır.”⁸⁴³*

Sâliki, benlik dönüşümün nihaî aşaması olan *fenâya* taşıyacak ilahî inâyet ve cezbenin gelişi, Mevlânâ’ya göre ancak sâlikte ölmeden önce ölüm sırrının gerçekleşmesine bağlıdır. Her yolu denemesine rağmen “Sadr-ı Cihân” namındaki padişah’tan bir türlü para koparamayan bir dilencinin sonunda kendini ölü göstererek para alması hikâyesi üzerinden Mevlânâ bu hususu anlatmaktadır.⁸⁴⁴ Hikâyedeki Sadr-ı Cihân’ın Cenâbı Hakk’ı, ondan bir şeyler dilenen dilencinin, O’ndan inâyet bekleyen sâliki, kendini ölü göstermesinin de sâlikin ihtiyârî/irâdî ölümünü sembolize ettiği hatırlanmalıdır. Mevlânâ, ölmeden önce ölümün, ilahî inâyete erişebilmedeki söz konusu zorunluluğunu, hikâyedeki Sadr-ı Cihân’ın lisânından şöyle ifade eder:

*“(Rûh, sülûtaki bu seyirde) mânâ denizi kesilince, kendisi kaybolur. Adeta hızlı koşarak, başını taştan taşa vurarak denize doğru akıp giden ve sonunda kendini denize atan, denize karışan sel gibi, orada yok olur gider!
Tohum yok oldu da ondan sonra bitti, incir hâline geldi. Ben de sen ölmeyince altın vermedim ya’ sözü budur işte.”⁸⁴⁵
“‘Ölmedikçe benim kapımdan bir şey elde edemedin!’ işte; ‘Ölmeden önce ölün!’ sırrı budur! Çünkü, ancak ölümden sonra ganimetler elde edilir.
Ey inatçı kişi! Allah’a karşı, ölümden başka bir şey işe yaramaz!
Bir lütuf görmek, ilahî bir inâyete mazhar olmak, yüzlerce çeşit çalışıp çabalamadan iyidir!*

⁸⁴² *Mesnevî*, c. I, b. 1832. Mevlânâ’nın yukarıda özgürlük ve esarete ilişkin getirdiği bu yorumun anlaşılmasında günümüz psikologlarından Erich Fromm’un yaptığı özgürlük tanımı konuya katkı sunar mahiyettedir. Fromm, özgürlüğü, “bir şey yapma ve isteme” şeklinde değil, “bir şey yapmama ve istememe” şeklinde değerlendirmektedir. (bkz. Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, çev.: Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1996, s. 41). Mevlânâ’nın Bayezîd Bistâmî’den aktardığı şu anekdot da özgürlükte insanın varabileceği nihaî noktaya işaret etmektedir: Yüce Allah, Bayezîd’de “Ey Bayezîd ne istiyorsun?” buyurdu. Bayezîd “Bir şey istememeyi, istiyorum” cevabını verdi. (Osman Nuri Küçük, *Fihî Mâ Fih Ekseninde Mevlânâ’nın Tasavvufî Görüşleri*, Rûmî Yay., Konya 2006, s. 49).

⁸⁴³ *Mesnevî*, c. IV, b. 1059-62.

⁸⁴⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3799-3836.

⁸⁴⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 4052-3.

Çünkü çalışıp çabalamanın yüz çeşit fesada uğramasından korkulur; çalışıp çabalamanın fesadı, çok zengin olup dünyaya gönlünü kaptırmak, hevâ ve hevese uymaktır! O lütuf, o inâyet (ölmeden önce) ölüme bağlıdır; bu yolu (yani, bunun böyle olduğunu) ermiş kişiler denemişlerdir!”⁸⁴⁶

“Hakk’ın inâyetinin bir zerresi bile, aklından doğacak üç yüz ihtiyat tedbirinden daha iyidir.

Beyim kendi hileni bırak. Hakk’ın inâyetine doğru yürü, orada öl.

Buna (yani ilahî inâyete) sayılı hilelerle ulaşılmaz. Sen ölmedikçe fayda yok vesselam.”⁸⁴⁷

Yine bir başka hikâyede; Allah ile O’na vuslatı hedefleyen sâlikî sembolize eden âşık ile maşuk arasındaki diyalogda Mevlânâ, aşk süreci olarak nitelendirdiği sülûk yolunda, sevgili uğrunda nihaî yapılması gereken şeyin, ölmeden ölmek olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Bir âşkın sevgilisine onun için çektiği acıları katlandığı ıstırapları birer, birer anlatması ve bundan daha başka senin için ne yapabilirim bu konuda beni irşâd et, bana yol göster diye sorması üzerine sevgilisi âşıka şöyle cevap verir:

Sevgili dedi ki: Doğru bütün bunları yaptın ama kulağını iyi aç ve dinle, Aşkın ve sevginin aslının aslı olan bir şey var ki onu yapmadın. Bu yaptıklarının hepsi feridir.

Âşık söyle dedi, o asıl nedir? Sevgili dedi ki: Ölmek ve yok olmaktır.

Hepsini yaptın fakat ölmedin hâlâ dirisin. Canınla oynayan âşıksan hemen öl.

Âşık o anda uzanıp can verdi. Gül gibi başı ile oynadı, gülerek sevinçli bir hâlde ölüp gitti.

O gülüş onda ebedî olarak kaldı.”⁸⁴⁸

Mevlânâ’ya göre “ölmeden önce ihtiyârî ölüm”, sâlikin sülûk sürecinde nihaî olarak yapması gerekeni ifade etmektedir. Bu nedenle de ölmeden ölüm tahakkuk etmeden sâlikin, hedefine vâsıl olması mümkün değildir. Mevlânâ aşağıdaki beyitlerde verdiği örneklerle ihtiyârî ölümü, sülûk uygulamalarının nihâî gayelerinden biri olarak değerlendirmektedir:

“Dostum eğer dirilik istersen, ölmeden önce öl.

İdris böyle ölümle öldü de bizce cennetlik oldu.

Bir haylidir can çekiştin ama hâlâ perde arkasındasın. Çünkü bir türlü ölemedin; hâlbuki ölüm, asıldı.

Ölmedikçe can çekişmen, sona ermez. Merdiven tamamlanmadıkça dama çıkamazsın.

Yüz ayak merdivenin iki basamağı noksan olsa dama çıkmak isteyen çıkamaz, dama nâmahrem kesilir.

Yüz kulaç ipin bir kulacı eksik olsa kuyu suyunun kovaya dolmasına imkân yoktur.

Bu gemi, yükünden fazla olan son ağırlığı da yüklemesse batmaz beyim.

Son yüklenen yükü asıl bil, ne iş yaparsa o yapar. Vesvese ve azgınlık gemisini o batırır.

Akıl gemisi battı mı insan, bu gök kubbeye güneş kesilir.

Ölmediğin için can çekişmen uzadı. Ey Tıraz mumu, sabahleyin sön, öl.

Yıldızlarımız gizlenmedikçe can güneşi, bil ki gizlidir.

Topuzu kendine vur da benliğini darmadağın et. Çünkü bu ten gözü, kulağa tıkanmış pamuğa benzer.”⁸⁴⁹

Mevlânâ, ihtiyârî ölüm ile ölmeden ölümü gerçekleştiren sâlikin, savaş meydanlarında biyolojik ölüm ile şehit olan kişiye nispetle; yüzlerce kez şehit edilerek

⁸⁴⁶ Mesnevî, c. VI, b. 3836-40.

⁸⁴⁷ Mesnevî, c. VI, b. 3796-8.

⁸⁴⁸ Mesnevî, c. V, b. 1252-7.

⁸⁴⁹ Mesnevî, c. VI, b. 723-32.

bir çok ölüm yaşamış bir şehit olduğunu ifade eder. Mahdût varlığının isteklerinden ihtiyâren ölen sâlikin, Allah yolunda girdiği bu fedakarlığı, tabîî şehidin durumu ile mukayese eden Mevlânâ, ihtiyaren ölenlerin bu durumunu ve Allah'ın onlara yaptığı ihsana ilişkin şunları söylemektedir:

“Yoklukla kendilerinden geçmiş olanlar, o ölümlerden yüz kat daha ölüdür.
Ölü, bir kere ölmüş, bu âlemden geçip gitmiştir. Hâlbuki sûfîler, yüz taraftan ölmüşlerdir.
Ölüm, bir kere öldürülmedir. Hâlbuki bu, üç yüz ölümdür, her birine de sayısız diyet vardır.
Allah, bunları defalarca öldürmüştür ama diyetleri için de ambarlar dökmüştür.
Bunların her biri hakikat âleminde Circis'e⁸⁵⁰ benzerler. Altmış kere öldürülmüşler, altmış kere dirilmişlerdir.
Bu çeşit adam, ihsân sahibi kılıcın zevkiyle öldürülmüştür; fakat bir kere daha vur diye yanar, sızlanır durur.
Vallahi şehit olan, o canlar bağışlayan varlığın aşkıyla ikinci defa öldürülmeye öyle bir aşıktır ki!”⁸⁵¹
“Bu şehitler yine yeni baştan gazi olurlar. Bu tutsaklar yine yardım elde ederler.”⁸⁵²
“Allah, onların gönüllerini hoş eder. “Özleri doğrulmuştur hâlistir” Allah, onlara ihsân ettiği şeyleri, o şeyler mahvolup bittikten sonra yine ihsân eder.
Ey ecel, ey köyü yağmalayanı, bu şükreden kullardan ne aldıysan geri ver der. Ecel verir, verir ama onu kabul etmezler. Çünkü can nimetleriyle nimetlenmişlerdir.
Biz sûfîyiz, hırkalarımızı attık. Mademki oynayıp yutulduk, artık geri almayız.
Biz, verdiğimiz şeylere karşılık ihsânlar elde ettik; bizden ihtiyaç, hırs ve garez gitti.
Tuzlu ve helâk edici sudan çıktık, arı duru suya, kevser kaynağına atıldık. Ey âlem!
Başkalarına ettiğin şeyler, vefasızlıktır, hiledir, aşırı nazdır.
Biz, verdiğimiz şeylere karşılık ihsânlar elde ettik bütün onları, senin başına döktük. Çünkü biz savaşa girmiş, savaşta şehit olmuş erleriz derler.”⁸⁵³

Sâlikin, ihtiyârî ölümü gerçekleştirebilmesi, bu irâdî ölüm karşılığında, elde edilecek kazanç, ebedîyet ve ikbali bilmesine bağlıdır. Kendi *sûret* varlığından Allah için vazgeçmeyi göze alana, bu varlığı daha önce hiç yoktan yaratıp dizayn eden Allah'ın hiç şüphesiz ondan daha güzelini ve değerlisini bağışlayacağı, bilinmelidir. Böyle bir bilincin, ölmeden önce ölüm hedefinin gerçekleştirilmesindeki gerekliliğini, Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Testici, bir testiye kırarsa dilediği vakit yine muhakkak onu yapar.
Kör, her adımda kuyuya, çukura düşmekten korkar da binlerce korkuyla yolda yürür.
Fakat gören kişi yolun enini, boyunu görür, çukuru, kuyuyu bilir. Her adımda ayakları, dizleri titremez. Her dertten hiç yüzünü ekşitir mi?
(Bu sırra eren) sihirbazlar dediler ki: ‘Ey firavun, kalk, biz, her sestem, her gulyabaniden ürküp duracak adam değiliz. Bizim hırkamızı yırt, onu diken var; olmasa bile çıplak olmamız daha iyi.
Ey küstah düşman! Bu güzeli çıplak olarak kucaklamak daha hoş.”⁸⁵⁴

850 Circis; bir rivayete göre Filistin (Remle)'de bir rivayete göre de Anadolu (Kapadokya)'da Sivas havalisinde doğmuş, 303 yılında şehit edilmiştir. Bir Hristiyan azizidir. Nebilerden sayanlar da vardır. Saint George adıyla anılmaktadır. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVII, s. 160).

851 *Mesnevî*, c. VI, b. 1537-43.

852 *Mesnevî*, c. V, b. 1015.

853 *Mesnevî*, c. V, b. 1005-12.

854 Yani kul, kendi *mevhûm* benliğinden sıyrıldığı vakit *ene-yî ezeli* ile bütünleşmesi daha kolay olur. Kendi *mevhûm* benliğinden en küçük bir özelliğin, hâlen kendisinde mevcut oluşu, onun Hakikî Vücûdda fânî olmasını engelleyecektir.

Ey ilhâmdan mahrum, ahmak Firavun! Tenden, mizaçtan tecrid olup soyunmaktan daha hoş bir şey yoktur!”⁸⁵⁵

“Can, ondan geldi, O, candan değil. O, bedavaca yüz binlerce can verir. Can nedir ki kerem sahibinden esirgeyeyim? Pîre de nedir ki onun yüzünden yorganı yakayım?”⁸⁵⁶

“Bir adam, belâda sâfa görürse belâ, tatlılaşır... hasta iyileştiğini görünce ilâç, kendisine hoş gelir.

Mat olduğu hâlde kazandığını görür de ‘Ey sözlerine, özlerine inanılır kişiler, beni öldürün!’ der.”⁸⁵⁷

Mevlânâ bir gazelinde de aynı hususu şöyle ifade etmektedir:

*“Eğer Hak Teala benim bu vücûd kadehimi kırarsa, hiç gam çekmem;
Zira o Saki-i Bakî’nin koltuğu altında başka bir kadeh vardır.”⁸⁵⁸*

Mevlânâ’ya göre sâlikin ihtiyârî ölüm ile gerçekleştirdiği ve hakîkatin farkında olmaktan kaynaklanan ve diğer insanların “ilgisizlik” olarak algıladığı pasif görünümün nedeni; “sıradan” insanlara ölü gibi görünerek sahip olunan ab-ı hayat diriliğini, ona liyakati olmayanlardan gizleme gayesine yöneliktir. Sâlik, hakîkatten habersizlerin gözüne ölü gibi görünmelidir. Çünkü Cenâbı Hakk’ın gayreti teninin istek ve arzularından sıyrılan bir kula bahşedilen ihsânların, ehil olmayanlarca görülmesine dahi müsaade etmez.⁸⁵⁹ Diğer bir ifadeyle sâlik, aslında bu süreçte ölmeden önce ölümü tahakkuk ettirerek esas diriliği ve ebedîliği bulmuştur. Ancak her layık olmayanın bu ilahî nimeti görmemesi için, kendini diğer insanlara karşı ölü gibi göstererek; bu perde ardında kendini gizlemektedir. Çünkü Hakk’ın gayreti bunu gerektirmektedir.

⁸⁵⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 1738-45.

⁸⁵⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 1679-80.

⁸⁵⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 108-9.

⁸⁵⁸ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 461.

⁸⁵⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1712.

V. SÜLÛK YOLUNUN TEHLİKELERİ

1. EŞYÂDAKİ FİTNE, DÜNYANIN ALDATICILIĞI

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde, varlığın *sûret-mânâ* sarmalı üzerine yaratılması ve sûretin, kendi hakîkatini teşkil eden mânâyı perdelemesinden dolayı; varlığın sûreti ile mânâsı arasında bir çelişki, hakîkati ile görünümü arasında bir zıtlık ortaya çıkmaktadır. Sûretin, mânâyı erişmedeki bu perde rolünü Mevlânâ, isim ve *mânâ* arasındaki ilişkiyi örnek vererek; birçok parlak ismin altında *mânâ* kıtlığı olduğunu; bu açıdan bir şeyin sûretini temsil eden lafız ve isimlerin, mânâsının önünde bir tuzağa benzediğini belirtir.⁸⁶⁰ Yine genel bir kaide olarak bu hususu; “*Sûret, (mânâyı/hakîkati arayanlara) mânâ ve yollarının engelidir*” şeklinde ifade eder.⁸⁶¹

Yaratıştaki *sûret-mânâ*ya dair bu sünnetullah; eşyânın hakîkatinin, bu âlemde görüldüğü gibi olmayışını; yani eşyânın paradoksal mahiyetini intâç etmiştir diyebiliriz. Nitekim âlemin şu anki algılanışı ile kıyâmet sonrası, esas mahiyetine yani gayba nispetle algılanışı arasındaki fark, Mevlânâ'ya göre, aydınlıkla, karanlık gibidir. Eşyânın hakîkati, karanlık diye nitelenen ve maddî hislerimizle algıladığımız bu âlemde, bir takım algı yanılsamalarının ve kesin olmayan zanların ardına gizlenmiştir.

Bu husus, insan algısının subjektifliği ile yakından ilgilidir. Çünkü dış dünyadan gelen izlenim ve uyarımlar, insanın duyu organları aracılığıyla beyne iletilirler; zihinde ise bu izlenim ve uyarımlardan, zihnin önceden oluşmuş örgüsüne uygun seçili bazı izler kalır. Hayal gücünün ve belleğin dünyası işte bu “seçili” izler üzerine kurulur. Ancak insanî algı, hiçbir zaman bir fotoğrafın nesnelliği ile karşılaştırılmaz; çünkü onu algılayan kişinin özel ve bireysel niteliklerinden bazı unsurlar, bu algıya sıkı sıkıya bağlıdır. İki insanın, aynı manzara veya objeye, aynı şekilde tepki göstermemesi, çoğu zaman göz ardı edilen açık bir gerçektir. İnsan her gördüğü şeyi algılamaz. Aynı manzaraya bakan iki insana algılamış oldukları şeylerin neler olduğunu soracak olursanız, çok farklı cevaplar vereceklerdir.⁸⁶² Hakîkatin, *sûret* karanlığının ardına gizlenmiş olması, bir yönüyle insan zihninin algıdaki seçiciliğinden ve ortaya çıkan algı çeşniliğinden beslenmektedir. Bu yönüyle Mevlânâ, âlemdeki *hakikat* arayışını, karanlıkta kible arayanların durumuna benzeterek şöyle der:

⁸⁶⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1060-1.

⁸⁶¹ *Mesnevî*, c. I, b. 2889.

⁸⁶² Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, s. 64.

*"Bu karanlıkta arayıp taradıkça herkes, yüzünü bir tarafa çevirir;
İşler, bir zaman aksine gider; hırsız, polisi darağacına sürükler..."*

*Bu sûretle nice sultan ve âli himmetli kimse, bir müddet kendi kölesine, köle olur."*⁸⁶³

Hayatlarında hiç fil görmemiş kimselerin, karanlıkta fil tasviriyle ilgili

Mesnevî'deki meşhur hikâyenin,⁸⁶⁴ teması da budur. Hakîkatin bu şekilde gizli oluşunda; *mânâ* âlemine ait olan hakîkatin, sûretler âleminde *sûret* olarak görülmesinin imkânsızlığına ilişkin yaratışın mahiyetinden kaynaklanan bir sünnetullah olduğu gibi, yine bu hikâyede; hakîkatin, sûretlere hitap eden hislere nazaran, o muazzam doğasına da işaret edilmektedir. Zira insan bilinci, büyük bir bulmacanın parçalarını bir araya getirircesine analitik çalışır.⁸⁶⁵ Bu analitik faaliyet ise sonsuz hakîkati idrâk için yeterli değildir; bu yüzden onu ihâta ve idrâk edemez. Binâenaleyh âlemin ve içindeki eşyânın bizim tarafımızdan algılanan sûreti ile mânâsı/hakîkati arasında düzlemsel ve mantıki bir tutarlılık yerine insanı şaşırtan ilahî bir mekr, kozmik bir hile bulunmaktadır. *Sûret-mânâ* arasındaki bu paradokstan dolayı, Mevlânâ'nın karanlık diye nitelediği bu âlemde işler, bir müddet, gerçek hüviyetine aksi cereyan edebilir. Bu cereyanda mantıki bir doğrusallık gözlenmeyebilir. Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde buna işaret etmektedir:

*"Nice düşmanlıklar vardır ki dostluğa çıkar. Nice yıkılmalar vardır ki (sonunda) yapılmaya döner."*⁸⁶⁶

"Nice ordular vardır ki bir zafer elde etmek için yola çıkar. (Ama sonunda) kendi başını yer, artıklarını başkaları kapışırlar.

Nice tâcirler vardır ki kâr ümidiyle bayram edeceklerini sanırlar, ödağacı gibi kendileri yanar yakılırlar.

Dünyada bu çeşit nice aksi şeyler vardır. Adam, onu zehir sanır, hâlbuki balın ta kendisidir.

*Nice ordular, ölümlerine kâni olurlar, hâlbuki aydınlıklara ererler, zafer elde ederler."*⁸⁶⁷

Mevlânâ, dönemindeki bir savaş hilesine atıfta bulunarak; eşyânın, insanı şaşırtabilecek söz konusu paradoksal mahiyetine, şöyle işaret eder:

*"Bütün bu işler, aslında kovalayanı şaşırtmak için ata çakılan ters nallar gibidir."*⁸⁶⁸

⁸⁶³ *Mesnevî*, c. I, b. 3630-2. Önceki beyitlerde (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3584 vd.) Lokman Hekim bahsinin geçmesi ve Lokman Hekim'in köle olarak satılması münasebetiyle aslında Lokman gibi yüce hikmetlere sahip birisi bu kadar yüceliğine hakîkatte sahibinin efendisi mesabesinde olmasına rağmen, âlemin bu paradoksal özelliğinden dolayı o, sahibinin kölesi olur. bunun gibi manevî derecesi çok daha yücelerde olmalarına rağmen enbiyâ ve evliyâ da dünyevî mertebeleri bakımından böyle değersiz görülen paradoksların altına gizlenmişlerdir.

⁸⁶⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1259 vd.

⁸⁶⁵ R. E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 146.

⁸⁶⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 106.

⁸⁶⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 4371-4.

⁸⁶⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 2481. Beyitteki na'lhây ı bâz gûnest/نعلهای باز گونست tabiri birini şaşırtmaktan kinaye olarak kullanılır. Eskiden gittikleri istikâmeti düşmanlarına göstermek istemeyenler onları aldatmak için atlarının nallarını önü arkaya gelecek şekilde çaktırırlardı. Bu izleri inceleyenler atların diğer istikâmete gittiğini zannederlerdi. İşte düşmanı aldatmak için atların ayaklarına

Kevn'deki paradoksun bir diğer nedeni olarak şunu zikredebiliriz: Varlığın hakîkati, *mânâ* âleminde, bu *sûret* âlemine yansıyarak görüldüğü için bu hakîkatler, *sûret* âlemindeki yansımalarında paradoksal bir görünüme sahiptirler. Cihândaki bu paradoksun varlığına Mevlânâ şu beyitlerinde işaret etmektedir:

“Şunu bil ki o âlemden bu âleme böyle tersine akseden nice şeyler vardır.”⁸⁶⁹
 “Bu ters/ma’kus cihânda bu (paradoksun) örnekleri pek çoktur... (Meselâ) çöle, ‘mefaze, yani kurtuluş yeri’ adı verilmiştir. İsim ve sûret, (bu cihân) ehlinin akıllarına tuzaktır.”⁸⁷⁰
 “(Yine örneğin) Lokman, köle şeklindeki bir efendiydi.”⁸⁷¹ Köleliği, yalnız zâhiri bir görünüşten ibaretti.”⁸⁷²

Sûret-mânâ arasındaki ilişkiden kaynaklanan kevn'deki bu paradoks ve hilenin, hem makro düzeyde âfakta hem mikro düzeyde enfüste câri olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle Mevlânâ, konuyu, âfak ve enfüs arasındaki mukayese ile îzah eder.⁸⁷³ Varlığın mahiyetindeki bu paradoks ve mekr, Mevlânâ'ya göre ilahî kudretin bu âleme koyduğu bir ilke hüviyetindedir. Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde bu hususu şöyle dile getirir:

“Ey iyilik, güzellik denizi, ey akılları kendinden geçiren Allah'ım!
 Uyanıklığı uykuda gizledin; gönülsüzlükte gönül alıcılığı sakladın!
 Hor ve hakîr görülen yoksulluk içinde gönül zenginliğini gizlersin; devlet boyunduruğunu da yoksulluk zinciri gibi gösterirsin!
 Zıddı, zıddın içinde gizlersin; yakıcı suya da ateş hararetini verirsin!
 Nemrud'un ateşinin içine, Hz. İbrahim için hoş bir bahçe gizlemiştin! Harcamakla, yoksullara ihsânda bulunmakla bereket artar, gelir çoğalır!”⁸⁷⁴
 “Tatlı meyve, yaprakta, dalda gizlidir; ebedî hayat, ölümsüzlük de ölümün içindedir! Gubre, toprağa karışarak meyveye gıda olmuş; toprak da o gıda ile beslenmiş, meyveyi doğurmuştur!
 Varoluş, yoklukta gizlenmiştir... Demirle taşın dışı karanlıktır! İçlerinde ise, bir nur vardır, bir ışık vardır; bir kıvılcımlar âlemi vardır!
 Her korkuda binlerce eminlik mevcut; göz siyahında ne kadar çok aydınlık var!
 Ten öküzü'nün içinde bir şehzade bulunur! Defineyi bir viraneye, bir yıkık yere gömmüştün; ten âleminde görülmemiş bir can âlemi gizli!”⁸⁷⁵
 “Allah, kahırları lütuf içinde, lütufları da kahır içinde gizlemiştir.”⁸⁷⁶

Eşyânın mahiyetindeki bu paradoksun, varlığını, esasen kevnin, en temelindeki yaratış büyüünden aldığı da söylenebilir. Şöyle ki; Mevlânâ'ya göre Allah (c.c.),

tersine çakılan nallara nallay ı baz güne denilirmiş. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1186).

869 *Mesnevî*, c. II, b. 1695.

870 *Mesnevî*, c. II, b. 1472-3.

871 Hz. Lokman'ın Hz. Davud zamanında yaşayan siyah bir köle olmasına rağmen güzel ahlâkı ve ilmî nedeniyle aslında bir efendi oluşuna atıfta bulunmaktadır.

872 *Mesnevî*, c. II, b. 1684.

873 Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2946-65.

874 *Mesnevî*, c. VI, b. 3567-71.

875 *Mesnevî*, c. VI, b. 3576-81.

876 *Mesnevî*, c. V, b. 420'den önceki başlık.

insanın var gibi gördüğü bu âlemi/varlığı esasen bir yanılsama, yok zannedilen “ademi” ise varlığın esası olarak yaratmasına rağmen⁸⁷⁷ ilahî kudret, kozmik bir büyü ile bunu, bizlere tam aksi şekilde göstermiştir. Bu hususu Mevlânâ şöyle ifade eder:

*“Bu yoku nasıl da gözümüzün önüne dikti? O hakikat, gözden nasıl oldu da gizlendi?
Aferin ey büyüler yapan Üstat! Senden çekinenlere tortulu suyu saf gösterdin!
Büyücüler, pazardakilerin gözleri önünde, ay ışığını ölçüp biçerler de para alırlar, kâr ederler.
Bu ölçüp biçmeyle para kazanırlar. Hâlbuki alıcının elinden para da çıkar, kumaşı da kaybeder.
Bu âlem de büyüdür. Biz, onda ticaret ediyoruz, ondan ölçülüp biçilen ay ışığını alıyoruz.
O, büyücü gibi acele, acele beş yüz arşın ay ışığı ölçer.
Fakat ey tutsak, ömrünün parasını aldın mıydı paradan da olursun, eline kumaş da geçmez, kesen de bomboş kalır.”⁸⁷⁸*

Dolayısıyla varlıkta karşımıza çıkan paradoksal mahiyetteki bu tür hileler, kaynağını, bu ilahî mekrden almaktadır. Mevlânâ bunu “Hakk’ın hilesi, bütün bu hilelerin kaynağıdır” şeklinde ifade eder.⁸⁷⁹ Söz konusu ilahî mekrin büyüüne aldanan insanın, eşyânın mahiyetine ilişkin yanılgısını ise Mevlânâ şöyle dile getirir:

*“Neden kârın adını ölüm taktın? Büyüye bak ki kâr sana ölüm görünmede.
Onun büyüündeki sanat, iki gözünü de bağladı da canlar, kuyuya rağbet ettiler.
Allah’ın hilesiyle kuyunun üstündeki ova, hayaline tamamı ile yılan zehrinden ibaret görünür.”⁸⁸⁰*

Mevlânâ’ya göre bu paradoksun varlığının bir diğer nedeni; eşyânın bize görünen sûreti ile Hakk’ın indindeki hakîkatinin/mânâsının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu husus, aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ tarafından şöyle dile getirilmektedir:

*“Bize göre her bir şeyin ismi, görünüşüne/zâhirine göredir. Yaratan/ Hâlık indinde ise onların iç yüzüne/sırrına göredir.
(Meselâ) Musa’ya göre değneğinin adı asa, Yaratan indinde ise ejderhâ idi.⁸⁸¹
Ömer’in önceki namı, (Müslüman olmadan önce) putperestti. Hâlbuki (zamandan münezze) elest âleminde⁸⁸² onun adı mûmindî.
Bize göre (bir damla sudan ibaret) meni dediğimiz o şey, Hak nazarında varlığımızın müşahhas nakşıydı.
Bu meni, (bizim nazarımızda gireceği sonraki şekline girmeden) yokluk âlemi (adem)’nde vardı. Ne bir eksik ne bir fazla, Hak indinde aynen mevcuttu.
Hâsılı kelâm, akıbetimiz ne olaksa Hak (Hazret) katındaki adımızın hakîkati de odur.
(Çünkü Cenâbı Hak) insana, akıbetine göre ad koyar, halkın taktığı iğreti ve geçici ada göre değil.”⁸⁸³*

877 Bkz. Mesnevî, c. VI, b. 1361-77.

878 Mesnevî, c. V, b. 1035-41.

879 Mesnevî, c. VI, b. 3516.

880 Mesnevî, c. VI, b. 1378-80.

881 A’raf 7/107 ayetine işaret edilmektedir.

882 A’raf 7/172 ayetine işaret edilmektedir.

883 Mesnevî, c. I, b. 1239-45.

Bir varlığın sûreti ile mânâsı; kendisi ile hakîkati arasındaki bu farklılık, insanın bir şeye ilişkin değerlendirmesinde kendini göstermektedir. Buna göre aynı şey, bir açıdan iyi ve güzel olarak görülüp, değerlendirilirken bir diğer açıdan kötü diye nitelenmektedir. Nispet farklılığından kaynaklanan bu hususu Mevlânâ şöyle ifade eder:

*“Ne şaşılacak şey! Bir hadise, bir yönden ölüm, öbür yönden dirilik ve sevinçtir.
Şu bir yönden tatlıdır, zevk vericidir. Diğer bir yönden de öldürücü ve azap vericidir.
Ten sevinci dünyaya mensup olana göre yüceliktir; fakat ahiret gününe göre noksan ve zevaldir!”⁸⁸⁴*

Mevlânâ içinde, yaşadığımız dünyanın, algıladığımız gibi olmadığını belirtmek amacıyla rüyâda görülen şeylerin, rüyâ yorumlama geleneğinde, genelde tersinden yorumlanmasıyla ilgili hususa atıfta bulunur. Dünyanın, aslı olan âleme nispetle sanal bir gerçekliğe; uykuda görülen bir rüyâyâ benzediğini belirterek, eşyânın paradoksal mahiyetine şöyle işaret eder:

*“Düş yorucu, rüyâda gülmeyi, ağlamaya, hayıflanmaya, kederlenmeye yorar.
Ağlamayı da sevince, feraha verir ey şen, esen kişi!”⁸⁸⁵*

Peygamberimizin (sav) toplum indinde muteber görülmeyip, değersiz zannedilen yoksul kimselerden dua isteyişini de Mevlânâ, âlemdeki bu paradoks ilkesi doğrultusunda îzah etmektedir:

*“Hz. Mustafa neden yoksullardan dua ister dururdu?
Bu, belletme içindi, dersin; bilgisizlik, nasıl olur da anlatma vesilesi olur?
O biliyordu ki padişahlara lâıyk defineyi, Âlemlerin Şah’ı, virânelere gömer.
O yıkık yerin her cüzü, defineyi gösterir ama kötü zan, o defineyi kaybetmek için tersine çakılmış nal izlerine benzer.”⁸⁸⁶*

Sâlikin, bu âlemdeki var oluş rolünü iyi oynayabilmesi; varlık/kevn oyununda⁸⁸⁷ aldanmaması, âleme ve içindeki eşyâyâ yerleştirilmiş bu hilenin farkında olmasıyla yakından ilgilidir. Sâlik, eşyânın, kendisini aldatmaması için; hakîkatin, görünen sûretin ardına gizlendiğinin bilincinde ve farkında olmalıdır. Mevlânâ, kevndeki bu paradoksa aldanışın ilk temsilcisi olarak, Adem’in sûretine bakıp, mantıkî/sûrete ilişkin bir kıyâs ile onu kendine nispetle, değersiz zanneden, İblis’i gösterir. Bu bakımdan sâlikin, varlığı ve eşyâyı doğru okuyarak hakîkati bulmasında bu ilahî büyüün çözümü önem arz etmektedir. Hakîkati bulan bir dervişin, bunu, söz konusu paradoksu çözerek başardığına ilişkin aşağıdaki beyitler, Mevlânâ’nın sâlike bu yöndeki rehberliğini ifade etmektedir:

⁸⁸⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 3095-7.

⁸⁸⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 3098-9.

⁸⁸⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 1629-35.

⁸⁸⁷ Varlığın vücûda gelişini Mevlânâ, Allah’a nispetle kozmik bir oyun olarak nitelemektedir. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1787).

“Bir derviş bir dervişe ‘Allah’ı nasıl gördün, söyle’ dedi.

Derviş dedi: Neliksiz, niteliksiz gördüm. Fakat söze getirebilmek için onu kısa bir örnekle anlatayım.

Gördüm ki sol yanında bir ateş, sağ yanında da bir kevser ırmağı vardı.

Solunda cihânı yakıp yandıran müthiş bir ateş, sağında güzelim bir ırmak.

Bir kısım halk, o ateşe el atmış, bir kısım halk da o kevsera ulaşacağından neşeli ve sarhoş.

Fakat bu, her kötü kişiyle her bahtı yaver olanı şaşırtacak pek aykırı ve acayip bir oyundu.

Kim o ateşe, kıvılcıma atılıyorsa öbür yandaki sudan baş çıkarıyordu.

Kim suya atılıyorsa derhal kendisini ateş içinde buluyordu.

Kim sağ yana gidiyor, o güzelim suya dalıyorsa sol taraftaki ateş içinden baş göstermedeydi.

Sol yandaki ateşe dalansa sağ yandan çıkmaktaydı.

Bunun sırrını pek az kişi anlıyor, hasılı o ateşe pek az kişi atlıyordu.

Ancak başına devlet saçısı saçılan, suyu bırakıp ateşe kaçıyordu.

Halk eldeki hazır zevki ma’bût edinmiştir. Hulâsa halk, bu oyunu kaybetmiş, bu oyunda zarara girmiştir.

Bölük bölük, saf saf hırslarına uyanlar, ateşten çekinerek, suya doğru kaçmaktalar.

Fakat suya dalan, ateşten baş göstermededir. Ey hakîkatten haberi olmayan! İbret al, ibret!

Ateş, ey bön ahmaklar, ben ateş değilim, makbûl bir kaynağım.

Ey gözsüzler sizin gözünüzü bağlamışlar. Bana gelin, kıvılcımlarımdan kaçmayın.

Ey Hâlîl! Burada ne kıvılcım vardır, ne duman. Bu görünen şey, ancak Nemrud’un büyüğü, hilesi demekteydi.

Sen de Hâlîl gibi akıllıysan ateş, senin soyundur, sen bir pervânesin.

Pervânenin canı keşke binlerce kanadım olsaydı da,

Mahrem olmayanların körlüklerine rağmen amansız bir sûrette ateşlere yansaydı.

Bilgisiz kişi, eşekliğinden bana acır, bense bilgi ve görgü sahibi olduğumdan ona acıyım diye bağırıp durur.”⁸⁸⁸

Algılanabilen âlemde, eşyânın görünümü ile hakîkati arasında bir özdeşliğin bulunmayışı, her bir insanın, hakîkati kendi zannı ve birikimine nispetle farklı şekillerde görmesi sonucunu doğurmaktadır. Diğer bir ifadeyle bunu; kevnî paradoksun insan varlığındaki iz düşümü olarak nitelemek mümkündür. Varlığın, olduğu gibi hakikî veçhesiyle değil de bakanın bakış açısına nispetle farklı algılanışını vurgulamak üzere Mevlânâ, renkli camlar metaforunu kullanmaktadır:

“Her bir insanın hareketi, dünyayı ve insanları görüşü, kendi bulunduğu merteye ve makâma göredir. Herkes, âleme kendi görüş dairesinden bakar. Mavi cam, güneşi mavi gösterir; kırmızı cam kırmızı. Camlar, renkten kurtulunca güneş o zaman beyaz görünür. Renksizlik rengi olan beyaz, bütün renklerin aslı ve hakîkati olduğundan (diğer renklerden) daha doğru gösterir, hepsinin de başı ve rehberidir.”⁸⁸⁹

Metaforda, renkli cam teşbihiyle işaret edilen; insanın eşyâya bakış açısını belirleyen merkezi algılama faktörüdür. Diğer bir ifadeyle bunu; insanın hayata ve olaylara bakış açısının merkezindeki, sûrete ilişkin faktör, şeklinde ifade edebiliriz. Sâlik, bu tür bir algı merkeziliğinin, eşyâ ve olayları doğru algılamasına engel olduğunu; bunun kevnî paradoksa aldanişını, kolaylaştırdığını müdrik olmalıdır. Bu yönde bir eğitimden geçmemiş, her bir “sıradan” insanın zihni, çarpıklıklara maruzdur

⁸⁸⁸ Mesnevî, c. V, b. 420-41.

⁸⁸⁹ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 2393’ün ardından gelen başlık. İnsan algısının izafiliği ve mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. J. Bruner & C. C. Goodman, “Value and Need as Organizing Factors in Perception”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42. sayı, 1947, ss. 33-44; Aldous Huxley, *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, New York: Harper & Row, 1954; William James, *The Principles of Psychology*, New York: Dover Publications, 1950, (The Stream of Consciousness başlıklı bölüm); ss. 224-90.

ve bu çarpıklıklar, algılarının tüm yönlerini etkiler. İnsan zihni, onu sağaltıp arındıran bir eğitim almaksızın, algılanan bu ortak “gerçeklik”in aslında paylaşılan bir yanılsama olduğunu fark edemez.⁸⁹⁰ Çünkü bir insanın, zihnindeki kabullenmeler konusunda, eleştirel bir farkındalık kazanmaya çalışmasından daha zor bir şey yoktur. Her düşünce, süzgeçten geçirilebilir ama süzgeç olarak kullandığımız zihni, süzgeçten geçirmeyi düşünmeyiz.⁸⁹¹ İnsanların eşyâya bakışında, farklı belirleyicilerin rol oynaması, kevnindeki paradoksun anlaşılması noktasında farklı anlayış düzeylerini ortaya çıkarmaktadır. Mevlânâ, insanların kevnindeki hileyi algılama noktasındaki bu farklılığını şöyle dile getirir:

“Acı ve tatlı, bu gözle görünmez. Onları ancak basîret ehli, akıbet penceresinden görebilir. Akıbeti gören bir göz ancak hakîkati (eşyânın zâhiren görünmeyen mahiyetini) görebilir. Ahır (hayvan ahırını) gören göz ise aldanış ve körlük içindedir. (Yani dünyayı bir yeme-içme yurdu olarak görenlerin bakışı, aldanış içindedir.) (Nefsin hoşuna giden) nice tatlı şey vardır ki (görünüşte) şeker gibidir, fakat o şeker içinde zehir gizlidir. Akı en üstün, basîreti en keskin olan kişi (içinde zehir bulunan o şeker görünümlü şeyi) kokusundan anlar (ve onu yapmaktan düşünce boyutundayken hemen vazgeçer). (Mertebe olarak ondan düşük) bir diğeri ise ondaki zehri ancak dudağına, dişine değince fark eder. Şeytanın ‘Ye... ye’ diye başırmaya (şeytanın o işi yaptıрма teşvikine) rağmen zehir, boğazına gitmeden o akıllı kimsenin dudağı, onu reddeder. Başka biri (o şeker görünümlü şeyin içindeki zehri) ancak boğazına varınca anlar, bir diğeri de yiyip, bedenini ifsat ettikten sonra... Zehir, tesirini bir başkasında def i hacet esnasında göstererek ona ıstırap verir; (tatlı tatlı) yendiği sırada ondan alınan lezzet, ciğer delen bir acıya dönüşür. Kiminde de zehrin tesiri; günler, aylar geçtikten sonra görünür. Kimine de ölümü müteakip kabrin derinliklerinde aşikâr olur.”⁸⁹²

Mevlânâ, Peygamberimizin (sav) “*Cennet, nefsin hoşuna gitmeyen şeylerin, cehennem ise hoşuna giden şeylerin ardına gizlenmiştir*” hadisini⁸⁹³ de hakîkatin, görünen sûretin ardında gizli oluşuna; *sûret* ile hakîkatin mahiyetinin zıtlığına işaret eden söz konusu kevnî paradoks ilkesinin bir anlatımı olarak yorumlamaktadır.⁸⁹⁴ Buna göre insanın hoşuna giden bir şey, daha sonra düşeceği bir tuzağın yemi; ele geçen bir nimet, başa gelecek külfetin habercisi olabileceğinden; bu ilke sâlike; hoşlandığı şeyleri, iyi tahlil etmesi gereğini tavsiye etmektedir. “*Eşyânın görüldüğü gibi olmadığına*” ilişkin özdeyişin, neredeyse bütün mistik sistemlerde, insanı, kevnindeki bu hileye karşı uyarıcı mahiyette söylenildiğini de bu meyanda hatırlatmalıyız.

⁸⁹⁰ Walsh & Vaughan, *Ego Ötesi*, s. 47.

⁸⁹¹ Age., s. 51.

⁸⁹² *Mesnevî*, c. I, b. 2582-9.

⁸⁹³ Müslim, *Sahîh*, c. VIII, s. 143; *Müsned u Ahmed*, c. II, s. 380; *Camîu's-Sağîr*, c. I, s. 147; *Kunûzu'l-Hakâik*, s. 57. (Füruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 59'dan naklen).

⁸⁹⁴ Söz konusu hadisi Mevlânâ'nın aynı bağlamda kullanımı için bkz *Mesnevî*, c. V, b. 4030.

Mevlânâ, kevndeki paradokstan dolayı insanın eşyâyı olduğu gibi göremeyişini doğru ve yanlış arasındaki ayırd etme gücünün, yani farkındalığın kaybedildiği, bir tür sarhoşluk/ مستی olarak nitelemektedir. Çünkü Mevlânâ'ya göre eşyânın, asıl hakîkatıyla değil de *sûret* düzleminde algılandığı bu âlem, insanı sarhoş ederek; onun, hakîkatten uzak düşmesine, Mevlânâ'nın ifadesiyle kahrına sebep olması bakımından, kahrın egemen olduğu bir kahr-hânedir. Bu hususu Mevlânâ şöyle dile getirir:

*“Yarabbi, kahr şarabıyla insanı mest edersen aslında yok olan şeylere varlık sûreti verir, onları, (insanın gözüne) var gibi gösterirsin.
Nedir mestlik? Gözün, görmekten (yani basîretten) bağlanmasıdır ki o zaman taş, mücevher gibi; yün de yeşim taşı gibi görünür.
Nedir mestlik? Hislerin tebdil etmesi... İlgin gibi eğri bir değneğin o bakışa, sandal açacı (gibi güzel kokulu ve kıymetli) görünmesi...”⁸⁹⁵*

Mevlânâ'ya göre eşyânın görüldüğü gibi olmayışına dair kevndeki bu hile ve paradoks, aynı zamanda hikmete mebnî bir gerekliliktir. Mevlânâ'ya göre bu gereklilik, bir oyun olarak nitelenen⁸⁹⁶ dünya yaşamının, sürdürülebilmesini sağlayan bir hikmettir ve kaynağını, insanların imtihan edilebilmeleri sebebinden almaktadır. Buna göre eşyâ, görüldüğü gibi değildir. Çünkü öyle olsaydı; bir imtihan ve bunun sonucundaki bir ayırmadan söz edilemezdi. Eşyâ görüldüğü gibi olmadığı için; onun farklı algılanması ve yorumlanmasından neş'et eden bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Mevlânâ, bu imtihan hikmetinin, dindeki gayba îman ilkesini doğurduğunu belirtir.⁸⁹⁷ Buradaki kullanımıyla gayb, varlığın ve eşyânın görünen ve sıradan insan algısınca algılanabilen sûretinin ötesindeki, asıl mânâsını ifade etmektedir. Buna göre kevndeki eşyânın, görünümüyle ilgili bu hile ve paradoks olmasaydı, gayba îmanın da bir önemi kalmazdı.⁸⁹⁸ Hâlbuki eşyâdaki bu paradokstan doğan gayba inanç, Mevlânâ'ya göre insanı, üstün ve erdemli kılan şeylerden biridir.⁸⁹⁹ Kevndeki paradoksun bu gerekçesini Mevlânâ, şöyle dile getirir:

*“O nur görür, ateşe atılır, gönül de ateş görür, nura dalar.
Yüce Allah'ın, Hâlil evladı kimdir, görülsün diye böyle oyunları vardır.*

⁸⁹⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 1199-1201.

⁸⁹⁶ Örnek bir niteleme için bkz. Kur'an, En'âm 6/32.

⁸⁹⁷ bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 444.

⁸⁹⁸ Gaybın gerekliliğini gayba îmanın gerekliliğini bildiren Bakara 2/3 ayetini iktibâs ederek vurgular. Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3629.

⁸⁹⁹ Mevlânâ gayba îmandaki bu üstünlüğü; sultanın yanında olmadıkları hâlde sınır boylarında sultana ait kaleyi düşmanlardan koruyanların bu hizmetinin sultanın huzurundakilerden daha erdemli oluşu teşbihiyle ifade eder. Bunun gibi gaybe îman ederek bunun gereğini yapanlar da Allah'ın gönül kalesini ilahî dergâhtan uzak olan bu *sûret* âleminde düşmandan korumaya çalışanlardır ve onların gayba yönelik bu hizmeti, meleklerin kulluk ve hizmetinden daha da üstündür. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3634-40).

*Ateşe su şeklini vermişler, ateşin içinde de bir kaynaktır coşturmuşlardır.
Bir büyücü, büyüyle bir topluluk içinde pirinçle dolu sahanı, akreplerle dolu gösterir.
Evi, büyü ve nefesiyle akreplerle dolmuş gösterir ama onlar, sahici akrep değildir ki.
Büyücü bunun gibi yüzlerce hüner gösterdikten sonra artık düşün, büyücüyü yaratan, neler yapmaz?
Hasılı Allah büyü ile zaman, zaman nice kişiler, (üste çıkayım derken) kadın gibi alta yatmışlardır!”⁹⁰⁰*

Bu imtihan gerekçesini Mevlânâ, aynı doğrultudaki bir ayeti iktibâs ederek *Mesnevî*’deki bir başlıkta şöyle ifade eder:

“Allah’ın lütfunu ve kahrını herkes bilir, kahrından kaçır lütfuna yapışır ama Yüce Allah kahrını lütf içinde, lütufları da kahr içinde gizlemiştir. Bu tersine çakılmış nal, Yüce Allah’ın bir mekridir. Bu sûretle işi ayırt edenler ve Allah’ın nuru ile bakıp görenler, hâlî görenler ve görünüşe aldananlardan ayrılır. Allah ‘hanginiz daha iyi iş yapacak diye imtihan eder’⁹⁰¹ buyurmuştur.”⁹⁰²

Mevlânâ, kevnindeki bu hile ve paradoks sayesinde sâlikin, ilahî imtihanındaki hünerini gösterebildiğini belirtir. Çünkü bir çözümün mevcudiyeti, ortada bir varlık muammasının ve probleminin oluşuna bağlıdır. Mevlânâ bu hususu, verdiği ticaret misâli üzerinden şöyle ifade eder:

*“Âlemde her şey ayıpsız olsaydı, (ticaret için zekaya, akla gerek kalmaz) tacirlerin hepsi ahmak olurdu.
Zira böyle olduğu taktirde (iyi kumaşı, kötüsünden ayırdetmek) pek kolay olurdu. Madem ki ortada ayıp yok, (onu tanıyacak) ehil ve (tanıyamayan) nâ ehile ne gerek kalırdı!
Diğer yandan eğer her şey de ayıplı olsaydı (yani sofistlerin dediği gibi dünyada hiçbir hakikat olmasaydı) ilme ne lüzum kalırdı? Çünkü hepsi çöptür; burada ödağacı yoktur (değerli bir şey olmadığından onu bilecek ilme de gerek kalmazdı demektir)
(Bundan dolayı) ‘Her şey Hak’tır’ diyen kimse ahmaktır; fakat her şey bâtil, diyen de şakîdir.”⁹⁰³*

Mevlânâ’ya göre âlemdeki bu paradoks ve hilenin var oluş gerekçelerinden, yine imtihan başlığı altında değerlendirilebilecek bir diğer husus; bu paradoks nedeniyle, herkesin kendine uygun olanı algılayarak ona yönelmesi ve hak etmediği şeyi yok zannedip ulaşamamasıdır. Binâenaleyh Mevlânâ’ya göre eşyâdaki paradoks, sünnetullahtan kaynaklanmaktadır. Mevlânâ aşağıdaki beyitlerde bu hususa şöyle işaret eder:

*“Bu cihândan birbirine zıt, iki ses gelmektedir... bakalım sen hangisine istidatlısın?
Bir tanesi, iyi kişilere hayattır... öbürü kötü kişilere hile!
Bir ses, ey güzel ve bana düşkün olan kişi, ben diken çiçeğiyim... çiçek dökülür, ben kalırım; diken dalından ibaretim ben, der.
Çiçeği, ey gül satan, gel bu yana der... dikenin sesiyse bizim yanımıza gelmeye kalkışma der!
Bu seslerden birini kabul ettin mi öbürünü duymazsın bile... çünkü seven kişi, sevgiliye aykırı olan kişilerin sözlerine sağır olur!
O seslerin biri işte ben buracıktayım, hazırım der. Öbür ses de, sen benim sonuma bak der.*

⁹⁰⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 443-9.

⁹⁰¹ Bu meâldeki ayet için bkz. Mülk 67/2.

⁹⁰² *Mesnevî*, c. V, b. 420’den önceki başlık.

⁹⁰³ *Mesnevî*, c. II, b. 2939-42.

Cihânın bozuluşu, 'benim şimdiki hâlim hiledir, pusudur... sonumu, bir aynaya benzeyen önüme bak da gör!' der.

Bu iki çuvaldan birine girdin mi öbürüne zıt olur, artık ona lâayık olmazsın!

Ne mutlu ona ki; erlerin akıllarının duyduğu bu sesi, önceden işitti!

Gönül evini hangi ses boş bulursa o gelir, tutar... artık sahibine ondan başkası ya eğri görünür, yahut acayip!

Yeni (yapılan) testi, sidiği emerse artık su, ondan o pisliği gideremez!

Âlemde her şey, bir şeyi çekmektedir... küfür, kâfiri, doğruluk, doğru yola götüreni!

Kehribar da vardır, mıknaş da... sen demir de olsan, saman çöpü de olsan elbette

(kendine uygun) bir tuzağa düşersin!

Demirsen seni bir mıknaş kapar... yok saman çöpüysen kehribara tutulur, ona kapılıp gidersin!

İyi kişilerle dost olmayan, elbette kötülerin yanında yer alır, onlara komşu olur!

Musa, Kıpti'ye göre pek kötüdür ama Haman da İsrailoğullarına göre taşlanmış mel'ûnun biridir.

Haman'ın canı Kıpti'yi çeker, Âdem'in midesi buğdayla suyu!"⁹⁰⁴

Mevlânâ, bu paradoks aracılığıyla, nâehil olanların, hakîkatten mahrum

birakılmasına yönelik ilahî hikmeti bir başka yerde şöyle ifade eder:

"Defineyi bir viraneye, bir yıkık yere gömmüşsün; ten âleminde görülmemiş bir can âlemi gizli!

Bu sûretle kart bir eşek, o güzelim defineyi anlamasın, ondan kaçsın; yani İblis, öküzü

görsün, padişahı görmesin demek istiyorsun."⁹⁰⁵

Mevlânâ, varlıktaki bu hilenin gerekçelerinden bir diğerrinin; bu kozmik oyunu

herkesin dikkatlice oynaması, eşyânın mahiyetindeki bu ilahî hile nedeniyle, kimsenin

kendini tam bir emniyet içinde görmemesi olduğuna şöyle işaret eder:

"Sapıklığı îman yolu yapar, eğri gidişi, ihsân mahsulünün devşirme çağı kılar.

Bu sûretle de hiçbir ihsân sahibinin, korkudan emin olmamasını, hiçbir hânin de ümittten el çekmemesini diler.

Kendisine gizli lütuf sahibi densin diye zehir içine tiryâk gizler."⁹⁰⁶

Bu âlem ve eşyâ görüldüğü gibi olmayışına rağmen insan, genelde bu hilenin

farkında olmaksızın hayatını sürdürmektedir. Mevlânâ, eşyânın görünümüyle ilgili bu

kozmetik hileye karşı sâlikin, takınması gereken tavır ve zihin uyanıklığına işaret

etmektedir. Bunu, dinî literatürdeki gaflet kavramı altında değerlendirmek de

mümkündür. Mevlânâ, söz konusu hilenin mahiyetini görme vizyonundan yoksun

olanları, manevî açıdan gelişmemiş çocuklara ve nimetlerin ardındaki tehlikeleri fark

etmeyip, üşüşmelerindeki cehâletleri bakımından da yaban eşeğine benzetererek insanın

eşyâya ilişkin gafletine dikkat çeker ve sâlik bu konuda şöyle uyarır:

"Çocuklar, oyun adını duydular mı hepsi de yaban eşeği gibi koşarlar.

Ey yaban eşekleri, bu tarafta tuzaklar vardır. Bu tarafta kan içiciler pusuda beklemektedirler.

Oklar uçuşup durmakta, yay, gayb âleminde gizli..."⁹⁰⁷

⁹⁰⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 1622-39.

⁹⁰⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 3581-2.

⁹⁰⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 4342-4.

⁹⁰⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 511-3.

Eşyânın mahiyetindeki bu paradoksu ve yol açacağı algı yanılsamasını Mevlânâ, “Görünüğü cennet ama hakîkatte bir cehennem; üstü güllü nakışlarla bezenmiş zehirli bir yılan” şeklinde dile getirmektedir.⁹⁰⁸ Mevlânâ aynı hususu, eski dönemlerde hazinelerin, virane ve harap yerlere gömülmesi âdetine atıfta bulunarak dile getirir. Âlemdeki bu hile nedeniyle birçok akıllı kişinin kozmik oyunda aldandığını ve mağlup olduklarını şöyle kaydeder:

“...Ma’mûr yerlerde define olmaz. Ma’mûr yerlerde (ancak) varlık ve savaş olur. Yokluk ise varlıktan utanır ve ar duyar.”⁹⁰⁹

“Ma’mûr yerlerde kuduz köpekler vardır. Yücelik ve nur definesi, virâne yerlerdedir.

Şu doğma, ayın tutulmasında olmasaydı bunca filozof, yolu kaybeder miydi hiç?

Akıllı fikirli kişiler, bu yol yitirme yüzünden burunlarının üstünde ahmaklık damgasını gördüler!”⁹¹⁰

“Hasılı Allah büyüğü ile zaman, zaman nice kişiler, (üste çıkayım derken) kadın gibi alta yatmışlardır!

Büyücüler ona kuldur, köledir. Hepsi de yont kuşu gibi tuzağa düşmüşlerdir.

Kendine gel de dalgalara benzer hilelerin nasıl baş aşağı olduğunu Kuran’ı okuyup anla, helal olan sihri gör.

Ben Firavun değilim ki Nil’e gideyim. Ben, Hâlîl gibi ateşe giderim.

O ateş değildir, duru bir sudur. Hâlbuki öbürü hileyle ateş gibi bir su görünmedir.”⁹¹¹

Mevlânâ’ya göre sâlikin, kevnindeki bu paradoks dolayısıyla bilmesi gereken bir diğer hususiyet; Hakk’ın lütfunun, kahrı içinde oluşudur. Bu nedenle lütuf ve lezzet arayan sâliki Mevlânâ, bu hileye aldanmaması için şöyle uyarır:

“Değer biçilmez akikin pislik içinde oluşu gibi, gizli lütuf da, kahırlar içindedir.”⁹¹²

“Gülmeler, ağlamalarda gizlidir. Ey sâf ve temiz kişi, defineyi virâne yerlerde ara.

Zevk gamlardadır. Onların izini kaybetmişler, abıhayatı karanlıklara çekip götürmüşlerdir.

(Sülûk) yolunda konak yerine kadar tersine nal izleri var. İhtiyâtlı ol gözünü dört aç.”⁹¹³

Eşyâda var olan bu paradoks, Mevlânâ’nın sülûk anlayışında sâlikin hakîkatı arayış metoduna da yansımıştır. Mevlânâ bu hususu, iki derviş arasındaki diyalogda anlattığı⁹¹⁴ gibi ateşe atıldığı hâlde yanmayan İbrahim peygamber ile saltanat ve krallığı bırakarak adeta kendini ateşe atan İbrahim b. Ethem⁹¹⁵ (ö. 161/777) örnekleri üzerinden de şöyle anlatmaktadır:

“Acı imtihanı bir rahmet bil, Belh ve Merv ülkelerine sahip olmayı bir gazap say.

O İbrahim, ölmekten çekinmedi, ateşe atıldı, fakat yanmadı, bu İbrahim, şereften saltanattan kaçtı, kendisini ateşe attı.

⁹⁰⁸ Mesnevî, c. VI, b. 245.

⁹⁰⁹ Mesnevî, c. I, b. 2476-7.

⁹¹⁰ Mesnevî, c. VI, b. 1831-3.

⁹¹¹ Mesnevî, c. V, b. 449-53.

⁹¹² Mesnevî, c. V, b. 1665.

⁹¹³ Mesnevî, c. VI, b. 1586-8.

⁹¹⁴ Bkz. Mesnevî, c. V, b. 420-41.

⁹¹⁵ İbrahim b. Ethem hakkında bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, ss. 391-2.

Şaşılabak şey. Ateş onu yakmadı, bunu yaktı. Talep yolunda böyle tersine nallar vardır işte!”⁹¹⁶

Mevlânâ, yine Muhammed Serrezî adlı kâmil bir zatın, bir dönem dilencilik yapmasına atıfta bulunarak der ki:

“Oğul, bunlar, akl-ı küll’ü bile şaşırtan, sersem eden tersine çakılmış nallardır.”⁹¹⁷

Aranılan şeyin kevnindeki paradoks ilkesinden dolayı ancak kendi zıddından gidilerek bulunabileceğini belirten Mevlânâ, sâlike bu konuda şöyle yol gösterir:

“Ey âşık! Âşıkların hayatı ölümledir. (Hakikî, kâmil bir) gönü, gönül vermeden başka bir sûretle bulamazsın.”⁹¹⁸

Eşyâyı, olduğu gibi görememe, Mevlânâ’ya göre marazi boyutta bir tehlikedir. Islâh edilmemiş “sıradan” duyularımız, eşyâyı, olduğundan farklı algılayarak bizi, bu kozmik hileye mağlup kılmaktadır. İbâdet ve iyilikler, nefse zor ve çetin geldiğinden; insanı cehenneme sürükleyecek kötülükler ise kolay görüldüğünden Mevlânâ, bu paradoksa aldanıp mağlup olmamak için sâlike kurtuluşun yolu olarak Allah’a ilticâ etmesini, kendi ilticâsı ile öğütlemektedir:

“Allah’ım! Hoş ve latif suyu bize ateş sûretinde, ateşi de su sûretinde gösterme.”⁹¹⁹

Mevlânâ, sâlikin âlemdeki bu büyüye ve ondan korunmak için yapılacak ilticâ ve duasının sadece sözle değil eylemle desteklenmesinin önem ve gereğine ise aşağıdaki beyitlerde şöyle işaret etmektedir:

*“Bu âlem de bir büyücüdür. Biz, onda ticaret ediyoruz, ondan ölçülüp biçilen ay ışığını alıyoruz.
O, büyücü gibi acele, acele beş yüz arşın ay ışığı ölçer.
Fakat ey tutsak, ömrünün parasını aldın mıydı paradan da olursun, eline kumaş da geçmez, kesen de bomboş kalır.
Sana ‘kul eüzü’ yü okumak, Ey tek Allah’ım! Lutfet, beni bu üfürüklerden koru, feryat bu düşümlerden!
O büyücü karılar düşümlere üfürürler. Onların şerrinden sana sığınırım ey imdada yetişen Allah, medet demek gerekir.*

Fakat azizim, bunu işinin, gücünün diliyle de okumalısın. Söz dili gevşektir.”⁹²⁰

Eşyânın paradoksal görünümünden kaynaklanan hileden korunabilmek için Allah’a sığınmanın gerekliliğine ilişkin Mevlânâ’nın yukarıdaki rehberliğinin, Peygamberimizin (sav) “Yarabbi! Eşyâyı bana olduğu gibi göster”⁹²¹ ve “Allah’ım bana Hakkı hak olarak göster ve ona uymayı nasip et; batılı da batıl olarak göster ve ondan

⁹¹⁶ Mesnevî, c. VI, b. 1736-8.

⁹¹⁷ Mesnevî, c. V, b. 2751.

⁹¹⁸ Mesnevî, c. I, b. 1751.

⁹¹⁹ Mesnevî, c. I, b. 1198.

⁹²⁰ Mesnevî, c. V, b. 1039-44.

⁹²¹ Fûruzanfer, bu rivayetin (*Kunûzu’l-Hakâik*, s. 18’den naklen) şu hadisten alındığını belirtir. “Allah’ım dünyayı bana, sâlih kullarına gösterdiğin gibi (hakikatiyle) göster” (bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 45).

kaçınmayı nasip et"⁹²² hadislerinden mülhem olduğu söylenebilir. Önemine binaen bu husus, daha sonraki Mevlevî erkânına da yansımıştır. Mevlevîler, namazlardan sonra şükür secdesine kapanarak; “*Ya Rabbi bizi oyalayan şeylerden hâlas et ve her şeyin hakikatini olduğu gibi bize göster*” şeklinde Allah’a yalvarmaktadırlar.⁹²³

⁹²² Füzûzanfer, age., s. 116. (*Menhecû'l-Kâvî*, c. IV, s. 183'den naklen).

⁹²³ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1230.

2. NEFSİN HİLESİ

Sâlikin, sülûk yolundaki manevî ilerleyişine engel olup, hedefinden alıkoyan ve aldatan tehlikelerin başında kişinin kendi nefsi gelmektedir. İçeriden bir işbirlikçi olması bakımından nefis, Mevlânâ'ya göre şeytandan daha tehlikeli bir düşmandır. İnsanın, başına gelen bir musibet, karşılaştığı bir sorun, dikkatle tahlil edildiğinde; Mevlânâ'ya göre hep kişinin kendi nefsinin yanlış yönlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

*"İçinde, aklı alan, cana da düşman, dine de düşman olan böyle bir düşmanın var.
Bir an kertenkele gibi saldırır... derken hemencecik bir deliğe kaçıverir.
Gönünde nice delikler var. Her delikten baş çıkarıp durmada!*

*....
Nefs, senin iç âleminde yolunu kesmeseydi bu yol kesiciler, sana el atabilirler miydi?
Seni kötü şeylere sevkeden şehvetten, o gizli memur yüzünden gönül, hırsa tamaha, âfete
esir olmuştur.*

*O gizli memur yüzünden, hırsız oldun, kendini berbat ettin de nihayet bu görünen dıştaki
memurlar, seni kahretmek için yol buldular.*

Hadisteki şu güzel öğüdü duy; Düşmanlarınızın en kuvvetlisi, içinizedir!

*Bu düşmanın palavrasını dinleme kaç ondan... çünkü o da inatta İblis'e benzer."*⁹²⁴

Tüm kötülüklerin kaynağı, ıslâh edilmemiş nefste görüldüğü için; Mevlânâ'nın sülûk anlayışında, içteki bu düşmanın hilelerinin farkına varılması, sâlikin, amel artırımından önceliklidir. Çünkü onun hilelerinden habersiz olan kişi, ne kadar iyi ve güzel amelde bulunsun da; ıslâh edilmemiş nefis, bu amellere kimi zaman riyâ, kimi zaman bir başka vasıta ile müdahale ederek o ameli iptal edecektir. Bu nedenle Mevlânâ, nefsin hilelerinin araştırılmasının sâlik için amelden de öncelikli bir ödev olduğunu, ashabın bu konudaki tutumlarını istişhad ile belirtir. Ashabın ince ve derin düşünceli olanlarının amellerden ziyade amelleri geçersiz kılan nefsin hilelerine dair şeyleri araştırdıklarını söyler.⁹²⁵ Mevlânâ'nın bu tutumunun, tasavvuf tarihinde amellerden ziyade onları işlevsiz kılan riyâ vs. gibi hususiyetler üzerinde duran melâmî⁹²⁶ çizgiye yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Islâh edilmemiş bir nefsin hilelerinden habersiz yapılan amelleri Mevlânâ, ambardaki fare hâll edilmeden ambara buğday taşımaya; diğer bir teşbihinde de karanlık bir odadaki yakılan kıvılcımları söndüren hırsız, etkisiz hâle getirilmeden, ateş yakılmak

⁹²⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 4055-7; 4063-7.

⁹²⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 366-70.

⁹²⁶ Tasavvuf tarihindeki melâmet düşüncesi ve Melâmilik hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1931, Ö. Rızâ Doğrul, *İslâm Tarihinde İlk Melamet*, İstanbul 1950; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

istenmesine benzetmektedir.⁹²⁷ Mevlânâ yapılan ibâdet ve iyiliklerden elde edilen karşılık ve manevî hazzı buğdaya, bu manevî birikimin depolandığı yer olan gönlü ambar ve odaya benzetmektedir. Vesveseleri ile gönüldeki hâkimiyeti süren nefis ise bu ambardaki birikimleri yiyen fareye benzetilerek; sâlikin yaptığı ibâdet ve iyiliklerin, istenen gönül oluşumunu ve şahsiyet yapılanmasını sağlayabilmesinin, istenen tesiri meydana getirmesinin, öncelikle nefsin hilesinin bertaraf edilmesine bağlı olduğu vurgulanmaktadır. Gönülde yapılan amellerin nurunu gideren nefis hırsız bulunmasaydı sâlik yaptığı amellerle gönül oluşumunu tamamlaması gerekirdi.⁹²⁸ Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre öncelikle nefis hırsızına karşı tedbir alınmadan ne kadar iyi amel yapılırsa yapılsın onların gönülde istenen tesiri icra edemez. Bu hususu Mevlânâ, Peygamberimizin (sav); “*Kalp huzuru olmadıkça namaz, (hakiki anlamda) namaz olmaz*” hadisini⁹²⁹ iktibas ederek vurgular.⁹³⁰

Binâenaleyh sâlik, ibâdet ve iyilikleri yaparken onların, ruhunda istenen tesiri icra etmesi için yapılan şeyden ziyade kendi niyet ve amacını sürekli kontrol ederek bunu saflaştırmaya önem vermelidir.

Mevlânâ, nefsin eşyâyı, sâlike olduğundan farklı gösteren eşsiz bir hilekar, maharetli bir sihirbaz olduğunu, kendi sülûk sürecindeki iç gözlem deneyimine atfen belirtir. Sâlikin dikkatini, nefsin hilesinin büyüklüğüne aşağıdaki beyitlerde şöyle çeker:

“Ben, kendi nefsimin öyle hilelerini gördüm ki (o hilelerin) sihri, akıl ve temyizi bile giderir!

Sana (iyilik yapacağına dair) vaat üstüne vaatte bulunur; sonra binlerce kez vaadini bozar. Ömrün, yüzlerce yıl olsa bile nefis, her gün sana yeni bir bahane üreterek (sana bu yolda) engel olur;

Soğuk vaatleri sıcak bir sûrette söyler. O öyle bir sihirbazdır ki insanı kısıvrak bağlar.”⁹³¹

“Nefsin, her an bir hilesi vardır ve her bir hilesinde yüzlerce Firavun, avanesiyle birlikte boğulmaktadır.”⁹³²

“Nefs usta bir hilekârdır (hile denizinden) sana küçük bir köpük gösterir; cehennemdir, ama sana az bir sıcaklık gösterir.”⁹³³

“Nefsin yüz dili vardır, her dilinde yüz lûgat, hile ve riyâsı anlatılamaz ki!”⁹³⁴

⁹²⁷ Mesnevî, c. I, b. 377-86.

⁹²⁸ Mesnevî, c. I, b. 382.

⁹²⁹ Hadisin tahrîci için bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 5; Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 23.

⁹³⁰ Mesnevî, c. I, b. 381.

⁹³¹ Mesnevî, c. II, b. 2279-83.

⁹³² Mesnevî, c. I, b. 780.

⁹³³ Mesnevî, c. II, b. 2291.

⁹³⁴ Mesnevî, c. III, b. 2551.

"Bütün Kur'an, nefsin kötülüklerini anlatmaktadır. Mushafa bak da, gör, fakat sende o göz nerde?
 Vesile bulup da peygamberle savaşmada kılı kırk yaran aşâğılık kişileri anlatıp durmadadır. Zaman zaman edepsiz nefsin kötülüğünden ansızın âleme alevler yayılmıştır."⁹³⁵
 "Dünya sevgisi, dünya geçimi için savaşma yüzünden sana o ebedî azabı (nefs), ehemmiyetsiz gösterir.
 Ölümü bile ehemmiyetsiz bir hâle getirirse bunda şaşılacak ne var ki? O, sihriyle bunun gibi yüzlerce iş yapar!..
 Sihir, bazen hünerle samanı dağ gösterir...bazen dağı saman!
 Gözbağcılıkla çirkinleri güzelleştirir, güzelleri, çirkin bir şekle sokar.
 Sihrin hâli budur; afsunlar, üfürür, her an hakikatleri başka bir şekle çevirir.
 Bir an gelir, insanı eşek gösterir... bir an gelir, eşiği şaşılacak bir adam şekline büründürür!
 İşte senin içinde böyle bir (nefs) sihirbazı gizlidir. Nefsin vesveselerinde daimî bir sihir kudreti vardır!"⁹³⁶

Mevlânâ, nefsin hile ve tehlikesini hafife almaması gerektiği konusunda sâliki uyararak nefsin hilelerine karşı kolayca galibiyet sağlayacağını zannedenlerin, bu zanları nedeniyle helâk olduklarını şöyle ifade eder:

"Nefs usta bir hilekârdır (hile denizinden) sana küçük bir köpük gösterir; cehennemdir, ama sana az bir sıcaklık gösterir.
 Böylece nefsin hileleri, gözüne ehemmiyetsiz görünür; onu, karşında âciz ve zebun zannedersin, (onu bir an önce yere sermek için) öfken iyice depresir."⁹³⁷
 "O iş (yani nefsin hilesi ve onunla mücâdele) sana bir saman çöpü gibi (hafif ve basit) görünür. Hemencecik onu üfler, yerinden uçururum sanırsın.
 Aklını başına al! O saman çöpü, dağları bile yerinden söker. Onun yüzünden cihân ağlarken o ise gülmektedir!
 Bu ırmağın suyu, topraklara kadar çıkar şekilde sığ görünür ama Uc ibn-i Unuk⁹³⁸ gibi yüzlercesi onda boğulup gitmiştir!"⁹³⁹

Nefsin hileleri ve bu hilelerin tehlikesi konusunda sâliki uyaran Mevlânâ, nefsin hilelerinin neler olduğu konusunda da sâliki bilinçlendirmektedir. Kişinin kendi bedeninden yani tabiatından kaynaklanması itibariyle nefsi tabiat olarak niteleyen Mevlânâ, nefsin, sâlikin sülûk sürecindeki kararlılığını sabote etmeye yönelik vesveseleri olduğunu şöyle belirtir:

"Tabiat tavus kuşuna benzer, sana vesveseler verir, saçma sapan söylenir durur; nihayet seni yerinden yurdundan eder."⁹⁴⁰

İnsanın kendi tabiatını yani bedeninin istek ve arzularını kullanarak faaliyet gösteren nefsin, sülûkun mücâhede ve uygulamalarının zorluklarının, kişiyi zayıf düşüreceği şeklindeki vesveselerini, oğlunu okula göndermek istemeyen bir annenin

⁹³⁵ Mesnevî, c. VI, b. 4862-4.

⁹³⁶ Mesnevî, c. III, b. 4068-74.

⁹³⁷ Mesnevî, c. II, b. 2291-2.

⁹³⁸ Uc ibn-i Unuk; Hz. Musa'nın savaştığı Amalika kavminden iri yapılı biridir. Hz. Musa ile dövüşen Uc'un çok iri bir vücûda sahip olduğu, bu yüzden Hz. Musa'yı yeneceğinden emin olduğu ancak Hz. Musa'nın onu öldürdüğü belirtilmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, c. VII, s. 719).

⁹³⁹ Mesnevî, c. II, b. 2304-6.

⁹⁴⁰ Mesnevî, c. III, b. 4035.

duygusal ancak gereksiz tepkisine benzetir. Sadece içinde bulunduğu hâli gören hayvanî nefsin, merhamet gibi görünen bu nasihatlerinden kaçılarak, ileri görüşlü aklın direktiflerine uyulması gereğini belirtir. Nefsin hilekarlığını ve onunla dostluk kuranların sonunda bu dost bildikleri, ana gibi olan kendi ilkel tabiatlarından görecekları zararı Mevlânâ daha önce bir vesileyle iktibas ettiğimiz beyitlerde vurgulamaktadır.⁹⁴¹

Yahudi olduğu hâlde Hristiyanları kandırmak için onlar gibi inanıyor görünen Yahudi vezir hikâyesindeki⁹⁴² hilekâr vezire atfen; nefsin, kimi zaman dinî görünümlü talep ve nasihatlerinin de birer kılıf olabileceğine şöyle işaret etmektedir:

*“Vezir, görünüşte dinin hükümlerini anlatan bir vâizdi. Fakat hakîkatte ağzından çıkanlar, kuş avlayanların ıslığı gibi tuzaktı. Bundan dolayı ahabdan bazıları, Resûl-i Ekrem (a.s.)’den insanı azdıran nefsin hilesine dâir bilgi isterler; ‘Nefs, ibâdetlere ve candan gelen samimi ihlâsa, hangi bozuk ve gizli garazları katar?’ diye sorarlardı. Peygamber’den (sav) ne ibâdet ve taatin faziletini ne de apaçık aybı/ayb-ı zâhiri sorar, araştırırlardı. İnceden inceye ve zerre zerre nefsin hilesini, gülü kerevizden ayırt eder gibi tanıyor, biliyorlardı. Ahabın kılı kırk yaranları, nefsin hilesi hususundaki Peygamberin (sav) beyanları karşısında hayran kalırlardı.”*⁹⁴³

Nefs, istek ve arzularını, kimi zaman, dinî veya insanî görünen kılıflar arkasına gizlenerek elde etmeye çalışır. Hilesini, dinî ibâdetlerin ardına gizler. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

*“Nefsin sağ elinde tesbîh ve Kur’an vardır ama yeminde de hançer ve kılıç gizlidir. Onun mushafına, onun riyâsına kanma; kendini onunla sırdaş, hâldâş yapma! Seni abdest alasın diye havuzun kenarına getirir de seni, suyun ta dibine atıverir!”*⁹⁴⁴

Bu nedenle nefsin, yüce bir gayeye matuf arzusunun ardında dahi bir hile olabileceğini belirtir. Mevlânâ, bu hilenin anlaşılmasında, o yüce gayenin, fânî bir kazanç temini için istenmesini, bir mihenk olarak zikretmektedir. Mevlânâ şöyle der:

*“Bu aşâğılık nefis, senden fânî kazanç ister. Fakat niceye dek öyle aşâğılık şeyleri kazanıp duracaksın, bırak artık, yeter.! Aşâğılık nefis, eğer senden yüce bir kazanç dilese bile bu dilekte de hile ve düzen vardır.”*⁹⁴⁵

Mevlânâ, nefsin bu tür dinî görünümlü hile ve riyâkarlığını, Peygamberimiz (sav) zamanında münafıkların yaptırdıkları Dırar Mescid’i kıssası üzerinden îzah eder.

⁹⁴¹ Mesnevî, c. VI, b. 1431-7.

⁹⁴² Bkz. Mesnevî, c. I, b. 324 vd.

⁹⁴³ Mesnevî, c. I, b. 366-70.

⁹⁴⁴ Mesnevî, c. III, b. 2554-6.

⁹⁴⁵ Mesnevî, c. II, b. 2604-5.

“Her an bir Mescidi Dırâr var” başlığı altında bu kıssayı her döneme teşmîl eder.⁹⁴⁶ Nefsin, mescid yaptırma gibi ulvî görünen bir çok fiiliyatının ardında, çeşitli dünyevî menfaatlerin gizlenebileceğini belirten Mevlânâ, içinde hilekâr ve münafık bir nefis barındıran sâlikin, kendini bu noktada dırar ashabından uzak görmemesi gereğine şöyle işaret eder:

“Ey iş eri, sen işini mihenge vur da bir Mescid’i Dırâr da sen yapma.
Sen o mescit yapanları kınıyor, onlarla alay ediyorsun ama gözünü çevirip baksan görürsün
ki sen de onlardansın!”⁹⁴⁷

Bir iyiliğin yapılması noktasında sâliki aldatamayan nefis, sâlikin yakasını hemen bırakmaz. Diğer bir hilesini devreye sokarak bu defa da sâliki, daha yüksek bir faziletten alıkoymak için alt düzeydeki bir başka hayra yönlendirir. Onunla yetinmek zorunda bırakarak aldatır.⁹⁴⁸

Mevlânâ’ya göre nefsin, sülûk sürecine başlamadan, kişinin önüne çıkaracağı engel ve hilelerden bir diğeri; çeşitli meşguliyetlerini mazeret göstererek, sülûkunu engellemeye, onu kendini ıslâh etme sürecinden mahrum bırakmaya çalışmasıdır. Mevlânâ hiçbir mazeretin, insanı, böylesine zorunlu ve temel vazifesini yerine getirmekten alıkoymaması gerektiğini belirterek; nefsin bu hilesinin, bir iki yüzlülük, samimiyezsizlik ve nifâk alameti olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Yahut münafık gibi mazeret getirip dersin ki: ‘Çoluğun, çocuğun nâfakasını kazanmaya uğraşıyorum;’⁹⁴⁹ ne başımı kaşımaya vaktim var, ne din kaydına düşüp çalışıp ibâdet etmeğe; lutfet, bizi himmetle (duanda) an da sonunda biz de evliyâdan olalım’
Fakat bu sözü de, dertten ve gönülden gelen bir samimiyeyle söylemiş değildir.
(Onun bu sözleri) adeta uyuyan bir adamın bir ara uyanıp bir şeyler sayıklayarak tekrar uykuya dalmasına benzer.
A’yâlimin rızkını kazanmaktan başka bir şey yapamıyorum. Ne çare? Dışimle, tırnağımla çalışıp çabalıyor, helâlinden kazanıyorum’ dersin.
Ey sapıklara karışan, ne helâlî? Senin kanından başka helâl göremiyorum.”⁹⁵⁰

Mevlânâ aşağıdaki beyitlerde de nefsin bu endişesini kullanan şeytanın, kişiyi sülûk yoluna girmekten nasıl alıkoymağa çalıştığını şöyle ifade etmektedir:

“Sen de din yoluna girmeyi, o yolda çalışmayı kurarsın ama şeytan, içinden seslenir:

⁹⁴⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2825 vd.

⁹⁴⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 3025-6.

⁹⁴⁸ Bu konuda nefis ve şeytan işbirliği içinde olduklarından nefsin bu tür hilesini örneklemek için Mevlânâ, Şeytan’ın Muaviye’yi sabah namazına kaldırmasını anlatır. (Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2604 vd.).

⁹⁴⁹ Tebuk gazvesine çıkmak istemeyen münafıklar Peygamberimiz tarafından gazveye davet edilince bunu mazeret göstererek savaşa gitmek istemediler. “Araplardan gazveye gitmeyip geri kalmış olanlar sana diyecekler ki ‘Mallarımız ve ailemiz bizi alıkoymuştu; Sen Allah’tan bizim bağışlanmamızı dile...’” (bkz. Feth 48/11). Bu ayete işaret edilmektedir.

⁹⁵⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 3067-72.

'Ey sapık adam, o yola gitme, eziyetlere düşer, yoksul olur, geri kalırsın. Dostlarından ayrı düşer, hor hakir bir hâle gelir, pişman olursun!'
Sen de o mel'ûn Şeytan'ın sesinden korkar, yakînden kaçır, dalâlete düşersin.
'Hele yarın, hele öbür gün din yoluna girer, koşar, yürürüm... daha önümüzde vakit var'
dersin.
Sağdan, soldan ölümün, gelip çattığını görürsün... komşuların ölür, evlerinden feryatlar yükselir.
Derken yine can korkusuyla din yoluna girmeye niyetlenir, bir an olsun kendini adam edersin.
Ben korkup ayağımı geri çekmem diye ilimden, hikmetten silahlar kuşanırsın.
Bu sırada şeytan yine hileye sapar, seslenir: 'Bu kulluk kılıcından kork, geri dön!'
Yine korkar, aydın yoldan kaçır, o ilim ve hüner silâhlarını atarsın.
Yıllardır bir ses, bir bağırs yüzünden ona kulsun... hırkanın böyle bir karanlığa atmışsın.
Şeytanların bağırsındaki heybet, halkı kısıvrak bağlamış, boşazlarını sıkıştır.
*Onların canları, nura kavuşmaktan öyle mey'ûs olmuştur ki kâfirlerin ruhları da kabirdekilerin dirilmesinden ancak o kadar mey'ûstur.'*⁹⁵¹

Mevlânâ'ya göre nefsin bir diğer hilesi; sülûk yolunda hiçbir merhale kat etmemesine, bu konuda bir gayret ve birikiminin olmayışına rağmen sâlikî böyle bir gayret ve endişenin içinde olduğuna inandırmasıdır. Bu inancından beslenen ve yaptığı kötülükleri, Allah'ın affedeceğine dair bir emniyet ve lakaytlığı kendinde görmesi de bu hilenin bir devamı olarak kişide gözlenebilir. Mevlânâ, Allah'ın rahmetine güvenip de kötülükleri işlemekten geri kalmayan bir kişinin, aynı güveni nefsin bir isteğini elde etme konusunda niçin duymadığını sorgulayarak; kişinin bu konudaki aldanişına işaret eder. Mevlânâ, böyle olan kişinin durumunu şöyle anlatır:

"Böyle kişinin hilesi de baş aşağı olmuştur, kendisi de. Zamanı geçip gitmiş, gündüzü bir türlü gelmez olmuştur.
Düşüncesi körleşmiş, aklı bozulmuş ömrü hiçe gitmiştir. Elif gibi hiçbir şeyi yoktur!
'Ben de bu endişe içindeyim' dese bile bu da yine o nefsin hilesinden, masalındandır.
'Allah Gafur ve Rahimdir' demesi de o alçak nefsin hilesinden başka bir şey değildir.
*Ey 'Elimde ekmeğim yok' diye gamdan ölmüş kişi! Mademki Allah Gafur ve Rahimdir ya bu korku nedir (Rahim olduğuna inandığın bir Allah'ın seni rıziksız bırakmayacağını bilmiyor musun)?"*⁹⁵²

Dert ve olumsuzluklar, sâlikin manevî gelişimini sağlayan ana unsurlardan olduğundan bazen nefis, Mevlânâ'ya göre, insanı taşıyamayacağı bir musibetin ve yükün altına sokarak; onu, elindekilerden tamamıyla mahrum bırakan bir hile ile de sâlikin karşısına çıkabilir. Mevlânâ, dert isteyip hasta yatağında biçare düşen sahibinin durumunu ve Hz. Peygamber (sav)'le aralarındaki diyalogu bu vesileyle anlatır. Sâlikin, nefsinin bu tür taleplerine karşı uyanık olması gereğine işaret eder.⁹⁵³

Mevlânâ bir zehre benzettiği nefsin hilesinin, panzehirinin de mevcut olduğunu belirtir. Nefsin hile ve sihirlerini bertaraf edecek panzehir Mevlânâ'ya göre, sâlikin Cenâbı Hakk'a ilticâsı ve kâmil insanlarla birlikteliğidir. Bu hususu şöyle ifade eder:

⁹⁵¹ Mesnevî, c. III, b. 4326-38.

⁹⁵² Mesnevî, c. II, b. 3083-7.

⁹⁵³ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 2457 vd.

“Fakat bu sihirlerin hüküm sürdüğü âlemde öyle sihirbazlar da var ki sihirlerin hükmünü gideriverirler.

Bu kuvvetli zehrin bittiği ovada tiryâk da bitmiştir ey oğul!

Panzehir, sana ‘Gel, beni kendine siper et... ben, sana zehirden daha yakınım.

Onun sözü sihirdir, seni yıkar harap eder... benim sözüm de sihir ama onun sihrini defeder’ der!”⁹⁵⁴

“(Nefsin bu hilelerinde boğulmaktan kurtulmak istiyorsan) Musa’nın Rabbi’ne ve Musa’ya sığın. (Kibir ve gurura kapılıp) Firavunluk ederek (onun ateşini söndürmek için) îman suyunu dökme.

Ey birâder! Sen Ahad’in ve Ahmed’in eline yapış ve ten Ebû Cehli’nden kurtul!”⁹⁵⁵

954 *Mesnevî*, c. III, b. 4075-8.

955 *Mesnevî*, c. I, b. 781-2.

3. ŞEYTANÎN HİLESİ

Sâlik, sülûk sürecinde kendi içindeki nefsinin hilesi yanında dışarıdan da şeytanın hilesi ile karşı karşıyadır. Mevlânâ, her insanı, kötülüğe sürükleyen bir memur olarak nitelediği⁹⁵⁶ şeytanın, tabiatı hakkında da onun cinlerden olduğu görüşünü benimsemektedir.⁹⁵⁷ Ancak şunu belirtmeliyiz ki Mevlânâ'nın düşünce sisteminde; varlık dairesinde var olan her şey, bir hikmete binaen vücut bulmuştur; varlığı, abes değildir. Mevlânâ, bu meyanda ateş tabiatlı şeytanı, Allah'ın kahrı olarak görmekte;⁹⁵⁸ onun, Cenâbı Hak'ın "Mudil" isminin mazhar-ı etemmi olduğunu kabul etmektedir.⁹⁵⁹ Mevlânâ, konuyla ilgili görüşlerini, şeytanın varlık dairesindeki yerini ve işlevini "Şeytanın Allah kapısındaki hâli" başlığı altında şöyle îzah etmektedir:

*"Haşa; Allah, neyi dilerse o olur. O, mekân âleminde de Hakîm'dir, mekânsızlık âleminde de.
Hiçbir kimse, O'nun ülkesinde O'nun emri olmadıkça bir kılını bile kımlıdatamaz.
Mülk onundur, ferman O'nun. Onun kapısında en aşağılık köpek, Şeytandır,
Türkmen'in, kapısında bir köpeği olsa, o köpek, onun kapısına yüzünü, başını koyup yatsa,
Evin çocukları, kuyruğunu bile çekseler aldırılmaz, onların ellerinde oyuncak olur.
Fakat yoldan bir yabancı geçse; erkek aslan gibi ona saldırır.
Çünkü 'Kâfirlere şiddetlidir',⁹⁶⁰ dosta gül gibidir, düşmânâ diken gibi.
Türkmen, ona tutmaç suyu bile verse o, buna râzı olur, bekçiliğini yapar.
Peki, köpek Şeytanı da Allah yaratmıştır. Onda yüzlerce düşünce, yüzlerce hile halk etmiştir.
İyinin, kötünün yüz suyunu gidersin diye yüz sularını ona gıda etmiştir.
Halkın yüz suyu, ona verilen tutmaç suyudur. Şeytan bunu yer, bununla doyar.
Böyle olduğu hâlde nasıl olur da canı, (ilahî) kudret otağının önünde kurban olmaz?
İyilerden de kötülerden de sürü sürü nice kişiler var ki ayaklarını yere döşemiş, köpek gibi o kapıya yönelmiştir.
Hepsi de ilahî dergâhın eşiğinde köpek gibi yatmışlar, zerre zerre buyruk beklemede, kulak kabartmadalar.
Ey köpek Şeytan, halk bu yola ayak bastı mı onları imtihan et.
Saldır onlara, onları buraya koma. Bu sûretle bak bakalım, doğrulukta hangisi er, hangisi dişi?"⁹⁶¹*

Mevlânâ, bir sohbetinde de bu âlemde nefis ve şeytan gibi unsurların mevcudiyetinin insanlar arasındaki ayrışmayı sağladığını, bu unsurlar sayesinde

⁹⁵⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3824, 3827.

⁹⁵⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1927 ve önceki başlık.

⁹⁵⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1928.

⁹⁵⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 184.

⁹⁶⁰ Feth 48/29 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁹⁶¹ *Mesnevî*, c. V, b. 2937-52. Konuk Aynu'l-Kudat Hemedânî'nin *Zübdetü'l-Hakayik*'inden naklen şöyle der: İlahî aşkı iki kimse almıştır. Birisini bir civanmert aldı ki Efendimiz Ahmet (sav)'dir. Diğerini alan ise İblis'tir. Efendimiz âşık-ı civanmert iken İblis, âşık-ı hasûtdur. Buna göre İblis, hasûtane aşkı ile Ademoğlunu her türlü vesilelerle kendi ma'suku olan Cenâbı Hak'tan uzaklaştırmaya çalışır. Efendimiz (sav) ise insanoğlunu, maşukunun aşkına davet edip onlara şefaât müjdesini verir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 182).

Allah'ın kullarını imtihan ettiğini belirtmektedir.⁹⁶² *Mesnevî*'de de hakîkate giden sülûk yolunun, bu tür tehlikelerden arınmış olmasını temenni eden bir sûfiye cevaben hikâyedeki kadı lisânından bu hususu şöyle ifade eder:

*“Yol kesen mel’ûn şeytan olmasaydı sabırlılar, doğrular ve yoksulları doyuranlar, nasıl belli olurdu?
Rüstem ve Hamza’yla namussuz kişi, aynı ve bir olsaydı; bilgi ve hikmet bâtil olurdu.
Bilgi ve hikmet, doğru yolla yolsuzluğu göstermek içindir. Her taraf yoldan ibaret olsaydı;
hikmet, abes ve boş bir şey olurdu.”*⁹⁶³

Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre şeytanın hilelerine kanan kişiler, aslında bir arz-talep uygunluğu içinde şeytana aldanmaktadırlar.⁹⁶⁴ Mevlânâ, bunu vurgulamak için tilki-aslan ve eşek hikâyesini anlatmaktadır.⁹⁶⁵ Hikâyedeki tilki, şeytanı; onun hilekar sözlerine aldanarak aslanın yanına giden ve ona av olan eşek ise şeytana aldanmış kişileri sembolize etmektedir. Hikâyedeki şu beyitlerle Mevlânâ, şeytanın işlevine de işaret ederek, ona ancak bu hilelere kanarak tamah eden ahmakların aldanacağını şöyle belirtmektedir:

*“(Aslan, tilkiye) Benim için ya bir eşek ara, ya bir öküz. Ne bulursan ona, o bildiğin
afsunlardan oku,
Onu afsunlarla, güzel sözlerle aldat, buraya çek, getir diye emir verdi.”*⁹⁶⁶
*“Tilki de şöyle dedi: Hileler düzeyim, aklını başından alayım, istediğin gibi hizmette
bulunayım.
Hile ve afsun benim işimdir. İşim gücüm, masal söylemekten, halkı yoldan çıkarmaktan
ibarettir.”*⁹⁶⁷
*“Tilki bir eşiği baştan çıkarırsa bırak çıkarsın. Sen eşek olma da gam yeme.”*⁹⁶⁸

Mevlânâ, hikâye aracılığıyla şeytanın hilesinin ancak taklidî bilgi düzeyindekileri aldatacağını belirtir. Amel ile tahkîke dönüştürülmediği takdirde, ne kadar fazla olursa olsun taklidî ilim ve bilginin, kişiyi, şeytanın hilesine aldanmaktan koruyamayacağına işaret eder. Hikâyede bu husus; eşiğin, hilekâr tilkiye karşı bir çok

⁹⁶² Bkz. Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Anbarcıoğlu, (İstanbul 1990), s. 274 vd.

⁹⁶³ *Mesnevî*, c. VI, b. 1751-3.

⁹⁶⁴ bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2787-9.

⁹⁶⁵ Hikâyenin özeti kısaca şöyledir. Bir aslan fil ile yaptığı mücadeleden yorgun düştüğü için avlanacak kudretten âciz düşer. Diğer hayvanların da ondan yemesi için tilkiye kendisine av olarak bir eşek getirmesi için ricada bulunur. Tilki, bir eşiği kandırıp aslanın yanına getirmeyi başarır. Ancak aslan sabredemediği için eşek iyice yaklaşmamışken kükreyince eşek kaçır. Tilki ikinci kez de eşiği kandırmayı başarıp, aslanın yanına götürür. Eşek bu ahmaklığının bedelini bu kez hayatı ile öder. (bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2326 vd.).

⁹⁶⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2337-8.

⁹⁶⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 2351-2.

⁹⁶⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 2536.

geçerli ve haklı delil getirmesine rağmen, sonunda yine tilkiye aldanması anlatısı ile sembolize edilmektedir.⁹⁶⁹

Şeytanın hilesinin, ancak ona temayül içinde olanları cezbe edeceğini belirten Mevlânâ, sâlikin, şeytanın hilesinden kurtulmasının yolunun; o hilenin, kendi varlığındaki uzantısından ve meylinden kurtulmasıyla mümkün olduğuna işaret için şu fıkrayı anlatmaktadır:

“Birisi, korkusundan kendisini bir eve attı. Benzi safran gibi sararmış, dudakları gömgök olmuş, elleri söğüt yaprağı gibi tirtir titriyordu. Ev sahibi hayrola, ne oldu? dedi. Adam, dışarıda eşekleri tutup yük yüklüyorlar diye cevap verdi. Ev sahibi : Peki ey mübarek! dedi, madem eşekleri tutuyorlar; sen eşek değilsin ya, ne korkuyorsun? Adam dedi ki: Öyle bir kızmışlar, işe öyle bir sarılmışlar ki fark etmelerine imkân yok, korktum, ya beni de eşek diye tutarlarsa!”⁹⁷⁰

Ve Mevlânâ, sâlike bu konudaki mesajını şöyle verir:

“Adam ol da eşek tutanlardan korkma. Ey zamanenin İsa’sı, eşek değilsin sen, ürkme.”⁹⁷¹

Şeytanın, ilahî rahmetten uzaklaştırılmasında Adem ile giriştiği mücadeleye atıfta bulunan Mevlânâ, şeytanın, tabiatı itibarıyla insana düşman olduğunu belirtir. Sâliki, insanoglunun atası Adem (as)’i bile aldatmış olan şeytanın, hileleri konusunda dikkatli olmaya davet eder.⁹⁷² Şeytanın hilesinin büyüklüğü konusunda sâliki uyararak onu hafife almamasını tavsiye eder. Mevlânâ konuyla ilgili şunları ifade eder:

*“(Ey sâlik şeytanın hilesine karşı) Uyanık ol! O lâin şeytan seni aldatmak için sana ‘babasının canı, sevgili evladım’ der. (güzel ve senin hayrına gibi görünen vesvese ve teşvikler ile seni aldatmaya çalışır)
Bu kara yüzlü, babana da bu hileyi yaptı. Âdem’i de mat etti.
Bu karga, satranç oyununda gayet çeviktir. Sen mahmûr gözlerle bu oyuna bakma!
Çünkü o kadar çok oyunlar bilir ki (onun hilesi) boşazında bir çöp gibi takılı kalır!”⁹⁷³
“Ey bu satranç oyununda (kozmetik oyunda) nam için yüz binlerce ustayı mat eden (şeytan)!
Ey müşkül oyunlarıyla gönülleri yakan ve gönlüne merhamet gelmeyen!
Sen hile denizisin, halk ise bir katreden ibarettir; sen dağ gibisin, selim kalpli insanlarsa ancak bir zerre!”⁹⁷⁴
“O düşmanınız (olan şeytan) yok mu, o düşman? Sizin atanız (Adem’e de) kin güttü de onu yücelerden (bu dünya) zindanına attırdı.
Gönül satrancının şahını bile mat etti de cennetten çıkarttı, belâlara uğrattı, maskara etti.
Güreşte onu yere yıkmak, yüzünü sarartmak için onunla savaşa girişti, ona ne oyunlar oynadı.
Öyle bir pehlivana bile böyle oyunlar yapan düşmanı sakın, ehemmiyetsiz görmeyin!
O hasetçi, bizim anamızın, babamızın tacını tahtını bile el çabukluğuyla kapıverdi;
Onları, oracıkta, çırılçıplak, ağlayıp inler bir hâlde hor hakir bırakıverdi. Âdem, yıllarca zarı zar ağladı.
Neden âsiler defterine kaydedildim diye öyle bir ağladı ki göz yaşlarının aktığı yerlerde nebâtlar bitti!”*

⁹⁶⁹ bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2494-6.

⁹⁷⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 2537-46.

⁹⁷¹ *Mesnevî*, c. V, b. 2547.

⁹⁷² Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2605-11.

⁹⁷³ *Mesnevî*, c. II, b. 127-30.

⁹⁷⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 2667-9.

lyice bak da (şeytanın) hilekarlığını anla; öyle yüce bir (peygamber) bile, onun hilesi yüzünden saçını, sakalını yoldu.
Ey balçığa tapanlar (yani bedenine tapanlar Adem bile onun şerrinden kurtulamamışken sizin gibi tenperest olanlar), onun şerrinden amanın aman; onun kafasına 'Lâ havle' kılıcını vurmaya bakın!

Pusudan sizi görüp durur, fakat siz onu görmezsiniz, gaflet etmeyin sakın!⁹⁷⁵
Avcı (şeytan), daima taneler saçar, durur; saçtığı taneler görünür de yapacağı kötülük görünmez."⁹⁷⁶

"Şeytan'ın hile ve çeviklikle yüzlerce afsunu vardır. Ejderha bile olsa adamı sepete kor. İnsan akar su olsa bağlar, zamanın en akıllı, en bilgin adamı olsa onu yanıltır, (sonra da) güler."⁹⁷⁷

Mevlânâ, Muaviye ile şeytan diyalogunda şeytanın hilesininin büyüklüğünü, tabiatı itibariyle insana olan düşmanlığını ve önceki medeniyetleri, hileleri ile helâk ettiğini⁹⁷⁸ Muaviye lisânından şöyle dile getirir:

"Ey, ateş (tabiatlı şeytan) senin tabiatın yakmaktır, bir şeyi yakmaman mümkün değil. Lânet budur ki seni yakıcı bir hâle getirmiş, bütün hırsızların üstadı etmiştir. Hudâ ile yüz yüze konuştun. Ey düşman, senin hilene karşı ben kim oluyorum? Senin ma'rifetlerin, (kuş avcısının) ıslık sesi gibidir, kuşların seslerine benzer, fakat kuşları avlar.

O (şeytan), yüz binlerce kuşun, yolunu vurmuştur. Kuş, âşina bir kuş geldi sanıp aldanmıştır.

Havada uçarken ıslık sesini duyunca havadan iner, burada esir olur."⁹⁷⁹

Kötülüğe teşvik etmesi bakımından şeytan, Mevlânâ'nın ifadelerinde bir kötülük sembolü olarak da kullanılmaktadır. Buna göre görünüşte insan olsalar bile şeytanın kötülük ve hileleriyle dolu olan insanlar, birer şeytan kesilebilirler. Bu hususu Mevlânâ; "(Şeytan) kime saldırır, kimin kanına girerse o adam da Şeytan kesiliverir" şeklinde ifade eder.⁹⁸⁰

Mevlânâ bu konuda sâlike şöyle bir ölçü sunmaktadır: "Kim seni Hak'tan, hakîkatten soğutursa bil ki; Şeytan, o adamın içindedir. Derisinin altında gizlenmiştir."⁹⁸¹ Sâliki, böylesine "insanlardan" gelebilecek tehlikelere karşı şöyle uyarır:

"İnsanların çoğu insan yiyicidir. Onların selam verip sana selamet dilemelerinden pek emin olma! Hepsinin gönülleri birer şeytan evidir. İnsan şeytanının lafına dem deme ve övgülerine pek kulak asma!

Şeytanın ağzından çıkan 'Lâhavle'ye kanan kişi, savaşta o eşek (hikâyede anlatılan⁹⁸²) gibi tepesi üstüne düşer.

⁹⁷⁵ "O ve kabilesi sizleri, sizin onları göremeyeceğiniz bir yerden sizi görmektedirler" (A'raf 7/27 ayetine işaret edilmektedir).

⁹⁷⁶ Mesnevî, c. III, b. 2848-58.

⁹⁷⁷ Mesnevî, c. V, b. 165-6.

⁹⁷⁸ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 2661-6.

⁹⁷⁹ Mesnevî, c. II, b. 2655-60.

⁹⁸⁰ Mesnevî, c. II, b. 638. Bir hadiste şeytanın insanda kanın gezip dolaştığı gibi onun üzerinde sirayeti olduğu belirtilmektedir. (bkz. Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. III, s. 184; Tahirü'l-Mevlevî, c. VI, s. 217).

⁹⁸¹ Mesnevî, c. II, b. 639.

⁹⁸² Hikâye için bkz. Mesnevî, c. II, b. 203-50.

...

Uyanık ol! Kötü dostun işvelerine kulak verme; yeryüzünde tuzakların olduğunu bil, emniyetle yürüme.

(Ağzıyla) ‘Lâhavle’ okuyan yüz binlerce İblisi gör. Ey Âdem! Yılanda gizlenen iblisi gör!⁹⁸³ Bir kasap gibi dostunun postunu yüzebilmek için (böyleleri) sana ‘Canım! dostum!’ diye hitap eder/dem verir.

Bu sûretle senin derini yüzmek isterler. Düşmanların afyonunu tadan kişinin vay hâline! Ağlatıp inleterek kanını dökmek için kasap gibi ayağına baş koyar (sana secde eder) görünürler.

Bir aslan gibi kendi avını kendin avla. Yabancıнын yaltaklanmasını da terk et, akrabasının yaltaklanmasını da!

Aşağılık kişilerin hürmetini, hatır saymasını, o (hikâyedeki⁹⁸⁴) hizmetçinin hürmeti ve hatır sayması gibi bil. Kimsesizlik, adam olmayan kişilerin işvesinden iyidir.

(Böyle) insanların arazisine ev kurma...!’⁹⁸⁵

Mevlânâ, insan görünümlü kişilerin, şeytanî isteklerini, diğer insanlara kabul ettirip onları kandırmak için onlara iyi ve güzel görünüp tatlı dil dökmelerini, kasabın, koyunun derisini kolayca yüzebilmek için onu nefesiyle şişirmesine benzetmektedir. Bilindiği gibi kasaplar koyunu kestikten sonra bir ayağının derisini bıçakla hafifçe kesip deriyi kolayca soymak için oradan üfleyerek deriyi şişirirler. Onların deriyi şişirmek ve soymak için koyunun ayağına dudaklarını yaklaştırmaları, görünüşte onun ayağını öpmeye benzemektedir.

Mevlânâ, bu tür insanların, sâlik üzerindeki olumsuz etkisinin, İblis’inkinden daha fazla olacağını belirtir. Çünkü Mevlânâ’ya göre şeytan, malum hileleri ile aldatmadığı kişileri aldatma hususunda, şeytanlaşan dostlarının yardımına başvurmaktadır. Bu konudaki öğütleri ile Mevlânâ, sâlikin dikkatini her iki cihetten gelebilecek hilelere karşı uyarmakta, onların hile ve nasihat gibi görünen sözlerine kulak vermesinin, sâlik için bir yıkım ve ziyan olacağına işaret etmektedir.⁹⁸⁶

Daha önce de belirtildiği gibi Mevlânâ’ya göre şeytan, hilelerini, insanda ona yönelik bir temayül sayesinde tahakkuk ettirmektedir. Bu nedenle, şeytanın insan üzerindeki telkin ve yönlendirmeleri, içteki düşman olarak kabul edilen nefsin, arzu ve istekleri yardımıyla davranışa dönüşmektedir.⁹⁸⁷ Bu nedenle sâlik, kendinden kötü bir davranış zuhur ettiğinde, bunda, şeytaninkinden daha çok kendi nefsinin rolü olduğunu

⁹⁸³ İnsan şeytanlarını gör ki onların zarar ve kötülükleri yılan gibi insanı sokmaktadır. Onların yılan gibi olan kalplerinde tasarruf eden şeytanı o yılanların sözlerine ve eylemlerine bürünmüş, gizlenmiş hâlde gör.

⁹⁸⁴ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 203-50.

⁹⁸⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 251-63.

⁹⁸⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 1216-25.

⁹⁸⁷ Bir davranışın irâdesinin dokuz aşamada meydana geldiği belirtilmektedir. (Bu aşamalar için bkz. Cebecioğlu, *TTDS*, s. 316. İrâde ile ilgili özet bilgi için ayrıca bkz. Mustafa Çağrıçı-Hayati Hökelekli, “İrâde”, *DİA*, c. XXII, s. 384.

bilmeli, gereksiz yere şeytanı tel'ine kalkışmamalıdır. Bu husus, şeytan ile Muaviye arasındaki diyalogda, şeytanın lisânından şöyle dile getirilmektedir:

“(Şeytan, insana der ki:) Ey ahmak, benim şerrimden Hakk’a ne ağlayıp sızlanıyorsun? Sen, o aşağılık nefsinin şerrinden ağla, sızlan!
Sen helva yersin, çıban olur; sıtmaya tutulursun, sıhhatin bozulur.
Sonra da İblis’e suçu yokken lânet edersin. Niçin o şeytanlığı kendinde görmezsin?
(Bu aldanış) İblis’ten değil, sendendir, ey azgın. Tilki gibi kuyruk tarafına (yani nefsânî arzularının peşinden) koşup durmaktasın.
Yeşillikte bir kuyruk gördün mü (anla ki) o tuzaktır, bunu niye bilmiyorsun?
Bilmiyorsun, çünkü kuyruğa (yani nefsânî hazlara) meylin, seni bilgiden uzaklaştırdı, gözünü, aklını kör etti.
Sevdiğin şeyler, seni kör ve sağır eder; (bana) düşmanlığa kalkışma, bu cinâyeti, senin kara nefsin işledi.”⁹⁸⁸

Mevlânâ, sâlikin sülûk sürecindeki manevî birikimlerini, elinden alması ve insana olan düşmanlığı bakımından şeytanı, anlattığı hikâyedeki müflise benzetir. Şeytan, sokak, sokak gezdirilerek teşhir edilen ve hiç kimsenin ondan alış-veriş yapmaması hususunda halkın uyarıldığı, herkesin elindeki azığı bir hile ile yiyen ve elinde hiçbir sermayesi olmayan müflis bir tacire benzer.⁹⁸⁹ Sâlikin, o müflis ile yapacağı tüm alışverişlerden zararlı çıkacağına işaret eden Mevlânâ, şeytan ile muamelede bulunmaması konusunda sâliki şöyle uyarmaktadır:

“Bizim Yezdan’ımız da şeytanın müflisliğini Kuran’la bize bildirmiş, her tarafa yaymıştır. Demişti ki: ‘O hilekârdır, müflistir ve kötü sözlüdür. Onunla hiçbir sûretle ortaklık etmeyin ticaret yapmayın.’⁹⁹⁰
Alışverişe girişirsen kâr edemezsin, çünkü o müflistir, ondan nasıl olur da bir şey elde edebilirsin?”⁹⁹¹

Şeytan, Mevlânâ’ya göre nefsin hoşuna giden çeşitli vasıtalar ile sâlikin manevî birikimini, ondan çalan bir hırsızdır.⁹⁹² Ancak şeytanın, insandan çaldıklarının fark edilmesi, zannedildiği gibi kolay bir iş değildir. Mevlânâ’ya göre bu, ancak büyük cihad diye nitelediği sülûk uygulamaları sayesinde görülebilecektir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Hırsız, bir körden bir kumaş çaldı mı kör, bilmeden feryada başlar.
O hırsız ona gelip de ‘Senin malını ben çaldım, hilekar hırsız benim’ demedikçe,
Kör, hırsız nasıl tanıyacak? Gözünün nuru, gözünün ışığı yok ki!
İşte o (şeytan) hırsızının sesini duydun mu onu sımsıkı yakala, rahat bırakma da çaldığı şeyleri söylesin.
Hırsız yakalayıp, sıkıştırmak, çaldığını çırptığını söyletmek cihâd-ı ekberdir.”⁹⁹³

⁹⁸⁸ Mesnevî, c. II, b. 2718-24.

⁹⁸⁹ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 665-9.

⁹⁹⁰ Bu beyitte İsrâ 17/64 ayetine işaret edilmektedir.

⁹⁹¹ Mesnevî, c. II, b. 654-6.

⁹⁹² bkz. Mesnevî, c. II, b. 630-6.

⁹⁹³ Beyitte Peygamberimizin “Küçük muharebeden büyük muharebeye döndük” hadisine işaret edilmektedir. Mutasavvıflar tarafından nefis ile mücâhede kapsamında hadis olarak aktarılan bu

O, önce senin gönül gözünün (basîret) sürmesini çaldı. Onu elde ettin mi, yine gözlerine nur gelir.”⁹⁹⁴

Mevlânâ, sâliki, şeytanın hileleri konusunda bilinçlendirerek bu hilelerin mahiyeti hakkında da bilgi vermektedir. Şeytanın, insana, bilhassa kendisini ona karşı emin hissederek savunma gardını düşürdüğü alanlardan yaklaştığını; insan zihninin başka şeylere yoğunlaştığı bu durumlarda şeytanın, insanı daha kolay aldattığını verdiği örnek ile şöyle îzah eder:

“Yaralıya, vücûdundan temreni çıkarabilmek için önce afyon verir, uyuturlar. Ölüm vaktinde de adama elem ve ıstırap verirler. O bununla meşgulken canı götürürler. Şu hâlde anlıyorsun ya, gönlünü herhangi bir düşünceye vereceğin vakit, gizlice senden bir şey alacaklardır. Ey zahmet çeken, her ne elde edersen hırsız (şeytan), senin emin olduğun taraftan yaklaşır.”⁹⁹⁵

Mevlânâ’ya göre şeytanın hilelerinden başta geleni, dünya malı ile insanı aldatmasıdır. Şeytanı, eşyâyı insan gözüne olduğundan farklı göstermesi bakımından maharetli bir büyücüye benzeten Mevlânâ, bu büyü ile şeytanın, dünyalık karşılığında insanı kötülüğe sevk ettiğini, hakîkati, gözüne çirkin gösterdiğini belirtir. Önceki kavimlerin bu konudaki aldanışlarını hatırlatarak şöyle der:

“Yol yanıltan Şeytan, dünya malına karşılık bu ahmak çocukların aklını, îmanını satın alır ya. Leşe o kadar zînet verir ki; karşılık olarak onlardan, iki yüz tane gül bahçesi satın alır.”⁹⁹⁶
Büyü yapar da o kadar ay ışığı gösterir ki aşağılık adamlardan yüzlerce kese kapar.”⁹⁹⁷
Peygamberler, onlara alışveriş etmeyi öğretiler, onların önünde din mumunu yaktılar. Fakat yol yanıltan büyücü şeytan, hileyle, büyüyle peygamberleri onlara çirkin gösterdi. Düşman, büyü yaparak karı ile kocayı birbirine çirkin gösterir, nihayet aralarına ayrılık düşer.

Onların gözlerini büyüyle kapattılar da böyle değerli bir inciye aşağılık kişiye sattılar.”⁹⁹⁸

Şeytanın hile ve büyü, yapılacak kötülüğü insanın gözüne güzel ve sevimli gösterir. Uğrunda kötülük işlenecek şeyin arzusu, insanın gönlünde büyür. Bu arzunun “sevimliliğine” şeytanın sürekli teşviki eşlik eder. Ancak kötülük işlendikten sonra bu büyü bozulur. İnsan, arzu ettiği şeyin albenisinin bir yaldızdan ibaret olduğunu görür. Umdüğünü bulamayınca pişmanlık duyar. Büyülü arzusu, bir hüsrana ve yalnızlığa dönüşür. Mevlânâ, şeytanın hilesinin, kötülük işlendikten sonraki bu mahiyetini, Bedr

rivayetin hadis ilmî açısından zayıf olduğuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, ss. 324-5.

⁹⁹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 2376-81.

⁹⁹⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 1503-6.

⁹⁹⁶ Beyitte dünyanın leş olarak tavsifinin “Dünya bir cifedir...” şeklindeki hadise telmîh olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetin hadis ilmî açısından bir değerlendirmesi için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, ss. 347-8.

⁹⁹⁷ Kendi döneminde gece gösteri yapan sihirbazların illüzyon numarasına atıfta bulunmaktadır.

⁹⁹⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 993-9.

savaşından önce müşrikleri cesaretlendirip teşvik eden Şeytan'ın savaş meydanında onları yalnız bırakıp kaçması olayına atıfta bulunarak⁹⁹⁹ şöyle ifade eder:

“O, bunca âlemi yıktı, harap etti de sonra ‘Ben sizden değilim’ dedi.”¹⁰⁰⁰

“Cenâbı Hak, şeytan hakkında şöyle bir misâl verir: ‘Şeytan, hile ile seni savaşa sokar! Ben, seninle beraberim; sana yardım ederim! Tehlikeli vakitlerde ben, senin önünde koşar, senin uğrunda ölümü göze alırım! Sana ok attıkları zaman, ben, siper olurum! Dar vakitte, sıkıntıya düştüğün zamanlarda seni darlıktan ben kurtarıyorum! Düşüp kalkmak istediğin zamanlarda, sana yardım için canımı feda ederim! Sen bir kahramansın; bir aslansın! Haydi; yiğitçe savaş!’ der.

Bu sözleri söyleyerek hile ve desise ile insanı yalan çuvalına çeker, îmansızlığa götürür! İnsanı şaşırtarak, aldatarak yoldan çıkarıp îmansızlık hendeğine düşürünce ağzını açar, kakahâlarla gülmeye başlar.

Darda kalan zavallı insan; ‘Hey! Gel; ben sana güveniyorum! Ümidim sensin!’ deyince o; ‘Git, git! Ben senden bîzar kalmışım, bıkmışım!’ der.

‘Sen Cenâbı Hak’ın adaletinden korkmadın ama, ben korkarım! İki elinle bana sarılma; benden ellerini çek!’ der.

Cenâbı Hak da şeytana der ki: ‘İnsan; senin hilelerinle doğruluktan, iyilikten ayrılmıştır! Fakat sen; bu kötülüklerle, bu düzenlerle nasıl kurtulacaksın?

Kıyâmet gününde azdıranın da yüzü karadır, azanın da; azdıran da taşlanır, azan da! Yolu kesilmiş kişi de, yol kesen de hüküm ve adalet bakımından Hak’tan uzak düşmüşler;

çok kötü bir azap yurdu olan uzaklık kuyusuna atılmışlardır!”¹⁰⁰¹

Şeytanı, hakîkate giden sülûk yolunda bir gulyabaniye benzeten Mevlânâ, şeytanın, insandaki mal, mevki, şöhrat sahibi olma ve toplumda statü kazanma gibi istekleri kullanarak sâlikî hakîkatten mahrum bırakabileceğini belirterek sâlikî bu konuda şöyle uyarır:

“(Sülûk yolunda) gulyabaniler vardır, sesleri aşına olduğun, bildik tanıdık sese benzer, ancak (bu ses) seni mahvetmeğe çekmektedir.

‘Ey kervan halkı, buraya gelin; işte yol, iz buracıkta’ diye bağırlırlar.

Gulyabani kervan halkını yok etmek, onları da helâk olanlara katmak için her birini ‘Ey filan’ diye birer, birer adlarıyla çağırır.

Çağrılan kişi, oraya varınca karşısındaki kurdu, aslanı, ömrünün ziyan olup hebâ olduğunu, yolun uzunluğunu ve günün geçtiğini görür (ama artık elden bir şey gelmez)!

O gulyabaninin sesi nasıl olur? Artık söyle! ‘Mal isterim, mevki isterim, şeref, isterim!’ (Bunların her biri seni sülûk yolundaki hedefinden alıkoyan birer gulyabani sadasıdır).

(Ey sâlik!) Sırların keşf olması için kendi içindeki bu sesleri men et.”¹⁰⁰²

Diğer bir teşbihinde; insanın mevki ve mal hülyasını, boğazda takılı kalan bir çöpe benzeten Mevlânâ, sâlikin bunlar nedeniyle ma’rifet azığından mahrum kalabileceğini şöyle belirtmektedir:

“(Şeytan) o kadar çok oyunlar bilir ki (onun hilesi) boğazında bir çöp gibi takılı kalır! Onun çöpü senelerce boğazda kalır; o çöp nedir? Mevki ve mal sevdasıdır.

Ey kararsız kişi! Mal, çöpten ibarettir. Ama boğazındaysa ab-ı hayatı içirmez.”¹⁰⁰³

Şeytanın, insandaki mal, mevki, şöhrat, vs. gibi arzuları kullanarak insanı kötülüğe teşvikiyle ilgili yukarıdaki ifadelerinden Mevlânâ’nın, insanın bu tür

⁹⁹⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 4036-50.

¹⁰⁰⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 4051.

¹⁰⁰¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3610-20.

¹⁰⁰² *Mesnevî*, c. II, b. 748-53.

¹⁰⁰³ *Mesnevî*, c. II, b. 130-2; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 59.

isteklerine karşı mutlak bir olumsuzlama içinde olduğu, onun düşünce sisteminin geneli göz önüne alındığında söylenemez. Bu nedenle bu hususla ilgili kısa bir değerlendirme uygun olacaktır. Bahsedilen; insanın bu tür isteklerinin, hakîkati görmesinin önüne geçmesi ve bunları gerçekleştirme uğrunda, insanın, her türlü kötülüğü işlemeyi göze almasıdır. Şeytan, insanın bu isteklerini kullanarak onu kötülüğe yöneltmektedir. Çünkü her kötülük, bir tür riske girmektir aslında. İnsanda ise doğal olarak riske girmeme eğilimi daha fazladır. Şeytan, bu noktada devreye girer; öncelikle yapacağı bu iş sonunda kazanacağı menfaat ve meta konusunda insanı ikna eder. İnsan da bu arzu ile istenen herhangi bir kötülüğü yapmaya hazır hâle gelir. Şeytanın, insanı kötülüğü işlemeye hazır hâle getirmek için kullandığı araçlar ise Mevlânâ'nın, yukarıda işaret ettiği istek ve arzulardır. Binâenaleyh bu ifadelerin, insanın bu tür isteklerine karşı tavır olarak algılanması kanaatimizce doğru değildir.

Şeytan, Mevlânâ'ya göre insanı aldatırken kimi zaman da insanın masum hayallerini, geleceğe ilişkin ideallerini kullanır. Kötü arkadaş vs. gibi dışarıdan bir müdahale ile aldatamadıklarını şeytan, tul-u emel ve hayalleri vasıtasıyla aldatmaya çalışır. Yine burada da yerilen hususun; bu hayallerden ziyade; şeytanın bunları kullanarak sâliki bir kötülüğü işlemeye hazır hâle getirmesi olduğu hatırlanmalıdır. Mevlânâ bu hususla ilgili şöyle der:

*"Böyle bir adamın içine girip, böyle bir adamın sûretine bürünüp seni aldatamazsa senin hayaline girer de seni o hayalle kötülüğe sevk eder.
Seni gâh gezip eğlenme, gâh dükkân açıp alışveriş etme, gâh ilim öğrenme, gâh ev bark kurup çocuk çocuk sahibi olma hayallerine düşürür."*¹⁰⁰⁴

Şeytanın, insana yaklaşıp onu aldatma tekniklerinden bir diğeri; insanı fakir düşeceği endişesine sevk etmesidir. Çünkü bu endişeye kendisini kaptırdıktan sonra insan, yaptıklarının doğru veya yanlışlığını düşünmekten ziyade; ihtirasa kapılarak haksız da olsa kişisel menfaat sağlamaya çalışır. Bu endişe ve hırs sayesinde şeytan Mevlânâ'ya göre, insanın doğru karar vermesini sağlayan teenni ve sabrı elinden alır. Gözünü hırs bürümüş bir hâle getirir. Böylece şeytanın arzu ettiği suçlar, kötülükler birer birer işlenmeye başlanır. Mevlânâ, ilgili ayete telmihle şeytanın bu hilesini şöyle ifade eder:

*"Teennî, Allah ışıdır. O acele ise şeytanın vesvesesinden meydana gelir.
Zira Şeytan, onu yoksulluklarla korkutur, sabır beygirini sinirtenip öldürür.
Kur'an dan duy, Şeytan, seni şiddetli yoksullukla tehdit eder ürkütür."*¹⁰⁰⁵

¹⁰⁰⁴ Mesnevî, c. II, b. 640-1.

¹⁰⁰⁵ Bakara 2/268 ayetinden iktibâs edilmiştir.

Bu sûretle sen de ona uyar, aceleyle pis şeyleri yer, pis yerleri elde edersin. Ne adamlığın kalır, ne sabrın, ne sevap düşüncen!”¹⁰⁰⁶

Mevlânâ'nın, şeytanın hilesine dair bu söylediklerinden şu ortaya çıkmaktadır. Şeytan, daima insanın arzu ve isteklerini, kişisel menfaatlerini kullanarak, insanı bir kötülüğe yöneltmektedir. Bu nedenle sâlik, istek ve arzularının kendini, bir kötülüğe meylettirecek boyuta erişmesine karşı uyanık olmalı; şeytanın bu hilesine karşı daha baştan tedbirini almalıdır.

Mevlânâ'ya göre şeytan, hilelerini, sadece insanı kötülüğe teşvikte kullanmaz. Mevlânâ, şeytanın iyilik yapmak isteyenlere yönelik olarak da bir hilesinden bahseder. Bu hile, şeytanın insanın daha faziletli bir şeyi yapmasının önüne geçmek için, onu alt düzeydeki bir başka iyilik ile yetinmek zorunda bırakmasıdır. Şeytan, faydası az olan şeye teşvik ile insanın, o şeyde tatminini sağlayarak, daha faziletli olandan onu mahrum etmeye çalışır.¹⁰⁰⁷ Mevlânâ bunu vurgulamak üzere; namazı kaçıınca duyacağı teessür ve niyâzın, kılacağı namazdan daha faziletli olacağını öngörerek onu bu niyâzdan mahrum etmek için Şeytan'ın Muaviye'yi sabah namazına kaldırması kıssasını anlatmaktadır.¹⁰⁰⁸

Şeytanın, sülûk yolundaki sâlike yönelik hilelerinden bir diğeri; sülûk uygulamalarının zorluğu ile onu aldatmasıdır. Yapılan riyâzat ve mücâhedelerin, sâlikin bedenini zayıf düşüreceği, hastalandıracağı konusunda sâliki ikna ederek onu sülûktan vazgeçirmeye çalışır. Mevlânâ, şeytanın bu konudaki nasihatlerini, hastasının sağlığını düşünen bir hekim edasıyla yaptığını belirtir. Ancak bu nasihatlerden asıl maksadı, sâliki, sülûktan vazgeçirmektir. Mevlânâ şeytanın bu hilesini şöyle anlatır:

“Beden azığı, canın derhal azıksız kalmasıyla neticelenir. Bunu azaltmak onu çoğaltmak gerek.”¹⁰⁰⁹

“Fakat Şeytan, ‘Sakın sakın bundan pişman olur hüzne düşersin. Bedeninden bu hevesleri giderir, bunları eritirsen çok pişman olur derde düşersin. Şunu ye hararet verir, mizaca devadır; şunu da faydalanmak için iç, ilaçtır. Hem de şu niyete düş. Bu beden binektir, neye alıştıysa vermek, daha doğru bir iştir. Sakın açlığa alışma; sıhhatin bozulur, beyninde, kalbinde yüzlerce illet meydana gelir’ der. O alçak Şeytan, bu çeşit tehditlerle gelir, halka yüzlerce afsun okur. Kendisini tedavi eden Calinus¹⁰¹⁰ gösterir. Bunu da senin hasta gönlünü aldatmak için yapar.

¹⁰⁰⁶ Mesnevî, c. V, b. 59-62.

¹⁰⁰⁷ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 2792.

¹⁰⁰⁸ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 2604 vd.

¹⁰⁰⁹ Mesnevî, c. V, b. 145.

¹⁰¹⁰ Calinus veya Galinus; tıbbın mucidi sayılan Bergamalı bir hekimdir. Miladî 131 yılında Bergama’da doğduğu felsefe ve tıp tahsil ettiği İskenderiyye ve Roma’ya gittiği ve 200 yılında

*'Bu sana dertten, gamdan kurtulmak için bir ilaçtır' der. Adem'e de buğday için böyle demişti ya!'*¹⁰¹¹

Mevlânâ'ya göre şeytanın insan üzerindeki tesiri, insanın makul düşünemediği zamanlarda artmaktadır. Sâlikin kararsız kaldığı bu hâllerde şeytan, hilelerini icra için insan varlığında iyi bir zemin bulmaktadır. Bu nedenle Mevlânâ, şeytanın insana, öncelikle onu kararsızlığa ve tereddüde düşürecek hilelerle yaklaştığını; onu tereddüde düşürdükten sonra da kendi hilesini doğru diye kabul ettirdiğini şöyle belirtir:

*"Heyheylerle, heyhatlarla gelir, dudaklarını, azgın atın, nallanırken kıstırdıkları gibi iki, tahta parçası ile kıstırır."*¹⁰¹²

Aşağılık taşı lal göstermek için; at nallanırken dudaklarını kıstırdıkları gibi senin dudaklarını da kıstırıp,

Atın kulağından tutar gibi kulaklarını tutup seni hırs ve kazanca çeker.

Şüphe etme ki ayağına nalı vurur, sende onun derdi ile yoldan kala kalırsın.

Onun nalı seni iki iş arasında tereddüde düşürmektir. Bunu mu yapayım dersin, onu mu?

*Aklını başına al da kendine gel."*¹⁰¹³

Mevlânâ, sâlike, tereddütte kaldığı durumlarda yapması gereken hususunda, Hz.

Peygamberin (sav) sünnetine tabi olmayı ve nefse muhâlefet etmeyi tavsiye etmektedir.

Sâlikin tereddüde düştüğü durumlarda, doğru olanı yaparak şeytanın hilelerine aldanmaması için ilgili bir hadise telmihte bulunarak yapılması gerekeni şöyle ifade eder:

"Peygamber'in seçtiği işi yap, deliyle çocuğun yaptığını yapma.

'Cennet çevrilmiştir.' Neyle çevrilmiştir? 'İnsanın istemediği, hoşlanmadığı şeylerle.'

*Çünkü, ekin bunlarla çoğalır, gelişir. (O hâlde nefsinin hoşuna gitmeyen fakat seni cennete eriştirecek şeyi yapmaktan çekinme)"*¹⁰¹⁴

Mevlânâ, şeytanın insanı tereddüde düşürerek aldatması hilesine karşı sâlike akıllı, iyi ve güzel insanlarla istişâreyi tavsiye etmektedir.¹⁰¹⁵ Bu tür tereddütlü hâllerde sâlikin, kendini ücret tuzağına teslim etmesini tavsiye etmektedir.¹⁰¹⁶ Beyitteki ücret tuzağından muradın; ilahî hükümler olduğunu; sâlikin tereddüt ettiği durumlarda yaptığı amellerin kabulü veya reddi mülâhazasıyla ilgilenmeksizin kendini bir ücret tuzağı olan ilahî hükümlere tamamen teslim etmesi gereğine beyitte işaret edildiğini merhum A. Avni Konuk kaydeder.¹⁰¹⁷

Mevlânâ'ya göre şeytanın hilelerinden bir diğeri; her istediğini yapmasının, insanın kendisini mutlu ve huzurlu kılacağı fikrinin, bir ön kabul olarak insan zihnine

öldüğü belirtilir. Calinus'un eski devirlerde tıp sahasında fevkalade bir şöhreti olduğu için Mevlânâ şeytanı bu mahir hekime benzetmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, c. XIV, s. 46).

¹⁰¹¹ *Mesnevî*, c. V, b. 150-7.

¹⁰¹² Yukarıdaki beyitteki iki tahta parçasından muradın; insanın geçmişe yönelik hüznü ve gelecekle ilgili endişesi olduğu söylenebilir.

¹⁰¹³ *Mesnevî*, c. V, b. 158-62.

¹⁰¹⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 163-4.

¹⁰¹⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 167.

¹⁰¹⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 1502.

¹⁰¹⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 420.

yerleştirilmesidir. Rûh ve beden sağlığının, insan doğasında var olan her şeyi yapmakla sağlanabileceği ön kabulüyle şeytan, bu hilesiyle insana özgürlük ve hürriyet kılıfları ardından yaklaşmaktadır. İnsanın hayvanî, ilkel benliğine ait istekleri, ıslâh edilmesi gereken birer ihtiras olarak görme yerine; “Madem bir şeyi yapmayı canın istiyor o hâlde yapmalısın zira bu senin doğanda var, insanın kendi doğasına aykırı hareket etmesi ise yanlıştır ve seni huzursuz eder”, kabulüyle nefse ait istek ve arzuları, insanın asıl varlığına ait zorunlu birer istek gibi dayatır. Böylece insan, kendini “mutlu” etmek amacıyla yaptığı şeylerle, şeytanın bu hilesine aldanır. Hâlbuki yaptıklarıyla nefsi okşanmakta, asıl varlığı olan ruhu ise tokatlanmaktadır. Mevlânâ bu anafikri vurgulamak üzere “*Hekimin iyileşmesinden ümit kestiği hasta*” hikâyesini anlatmaktadır. Hikâye özet olarak şöyledir:

Hastalanan birisi, hekime gider. İçinde gizli bir dert olduğunu söyleyerek hastalığının teşhisini hekimden ister. Hekim, hastanın nabzını dinleyince onun kurtuluşu mümkün olmayan amansız bir hastalığa yakalandığını fark eder. Ona bu aşamada denecek başka bir söz bulamaz ve der ki: “Gönlün neyi isterse onu yap. Bir şeye sabretmen, ondan perhiz yapman senin hastalığını artırır. Hatırına gelen, canının istediği her şeyi yapman, senin sağlık reçetendir. Bunun üzerine hasta, doktorun yanından ayrılır. Rahatlamak için gittiği bir ırmak kenarında gezerken abdest alan bir sûfî görür. Birden zihnine sûfînin parlak ensesine bir tokat atma fikri gelir. Yapayım mı yapmayayım mı diye bir tereddüt geçirirken aklına, hekimin tavsiyesi gelir. Madem canımın istediği her şeyi yapmak benim mutluluk ve sıhhatimin yoludur. Bunu yapmamak ve sabretmek gönlümü sıkıyor ve beni iyice hasta ediyor; üstelik Allah da “Kendi nefislerinizi, kendi elinizle tehlikeye atmayınız, buyuruyor.”¹⁰¹⁸ O hâlde ne olursa olsun bunu yapmalıyım der ve sûfînin ensesine bir sille vurur. Yediği haksız silleye sinirlenen sûfî, hastalıktan bîtap düşmüş bu zayıf adamı yere yıkabilecekken onun hasta olduğunu anlar. Böylesine ölmeden mezara girmiş bir adam için elini kana bulamanın değmeyeceğini düşünüp sabreder. Ona karşılık vermek yerine onu kadıya götürür.”¹⁰¹⁹

Hikâyeyi anlattıktan sonra Mevlânâ, hikâyedeki mesajları ve şeytanın bahsedilen hilesine aldananların durumlarını şöyle ifade eder:

*“Halk da hastadır, hummalıdır, çaresizdir. Şeytanın iğvâsıyla böyle sille vurur dururlar. Hepsi de suçsuzları incitmeye harîstir. Birbirlerinin kafasını noksan görürler. Ey suçsuzların kafasına vuran! Bunun cezasını kendi kafanda görmüyor musun? Ey hevâ ve hevesini hekimlik sanıp zayıfları tokatlamaya kalkışan! Sana bu ilâçtır diyen (şeytan), seninle alay etmiş, sana gülmüştür. O, Âdem’e de buğdaya kılavuzluk ettiydi ya!”
Onlara ey Allah yardımını dileyen Âdem ve Havva! (kendi sağlığını için) ilâç olarak bunu yiyin, ‘Ebedî olarak yaşarsınız’ demişti ya!”¹⁰²⁰*

Mevlânâ, dünya yaşamının, şeytanın hileleri ile mücâdele etmede bir egzersiz dönemi olduğunu, bu dönemde, onun hilelerine karşı gâlip gelmeyi öğrenemeyenlerin, bu mücâdelenin finali konumundaki ölüm sekeratı esnasında, şeytanın büyük hilesine

¹⁰¹⁸ Bakara 2/195 ayetine işaret edilmektedir.

¹⁰¹⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1293-5, 1321-36. Hikayenin bundan sonrası, Kadı’nın huzurunda devam eder...

¹⁰²⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1337-42.

karşı koymasının çok zor olduğunu belirtir. Bu nedenle sâlike, şeytanın hilelerine karşı dayanıklılığını artırmasını tavsiye eder.¹⁰²¹

Mevlânâ'ya göre insan, şeytanın hilelerine ancak Allah ile direkt irtibatlı olan *mânâ* ciheti yani içindeki *can potansiyeli* sayesinde karşı koyabilir. Şeytanın ve insanın mahiyetine dair yaptığı bir mukayese ile bu hususu şöyle îzah eder. Şeytan, ateş tabiatı itibariyle insanın derisini yani maddî varlığını yakıp kavuran, ona üstünlük kurabilen bir mahiyete sahiptir. Hâlbuki insanın *mânâ* ciheti, su gibidir ve şeytan, insanın bu yönüne karşı mağlup durumdadır. Mevlânâ'nın ilgili ifadeleri şöyledir:

*“Manen için, ateşe hâkimdir. Fakat kabukların, ateşe ancak odun olabilir.
Ateşin kudreti, içinde su olan tahta testinin dışındadır.
İnsanın sırrı, ateşten üstündür. Hiç cehennemın Maliki, ateşte helâk olur mu?
Şu hâlde sen, bedenini çoğaltma, mânânın fazla olmasına bak ki Malik gibi ateşten üstün
olasın.
Hâlbuki sen deri üstüne deriye bürünüyor, derilere bürünmüş bir kurda dönüyorsun.
Ateşin yiyeceği ancak deridir. Allah kahrı (yani şeytan), kibrin derisini yırtar, yüzer.”¹⁰²²*

Her bir varlık, Allah'ın kudreti altında olduğundan Mevlânâ'ya göre *hakikat* yolundaki yüreksizlerin bu yoldan ayrılmasını sağlayan bir köpek hükmündeki şeytanın hilelerine karşı sâlikin yapabileceği en etkili savunma, şeytanın hilelerinden Allah'a sığınmaktır. Şeytanın Allah kapısındaki hâlini bir Türkmenin çadırının önünde yabancıların çadıra yaklaşmasını önleyen bir köpeğin durumuna benzeten Mevlânâ, bu köpekle mücadelede en etkili metodun köpeğin sahibine yani Allah'a sığınmak olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*“Allah'a sığınırım, neden denir? Köpek, kızıp saldırmaya başlayınca değil mi?
Ey Hıta Türkü 'Allah'a sığınırım' demek, köpeğe bağır, yolu aç da,
Otağının kapısına geleyim, senin cömertliğinden bir hacet dileyeyim demektir.”¹⁰²³*

Şeytanın hilelerinin büyüklüğü karşısında sâlikin, bu hilelerden kurtuluşunun ancak tevfik-i ilahî ile mümkün olduğunu Mevlânâ, Muaviye lisânından şöyle dile getirmektedir:

*“Kim bilir, bu hasût şeytanın kabağında (hangi hile) var? Allah'ım! bu düşmanın elinden bizi kurtar, feryadımıza yetiş!
Bir kere daha bana üfürür, beni bir kere daha afsunlarsa bu hırsız, hırkamı kaptı gitti!
Onun sözü duman gibidir. Ey Allah'ım! Elimi tut, yoksa kilimim elden gider.
İblis'e karşı delil getirmekle, ona üst olamam. Çünkü o, her yüce, her aşağılık kişinin fitnecisi, imtihanıcısıdır. (her türlü insanın ne yapacağını bilmektedir)
'Allemel esma' ya ¹⁰²⁴ bey olan Âdem (yani kendisine Allah tarafından ilahî isimler öğretilmiş olan bir peygamber) bile bu köpeğin yıldırım gibi koşuşuna karşı yaya kalmıştır.
Şeytan, onu bile cennetten yeryüzüne atmıştır. Âdem bile Simâk gibi yüce bir burçtan balık gibi onun oltasına düşmüş,*

¹⁰²¹ bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3461-7.

¹⁰²² *Mesnevî*, c. V, b. 1934-9.

¹⁰²³ *Mesnevî*, c. V, b. 2953-5.

¹⁰²⁴ Bakara 2/31 ayetinden iktibâs edilmiştir.

‘Rabbenâ, zâlemnâ’¹⁰²⁵ diye ağlayıp feryat etmiştir. Onun hilesine, düzenine nihayet yoktur.

Onun her sözünde şer vardır, her sözünde yüz binlerce sihir gizlidir.

Erlerin mertliğini bir nefeste bağlar; kadında, erkekte türlü hevesler uyandırır.”¹⁰²⁶

“Allah’ın şeytanından yine Allah’a sığınırım; ah! Biz onun tuğyanından helâk olup gittik!”¹⁰²⁷

Mevlânâ, şeytanın hilesinden Allah’a yapılan bu ilticânın sadece dil ile değil can u yürekten olması gerekliliğini ise “Gözlerini dört aç! Her zaman ‘Lâhavle’ler söyle. Ama yalnız dilden değil; candan gönülden!” ifadesiyle vurgulamaktadır.¹⁰²⁸ Yine sâlike, şeytanın vesveselerine karşı Allah adını anmasını, bu sayede söz konusu vesveselerden kurtulacağını belirterek ona zikri tavsiye etmektedir.¹⁰²⁹

Şeytanın, insanın ihtiras ve arzularını kullanarak, onu, hırsından istifade ile kötülüğe sevk ettiği hilelerinden korunmanın yolu da Mevlânâ’ya göre sâlikte sûfî terminolojide kanaat ile ifade edilen bilincin yerleşmesidir. Madem ki şeytan çoğu hilesini insanın hırs uyarıcısını harekete geçirerek gerçekleştirmektedir. O hâlde bu hilelerden korunmanın yolu; sorunun kökenine inerek, hırsı kanaat ile etkisiz hâle getirip daha baştan şeytanın tuzağına düşmemektir. Mevlânâ, insanları avlayan bir avcıya benzettiği şeytanın hâlini ve ondan korunmada kanaatin rolünü şöyle îzah eder:

“Avcı, daima taneler saçar, durur; saçtığı taneler görünür de yapacağı kötülük görünmez.

Nerede tane görürsen sakın oradan. Sakın da tuzağa düşme, (seni yücelere yükseltecek) kolun, kanadın bağlanmasın!

Tuzak yemi olan danelerden sakınıp onu terk eden bir kuş, hilesi tuzağı olmayan bir ovanın danelerini yer, karnını doyurur.

Kanaat eden kuş ancak tuzaktan kurtulur da hiçbir tuzağa düşmez; kolu kanadı bağlanmaz.”¹⁰³⁰

¹⁰²⁵ A’raf 7/23 ayetinden iktibâs edilmiştir.

¹⁰²⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 2704-12.

¹⁰²⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 637.

¹⁰²⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 642.

¹⁰²⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 754-64.

¹⁰³⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 2856-61.

İKİNCİ BÖLÜM
MEVLÂNÂYA GÖRE
SÂLİKİN BİLİNÇ OLUŞUMU

I. SÜLÛK BİLİNCİNİN UNSURLARI

Mevlânâ, düşünceyi, insan eylemlerinin atası olarak görmektedir. Sâlikin, herhangi bir davranış veya eylem vücuda getirmesi, bilinç ve sahip olunan zihinsel arka plan sayesinde. Mevlânâ'nın genel sülûk anlayışında üzerinde ehemmiyetle durduğunu gördüğümüz bu hususiyet, çalışmamızda iki ve üçüncü bölümler arasındaki genel tasnif ölçüsünü teşkil etmektedir. Buna binâen bu bölümde Mevlânâ'ya göre sâlikin, sülûk uygulamalarına pratik olarak başlamadan önce sahip olması gereken başlıca bilinç unsurları üzerinde durulacaktır.

1. ÂLEMDEKİ KARMA ADALET: KEVNÎ MÜCÂZAT

Mevlânâ'ya göre sâlikin, sülûkta âlemle ilgili bilmesi gereken, âlemdeki cârî ilkelerden birisi, adalet ilkesidir. Ele alınan bu adalet kavramı; hukuksal anlamda bir adalet sisteminden ziyade, kendine özgü “karmâşık” kuralları olan ve Mevlânâ'ya göre varlığını, vücûdun aslı olan *mânâ*/yokluk (varlık ötesi) âlemdeki ilahî arketipinden alan bir mücâzât sistemini ifade etmektedir. Bu mücâzâtı, irfân ve basîretten yoksun “sıradan” insan bakışının algılayamayacağı bir şekilde, zaman içerisindeki nedensel silsile olarak da ifade etmek mümkündür.¹ Mevlânâ'ya göre varlığı, *sûret-mânâ* boyutları üzerine yaratan sünnetullah, varlığın, *sûret* boyutundaki işleyişine de tesir etmiştir. Buna göre bahsedilen bu adalet; varlığını, o âleme ait bir arketip olan mücâzât günü(yevm-i dîn)'nden almaktadır. Bu meyanda dünyadaki terazinin, ilahî adaletten bir numûne olduğunu belirten² Mevlânâ, imtihân sırrından dolayı; dünyada, numûnesi görülen ilahî adaletin, gerçek hüviyetiyle diğer âlemde ortaya çıkacağını; yapılan işlerin, gerçekte nasıl bir karşılığa sahip olduklarının o âlemde görüleceğini ifade eder.³ Asıl (küll) ile fer' (cüz) arasındaki bu ilişkiyi Mevlânâ, oyun-gerçek ve deniz-damla misâlleri üzerinden şöyle anlatmaktadır:

“Bu âlemdeki cezalar, dünyanın nizâmı için bir câredir. Âhiretteki mücâzata göre ise bir oyun ve oyuncaktır.

Bu yüzdendir ki, Cenâbı Hak dünyaya oyun dedi.⁴ Çünkü bu dünyadaki ceza, âhiretteki cezaya göre bir oyundur.”⁵

¹ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 242.

² Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1889-90.

³ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 3676.

⁴ “Bu dünya hayatı bir oyun ve eğlence (lehv)'den ibarettir” ayetine işaret edilmektedir. Bu meâldeki ayetler için bkz. En'am 6/32, Ankebut 29/64, Muhammed 47/36, Hadîd 57/20.

⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 3665-6.

*“Hukuk, rahmettir, savaşı engeller, kıyâmetteki adalet denizinden bir katreder o.
Katre, küçük ve ayağı kısa olsa bile denizin letâfeti, o damladan belli olur.
Gözündeki tozu temizledin mi (basîret ile) bir damladan Dicle’yi görebilirsin.
Cüzler, küllerin hâline tanıktır...”⁶*

Mevlânâ, kişinin yaptığı bir işten dolayı gönlünde duyduğu pişmanlık ve vicdan azabını, *mânâ* âlemindeki adalet arketipinin, bu âlemde icra-ı faaliyette bulunan memuruna benzetir.⁷ İnsanların gönüllerine dikilmiş bu ilahî memur, insanları, yaptıkları kötülükler nedeniyle, vicdan azabı ile cezalandırır. Çünkü Mevlânâ’ya göre bu âlem, diğer âlemin bir sûreti olduğundan ve varlık, sûreti ve mânâsı ile Cenâbı Hakk’ın kudreti altında olduğundan; her iki boyutta da O’nun koyduğu ilkeler işlemektedir. Buna göre adalet icrası, tümüyle ahirete bırakılmayıp, sorumluluk sahibi insan, dünyada da yaptıklarının karşılığını görecektir. Kişinin yaptıkları, kozmik bilinç tarafından kaydedilerek, ona uygun bir karşılık, sünnetullah gereği, karşısına çıkacaktır. Mevlânâ, âleme bir ilke olarak konulan bu ilahî adaleti, şöyle îzah etmektedir:

*“Kendine yapılmasını istediğin şeyi, başkalarına yap; ister eziyet olsun, ister zarar.
Çünkü Allah, gözetleme yerinde pusudadır.”⁸ Kıyâmet gününden önce herkesin lâıyığını verir.
Onun arşı pek büyüktür, O’nun arşı her şeyi kaplamıştır. İhsânının tahtı, bütün canlara yayılmıştır.
Arşının bir köşesi de sana ulaşmıştır. Kendine gel de elini, din ve adaletten, lütuf ve ihsândan başka bir şey için oynatma,
Daima kendi ahvâlini gözet. Adalette bulundun mu gönül huzurunu gör, zulümden sonra da vicdan azabını.”⁹
“Hak buyurdu ki: ‘İdbâre düşen (daha önce) kendi idbârini istemiştir. Biten bu diken, onun ekmesinin bir sonucudur. (Yani her bedbaht, bu bedbahtlığını daha önce yaptığı kötülüklerle hazırlamış, adeta onu kendi istemiştir.)
Dünyada diken tohumu eken kimseyi, sakın gül bahçesinde arama!
O, eline gül olsa bile o gül, diken kesilir. Bir yârî varsa o yâr, mâr (yılan) kesilir.”¹⁰
“Binâenaleyh bir hilenin karşılığı, yine bir hiledir.”¹¹ ‘Kase vur, bardak ye’ işte yaptığının lâıyığı! (denilir).”¹²
“Bir emîr bile yanlış ceza vermiyorken; o her şeyi gören ve bilen gerçek Emîr, düşmanı nasıl bilmez.
Bal şerbeti içersen başkasına humma gelmiyor. Gündüzün çalışıyorsun, akşamleyin ücretini başkası almıyor.
Neye çalıştın da zararını, faydasını görmedin? Ne ektin de devşirme vakti onu biçmedin?
Canından, teninden doğan amelin, çocuğun gibi gelir, senin eteğini tutar.”¹³*

⁶ Mesnevî, c. VI, b. 1495-8.

⁷ Bkz. Mesnevî, c. III, b. 2455-61.

⁸ Fecr 89/14 ayetine işaret edilmektedir.

⁹ Mesnevî, c. VI, b. 4528-32.

¹⁰ Mesnevî, c. II, b. 152-4.

¹¹ Senin yaptığın hileye kevndeki adalet de bir başka hile ile cevap vermiştir.

¹² Mesnevî, c. II, b. 1591. “Kase zen, kûze behor/Kase vur, bardak ye!” meşhur bir Fars atasözüdür. Yani birine kase vuracak olursan en azından bardakla mukabele görürsün; yaptığının cinsinden karşılığını muhakkak görürsün anlamındadır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 444).

¹³ Mesnevî, c. VI, b. 416-9.

Mevlânâ'ya göre âleme dikkatle bakanlar, onda her şeyin, kendine uygun bir karşılık bulunduğunu görürler. Kişi, bunu, iç gözlem yoluyla kendi hayatına tatbik ile de görebilir. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*“Ne vakit bir eğrilik ettin, ne zaman bir kötülükte bulundun da onun ardından derhal layığı görmedin?
Ne zaman gökyüzüne bir nefes, bir dua gönderdin de arkasından onun gibi bir iyilik görmedin?
Eğer dikkat edip, uyanık olsan, yaptığın işlerin karşılığını her an görürsün!
Murâkabe ile dikkat eder de ipe sarılırsan; (adaletin tahakkukunu görmek) için kıyâmetin gelmesine gerek kalmaz.*

Remiz ve işaretten anlayan kişiye açık söz söylemeye ihtiyaç kalmaz”¹⁴

Bu hususu Mevlânâ, sohbetlerinden birinde de şöyle îzah etmektedir:

“Her ne kadar Yüce Allah, iyilik ve kötülüğün karşılığını kıyâmette vermeyi vadetmişse de, onun örneklerini peşin olarak dünyada da her an göstermektedir. Meselâ; bir insanın yüreği ferahlasa kim bilir belki bu, onun bir insanı sevindirmiş olmasının karşılığıdır. Üzülse, daha önce verdiği üzüntünün bir karşılığı olabilir. İşte bunlar, ceza gününün bu dünyaya armağanları ve numûneleridir. Maksat, insanların bu pek az şeyle esas ceza ve mükâfatı anlamalarıdır. Bir buğday ambarının nasıl olduğunu göstermek için, oradan bir avuç buğday alıp göstermeleri gibi... Sende meydana gelen bu darlık, üzüntü ve hastalıkların hepsi, şimdi aklında kalmamışsa da, yaptığın kötülüklerin ve işlemiş olduğun günahların tesirindendir. Onun kötü olduğunu ya bilgisizliğinden, ya gafletinden, yahut da sana suçları kolayca yaptırarak kötü çevre yüzünden suç saymıyorsun, bilmiyorsun onu; fakat karşılığına bak da; ne kadar sıkıldığını gör, ne kadar ileri gittiğini anla. Kesin olarak can sıkıntısı, suç karşılığıdır; gönül ferahlığı ise ibâdet ve taat karşılığıdır.”¹⁵

Her şeyi belli bir hikmet dairesinde yaratan ve kevnî, bu hikmet üzerine her an idare eden Allah'ın, herkese liyakatine ve değerine uygun karşılığı vereceğini bilen insan, kendini bu liyakate uygun hâle getirmede daha bilinçli ve istekli olacaktır. Sâlikte, bu bilincin yerleşmesi bakımından Mevlânâ şu tavsiyelerde bulunur:

*“Sınamsızın şunu bil ki Allah, yeri ve liyakati olmadan imtihanı, zamansız kişiye şeker göndermez.
Yine imtihanı şunu bil ki eğer baş isen Allah, seni ayakkabılığa göndermez!
Akıllı kişi, hiç değerli bir inciyi abdesthanedeki sidik gölcüğüne atar mı?
Anlayışlı bir hakîm, buğdayı saman ambarına yollar mı?”¹⁶
“(Cenâbı Hak buyurur ki:) Suça verilen ceza, suç miktarıncadır.¹⁷
İster iyi olsun ister kötü... İster âşık olsun, ister gizli... Biz her şeyi duyarız, her şeyi görürüz.”¹⁸*

Mevlânâ'nın bahsettiği bu adalet, insanın yüzeysel bir bakışla algıladığı sebeplilik kuralları çerçevesinde cereyan eden mantıkî bir adalet sistemi olmayıp; kevnin görünümü gibi, paradoksal bir özelliğe sahiptir. Şöyle ki; Mevlânâ'ya göre, bir şey ile o şeyin işlevi açısından aralarındaki ilişki, *sûret-mânâ* ilişkisidir. Örneğin; bir ilacın görünümü ve içilmesi onun sûreti iken; o ilacın vücutta meydana getirdiği etki, onun mânâsıdır. Yine

¹⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 2458-62; Tahirü'l-Mevlevî, c. XIII, s. 640 vd.

¹⁵ Mevlânâ, *Kitâb u Fihi Mâ Fih*, ss. 66-7; Anbarcıoğlu çev., (İstanbul 1990), ss. 103-4; Konuk çev., ss. 62-3.

¹⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 370-3.

¹⁷ Zilzâl 99/7-8 ayetine işaret edilmektedir.

¹⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 937-8.

örneğin; alkollü bir içkinin içilmesi, o işin sûreti iken; bu sûretin mânâsı, kişinin sarhoş olmasıdır. Bunu her bir amel ve davranışa uygulamak mümkündür. Mevlânâ'ya göre bu âlem, sûretler âlemi olduğu için bir şeyin sûreti ile mânâsı arasındaki ilişkinin gerçek mahiyeti, sûretin, mânâyı perdeleyen işlevi nedeniyle görünmez. Ancak bilinmelidir ki yapılan her bir davranış/sûret, kendi mânâsını doğurmaktadır. Bu âlemin, bir imtihan arenası olması, bir şeyin sûreti ile mânâsı arasındaki karşılık bağı, endirekt hâle getirmiştir. Bu yüzden yapılan bir şeyin mânâsı, bu sûretler âleminin aslı olan mânâlar âlemine hemen doğmasına rağmen, bu sûretler âleminde o *mânâ*, peyderpey ve dolaylı olarak müşâhede edilir. Bu nedenle sâlikin, herhangi bir amel ve davranışı yaparken, onun mânâsının ne olduğunu düşünerek hareket etmesi gerekmektedir. Yapılan iş (*sûret*) ile onun karşılığını (mânâsını) kadın ve kocasına benzeten Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Biz, yapılan işlerle onlara uygun karşılıkları çift ettik” buyrulmaktadır.¹⁹

Bir kadının kocasını, yahut bir kocanın hanımını alıp bir yere götürsen eşi de koşa koşa mutlaka onun yanına gelir.

İnsanların amellerini de karşılıkları ile çift yarattık; çiftin biri gelince diğeri de durmaz gelir; bir amelde bulundun mu mutlaka eşi de zuhûr eder.

Birisi gelip de bir kadının kocasını esir ederek götürse; eşi, kocasını araya araya çıkagelir.”²⁰

Çünkü ilahî adalet, her sûreti, kendisine uygun olan kendi cinsini yani mânâsını doğurmak üzere programlamıştır. Bu karşılık, kevne konulan ilahî mucâzat ilkesinin bir gereğidir. Mevlânâ, bu hususu şöyle dile getirir:

“Cenâbı Hakk’ın adaleti, herkesi eşiyle çift etmiştir; fili fille, sivrisineği sivrisinekle.”²¹

“Bütün sevgi ve lütufları, sevgi ve lütf cinsinden bil, bütün kahırları da kahr cinsinden. Küstahlık, küstahlığı doğurur, aldatan aldanır. Çünkü bunlar akıl bakımından birbirlerinin cinsidir.”²²

İlahî yaratma sanatının, bu âlemdeki *sûret-mânâ* arasına koyduğu dolaylı bağ (taalluk), kozmik adaletin işleyişinde de kendini göstermiş; yapılan bir iş (iyilik veya kötülük) ile onun karşılığı arasındaki bağı, mantıkî sebepliliğin dışına taşımıştır. Bu adaletin işleyişinde iyilik/kötülük ile ceza/mükâfat arasında mantıksal ve zorunlu bir sebepliliğin olmayışı, bu yönüyle konuyu, rasyonel bir tartışma konusu olmaktan çıkarmıştır denilebilir. Kişi, başına gelen bir kötülüğün, yaptığı önceki bir kötülüğün cezası olduğunu, kendisi hissedip, anlamadıktan sonra hiçbir argüman, rasyonel olarak o kişiye kevndeki mucâzâtı kabul ettiremez. Zira delillerle ispat, sebepliliğin mevcudiyetini

¹⁹ Zilzâl 99/ 7-8 ayetine işaret edilmektedir.

²⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 2872-5.

²¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1895.

²² *Mesnevî*, c. VI, b. 2983-4.

gerekli kılmaktadır. Örneğin insanlara zulmeden, onları inciten birinin dış ağrısına tutulması hâlinde o zâlimin dış ağrısı ile zulmü arasında kevndeki adalet ilkesi gereği bir ilişki kurulması durumunda; o kişi, doğal olarak; dış ağrım ile birisinin gönlünü incitmemin, haksız yere birine ait bir hakkı gasp etmemin ne ilgisi var, diyecektir. O kişinin bu iddiasında “haklı” olduğu ve bu soruya rasyonel bir zeminde tatminkâr bir yanıtın verilemeyeceği söylenebilir. Ancak onun bu “haklılığı”, başına gelen kötülük ve cezaların önüne geçemez. Yukarıdaki misâl ile âlemdeki adaletin işleyiş tarzını Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Sen bir mazlûmu ısıdırıp kan içinde bırakırsan, mukabilinde seni de şiddetli bir dış ağrısı tutarsa o vakit ne yapacaksın?”²³

Çünkü maddî âlem

Mevlânâ’ya göre insanın yaptığı her işe gayb âleminde bir sûret verilir. O sûret, maddî âlem düzleminde bulunan insanı etkiler. Ancak yapılan iş ile hissedilen etki birbirine benzemediğinden insan aradaki ilişkiyi anlayamaz.²⁴ Binâenaleyh kevndeki adaletin işleyişinde, insanın yaptığı şeye mukabil karşısına çıkan mükâfat veya mücâzat, yaptığı iş ile aynı olmayabilir. Yapılan ile onun karşılığı arasında sebeplilik zinciri bakımından da sıradan bir bakışın algılayabileceği bir teselsül bulunmaz. Ancak kozmik bilinç, işlenen bir zulmün karşılığını, yapılan kötülüğün cinsinden olmazsa bile farklı bir miatta ve farklı bir türev ile kötülük sahibinin fark edemediği bir şekilde karşısına çıkarır. Buna göre kozmik adaletin icrasına dair şunu söyleyebiliriz: İnsan, bir kötülük yapar ve yapılan bu kötülük kozmik bilinçte kaydedilir. Yaptığı bu kötülüğün karşılığı, hayatının başka bir döneminde başına gelen bir musibet ile karşısına çıkar. Ancak suç ile ceza arasında mantıki bir sebeplilik ve bağın olmayışı nedeniyle kişi, başına gelen bu kötülüğün, daha önce yaptıklarından kaynaklandığını fark edemez. Mevlânâ, kevni mücâzatın icrasında yapılanlar ile onların doğurduğu karşılıkların, mahiyetleri bakımından birbirlerine benzememelerini aşağıdaki pasajlarda şöyle îzah etmektedir:

“Bil ki amel, ona verilen karşılıkla aynı renkte olmaz. Hiçbir hizmet, o hizmete mukabil verilen ücretle aynı renkte değildir.

Ücret alanların ücreti, yaptıkları işe benzemez. Çünkü o iş, ârazdır, geçicidir; buysa cevherdir (elde kalır).

İş, güçlükten, zordan, alın terinden ibarettir; bu karşılık ise gümüştür, altındır, tabaklarla verilen ihsândır.

Sana bir yerden bir töhmet gelse, mutlaka (bil ki önceden) zulmettiğin birisi sıkıntıya düşmüş de sana beddua etmiştir.

Sen ‘Ben bir şey yapmadım, kimse hakkında bir töhmette bulunmadım’ dersin;

(yine bil ki) başka çeşit bir günah etmişsin. Tohum ekmişsin, nasıl olur da meyve vermez?

²³ Mesnevî, c. I, b. 1318.

²⁴ Mesnevî, c. VI, b. 420-1.

Zina edene yüz sopa vururlar da zinâkâr, ben kimseyi dövmedim ki der.
Fakat bu belâ, bu dövüş, o zinanın cezası değil midir. Peki sopa, gizli bir yerde yapılan zinaya nasıl benzer?

Ey Kelîm, yılan hiç sopaya benzer mi? Ey hakîm, dert, devaya benzer mi?

Sen de o sopa yerine menini nasıl döktün de o meni, güzelim bir şahıs oldu?

Omenin, bir dost oldu, yahut bir yılan kesildi. Asâ'nın yılan olduğuna şaşıyorsun değil mi?

Fakat buna daha fazla şaşmak gerekmez mi?

Hiç meni, o çocuğa benzer mi? Hiç şeker kamışı, şekere benzer mi?

Bir mümin, (namaz kılar) rükû, yahut secde edince onun rükûu ve secdesi, o (ahiret) âleminde cennet olur.

Senin ağzından Allah'ın hamdi zuhûr edince; Cenâbı Hak o hamdi cennette bir kuş yapar.

Kuşun yelden, havadan ibaret nutfesinin kuşa benzememesi gibi; senin Allah'a hamd etmen, Hakk'ı tesbîh etmen de kuşa benzemez.

Yoksullara ihsânda bulundun, zekât verdin, elinle bir hayırda bulundun mu o âlemde bu hayır, bağ bahçe, çimenlik olur.

Sabır suyun, cennetteki nehirleri (meydana getirir); cennetin süt ırmağı, sevgin ve aşkıdır.

İbâdetten zevk alman, bal nehri, Cenâbı Hakk'ın aşkıyla sarhoş olman, şevk duyman ise şarap ırmağıdır.²⁵

"Gönlünü inciten her gam, (önceden) içtiğin bir (kötülük) şarabının tesiriyledir.

Fakat nerden bileceksin o mahmurluk, o baş ağrısı, hangi şaraptan meydana geldi?

Bu baş ağrısının, o tanenin meyvesinden olduğunu aklı, tefekkürü olan anlar.

Dalla meyve, tohuma benzemez. Meni, hiç insanın bedenine benzer mi?

Heyula, esere benzemezken tohum, hiç ağaca benzer mi?

Meni, ekmekten meydana gelir, fakat ekmek gibi midir? İnsan, meniden olur, fakat hiç meni gibi midir?

Cin, ateşten yaratılmıştır, fakat nerden ateşe benzer? Bulut buhardandır, fakat buhar gibi değildir ki.

İsa, Cebrail'in nefhasından vücut buldu. Fakat sûret bakımından onun gibi midir, yahut ona benzer mi?

Âdem, topraktan yaratılmıştır, toprağa benzemez. Hiçbir üzüm, asma kütüğü gibi değildir.

Hırsız, darağacının ayağı gibi midir? İbâdet, ebedî cennete benzer mi?

Hiçbir asıl, esere benzemez. Şu hâlde zahmetin ve baş ağrısının aslını bilemezsin.

Fakat (şunu bil ki) bu mücâzat ve mükâfat, bir aslı olmadan vücûda gelmez. Allah, suçsuz yere hiçbir kulunu incitmez.

Asıl neyse, o şeyi çeken odur. Ona benzemez ama ondandır.

Şu hâlde bil ki çektiğin zahmet, yaptığın suçun sonucudur. Sana inen bu tokat, bir şehvetten ötürüdür.²⁶

"Allah, emniyet müdürünün gönlüne, adaleti yerine getir diye ilhâmda bulunur.

Sen de bilir, anlarsın ki bu, bu işin karşılığı. Yoksa adalet sahibi olan Allah'ın takdiri, insana yaptığına uygun olmayan cezayı nasıl olur da verir?

Hâkim bile suça uygun cezayı seçerken; hâkimlerin hâkimi olan Allah, nasıl hükmeder? Düşün artık.

Arpa ektin mi, arpadan başka bir şey bitmez. Borcu sen aldın, borç veren borcuna karşılık senden başka kimden para ister"²⁷

Binâenaleyh kevndeki adalet ilkesinde iş (sûret) ile karşılık (mânâ) arasında doğrusal bir Aristo mantığının ilkeleri yerine, saçaklı bir mantıksal işleyişin olduğu söylenebilir. Hayatta işlenen bir kötülüğün karşılığı, sahibinin idrâk edemeyeceği ve aradaki bağı kestiremeyeceği bir başka noktadan failinin karşısında dikilir. Kozmik adaletin direkt olmayan bu işleyişi, yine bu âlemin imtihan âlemi olması ile bağlantılıdır.

²⁵ Mesnevî, c. III, b. 3445-63. Beyitte, Kur'an'da cennette var olduğu belirtilen dört ırmağa işaret edilmektedir. (bkz. Muhammed 47/15).

²⁶ Mesnevî, c. V, b. 3975-88. Bu ilkenin Kur'an'daki şu ayetten mülhem olduğu söylenebilir: "Sana gelen her iyilik, Allah'tandır; sana gelen her kötülük de kendi (işlediğin günah yüzü)ndendir. (Nisâ 4/79).

²⁷ Mesnevî, c. VI, b. 422-5.

Nitekim eşyâda, böyle bir sebeplilik ve zorunluluğun bulunması durumunda, hiç kimse kötülük işlemeye cüret edemezdi. Herkes iyilik yapmak zorunda bırakılacağı için de bu âlemdeki imtihanın bir anlamı kalmazdı.

Bu nedenle kevnî mücâzat ilkesinin işleyişinde, sûretin mânâyâ benzememesinden dolayı, yapılanlar ile onlara verilen karşılık da birbirine benzemez. Bu bakımdan kozmik adaletin işleyişi, sıradan insan algısının ötesinde bir karmâşıklığa sahiptir. Kozmik adaletin icrasındaki bu “karmâşıklığa” Mevlânâ şöyle işaret eder:

“Bu, (işleyiş) paradoksal bir oyundur, yaman bir ferzin-benttir.”²⁸ Hileye kalkışma; devlet ve baht işidir bu. Hayal ve hile ile harekete kalkışma. Çünkü Ğânî olan Allah, hileciyi muvaffak etmez.”²⁹

Mevlânâ, ilahî adalet ilkesinin sıradan bir bilinç tarafından algılanışının önündeki perde ve engelin, suç ile ceza arasında geçen zaman dilimi olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ, zamanın bu işleviyle “gafleti” doğurduğuna işaret eder. Bu yönüyle zamanı, ilahî eylem meyvelerini yani bu kevnî ilkenin işleyişini örten yapraklara benzetir.³⁰

Âlemdeki cari kozmik adalet ilkesinin bir diğer özelliği; kişinin yaptığı (iyilik veya kötülük) her ne ise, yaptığıının karşılığını, onun mukabilinden görmesidir. Mevlânâ, bu hususu; “Bir kötülüğün cezası, tıpkı onun gibi olan bir kötülüğe uğramaktır. Suçun cezası, o suçun misli olur” şeklinde ifade eder.³¹ Yaratıcı tarafından âlemin doğasına konulan kozmik adalet, her insanın yaptıklarına uygun karşılığı, yine kendisine döndürmektedir. Aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Sen tasdik etmesen de cümle âlem bunu bilir ki; her ne ekersen günün birinde o ektiğini biçersin.”³²

“Mükâfat ve mücâzat, gölge gibidir; elbette gölgen ne ise senin önüne iki büklüm düşecektir.”³³

“Ey güvenilir kişi, şunu iyi bil ki; iyi veya kötü her ne yaparsan Allah da sana onu yapar”³⁴

“Oğul, ihsânın karşılığı nedir? Lütuf, ihsân ve en değerli sevaptır.”³⁵

“Bu âlem dağdır, senin sözlerin, yine ses vererek sana döner.”³⁶

²⁸ Ferzin-bent; santraç oyununda veziri temsil eden taşın alınmasıdır ki oyunun kaybedilmesine sebep olur. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XIV, s. 135).

²⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 467-8.

³⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1819-23.

³¹ *Mesnevî*, c. V, b. 4000.

³² *Mesnevî*, c. III, b. 4785.

³³ *Mesnevî*, c. V, b. 1833.

³⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 3956.

³⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 2570.

“Her kim ki hürmet eder, hürmet görür; şeker getiren, badem helvası yer.”³⁷
 Temiz olan kadınlar/tayyibât kimin içindir; temiz olan erkekler/tayyibîn içindir;³⁸ yâri hoş
 tut hoşluk gör; incit, incin!”³⁹
 “Hoş veya nâhoş gönlüne gelen şey, senden, senin varlığından kaynaklanır.
 Bir dikenle yaralanmışsan o diken fidanını sen dikmişsindir. Atlas olsun, ipek olsun, ne
 giymişsen kendin eğirmişsindir.”⁴⁰

Bu âlemin bir imtihan yurdu olması ve *sûret-mânâ* arasında tam bir özdeşliğin bulunmayışı nedeniyle, Mevlânâ’ya göre yapılanların dengi dengine tam bir karşılığı bu âlemden görülmeyebilir. Bunu basit bir misalle daha açık bir şekilde şöyle izah edebiliriz. Yapılan kötülükleri tartan bir terazi olsa; bir kişinin yaptığı 10 kg kötülüğe mukabil, miktarı, yaptığı kötülüğe eşit olmasa da bir kötülük (ceza) bu dünyada muhakkak görülecektir. Ancak *sûret-mânâ* arasındaki indirekt bağ nedeniyle, suç ile ceza arasında tam bir denklik bu dünyada tahakkuk etmeyebilir.

Yapılanların tam olarak karşılığının görüleceği gün, *mânâ* âleminde ve bunun dinî literatürdeki karşılığı, yevm-i dîn (ceza)dir.⁴¹ Mevlânâ, bu hususu kader hadisi olarak bilinen “*kâlem yazdı ve kurudu*” hadisi⁴² ile “Her kim zerre miktarı hayır işlerse karşılığını; her kim de zerre miktarı şer işlerse yine karşılığını görecek”⁴³ ayetini izah beyanında şöyle ifade etmektedir:

“Adil olan Hudâ’dan başka gerçek adaleti kim verebilir.”⁴⁴
 “(Bil ki) kader, ceza vermede kılı kırk yarar.”⁴⁵
 “Anbean sana gelip çatan bu dertler, senin yaptıklarının cezasıdır. İşte ‘Kâlem yazdı, mürekkebi bile kurudu’ hadisinin mânâsı budur.
 Bizim âdetimiz değişmez, doğru yolu gösteririz. İyiliğe karşılık iyilik, kötülüğe karşılık da kötülük görürsün demektir.
 Ne yapacaksan düşün de öyle yap, çünkü Süleyman (yani kötülükleri görüp cezalandıran kozmik bilinç) diridir. Sen Şeytan oldukça onun kılıcı da sıyrılmıştır.”⁴⁶

³⁶ Mesnevî, c. II, b. 2189.

³⁷ Beyitte En’am 6/160 “Bir iyilik ile gelene o iyiliğin on katı vardır” ve Rahman 55/60 “İhsan(yapman)ın karşılığı, ancak ihsân görmektir” ayetlerindeki mefhuma telmih yapılmaktadır.

³⁸ Nur 24/26 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

³⁹ Mesnevî, c. I, b. 1494-5.

⁴⁰ Mesnevî, c. III, b. 3443-4.

⁴¹ “Zerre miktarı hayır yapan o hayrı; şer işleyen de o şerri görecek” ayetinin de (bkz. Zilzâl 99/7-8) bu doğrultuda değerlendirilmesi mümkündür.

⁴² Buhari, c. IV, s. 92. Daha uzun benzer bir hadis yine Buhari, c. III, s. 154; Müsned u Ahmed, c. I, s. 307, c. II, 197; Kunûzu’l-Hakâik, s. 55. (Füruzanfer, Ehâdis-i Mesnevî, s. 38’den naklen).

⁴³ Zilzâl 99/7-8.

⁴⁴ Mesnevî, c. III, b. 404.

⁴⁵ Mesnevî, c. V, b. 3552.

⁴⁶ Mesnevî, c. V, b. 3182-4. Hz. Süleyman’ın kötülük yapan dönemindeki cinleri cezalandırmasına atıfla Cenâbı Hakk’ın her türlü görünmeyen kötülüktan haberdar olduğu vurgulanmaktadır.

Kozmik adalet icrâ edilirken, ilahî rahmet ve setr gereği yapılan gizli kötülöklere, karşılıkları hemen verilerek suç ve kötölükler ifşâ edilmez. Zâlim bu karşılığı, hemencecik görmeyince o kötölüğü işlemek kendine kolay gelir. Bu kötölüğün cezasını görmeyeceğine dair kendisini iyice emin hisseder. Bu eminliği içinde de ilahî adaletin kaza ve karşılığı, o kişiyi ansızın yakalar.⁴⁷ Bir kötölükte ısrar edenin, ona uygun karşılığı sonunda göreceğini Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Allah, her şeyi görür ama huyu, settârlıktır, (suçları) örtmektir. Fakat haddini aşkın mı (bil ki) açan da O’dur ha!”⁴⁸
“Allah suçları örter... Örtter ama cezasını da verir!”
Kötölükte bulundun mu kork, emin olma, çünkü yaptığın kötölük, bir tohumdur, Allah, onu mutlaka bitirir!
Birkaç kere, belki yaptığına pişman olur, utanırsın diye örter, gizler.
Müminlerin emîri Ömer, hâlifeliği zamanında bir hırsız cellada teslim etti.
Hırsız, ey ülkenin emîri, diye bağırdı, beni öldürtme... bu benim ilk suçum!
Ömer dedi ki: ‘Hâşâ, Allah, ilk suçta hemencecik gazaba gelip cezasını vermez.
Lütfunu meydana çıkarmak için defalarca örter de sonra da adaletini göstermek için cezalandırır; bu sûretle iki sıfatının da meydana çıkmasını; lütfunun müjdecisi, kahrının da korkutucu olmasını diler.”⁴⁹

Mevlânâ, yapılan gizli kötölüklerin, onları örten bir iyilik ile dengelenmediği takdirde muhakkak ortaya çıkarılacağını ise şöyle ifade etmektedir:

“Allah sırları (eninde sonunda) meydana çıkarır. Mademki sonunda bitecek, kötü tohum ekme.
Su, bulut, ateş ve bu güneş, sırları toprağın altından çıkarır.
Yaprakların dökülmesinden sonra gelen bahar, kıyâmetin varlığına bir delildir.
Bahar, o sırları meydana çıkarır; şu yeryüzü ne yediyse rûsya olur;
Yedikleri, ağzından, dudaklarından bitip, çıkar. İçindeki neyse meydana çıkar.
Her ağacın kökündeki sır ve o ağacın yemişi, tamamıyla üstünde görünür.”⁵⁰

İlahî kevnî adalet ilkesi gereği; herkes yaptığı kötölüğün karşılığını görecektir. Ancak Mevlânâ’ya göre, yapılan kötölüklerin karşılığının görülmesi, ilahî takdire göre hayattan mahşere uzanan dönemde farklı aşamalarda gerçekleşmektedir. Bununla sâlikin, bir eylemi gerçekleştirmeden önce onun sonuçlarını düşünerek daha baştan kötölükten vazgeçmesi gereğine işaret eder. Mevlânâ, yapılan kötölüğü şerbet içindeki zehri içmeye benzettir. Bu şerbetin içilmesi durumunda; o an hissedilen geçici tat insanın, şerbetin içindeki zehri fark etmesine engel olsa bile, kötölükteki meknûz zehrin acısının, dünya hayatından mahşere uzanan ileri bir dönemde muhakkak görüleceğini şöyle ifade eder:

“Nice tatlı şey vardır ki (görünüşte) şeker gibidir, fakat o şekerin içinde zehir gizlidir. Aklı en üstün, basîreti en keskin olan kişi (içinde zehir bulunan o şeker görünümlü şeyi) kokusundan anlar (ve onu yapmaktan düşünce boyutunda hemen vazgeçer). (Mertebe olarak ondan düşük) bir diğeri ise ondaki zehri ancak dudağına, dişine değdirince fark eder.

⁴⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 172-4.

⁴⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 1695.

⁴⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 164-71.

⁵⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 3969-74.

Şeytanın ‘Ye... ye’ diye bağırmasına (o işi yaptıрма teşvikine) rağmen zehir, boğazına gitmeden o akıllı kimsenin dudağı onu reddeder.
Başka biri (o şeker görünümlü şeyin içindeki zehri) ancak boğazına varınca anlar, bir diğeri de yiyip, bedenini ifsat ettikten sonra...
Zehir, tesirini bir başkasında def-i hacet esnasında göstererek ona ıstırap verir; (tatlı tatlı) yendiği sırada ondan alınan lezzet, ciğer delen bir acıya dönüşür.
Kiminde de zehrin tesiri; günler, aylar geçtikten sonra görünür. Kimine de ölümü müteakip kabrin derinliklerinde aşikâr olur.
Eğer o kişiye mezarda da mühlet verilirse (o kötülüğün azabını) muhakkak mahşer günü görür.”⁵¹

Kozmik adalet gereğince cezalandırılmalarına rağmen kimi insanlar, uğradıkları cezanın farkına varamazlar. Mevlânâ, bu bu fark edemeyişin de ilahî adaletin bu kimselere takdîr ettiği diğer bir ceza olduğunu belirtir. Mevlânâ, bu hususu Cenâbı Hakk’a nispetle şöyle ifade eder:

“Ey (Allah beni yaptığım kötülüklerden dolayı hiç cezalandırmıyor diyen yanlış ve) ters düşünceli beyinsiz! Ey yolu bırakıp da çölü (kendisine yol) tutmuş olan!
Seni nice kereler cezalandırdım. Fakat yine de sen bundan habersizsin. (Cezalandırıldığının alameti olarak baksana) ayağından başına kadar (seni Hak’tan alıkoyan) zincirler içinde kalmışsın.
Ey kara tencere! Senin kat kat is urumun, senin gönlünün yüzünü berbat edip kararttı!
Gönlünde is üstünde is, kurum üstünde kurum birikti; nihayet gönlün, bütün ilahî sırlara karşı körleşti.”⁵²
“Allah, yaptıklarımın beni cezalandırmıyor” diye düşünenlerin, çarptırıldıkları ancak farkına varamadıkları cezalara örnek oluşturması bağlamında Mevlânâ, konuyu şöyle izah etmektedir:
“Cenâbı Hak der ki: ‘Ben ayıpları örtücüyüm, settârım; kulun imtihan anında onun birçok sırrını söylemem. Ancak (‘Allah beni yaptığım kötülüklerden dolayı hiç muahaze etmiyor’ diyeni) cezalandırdığımın, muâheze ettiğim bir nişanesi şudur:
O, oruç tutmakta, dua etmekte, namaz kılmakta, zekât vermekte ve daha başka ibâdetlerde bulunmaktadır. Fakat (yaptığı tüm bu ibâdetlerden) ruhu bir zerre bile zevk duymaz. İbâdetler eder, güzel işlerde bulunur. Fakat (gönlüne) bir zerrecik bile tat gelmez. Onun bir çok ibâdeti var ama (bu ibâdetlerin) mânâsı latif değil; cevizler çok ama içleri boş (neye yarar ki!)
İbâdetlerin meyve vermesi için zevk (yani ibâdetlerin gönülde uyandırdığı lezzet) lazımdır. Tohumun (filizlenip) ağaç olması için tohumun olması gerek!
İçsiz tohum, hiç fidan olur mu? Cansız şekil, hayalden başka bir şey değildir.”⁵³

Mevlânâ, hiçbir cezaya uğramadığını düşünen kimsenin, böylesi cansız bir şekil hayaliyle avutulmasının ve hakîkatten alıkonmasının esasen onun için en büyük cezalardan biri olduğunu, böylelikle vurgular.

Böylelerinin içinde bulunduğu gafleti Mevlânâ, kör sırtlanın avlanırkenki cehâletine ve verem hastalığına yakalandığı hâlde hastalığından habersiz kendisini iyi hisseden hastanın durumuna benzetir. Mevlânâ, yaptığı kötülüğe mukabil ceza görmediğine inananların bu gafletinin, onlar için ceza ve belanın ta kendisi olduğunu şöyle ifade eder:

“... ‘Kerîm olan Allah bir âcizi nereden muâheze edecek’ dersin.

⁵¹ Mesnevî, c. I, b. 2584-90.

⁵² Mesnevî, c. II, b. 3368-71.

⁵³ Mesnevî, c. II, b. 3391-7.

Hâlbuki muâheze etmiştir ama sen kör sırtlan gibi bu muâhezeyi, gaflet ve aldanışından görmüyorsun.

‘Burada sırtlan yoktur; sırtlanı mağaranın içinde değil, dışarıda arayın’ derler; Bunu diyerek sırtlana tuzak kurarlar; sırtlan da der ki: ‘İyi! Benden haberleri yok; eğer bu düşmanların benden haberi olsaydı, bu sırtlan nerede, diye hiç bağırlar mıydı’ diye düşünür (ve tuzağa yakalanır).”⁵⁴

“Vereme yakalanan hasta buz gibi her an erir durur... fakat her geçen gün, kendisini iyileşiyor zanneder!”⁵⁵

Mevlânâ’ya göre insanın yaptığı kötülüklerin karşılığı, kevnî adalet ilkesi doğrultusunda o kişi üzerinde bir tesir icra etmeseydi; o kişi, herkesin gıpta edeceği bir seviyede olurdu. İşte, kişinin bu seviyeye erişmesini engelleyen şey, yapılan kötülüklerden gördüğü ancak farkında olmadığı karşılıklardır. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

“Ey zulümler eden, nasıl oluyor da gönlün (böyle) hoş, yaptıklarını çekmeyeceğini mi sanıyorsun da gafil oluyorsun? Yoksa yaptıklarını unuttun da mı böyle gaflet, perdelerini indirdin? Ardında düşmanların olmasaydı kâinat sana haset ederdi. Fakat (başkalarının) sende olan hakları yüzünden hapistesin. Yaptığın isyanlardan azar azar özür dilemeye bak.

Bak da ceza veren seni birden tutmasın. Ey dost, suyunu durult.”⁵⁶

Kozmik adaletin âlemdeki işleyişi, Mevlânâ’ya göre henüz ıslâh edilmemiş “sıradan” duyular ile görülemez. Kevnde cereyan eden bu ilahî ilkenin işleyişini görebilmek, ilahî nur ile bakan gönül gözüne sahip olmayı gerekli kılmaktadır. Çünkü ıslâh edilmemiş insan yetileri, akıbeti değil de içinde bulunan ve lezzet alınan anı görebilen şehvî bakışın kontrolündedir. Mevlânâ, böyle bir bakışı sadece ahır görebilen hayvanî bir bakış olarak vassfeder. İnsan, âleme, bu şehvet penceresinden baktığı sürece yapacağı işin sonunu düşünmek yerine, bulunduğu hâlin lezzetini yaşamayı ister. Amelinin sonunu düşünmediği için de sonunda zararı kendine dokunacak yanlışları irtikaptan kendini kurtaramaz. Bundan korunabilmek için Mevlânâ, sâlike, akıbeti görebilen nuranî aklını kullanmasını şöyle tavsiye eder:

“Acı ve tatlı, bu gözle görünmez. Onları akıbet penceresinden ancak basîret ehli, görebilir. Hakîkatî, ancak akıbeti/âhiri görebilen bir göz görebilir. (Hayvânî bir bakışla) ahır gören göz ise aldanış ve körlük içindedir.”⁵⁷
(Nefsin hoşuna giden) nice tatlı şey vardır ki (görünüşte) şeker gibidir, fakat o şeker içinde zehir gizlidir.”⁵⁸

⁵⁴ Mesnevî, c. II, b. 3360-3.

⁵⁵ Mesnevî, c. IV, b. 180.

⁵⁶ Mesnevî, c. VI, b. 1502-6.

⁵⁷ Bir hayvanın gözü, önündekileri görüp akıbeti düşünmemesi gibi dünyayı böyle bir perspektifle bir hayvan ahır gibi yeme-içme yurdu olarak görenlerin bakışının da aldanış içinde olduğuna işaret edilmektedir.

⁵⁸ Mesnevî, c. I, b. 2582-4.

*"İleriye gören aklın gözü keskindir. Çünkü Cenâbı Hak hidayet ve basîret sürmesini onun gözüne çekmiştir."*⁵⁹

*"Eğer mümin, Allah'ın nuruyla bakmamış olsaydı; (bu konuda diğer insanlara görünmeyen) gizli şeyler, ona apaçık nasıl görünürdü?"*⁶⁰

Fakat sen nur-ı ilahî ile değil de nar-ı ilahî ile baktığın için iyiliği kötülükten ayırt edemez oldun;

*Ey hüzn ve kedere müptela olan! (Bundan kurtulmak istiyorsan) yavaş-yavaş nuru nara vur ki ateşin nura dönsün."*⁶¹

Bu âlemde böylesine bir mücazât ve adalet sisteminin cari olduğuna inanan sâlikin davranışlarına, artık tutucu kural, ilke ve emirler ile cezalandırılma korkusu yerine; evrensel düzen hakkındaki bilgi ve anlayışına dayalı geliştirdiği yeni bir değerler sistemi yön verir. Bu sayede kendini, varlığın ayrılmaz bir parçası olarak gördüğünden, başkalarına ve çevresine zarar vermesinin, aslında kendine zarar vermek olduğunu fark eder.⁶²

1. a. MAHŞER GÜNÜ İNANCI

Mevlânâ'ya göre sâlik, mahşer günü inancını sülûkuna paralel olarak, kuru bir iddia, salt bir kabul olmaktan çıkartıp yakîn şeklinde ifade edilen bilinç düzeyine ulaştırmalıdır. Burada bir bilinç düzeyi olarak yakînde kasıt; söz konusu inancın sadece sözde ve şuurda kalmayarak, sâlikin olumsuz davranışları üzerinde etkin bir rol oynaması ve onları değiştirebilecek etkiye sahip olmasıdır.

Mevlânâ'ya göre mahşer günü inancı, her bir insanın cennet veya cehennemini, dünyada iken kendi yaptıkları ile oluşturduğu inancından beslenmektedir. Buna göre insan, ölümden sonra karşılaşacağı durumları, dünyadaki düşünce ve amelleriyle belirlemektedir. Düşünce ve davranışlarından böyle bir karşılık alacağına kesin bir şekilde inanan kişinin, daha dikkatli bir yaşam süreceği muhakkaktır. Mevlânâ bir gazelinde bu doğrultuda sâlike şu tavsiyede bulunur:

*"Ölümünden sonra yaşarken kafanda taşıdığın her düşünce çocuğunun mezarının etrafında 'Baba, baba' diye dönüp dolaştığını görürsün. Güzel düşüncelerinden huriler, gılmanlar doğmuştur. Çirkin düşüncelerinden de koca şeytan meydana gelmiştir. (Düşüncenin ortaya çıkardığı eserlere örnek istersen;) mühendisin düşüncesinin sırrına bak, köşk olmuş saray olmuş. Ezelî takdîr sırrına işaret eden bir çok dünyalar yaratılmış."*⁶³

⁵⁹ Mesnevî, c. III, b. 4570.

⁶⁰ Bu beyitte "Müminin firâsetinden sakınınız; zira o, Allah'ın nuru ile bakar" hadisinden iktibâs yapılmıştır. (Câmiu's-Sağîr, c. I, s. 8'den naklen Fûruzanfer, Ehâdis-i Mesnevî, s. 14).

⁶¹ Mesnevî, c. I, b. 1331-4.

⁶² Grof, Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi, s. 140.

⁶³ Mevlânâ, Külliyyât-ı Divân-ı Şems, haz.: Bedüzzaman Fûrûzanfer, c. I, s. 681, gazel no: 1940.

Mevlânâ'ya göre bu âlem, sûretler âlemi olduğundan; bu dünyada yapılan amel ve davranış sûretlerinin tekâbül ettiği gerçek mânâlar, tamamıyla bu dünyaya değil *mânâ* âlemine doğmaktadır. Mahşer gününde kişi, yaptıklarının gerçekte neye tekabül ettiğini, onlara uygun sûretler ile apaçık görecektir. Mevlânâ yapılan her bir davranışı, erkek ve kadının birleşmesine benzetir. Bu birleşmeden meydana gelecek zürriyetlerin, sahibine ulaşacağını şöyle ifade eder:

“Her nerde iki adam, sevgiyle, yahut kinle birleşseler, bir üçüncü can, mutlaka doğar. Fakat o sûretler, gayb âleminde doğarlar. Oraya varınca onları gözünle de görürsün. O sonuçlar, senin birleşmelerinden doğdu. Kendine gel de her eşe hemen sevinme. Vaktini bekle. O zürriyetlerin sana ulaşacağından emin ol. Onlar, amelden ve sebeplerden doğmuşlardır. Her birinin sözü vardır, mekânı vardır. O güzelim perdelerden sesleri erişir: Ey bizden gafil olan, hadi, çabuk yücel! Kadının canı da kıyâmet gününü bekler, erkeğin canı da.”⁶⁴

Dünya imtihân yurdu olmasından dolayı, Mevlânâ'ya göre eşyânın gerçek mahiyeti, dünyada açıkça görülmez. Buna binaen insanların yaptıklarının tekabül ettiği şeyin mahiyeti de bu dünyada hakikî vechesiyle görünmez. Zira dünya, hikmete mebnî olarak *hakîkat*in sûretler ardına gizlendiği bir sûretler âlemidir. Mahşer günü Mevlânâ'ya göre; eşyânın hakikî vechesiyle görüldüğü, her şeyin sûreti ile mânâsı arasındaki bu yanılısamanın kalktığı; her amel ve davranışın, kendisine özgü mânâyâ uygun bir sûrete büründüğü bir varlık boyutudur. Mahşer günü ile kıyaslandığında, Mevlânâ, bu âlemdeki insanların arayışlarını, karanlıkta kible arayanların durumuna; diğer bir teşbihle de denizin karanlıklarında inci arayan dalgıcın hâline benzeterek şöyle der:

“Mahşerdeki tek renge boyanış, iyiye de apaçık görünür, kötüye de. O âlemde mânâlar, sûrete bürünürler. Sûretlerimiz, hülyalarımıza uygun olur. O zamanda mektupların sûreti açığa çıkar, elbiselerin astarı yüz olur, herkesin içi, dışına döner. Şimdi gizli şeyler, alacalı öküze benzer. Söz içi, âlem içinde yüzlerce renkte bir iplik gibi görünür. Şimdi yüzlerce renge boyanma, yüzlerce gönül sahibi olma devri. Tek renkli olma âlemi nereden tecellî edecek? Şimdi zencilik zamanı. Rûm diyarına mensup olanlar, beyaz güzeller gizli. Şimdi gece, güneş gizli.”⁶⁵
“Birbirine aykırı gidişler ve çeşitli didinişler, karanlıkta kiblenin ne tarafta olduğunu arayanların hâline ve denizin dibinde inci arayan dalgıçların durumuna benzer Nitekim bir bölük halk da kible nerede diye ararlar, bir hayale kapılıp her yana döner dururlar. Sabah olup da Kâbe yüz gösterdi mi kimin yol yitirdiği anlaşılır. Yahut da dalgıçlar gibi hani. Hepsi denize dalar, herkes, denizin dibinde eline ne geçerse aceleyle devşirir. Değerli inci ümidiyle şunu bunu torbalarına doldururlar. O koca denizin dibinden çıktılar mı iri değerli inci kimdeyse meydana çıkar. Öbürünün küçük inci, daha öbürünün de kırık taş parçaları ve boncuk bulduğu anlaşılır. İşte onları uyularından uyandıracak olan, kahredici ve kötülükleri açığa vurucu bulunan kıyâmet de buna benzer.”⁶⁶

⁶⁴ Mesnevî, c. V, b. 3894-3900.

⁶⁵ Mesnevî, c. VI, b. 1865-70.

Mevlânâ, insanın uyuyup uyanmasını, yeni bir dirilişin vuku bulacağı mahşer gününde, her bir canın kendi bedenine dönüşünün, her gün gerçekleşen mini bir provası olarak görmektedir. Sâlikin, her gün gerçekleşen bu prova ile büyük mahşer gününe hazırlanmasının gereğine işaret eden Mevlânâ, ilgili hadisi iktibâs ederek, konuyu şöyle izah etmektedir:

“Hadiste buyrulmuştur ki; Kıyâmet günü, her bedene 'kalk' diye emir gelir. Sur'un üfürülmesi, her şeyden münezzeh Allah'ın, ey zerreler yerden baş kaldırın diye emretmesidir. Herkesin canı, sabahleyin kalkınca nasıl aklı başına gelirse tıpkı öyle, kendi bedenine girer. Can, kıyâmet günü, kendi bedenini tanır, define gibi kendine mahsûs olan o yıkık yere girer. Her can, kendi bedenini tanır, o bedene girer. Kuyumcunun canı, nasıl olur da terzinin bedenine girer? Bilgi sahibinin canı, bilgi sahibinin bedenine girer, zulmedenin canı, zulmedenin bedenine. Sabah çağı kuzu anasını, koyun kuzusunu nasıl tanırsa Allah bilgisi de bedenleri tanıma hususunda ruhlara böyle bir bilgi vermiştir. Ayak bile karanlıkta ayakkabısını tanırken a güzelim can, kendi bedenini nasıl tanımaz? Ey Allah'a sığınan! Sabah, küçük mahşerdir. Büyük mahşeri de var sen ondan kıyâs et. Can, nasıl balçığa doğru uçarsa amel defteri de sağa, sola öyle uçar. İyiliğe kötülüğe dair dün ne yaptıysa onların yazılı olduğu cimrilik ve cömertlik defterini, insanın avucuna koyarlar. Seher çağı uykudan uyandı mı o hayır ve şer, ona gelip çatar. Riyâzâtı huy edinmişse uyandığı zaman yanına o gelir. Dün, hamlık etmiş, kötülükte, azgınlıkta bulunmuşsa sol yanından verilen defteri, yas mektubuna döner. Dün, temiz, kötülükten çekingen ve dindar olarak yaşamışsa uyanınca değerli inciye elde eder. Bizim uykumuz ve uyanmamız, ölümle mahşere iki tanıktır. Küçük haşir büyük haşiri gösterir; küçük ölüm, büyük ölümü aydınlatır. Fakat bu defter, hayalidir, gizlidir. Büyük haşirde o defter meydana çıkar. Bu hayal, burada gizlidir, eseri görünür. Fakat bu hayal, orada sûretlere bürünür. Mühendise bak yere tohum eker gibi gönlüne bir ev yapma hayali kor. O hayal, dışarıda zâhir olur, adeta yerden tohum biter gibi. Gönülde yurt tutan her hayal, mahşer gününde bir sûrete bürünecektir. Mühendisin gönlünde kurduğu hayali, tohum bitirme kabiliyetindeki bir yere ekilmiş, orada bitmiş mahsül farz et. Bu iki mahşeri hulâsa etmekten maksadım; müminlerin kıssadan hisse almalarıdır. Kıyâmet gününün güneşi doğdu mu çirkin, güzel herkes derhal yerinden kalkar. Herkes kaza ve kader divanına koşar, gerçek para da potaya girer, sahte para da. Gerçek para neşelenerek, nazlana, nazlana sahte para, yanıp eriyerek. Anbean imtihanlar gelmede, bedende gönül sırları görünmede. Kandil nasıl suyla yağla görünür, aydınlanıp meydana çıkarsa, yahut toprak, nasıl mahsul verir, sırlarını meydana koyarsa öyle. Baharın eli, soğanı, safranı, haşhaşı çıkarır, kışın sırrını nasıl meydana koyarsa öyle.”⁶⁷

Mevlânâ, yine bu meyanda dünyayı bir uykuya, yapılanları da görülen rüyâlara benzeterek; mahşer gününün, bu uykudan uyanılan ve görülen rüyâların yorumlanma zamanı olduğunu ifade eder. İnsanın dünyadaki uyku ve rüyâsının, mahşerdeki bu hâlin numûne bir deneyimi olduğunu belirtir. Mevlânâ, rüyâda görülen şeylerin, genelde aksi ile yorumlanması hususuna atıfta bulunarak bu konuda şunları söyler:

“Şu dünya uykusunda gördüğün iyi-kötü ne varsa, mahşer günü birer birer meydana çıkar. Bu dünya uykusunda ne yapmış isen, onlar uyanınca sana görünürler.”

⁶⁶ Mesnevî, c. V, b. 329-35.

⁶⁷ Mesnevî, c. V, b. 1772-1801.

*Sakin bu dünya rüyâsında yaptığın işlerin kötü olmadığını, bunların yorumunun bulunmadığını sanma.
Ey elinin altındakine zulmeden! Şu dünya rüyâsında senin gülüşün, uyanacağı mahşer gününde ağlama ve iç çekme şeklinde yorumlanacaktır.*

Rüyâdaki ağlayışını, dert ve gam ile inleyişini ise uyanınca sevinmekle yorumlarlar.”⁶⁸

Yakın dost olan kimselerin, aralarında çıkan bir husumet nedeniyle bozuşmalarını ve önceden paylaştıkları sırları ifşâ edip ortaya dökerek birbirlerini suçlamalarını Mevlânâ, yine mahşer gününün dünyadaki bir numûnesi sayar. Sâliki, bu tür olaylardan ibret alması konusunda şöyle bilinçlendirir:

*“Nereye gitsen de orada birbirlerinin sırlarını açan iki düşmanı savaşıyor görürsen;
O anı, zikredilen mahşer bil. O sır söyleyen boşazı da sur say.*

Allah, öfke sebeplerini hazırlamış, o kötülükleri ortaya çıkarmıştır.”⁶⁹

Mevlânâ, mahşer gününde herkesin, dünyada yaptıklarına uygun bir karşılıkla diriltilerek hesaba çekileceğini ve mahşer gününde hiçbir şeyin gizlenemeyeceğini şöyle ifade etmektedir:

*“Kim, erliğe hazırlanmamış, er olmamışsa o dişilik, öbür âlemde sûrete bürünür.
O gün, adalet günüdür. Adalet, her şeyi lâyık olduğu yere koymaktır. Ayakkabı ayağındır,
külâh başın.*

Bu sûretle her isteyen isteğine erişir; her batan batacağı yere kavuşur.

Hiçbir istek, isteyenden esirgenmez. Parlaklığın eşi güneştir, suyun eşi bulut.”⁷⁰

*“Herkesin, yaptığı kötülüğün zararını göreceği mahşer günü hasetçiler, muhakkak kurt
şeklinde haşredileceklerdir.*

*Hırsla dolu aşâğılık ve haram yiyen alçakların haşri, hesap gününde bir domuz sûretinde olur;
Zina edenler, avret yerleri kokmuş bir hâlde; şarap içenler, ağızları kokmuş bir hâlde
haşredilirler.*

*(Kâmillerin) gönüllerinin hissettiği o gizli koku, mahşerde aşikâr olur, hissedilir bir hâlde
gelir.”⁷¹*

*“Allah bu kıyâmet gününü anlatırken mahşer meydanı için ‘Orada ne bir çukur ne bir tümsek
görebilirsin’⁷² (yani orada her şey apaçık görünecektir) buyurmuştur.”⁷³*

Mevlânâ, mahşer gününde hiçbir şeyin gizli kalmayacağını ve sâlikin, bedeninin her bir uzvunu, birer “şahit” hâline getirmesi gereğini, Kur’an’da bildirilen uzuvların şehâdet etmesiyle ilgili hususu⁷⁴ istidlal ederek ayrıca şöyle vurgular:

“Mahşer günü, her gizli şey, meydana çıkar. Her suç, kendiliğinden insanı rezil eder.

Elle ayak, dile gelir. Allah huzurunda onun kötülüğüne şehâdet eder.

El ben şöyle çaldım der, dudak ben şöyle sordum der.

Ayak, ben şehvete koştum; ferç ben zina ettim diye tanıklık eder.

Göz der ki: Ben harama baktım. Kulak der ki: Ben kötü söz işittim.

Derken sözleri baştan aşağıya yalan olur; uzvu, yalanını meydana çıkarır.

....

⁶⁸ Mesnevî, c. IV, b. 3657-61.

⁶⁹ Mesnevî, c. VI, b. 1668-70.

⁷⁰ Mesnevî, c. VI, b. 1886-9.

⁷¹ Mesnevî, c. II, b. 1412-5.

⁷² Taha 20/107 ayeti iktibâs edilmiştir.

⁷³ Mesnevî, c. IV, b. 185.

⁷⁴ Bkz. Nûr 24/24.

*Şu hâlde öyle hareket etki o hareketin, dilsiz, dudaksız, 'şehâdet ederim' demenin ta kendisi olsun.
(Böyle hareket et de ey oğul!) Bütün bedenini, her uzvunu, faydada ve zararda (senin lehine) şehâdet ederim desin ey oğul.*"⁷⁵

Bir diğer teşbihinde Mevlânâ, mahşer gününü, inanan ve iyi işler yapanların, yaptıklarının karşılıklarını görüp sevinecekleri bir bayram gününe benzetir. Buna mukabil kötülük yapan inkârcıların bu günden nasiplerinin, kurbanlık öküz gibi kurban edilmek olduğunu ifade eder.⁷⁶

Mevlânâ'ya göre ulaştığı bir bilinç düzeyi olarak ele alınan mahşer inancı, sâlikin davranışlarını yönlendiren yakîn unsurlarından biridir. Mevlânâ'nın uyku ve rüya benzetmelerine binâen mahşer günü yakînini hayatının her gününe yayan sâlikin bu bilincini her davranışına bir niyet olarak yayması hedeflenmektedir. İnsan, aslında uykuyla her gün mahşer deneyimini yaşar. Sâlik, bunun farkına varır. Dinî literatürde ölümden sonra tahakkuk edecek kıyamet ve mahşer olaylarının gündelik yaşamı üzerindeki uzantılarının farkına varan sâlik, bu yakîni sayesinde ayrıca *mevt-i irâdîyi* de kolayca gerçekleştirecektir.

⁷⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 2211-9.

⁷⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1875-81.

2. KEVNÎ İHTİYAÇ İLKESİ

Mevlânâ'nın âlemdeki işleyişle ilgili üzerinde durduğu ilkelerden birisi; kevndeki ihtiyaç ilkesidir. Bu ilkeyi; âlemde elde edilecek her şeyin, ihtiyaca mebni verilmesi şeklinde, Allah'ın âleme koyduğu bir sünnetullah olarak tanımlamak mümkündür. Mevlânâ'ya göre Yüce Yaratıcı, varlık sahnesinde yarattığı her şeyi, ihtiyaç sahipleri için yaratmıştır. Mevlânâ, bu hususu aşağıdaki beyitlerde şöyle ifade etmektedir:

*“Arayan, aradığını bulsun diye (kevnde) her ne yaratılmış ise ihtiyaç sahipleri, için yaratılmıştır.
Hak Teâlâ, gökleri yarattıysa ihtiyaçları gidersin diye yarattı.
Her nerede bir dert varsa deva oraya gider; nerede bir yoksulluk varsa nimet oraya erişir.
Müşkül neredeyse cevap oradadır, gemi neredeyse su oradadır!”⁷⁷
“Allah yeri, göğü yaratmış, aralarında da bir çok nur ve nâr yükseltmiştir.
Bu yeri, toprağa mensup olanlar için yaratmış, göğü de eflâke mensup olanların meskeni yapmıştır.
Süflî olan kişi, ulvîliğin (ulvî değerlerin) düşmanı kesilir. (Böylece) her mekânın müşterisi belli olur ortaya çıkar.”⁷⁸*

Mevlânâ, aynı hususu bir başka yerde şöyle ifade eder:

*“Yüce Allah, ihtiyaçsız hiç kimseye bir şey vermez.
Eğer âlemin yeryüzüne ihtiyacı olmasaydı Âlemlerin Rabbi, yeryüzünü yaratmazdı.
Bu titreyip duran yeryüzü, dağlara muhtaç olmasaydı Allah, o heybetli dağları yaratmazdı.”⁷⁹
Göklere de ihtiyaç olmasaydı yedi kat göğü yoktan var etmezdi.
Güneş, ay ve şu yıldızlar, ancak ihtiyaç yüzünden zuhura geldi.
Şu hâlde varlıkların kemendi, (varlıkları yokluk âleminden varlık âlemine çekip getiren) ihtiyaçtır.
(Cenâbı Hak) kişiye ihtiyacı miktarınca alet verir.”⁸⁰*

Buna göre benliğinde bir şeyin ihtiyacını gerçekten hisseden ve bu ihtiyacının gereğini yerine getiren kişinin, bu ihtiyaç hâli, diğer bir ifadeyle; o şeye yönelik motivasyonu, ihtiyaç duyduğu şeyi, varlık sahnesine çıkararak ona sahip olmasını sağlayacaktır. Kevndeki ihtiyaç ilkesinin farkında olmasının, sâlikin vizyonu ile ilgili şu sonucu intaç ettiğini söyleyebiliriz. İnsan, bu âlemdeki her değerli ve güzel şeyin ancak ona ihtiyacı olanlara açılacağına farkına varır. Böylece ancak motive olup talep ettiği şeyin, kendisine ihsân edileceğini bilir. Dolayısıyla bir şeyi elde etmesinin ilk aşamasının, lisân-ı hâl ile o şeye muhtaç hâle gelmek olduğunun bilincine varır. Bu nedenle Mevlânâ, yukarıdaki beyitlerin devamında sâlike şu tavsiyede bulunur:

*“Binâenaleyh ey muhtaç, yürü, çabuk ihtiyacını artır; ta ki Allah'ın cömertlik deryâsı keremiyle coşup kaynasın.
Şu yol üstündeki dilenciler ve ihtiyaç sahipleri, insanlara kendi ihtiyaçlarını arz ederler.*

⁷⁷ Mesnevî, c. III, b. 3208-11.

⁷⁸ Mesnevî, c. I, b. 2386-8.

⁷⁹ Dağların yeryüzünü sabit tutan birer kazık misâli olduğunu bildiren ayete işaret edilmektedir. (bkz. Nebe 78/7. Modern jeoloji de bu konuda aynı şeyi söylemektedir.

⁸⁰ Mesnevî, c. II, b. 3274-80.

Körlük, çolaklık, hastalık ve dert, bu ihtiyaçların her biri, kişinin merhametini coşturmak içindir.

Hiç der mi ki: ‘Ey insanlar, benim malım vardır, benim de ambarım var, benim de nimetim var, bana ekmek verin’

Cenâbı Hak köstebeğe göz vermemiştir; zira beslenmek (ve hayatını sürdürmek) için göze ihtiyacı yoktur.

Mademki gözü ve basîreti olmadan o yaş toprağın içinde yaşayabiliyor; o hâlde göze ne ihtiyacı var?

Topraktan ise ancak hırsızlık etmek için çıkar, başka bir iş için değil; (zira yükselmek ihtiyacıyla topraktan çıkacak olsa) yüce Yaratıcı, onu bu hırsızlıktan paklayıp temizler,

Ondan sonra o da kanatlanır, bir kuş olur; melâike gibi göklere uçup giderdi.”⁸¹

Beyitteki köstebek metaforu; âlemi, sadece bu görünen maddî dünyadan ibaret görenlerin yaşam düzeylerini sembolize etmektedir. Köstebeğin, topraktan başını çıkarıp yükselmesi ise; kişinin bu maddî âlemin ötesindeki metafizik âlemin farkına vararak o âleme ihtiyaç ve iştihak hissetmesi, böylelikle üst düzey bir varlık boyutuna erişerek kendini çevreleyen sınırlılıktan kurtulmasıdır. O hâlde Mevlânâ’ya göre bir şeye sahip olmanın, bir şeyi elde etmenin öncelikli şartı; o şeye ihtiyaç hissetmektir. Ancak buradaki ihtiyacın; her insanın, bir çok şeye muhtaç olduğunu söylemesi şeklinde yüzeysel ve sözel bir ihtiyaç olmadığını tekrar belirtmeliyiz. Bahsedilen hâl; insanın, ihtiyaç duyduğu şeye yönelik varlığının yaptığı bir tanıklık ve motivasyondur. Mevlânâ, bu hususu Hz. Meryem’in durumunu örnek göstererek şöyle ifade eder:

“Allah, göklerden, yerlerden, ârazdan, âyandan ne verdi ve her ne yarattıysa hepsini de ihtiyaca karşılık vermiş, ihtiyaca mebnî yaratmıştır. Bir şeye muhtaç olmalı, o ihtiyacı elde etmeli ki Allah da ihsân etsin. ‘Allah bunalan, zarurete düşen kişinin duasını kabul eder’ buyrulmuştur.”⁸² Çünkü bunalma/ızdırâr, bir şeye hak kazanmış olmanın, şâhididir. Küçük bir bebek olan İsa’yı dile getirip konuşturan, Meryem’in derde düşüp niyâz etmesidir.”⁸³

Mevlânâ’nın verdiği misâller ile bu ihtiyaç hâlini tanımlarsak ihtiyaç; görülecek şey için göz olmak, duyulacak şey için kulak hâline gelmektir diyebiliriz. Binâenaleyh bahsedilen ihtiyaç hâlini; elde edilmek istenen şeye hazır ve layık olmak şeklinde tanımlayabiliriz. Mevlânâ, bu hususla ilgili şöyle der:

“Bütün hoş ve güzel şeyler, gören gözler için yapılır. Çenk enstrümanının, zîr ve pes nağmeleri, bir sağırın hissiz kulağı için ne vakit terennüm edilir? Cenâbı Hak, miski boş yere güzel kokulu yaratmadı? (Elbette) Koku alabilen için yarattı; alamayan için değil.”⁸⁴

Her erişilen şeyin, ihtiyaca mebni elde edilmesiyle ilgili bu ilkenin mefhum-ı muhâlifinden bir şeyin ihtiyacını bütün benliğiyle hissetmeyen, henüz tam anlamıyla ona

⁸¹ Mesnevî, c. II, b. 3281-7.

⁸² Neml 27/62 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁸³ Mesnevî, c. III, b. 3204 ve önceki başlık.

⁸⁴ Mesnevî, c. I, b. 2383-5.

muhtaç hâle gelememiş kimse için, o şeye erişmenin mümkün olamayacağı hükmünü çıkartabiliriz. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*“Korkusu olmayana ‘korkma’ der misin? Derse ihtiyacı olmayana ders verir misin?”*⁸⁵

Binâenaleyh insanda bir şeyin ihtiyaç olarak belirmesini, Allah’ın o kişiye, ihtiyaç duyduğu şeyi vereceğinin öncelikli bir alâmeti sayabiliriz. Mevlânâ, bu mefhumu, Cenâbı Hakk’a nispetle şöyle ifade eder: *“Birisine bir şeyi vermek istemezsem o isteği ona göstermem. Şayet gösterir kalbini ona bağlarsam o vakit onu açarım.”*⁸⁶ Mevlânâ’nın bu ifadesinden anlaşılan o ki; Allah (c.c.) bir şeyi kuluna vermeyi dilemese, o şeyi istemeyi kulunun hatırına bile getirmez. Şayet getirecek olursa adeta onun gönlünü o şeye bağlar. Böylece kul o şeyi sürekli ister hâle gelir. Bu hâle gelince de onu bu hâlde bırakmaz, isteğini ona vererek onun gönlünü açar ve onu sevindirir.⁸⁷

Kevndeki ihtiyaç ilkesi doğrultusunda, insanın bu âlemde varlıktan aldığı nasibin, onun ihtiyacı oranında olduğunu söyleyebiliriz. Her insan bu varlık denizinden ancak kendi ihtiyaç kabı kadarıyla istifade eder. Çünkü kevnde birçok şey mevcut olsa bile onlara ihtiyaç duymayan biri için onların mevcudiyetinin bir anlamı yoktur. İhtiyaçsızlık ve mahrumiyet arasındaki bu ilişkiyi Mevlânâ şöyle ifade eder:

*“Varlık âlemi (kevn) çarelerle doludur (ama) Hudâ sana bir pencere açmadıkça yine sana çare yoktur!”*⁸⁸

Sen şimdi, ondan gaflettesin ama ihtiyaç vaktinde Hak onu ayan eder, ortaya çıkarır.

*Peygamber (sav) buyurdu ki ‘Yüce Allah, her dert için bir derman yaratmıştır.’”*⁸⁹

Bir başka yerde aynı konuyla ilgili şöyle der:

“Söyle! Âlemde bir sürü insanın mahrum olmadığı bir nimet var mı?

*Öküz ve eşek için şekerin ne faydası var? Her canın başka bir gıdası vardır.”*⁹⁰

Mevlânâ, bu fikri diğer bir yerde ise şöyle îzah etmektedir:

“Hazırlığın, istidadın olmadan bir madene bile gitsen bir habbe alamazsın.

⁸⁵ Mesnevî, c. I, b. 1431.

⁸⁶ Mesnevî, c. II, b. 374.

⁸⁷ Tahirü'l-Mevlevî, c. VI, s. 132.

⁸⁸ Bu beyit Konuk ve Tahir el-Mevlevî şerhlerinde bu yerdedir. Nicholson nüshasında üç beyit sonra 686. beyittedir. Bağlama uygunluğu bakımından biz de önceki sıralamayı tercih ettik. Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 193; Tahirü'l-Mevlevî, c. VI, s. 230).

⁸⁹ Mesnevî, c. II, b. 682-3, 686. Nicholson nüshasında bu sırada gelen bu beyitler Konuk ve Mevlevî şerhlerinde peş peşe gelmektedirler. (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 193-4, b. 678-80; Tahirü'l-Mevlevî, c. VI, s. 230, b. 4658-60). Hadis için bkz. Buhârî, *Sahih*, VII/11; Müslim, *Sahih*, VII/21; İbn Mâce, *Sünen*, II/1138 (hadis no: 3438); Ebu Davud, *Sünen*, IV/11 (hadis no: 3874); Tirmizî, *Sünen*, VIII/192; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/377. (Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 63'den naklen). Mesnevî hadisleri ile ilgili yapılmış müstakil diğer çalışmalar için bkz. Füzüzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, Tahran 1375; Adem Çatak, *Mevlânâ ve Hadisten Referansları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001.

⁹⁰ Mesnevî, c. II, b. 1071-8.

Hani erkeklği olmayan adamın kız alması gibi. Turalım kız pek güzel, gümüş gibi bedeni var, ona ne fayda?

Zeytinyağı ve fitili konmamış kandil, ne çok aydınlık verir ne az!

Burnu koku almıyan biri, gül bahçesine girse o güzel kokulardan bir neşe alamaz ki.

Bu iş, bir namussuzun önündeki güzele, bir sağırın yanında çalınan çenge çalgıya benzer.

Karada yaşayan kuş, denize dalsa helâk olmadan başka eline ne geçer?

Buğdayı olmaksızın değirmene gidenin ancak saç, sakalı ağarır, başka bir şey elde edemez.

Felek değirmeni, buğdayı olmayanların saçını, sakalını ağartır, kendilerini zayıflatır.

Fakat biz, bu değirmene buğdayımızla geldik. Bu değirmen, bize mal mülk bağışlar, iş güç verir.

Önce cennete girmeye istidat gerek ki cennetten bir dirlik elde edesin.

Yeni doğmuş çocuk, şaraptan, kebaptan, köşklenden, kubbelerden ne anlar?

Bu örneğin sonu gelmez, sözü kısa kes. (Hulasa) yürü, istidat elde etmeye çalış. ⁹¹

Mevlânâ'nın, âlemin işleyişinde bir sünnetullah olarak gördüğü arz-talep (kozmetik diyalektik) ilkesi gereği sâlik, sülûk sürecinde bir şeye erişmesinin ön şartının; o şeye ihtiyaç hissetmesi olduğunu bilmelidir. Zira bu ihtiyaç hissini sâlikte olmayışı; elde etmek için motive olduğu bir hedefin bulunmadığı anlamına gelir. Bu ise sâlikte, o şeye yönelik talebin, dolayısıyla bu talebin var kılacağı gayret ve amelin olmayışı sonucunu doğurur. Herkesin kendi ihtiyaç ve liyakatine uygun olanı görüp fark etmesi nedeniyle, insanın, ihtiyaç duymayıp ve bu sebepten istifade edemediği şey, onun için yok hükmündedir. Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde bunu şöyle îzah eder:

“Nil ırmağının suyu Mısırlılar’a kan kesildiği hâlde İsrailoğulları’na sudur.

Deniz, Firavun’u boğduğu hâlde İsrailoğulları’na bir ana cadde hâline gelir.

Yakub’un, Yusuf’un yüzünde gördüğü nur, ancak Yakub’a mahsustu. Kardeşleri bunu nereden görecekler?

Biri, sevgiliye olan sevdası yüzünden kendini kuyulara atar. Öbürü kininden sevgiliye kuyu kazar!

Sofra, onun önünde ekmeksizdir, bomboştur... fakat Yakub’un önünde nimetlerle dopdoludur, iştahını açar.

Yıkanmamış yüz (yani temizlenmemiş gönül gözü), huri yüzünü göremez; nitekim Hz.

Peygamber (sav): ‘Abdestsiz namaz, olmaz’ buyurmuştur.

Canların gıdası aşktır. Bundan dolayı ruhların gıdası, açlıktır.

Yakup, Yusuf’a acıkmıştı, ekmek kokusu ona ta uzaklardan gelmekteydi.

Hâlbuki Yusuf’un gömleğini alıp koş a koş Yakub’a getiren o gömleğin kokusunu duymadı bile!

Aradaki mesafe yüzlerce fersahken Yakub, Yakub olduğundan Yusuf’un gömleğinin kokusunu duyuyordu.

Nice âlimler vardır ki hakikî ilimden hakikî irfândan nasipleri yoktur. Bu çeşit âlim, ilim hafızıdır, ilim sevgilisi değil.

Onun sözlerini duyan kişi, alêlêde bir adam olsa bile o sözleri anlar, hakikat kokusunu alır.

Çünkü böyle âlimin eline düşen gömlek, iğretidir, bir zaman içindir... esir tellâlının elindeki câriye gibi!

Tellâlın eline düşen câriye, müşteri içindir, tellâla ondan ne fayda var? ⁹²

“Birisı çayırılıkta, çimenlikte akar su kıyısında; onun yanı başındaki de azap içinde! Azap çeken, öbürüne bakar da ‘Bu zevk neden ki?’ diye şaşırır kalır; diğeri de meşakkat çekene görür de ‘Acaba bunu kim hapsetmiş ki?’ diye hayretlere düşer. Zevk içinde olan azap çekene

‘Kendine gel! Neden böyle perişansın? Bak, burada ne güzel pınarlar var. Neden böyle benzin sararmış? Burada yüzlerce ilaç var; arkadaş, gafil olma, bu çimenliğe gel!’ der. Fakat öbürü

‘Canım efendim; gelemiyorum ki!’ diye cevap verir. ⁹³

91 Mesnevî, c. VI, b. 4425-36.

92 Mesnevî, c. III, b. 3028-41.

93 Mesnevî, c. III, b. 3051-4.

*“Devletsiz kişinin karşısına nice devletler, saadetler gelir de onda (o liyakat olmadığı için) ona mal olmaz, yoldan geri döner!
Nice sevgili bir bahtsızın yanına gelir de o, sevgiliyi tanımadığından onunla aşk oyununu oynamaya girmez.”⁹⁴*

Mevlânâ'nın bu ifadelerinden, ihtiyacın onun kullanımında; aynı zamanda o şeye yönelik istidat ve kabiliyeti de içerdiğini söyleyebiliriz. Yani sâlikin ihtiyaç hâli, istîdadı da içeren bir kapsamlılığa sahiptir.

Mevlânâ, ihtiyaç hâlini, her şeyin kendi zevci (zıddı/eşi) ile yaratılmış olması sünnetullahı bağlamında ele almaktadır. Mevlânâ'ya göre âlemde her şey, kendi zıddı ile yaratıldığından, bir şeyi ihtiyaç düzeyinde istemek, o şeyin zevcini ve zıddını istemeyi de zorunlu kılmaktadır. Yani bir şeye ihtiyaç hissetmek, o şeyin varlık dairesindeki muadiline karşı ihtiyacı da gerekli kılmaktadır. Şöyle ki; bir şeyi isteyen, o şeyin muadili olan şeye katlanmış olmalıdır. Örneğin nimet isteyen, nimetin zıddı olan külfete katlanmalı; su elde etmek isteyen çalışıp yorularak susuz kalmalı, suya muhtaç hâle gelmelidir. Zira her şey, zıddını kendi beraberinde getirir.

Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

*“Suyu az ara, susuzluğu elde et de sular yukardan da coşsun, aşağıdan da fışkırsın!
Küçük ve boğazı nazik bir bebek doğmasaydı onu besleyecek süt memeden nasıl gelirdi?
Git bu inişlerde, bu yokuşlarda koş çabala mücâhede et ki susayıp hararetlenesin (de suya/ilahî rahmete müstahak olasın)!
...Ey ulu er, ondan sonra havadaki arı (gibi olan) bulutlardaki ırmakların sesini işitesin!
İhtiyacın, otlardan, sebzelerden daha mı az ki suyun önünü keser, sebzelere akıtırısın; suyun kulağını çeker, kurumuş nebâtlar yeşersin, gelişsin diye o tarafa yürütürsün.”⁹⁵
Cevherleri gizli olan can ekinleri için de Kevser suyuyla dolu rahmet bulutları var.
Susuz kal, susa da sana ‘Onlara Rableri su içirir, rahmetiyle sular’⁹⁶ hitabı gelsin. Allah doğrusunu daha iyi bilir!”⁹⁷*

Mevlânâ korku (havf) ve emniyet (emn) kavramlarını örnek vererek sâlikin, bir hâle erişmesinin zıddını yaşamayı da gerekli kıldığını belirtir. Tasavvufa dair klasik metinlerde, sûfilerin psikolojik durumlarını anlatan bu tür karşıt kelime dizinlerine sıkça rastlanmaktadır. Birbirinin zıddı gibi görülen bu hâller, sâlikin bu karşıtlıklar arasında tereddütlü bir gidiş geliş ve iç içeliğini gösterir. Başlangıçta sıkıntılı bir karşıtlık gibi görülen bu hâller, sâlikin, manevî yolda bütüne ilerlemesi ve sâlikte iki şeyin arası bir denge durumunun hasıl olması bakımından önemli psikolojik dinamiklerdir ve aralarında

⁹⁴ Mesnevî, c. III, b. 2761-2.

⁹⁵ Yani buradaki suyu sadece ekinleri besleyen su gibi algılama. Onlar susayınca ilahî rahmet onları sulayınca sen de ilahî rahmete susayınca Allah seni de rahmetinin suyu ile sular.

⁹⁶ İnsan 76/21 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁹⁷ Mesnevî, c. III, b. 3208-19.

zıtlıktan ziyade bir harmoni bulunmaktadır.⁹⁸ Yaklaşık bir asır önce insandaki temel duygular üzerine bir dizi araştırma yapan Wilhelm Wundt; bu temel duyguların tek başlarına insanda nadiren olduğunu daha çok birleşerek “duygu bileşiği” diye adlandırdığı kompoze bir duygu şeklinde belirttiklerini söyler.⁹⁹ Yahut sûfî terminolojisindeki ifadesiyle; sâlikin heybeti ile ünsü, havfı ile recâsı arasında bağ kurularak, heybetin ünsiyete, recânın havfa bağlı olduğu belirtilmektedir. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Korkanların/hâifânın hazır ikrâmı; ‘Korkmayınız/lâ tehâfû’ müjdesidir.¹⁰⁰ Çünkü bu ikrâm, ancak onlara lâyıktır.
(Zira) korkanı, emin kılarlar. Gönlü oynayıp pır pır edeni, teskin ve teselli ederler.
Korkusu olmayana ‘korkma’ der misin? Derse ihtiyacı olmayana ders verir misin?”¹⁰¹

Mevlânâ’ya göre sözü edilen ihtiyacın sâlikte meydana gelmesi ise onun hedefe odaklanması anlamındaki himmeti ile gayret ve çalışmasına bağlıdır. Çünkü insan, ancak hedeflediği şeye kendini motive olmuş hissederek ihtiyaç duyar. Mevlânâ’nın şu ifadesi himmet ve gayretin bu süreçteki önemine işaret etmektedir:

“Mânâ kapısını çal ki açsınlar. Fikir kanadını oynat ki seni kocaman bir doğan hâline getirsinler.”¹⁰²

İnsanlar arasındaki çeşitli farklar, ihtiyaçları farklılaştırdığı gibi; ihtiyaçlarının farklı oluşu da insanları farklı seviyelere ayırmaktadır. Çünkü her insan, ancak ihtiyaç duyduğu şeyi görebilmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak âlemdeki farklılıkları teşkil edenin; esasen ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür. Mevlânâ bunu şöyle ifade eder:

“Birisi ayı apaçık görür, öbürüyse dünyayı kapkaranlık...
Üçüncüsü de bir yerde üç tane ay görür. Evet, bu üç kişi de aynı yerde oturmuşlardır:
Üçünün de gözleri açık, kulakları duymakta...

....
(Evet) âlem on sekiz bindir, hattâ bundan daha fazladır ama bunların on sekizini görmek bile her gözün harcı değildir.”¹⁰³

Binâenaleyh Mevlânâ’ya göre ihtiyaç, insanın ne olacağını belirleyen ölçüdür. Allah’ın âleme koyduğu her bir nimetten faydalanması, kişinin ihtiyacı nispetinde olduğu gibi sâlikin manevî tekâmülü de o kemâl düzeyine ihtiyaç hissetmesiyle mümkündür. Bu anlamıyla ihtiyaç, sâlikin o kemâl düzeyine liyakatini de içeren bir anlama sahiptir.

⁹⁸ Spiegelman vd., *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ss. 136-7.

⁹⁹ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, ss. 95-6.

¹⁰⁰ Beyitte şu ayetten iktibâs yapılmıştır. “Rabbimiz Allah’tır deyip sonra dosdoğru olanlara melekler şöyle diyerek inerler: Korkmayınız, hüznlenmeyiniz” (Fussilet 41/30).

¹⁰¹ *Mesnevî*, c. I, b. 1429-31.

¹⁰² *Mesnevî*, c. I, b. 2870.

¹⁰³ *Mesnevî*, c. I, b. 3752-6.

2. a. TEDRİCİLİĞE RİÂYET

Mevlânâ'nın sülûk anlayışının özelliklerinden birisi sülûkta tedriciliği öngörmesidir. Mevlânâ, tedriciliğin, kâinatın her sahasında cari bir sünnetullah olduğunu belirterek, sâlikin sülûk yolundaki manevî yükselişinin de bu ilahî usule uygun olarak aceleyle değil peyder pey, gerçekleştirilmesini şöyle tavsiye eder:

*“Hilal, geceleyin tedricilik hususunda geceye ders verir. Sıkıntının tedricen açılacağını gösterir.
Ey ham aceleci! Der, dama uzanan merdivenden basamak basamak tedricen çıkılır.
Tencereyi yavaş yavaş ustaca kaynatmak gerekir, der; delice kaynayan yemekten hayır gelmez.
Allah, âlemi bir kere Kün demekle yaratmaya kadir mi değildi? Bunda şüphe mi var. Elbette kadirdi.
Peki neden bu yaratış, altı gün sürdü; her günü de tam bin yıl kadardı?
Neden çocuk, dokuz ayda yaratılmakta? Çünkü Âlemlerin Şah'ının âdeti, bir şeyi tedricen yapmaktır.
Neden Âdem'in yaratılışı kırk sabah sürdü, o balçığı yavaş yavaş insan hâline getirdi?
Allah, senin gibi aceleci değildir ey ham adam! Sen, şimdi sıçrayıp coştun; (kemâl bakımından) çocuk olduğun hâlde kendini şeyh göstermedesin.
Kabak gibi her şeyin üstüne çıktın. Nerede sende mücâhede de direnecek ayak.
Ağaçlara, duvarlara dayandın, kabak gibi yukarı çıktın ey kelceğiz!
Bineğin önce, uzun boylu selvidir ama sonunda kupkuru, içi boş bir hâlde gelirsin!
Ey su kabağı, yeşil rengin tez sararır, çünkü o renk, iğreti bir boyadır, aslına ait değildir.”¹⁰⁴*

Sâlikin, tedrici bir şekilde iyice olgunlaşmadan, olgunlaştım zannına kapılmaması gereğini vurgulayan Mevlânâ'nın, bu vurgusunu, sâlikin olgunluğunun kendi lisânından değil, şartların ve hadiselerin lisân-ı hâllerinden terennüm edilmesi şeklinde değerlendirmek mümkündür. Yani sâlikin, olgunlaşıp olgunlaşmadığına kendi sözleri değil, hayattaki tabîî süreçte yaşanan olaylara verdiği tepkileri belirleyici olacaktır. Zira sülûk sürecindeki tedriciliğe riâyet etmeden olgunlaştığını zannedenlerin, bu iğreti ve sahte olgunlukları, hadiseler ile silinip gidecektir.

Mevlânâ yine dış dünyadan verdiği bir örnek ile tedriciliğin, doğadaki ilahî kanunlardan biri olduğunu; binâenaleyh sülûktaki uygulama ve tekâmülün de tedricî olması gereğini sohbetlerinden birinde şöyle ifade eder:

“İlk baharın barışını ve dostluğunu görmüyor musun? Başlangıçta azar azar sıcaklık gösterir, sonraları artırır. Ağaçlara bak; sıcaklık hafifçe geldiğinde önce gülümser, sonra yavaş yavaş yaprak ve meyvelerden elbiseler giyinir. Sonunda dervişler gibi hepsini birden ortaya koyar ve varlarını yoklarını feda ederler. İşte bunun için dünya ve ahiret işlerinde her kim acele eder, aşırı giderse gayesi kolay kolay gerçekleşmez. Meselâ; riyâzat etmek isteyen için şu yolu göstermişlerdir: Günde üç ekmek yiyebiliyorsa, her gün birkaç gram azaltırsa bir yıl geçmeden ekmek yarım kiloya inmiş olur. Bunu öyle yapar ki vücûdu, bu azalmanın farkında olmaz. Bunun gibi ibâdet, taat, halvet ve namaza yönelmek de aynen böyledir. Hiç namaz kılmıyorsa, önce namaza başlayıp beş vakit namaz kılar, onu bırakmamaya gayret eder, sonra devamlı artırmaya çalışır. Bu misâllerin sonu gelmez....”¹⁰⁵

¹⁰⁴ Mesnevî, c. VI, b. 1210-21.

¹⁰⁵ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Anbarcıoğlu, (İstanbul 1990), s. 80.

Mevlânâ, sâlikin bu yolda basamak basamak yükselerek “*Hakikat*”i bulabileceğini, Hz. İbrahim’in Allah’ı buluş serüvenine atıfla ifade eder.¹⁰⁶ Zira sâlik, bu yolda ilerlerken, her bir mertebenin gereklerini yerine getirirse bir sonraki aşamaya sorunsuzca yükselebilir. İçinde bulunduğu mertebenin gereklerini yerine getirmeden üst aşamaya ait uygulamaları yapması ise sâlike, manevî ilerleyişinde fayda yerine zarar getirir. Henüz gereksinimi ve ihtiyacı hissedilmeyen bir şeyi yapması, sâliki, nimete erişirmez külfete sokar.

Tedriciliğin, insanın değişimi özümsemesindeki yerine ve önemine işaret etmesi bakımından Saint Augustine’dan aktarılan şu duayı burada nakletmek istiyorum. “*Tanrım! Beni iffetli ve tertemiz kıl ama hemen değil!*”¹⁰⁷

Sâlik, olgunlaşma yolunda tedricen ilerlerken teennî ile hareket etmekten sıkılmamalı, kâmil olanların durumuna bakarak kendi hâlini onlar ile mukayese edip ümitsizliğe kapılmamalıdır. Bu yolda olduğu müddetçe zamanla onlar gibi kemâle ereceğine yakînen inanmalıdır. Mevlânâ, hilal ve dolunay sembolleri üzerinden bunu şöyle vurgulamaktadır:

“*Hilâl’le dolunay birdir. İkilikten, eksiklikten, bozulmadan uzaktır onlar. Hilâl hakîkatte noksan kabul etmez, görünüşteki noksanlık, yavaş yavaş dolunay hâline gelmek, kemâl bulmak içindir.*”¹⁰⁸

Hilal, olgunlaşma yolundaki sâliki, dolunay da kâmil kişiyi sembolize etmektedir. Sâlik, olgunlaşma yolunda tedricen ilerlediği müddetçe, sonunda kâmil hâle geleceğine inanarak, bu motivasyonla sülûkuna devam etmelidir.

2. b. SÂLİKİN KENDİ MERTEBESİNE RÎÂYETİ

Mevlânâ, sülûk yolunda farklı mertebe ve makâmların bulunduğunu çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. Aşağıdaki beyitlerde sülûk sürecinde farklı mertebelerin mevcudiyetini Mevlânâ, şöyle ifade etmektedir:

“*Âlemde gizli merdivenler vardır, basamak basamak tâ semâyâ kadar.
Her bulutun başka bir merdiveni vardır, her gidişin başka bir göğü.
Her biri, öbürünün hâinden bihaberdir. Geniş bir ülkedir, ne başı var, ne sonu!
Bu, o neden böyle hoş diye şaşmaktadır; o, bu neden böyle şaşıyor diye hayrette.*”¹⁰⁹
“*Her kuşun kafesi başkadır.
Melekler bile bir cinsten değildirler; bu yüzden göklerde saf saf dururlar.
Çocuklar, gerçi bir mektebe giderler, giderler ama ders bakımından her biri, öbüründen üstündür.*

¹⁰⁶ Mesnevî, c. II, b. 1557-9. Olayın Kur’an’daki anlatımı için bkz. En’âm 6/76.

¹⁰⁷ James Goldman, “Bireyötesi Durum”, *Ego Ötesi*, edit.: Walsh & Vaughan, s. 243.

¹⁰⁸ Mesnevî, c. VI, b. 1208-9.

¹⁰⁹ Mesnevî, c. V, b. 2556-9.

Doğuya mensup olanın da duyguları var, batıya mensup olanın da... fakat görmek, göze kısmet olmuştur, mesnet ona verilmiştir.

Yüz binlerce kulak, saf saf düzülse yine de hepsi aydın bir göze muhtaçtır.”¹¹⁰

Mevlânâ'ya göre sülûktaki farklı mertebeler, insanın eşyâya bakışındaki farkından kaynaklanmaktadır. Eşyânın hakîkatine nüfuz bakımından herkesin aynı düzeyde olmadığını belirten Mevlânâ, konuyu şöyle îzah eder:

“Bir bakış vardır, iki fersahlık yolu görür; bir bakış vardır, iki âlemi de görür, padişahın yüzünü de.

Bu ikisinin arasında sayıya sığmaz fark var. Gizli şeyleri Allah bilir ama gözüne (eşyânın hakîkatini gösterecek) bir sürme ara.”¹¹¹

“(Nitekim) birisi minareyi görür, minaredeki kuşu göremez. Minaredeki hünerli doğanı gözü almaz.

İkincisi, kanatlarını çırpıp kuşu görür, fakat kuşun ağzındaki tüyü göremez.

Allah nuru ile bakansa; hem kuşu görür, hem ağzındaki tüyü.

Öbürüne der ki: Tüyü gör tüyü. Tüyü göremedikçe düğüm açılmaz.

Birisi insanı, nakışlarla bezenmiş balçıktan ibaret bir sûret görür öbürü ilim ve amelle dolu bir balçık!

Beden, minaredir; ilim ve ibâdet kuşa benzer; onu ister üç yüz tane say ister iki tane.

Orta görüşlü adam, yalnız kuşu görür, kuştan başka önde, artta hiçbir şey göremez.

Tüyse, kuştan gizli olan şeydir, kuşun canı onunla kaimdir.

Gagasında tüy bulunan kuşun işi, hiç işreti olmaz.

Onun bilgisi daima canından coşar. Ne iğretidir, ne borç!”¹¹²

Sülûkta farklı mertebe ve makâmların mevcudiyeti, beraberinde her makâmın kendine özgü kurallarını da var kılmıştır denilebilir. Şöyle ki; sâlik için bir makâmda ehemmiyet arz eden bir kuralın, diğer bir makâmda bu ehemmiyetini yitirdiği veya yerini bir başka kural ve uygulamaya bıraktığı gözlenmektedir. Hatta kimi zaman aynı şey, değişik mertebelerde farklı anlamlandırılarak hüküm verildiği de olmaktadır. Sülûk süreci, yeknesak bir süreç olmadığından, manevî gelişimin farklı aşamalarında, kişinin içinde bulunduğu makâmın gereğine göre farklı değerlendirmelerin olması gayet doğaldır. Dolayısıyla sâlikin içinde bulunduğu mertebeye göre amel ve davranışları farklı hükümler alabilmektedir. Mevlânâ, bu hususu aşağıdaki beyitlerde panzehir ve üzüm metaforları üzerinden şöyle îzah etmektedir:

“Arkadaş; başka bir nûkte daha duy ki bu nûkte, rûh gibi hem apaçık, meydandadır, hem de gayet ince ve gizli (rûh gibi âriflere aşikâr, lakin başkalarına gizli bir nûkte).

Öyle bir makâm¹¹³ olur ki bu yılan zehri (yani nefsin şehvâtı), Allah'ın tasarrufuyla (o makâmda) hazmı kolay ve lezzetli bir hâle gelir.

¹¹⁰ Mesnevî, c. IV, b. 2015-9.

¹¹¹ Mesnevî, c. VI, b. 1464-5.

¹¹² Mesnevî, c. VI, b. 1140-9. Yine bu görüş farkından dolayı sebeplerin ardındaki müsebbibin görülmesinde insanlar arasında farklı seviye ve görüşler olduğunu “Bir karınca, kağıtta giderken kâlemin yazı yazdığını görüp kâlemi öğmeğe başladı. Gözü keskin olan başka bir karınca, ben görüyorum dedi.. bu hüner parmaklardan; parmakları öğ. Gözü ikisinden de daha iyi gören bir başka karınca dedi ki: Ben, kolu öğirim; çünkü parmaklar, kolun fer'idir saire..” başlığı altında ifade etmektedir. (Bkz. Mesnevî, c. IV, b. 3721-9). Sülûk yolunda hakikat arayışları bakımından insanların farklı mertebelerde olduğunu vurgulamak için “Gölcükteki birisi akıllı, öbürü yarı akıllı, üçüncüsü de mağrur, aptal, gafil ve değersiz üç balık ve âkıbetleri” hikâyesini anlatmaktadır. (bkz. Mesnevî, c. IV, b. 2202-86).

*Bir makâmda zehir olan bir başka makâmda ilâç olur... Bir makâmda küfür olan şey, o makâmda caiz ve reva olur.
Orada cana zarar veren, burada (cana) derman kesilir.
Su, koruğun içinde iken ekşidir; fakat üzüm hâline gelince tatlılaşır, güzelleşir.
(Tatlılık mertebesine erişmiş olan bu su) sonra küpün içine girince tekrar acılaşır, şarap kesilir, haram olur... (lakin yeniden) sirke olunca bu ne güzel katıktır!”¹¹⁴*

Sülûk sürecindeki bu farklılığın sâlik bakımından ortaya çıkardığı temel vurgu, sâlikin kendi mertebesine uygun şeyi yapmasıdır. Sâlik, kendi makâmının gereklerini yerine getirmeden, bir üst seviyenin gereklerini yapmaya kalkışmamalıdır. Çünkü üst mertebede faydalı olan şey, içinde bulunduğu aşamada sâlike zarar verebilir. Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde bu hususa şöyle işaret etmektedir:

*“Allah hasları, daha has olanların ahvâlini görünce kendilerinden geçerler.”¹¹⁵
“Halka lütfun ta kendisi olan şey, yüce ve nazenin erlere kahrıdır.
Şu hâlde halkın, aradaki farkı görüp anlaması için (sülûk sürecinde) zahmet ve belâlar çekmesi lazımdır!”¹¹⁶
“Avâmın ibâdeti, havâsın günahıdır. Avâmın vuslatı bil ki havâsın hicâbıdır.
Padişah bir veziri muhtesip¹¹⁷ yapsa, o vezirin muhibbi değil, düşmanı demektir.
Mamañih o vezir, belki suç işlemiştir. Böyle birden bire ona karşı muamelesini değiştirmek elbette sebepsiz olamaz.
Ancak ilk defa muhtesipliğe terfi edilen kişiye baht ve devlet nasip olmuş demektir.
Fakat önceden padişaha vezir olanı, sonra tutup muhtesip yapmak, kötü bir iş yaptığıındandır.”¹¹⁸*

Sülûk sürecinde farklı mertebelerin mevcudiyeti nedeniyle Mevlânâ, sâlikin, kendi durumunu merkeze alarak kendi ile kâmil insanları mukayese edip bir hükme varmaması konusunda sâliki kıyas-ı nefsten sakındırmaktadır. Bu anlamıyla kıyas-ı nefsi; sâlikin, başkalarının anlam dünyasını, kendi anlam dünyasından ibaret zannedip ona inhisar ettirerek, hakîkati bu sınırlar çerçevesinde yorumlaması şeklinde tanımlayabiliriz. Mevlânâ'nın bu sakındırmasının nedeni, sâlikin bu yaklaşımla, kendi mertebe ve deneyimlerinin dışındakileri yok sayarak kendini onlardan mahrum bırakmasıdır. Zira insan, varlığını kabul etmediği bir şeyden, istifade de edemez.

Mevlânâ, *kıyâs-ı nefis* (hod) dediği¹¹⁹ böylesine bir yaklaşımdan hareketle sâlikin hakîkati anlamaya çalışmasının, onu hakîkatten iyice uzaklaştıracığı kanaatindedir.

¹¹³ Makâm ifadesi beyitte kullanılmaktadır. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2598).

¹¹⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 2597-2602. Son beyitte “Sirke ne güzel katıktır” hadisinden iktibâs yapılmıştır. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1238).

¹¹⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 3805.

¹¹⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 2982-3.

¹¹⁷ Muhtesip, kötülükleri ve ahlâksızlıkları önlemek asayişini sağlamak için görevli olan devlet görevlisine denir. Günümüz polis ve zabıtasıyla aynı işlevi görür.

¹¹⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 2816-20.

¹¹⁹ Tabir için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 263. Kıyâs; ölçmek demektir ki bundan müştak olan mikyas kelimesi ölçü mânâsındır. Kıyâs fıkhi ve mantiki olmak üzere ikiye ayrılır. Bilindiği gibi fikhî

Sâlikin, kemâle ermiş bir ârifin geçirdiği tecrübeleri yaşamadan, kendi hâlini onunki ile mukayese ederek akli ile yaptığı kıyâsın onu, o hâlin hakikatinden nasıl uzak düşüreceğini vurgulamak için Mevlânâ, gülyâğı şişesini döken tûtf hikâyesini anlatır.¹²⁰ Kâmil kişilere ait hâlleri, onların sözlerinden yola çıkarak, kıyâs yoluyla anlamaya çalışanların elde ettikleri kıyâsa dayalı bu bilgiyi de Mevlânâ; “Zan ve kıyâs yoluyla bildiğini zannetsen de o biliş; sağırın, dudak hareketlerinden vardığı anlayışa benzer”¹²¹ şeklinde niteler. Mevlânâ, böyle yapanların hakîkate nispetle düştükleri trajikomik durumu vurgulamak için sağırın hasta komşusunu ziyarete gidişi fıkrasını anlatmaktadır.¹²² Fıkra aracılığıyla Mevlânâ, bu konudaki mesajını şöyle belirtir:

“(Hikâyedeki) o sağırın zan ve kıyâsı yüzünden (komşusu ile aralarındaki) on yıllık ahbablığı hiç olup gitti.
Hususiyle ey efendi, senin bayağı hislerine dayanarak yaptığın kıyâs (kıyâs-ı hiss-i dûn),
Allah’ın (yüce) vahyinde olursa (ne gibi hatalı sonuçlara varacağını var sen düşün!).
(Çünkü) senin his kulağın, harfi ve sözü anlayabilirse de bil ki gaybı duyacak kulağın
sağırır.”¹²³

kıyâs; hakkında nas bulunmayan bir meseleyi ona benzeyen ve hakkında nas bulunan bir meseleye tatbik ederek hükme varmaktır. (Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1569).

¹²⁰ Hikâyenin özeti şöyledir. Bir attârın dükkanında çok sevdiği bir papağanı bulunmaktadır. Bir akşam dükkana giren bir kedi, kovaladığı fareyi yakalamaya çalışırken dükkandaki gül yağı şişelerini döker. Ertesi sabah attar dükkanına geldiğinde şişeleri, papağanın döktüğünü zannederek papağana kızar ve başına vurur. Papağanın üzüntüden dili tutulur ve tüyleri dökülür kel kalır. Günün birinde dükkanın önünden geçen kel bir cavlakî dervişi gören papağanın dili açılarak dervişe sen de mi gül yağı şişelerini döktün der. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 247-62).

¹²¹ *Mesnevî*, c. I, b. 3359.

¹²² Fıkra şöyledir: “Fazilet ve kerem sahibi zatın biri, bir sağıra: ‘Senin komşun hasta’ diye haber verdi. Sağır, kendi kendisine dedi ki: ‘Tut ki gittim, ama bu sağır kulakla ben onun sözünü nasıl anlayacağım. Özellikle de hasta olanın sesi zayıf ve yavaş çıkar; fakat (komşudur) mutlaka da gitmek lâzım. (Belki) onun dudak hareketlerinden ne dediğini kıyâs yoluyla düşünür, bulurum. (Zaten bir hasta ziyaretinde konuşulacak olanlar belli değil midir?) Ey benim mihnete düşmüş dostum, nasılsın? Derim. O da elbette ‘İyiyim veya hoşum komşum’ diyecektir. (O zaman) şükürler olsun derim. Ne içtin diye sorarım. O da ya şerbet ya da mercimek çorbası diye cevap verecektir. (Bunun üzerine ben de) yiyip içtiğin sıhhat, afiyet olsun derim. Kendini hangi hekime tedavi ettiriyorsun, diye sorarım o da filancaya der. Ben de ona derim ki, onun ayağı çok uğurludur. Mademki tedavine o geliyor senin işin yoluna girdi demektir. Biz de onun ayağının uğurunu tecrübe ettik, denedik. Her nereye giderse, muratlar hâsıl olur. O saf adam, (kendi aklının) kıyâsına dayanarak tasarladığı bu cevapların (doğruluğuna inanarak) hastanın yanına hâl hatır sormaya gitti. ‘Nasılsın’ diye sordu. Hasta ‘öldüm’ deyince dedi ki: ‘Çok şükür!’ Hasta, onun bu sözüne pek sinirlendi, canı *fenâ* sıkıldı. ‘Bunda şükredecek ne var? Demek ki bu adam benim düşmanım, bizim kötülüğümüzü istiyormuş, anlaşıldı’ diye düşündü. Sağır bir sözdür tasarladı ama kıyâsı isabetli olmadı. Bundan sonra hastaya ‘Ne yedin?’ diye sorunca hasta (öfkesinden); ‘Zehir’ dedi. Sağır ‘Afiyet olsun’ deyince hastanın öfkesi iyice arttı. Sağır, bundan sonra da ‘Tedavi için hangi hekim geliyor?’ diye sordu. Hasta ‘Azrail geliyor! Haydi buradan defol, diye cevap verdi. Sağır ‘Onun ayağı çok uğurludur buna sevinebilirsiniz!’ dedi. Sağır; ‘Şükür, hamdolsun, komşu hakkına riâyet edip bu işi de hâlettim diye sevinerek dışarı çıktı. Hasta ise ‘Meğer bu adam bizim can düşmanımızmış, onun böyle bir cefa kaynağı olduğunu bilmiyormuşuz’ diyordu. Hatırından yüzlerce hakaret ve küfür geçiyor, ona bunları bir türlü söylemeyi istiyordu.” (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3360-78)

¹²³ *Mesnevî*, c. I, b. 3393-5.

“Hakk’ın kuşundan (nebî veya veliden) bir ötüş duyunca ders ezberler gibi yalnız zâhirini beller, hatırında tutarsın.
Sonra da kendinden kıyâslar yapıp, hayalin ta kendisini hakikat sanırsın.
Hudâ abdâllarının öyle ıstılahları vardır ki (onlardaki mânâdan) sözlerin, lafızların haberi bile yoktur.

Sen, kuş dilinin/mantıku’t-tayrın¹²⁴ yalnız sesini öğrendin; (sonra da buna dayanarak) yüzlerce kıyâs ve heves ateşledin.
Fakat o (sağırın kıyâsından) hastanın incindiği gibi senden de gönüller incindi, kederlendi.
Hâlbuki sağır, kendi zannına göre, isabet ettiğini sanıp sevincinden mest olmuştu.”¹²⁵

Bu yüzden sâlik, kendini kâmil ârifler ile mukayese ederek onların yaptıklarının içeriğine hâl ile vakıf olmadan taklîde kalkışmamalı; bunun kendisine zarar vereceğinin bilincinde olmalıdır. Mevlânâ selefi Attâr’dan¹²⁶ (ö. 618/1221) iktibâs ettiği

“Ey gafill! Sen nefis ehlin, toprak içinde kan yiyedur!
Fakat gönül sahibi olan/sahib-i dil, zehir yese bile o zehir, bala dönüşür”
beytini îzah beyanında bu hususu şöyle açıklamaktadır:
“Gönül sahibi (kâmil bir zât), kesin öldürücü bir zehir yese bile bu, ona zarar vermez.
Çünkü o, (kemâle ererek manen) sıhhat bulmuş, perhiz (ve riyâzattan) kurtulmuştur artık.
Fakat (kemâle erememiş) zavallı tâlip, henüz sıtma içindedir (yani nefsinin şehvât ateşi içinde yanmaktadır).
Peygamberimiz (sav) buyurdu ki: ‘Ey cüretkar tâlip (yani ey sülûk yolunda henüz bir şeyler isteme düzeyinde olan)! Sakın matlûp (kendisi istenilmiş bir düzeye gelen) ile mücadele etme! (yani kendini onunla kıyaslama).’
Sende (henüz daha) Nemrût’luk (yani onun kötü özellikleri sende) varken, sakın ateşe atılma, ateşe girmek istersen öncelikle (benlik dönüşümünü gerçekleştirerek) İbrahim ol!
Madem (hâlen daha) ne denizin hâinden haberdarsın ne de yüzücüsün... (o hâlde) aklına uyup kendini denize atma!
O (mânâ deryâsının usta) yüzücüsü, denizin dibinden inci çıkarır, zararlardan bile fayda temin eder.
Kâmil insanın, tuttuğu toprak, altın olur; nâkıs (henüz olgunlaşmamış kişi) ise, altını tutsa toz toprak kesilir.
O gerçek er, Hakk’ın makbûlü olduğundan, bütün işlerde onun eli, Cenâbı Hakk’ın elidir.
Nâkıs kimsenin eli ise Şeytan’ın ve avânesinin elidir. Çünkü teklif ve hile tuzağı içindedir.
Kâmilin önüne gelen cehil, ilim olur; nâkıs ilim gelse, cehil kesilir.
(Çünkü) illetli kimse, ne tutarsa illet olur; amma kâmil olan küfrü bile din ve îman kılar.¹²⁷
Ey süvari ile yarışa girişen piyâde! (Madem) onu geçemeyeceksin, iyisi mi, dur!”¹²⁸
“Mübarek bir adam, minareden düşse elbisesine rüzgâr dolar, onu yavaşça yere indirir, kurtulur.
Ey güzel adam, o bahta inanmıyorsan neden kendini yele veriyorsun ya?
Bu minareden Âd gibi yüz binlercesi tepesi üstüne düştü, başlarını da yele verdiler, canlarını da.
Bu minareden tepesi üstüne düşen milyonlarca kişiye bak.
İp üstünde oynamayı bilmiyorsan ayaklarına şükret, yeryüzünde yürü.
Kendine kâğıttan kanat yapıp, dağdan uçmaya kalkışma. Bu sevda uğrunda niceleri başından oldu.”¹²⁹

¹²⁴ Bilindiği gibi bu ifade Attâr’ın meşhur eserinin adıdır ve Neml 27/16 ayetinde de geçmektedir.

¹²⁵ Mesnevî, c. I, b. 3407-11.

¹²⁶ Feriduddin Attâr hakkında geniş bilgi için bkz. AbdülHüseyn Zerrinkub, *Attâr’ın Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri (Sîmurg’un Kanat Sesi)*, çev.: Alptekin Dursunoğlu, Anka Yay., İstanbul 2002.

¹²⁷ Kâmilin, küfrü îman kılması, kâfir olan nefsin kontrol ve denetimi altına alması daha sonra da başkalarını irşâd ederek onların kâfir nefslerini olumlu şeylere yönlendirmesi olarak yorumlanabilir.

¹²⁸ Mesnevî, c. I, b. 1602-14.

Mevlânâ, *mevhûm benliğinin* arzu ve isteklerini kontrol altına alamamış, henüz kemâle erememiş sâlikleri, perhizine riâyet etmesi gereken bir hastaya ve koruk hâlindeki üzüme benzetir. Olgunlaşıp kemâle erişen kâmilleri ise perhize ihtiyacı kalmamış sağlıklı bir hekime, soğuk ve kardan artık etkilenmeyen olgunlaşmış, tatlılaşmış üzüme teşbih ederek konuyla ilgili şöyle der:

“Müridin, küstahlık ederek kâmil velînin her yaptığını yapmaya cüret etmesi doğru değildir. Çünkü helva, (sağlıklı) hekime zarar vermezse de hastaya zarar verir; soğuk ve kar, olgunlaşmış üzüme dokunmaz, lakin kuruğa, büyük zarar gelir. Çünkü koruk, henüz daha kemâle erip olgunlaşmamıştır ve yoldadır. (Allah’ın hakkında): ‘Liyağfire lekellâhu mâ tekaddeme min zenbike ve mâ teahhar/Allah böylece geçmiş ve gelecek günahlarını başlıklar’¹³⁰ buyurduğu hâle gelmemiştir.

Velî, zehir içse bu zehir, ona bal olur, fakat tâlip (mübtedî mürid) aynısını içerse, yerse aklı kararır, zarara uğrar.”¹³¹

“Ateş, İbrahim’e bir ziyan veremez. Kim Nemrut’sa sen ona: ‘Kork ateşten!’ de”¹³²

Mevlânâ’ya göre sâlik, kâmil insanlardan gördüğü ve kendisine nispetle yanlış gibi görünen şeyleri eleştirip ayıplamakta acele etmemelidir.¹³³ Çünkü kâmilin bu davranışının, sâlikin zihin dünyasında henüz bulunmayan haklı bir gerekçeye istinad ediyor olması muhtemeldir. Bu gerekçeyi bilmeden yapacağı eleştiri, o insanın kemâl portresinin, sâlikin zihin dünyasında yıkılması anlamına gelir. Kâmil bir zata yönelik bu eleştirisinin, sâlike pratik bir getirisi olmadığı gibi, bu eleştirisi nedeniyle kendini o zattan mahrum bırakarak, ondan istifadesini de engellemiş olur. Binâenaleyh sâlike düşen; kendi tekâmülünün, içinde bulunduğu makâmın gereklerine ve sülûk esaslarına riâyetle gerçekleştirileceğini bilmesi ve buna uygun hareket etmesidir. Ancak kemâle ermiş olanları da kendisi gibi sebeplere muhtaç ve bağımlı zannetmemelidir. Bu konuda Mevlânâ, sâlike şunları tavsiye eder:

“Kâmil insana lokma yemek de nükte söylemek de helâldir; madem kâmil değilsin, (o hâlde riyâzatına dikkat et) yeme ve sükût et!”

¹²⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1349-54. Henüz olgunlaşmamış birinin, kendini kâmil bir ârifle eş değer görüp büyülenmesindeki haksız gururu, hayatta karşılaşılan olayların gidereceğini vurgulamak için devenin yularını çeken farenin bundan böbürlenmesi daha sonra bir su birikintisinden ancak devenin yardımıyla kurtulması hikâyesini anlatmaktadır. (Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3436-52).

¹³⁰ Fetih 48/2 ayetinden iktibâs edilmiştir.

¹³¹ *Mesnevî*, c. I, b. 2604 ve önceki başlık.

¹³² *Mesnevî*, c. II, b. 3310. Ârif olanın günahlardan mahfuziyeti hakkında îzah için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 394-5.

¹³³ Mevlânâ kimi zaman kâmil bir zattan şeriata muhâlif bir takım hususların zuhurunun da bir takım esaslara müstenid olduğunu belirtmektedir. Bu hususlar hakkında geniş bilgi için (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 425-6).

Çünkü sen daha kulaksın (yani dinleme düzeyindesin), o kâmil ise dil (söz söyleme düzeyindedir); senin cinsinden değil o; Cenâbı Hak, kulaklara ‘Ansîtû (susunuz)’ buyurdu.¹³⁴ Yeni doğan bebek, evvela süt içer, bir zaman susup bütünüyle kulak kesilir. Söz söylemeyi öğreninceye kadar söze karşı dudağını yumması lazımdır. Şayet kulak vermez, dinlemeden konuşmaya çalışırsa ‘ti, ti’ eder durur; cihânda kendini dilsiz bırakır.

Anadan doğma sağır olan kimse, hiç (kulak kesilip) dinlemediği için (aynı zamanda) dilsiz olur; (hiç söz işitmemiş olan) nasıl dile gelip konuşsun? Mademki konuşmak için evvela dinlemek gerekiyor. (O hâlde) söz tarafına (evvela) kulak yolundan gel.

‘Evlere kapılarından girin’,¹³⁵ ve hedeflerinize vusul için, usûle/o işin esbâbına riâyet edin!’¹³⁶

“Gözü açık olan, bunları sebeplere kulak asmadan birer (kozmetik) hikmet olarak görür. Fakat mademki sen his âlemi düzeyindesin, sebeplere kulak ver!

Sebeplere yapışmamak, onları yırtmak; ancak canı (bu) tabiat âleminden yücelip kurtulmuş olanın makâmıdır.

Böyle olan, enbiyânın mucize pınarını sudan ve ottan değil sebepsiz olarak görür.

Bu sebepler, doktorla hasta, kandille fitil gibidir.

Gece kandiline yeni bir fitil bük, fakat güneşi (kandile fitile) muhtaç sanma.¹³⁷

Yürü, git evinin damı için samanlı çamur hazırla. Fakat bil ki kâinatın tavanı, buna muhtaç değildir.”¹³⁸

Mevlânâ’nın, kâmil insanları ayıplamama hususunda sâlike yaptığı bu uyarı, ilmî eleştiri veya düşünce faaliyetinin engellenmesine yönelik bir sakındırma değildir. Bu uyarı, sâlikin, kâmil bir zatta gördüğü ve henüz kendisine tam olarak mal edemediği bir davranış veya hâli, içeriğini tam olarak bilemediğinden onu ayıplayacak düzeyde olmayışıyla ilgilidir. Mevlânâ, verdiği yüzme örneği üzerinden bu farkı şöyle îzah etmektedir:

“Âlimin uykusu, ibâdetten iyidir. Ancak bu âlimin ilmi, gafletten uyandıran ilim olursa. Yüzme bilen hareketsiz durması, aceminin elle, ayakla savaşımasından, çırpınmasından iyidir.

Acemi, elini ayağını oynatır, durur; fakat boğulur. Yüzme bilense denizdeki dalgıç gibi yüzer durur.”¹³⁹

“(Kâmil bir insanın) ekmek, bal ve süt yemesi, yüz yoksulun çilesinden, üç günde bir iftar ederek oruç tutmasından daha hayırlıydı.

O, nur yer, ekmek yiyor deme. Ot topluyor görünür, fakat hakîkatte lâle eker.

Kandilin yağını yiyen alev gibi o da etrafındakileri aydınlatır, onların nurunu artırır.

Allah, ekmek yiyene ‘İsrâf etmeyin’ dedi, nur yiyene ise ‘Artık kâfi’ demedi.

O boğaz, imtihan ve ibtilâ boğazıdır, buysa isrâftan da emin, ileri gidişten de.”¹⁴⁰

“Sende de lokma, cevhere dönüştükten sonra, gücün yettiği kadar ye, çekinme!

¹³⁴ Ansitu lafzı, “Rahmet olunmayı umarsanız Kur’an okunurken susun ve dinleyin” ayetinden iktibâs edilmiştir (A’raf 7/204).

¹³⁵ İfade Bakara 2/189 ayetinden iktibâs edilmiştir.

¹³⁶ Mesnevî, c. I, b. 1621-8.

¹³⁷ Yani benliğin henüz gece gibi zulmani bir düzeyde ise onu aydınlatmak için gerekli olan sebebe yani riâyât ve diğer sülûk uygulamalarına riâyât et; fakat canın bir güneş hâline gelmişse artık bu tür fitillere ihtiyacın kalmaz, denilmektedir.

¹³⁸ Mesnevî, c. II, b. 1842-7.

¹³⁹ Mesnevî, c. VI, b. 3887-80.

¹⁴⁰ Mesnevî, c. V, b. 2705-9.

(Bunu halka da göstermek için) şeyhin biri bir gün, halkın kötü zannını gidermek için leğene kustu, leğen inciyle doldu.
Bu sûretle o basîret sahibi pîr, halkın az aklına acıyıp ancak akılla anlaşılır inciyi gözle görülür bir hâle getirdi.
Fakat temiz olan bile senin midende pis, murdar bir hâle geliyorsa; boğazına anahtarını yitik bir kilit vur.

Her kimde lokma, nur-i Celâle dönüşüyorsa, her ne dilerse yesin; ona helâldir!”¹⁴¹

Mevlânâ, bu sözlerinin, sülûktaki manevî terakkinin mahiyetinden biraz olsun haberdar olanlara çok şey ifade ettiğini; “Eğer benim canıma âşına isen, bilirsin ki şu mânâlı sözüm boş dâva değildir” mısra’ıyla belirtir.¹⁴²

Mevlânâ, kemâle erişenler ile yoldaki sâlikler arasında yaptığı bir mukayesede sâlikteki hâllerin, geçici ve ödünç olduğunu; bu hâllerin henüz onun varlığında temerküz edip, benliğinin aslî birer unsuru hâline gelmediğini, bu nedenle istenen daimî tesiri göstermeyeceğini belirtir. Buna karşılık bu tür hâllerin, kâmillerin benliklerinde istikrarlı birer makâm hâline gelmesinden ötürü, sûretteki farklılıkların, mânâdan bir şey kaybettirmeyeceğini verdiği örnekle şöyle îzah eder:

“İğreti hararet (yani gönül yanıklığı) tesirli değildir; fakat insanın kendisinden olan hararet müessirdir.

Sirkeyi ateşte ısıtsan bile yiyince yine bürüdeti (yani vücuttaki serinliği) arttırır.

Çünkü o hararet, iğretidir. Aslî tabiatında bürüdet ve keskinlik vardır.

Oğul, pekmez buz tutsa da yine yiyince ciğerdeki harareti fazlalaştırır.

Şu hâlde şeyhin riyâsı, bizim ihlâsımızdan daha hayırlıdır. Çünkü o riyâ, basîretten meydana gelmedir; (mübtedi müridin) bu ihlâsı ise körlükten!

Şeyhin sözünden cemiyet meydana gelir; hasetçilerin nefesinden ise tefrika zuhûr eder.”¹⁴³

Mevlânâ, diğer bir mukayesesinde kâmil olanların nefislerini, eğitimli birer ata benzeterek bu atın yeminin, suyunun fazla verilmesinin, sahibini hedefe daha süratli götüreceğini belirtir. Buna karşılık, henüz eğitilmemiş vahşi atlara verilen yem ve su, onları güçlendirerek huysuzluklarını artıracaktır. Bu huysuzluğu ile nefis, sahibini ya hemen yere serecek veya kendi hevâsı doğrultusunda arzu ettiği yere sürükleyerek helâk edecektir.¹⁴⁴ Binâenaleyh sâlik, kendi nefis bineğinin durumuna uygun hareket etmeli, onu henüz tam olarak eğitmeden kendini, eğitimin esaslarına riâyetten müstağni görmemelidir.

Kemâle erişen ârifler ise vuslata erdiklerinden, artık onları vuslata taşıyacak bu tür vasıtalarla ihtiyaçları kalmamıştır. Cenâbı Hakk’ın nuru ile vuslatta yaşadıkları arınma ve dönüşüm, onları bu tür vasitalardan müstağni kılmıştır. Mevlânâ, vâsıl âriflerin bu istiğnasını şöyle îzah etmektedir:

¹⁴¹ Mesnevî, c. II, b. 3568-72.

¹⁴² Mesnevî, c. II, b. 3573.

¹⁴³ Mesnevî, c. II, b. 3694-9.

¹⁴⁴ Bkz. Mesnevî, c. VI, b. 1126-30.

"Ona ne halvetin lüzumu vardır, ne çilenin. Hiçbir bulut, onu örtemez. Halvet yurdu, güneş değirmisidir, artık ona nasıl olur da yabancı gece, perde kesilir? Hastalık ve perhiz zamanı geçti, buhran kalmadı. Küfür, îman oldu, küfrân kalmadı. Elif gibi, doğruluğu yüzünden öne geçmiştir. Onda kendi sıfatlarından hiçbir şey kalmamıştır. Kendi huylarından çıkmış tek olmuş... canı, canına can katan sevgiliyle çırılçıplak bir hâle gelmiştir (yani vasıtalara ihtiyacı kalmamıştır)."¹⁴⁵
 "Hâsılı insan, vuslata erdi mi vasıta olan kadın, adamın gözüne soğuk görünmeye başlar. Ey melahet sahibi! İstediğin şeye ulaştın mı artık bilgi sahibi olmayı istemek, kötüdür. Göklerin damlarına çıktıktan sonra da merdiven aramak, mânâsızdır. Hayra ulaşan kişi, dostluk ve başkasına bir şey öğretmek maksatlarından başka bir maksatla, yine hayır yolunu arar, o yoldan bahsederse bu iş, soğuk bir şeydir. Aydın ayna sâf ve cilâlı bir hâlde iken; onu cilâlamaya kalkışmak, bilgisizliktir. (Âlemlerin) Şah'ı tarafından kabul edilip huzurunda oturduktan sonra mektup ve elçi araştırmak çirkin bir şeydir."¹⁴⁶

Mevlânâ'ya göre sülûk sürecindeki herkes kendi mertebe ve haddinin gereğini bilmelidir. Mevlânâ, İblis ve Bel'am'ın¹⁴⁷ durumlarını örnek göstererek başkalarıyla mücâdele ve yarışa girişmemesi konusunda sâliki şöyle uyarır:

"Cihânda yüz binlerce İblis ve Bel'am vardır, gizli veya aşikâr hep bu hâle düşmüşlerdir.

...

Sen (yüksek bir mertebeye sahip) nazenin biri olsan da (bu nâzın) kendi haddinde (olmalıdır.) Allah aşkına! Sakın, sakın haddini aşma!

(Çünkü) eğer kendinden daha nazenin birisine çatarsan seni yerin yedi kat dibine sokar."¹⁴⁸

Mevlânâ'nın yukarıdaki ifadeleri doğrultusunda vâsıl-ı billah olan ârif¹⁴⁹ bir kâmil zât ile henüz yolda olan sâlik arasında genel olarak şu farkların olduğu söylenebilir. Kâmil insan, nefsanî sıfatlarının hüküm ve tesirinden kurtulmuştur. Onda ruhanî sıfatlar, hüküm sürmekte, eğitilmiş nefsi de bu ruhanî hükümlere tabi olmaktadır. Nâkıs insanda ise durum, bunun aksinedir.

Mevhûm benliğinin istek ve arzularından kurtulan kâmil, beşer olmasından kaynaklanan yönüne ilişkin ifâ ettiği davranışlarını, Cenâbı Hakk'ın hudutları içerisinde icra eder. Sâlikte ise bu icrada nefsinin, arzu ve hazlarını tatmin daha ön plandadır. Kâmil insanın *mevhûm benliği* ve enaniyet zevki, Hakk'ın ezelî vücûdunda müstehlek hâle getirilip ifnâ edildiğinden; gönlü, Hakk'ın sırlarına yakînen nazar eder. Bu nazarla olan her şeyde ilahî kazaya itaatkardır. Bu *rızâ* bilinci, kâmilî temkîne eriştirmekte; her türlü

¹⁴⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 3609-14.

¹⁴⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 1400-5. Mevlânâ, bu hususu örneklendirmek için sevgilisinin huzuruna yani vuslata kabul edildiği hâlde ondan ayrı iken ona yazdığı mektubu okumaya kalkışan kişinin aşkın o andaki edebine riâyet edemediğini, bu hareketiyle henüz gerçek aşk düzeyinde olmadığını gösterdiğini belirtir. (Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1396-1419).

¹⁴⁷ Bel'am'ın Hz. Musa döneminde ism-i azamı bilen ileri gelen bir âlim olduğu ancak daha sonra şehvetine mağlup olarak imtihanı kaybettiği rivayet edilmektedir.

¹⁴⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3301-6.

¹⁴⁹ Kavramın tasavvuf terminolojisinde yüklendiği çeşitli anlamlar için bkz. İsa Çelik, "Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı", *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 25-52.

telvînden,¹⁵⁰ korku ve hüzünden de beri kılmaktadır. Henüz nâkıs olan sâlik ise Hakk'ın sırlarını bilme hususunda kendi akıl ve zekasını kullandığından, sürekli bir değişim ve gelişme içindedir. Bundan mütevellid olarak da *hayf* ve *hüzün* sahibidir.¹⁵¹

Olgunlaşma yolunda olan tâlip ve sâlik, henüz nefslerinin hayvanî dürtülerini, kontrol etme noktasında tam bir vukufiyet üzere bulunmadıkları için manevî hastalıklarla muallal bir hasta gibidirler. Hastanın, iyileşinceye kadar yediklerine, perhizine dikkat etme gereği gibi sâlikin de olgunlaşıncaaya kadar perhizine yani riyâzatına dikkat etmesi gerekmektedir. Mevlânâ, sâlikin, henüz daha nefsinin şehvet ateşi içinde yanıp kavrulmasına atıfta bulunarak onu, sıtma nöbetleri geçiren hararet içindeki bir hastaya benzetir. Yediklerinin, yaptıklarının, onun hararetini iyice artıracığına işaret eder. Kâmil zât ise bu ateş altında olmadığından, sâlike zarar veren şeyler, ona zarar vermez; bilakis olumlu faaliyetleri için ona yardımcı olur, enerji sağlar.

Genel üslubundan aşına olduğumuz üzere Mevlânâ, sâlikin, sülûk sürecinde kendi mertebesinin gereğine riâyetinin lüzumunu vurgulamak amacıyla insanın maddî gelişimi ile manevî terakkisi arasında yaptığı mukayeselerle sülûkta hiyerarşinin önemine işaret eder. Çocuğun diğer gıdalara geçişinin önce süt emmesine; konuşabilmesinin önce dinlemesine bağlı olduğu şeklinde insanın fiziksel gelişimindeki hiyerarşinin bilinen önemine dair verilen örnekler ile manevî gelişimdeki hiyerarşiye riâyetin lüzumuna işaret edilmektedir. Sülûk sürecinde sâlikin bir sonraki aşamaya sağlıklı yükselişinin, içinde bulunduğu düzeyin/makâmın gereklerini yerine getirmesine bağlı olduğu ifade edilmektedir. Aksi takdirde dinlemeden konuşmaya çalışan bir bebeğin, ti ti seslerinden başka söz öğrenememesi gibi; bulunduğu mertebe ve makâmın gereklerine riâyet etmeyen sâlikin de, sûfiyane sözlerin mânâ ve hakikatinden haberdar olmadan sadece zâhiri ile yetinmek zorunda kalacağı noksanlığına işaret edilmektedir.

İnsanların hâllerini anlamaya çalışırken onları, kendimizinkilerle mukayese ederek; diğer bir ifadeyle iç gözlem metodunu kullanarak ve empati yaparak bu hâlleri anlamaya çalışmamız, birçok deneyimin anlaşılmasında bir noktaya kadar işe yarar bir metottur. Ancak bu anlama çabasının, insanın, kendini sürekli merkezde görerek yapılması, sâliki, kendinin sahip olmadığı deneyimleri inkâra götürebilir. Hâlbuki sâlikin, sülûk sürecindeki gayesi; sahip olduklarıyla yetinmek değil, henüz sahip olmadığı

¹⁵⁰ Telvîn ve temkîn hakkında bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 78-80.

¹⁵¹ İfade edilen farklar hususunda Konuk şerhinden istifade edilmiştir. (krş. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 122).

kemâlatı elde etmektir. Sâlikin kıyâs-ı nefste ben merkezli olarak kendini kıyâs yapılan (mekisun aleyh) derecesinde görmesi ve kendini kâmiller ile mukayese etmesi ise onu, doğal olarak sahip olmadığı deneyimleri inkâra sevk edecektir.

Varlığına inanmadığı bir şeye sahip olmak için gerekli gayreti sarf etmeyeceğinden dolayı da bu kıyâs, sâlik bulunduğu seviyede sabit kılarak, onun ilerlemesini engeller. Mevlânâ, hakîkati kendi anlam dünyasından ibaret zannederek yaptığı kıyâs ile ilk aldananın şeytan olduğunu ifade eder.¹⁵² İnsan, kendi önyargılarından tümüyle kurtulamasa da sâlik, hakîkatin o muazzam doğasını kuşatamayacağını bilmeli, böylece kendi deneyimleri dışındaki anlam dünyasını, kendine kapamamalıdır.

¹⁵²

Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3396-3403.

3. SÂLİKİN NEFSİ HAKKINDAKİ BİLİNCİ

Sözlük anlamı olarak rûh, kan, kendisi gibi anlamlara gelen¹⁵³ “nefs” kelimesi, hem günlük konuşma dilinde hem metafizik anlamda hem de psikolojik anlamda geniş bir kullanım alanına sahiptir.¹⁵⁴ Bu anlam mozaîği, kavramın, İslâm düşünce geleneğinde filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıflar tarafından çok yönlü ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Genel olarak diğer düşünürler, nefis kavramını kendi disiplinleri çerçevesinde ele aldıkları¹⁵⁵ gibi mutasavvıflar da kavramı, kendi düşünce sistemleri içinde değerlendirmişlerdir. Sûfîler, nefsini bilen Rabbini bileceği, rivayeti bağlamında nefis kavramı hakkında çeşitli yorumlar yapmışlardır.¹⁵⁶ Buradaki amacımız, nefis kavramına yüklenen çeşitli anlamları incelemek olmadığından¹⁵⁷ çalışmanın hacmini aşan bu bilgileri¹⁵⁸ tekrardan kaçınıyoruz.

Mevlânâ, eserlerinde, nefis kavramını genel tasavvufî çizgi içinde, tanımlayıcı mahiyette analiz etme yerine; sâlikin manevî gelişimi ile ilişkisi açısından ele almaktadır. Nefsin mahiyet ve niteliklerine ilişkin betimsel îzah ve tanımlamalarını da Mevlânâ, bu genel gaye doğrultusunda, nefsin nasıl terbiye edileceği bağlamında dile getirmektedir. Zira sâlik, manevî gelişim yolunda, nefsi ile mücâdele ederek ilerleyeceğinden, mücâdele edeceği şeyi tanımak zorundadır. Tasavvufun ortaya çıktığı dönemden itibaren, kavramın sûfî literatüründe de benzer bir gaye ile ele alındığını söyleyebiliriz. Örneğin; ilk dönem tasavvuf klasiklerinden *Kuşeyrî Risâle*’sindeki şu îzah, bunu açık bir şekilde ifade etmektedir:

¹⁵³ Bkz. E. E. Calverley, “Nefs” mad., *İA*, c. IX, MEB, İstanbul 1964, s. 178.

¹⁵⁴ Haeri, *The Journey of the Self*, s. 53.

¹⁵⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Hayri Kaplan, *İslâm Düşünürlerine Göre Rûh ve Nefs*, Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, Ankara 1995; Ahmet Ögke, *Kur’an’da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997. Kur’an’da da değişik varyantlarıyla birlikte yaklaşık üç yüze yakın yerde kullanılan nefsin Kur’an’daki kullanım anlamlarına ilişkin de bkz. Régis Blachère, “Nefs Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, *Benliğin İnşası*, edit. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 85-94.

¹⁵⁶ Meşhur İslâm düşünürü Gazâlî bu ifadede kast edilenin “Nefsin mahiyetini akli kullanarak onu bu dünyada kulluk, zillet ve hayvani şehvetlerden uzak tutarak yaratılışına uygun şekillerde bilenlerin Allah’ı da bileceklerini” belirtir. (bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazâlî, *İhyâ u Ulûmu’d-Dîn I-IV*, Daru’r-Rayyân, Kahire 1987, c. III, s. 433; Aynı yazarın, *Meâricu’l-Kuds fî Medâric-i Ma’rifeti’n-Nefs ve Meâhû Kânûnu’t-Tevîl*, Mektebetu’l-Cundî, Mısır 1968, s. 193).

¹⁵⁷ Nefsin özelliklerine dair sûfîler tarafından dile getirilen hususların sıralaması için bkz. Nurbakhsh, *The Psychology of Sufism* ss. 12-27; Ögke, *Kur’an’da Nefs Kavramı*, ss. 67-72.

¹⁵⁸ Nefse dair bazı tanımlamalar için bkz. Haeri, *The Journey of the Self*, ss. 31-53.

“Sûfiler, nefis sözcüğünü kullandıklarında, bu kelime ile ne bir şeyin vücûdî varlığını ne de ortaya konulmuş cismi kast ederler. Sûfiler, nefis kavramıyla, kulun kötü özellikleriyle kınanan ve hoş karşılanmayan insan tabiatının kötü görülen huy, fiil, davranış ve eğilimlerini kast ederler.”¹⁵⁹

Nefs, beden ve rûh ilişkisi, İslâm düşünürleri arasında öteden beri tartışılan konulardan biridir. Konuyla ilgili bir risâlesinde Hâkim et-Tirmizî, (ö. 285/898) nefsin mahiyeti hakkında şöyle der: “Nefsin özü, dumânâ benzer sıcak bir rüzgar ve kötü davranıştan doğan bir karanlıktır.”¹⁶⁰ Tirmizî’nin bu beyanına binâen nefsin, temelde beden cismanî özellikleri ile kendini göstermesine rağmen soyut bir mahiyete sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Mevlânâ, nefsin ruhtan ayrı olduğunu sohbetlerinden birinde belirterek¹⁶¹ bu sohbetin devamında İslâm düşünürlerinin konuyla ilgili görüşlerini mezc edici şu îzahta bulunur:

“Binâenaleyh, insan iki şeyden ibarettir. Onun hayvanî yönünün potansiyelinde mündemiç olan şey şehvât ve arzulardır. Ama insanın hulâsası ve gıdası olah şey ise ilim, hikmet ve Hakk’ın didârıdır. Adem’in hayvaniyeti Hakk’tan; insaniyeti ise dünyadan kaçmaktadır.”¹⁶²

Mevlânâ’nın ifadelerinden, nefsin, bedenden ayrı ancak onun dürtülerini kullanan insan içindeki bir yön olduğu sonucu çıkmaktadır. Hatta bu nedenle Mevlânâ, bazı kullanımlarında insanın tabîî yönü olan bedeni ihtiyaçları ile nefsin arzuları arasında ayırım yapmaz. Nefsin, istek ve arzularını, beden ihtiyaç ve gereksinimleri kılıfı ardından insana kabul ettirdiğine işaret eden Mevlânâ, nefis ile insanın maddî/bedenî ihtiyaçları arasındaki yakın bağa sürekli vurgu yapar. Mevlânâ, bu yönüyle nefsi, çektiği sıkıntıları bahane ederek çocuğunu okuldan almak isteyen bir anaya benzetir.¹⁶³

Tasavvuf klasiklerinden *Keşfu’l-Mahcûb*’daki şu ifade nefis ile beden ihtiyaçları arasındaki yakın ilişkiyi belirtir. Hucvirî (ö. 465/1072), Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) “Küfrün esası, nefsinin muradı üzere olmandır” sözünü aktardıktan sonra şöyle der: “Küfrün temeli, kulun, bedeninin arzusuna göre hareket etmesidir.”¹⁶⁴

¹⁵⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, ss. 86-7.

¹⁶⁰ Hakîm Tirmizî, *Beyânü’l-Fark Beyne’s-Sadr ve’l-Kalb ve’l-Fuâd ve’l-Lübâb*, Dâr u İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, Kahire 1958, s. 83.

¹⁶¹ Bkz. Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, haz.: Fûrûzanfer, s. 56; Konuk çev., s. 54.

¹⁶² Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, ss. 56-7; Konuk çev., s. 55.

¹⁶³ bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1431-7.

¹⁶⁴ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 313.

Nefs daha ziyade bedenden kaynaklanan ve bedenın zevkleri ve hayatta kalması ile ilgili psikolojik görünümle karmaşası olarak görülebılrse de Mevlânâ'nın ana teşbihiyle işaret ettiğı gibi nefsin toplumsallaşmış kişilikle de yakın ilişkisi bulunmaktadır.¹⁶⁵

Rûh ve beden, Mevlânâ'ya göre insan varlığının *mânâ* âlemi ile bu yerküreden yaratılan iki cihetini ifade etmektedir. Buna göre rûh, insan varlığının ilahî yokluk (varlık ötesi) âlemden kaynaklanan ve insanın metafiziğe bakan keyfiyetsiz yönü iken; beden, insanın bu âlemin unsurlarından yaratılan ve bu âleme hitap eden maddî cihetini ifade etmektedir. Temeldeki bu genel ayrım yanında, Mevlânâ tarafından insan varlığına dair dile getirilen ve kaynağını yine temeldeki bu rûh-beden ayrımından alan insan varlığının diğler iki unsuru ise birbirinin zıddı olarak görülen akıl ve nefstir. Çünkü insan, Mevlânâ'ya göre varlık hiyerarşisinde tamamıyla nurdan ibaret olan melekler ile tamamen şehvetten ibaret olan hayvanlar arasında bir konuma sahiptir.¹⁶⁶

Mevlânâ'ya göre melek ve hayvan arasında bir konumda yaratılan insan varlığının, metafiziğe bakan ruhunun sıfatı olan akıl nuru, insanın meleklik yönüne karşılık gelmektedir.¹⁶⁷ Akıl, Mevlânâ'ya göre insan varlığındaki melekliğin uzantısı olup ruhla ve aşkın âlemlle ilgilidir. Nefs ise insanın topraktan yaratılan maddî bedeniyle; insanın cismanî âleme bakan cihetiyle ilgilidir. İnsan, kendi varlığında hem kurtluğu hem kuzuluğu toplayan bir varlık türüdür.¹⁶⁸ İnsan varlığındaki bu primitif ve hayvanî yön; insanın dünyaya bakan bedeninin haz ve dürtülerinden ortaya çıkan şehvetten ibaret cihetidir ve nefis başlığı altında toplanmaktadır.¹⁶⁹ Buradaki şehvetin, cinsel şehvetten

¹⁶⁵ Kabir Helminski, *Bilen Kalp, Ruhsal Dönüşümün Sûfi Yolu*, çev.: Refik Algan, Dharma Yay., İstanbul 2001, s. 95.

¹⁶⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 1497-1504.

¹⁶⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3193-6.

¹⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Erich Fromm, "İnsan Kurt mu Kuzu mu", *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev.: Y. Salman, N. İçten, Payel Yay., İstanbul 1979, ss. 13-9.

¹⁶⁹ Jung insan kişiliğinin bu karanlık yönünü "gölge/shadow" kavramıyla ifade etmektedir. Gölge, insanın kötülüğe eğilimli yönüdür. Gölgenin bir kısmının, bastırılmış duygular şeklinde kişinin kendi bilinçaltında olduğunu söylerken bir kısmının ortak bilinçaltında olduğunu ifade eder. Gölge kişilik, insan kişiliğinin hayvana benzeyen yanındır ve hayatın daha alt şekillerinden ırksal olarak insana geçmektedir. İnsan yaratılışındaki ilkel taraf olan bu yön, tüm ahlâksızlıkları, ihtirasları ve tüm nâhoş arzu ve faaliyetleri içermektedir. Jung, gölgenin çoğunlukla yapmamıza izin vermeyeceğimiz şeyleri yapma hususunda bizi zorladığını belirtir. (Burger, *Kişilik*, s. 158; D. P. Schultz & S. E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, s. 488). Tasavvuftaki nefis mertebeleri hiyerarşisi bağlamında manevî gelişmeye ilişkin bazı psikolojik tahliller için ayrıca bkz. Ali Kuşat, "Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Tasavvuf*, sayı: 9, Ankara 20202, ss. 119-28.

daha kapsamlı olarak her türlü sahip olma ve haz duyma şeklinde bir anlamda kullanıldığını hatırlatmalıyız.¹⁷⁰ Nefsin, bu âleme ait olan bedenin haz ve dürtülerinden müteşekkil olması, insandaki aklın ve rûhun esasen bu âleme yabancı ilahî ve mukaddes varlıklar olmaları nedeniyle nefis, bu âlemdeki her türlü kötülüğün potansiyel olarak kaynağı görülmektedir.

Freud düşüncesinde insanın kişilik yapısı îzah edilirken *ide* yüklenen anlam da yukarıda nefse yüklenen anlamdan temelde pek farklı değildir. İd de kendi bedenî ihtiyaçlarından uygun bir tatmin ve enerji boşaltımı vasıtasıyla kurtulmaya çalışan ve bu uğurda ürettiği ihtiras ve gerilimlerden başkasını bilmeyen yönümüzdür.¹⁷¹ Freud’a göre *id*’in var yoğunluğunda işte budur.¹⁷² Freud’un kendisi bunu net bir şekilde şöyle ifade eder: “O, bizim şahsiyetimizin ulaşılmaz, eldeğdirilmez karanlık yanıdır... ona kaos denir, yahut fokurdayıp köpüren uyarılarla dolu bir kazan... hiçbir nizam ve organizasyona sahip değildir. Hiçbir ortak arzu üretmez. Ancak zevk prensibine uymaya çalışır; mahkum içgüdüsel ihtiyaçlarını tatmin etmek için didinir.”¹⁷³

Daha önce de belirtildiği gibi Mevlânâ, eserlerinde genel üslubuna uygun olarak nefsin mahiyetine ilişkin nazariyattan ziyade nefsi, sâlikin manevî gelişimindeki yeri açısından ele almaktadır. Bunda Mevlânâ’nın, sâliklerin pratiği üzerinde duran bir mürşid oluşunun payı büyüktür. Zira şeyleştirip belirlenemeyen¹⁷⁴ nefsi temizlemek isteyen sâlikin, sülûk sürecinde kendisine pratik bir dönüt sağlamayacak spekülasyonlar ile kaybedeceği vakti yoktur.¹⁷⁵

Mevlânâ’ya göre nefis, cehennemden bir parça (cüz)dır. İnsan, kendi varlığında cehennemden bir cüz taşımaktadır. Mevlânâ’nın nefsi tanımlarken kullandığı ateş metaforu, nefsin mahiyetine ilişkin de bilgi vermektedir. Nefsin, ateş şeklindeki tanımına

¹⁷⁰ Bu yöndeki kullanımıyla nefsin Freudyan kişilik kuramında insanın ilkel benliği ve libido ile benzerlik arz ettiği söylenebilir. (Nefs ve id arasında kurulan benzerlik hakkında bir değerlendirme için bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, “Yusuf ve Züleyha Açısından Kur’an’da ‘Nefs-i Emmâre’ Kavramı –Freud’un ‘İd’ Kavramıyla Bir Mukayese, *Tasavvuf*, sayı: 17, Ankara 2006, ss. 57-71).

¹⁷¹ Wolfgang Smith, *Kâinat ve Aşknlık*, çev.: Mehmed Ali Özkan, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 120.

¹⁷² Sigmund Freud, *New Introductory Lectures an Psychoanalysis*, New York: Norton Press, 1965, s. 74.

¹⁷³ Aynı eser, ss. 73-4.

¹⁷⁴ Chittick, insanî nefsi işlediği bölümde İslâmî literatürde üzerinde anlaşılmış bir nefis tanımının olmadığını, yapılan çoğu tartışmadan çıkan sonucun da nefsin mahiyetinin (cevherinin) bilinemezliği olduğu yargısını ileri sürmektedir. (bkz. Chittick, *Sufism*, ss. 42- 5).

¹⁷⁵ Chittick, age., s. 66.

13. asırda yaşamış diğer bir sūfînin, Bâherzî'nin¹⁷⁶ (ö. 658/1260) şu ifadesinde rastlamaktayız: “Nefs tıpkı bir alev gibidir. Her ne kadar rengi cazibeli ise de mahiyeti yakıcıdır.”¹⁷⁷ Ateş alevi metaforunun nefsin mahiyetine ve insan varlığındaki işleyişine dair ipuçları sunduğu söylenebilir. Şöyle ki; nefs, ateş alevi gibi bir yandan varlığını, yaktığı maddî bir varlıktan alırken diğer yandan varlığı itibarıyla o maddî varlıktan ayrı daha latîf bir varlığa sahiptir. Nefs de ateşin alevi gibi hevâsını, bedeninin tabîî istek ve ihtiyaçlarından beslenerek icra eder. Nefsin tümüyle bedeninin aynısı olduğu söylenemez. Ancak ateşin yaktığı malzemeden ayrı olmayışı gibi nefsin bedenden tamamen ayrı olduğu da söylenemez.

Cehennemin bir cüz'ü olan ateş tabiatlı nefs, bütünü cehennem gibi doyumsuzdur.¹⁷⁸ Yukarıda Freud'dan aktarılan alıntıda da *id*in sürekli fokurdayan bir kazana benzetilmesinde benzer bir noktaya işaret edildiği söylenebilir.¹⁷⁹

Nefsin bu doyumsuzluğunu, diğer bir şekilde şöyle ifade edebiliriz. İnsanın nefsanî ihtiyaçları döngüsel olduğundan, her tatminden sonra ya kendine yeni bir mecra bulur ya da yeni baştan tatmin arayışına girer. Nefsin bu hususiyetini Mevlânâ şöyle ifade etmektedir:

“Bu nefs, cehennemdir; bir ejderha olan cehennemin ateşini ise denizler bile eksiltemez. Yedi deryâyı içer de yine de halkı yakan ateşi eksilmez.

Taşlar ve taş yürekli kâfirler; ağlayıp inleyerek mahcûp bir hâlde cehenneme girerler.¹⁸⁰ Ancak (cehennem), bu kadar gıda ile de (azaba) doymaz, sükûnet bulmaz. Tâ ki Cenâbı Hak'tan ona: ‘Doydun mu?’ nidası gelir. O da: ‘Hayır, henüz doymadım Ya Rabbi’ cevabını verir. (Cenâbı Hak: Öyleyse;) ‘İşte sana daha fazla ateş, daha fazla alev, daha fazla hararet!’ der.¹⁸¹

(O cehennem) bütün âlemi, bir lokma edip yuttu da midesi yine: ‘Daha fazlası yok mu’ narasını vurdu.

Nihayet Cenâbı Hak, mekânsızlık/lâmekân âleminde onun üstüne ayağını koyar da işte o vakit, derhal sakinleşir.

Bizim nefsimiz de cehennemin bir parçası (cüz'ü)dır. Cüz'ler ise daima küllün tabiatında olurlar (Yani cüz' olan nefs de bütünü olan cehennem gibi doyumsuzdur).¹⁸²

“(Nefs) cehennemî, yedi başlı ejderhadır. Hırsın dane (ve yemdi)r, cehennemse tuzak.

¹⁷⁶ Bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, Tercüme ve Şerh: Lâmiî Çelebî, haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Ma'rifet Yay., İstanbul, 2001, ss. 602-3.

¹⁷⁷ Javad Nurbakhsh, *The Psychology of Sufism (Del wa Nafs)*, New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1992, s. 13.

¹⁷⁸ Cehennemin bu özelliği (Kâf 50/30) ayetinde belirtilmektedir.

¹⁷⁹ Bkz. Freud, *New Introductory Lectures an Psychoanalysis*, ss. 73.

¹⁸⁰ Bakara 2/24ve Tahrîm 66/6 ayetlerinde belirtilen cehennemin yakıtının taşlar ve insanlar olduğu hususuna telmîhte bulunmaktadır.

¹⁸¹ Beyitte şu ayete işaret edilmektedir: “O gün biz, cehenneme doydun mu, deriz. O da der ki: Daha fazlası yok mu?” (Kaf 50/30).

¹⁸² *Mesnevî*, c. I, b. 1375-82.

Tuzağı yırt, taneyi yak. Bu evin kapılarını aç.”¹⁸³

Mevlânâ, insanın bedenî ihtiyaçlarının döngüsel ve doyumsuz oluşunu diğer bir yerde de şöyle ifade eder:

“Onu (isteğini) elde eder, biraz onunla avunur, sonra gerçek huzurun onda olmadığını fark eder, başka bir arzusun peşinden koşarız.”¹⁸⁴

Nefsin, cehennemle aynı tabiata sahip olduğu hususuna, cehennemin şehevât, cennetin mekârih ile çevrili oluşuyla ilgili hadiste de işaret edildiği söylenebilir. Hadisin, sadece metaforik bir sembol olarak anlaşılan lafzında; nefsin şehevâtının adeta cehennem koruluğunun dış çeperi olduğuna işaret edilmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki; Mevlânâ’ya göre nefsin, cehennemden bir cüz olduğunun anlaşılması, benliklerinde bu cehennemin zıddını yaşayan âriflerce anlaşılan bir tecrübedir. Çünkü her şey, kendi zıddı ile anlaşılabilir. Benlikleri, nefsin egemenliğinde olanlar ise zıddını tecrübe etmedikleri şeyi anlayamazlar.¹⁸⁵

Nefs ile cehennem arasında bütün-parça yönünde kurulan ontolojik mahiyet birliğini, bir başka yerde Mevlânâ, nefsin haset vasfına atıfta bulunarak dile getirir. Mevlânâ’nın bu îzahının da hasedin, amelleri yakan bir ateş olduğuna dair hadise¹⁸⁶ telmihte bulunduğunu söyleyebiliriz.

Cehennemden bir cüz olduğu bildirilen nefsin yakıcı ateşi, Mevlânâ’ya göre şehvettir. Ateş tabiatlı olan nefis, yine kendisi gibi ateşten yaratılan şeytanın, insan varlığındaki işbirlikçisidir. Akıl, insan varlığındaki meleklik yönüne karşılık gelirken; nefis de insan varlığında şeytanın özelliklerine sahip, ona muadil kısma karşılık gelmektedir. Nefisle, şeytan arasındaki bu işlev iştirakini Mevlânâ şöyle ifade etmektedir:

*“Nefisle şeytan, ikisi de birdir; sûrette kendisini iki gösterdi.
Melekle akıl da birdir, hikmeti var da onun için iki sûret oldu.*

¹⁸³ *Mesnevî*, c. VI, b. 4657-8.

¹⁸⁴ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Anbarcıoğlu, (İstanbul 1990), s. 99.

¹⁸⁵ Ahretteki azabın, Allah’tan ve O’nun nimetlerinden mahrumiyetlerine nazaran kâfirler nazarında ehemmiyetsizleşeceğini söyleyen Abdülkerîm el-Cilî’nin bu konudaki görüşleri ile nefis-cehennem arasında kurulan yukarıdaki bu değerlendirmeler arasında bağ kurmak mümkündür. Mevlânâ şu beyitler de aslında cehennem gibi nar olan nefsin şehevâtının insana haz vermesi üzerinde durmaktadır:

“Ey (Kerîm olan Allah’ım) senin cefan (bile sıradan insanî düzlemde sahip olunan) devlet ve ikbalden daha güzeldir ve intikamın candan daha sevimlidir! Ateşin/narın böyle ise... Ya nurun nasıl? (Hicranının) matemi bu olursa, (vuslatının) düğünü nasıl olur? Senin cevrindeki tatlılıklar (insanı) tutar... Ve letâfetinden kimse senin nihayetini bulamaz, seni idrâk edemez.” (*Mesnevî*, c. I, b. 1566-8).

¹⁸⁶ Hadis şöyledir: “Ateşin kuru odunu yaktığı gibi hased de amelleri yer bitirir” (bkz. İbn Mace, Zühed 22; Ebu Davud, Edep 44). Ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. I, s. 356, hadis no: 1131.

İçinde, akıllı alan, cana da düşman, dine de düşman olan böyle bir düşmanın var.”¹⁸⁷
“Nefisle şeytan, ezelden bir oldukları için (nefs ve) şeytan, Âdem’in hasedkâr bir düşmanıdır. Âdem’i, bedenden ibaret gören (şeytan ve nefis) ondan kaçmış, ona secde etmemiştir. Fakat onu emniyete mazhar olmuş bir nur olarak gören (melekler ve akıl), karşısında eğildi, ona secde etti. Melekler aklın gözleri Âdem’i görüp nurlandı. Şeytan ile nefsin gözleri ise Âdem’i ancak topraktan ibaret gördü. Yahudi’ye İncil okunamadığı gibi benim bu anlatışım da (bu bahsi anlayacak bulunmadığından bak) işte kara saplanmış merkep gibi kalakaldı.”¹⁸⁸

Ancak nefis, insanın varlık kalesinin içinden bir düşman olduğundan şeytandan daha tehlikelidir ve onunla mücadele daha zordur. Bu husus Mevlânâ tarafından şöyle dile getirilmektedir:

“Düşmanın kimler olduğunu bilmiyorsun. Ateşten yaratılanlar, topraktan yaratılmış insanların düşmanıdır. Ateş, suyun ve onun evlatlarının (yani insanların) düşmanıdır. Nitekim su da ateşin can düşmanıdır. Suyun ve suyun çocuklarının düşmanı olduğundan su da ateşi öldürür, söndürür. Bütün bunlardan sonra (şunu da bil ki) bu ateş (sendeki) şehvet ateşidir, günahın ve suçun aslı, ondadır. Dış âlemdeki ateşi, su söndürür. Fakat şehvet ateşi, kıyâmete kadar sürüp gider. Şehvet ateşi, su ile teskin edilemez. Çünkü azap ve elem bakımından, cehennem tabiatlıdır.”¹⁸⁹

Mevlânâ’ya göre nefis, şeytan gibi insanın ihtiyaçlarını sadece bu dünyaya bakan maddî/toprak cihetiyle sınırlı görmektedir. İnsan varlığının metafizik yönünü görmediğinden nefis, insanın böyle bir ihtiyacı olduğunu ya inkâr eder yahut görmezden gelir. Sadece kendi dünyevî/cismanî ihtiyaçlarını temine çalışır.

Mevlânâ’nın yukarıdaki ifadelerinde işaret edilen nefis ile şeytan arasındaki diğer bir ortak hususiyet ise her ikisinin de kibirli olmasıdır. Şeytan, kibrinden dolayı Adem’e secde etmediği gibi insan da nefsi itibarıyla ben merkezci (egoist) ve kendinden başkasını gözü görmeyen bir bakış açısına sahiptir.

Diğer bir teşbihinde Mevlânâ, nefsi bir ata, şehveti de bu bineğin hayat enerjisine benzetir.¹⁹⁰ İnsan, elinden bir gün alınacak bu vasıtayı, kendini ulvî gayesine götürecektir tarzda eğitmelidir. Aksi hâlde hayvan tabiatlı nefsin şehveti, kendi hayvanî dürtüleri doğrultusunda insanı, bu âlemle sınırlı bir yaşam tarzına sürükler. Mevlânâ, ahır metaforuyla bu hususu şöyle ifade eder:

¹⁸⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 4053-5.

¹⁸⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 3197-3200. Akıl ve nefsin yaratılışına ilişkin bir hadis için bkz. Tahirü’l-Mevlevî, c. XI, ss. 832-3.

¹⁸⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3694-9.

¹⁹⁰ Bu teşbihi daha önce Gazalî kullanmaktadır. Buna rağmen Gazalî’ye bir atıfta bulunmaz. Bu husus Gazalî’nin Mevlânâ zihninde hâlen bir mütekellim veya filozof gibi görülmesinden kaynaklanıyor olabilir.

“İyi biniciler, birbirlerini geçmek için atlarını sürdüler. Karınları şiş battallarsa; ahırda kala kaldılar.”¹⁹¹

Çünkü kontrol altına alınmayan nefs, süvarisi olmayan bir at gibidir. Sahibini, hedef yerine yeme doğru sürükleyen at gibi nefs de insanı, bedenin dürtülerine hitap eden şeylerden öteye götürmez.¹⁹²

Sülûk uygulamaları ile bu atın gemlenerek onun hayvanî özelliklerinin sâlike hâkim olmasına ve onu tıpkı bir tutsak gibi sürükleyerek hem kendini hem binicisini helâk etmesi önlenmeye çalışılmaktadır.¹⁹³ Mevlânâ, eğitilen nefsin bu özelliğini, “*Ne mutludur binicisine râm olan ve doğru giden atlara. Onlar, ne geri giderler, ne de huysuzluk ederler*” şeklinde ifade eder.¹⁹⁴

Gönül, insan varlığının ele geçirilmek istenen kalesi gibi olduğundan nefs ve şeytanın her ikisi de insan kalbine çeşitli düşünceler/havâtır¹⁹⁵ atmaktadırlar. Mutasavvıflar, bu düşüncelerin nefsten gelenine hevâcis; şeytandan gelenine ise vesvese (visvâs) adını vermektedirler.¹⁹⁶ Tasavvuf tarihinin tacu’l-ârifin unvanına sahip sûfisi Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) nefsin hevâcisi ile şeytanın vesvesesinin şu şekilde birbirinden ayırt edilebileceğini belirtir:

“Nefs, senden bir şey isterse bunda direnir, inat eder. İsteğinin üzerinden uzun bir süre geçse bile yine de istediğini elde edinceye kadar sürekli ısrar eder. Buna karşılık şeytan seni bir günaha teşvik eder de sen de ona muhâlefet eder ve karşı koyarsan, hemen sana günah işletmek için diğer bir vesvese verir. Çünkü dine aykırı tüm davranışlar, şeytan için birdir. Amacı hangisi olursa olsun seni bir günaha düşürmektir.”¹⁹⁷

Şeytan ve nefs, insanı kötülüğe teşvik etmeleri bakımından aynı gayeye hizmet etmektedirler. Mevlânâ’nın yukarıda bahsettiği ortaklığın da bu yönde bir iştirak olması

¹⁹¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1130.

¹⁹² Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1294-5.

¹⁹³ Nurbakhsh, *The Psychology of Sufism*, ss. 32-3.

¹⁹⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 1125.

¹⁹⁵ Arapça “hâtır” kelimesinin çoğulu olan havâtır, insanın içinde uyanan ses alınan mesaj gibi anlamlara gelmektedir. Tasavvuf literatüründe havâtır’ın Hak’tan, melekten şeytandan, ve nefsten olmak üzere dört türünden bahsedilmektedir. (bkz. bkz. İbn Arabî, *Istilahâtü’s-Sûfiyye (Resâil u İbn Arabî* içinde), Dâr u İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut tsz, s. 7; Hasan Şarkâvî, *Mu’cemu’l-elfâzi’s-Sûfiyye*, Müessesetü Muhtar (2. baskı), Kahire 1992, ss. 131-2; Gazâlî, *Ravzatu’t-Tâlibîn ve Umdetu’s-Sâlikin*, Tasavvufun Prensipleri, çev.: Remzi Barışık, Kılıç Kitabevi, İstanbul tsz., ss. 155-60.

¹⁹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 83.

¹⁹⁷ Aynı eser, s. 84.

gerekir diye düşünüyoruz. Zira Mevlânâ'nın konuyla ilgili ifadelerinin genelinden nefsin, şeytandan ayrı bir varlık olduğu anlaşıldığı gibi *Fihî Mâ Fih*'teki bir sohbetinde de nefsin ruhtan ayrı olduğunu açıkça ifade eder.¹⁹⁸

Mevlânâ'nın, melek-akıl, nefis ve şeytan arasında yaptığı mukayese ile konuyu îzahı, Kuşeyrî'nin konuyla ilgili şu ifadelerini anımsatmaktadır:

“Muhtemelen nefis, şu beden kalıbına verilmiş ve kötü huyların mahalli olan bir latîfedir. Nitekim rûh da bu beden kalıbına verilen ve güzel huyların yeri olan bir latîfedir. Bunların bir kısmı diğerini etkisi altına alır. İnsan varlığı da bunların bütününden oluşur. Rûhun ve nefsin *sûret* bakımından latîf birer varlık olmaları, meleklerin ve şeytanların letâfetine benzer.”¹⁹⁹

Kuşeyrî'nin yukarıdaki rûh ifadesi, Mevlânâ'da rûhun en önemli yetisi olan akıl ile karşılanmıştır. Çünkü Mevlânâ'ya göre rûhun insan varlığındaki mukabili, topraktan yaratılan beden iken; nefsin mukabili, kaynağını rûh latîfesinden alan ve melekler ile aynı nurdan yaratılan akıldır.

İnsanın, bulunduğu varlık aşamasına cemâd, nebât ve hayvan gibi bir takım tekâmül aşamalarından geçerek geldiğini belirten Mevlânâ,²⁰⁰ nefsi de adeta insan varlığının, hayvanî dönemden tevarüs edilen özelliklerinin toplamı gibi görmektedir. Bu anlamıyla nefis, insan benliğinin ilkel yönünü ifade etmektedir. Bu meyanda Mevlânâ, nefsin çeşitli eğilimlerini, o yöndeki temayülü güçlü olan hayvan figürlerini kullanarak vurgular. Örneğin nefsin, cinsel şehvet yönü genelde erkek eşek metaforu ile anlatılmaktadır.²⁰¹ *Mesnevî*'deki meşhur kabak hikâyesinde eşeğin aletinden ölen kadın, nefsinin hevâ ve arzuları uğrunda helâk olan, nefesine yenik düşen kişilerin trajikomik durumlarını sembolize etmektedir. Mevlânâ, halk arasında yaygın olan bu hikâyeyi²⁰² naklettikten sonra nefsin tabiatına ilişkin şu mesajı vermektedir:

¹⁹⁸ Bkz. Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, haz.: Fûrûzanfer, s. 56; Konuk çev.: s. 54.

¹⁹⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 86.

²⁰⁰ Mevlânâ'nın bu yönde hem *Mesnevî*'de hem *Fihî Mâ Fih*'te sarîh ifadeleri mevcuttur. (Bir örnek için bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3901-3). Ayrıca bkz. Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, ss. 87-9.

²⁰¹ Cinsel şehvetin (nefsin bu yönünün) erkek eşek ile sembolize edilmesine eski Yunan mitolojisinde de rastlanır. Bu husus eski Yunan paralarında da kullanılmıştır. Eski Yunan paralarının üzerinde erkek eşek figürü bulunmaktadır.

²⁰² Hikâyenin özeti şöyledir: Eskiden evlerde evin hanımına yardımcı olmak üzere çalıştırılan câriyesini evin hanımı, bir eşek ile cinsel ilişkiye girerken görür. Ancak câriye, eşeğin aletinin kendisine zarar vermemesi için alete bir kabak geçirir. Daha sonra bu işi yaparmış. Ev hanımı bunu yapmaya heveslenir ancak kabağa dikkat etmez. Madem o böyle bir şey yapıyor. Benim

*“Kötü ölüm, (o kişiye) yüzlerce rezillikle gelip çattı babacığım. Sen hiç, eşeğin aletinden şehit olmuş insan, gördün mü?
Kuran’dan rezillikle azap edilmeyi duy da böyle kepezellikle can verme.
Bil ki bu hayvan nefis, bir erkek eşektir. Onun altına düşmekse; ondan daha kötü ve ayıp bir şeydir.
Nefs yolunda benlikle ölürsen bil ki hakîkatte sen de o kadın gibisin.
Allah, nefsimize eşek sûreti vermiştir. Çünkü sûretler, huylara uygundur.
Kıyâmette sırların açığa çıkması budur. Allah hakkı için eşeğe benzeyen nefisten kaç.”²⁰³*

Yine nefsin, hevâsını tatminde haya ve sakınmasının olmayışı, kural tanımazlığı ve aklın öğütlerine kulak vermeyişi gibi fütursuzlukları, tekkede kalan iki kardeş hikâyesinde eşek ile sembolize edilerek şöyle belirtilmektedir:

*“Eşek nerede; namus, takva nerede? Eşek, Hak’tan korkar mı? Çekinmeyi, iyilik dilemeyi ne bilir?
Akıl; kadının da emniyette olmasını ister, erkeğin de! Fakat, akıl nerede?”²⁰⁴*

Mevlânâ insanı, insanlığından çıkararak hayvani dürtüleri onda egemen kılmak isteyen tabîî yönelimi nedeniyle, nefsin ıslâhını zorunlu görmektedir. Nefsin kötülüğü, insanı sadece dünyaya hitap eden ilkel gereksinimleri içine hapsetmesinden kaynaklanmaktadır. Mevlânâ, bu hususu nefsin ahinde durmaz oluşuna da vurgu yaparak şöyle dile getirmektedir:

*“Nefs, ahinde durmaz; o yüzden gebertilecek bir şeydir o! Kendisi de alçaktır, kıblegâhı da alçaktır.
Nefislere de bu alçaklar topluluğu lâyıktır... ölüye mezarın, kefenin layık olduğu gibi!
Zekidir, ince şeyleri bilir... bilir ama değil mi ki kıblesi dünyadır, onu ölü bil sen!”²⁰⁵*

Dünyada kendisinden başkasını görmeyişi, haksız yere tekebbürde bulunması gibi özellikleri nedeniyle Mevlânâ, insan nefsinin, Firavun sembolü ile de anlatır. Nefsin arzularına tâbi olundukça, kural tanımazlığı ve azgınlığı sürecektir. Mevlânâ bu konuda şunları söyler:

*“Hak’tan uzak olan nefis, Firavun’dan daha geri değildir. Firavun’un ordusu ve halkı vardır; fakat bu nefsin ne ordusu ne de köleleri olmadığı hâlde kuru kuruya ulûhiyet davasında bulunur.”²⁰⁶
“Nefs, bir Firavun’dur. Sakın onu şımartma, fazla doyurma da eski kâfirliği aklına gelmesin.”²⁰⁷
“Nefs, kıtlık zamanı Musa’nın huzûrunda yerlere kapanıp yalvaran Firavun’a benzer. İnsan ihtiyaç ve sıkıntıdan kurtulunca azar. Hani eşeğin yükünü alınca çifte atması gibi (İnsan da) işi yoluna girince ağlayıp inlediğini unuttur gider.”²⁰⁸*

eşeğimle bunu yapmaya evin hanımı olarak ben daha hak sahibiyim, der. Böylece cinsel tatminsizliğimin de önüne geçmiş olurum, düşüncesiyle bunu yapmaya kalkışır. Ancak kabak ayrıntısına dikkat etmediği için bu isteğini yerine getirince eşeğin aleti kadını öldürür. (Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1333-90; Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XV, s. 58 vd.).

203 *Mesnevî*, c. V, b. 1390-5.

204 *Mesnevî*, c. VI, b. 3860-1.

205 *Mesnevî*, c. IV, b. 1654-6.

206 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 351.

207 *Mesnevî*, c. IV, b. 3621.

Bu yönü itibariyle nefis, sûfî literatüründe vakti geldiği hâlde sütün kesilmek istemeyen bir çocuğa benzetilmiştir. Kişi şayet, nefsine muhâlefet ederek arzularına karşı koyabilirse, kendisine yeni bir boyutun türlü türlü manevî gıdalarını açar. Aksi hâlde alışkanlıklarına devam eder. Eşrefoğlu Rûmî bu teşbihi şöyle ifade eder:

“Nefs denilen şey, süt emen bir çocuğa benzer. Verirsen, içinde bin bir türlü gıda bulunan sütü emer. Bundan keser başka şeyler yedirirsen, onları yer ve onlara göre beslenir.”²⁰⁹

Mevlânâ, insan nefsinin sürekli bencilce davranan ve bu konuda başkalarına zulmetmekten çekinmeyen insafsız bir zâlim olduğunu, Davut ile öküz sahibi kıssasında belirtir.²¹⁰

Mevlânâ, doyumsuzluğundan daha önce bahsedilen nefsin diğer bir özelliğinin; gelecekle ilgili sürekli kaygı duyması olduğunu belirtir. Bu kaygının ölçülü olması, insan yaşamının sürdürebilirliği bakımından gerekli olsa da Mevlânâ’nın üzerinde durduğu husus; bu kaygı ve endişenin, insanı bir takım kötülöklere sürüklemeye bir şantaj unsuru olarak kullanılmasıdır. Mevlânâ, nefsin bu özelliğini öküz sembolü ile anlatır.²¹¹

İnsan bedeninin hazlarından mütevellit olması hasebiyle nefsin hevâ ve hevesleri, süreklilik arz etmez; anlık bir telezzüze sahiptir. Zira nefis, hevâ ve heveslerini, döngüsel olan beden duyu aracıılığıyla gerçekleştirmektedir.²¹² Bu özelliği itibariyle nefsin hevâ ve heveslerinden meydana gelen lezzetleri Mevlânâ, geçici bir şimşek ışığına benzetir.²¹³

Mevlânâ, nefis ile insanın ihtiyâr/tercih yetisi arasındaki bağa işaret eder. İnsanın bir şeyi arzulama ve ondan yana tercih kullanma kabiliyeti ve iştihasının,²¹⁴ nefsinde potansiyel olarak bulunduğunu belirten Mevlânâ, dış uyarıcılar ile bu meknûz yetinin uyandırıldığını belirtir. Bu uyarıcılara verdiği yanıtla insan, tercih (ihtiyâr) kudretini

²⁰⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 3625-7.

²⁰⁹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfus*, haz.: Abdullah Uçman, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 30.

²¹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2468-71.

²¹¹ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2855-69.

²¹² Nurbakhsh, *The Psychology of Sufism*, s. 7.

²¹³ İlgili ifadeleri için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1545-8; c. VI, b. 4094-9.

²¹⁴ Nefsin bu iştihasını, kapsamlı anlamıyla şehvet olarak nitelemek mümkündür.

işlevsel hâle getirir ve insan, bu tercihleri sayesinde meleklik veya hayvanlık yönünü ortaya çıkarır.²¹⁵

Nefsin, insan varlığındaki arzu ve isteklerini, uyumuş köpeklere benzeten Mevlânâ, dış dünyadaki uyarıcıların bu potansiyeli ortaya çıkardığını belirtir. Bu nedenle nefsinin istek ve ihtiraslarını henüz kontrol etmeyi öğrenememiş kimsenin, bu dış uyarıcıları görmemesinin, kendi selameti için daha doğru olacağını ifade eder. Mevlânâ, nefsin bu isteklerini yerine getirmenin de bir çözüm yolu olmadığını, zira nefsin her bir isteğini yerine getirmenin, insanda itminan uyandırmak yerine tatmin edilmek istenen yeni alanlar ortaya çıkaracağını belirterek konuyla ilgili şunları söyler:

*“İstekler, uyumuş köpeklere benzer. Onlardaki hayır ve şer gizlidir.
Kudretleri olmadığı için bunlar, yerde uzanmış odun parçaları gibi yatıp kalmışlardır.
Fakat aralarına pis bir şey atıldı mı adeta köpeklere hırs surunu üfürürsün.
O sokakta bir eşek düşüp öldü mü; uyuyan yüzlerce köpek uyanır.
Gayb gizliliğine gitmiş olan hırslar, yenlerinden yakalarından baş çıkarır, hücumla koyulurlar.
Her köpeğin her bir kılı dış kesilir; hile için kuyruk sallamaya başlar.
Köpeğin belden aşağısı hile, belden yukarısı öfke olur, odun atılmış zayıf ateşe döner.
Mekânsızlık elinden yalım, yalım gelip çatar, ateşten çıkan alev ta göğe kadar yükselir.
Bunun gibi yüzlerce köpek de insan bedeninde uyumuştur. Bir av olmadığı için onlar, adeta gizlenmişlerdir.
Yahut insanın arzuları, gözleri bağlı doğan kuşlarına benzer. Perde ardında bir av sevdasıyla yanıp tutuşurlar.
Doğanın külahını kaldırdın da avımı gördü mü derhal dağlarda dönüp dolaşmaya başlar.
Hastanın isteği yatışmıştır. Hatırı, yalnız iyileşmektedir.
Ama ekmek, elma ve karpuzu görünce onu yemek ister; ondaki bu istekle, yiyeceklerin kendisine zarar vereceği korkusu, savaşa girer.
Sabrederse bunları görüşü, iyiliğine yarar. Çünkü o heyecana düşmek, onun gevşemiş tabiatına iyi gelir.*

Fakat sabredemezse görmemesi daha iyidir. Okun, zırrsız adamdan uzak olması iyidir!”²¹⁶

Mevlânâ, nefsin, insanda bulunuş gerekçesinin, insanın dünyada imtihan edilmesi süreciyle bağlantılı olduğunu ifade eder. İnsan, varlığında barındırdığı nefis ve akıl zıtlığı sayesinde insan olmaktadır. Melek ve hayvan arasındaki bir konumda yaratılan insanın, insanlık vasfını kazanması, bu zıtların bulunuşuna bağlıdır. Çünkü Mevlânâ’ya göre dünyada imtihan sürecinde bulunan insana yönelik bazı şeyleri yapmaması şeklindeki ilahî yasakların varlığı, ancak insanda bu şeylere yönelik bir iştihâ ve arzunun bulunması ile anlam kazanabilir. Aksi hâlde insanın hoşuna gitmeyen, onun nefret ettiği bir şeyi yasaklamak, anlamsız ve abes olurdu. Örneğin; insana “diken yeme” demek, gereksiz bir sakındırma. Çünkü insan doğası, bunu içgüdüsel olarak reddeder. Bu nedenle Mevlânâ’ya göre imtihan sürecindeki insana yönelik her bir sakındırma ve nehyin anlam kazanabilmesi, insanda ona temayül eden bir şeyin varlığını gerekli kılmıştır. İşte insan varlığındaki bu meyil, insanın nefsi ve onun hevâsı aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu

²¹⁵ Mevlânâ’nın ilgili ifadeleri için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2976-3004.

²¹⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 626-40.

yönüyle nefis Mevlânâ'ya göre insanın olgunlaşıp, insanlık vasfını kazanabilmesi için ona verilmiş bir araçtır. Bu bakımdan nefsi, bir sporcunun, büyük ödülü alıp şampiyon olabilmesi için yenmesi gereken rakibe benzetebiliriz. Mevlânâ, insan varlığında kötülüğe meyyal bir nefsin bulunmasının hikmetlerinden bazılarını²¹⁷ şöyle sıralar:

“Çünkü, savaşmak için bir düşmanın bulunması şarttır.
Düşman olmadıkça ne ile savaşacaksın. Şehvetin olmazsa ondan kaçınma emrine uyman mümkün değildir.
Meylin olmazsa; sabrın mânâsı yok. Düşman yoksa ordu sahibi olmânâ ne hacet?
Kendine gel de kendini hadım etme, râhib olma. Çünkü, çekinmek ve temiz kalmak, şehvetin zıddıdır.
Hevâ ve heves olmadıkça hevâ ve hevesten çekinin denmesi mümkün değildir.
Ölülere gazilik taslanmaz ya!
‘Yoksullara verin ve onları doyurun (اطعموا و انفقوا)’ denmiştir, şu hâlde kazan. Çünkü elinde eskiden kazandığın bir şey olmadıkça harcayamazsın ki.
Gerçi O, mutlak olarak ‘Yoksulları doyurun (اطعموا)’ buyurmuştur ama sen ‘Kazanın da sonra yoksulları doyurun’ diye oku.
Yine meselâ O (âlemlerin) Şah’ı ‘Sabredin’ buyurdu. (Ancak) bir istek olmalı ki ondan yüz çeviresin.
‘Yeyin (كلوا)’ emri, şehvet için bir tuzaktır, ondan sonra gelen ‘İsrâf etmeyin (لا تسرفوا)’ nehyi ise temizliktir.
Şehvet olmasa ondan kaçınmaya imkân olabilir mi?
Sabretme ezasına uğramadıkça karşılığında bir hayır ve mükâfat elde edemezsin.”²¹⁸
“Acı emir olmasaydı, dünyada çirkin, güzel, taş ve inci bulunmasaydı,
Nefs, şeytan hevâ ve heves... Zâhmet, meşakkat ve mücâhede olmasaydı,
Ey perdesi, yırtılmış adam! Âlemlerin Şah’ı kullarına ne ad takardı?
Nasıl ey sabırlı, ey hilim sahibi, ey yiğit, ey hikmet sahibi diyebilirdi?
Yol kesen ve melûn şeytan olmasaydı sabırlılar, doğrular ve yoksulları doyuranlar, nasıl belli olurdu?
Rüstem ve Hamza’yla namussuz, aynı ve bir olsaydı; bilgi ve hikmet bâtıl olurdu.
Bilgi ve hikmet, doğru yolla yolsuzluğu göstermek içindir. Her taraf yoldan ibaret olsaydı;
hikmet, abes ve boş bir şey olurdu.”²¹⁹

Nefs, bedeninin arzularına hitap eden bir araç olduğundan insan, bu araç vasıtasıyla dünya yaşamını sürdürür. Temel-alt gereksinimlerini bu araç sayesinde giderir, toplumda bir kariyer elde eder ve medeniyet oluşturur. Nefsin, kötülenen işlevi ise insanın ihtiyaçlarını sadece dünyayla sınırlı görerek metafizik ihtiyaçlarını reddetmesidir. Çünkü nefis, mahiyeti gereği, algılayamadığı bir alan olan insanın manevî cihetini inkâr eder ve insanın Yaratıcısı ile olan bağını koparır.

3. a. NEFS İLE MÜCÂDELENİN ZORLUĞU

Sâlikin nefis ile mücâdelesinde karşılaşılan en temel sorun, Mevlânâ'ya göre kişinin kendi varlığındaki meknuz nefis tehlikesinden habersiz oluşudur. Bu habersizlik,

²¹⁷ Zira bu hikmetlerin tamamı Mevlânâ'ya göre, rûhun bedene girmesindeki hikmetlerin insan tarafından tamamen kuşatılamayışı gibi tümüyle kuşatılamaz. Bu yüzden sıralanan bu hikmetler bu hikmetlerden bazıları olarak ifade edilmiştir.

²¹⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 574-84. Bu konuda *Fihî Mâ Fih*'te de Mevlânâ'nın konuyla ilgili izahı bulunmaktadır. (bkz. Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Anbarcıoğlu, (İstanbul 1990), s. 274).

²¹⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1947-53.

nefsin istek ve arzularını insanın, kendi asıl varlığının istekleri gibi algılaması tehlikesini beraberinde getirmektedir.²²⁰ Çünkü insanda, nefis kaynaklı geliştirilen savunma mekânizmalarından biri Mevlânâ'ya göre şudur: “Madem bu beden, bana Allah tarafından verilmiş bir emanettir. O hâlde bu varlığı sülûkun zorlukları, riyâzat ve mücâhede ile zayıflatmak doğru değildir. İnsan, kendini mutlu kılacak şeyleri yapmaktan hiçbir zaman geri durmamalıdır. Kendi doğasında var olan şeyleri yapmaktan çekinerek, kendi tabiatına aykırı hareket etmemeli; arzu ettiği şeyleri, eline her fırsat geçtiğinde yapmalıdır.” Bu ön kabul nedeniyle insan, mutlu olabilmesinin yolunun; nefsinin istek ve arzularını yerine getirmekten geçtiğine inanır. Gerçek varlığını örten *mevhûm benliğini*, gerçek varlığı zanneder. Bu vehmin isteklerine hizmeti bir yaşam felsefesi hâline getirirerek ömrünü tüketir. Nefsinin her bir arzusu, kişiye yeni gaileler açar.

İlkel benliğin dürtülerini, arzu ve ihtiraslarını yerine getirmeyi mutluluk ve sağlık reçetesi kabul eden bu anlayışı Mevlânâ, “*Hekimin iyileşmesinden ümit kestiği hasta*” hikâyesinde²²¹ hicvetmektedir. Mevlânâ, şeytanın, insanda bu önyargı üzerine hilelerini bina ederek onu aldattığını belirtmektedir.²²²

Kendi ilkel tabiatının arzu ve ihtiraslarının, asıl varlığını zayıflatan bir düşman olduğunu bilmesi, sâlik açısından son derece önemlidir. Aksi takdirde insan, nefsinin isteklerini, kontrol edilip ıslâh edilmesi gereken birer arzu şeklinde görmek yerine; yapılması gereken zorunlu birer dayatma olarak görür. Düşmanı bilemediğinden, ona karşı tedbir almayı da düşünmez. Düşman da hilelerini icra için rahat bir zemin bulur.

²²⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 525.

²²¹ Hikâye özet olarak şöyledir: Hastalanan birisi hekime gider. İçinde gizli bir dert olduğunu söyleyerek hastalığının teşhisini hekimden ister. Hekim hastanın nabzını dinleyince onun kurtuluşu mümkün olmayan amansız bir hastalığa yakalandığını fark eder. Ona bu aşamada denecek başka bir söz bulamaz ve der ki: “Gönlün neyi isterse onu yap. Bir şeye sabretmen, ondan perhiz yapman senin hastalığını artırır. Hatırına gelen, canının istediği her şeyi yapman ise senin sağlık reçetendir. Hasta, doktorun yanından ayrılır. Rahatlamak için gittiği bir ırmak kenarında gezerken abdest alan bir sûfî görür. Birden zihnine sûfinin parlak ensesine bir tokat atma fikri gelir. Yapayım mı yapmayayım mı diye bir tereddüt yaşarken aklına hekimin tavsiyesi gelir. Madem canımın istediği her şeyi yapmak benim mutluluk ve sihatimin yoludur. Bunu yapmamak ve sabretmek gönlümü sıkıyor ve beni iyice hasta ediyor; Allah da “kendi nefislerinizi kendi elinizle tehlikeye atmayınız, (Bakara 2/195) buyuruyor; o hâlde ne olursa olsun bunu yapmalıyım der ve sûfinin ensesine bir sille vurur. Yediği haksız silleye sinirlenen sûfî onu bir hamlede vurup öldürecek gücü varken onun hastalığını anladığı için böylesi ölmeden mezara girmiş bir hasta için elini kana bulamanın değmeyeceğini anlayıp buna sabreder. Ona vurmak yerine onu hâkime götürür. (Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1293-5, 1321-36).

²²² Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1337-42.

Nefs, bedenin gereksinimlerini kullanarak arzu ve isteklerini insana dayattığından Mevlânâ, insan bedenini, anlattığı Sultan Mahmud ile Hintli köle hikâyesindeki²²³ oğlunu Sultan Mahmud ile korkutan ana sembolüne benzeterek şöyle der:

“Beden, insanı besleme hususunda anaya benzer ama sana yüz düşmanından daha düşmandır. Bedenin hasta oldu mu sana ilaç aratır, kuvvetlendi mi seni şeytanlaştırır, bir put hâline sokar.

“Şu sitemlerle dopdolu olan bedeni bir zırh bil; ne kışın işe yarar ne yazın.”²²⁴

Bedenin isteklerinin yerine getirilmesi, Mevlânâ’ya göre *can potansiyelini* her geçen gün daha da işlevsiz hâle getirmekte; insanı, asıl değerinden uzaklaştırarak ilkel benliğin arzuları doğrultusunda hayvanlaştırmaktadır. Bu nedenle sâlik, dış dünyada gördüğü kötülüklerin kaynağını, kendi nefsinde görmelidir. Çünkü dış dünyada potansiyel olarak var olan araçları, kendi arzuları doğrultusunda kullanarak işlevsel kötülüğe çeviren, insanın kendisi yani nefsidir.

Mevlânâ, dış dünyadaki kötülüklerin, nefsin özelliklerinin yansıması olduğunu, Hz. Ömer devrinde Medine’de çıkan büyük bir yangını misâl vererek îzah eder. Yangın karşısında çaresiz kalıp hâlifenin huzuruna gelenlere Hz. Ömer lisânından; bu büyük yangının, nefsin cimriliğinden kaynaklanan bir kıvılcım olduğu ifade edilmektedir.²²⁵

Mevlânâ’nın, nefsin cimriliği ile şehirde çıkan yangın arasında kurduğu bu bağın sebebi hakkında şöyle bir çıkarımda bulunmak ihtimal dâhilindedir. Nefislerinin bencilliği ve tamahkarlığı sebebiyle cimri davranarak zekatlarını vermeyen zenginlerin bu cimrilikleri, toplumun fakir kesimlerinde zenginlere ve mallarına karşı bir tepki doğurmuş; bu da Medine çarşısının gizlice kundaklanmasına sebebiyet vermiş olabilir.

Mevlânâ, Peygamberimizin (sav) “*Bir an bizi nefsimize bırakma*” hadisini de bu doğrultuda işârî olarak yorumlamaktadır.²²⁶ Buna göre bu hadis, dış dünyada görülen kötülük, zulüm ve haksızlıkların kaynağının, insanın kendi içindeki nefsi olduğuna işaret etmektedir. İnsan, içindeki bu kaynağı ıslâh etmeden, dışarıdaki kötülükleri

²²³ Gazneli Mahmud, Hint savaşında eline düşen Hintli bir köleye bir çok ihsânlarda bulunarak onu yüce bir makâma yükseltir. Onu hâlife yapar. Taht ve makâm verir. Köle tahtın üzerine çıkınca ağlamaya başlar. Sultan neden ağladığını sorunca köle der ki: Ben küçük bir çocukken annem memlekette beni sürekli seninle korkutur aslan Mahmud’un eline düşesin, derdi. Babam da neden başka bir şey bulamıyor da çocuğa böyle kötü bir beddua ediyorsun derdi. Ben de her ikisinin sözüne de şaşar “Acaba bu Mahmut nasıl kötü bir insan ki kötülük ve felaketin darb-ı meseli olmuş” diye düşünür ve senden dolayı gönlümde korku ve endişe hissederdim. Senin korkunla titrer dururdum. Anam şimdi senin bana yaptığın iyilikleri gelip de bir görse diye hayıflanıyorum diye cevap verir. (bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1383-99).

²²⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 1404-6.

²²⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3713-4.

²²⁶ Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. II, s. 462.

engelleyemez. Böyle bir faaliyet, sebepleri bilinmeden hastalığın semptomlarını gidermeye benzediğinden sâlik, bu tür gayretlerinden olumlu sonuç alamayacağını bilmelidir. Tasavvuf tarihinin ilk dönemlerinden itibaren nefsin, bütün putların kaynağı olarak görülmesine rastlamak mümkündür.²²⁷ Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde nefsin bu özelliğini, çakmak taşı-demir ve memba suyu teşbihleriyle şöyle ifade etmektedir:

*“Kişi, nefs putunun cezasını vermeyince nefs putundan başka putlar doğar.
Bütün putların anası, sizin nefs putunuzdur. Öyle ki hariçteki putlar, birer yılan (gibi) iken
nefs putu, (adeta) bir ejderhadır.
Nefs, demir ve çakmak taşı gibidir. (Harici) put ise, onlardan sıçrayan bir kıvılcımdır (yani
nefs putu, harici putlar üreten bir kaynak gibidir). Ve bu kıvılcım, su ile söner (dışardaki
putları bertaraf etmek kolaydır).
Fakat çakmak taşı ile demir, su ile söndürülebilir mi? İnsanoğlunda bu ikisi²²⁸ oldukça ne
vakit ve nasıl emin olabilir?
Taş ve demir, ateşi içlerinde tutarlar. Bu yüzden onların ateşine su tesir etmez.
Irmak suyu, ancak dışardaki ateşi söndürür. Fakat taş ve demirin içine bu su, nasıl girebilir?
Küpün ve testinin suyu tükense de, (nefisteki) pınarın suyu taze ve sürekli.²²⁹
(Nefsin ve şehvetin sembolü olan) çakmak taşı ile demir, ateş ve dumanın kaynağıdır.
Hristiyan ve Yahudilerin inkârı, bu kaynağın, sadece birkaç damlasından ibarettir.
(Hariçteki) put, bir testideki kirliliğe ve siyah su gibidir. Nefsi ise bu kirliliğe ve bulanık suyun
kaynağı ve pınarı bil...
O yontulmuş put, bir kara sel gibidir. (birden coşup sel olur fakat bir müddet sonra etkisi
geçer eseri bile kalmaz). Ancak o putu yontan nefis, ana yol üzerinde sürekli akan bir çeşme
gibidir.
Bir taş parçası yüz testiye kırar. Fakat çeşmenin suyu (buna aldırılmaz) durmadan akar.
(Hariçteki) Putu kırmak kolaydır, hem de pek kolay! Fakat nefsi (nefs putunu kırmayı, onunla
mücâdeleyi) kolay zannetmek bilgisizliktir, cehâletin tâ kendisidir.
Ey oğul (sâlik)! Eğer nefsin şekli ü şemâilini, sûretini bilmek istersen yedi kapılı cehennem²³⁰
kıssasını oku!”²³¹*

Mevlânâ, sâlikin içindeki nefis düşmanının tehlikesinin büyüklüğü ve dehşeti hakkında onu şöyle uyarmaktadır:

*“İçinde, aklı alan, cana da düşman, dine de düşman olan böyle bir düşmanın var.
Bir an kertenkele gibi saldırır... derken hemencecik bir deliğe kaçırır.
Gönülün de nice delikler var. Her delikten baş çıkarıp durmada!
....
Nefs, senin iç âleminde yolunu kesmeseydi bu yol kesiciler, sana el atabilirler miydi?
Seni kötü şeylere sevkeden şehvetten, o gizli memur yüzünden gönül, hırsa tamaha, âfete
esir olmuştur.
O gizli memur yüzünden, hırsız oldun, kendini berbat ettin de nihayet bu görünen memurlar,
seni kahretmek için yol buldular.
Hadisteki şu güzel öğüdü duy; ‘Düşmanlarınızın en kuvvetlisi, içinizdedir!’
Bu düşmanın palavrasını dinleme kaç ondan... çünkü o da inatta İblis’e benzer.”²³²*

²²⁷ Örnek olarak bkz. Ebu Nuaym İsfahâni, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ I-X*, Matbaatu's-Saade, bsm yeri yok, c. X, s. 201.

²²⁸ Şârihler bu ikisini yani demir ile çakmak taşını şöyle yorumlarlar. Demir, nefs-i emmâreyi; çakmak taşı ise onun şehvet ve hazzını sembolize etmektedir. (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. I, ss. 271-2; Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. II, s. 460).

²²⁹ Bu beyitle nefsin dürtülerinin döngüsel oluşuna her tatmin edildikçe yeniden tatmin edilmeyi isteyeceğine işaret edilmektedir.

²³⁰ Cehennem yedi kapılı oluşu; cehennem yedi tabaka olduğuna ilişkin Hicr 15/43-4 ayetinden mülhemdir.

²³¹ *Mesnevî*, c. I, b. 771-9.

*“Mustafa (sav.) buyurdu ki: ‘Canınızdaki düşmanı size, olduğu gibi anlatsam; kahramanların bile ödleri patlar, ne yol yürümeğe takatları, ne bir işi düşünmeye mecâlleri kalırdı! Ne kimsenin gönlünde niyâz etmeğe kudret kalır, ne de bedenlerde oruç tutmaya, namaz kılmaya kuvvet kalırdı’
Bunu duyan, kedi önündeki bir fare gibi yok/lâ olur; kurt önündeki kuzu gibi mahvolur... Ne uyku uyuyabilir, ne yemek yiyebilirdi...”²³³*

Bir başka yerde Mevlânâ, bu hususu yine konuyla ilgili bir hadise telmihle²³⁴ nefsi, bir kötülük kitlesi (*merdom-ı nefis*), şeklinde dile getirerek şöyle ifade eder:

“İçimde pusu kuran nefis düşmanın (merdom-ı nefis), tuzağı ve kini, bütün insanların tuzağından ve kininden fenâ ve beterdir.”²³⁵

Toplum içinde ne kadar yüksek bir konuma sahip olursa olsun Mevlânâ’ya göre nefsinin şehvet ve arzularını ıslâh etmeyen kişiyi nefis sonunda alçaltır; bu izzet ve şerefini kaybetmesine neden olur. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

*“Gökyüzüne bile çıksa şehvetine esir olan kişiden korkma. Çünkü o, alt tarafının süflî aşkıyla ders öğrenmiştir.
Çanı yukarılarda çalınsa, çan sesi yukarılardan gelse bile atını aşağıya doğru sürüp durur! (Konumu, mevkii her ne kadar yüce olsa bile; mademki nefsine esirdir; o hâlde himmet ve hedef atını aşağılara doğru sürmekte demektir.)
Dilencilerin bayraklarından korkulur mu? O bayraklar, bir lokma elde etmek için bir yoldur.”²³⁶*

Nefsin, insan varlığına konulmuş cehennemden bir cüz oluşuna atıfta bulunan Mevlânâ, onu ıslâh edip teskin edebilmenin, cehennemi söndürmek kadar zor bir iş olduğuna işaret eder. Nefs ile mücâdele, sâlikte bu işe yoğunlaştırılmış bir enerji, kararlılık ve irâde gerektirmektedir.²³⁷ Mevlânâ, bunu başaranların kendi varlıklarındaki cehennemi cennet hâline getirdiklerini; bu nedenle ahirette cehennemin o dehşetli yüzü ile karşılaşmayacaklarını belirtir.²³⁸

Nefsin, insana içinden bir düşman olması nedeniyle nefis ile mücâdelenin zorluğu, genelde tasavvufî düşüncede özelde de Mevlânâ tarafından konuyla ilgili bir hadise²³⁹

²³² *Mesnevî*, c. III, b. 4055-7.

²³³ *Mesnevî*, c. II, b. 1911-5.

²³⁴ Nefsin en büyük düşman olduğuna ilişkin bu beyitte işlenen ana fikrin “*Düşmanlarının en şiddetlisi iki omzun arasındaki, yani içindeki nefstir*” hadisinden mülhem olduğu söylenebilir. (Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. II, s. 516).

²³⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 906. Yine “Bir emîrin, ağzına yılan kaçan birisini incitmesi” hikâyesinde insanın en büyük düşmanının kendi içindeki nefsi olduğu ana fikri vurgulanmaktadır. (Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1877-97).

²³⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 3150-4. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak şehvet esiri olan kişinin ehemmiyetsizliğini vurgulamak amacıyla bir fıkra anlatır. (Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3157-63).

²³⁷ Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim Denge ve Uyum, Kalp Nefs Rûh*, s. 141.

²³⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2555-69.

²³⁹ “*Küçük muharebeden büyük muharebeye döndük*” hadisine işaret edilmektedir. Mutasavvıflar tarafından nefis ile mücâhede kapsamında hadis olarak aktarılan bu rivayetin hadis ilmi açısından değerine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, ss. 324-5.

telmihle savaşa mukayese edilerek dile getirilmektedir. Nefs ile mücâdele ile kıyâslandığında insanın kendi dışındaki düşmanları ile savaşları küçük harp olarak nitelenmektedir. Mevlânâ, ilgili hadisi îzah başlığı altında bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder:

“Ey padişahlar! Dışarıdaki düşmanı öldürdük; (fakat) içimizde ondan daha tehlikeli ve beteri bir düşman var (ki bu, her insanın ıslâh etmek zorunda olduğu, ilkel benliği yani nefsidir). Bu düşmanı öldürmek, ne aklın ne de zekânın işi... (Çünkü) içerideki aslan, öyle tavşanın (yani aklın)²⁴⁰ maskarası olacak cinsten (bir düşman) değildir.²⁴¹ Bu nefis, cehennemdir; bir ejderha olan cehennemin ateşini ise denizler bile eksiltemez. Yedi deryâyı içer de yine de halkı yakan ateşi eksilmez.

Taşlar ve taş yürekli kâfirler; ağlayıp inleyerek mahcûp bir hâlde cehenneme girerler.²⁴² Ancak (cehennem), bu kadar gıda ile de (azaba) doymaz, sükûnet bulmaz. Tâ ki Cenâbı Hak’tan ona: ‘Doydun mu?’ nidası gelir. O da: ‘Hayır, henüz doymadım Ya Rabbi’ cevabını verir. (Cenâbı Hak: Öyleyse;) ‘İşte sana daha fazla ateş, daha fazla alev, daha fazla hararet!’ der.²⁴³

(O cehennem) bütün âlemi, bir lokma edip yuttu da midesi yine: ‘Daha fazlası yok mu’ narasını vurdu.²⁴⁴

“(Bu yüzden) artık dıştaki savaş (peykâr-ı bîrûn)tan içteki savaş (peykâr-ı derûn)a nefis ile savaşa yöneldim.

Biz (bu yüzden) küçük savaşları, bir yana koyup; Hz. Peygamber’le (sav) birlikte (onun yolundan giderek) en büyük cihattayız (Çünkü nefis ile savaş, dışarıdaki düşmanla savaşa göre daha zor ve tehlikeli bir mücâdeledir.)²⁴⁵

(Bu savaşta beni nefse gâlip kılacak) kuvveti, tevîki ve sözü Cenâbı Hak’tan dilerim ki bu Kaf dağıyı iğne ile yerinden koparıp atayım.

(Ey sâlik) şunu bil ki (savaşta) safları bozup dağıtan aslan (gibi bir düşman)la savaşmak kolaydır, asıl aslan, nefisini mağlup edendir.²⁴⁶

²⁴⁰ Hikâyedeki tavşanın akli sembolize ettiğine değinilmişti (bkz. Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. III, s. 688).

²⁴¹ Daha önce anlatılan ve tavşan tarafından kandırılarak kuyuya atılıp öldürülen aslan hikâyesine atıfta bulunmaktadır.

²⁴² Bakara 2/24ve Tahrîm 66/6 ayetlerinde belirtilen cehennemin yakıtının taşlar ve insanlar olduğu hususuna telmihle bulunmaktadır.

²⁴³ Beyitte şu ayete işaret edilmektedir: “O gün biz, cehenneme doydun mu, deriz. O da der ki: Daha fazlası yok mu?” (Kaf 50/30)

²⁴⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 1373-9.

²⁴⁵ “Cihad-ı aşğardan cihad-ı ekbere döndük” hadisinden iktibâsla bu husus dile getirilmektedir.

²⁴⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 1386-9. Hz. Peygamberin “Pehlivan, güreş meydanında rakibini yenen değil; esas pehlivan sinirlendiğinde öfkesini kontrol edebilir.” (Hadis için bkz. İmam Nevevî, *Riyâzu’s-Sâlihîn*, s. 85, hadis no: 45). Hadisinin son beyitteki görüşe ilhâm kaynağı olduğu söylenebilir. (Tahirü’l-Mevlevî, c. III, s. 727). Yine Mevlânâ nefis ile mücâdelenin zorluğuna dair Rûm Kayseri’nin elçisi ile Hz. Ömer arasındaki diyaloga *Mesnevî*’de yer verir. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1390 vd.). bu konuda kimi zaman üslubunu da sertleştirerek döneminin erkeklik, pehlivanlık gibi toplumda kabul gören trendi yüksek değerlere atıfta bulunarak bu hususu dile getirir. Nefsânî hazırlarına esir olan kişiyi kabak hikâyesinde nefis merkebinin altında kalan kişiye benzettiği gibi şu beyitte de benzer şekilde nefsânî hazırlarının altında kalan kişiyi zekerden zevk alan bir muhannese benzetmektedir: “Savaş (yani nefis ile mücâhede) zevki, kudretli yiğit bir merde göredir; bir muhannesin zevki ise ancak zekerden olur.” (*Mesnevî*, c. II, b. 3150).

Nefs ile mücâdelede başarılı olmanın zorluğu, yukarıdaki beyitte Kaf dağına iğne ile yerinden kaldırma metaforu ile ifade edilerek sâlikin, bu zorluğun üstesinden ancak Hakk'ın tevfiği ile gelebileceği belirtilmektedir.

Mevlânâ, *Mesnevî*'deki Ayyazî hikâyesinde de küçük harp ile büyük harbi mukayese eder. Hikâyenin kahramanı Ayyazî, şehit olma ümidiyle bir çok kereler savaflara zırhsız katılır, savaflarda bir çok kez yaralanmasına rağmen şehit olmaz. Sonunda sûfilerin büyük harp dedikleri nefis ile mücâdeleyi denemeye karar verir. Bu amaçla halvete girip mücâdeleye başlar. Halvette iken dışarıdan gazilerin savaşa gidiş naralarını işitir. İçinden hemen onlara katılarak savaş meydanlarında çarpışma isteği duyar. Kutsal bir niyet gibi görünen bu isteğini dikkatlice tahlil ettiğinde bunun nefesine ait bir arzu olduğunu anlar. Halvette iken Allah'tan başka kimse hâlini bilmediğinden bu arzusuyla nefis, savaş meydanlarında göstereceği kahramanlık ile toplumdan övgü beklemektedir. Ayyazî, tefekkürüne devam edince o güne kadar yaptığı savafları sırf Allah *rızâsı* için yapmadığını nefsinin bu bencilliğini tatmin için yaptığı riyâkar birer amel olduklarını fark eder. Nefsin, iyi görünümlü amellere bile nasıl hile sokuşturduğunun farkına varır. Nefs ile mücâdelenin sûfilerce neden savaş meydanlarında yapılan çarpışmaya nispetle büyük cihad olarak nitelendiğini anlar. Nefs ile mücâdelede ancak gerçek kahramanların başarılı olabileceklerini itiraf eder.²⁴⁷

Mevlânâ, nefsinin kötü özellikleri diri olduğu hâlde kahraman desinler diye savaşta ölmenin gerçek sıdk ve erkeklik olmadığını; asıl kahramanlığın, nefsi ıslâh edip değiştirmekle sağlanabileceğini şöyle ifade eder:

“Madem bu beden, rûhun bir aletidir; şu hâlde bu (biyolojik ölüm), hakikî ölüm değildir. Nice ham kişiler vardır ki görünüşte kanlarını döktüler. Fakat nefisleri diri olarak o âleme kaçtı. Aleti kırıldı ama yol kesen diri kaldı. Bindiği at kanlar saçtı ama nefis diri. At öldü, yolu aşılmadı. Ancak ham, kötü, perişan bir hâlde kala kaldı. Her kanı dökülen şehit olsaydı öldürülen kâfir de kutlu bir şehit sayılırdı. Nice şehit olmuş güvenilir kişiler de vardır ki dünyada (ölmeden önce irâdi ölümle) ölürler, şehit olurlar fakat diri gibi yürür gezerler. Yol kesen artık rûh olmuştur, onun kılıcı olan beden bâkîdir ve o, savaş arayan erin elindedir. Kılıcı, o kılıçtır, fakat adam o adam değil. Fakat bu görünüş, seni şaşırtır. Nefs, değişti mi bu beden kılıcı, ihsân ve lütuflar sahibi Allah'ın elindedir artık. O öyle bir yiğittir ki onun bütün gıdası, derttir elemidir; öbürünün erliği ise toza benzer ortası boştur”²⁴⁸

Mevlânâ, aynı meâldeki bir hadise²⁴⁹ telmihte bulunarak gerçek pehlivanlığın, nefsin arzularını, öfke ve ihtiraslarını kontrol edebilmek olduğunu vurgulamak amacıyla;

²⁴⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3780-3804.

²⁴⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 3820-30.

kas kuvvetini sembolize eden bir kumandan ile öfkesini kontrol edebilen bir hükümdar hikâyesini anlatmaktadır. Hikâye aracılığıyla asıl insanî büyüklüğün, öfke ve şehvetini kontrol edebilene ait olduğunu, diğer kudretin sadece bir hayvan kudreti olduğunu belirtmektedir.²⁵⁰

Nefsin özelliklerini bilerek onunla mücâdele etmenin, büyük cihad olarak görülmesi, hemen bütün mutasavvıflar tarafından paylaşılan ortak kanaatlerden biridir. Bu konuda ilk dönem sûfilerinden Sehl b. Abdullah Tusterî (ö. 283/896) şöyle demektedir: “Kişinin nefsin tanıması, düşmanlarını tanımasından çok daha zor ve gizlidir.”²⁵¹

Sâlik, nefis ile mücâdeleye girip, mücâdelenin zorluğunu ayne’l-yakîn görmeden, nefsine karşı mücâdelede başarılı olacağını zannetmemeli; usulünü bilmeden kendi başına mücâdeleye yeltenmemelidir. Sâlik, bu konudaki kanaatini, sülûk ve mücâhede uygulamaları ile test etmelidir. Aksi takdirde nefsi tarafından telafi edilemez zararlara sürüklenerek içinde olduğundan daha kötü bir duruma da düşebilir. Mevlânâ, bu hususu vurgulamak üzere savaşılan gazilere bakıp hiç savaşımadığı hâlde kendini kahraman zanneden birinin hikâyesini anlatır. Bu kişinin kahramanlık iddialarını test etmek amacıyla gaziler, elleri bağlı bir esiri onun karşısına çıkarırlar. Bu esirle تنها bir yerde dövüşmesini ondan isterler. O da “hay hay olur” diyerek bunu kabul eder. Ancak baş başa kaldıklarında esirin bakışlarından korkar ve elleri bağlı bir esire mağlup olur. Gaziler yetişip onu esirin altından kaldırırılar.²⁵²

Hikâyede kahramanlık iddia eden kişi, nefis ile mücâhedeyi kolay zannedip bunda başarılı olacağını düşünen ham kimseleri; gaziler, bu mücâhede başarılı olan olgun sûfileri sembolize etmektedir. Elleri bağlı esir ise kâmiller tarafından etkisiz hâle getirilen nefstir. Mevlânâ, hikâyedeki gazilerin lisânından mücâhedeye girişmeden kahramanlık iddia edenlere seslenerek, nefis ile mücâdelenin gerçek bir kahramanlık gerektirdiğini belirtmektedir.²⁵³ Mevlânâ’ya göre sâlikin yapması gereken, cehd ve gayret ile bizzat nefis ile mücâdelenin içinde yer almasıdır. Bunu yapmadıktan sonra nefis ile mücâdeleye ilişkin

249 Söz konusu hadis, “Güreşte kazanan kimse gerçek pehlivan değildir. Gerçek pehlivan; öfkesini kontrol edebilendir” (bkz. İmam Nevevî, *Riyâzu’s-Sâlihîn*, s. 85, hadis no: 45).

250 bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3831 vd.

251 Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, c. X, s. 201.

252 bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3737-55, 3759-67.

253 bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3768-79.

düşünce ve inançları birer hayal, sözleri soyut birer iddiadan öteye geçemeyecektir. Mevlânâ, konuyla ilgili olarak sâlike şunları tavsiye etmektedir:

*“Nefs ile mücâdele, öyle bir hayalden ürküp kaçan her yüreksizin işi değildir.”²⁵⁴
 “Kendine gel de savaşın hayaline kabiliyetim var diye gururlanma, bu yoldan hakîkate ulaşacağını sanma.
 Savaş hayalinden tabi ki kimse korkmaz. Ancak savaştan önce yiğitlik yoktur; bunu bil, kâfi.
 Puşt olan da savaş hayaline kapılır, aklından Rüstemler gibi yiğitlikler geçirir.
 Hamam duvarına yapılan Rüstem resmine her ham kişi saldırabilir.
 Fakat ışıme yoluyla meydana gelen bu hayal, göz önüne geldi mi puşt kim oluyor? Rüstem bile âciz kalır.
 (Nefs ile mücâdele yolunda) çalış da o duyduğun şeyi gör. Batıl olan hak olsun.”²⁵⁵*

Mevlânâ, nefis ile mücâdelenin, kişinin bir süre kendinden kaçması anlamına geldiğini belirterek sâlikin, böylesine imkânsız gibi görünen bir mücâdeleye girdiğinin bilincinde olması gereğine işaret eder. Kendi kanatlarını yolan tavus lisânından nefis ile mücâdelenin bu zorluğunu Mevlânâ şöyle dile getirmektedir:

*“Damarım oynadıkça (kendi ilkel benliğimden, nefsimden) kaçacağım; peki insanın kendisinden kaçması kolay bir iş midir?
 Başkasından kaçan, ondan kurtulunca rahat eder.
 Hâlbuki benim düşmanım da benim, benden kaçan da ben. Şu hâlde işim, kıyâmete kadar sürekli kaçmaktır.
 Adama kendi gölgesi düşman olursa ne Hint'te emin olur, ne Hutun'de.”²⁵⁶*

Mevlânâ, vücûduna aslan dövmesi yaptırmak isteyen, fakat iğne acısından dolayı pişman olan Kazvinliyle ilgili fıkrayı²⁵⁷ anlatarak sâlikin, sülûk yolundaki terakkisinin nefis ile mücâdelede çekeceği sıkıntılara bağlı olduğunu; “Eğer (bu yoldaki) her bir darbeye

²⁵⁴ bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3778.

²⁵⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 3915-20.

²⁵⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 668-71.

²⁵⁷ Fıkra şöyledir: “..Kazvinlilerin âdetleridir; Vücutlarına, kol ve omuzlarına, kendilerine zarar vermeksizin iğne ile mavi dövmeler dövdürürlerdi. Bir Kavzinli, dövme yapan kişinin yanına gidip ‘Bana bir dövme yap; fakat canımı acıtma’ dedi. Dövmeci ‘Söyle yigidim; ne resmi yapayım?’ diye sorunca; ‘kükremiş bir aslan resmi yap’ dedi; ‘Aslan burcundanım, onun için aslan resmi olsun. Ama gayret et, dövmeyi adamakıllı yap!’ Dövmeci ‘Vücûdunun neresine yapayım?’ dedi. Kavzinli ‘İki omzumun arasına’ dedi. Dövmeci, iğneyi saplar saplamaz yigidin sırtı acıyınca, ‘Aman usta, beni öldürdün gitti. Ne yapıyorsun?’ diye bağırdı. Usta ‘Aslan yap dedin ya’ dedi. Kavzinli sordu: ‘Neresinden başladın?’ Usta ‘Kuyruğundan’ dedi. Kavzinli dedi ki: ‘Aman iki gözüm, bırak kuyruğunu. Aslanın kuyruğu yüzünden kuyruk sokumum sızladı, nefesim kesildi, boğazım tılandı. Varsın aslan, kuyruksuz olsun. İğne yarasından yüreğime fenâlık geldi, bayılacağım.’ Usta, ‘Kazvinli’ye kulak asmadan, merhametsizce ve onu kayırmaksızın aslanın bir başka tarafını yapmaya başladı. Yigit yine bağırdı ‘Burası neresi?’ Usta: ‘Kulağı’ dedi. Kavzinli ‘Bırak, kulaksız olsun. Orasını da yapma’ dedi. Usta bu sefer başka bir yerine başlayınca Kavzinli yine feryat etti: ‘Bu üçüncü iğne ile neresini yapıyorsun?’ Usta: ‘Azizim, karnı’ dedi. Kavzinli ‘Fenâ acıyor, iğneyi bu kadar çok batırma, bırak, karınsız olsun’ deyince dövmeci şaşırды, hayli müddet parmağı ağzında öylece kalakaldı. Hiddetinden iğneyi yere atıp ‘Böyle bir iş dünyada kimsenin başına gelmiş midir? Kuyruksuz, başsız, karınsız aslanı kim gördü? Allah bile böyle bir aslan yaratmamıştır’ dedi. (Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2981-3001).

kızır, kinlenirsen cilâlanmadan nasıl (yokluğa) ayna olacaksın?” şeklinde ifade eder.²⁵⁸ Ve sâlik nefis ile mücâdelenin zorluklarına karşı şöyle uyarır:

“Kardeş, iğne yarasına (sülûk yolunun sıkıntılarına) sabret ki kâfir nefsin iğnesinden kurtulabilesin.”²⁵⁹

İnsanın, kendi varlığında temerküz etmiş bir varlıkla mücâdele ederek onun isteklerine muhâlefet etmesi, gerçekten zor ve sıkıntılı bir süreçtir. Ancak Mevlânâ sâlikin, nefsinin hevâ ve hevesini terk ederek isteklerine karşı sabretmesinin, nefsin hevâsına tabi olup da Cenâbı Hak’tan ayrı düşmesinden daha iyi olacağını belirtir. Çünkü Allah’tan uzak düşmek, Mevlânâ’ya göre insanın başına gelebilecek en kötü musibettir. Böyle bir musibete uğramaktansa nefis ile mücâdelenin zorluğuna tahammül etmesi, sâlik açısından daha kolay ve dahaa kazançlıdır. Bu hususu Mevlânâ; “Zahmete sabretmek, sevgilinin ayrılığına sabretmekten kolaydır” başlığı altında işler. Kocasına, fakirlikten ve fakirliğin getirdiği sıkıntılardan yakınan bir kadına,²⁶⁰ kocasının verdiği cevap üzerinden bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirir:

“Bu söylediklerin doğru fakat bu mu daha kötü, yoksa boşanmak mı? Bu mu sana daha kötü geliyor, yoksa ayrılık mı?

“Ey kınayıp duran belâ, yoksulluk, eziyet ve mihnet de böyledir işte.

Şüphe yok ki hevâ ve hevesi terk etmek acıdır ama Allah’tan uzak olma açısından elbette daha iyidir.

Savaş ve oruç güçtür, çetindir. Fakat bu güçlük ve çetinlik, Allah’ın, kulu kendinden uzaklaştırmasından, böyle bir derde uğratmasından iyidir.

İhsân ve lütuflar sahibi Allah, bir gün, Ey benim hastam, ey mihnetlere uğrayan kulum, nasılsın, derse hiç zahmet ve eziyet kalır mı?

Hatta böyle demese bile, böyle dediğini duymasın, anlamasın bile senin o zevkin yok mu?

Allah’ın, senin hatırını sormasıdır işte.”²⁶¹

3. b. SORUNLARIN KAYNAĞININ NEFSİ OLDUĞU BİLİNCİ

Mevlânâ’ya göre bakışları, daima kendine dönük olması gereken sâlik, başına gelen herhangi bir tersliğin veya kötülüğün kendi kusur ve hatasından kaynaklandığını bilmelidir. Bu nedenle sâlik, herhangi bir sorunla karşılaştığında sorunun kaynağını, kendi dışında aramak yerine kevnî adalet ilkesine inancı doğrultusunda kendi nefesine yönelmelidir. Mevlânâ, bu hususu vurgulamak üzere Süleyman’ın başına gelen tersliklerin kendisinden kaynaklandığına ilişkin şu beyitleri irad eder:

“Rüzgâr, Süleyman’ın tahtına ters esti; Süleyman dedi ki: Ey rüzgâr, ters esme! Rüzgâr da ey Süleyman dedi, ters hareket etme; sen ters hareket edersen, benim tersliğime kızma!”²⁶²

²⁵⁸ Mesnevî, c. I, b. 2980.

²⁵⁹ Mesnevî, c. I, b. 3002.

²⁶⁰ Bkz. Mesnevî, c. VI, b. 1758-66.

²⁶¹ Mesnevî, c. VI, b. 1766-71.

Yine Süleyman'ın başında tacının eğrilmesinin, gönlüne gelen bir şehvetten kaynaklandığını, gönlünü düzeltince tacının da düzeldiğini belirterek²⁶³ sâlike, bu konuda şöyle seslenir:

*“Hasılı sana ne dert gelirse, başkasına kabahat bulma; kendine bak!
Dostum, bu iş başkasından oldu sanma...”*²⁶⁴

Mevlânâ, kevnî mücâzat ilkesi gereği; yapılan her kötülüğün karşılığının görüleceğini belirtir. Bu bilinç, sâlikin başına gelen kötülükleri, kendi yaptıklarının bir karşılığı olarak görmesi ve kendisine çeki düzen vermesini sağlama bakımından önem arz etmektedir. Aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ, yaptığı îzahlarla sâlike bu bilinci ve yapması gerekenleri şöyle aşlamaktadır:

*“Halkın dilinde söyleneduran ata sözünü duysana: Bize her ne gelirse bizden gelir.”*²⁶⁵
*“Bu mücâzat, mükâfat, bir aslı olmadan vücûda gelmez. Allah, suçsuz yere hiçbir kulunu incitmez.
 Asıl neyse, o şeyi çeken ona göredir. Çeken, çektiğine benzemez ama ondandır.
 Şu hâlde bil ki çektiğin zahmet, (önceden) yaptığın bir suçun sonucudur. Sana inen bu tokat, bir şehvetten ötürüdür.
 İbret almaz, o suçu bilmezsen bile hiç olmazsa derhal ağlayıp sızlamaya koyul, affedilmeyi dile.
 Secde et, yüzlerce defa Yarabbi de, bu gam, yaptığım suçun karşılığıdır ancak!
 Ey Rabbim! Sen zulümden ve sitemden münezzehsin. Nasıl olur da suçsuz olarak insana bir dert, bir gam verirsin?
 Ben suçumu ayan beyan bilmiyorum; fakat bu derde mutlaka bir suç sebep olmuştur.
 Sebebi örttüğün gibi o suçu da ört.
 Çünkü ceza, benim suçumu ortaya koymaktadır. Ceza sebebiyle, hırsızlığım meydana çıkmış demektir.”*²⁶⁶
*“Bu belâ, sana aptallığından gelir... nükteleri, remizleri anlamazsın!
 (Çünkü) gönül, kötülük yüzünden karardı da kapkara oldu mu artık anla... burada sersemleşmenin lüzumu yok!
 Yoksa o karalık, sana bir ok olur... sersemliğinin cezası, sana erişir!
 Ok gelmezse Allah'ın lütuf ve keremi o yüzden gelmez; o kötülük görülmediğinden değil.
 Eğer (kâmil bir) gönül istiyorsan kendine gel de dikkat et... çünkü her işin ardından senin için bir şey meydana gelir!
 Himmetin bundan fazla olursa işin dikkatle, daha yücelir!”*²⁶⁷

Mevlânâ'ya göre kişinin, başkalarında gördüğü kusur ve kötülükler aslında kendi kötü huylarının birer yansımasıdır. Anlatılan tavşan-aslan hikâyesindeki kuyuda kendini görüp sinirlenen ve sudaki yansımasına saldıran aslan metaforu ile insanın, başkalarında görüp sinirlendiği, âfaktaki kötülüklerin aslında kendi kötülüklerinin birer yansıması

262 *Mesnevî*, c. IV, b. 1897-8.

263 Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1901-10.

264 *Mesnevî*, c. IV, b. 1913-4.

265 *Mesnevî*, c. VI, b. 3429.

266 *Mesnevî*, c. V, b. 3986-94.

267 *Mesnevî*, c. IV, b. 2463-8.

olduğu mesajı verilmektedir.²⁶⁸ Mevlânâ, bu hususu daha sarîh bir şekilde sohbetlerinden birinde şöyle îzah etmektedir:

*“Bir file su vermek için havuzun başına getirdiler, fil kendini suda görüp ürkü, ancak başkasından ürküğünü sanıyordu. Zülüm, kin, haset, insafsızlık ve kibir gibi bütün kötü huylar da sende olduğu sürece onlardan incinmezsin; fakat bunları bir başkasında gördün mü ürker, incinirsin. Bil ki fil gibi kendinden ürkmeye, kendinden incinmedesin. İnsan, kendi kelliğinden, kendindeki çibandan iğrenmez. Yaralı elini yemeğe sokar, parmağını yalar, bundan midesi bulanmaz. Ancak başka birinde birazcık çıban ve ufacık bir yara görse iğrenir ve o yemeği artık yiyemez. İnsandaki kötü huylar da kelliğe ve çıbanlara benzerler. Bu huylar, insanın kendinde olduğu zaman ondan iğrenmez, incinmez. Oysa başka birinde bu huyların pek azını göreceksin o zaman ondan iğrenir, tiksindir. Senin ondan incinip, tiksindiğin gibi o da senden inciniyorsa o hâlde onu mazur görmelisin. Senin incinmen, onun incinmesini de gerekli kılar ve onun için özür olur. Çünkü aynı şeyi karşılıklı yapıyorsunuz.”*²⁶⁹

Mevlânâ, sâlikin kötülüklerin kaynağında kendi benliğini görmesi gerektiğini bir gazelinde de şöyle ifade eder:

*“Kötülüklerden söze getirdiğim şeyler var ya, bu kötülükleri yapandan maksadım; hep kendim, hep benliğim, varlığım. Çünkü dünyada benlik-varlık gibi bir zehir görmedim.”*²⁷⁰

Kişinin, başkalarında gördüğü kötülüklerin, kendi kötülüklerinin birer yansıması olarak görülmesiyle ilgili bu kabul hakkında şu îzah yapılabilir. Başkalarından zuhûr edip de kınadığı kötülükleri, kınayan kişinin doğasında da yapabilecek bir potansiyel yani nefis bulunmaktadır. Sâlik, gördüğü bir kötülük karşısında o kişiyi kınayarak kontrol edemediği dış faktörlere yoğunlaşmak yerine, o davranışın insanları ne kadar rencide ettiğini görmeli, kendinde de bunu yapabilecek bir nefis potansiyeli olduğu bilinciyle o kötü davranışa karşı öncelikle kendini bilinçlendirmelidir. Ayrıca bunu yapmakla, kötülüğü yapan kişinin şahsiyeti ile kötülüğün arasını da tefrik etmiş olur. Lokman Hekim’e atfedilen şu anekdot, bununla ilgilidir. Rivayet edilir ki Lokman Hekim’e; böylesine edepli olmayı kimden öğrendiniz; diye sorulmuş, o da: “Edepsizlerden” cevabını vermiş.

Başkalarından zuhûr eden kötülüklerin, kişinin kendi kötü huyunu ortaya çıkarmasıyla ilgili diğer bir husus şudur: Başkalarında gördüğü kötü bir huy, kişide öfke, kalp kırma ve kötülüğü yapana yönelik bir rencideyi doğuruyorsa; diğer insanda gördüğü bir kötülük, ona tepki veren kişideki diğer bir kötülüğü ortaya çıkarıyor demektir. Hâlbuki insan, kendi hata ve kötülüklerine kısaca nefsinin yaptıklarına karşı çoğunlukla kendi çocuğu gibi duygusal ve tarafgîrâne muamele eder. Kendi yanlış davranışlarını görmezlikten gelir, hatalarına göz yumar. Ancak aynı şeyi, bir başkasında görünce

²⁶⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1304 vd.

²⁶⁹ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, ss. 23-4; Konuk çev., ss. 24-5; Anbarcıoğlu çev., (İstanbul 1990), s. 37, Gölpmarlı çev., s. 19.

²⁷⁰ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpmarlı, c. 7, s. 645.

öfkelenir neredeyse onu yapanı öldürmek ister. Mevlânâ bu husus hakkında şunları söylemektedir:

“Ey insanoğlu! Başkalarından gördüğün her zulüm, senin kendi kötü huyunun, onlardan zuhurudur.”²⁷¹
Senin varlığın onlardan zuhûr etmiş; nifâk, zulüm ve gafletin onlara yansımıştır.
Sen (de aslında) osun (kınadığın kişiyle benzer kötülüğü yapabilecek potansiyel ve varlığa sahip olduğun için başkalarındaki kötülükleri kınayarak) sen aslında kendi vücûduna yara açıyorsun. Lanet ipliğini, kendin için dokuyorsun!
(Kendi varlığındaki) o kötülüğü aşikâr göremiyorsun. (Çünkü) görsen, kendi kendine candan düşman kesilir (nefsinle mücadele ederdin).
Ey ahmak! (Hikâyede) kendi yansımaya saldıran o aslan gibi sen de (başkalarına zulüm yaparak) kendine hamle yapıyorsun.
Kendi huyunun (ve benliğinin) kühüne erişersen; bu cimriliğin ve zulmün, senden kaynaklandığını anlarsın.
(Hikâyedeki) aslan; düşmanı gibi gördüğü diğer aslanın, kendi yansımaya ibaret olduğunu ancak kuyunun dibine düşünce anlayabildi.
Bir zayıfın dişini söken (ona zulmeden) de yanlış gören o aslanın işini yapmaktadır.
Ey amcasının yüzünde kötü bir ben görmüş olan! O gördüğün, kendi beninin aksidir, amcandan nefret etme!
‘Müminler birbirinin aynasıdır’ sözünü Hz. Peygamber (sav)’den rivayet ederler.
Gözünün önüne mavi renkli bir cam koymuşsun da o sebepten âlem sana mavi görünüyor.
Eğer kör değilsen bu maviliği, kendinden bil de kötü diyeceksen kendine de; başkasına deme!”²⁷²

Kötülüğün, kendinden kaynaklanan nedenlerini fark edemeyip düşmanını, dışarıda arayan ve başkalarının kötülükleriyle uğraşan kişinin bu bilinçsizliği, bir takım nedenlerden kaynaklanmaktadır. Mevlânâ, kanaatimizce aslan-tavşan hikâyesinde²⁷³ bu bilinçsizliğin şu nedenlerine işaret etmektedir.

1. İki yüzlülük (nifâk), zulüm ve gaflet:²⁷⁴ Kişinin, kendisindeki kötülükleri bırakıp başkalarının kötülükleri ile uğraşması, bu üç kötü huydan birinin, o kişide bulunduğunu göstermektedir. Yapılan eleştiri ve kınamanın o kişinin nifâkını yani ikiyüzlülüğünü göstermesi şu bakımdandır. Kişinin, başkalarında görüp de kınadığı kötülük ve zulüm, maddî bir imkânı gerektiren bir kötülükse, kendisinin o zulmü yapamayışı, onu yapabilecek kudret ve olanaktan mahrumiyeti sebebiyle olabilir. Benzer bir imkân ve kudrete sahip olması durumunda, kınadığı kişi gibi tahakküm ve zulümde bulunabilir. Kınadığı şey, böyle bir imkânı gerektirmeyen bir hareket ise ve kişi, yalnız kaldığında veya üzerinde herhangi bir sosyal baskı olmadığı durumlarda benzer şeyi

²⁷¹ Sâlike kötülükleri, kendinden bilmesi konusunda verilen bu bilincin şu ayetten mülhem olduğu söylenebilir: “Sana gelen her iyilik, Allah’tandır; sana gelen her kötülük de kendi (işlediğin günah yüzü)ndendir.” (Nisâ 4/79).

²⁷² *Mesnevî*, c. I, b. 1319-30.

²⁷³ Bkz. *Mesnevî*, c. I. 900 vd.

²⁷⁴ İlgili beyit; “*Senin varlığın onlarda zuhûr etmiş; nifâk, zulüm ve gafletin onlara yansımıştır*” şeklindedir. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1320).

yapıyorsa, kendi yaptığı veya yapabileceği kötülükten dolayı, başkalarına husumet beslemesi, onları kınaması, kınayanın ikiyüzlülüğünü göstermektedir.

Gördüğü bu kötü davranışı, kendi nefsinden uzaklaştırıp kendi nefsini ıslâh yerine başkalarının kötülükleriyle uğraşması bakımından kişi, yapması gerekeni yapmadığı için kelimenin etimolojik anlamıyla bir zulüm içindedir.²⁷⁵ Kişinin gaflet ve sarhoşluğundan kast edilen ise; kendi doğasındaki en büyük düşmandan habersiz, dışarıdakilere hücum etmesiyle ilgili gafletidir.

2. Fanatizm:²⁷⁶ Çünkü taşkınlık ve fanatizm, kişinin gerçekleri olduğu gibi görmesini engeller. Durumun akl-ı selim ile değerlendirilmesini zora sokar.²⁷⁷

3. İnsanın, kötülüğü dışarıda aramasının bir diğer nedeni ve bundan doğan sonuç; kişinin algısının, sadece kötülükleri algılar hâle gelmesidir. Diğer bir ifadeyle bardağın boş ve dolu tarafını birlikte görmek yerine; sürekli boş yanının görülmesinin alışkanlık hâline getirilmesi, kişinin, her zaman dışarıdaki bir kötülüğe odaklanması anlamına gelir. Bu ise kişinin zamanla iç dünyasını karartır. Böyle bir bakış açısını, yaşam felsefesi hâline getiren sâlik, artık ne kendi derûnuna yönelmeye vakit, ne de kendini buna itecek bir sâik bulabilir. Kötülükleri kendinden bilmediğinden, kendisini tahlil ederek kusurlarını teşhis edemediği için onları tedavi yönünde bir adım da atmaz ve kendisini manevî bakımdan geliştiremez.

Bu nedenle Mevlânâ, tasavvufî metodolojinin karakteristik doğası gereği sâlike, kötülüğün, dışarıdan kaynaklanan nedenleri üzerinde durmak yerine daha ziyade kendi içinde derûnleşmesini şöyle tavsiye etmektedir:

*“Sen de bir düşmânâ kinlendin mi, Ey altı cihetin esiri olan, hislerin yanılır da yanlışlar içerisinde kalırsın.
Hâlbuki ondaki o düşmanlık, Allah’ın aksidir. Oradaki kahr, Allah’ın kahr sıfatından üremiştir.
Ondaki suç, sendeki suçun cinsindendir. Önce o huyu, kendi tabiatından yıkayıp temizlemen gerek.
Sendeki çirkin huy, onda göründü. Çünkü o, sana bir aynadır âdeti.
Güzelim aynada çirkinliğini görünce aynaya saldırma.
Meselâ yüce yıldız, suya vurur. Sen de yıldızın yansımasına toprak atarsın.
Bir talihsiz yıldız, bizim talihimizi alt üst etmek için suya geldi mi dersin.*

²⁷⁵ Bilindiği gibi zulüm kelimesinin arapçadaki sözlük anlamı; bir şeyi olması gereken yere koymamaktır. (bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “zulm” mad.; Firûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, “zulm” mad.; Âsım Efendi, *Kâmus*, “zulm” mad.; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “zulm” mad.; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “zulm” mad.; Komisyon, *el-Müncid*, “zulm” mad.)

²⁷⁶ Bu hususa şu beyitle işaret edilmektedir: “Aslan, kuyuda kendi yansımasını görünce taşkınlığından/guluv kendisini düşmanından ayırt edemedi.” (*Mesnevî*, c. I, b. 1317).

²⁷⁷ Taklit ve taassup aynı zamanda Mevlânâ'ya göre insanın yanlış düşme nedenlerinden biridir. Bu konu hakkında yapılmış bir çalışma için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, Konyalılar Vakfı Yay., İzmir 2000.

*O yansımayı yıldız sanır, kapansın diye üstüne toprak atar durursun.
Yansıma gizlenir, gayb âlemine gider. Sanırsın ki yıldız da söndü.
O talihsiz yıldız, gökyüzündedir. Başını o tarafa kaldırmak lâzım.”²⁷⁸*

Başkalarının ayıp ve kusurlarıyla meşgul olması, sâlikin manevî gelişimine şu açıdan da ket vurmaktadır. Bir kimsenin hata ve kötülükleriyle meşgul olanın zihninde eleştirdiği kimse, bir müddet sonra, eleştirdiği o kötülük ile bütünleşmeye başlar. Bu da o kişiye karşı sevgi ve saygısını azaltır, sonuçta ona karşı sevgi ve saygının yerini, nefret ve öfke alır. Örneğin yetmiş iyi, birkaç tane de kötü huyu bulunan bir kimsenin bu birkaç ayıbyla meşgul olduğundan kişi, onun yetmiş tane olumlu ve iyi huyundan istifade edemez, kendini ondan mahrum bırakır. Hâlbuki sâlik, hayattaki her bir şeyi, sülûk sürecinin birer unsuru olarak görüp onu, kendi kemâline katkıda bulunacak tarzda değerlendirebilmelidir ki her şey, onun olgunlaşmasına hizmet edebilsin. Bu sayede de sâlik, sülûk yolunda hızla mesafe ve merâtib kat edebilsin.

Mevlânâ’ya göre şeytanın, kusurunu, kendi dışındaki sebeplere ircası, ilahî dergâhtan kovulmasına sebep olurken; Adem’in yaptığı hatadan sonra suçunu itiraf edip, Allah’tan af dilemesi ve günahını affettirme gayreti, onun ilahî rahmete mazhar olmasına sebep olmuştur. Bu nedenle sâlik, işlediği günah ve kötülüklerin sebebini hâricî sebeplere hamletmek yerine, bunun kendi kusurundan kaynaklandığını görüp hatasını telafiye çalışmalıdır. Mevlânâ, ayrıca kulun, günahları kendisinden bilmesinin, edebe riâyet ve Hakk’a hürmetin bir gereği olduğunu belirtmektedir. Binâenaleyh yaptığı bir hata ve kusurdan sonra sâlikin önünde iki yol bulunmaktadır. Ya onu bu suça iten kader vs. gibi mahiyetini tam olarak bilemediği dış faktörler üzerinde durarak değiştiremeyeceği şeyler üzerinde yoğunlaşacaktır. Ya da atası Adem gibi kendini ciddi kritik ederek suçun, kendisinden kaynaklanan nedenlerini bulup onları telafiye ve ıslâha gayret edecektir. Kontrol edemediği şeylere odaklandığından ilk tercihi sâlike sürekli güç kaybettirirken; ikinci yol, sâlike hatasını telafi imkânı sunar. Bu nedenle Mevlânâ, sâlikin her bir hata ve zarar sürecinden doğru ve kârlı şekilde çıkmasının, kötülükleri kendisinden bilmesine bağlı olduğunu aşağıdaki beyitlerde şöyle îzah etmektedir:

*“Şeytan, bir oyunu gördü de iki yüz oyunu göremedi. O yüzden; kendi bindiği dalı kesti.
Geceleyin başkalarının ekinini ateşlemek istedi, fakat rüzgar, ateşi kendi ekinine sürdü.
Lânet, Şeytana bir gözbağı oldu da bu yüzden hilesini düşmanı olan Âdem’e ziyan zannetti.
Lânet dediğin işte insanı böyle ters görüşlü yapar. Hasetçi, kendini görür, beğenir, kindar bir hâle gelir.
Yaptığı kötülüğün sonunda, dönüp kendisine döneceğini, onu zarara sokacağını anlamaz.
Kendisini mat edecek şeylerin hepsini tersine görür. Hâlbuki mat olan kendisidir, kendisi ziyan eder!*

Hâlbuki kendisinin, bir hiçten ibaret olduğunu görse, yarasının öldürücü ve şiddetli olduğunu bilse,
Böyle bir görüş ve biliş, adamın gönlünü dertlendirir. Dert de onu (mevhûm varlık)
perdesinden kurtarırdı.”²⁷⁹

“Şeytan, Cenâbı Hakk’a ‘Bima ağveytenî (Senin beni azdırman nedeniyle),’²⁸⁰ dedi. O alçak İblis, kendi fiilini gizledi.

Âdem ise Hakk’ın her şeyi meydana getiren fiilinden gafil olmadığı hâlde ‘Rabbenâ zâlemnâ enfüsenâ (Biz nefsimize zulmettik)’ dedi.²⁸¹

Günah içindeyken edebe riâyet ederek (Allah’ın halk edişini gizledi ve) günahı Cenâbı Hakk’a isnat etmedi. Suçu kendine nispet ettiği için ihsâna nâil oldu.

Âdem’in tevbesinden (yani tevbe edip tevbenin kabulünden) sonra Cenâbı Hak: ‘Ey Âdem! Sendeki cürüm ve mihnetleri, ben yaratmadım mı? O, benim takdîr ve kazam değil midir? Özür zamanında onu niçin gizledin?’ dedi.

Âdem dedi ki: ‘Korktum (ama yine de) edebi terk etmedim’ deyince Allah, ‘Ben de senin o edebini korudum ve seni affettim’ buyurdu.

(Çünkü) her kim ki hürmet eder, hürmet görür; şeker getiren, badem helvası yer.²⁸²

Temiz olan kadınlar (tayyibât) kimin içindir; temiz erkekler (tayyibîn) içindir;²⁸³ yâri hoş tut, hoşluk gör; incit, incin!”²⁸⁴

“Kendini mücrim bil suçlu gör... çekinme kabahatli olduğunu söyle ki üstadın (yani Cenâbı Hak) senden dersini kesmesin.

Câhilim, bana öğret demen, bu çeşit insaf sahibi olman, namus ve şeref gözetmenden iyidir!

Ey yüzü nurlu çocuk, ‘Rabbimiz, biz nefsimize zulmettik’²⁸⁵ demeyi büyük babandan (yani Hz. Adem’dan) öğren!

O, ne bahane ne de hile bulmaya kalkıştı, ne de komplo ve düzen bayrağını yükseltti.

Lakin İblis, bahse ve cedeğe girişte ve dedi ki: Benzim kırmızı idi, beni sen sararttın; renk, senin boyadığın renktir; çünkü beni boyayan sensin; suçumun da aslı sensin, uğradığım âfetin, dağılandığım dağın da!

Kendine gel de ‘Rabbi bimâ ağveytenî (Beni sapıklığa sürüklediğinden dolayı)’ ayetini iyi oku... oku da cebri ve küstah olma, ters bir kumaş dokumaya kalkışma!

(Suçunu kadere ve başkasına yükleyerek) ne vakte kadar cebir ağacına sığrayıp çıkacak, kendi ihtiyârını bir yana bırakacaksın?

İblis ve soyu soppu gibi Allah ile savaşta ve mübahasedesin...

Eteklerini çemreyerek isyana iştihakla koşup gidersin... bu kadar iştihak ve bunca istekle cebir olur muymuş hiç?

O kadar istekle kim, kötülüğe gider... böyle oynaya oynaya kim sapıklığa koşar?

Sana başkaları öğüt verdikçe o işin iyiliğini söyler, belki yirmi kişiyle bu hususta savaşa girer, yirmi kişiye karşı ayak direr!

Doğrusu budur... yol ancak budur... ve bundan ibarettir; adam olmayandan başka kim beni kınar ki? Dersin!

Mecbur olan adam böyle söz söyler mi? Yolsuz olan kişi, böyle savaşır mı?

Nefsin neyi isterse ihtiyârın ve irâden var, fakat aklının istediği şeyde mecbursun ha!”²⁸⁶

279 Mesnevî, c. II, b. 2510-7.

280 Bu beyit, şu ayetlerden iktibâs edilmiştir: “Şeytan dedi ki: Beni azdırman nedeniyle senin sırat-ı müstakimin üzerinde, onlara engel (olmak) üzere oturacağım.” (A’raf 7/16; ayrıca bkz. Hicr 15/39).

281 A’raf 7/23 ayetine işaret edilmektedir.

282 Beyitte En’am 6/160 “Bir iyilik ile gelene o iyiliğin on katı vardır” ve Rahman 55/60 “İhsan(yapman)ın karşılığı, ancak ihsân görmektir” ayetlerindeki mefhuma telmîh yapılmaktadır.

283 Nur 24/26 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

284 Mesnevî, c. I, b. 1488-95.

285 A’raf 7/23 ayetinden iktibâs edilmiştir.

286 Mesnevî, c. IV, b. 1387-1401.

Sâlik, Mevlânâ'ya göre ilahî adaletin, herkese kendi liyakatine uygun olan karşılığı vermede hata etmeyeceğini bilerek; yaptıklarının karşılığını göreceğine inanmalıdır. Sâlik, başına gelen kötülük ve cezaların kendi yaptıklarından kaynaklandığını, bir başkasının suçunu çekmediğini bilmeli, kendi hatasını tespitte koyulmalıdır. Bununla ilgili olarak Mevlânâ sâlike şu tavsiyede bulunur:

“Yiğidim, kadere az bahane bul! Nasıl oluyor da suçunu başkalarına yükletiyorsun? Zeyd, kana girsin, cezasını Amr çeksin... Amr, şarap içsin, Ahmet dayak yesin, bu olur mu hiç.

Kendi etrafında dolan, kendi suçunu gör. Hareketi güneşten bil, gölgeden bilme.”²⁸⁷

Mevlânâ, anlattığı “Padişahın cevap vermediği köle” hikâyesinde kölenin bahaneyi başkalarında araması münasebetiyle bu tavrı; “Hiç ben din yolunda eğri gittim, putperestlik ettim diye kendisine gelmiyor, kusuru kendinde aramıyordu” şeklinde kınamaktadır.²⁸⁸ Binâenaleyh Mevlânâ'nın başkalarının kötülükleriyle meşgul olunmamasına ilişkin söylediklerinin, sâlikte bu türden bir bilinç oluşumunu amaçladığını söyleyebiliriz.

Mevlânâ, kişinin, başkalarının yanlışlarını eleştirirken kimi zaman bunu dinî hassasiyet kisvesi altında gerçekleştirebileceğine de işaret eder. Bu eleştirinin, dinî taassuptan kaynaklandığının ve kişinin kendi nefsindeki kötü huylardan habersiz oluşunun alamet-i farikası olarak Mevlânâ, eleştirinin yapıcı değil, yıkıcı mahiyette olmasına dikkat çeker. Dinî hassasiyetten dolayı gösterilmesi gereken gerçek ve samimi tavır, bir başkasının kötülüğünü yüzüne vurarak tahrip edici olmamalı; o kişinin şahsiyetini îmara yardımcı olacak tarzda olmalıdır.

İnsanların, kendi nefislerinin kötülüklerinden habersizce, tarihi kahramanları değerlendirmemelerini ister. Kendisini tarihteki o insanların yerine koyarak olayları sürekli öz eleştiri ile yorumlamasını sâlike tavsiye eder. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ'ya göre sâlik, hiçbir şeye “öteki” diye bakmamalı çirkin, güzel her şeyi kendisiyle bağlantılı yorumlamalıdır. Çirkin görünce, kendinde de bunun benzerini yapabilecek bir potansiyelin var olduğunu bilip önüne geçmek için gayretini artırmalı; güzel ve takdire şayan şeyleri görünce de başka insanlarca yapılan bu şeyleri kendisinin de yapabileceğine inanıp yapmak için gayret göstermelidir. Mevlânâ'nın bu hususla ilgili ifadelerine bakalım:

“Çirkinin biri, aynada kendi yüzünü görünce kızıp yüzünü çevirmiş.

²⁸⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 413-5.

²⁸⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 1896.

(Sadece) kendisini gören ve beğenen (hodbîn) kişi; birisinde bir suç görünce içinde cehennemden kopup gelen şiddetli bir ateş parlar.
O, (cehennemden gelen) bu kibre hamiyet-i diniye adını takar da kendisindeki kâfir nefse bakmaz.

(Hâlbuki) din gayretinin alâmeti başkadır. Ki o ateşten bütün bir cihân yeşerir, hayat bulur.”²⁸⁹

“Ey iş eri, sen işini mihenge vur da bir Mescid’i Dırâr da sen yapma.

Sen o mescit yapanları kınıyor, onlarla alay ediyorsun ama gözünü çevirip dikkatlice bakarsan görürsün ki sen de onlardansın!”²⁹⁰

Mevlânâ *nur-ı ilahî* ve *nar-ı ilahî* olmak üzere başkalarındaki kötülüklere yönelik iki türlü bakış açısından söz eder:

“Sen *nur-ı ilahî*”²⁹¹ ile değil de *nar-ı ilahî* ile baktığın için iyiliği kötülükten ayırt edemez oldun;

Ey hüzn ve kedere müptela olan! (Bundan kurtulmak istiyorsan) yavaş yavaş nuru nara vur ki narin nura dönsün.”²⁹²

Kişinin olaylara bakışındaki farklılığı ifade eden beyitteki *nur* ve *nar* kelimelerini, işlevleriyle şöyle îzah edebiliriz: Bilindiği gibi *nur* (ışık); kendisi görünmediği hâlde başkasını gösterip aydınlatan şeydir. *Nârın* (ateşin) ise aydınlatma vasfından ziyade yakıcılığı ve yıkıcılığı ön plandadır. Bu nedenle başkalarındaki kötülüklere *nur-ı ilahî* ile bakanın nasihatleri, o kötülüklerin çözüm yollarını gösteren alternatifler sunar. *Nâr-ı ilahî*yle bakan kişinin o kötülüğü yapan kimseye yönelik eleştirileri ise ateş gibi yakıcı ve yıkıcıdır. Yol göstericiliğinden ziyade yıkıcılığı ön plandadır. Ardında, külden başka işe yarar bir şey bırakmaz. *Nur-ı ilahî* ile bakan, *ilahî* bir merhamet ve hilm vasfıyla; *nâr-ı ilahî* ile bakan ise öfke ve gazap ile kötülüğe bakmaktadır. Bu nedenle Mevlânâ, başkalarının kötülüğüne bakarken sâlike narı nura yani gazabı rahmete çevirerek bakmasını tavsiye etmektedir.

Mevlânâ’ya göre sâlikin, kendi noksanının farkında olması, kusurunu görmesi, sülûk yolunda ilerleyebilmesi için sahip olması gereken en önemli meziyetlerdendir. Kendini olgun zannederek kendini beğenmişlikte bulunmak ise Mevlânâ’ya göre sâliki felç eden manevî hastalıkların en beteriştir. Zira noksanı görerek durumun farkında olmak, noksanın telafisinde hayati öneme haizdir. Noksanın fark edilmemesi durumunda ise kişi, bilmediği bir kusurunu nasıl telafi edebilir. Kendini, sürekli kendine yeter gören kişi, diğer insanların birikiminden istifade edemediğinden gelişemez ve donuklaşır. Mevlânâ’nın konuyla ilgili ifadelerine bakalım:

²⁸⁹ Mesnevî, c. I, b. 3346-9.

²⁹⁰ Mesnevî, c. II, b. 3025-6.

²⁹¹ Bu beyitte “Müminin firâsetinden sakınınız; zira o, Allah’ın nuru ile bakar” hadisinden iktibâs yapılmıştır. Tirmizî, Tefsir, 16 (hadis no: 3128).

²⁹² Mesnevî, c. I, b. 1331-4.

“Eğer bakırın kıymetsizliği olmasaydı; simyânın onun üzerindeki tesiri nasıl olur da zuhûr ederdi?
Noksanlar, kemâl vasfının aynasıdır. O horluk ve hakirlikler de Cenâbı Hakk’ın izzet ve celâlinin aynasıdır.
Çünkü yakinen bilmek gerekir ki; zıt, zıddı gösterir. Ondan dolayı bal, sirke ile görünür.
Kim, kendi noksanını görür anlarsa yedeğinde dokuz at olduğu hâlde kemâl yolunda süratle koşar.
Kendisinde noksan görmeyen (kendini kâmil gören) ise, Zü’l-Celal olan Allah tarafına uçamaz.
Ey nazlı ve mağrur kişi! Senin benliğinde kendini kâmil zannetmekten daha beter bir hastalık olamaz.
Senden bu kendini beğenmişlik (illeti) gidene kadar gönlünden de gözünden de çok kan akması gerekir!”²⁹³

Sülûktaki kemâlatın sınırı olmadığı için Mevlânâ’ya göre sâlik, daima kendi içini dizaynda ustalaşmalı, günden güne kendini kontroldeki maharetini artırmalıdır. Başa gelen musibet ve hataların, kendi nefsinden kaynaklanan nedenlerini bulmaktaki mahareti yanında sâlik, iyiliklerine ve ibâdetlerine riyâ karışıp karıştırmadığını da kontrol etmelidir. Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde sâlikin dikkatini bu hususa şöyle çekmektedir:

“Nice kimseler vardır ki ibâdetleri, (riyâ ve taklîitten dolayı) ibâdetlikten çıkmıştır ama onlar Allah’ın rızasını kazanmayı, sevaba nâil olmayı ümit ederler.
Hâlbuki bu, hakîkatte, gizli bir günahdır. (Riyâ ile yapılan ibâdet bir suçtur) Kişinin sâf ve berrak zannettiği nice bulanık ameli vardır.
(Hasta ziyaretine giden) o sağır gibi... Sağır, iyilik yaptım zannetmişti; hâlbuki aksi zuhûr etti.
O, bir hastaya iyilikte bulundum hatırını sordum, komşuluk hakkını yerine getirdim ümidiyle rahatça oturmuştu.
Hâlbuki (ziyaret ettiği) hastanın gönlünde bir ateş yakmış, o ateşte kendisini de yakmıştı.
(Riyâ ile yaptığınız bu tür amellerinizle) yaktığınız ateşlerden sakının. Siz, o ateşi günahlarınızla çoğaltıyorsunuz.
(Bu yüzden) Hz. Peygamber (sav) bir riyâkâra namaz kıldığı hâlde ‘Ey delikanlı kalk, (bir daha) namaz kıl, çünkü senin kıldığın namaz değil’ buyurdu.
Bu tehlikeye çare olmak üzere her namazda ‘ihdinassırâtal müstakîm (Ya rabbi! Sen, bizi doğru yola hidayet et)’ denir.
Yani ‘Ey Allah’ım! Bu namazımı dalâlete düşmüş ve riyâyâ sapmış kimselerin namazıyla karıştırma’
(Hikâyedeki) o sağırın zan ve kıyâsı yüzünden (komşusu ile aralarındaki) on yıllık ahbablığı hiç olup gitti.
Hususiyle ey efendi, senin bayağı hislerine dayanarak yaptığın kıyâs/kıyâs-ı hiss-i dîn, Allah’ın (yüce) vahyinde olursa (ne gibi hatalı sonuçlara varacağını var sen düşün!).
(Çünkü) senin his kulağın, harfi ve sözü anlayabilirse de bil ki gaybı duyacak kulağın sağırdır.”²⁹⁴

Sâlik, günah ve kötülüklerden temizlenmesinin, Hakk’ın kendisine olan lutfu sayesinde elde edildiğini bilmeli, bu masumiyet ve temizliği kendine nispet etmemelidir. Cenâbı Hakk’ın lisânından Harut ile Marut’a hitap sadedinde söylenen şu beyitlerde Mevlânâ, sâlike, bir kişinin melek kadar temiz ve masum olması durumunda bile ondaki bu masumiyet ve temizliğin Allah’ın lutfu sayesinde olduğu bilincini vermektedir:

“(Cenâbı Hak buyurdu ki:) Sizin teninizdeki mâsumluk ve iffet, benim ismetimin ve korumamın (hıfzımın) tesiriyledir.
Lânetlenmiş Şeytanın size gâlip gelmemesi için sakın ha sakın; o mâsumluğu kendinizden bilmeyin, Benden bilin!”²⁹⁵

293 Mesnevî, c. I, b. 3209-15.

294 Bkz. Mesnevî, c. I, b. 3384-95.

4. SÜLÛKTA İLAHÎ İNÂYET (TEVFİK-İ İLAHÎ) BİLİNCİ

Mevlânâ'ya göre sâlikin sülûk sürecinde sahip olması gereken başlıca bilinç unsurlarından biri, ilahî inâyet, diğer bir ifadeyle tevfik-i ilahî bilincidir. Tevfik-i ilahî bilinci; sâlikin her bir amelinin, münbit bir netice vermesinin, Allah'ın inâyet ve yardımına bağlı olduğunu bilmesidir. Sâlik, kendi amel ve gayretlerinin netice vermesinin, Allah'ın lütfuna bağlı olduğuna yakînen inanmalı; kendisinininkine nispetle Hakk'ın tedbirine muvafık kalmaya özen göstermelidir. Mevlânâ, bu yönde sâlike şöyle tavsiyede bulunur:

“Her ne kadar senin tedbirin de O'nun (yani Allah'ın) tedbirinden ise de kendinin bu tedbirini, Dostun huzurunda bırak!

Hakk'ın yücelttiği iş, işe yarar. Çünkü nihayetinde biten, O'nun ilk ektiğidir.”²⁹⁶

Cenâbı Hak, sebeplerin Yaraticısı olduğundan Mevlânâ'ya göre her bir sebebin arzu edilen sonucu doğurması, O'nun inâyet ve tevfikine bağlıdır. Mevlânâ, ekmek ve elbise örnekleri üzerinden ilahî inâyetin insan için gerekliliğini şöyle ifade eder:

“Bu bedenin direği, lokmadır. Açlık kılıcına karşı ekmek, bir zırhtır.

Öyle olduğu hâlde Allah, senin ekmeğine bir kahrır mayası koydu mu o ekmek, boğaz illeti gibi kursağında durur, boğazını sıkır, seni öldürür.

Seni soğuktan koruyan şu elbiseye Allah, zemheri mizâcını verir.”²⁹⁷

“Ekmekteki fayda ve lezzet, Allah'ın ihsânıdır. Dilerse sana o faydalı kabuğu, yani ekmeği vasıta etmeksizin de verir.”²⁹⁸

“Hudâ bir göze, hışım perdesini indirince onu mum aydınlatmaz; ancak karanlığını artırır.”²⁹⁹

Mevlânâ, bu hususu defîne arayan sûfî hikâyesinde de vurgular. Uzun süren arayış ve gayretlerine rağmen sûfinin defîneyi bulamayıp artık ümidini kesmesi, aczini fark ederek Allah'a yalvarması ve sonra defîneyi bulması şeklindeki anlatım;³⁰⁰ sâlikin, *hakikat* hazinesini arayış serüveninde gayesine ulaşmasının, ilahî lütuf ile mümkün olacağını sembolize etmektedir. Yine *Mesnevî*'deki bir Bey ile kölesi Sungur'un hikâyesinde de her işte insanı muvaffak kılanın Cenâbı Hakk'ın görünmez kudreti olduğu vurgulanmaktadır.³⁰¹

²⁹⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3353-4.

²⁹⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 1060-1.

²⁹⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 2170-2.

²⁹⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 2542.

²⁹⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 2755.

³⁰⁰ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1939-65, 1975-6, 2288-96, 2347-52.

³⁰¹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3055-71.

Mevlânâ'ya göre sâlik her işte kendisini muvaffak kılarak o amelin istenen ancak henüz ortada olmayan (bâtınî) neticesini vücûda getirecek olanın Cenâbı Hak olduğunu bilmelidir. Mevlânâ, tevbe ameliyesini örnek vererek bu hususu şöyle vurgular:

*“Ey yüce nur! Sen’in tevîfîkî olmamakça tevbe nedir ki? Tevbenin bıyığına gülmeli. Dilersen, tevbenin bıyıklarını bir bir yolarsın. Tевbe, bir gölgedir; Sen ise bir dolunay.”*³⁰²

Mevlânâ, sâlikin maddî temizlenmesini dahi bu şuurla yapmasını şöyle tavsiye etmektedir:

*“Tahâret esnasında vird edip okuyacağın duan şu olsun; Yarabbi! Sen, beni bu pislikten temizle. Benim elim buraya yetiştî, burasını yıkadı... ancak (elim) canımı tezkiye etmekten âcizdir. Hiçbir şeyi olmayanların canları, ihsânınla adam olmuştur... canlara erişen, Sen’in lütuf ve kerem elindir. Ben zayıf ve âciz bir kulum... kudretim ancak buna yeter. Ey kerem sahibi Allah’ım! Temizlemeye kudretimin olmadığı iç pisliliğimi de Sen temizle! Rabbim! Ben, derimi pislikten yıkadım, temizledim... içimi de hâdiselerden sen yıkayıp temizle!”*³⁰³

Mevlânâ, bir başka yerde de ilahî inâyetin gerekliliğini; kulun kendi amellerinin sonucunu ihâta edememesi ile îzah ederek şöyle der:

*“Sen, oku, dosdoğru sağ tarafa attın. Fakat, okun sağa değil, sola doğru gittiğini gördün! Bir ceylanı avlamak için atını koşturursun; fakat, sen bir domuza av olursun! Bir kâr elde etmek için ticârete atıldın, kazanç peşinde koştun ama; kâr etmek şöyle dursun, hürriyetini de kaybettin, hapse düştün! Başkalarına kuyu kazdın; kazdığın kuyuya, kendin düştün! Sebepler peşinde koştun ama, Allah seni muradına erdirmeydi! Şu hâlde, neden sebepler hakkında kötü bir zanna kapılmadın? Demek ki; biri kazanç yüzünden hâkan olmuş, her türlü maddî imkânlarla kavuşmuş, diğeri aynı kazanç peşinde koşarken her şeyini kaybetmiş, çırpıplak kalmış! Birisi, bir kadınla evlenmiş, Karun gibi zengin olmuş; birisi de kadın alma yüzünden borçlara girmiş! Demek ki sebep; eşeğin kuyruğu gibi oynar, döner durur! Sebebe pek dayanmasan daha iyi edersin! Bir sebebe el atsan dahi ona pek güvenmemelisin! Çünkü altında nice afetler gizlidir! Bu afetlerin en büyüğü; sebepleri Yaratandan gafil olmak ve sebebi esas alarak Müsebbibü’l-esbâbı unutmaktır!”*³⁰⁴

Mevlânâ'ya göre, insanın her bir eyleminin, biri ona sebep olma bakımından kula bakan zâhiri yönü; bir de onu yaratması bakımından Cenâbı Hakk’a bakan veçhesi bulunmaktadır. Bu nedenle sebeplilik kuralları çerçevesinde insan, bir şeyi yapma irâdesi gösterse bile bu yaptığıının doğuracağı sonuçları (mevâlidî) ihâta ve kontrol edemez. Örneğin; müskiratı içip içmemede tercih hakkı olan insanın, içtikten sonra sarhoş olmaktan ve diğer sonuçlarından kaçamaması buna bir örnek olarak verilebilir. Tercih hakkını içmeden yana kullandığı için sonuçları da insana nispet edilir. Mevlânâ verdiği örnek üzerinden bu hususu şöyle îzah etmektedir:

³⁰² Mesnevî, c. VI, b. 568-9.

³⁰³ Mesnevî, c. IV, b. 2213-20.

³⁰⁴ Mesnevî, c. VI, b. 3683-92.

*“Fiillerimizin gayb âleminde doğan eserleri vardır; ki meydana gelen bu eserler, halkın hükmüne tâbi değildir.
O eserlerin bize nispeti varsa da onların cümlesi, şeriki olmayan Cenâbı Hakk’ın mahlukudur. Meselâ Zeyd, Amr’e bir ok atar; o ok, Amr’ı bir kaplan gibi yaralar.
Yara, uzun müddet Amr’ın vücûdunda ağır ve sızılar meydana getirir. (İşte) o ağrılar, kul tarafından değil Hak tarafından yaratılmıştır.
Eğer (oku atan) Zeyd, o anda korkudan ölseydi bile, (Amr’ın vücûdunda) ölümüne kadar yine yara bere meydana gelirdi.
O ağrılardan, o illetlerden ölürse Zeyd’e; ilk sebepten, ok attığından dolayı katil de!
Hepsi, Allah’ın işi ise de sen o ağrıları Zeyd’e nispet et! (çünkü zâhirde sebep odur)
Ekin ekmek, nefes almak (yani konuşmak), tuzak kurmak (hileler), çiftleşmek gibi amel ve davranışlar da böyledir. Bunların eserleri hep Allah’a itaat eder; O’nun emrindedir. (yani eken, nefes alan, tuzak kuran, çiftleşen kuldur; bitiren, yaşatan, tuzağa düşüren, doğurtan yahut bunların aksini meydana getiren Hak’tır).”³⁰⁵*

Sâlike, eylemlerinin nihaî sonuçlarını ihâtadan âciz olduğu hatırlatılarak, sülûk sürecindeki gayretlerini, istenen sonuca taşıyacak olanın, tevîk-i ilahî olduğu şuuru verilmektedir. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade etmektedir:

*“Gözü, Hakk’ın inâyetinden başka ne açar; gazabı muhabbetten başka ne söndürür?
İnşâallah cihânda hiç kimsenin Hakk’ın tevîkînden yoksun bir cehdi ve gayreti olmaz; Allah u Teala doğrusunu çok iyi bilir.”³⁰⁶*

Mevlânâ, tevîk-i ilahîden yoksun bir çaba ve gayretin, ne kadar mükemmel ve dahiyane görünürse görünsün sonucunun, akim kalmaktan kurtulamayacağını anlatmak için Firavun kıssasını anlatmaktadır.³⁰⁷ Firavun, kahinlerinin verdiği haber üzerine Musa’nın doğumunu engellemek için türlü hileler ile binlerce masum bebeği öldürtmesine rağmen Musa’nın kendi sarayında kendisi tarafından yetiştirilmesine engel olamaz.

Mevlânâ’ya göre sâlikteki tevîk-i ilahî bilinci, ilahî kudretin her şeyin üstünde olduğu şuurundan beslenmelidir. Sâlik, sebepler dairesinde hareket etmesine rağmen sebeplere yön veren ilahî bir kudretin olduğunu da hatırdan çıkarmamalıdır. Bu şuur, sâlike karşılaştığı her sorunun üstesinden gelebileceği bir kudretle irtibâtının olduğu bilincini kazandırmalıdır. Mevlânâ, bu konuda şöyle der:

*“Sebepsiz olarak bize yücelik gelmez. Gelmez ama ilahî kudret, sebebi kaldırmakta da âciz değildir.
Ey sebebe kapılan, sebepten dışarı uçma. Fakat sebebi Yaratanı da abes sanmaya kalkışma. Sebebi yaratan Allah, ne dilerse yapar. Mutlak olan kudret, sebepleri de yırtar, ortadan kaldırır.
Fakat arayan muradına erişsin diye çok defa, yaptığı işleri sebeple yapar, sebeple yaratır. Sebeplere olmasa mürid nasıl yol arasın? Şu hâlde yolda sebeplerin görünmesi lazımdır.”³⁰⁸
“El üstünde el var; nereye kadar bu. Ta son erişilecek menzile, ta Allah’a kadar!
Çünkü o, öyle bir denizdir ki ne dibi var, ne kıyısı! Bütün denizler, ona karşı sele benzer.
Hileler, tedbirler ejderha bile olsalar ‘illallah’ın huzurunda hepsi de birer hiç(lâ)tir!”³⁰⁹*

³⁰⁵ Mesnevî, c. I, b. 1661-8.

³⁰⁶ Mesnevî, c. III, b. 838-9.

³⁰⁷ Bkz. Mesnevî, c. III, b. 840 vd.

³⁰⁸ Mesnevî, c. V, b. 1546-9.

Tevfîk-i ilahî bilincinin sâlikte zihnen meydana getirmesi gereken pratik sonuçlardan biri; onu, başkalarından beklentiden kurtarmasıdır. Sâlik, bu bilinç ile ihtiyacını Allah’a arz etmeli ve kendine yeter hâle gelmelidir. Mevlânâ, Sibeveyh’in “Allah” lafzının etimolojik kökenindeki anlamı hakkındaki görüşünden hareketle bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Sibeveyh, Allah lafzının mânâsını ‘Bütün mahlukatın, ihtiyaç hususunda kendisine sığındığı (varlık)’ diye açıklar.

Der ki: ‘(Allah isminin türediği ‘e le he’ kökeninin fiili) Elehna; biz ihtiyaçlarımızı Sana arzeder, Sana sığınırız... hacetlerimizi Senden diler, Sende buluruz demektir.’

Binlerce akıllı kişi, dert ve ihtiyaç zamanında umûmîyetle o tek Allah’ın huzurunda ağlar, inler.

Şuursuz ve idrâksiz bir deli bile hasîs ve âciz birine gidip de ondan yardım ister durumunu ona arz eder mi?

Eğer insanlar, binlerce kez ihtiyaçlarının (o taraftan) giderildiğini görmeselerdi hiç o tarafa canla başla yönelirler miydi?”³¹⁰

Tevfîk-i ilahînin, tüm ihtiyaçların giderildiği bir dergâh olması hasebiyle Mevlânâ, sâlike şu tavsiyede bulunmaktadır:

“Rızkı O’ndan ara, Zeyd’den, Amr’dan değil. Sarhoşluğu O’ndan iste; esrârdan, şaraptan değil.

Zenginliği defîneden, hazineden, maldan mülkten değil, O’ndan dile. Yardımı amcadan, dayıdan değil O’ndan iste.

Çünkü sonunda bütün bunları bırakıp gideceksin. Kendine gel de o zaman kimi çağırıyor, kimden imdat istiyorsun, bir düşün!

Şimdi de O’nu çağır, O’ndan başkalarını bırak; bırak da cihân mülküne varis ol.”³¹¹

Zira Mevlânâ’ya göre sâlikin herhangi bir derdine çare bulması, ancak tevîk-i ilahî sayesinde mümkündür. Aksi hâlde cihân, çarelerle dolu olsa bile bu inâyetten yoksun biri, bu çarelerden istifade edemez. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Kulak ve göz üstünde Hudâ’nın mührü vardır; hicaplarda (yani hakîkati olduğu gibi görmemizi engelleyen perdelerde) bir çok sûret, bir çok ses vardır. Kulak ve göz o sûretlere ve seslere takılır da hakîkati göremez, işitemez).

Cemâl, kemâl ve cîlveden hangisini isterse göze o şeyi O (yani Cenâbı Hak) gösterir;

Güzel sesten, müjdelerden, coşkun ve neşeli sözlerden hangisini dilerse kulağa onu duyurur. Varlık âlemi (kevn) çarelerle doludur (ama) Hudâ sana bir pencere açmadıkça yine sana çare yoktur!”³¹²

Sen şimdi, O’ndan gaflettesin ama ihtiyaç vaktinde Hak onu ayan eder, ortaya çıkarır. Peygamber (sav) buyurdu ki ‘Yüce Allah, her dert için bir derman yaratmıştır.’

Fakat sen, O’nun fermanı olmaksızın o dermandan derdine yarayacak bir renk göremez, bir koku duyamazsın.”³¹³

309 Mesnevî, c. III, b. 967-9.

310 Mesnevî, c. IV, b. 1169-73. Mevlânâ akıl sahibi insanlar bir yana mahlukattaki tüm varlıkların varlıklarını devam hususunda Cenâbı Hak’a niyâz içinde olduklarını belirterek buna dair örnekler vermektedir. (Bkz. Mesnevî, c. IV, b. 1174-80).

311 Mesnevî, c. V, b. 1496-9.

312 Bu beyit Konuk ve Mevlevî şerhlerinde bu yerdedir. Nicholson nüshasında üç beyit sonra 686. beyittir. Bağlama uygunluğu bakımından biz de önceki sıralamayı tercih ettik. (bkz. Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. III, s. 193; Tahirü’l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, c. VI, s. 230).

313 Mesnevî, c. II, b. 679-86.

“(Bu nedenle) ibret almayı ve uyanmayı kitaptan, sözden, harften, dudaktan değil; Allah’tan iste!”³¹⁴

Mevlânâ, sebepleri var kılan ilahî kudretin, herhangi bir sebeplilik kaydı ile kayıt altına alınamayacağını belirtir.³¹⁵ Tevfik-i ilahîye nispetle kulun kabiliyetinin mevzuubahis edilemeyeceğini vurgulamak amacıyla kendilerine çocuk yaşta Peygamberlik verileceği müjdelenen İsa ve Yahya Peygamberlerin durumlarını örnek vererek şöyle der:

*“Biz ona çocukken hüküm ve peygamberlik verdik’ âyetine³¹⁶ göre Allah irşâdı için yıllar geçmesine lüzum yoktur.. dilediğini emredip derhal yapan Allah kudretine karşı kimse kabiliyetinden bahsedemez.”³¹⁷
“O’nun lütfuna kabiliyet, şart değildir.
Belki kabiliyete sahip oluşa şart, O’nun lütuf ve ihsânda bulunmasıdır. Allah’ın lutfu içtir, kabiliyet ise deri.”³¹⁸*

Dolayısıyla Mevlânâ, sâlike bu konuda şunu tavsiye eder:

*“Hakk’ın inâyetinin bir zerresi bile, aklından doğacak üç yüz ihtiyât tedbirinden daha iyidir.
Beyim, kendi hileni bırak. Hakk’ın inâyetine doğru yürü, orada öl.”³¹⁹*

Anlattığı hikâyede³²⁰ aslanın varlığı karşısında kendinde varlık görmesinden ve kendi midesini düşünmesinden dolayı aslan tarafından parçalanıp öldürülen kurdun hâline bakan tilkinin, kendi hissesinden vazgeçerek ölümden kurtulması ve yiyeceğini alması anlatımına atıfta bulunarak; sâlikin Cenâbı Hakk’ın kudreti karşısında kendi varlığını, *mevhûm* bir zandan ibaret görerek terk etmesinin gereğini şöyle ifade etmektedir:

*“O tilki gibi siz de midenize düşün olmayın, O’nun huzurunda tilki hilesi yapmaya kalkışmayın.
O’nun huzurunda ‘bizi’ ve ‘beni’ bütünüyle terk edin. Mülk, O’nun mülküdür (dolayısıyla) mülkü, sahibine teslim edin.”³²¹
“Yokluk âlemindeyken hak mı kazanmıştık da bu cana ulaştık, bu bilgiyi elde ettik?
Ey her ağyârı yâr eden! Ey dikene gül libası ihsân eyleyen Allah’ım!
Toprağımızı ikinci defa olarak yine süz de hiçbir şey olmayanı, yine bir şey hâline getir!”³²²*

³¹⁴ Mesnevî, c. III, b. 3271.

³¹⁵ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 1625-32.

³¹⁶ Yahya ve İsa (as) Peygamberlere çocuk yaşta hikmet verilmesine atıfta bulunmaktadır. (bkz. Meryem 19/12,29).

³¹⁷ Mesnevî, c. IV, b. 3084’den sonraki başlık.

³¹⁸ Mesnevî, c. V, b. 1537-8.

³¹⁹ Mesnevî, c. VI, b. 3796-7. İlahi inâyetin, kişinin kendi gayret ve çabalarına nispetle daha önemli olduğunu vurgulamak için bekar odasında kalan biri çenesinde birkaç kıl bulunan bir köse ile oradakilerin kötülüğünden korunmak için kendi aklıyla düşündüğü bir çare ile yatarken arkasına kerpiç yığan kişinin hikâyesini anlatmaktadır. Hikâye aracılığıyla Allah’ın vergisi olduğu için kösenin çenesindeki birkaç kılın diğerinin kendi çabalarından daha etkili olduğu hususu vurgulanmaktadır. (Bkz. Mesnevî, c. VI, b. 3843-68).

³²⁰ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 3013 vd.

³²¹ Mesnevî, c. I, b. 3137-8.

³²² Mesnevî, c. VI, b. 2316-8.

“(Hiç şüphesiz) Sen vuslatına yol verip inâyet etmezsen o canı, götürülmüş (bir tutsak) bil;
Sensiz diri olan canı ise aslında bir ölü kabul et.”³²³

Mevlânâ’nın münacat tarzındaki ifadeleri³²⁴ de sâlike, Hakk’ın kudret ve inâyeti karşısında kendinde varlık görmemesi bilincini aşlamaktadır. Mevlânâ’nın samimi gönül yakarışlarını gösteren bu ifaderinden bazılarını buraya almak istiyoruz:

“Uyursak O’nun sarhoşlarıyız; uyanık olursak O’nun hikâyesinden bahsetmekteyiz.
Ağlarsak O’nun rızık ve bereket dolu bulutuyuz; gülersek O’nun şimşegiyyiz!
Kızarsa, savaşırsak bu, Hu’nun kahrının aksidir, barış ve af ise O’nun muhabbetinin yansıması...
Bu dolâşık ve karmakarışık âlemde biz kimiz? Elif gibiyiz. Elifinse esasen, hiç ama hiçbir şeyi yoktur!”³²⁵
“Ey akılları ihsân eden Allah’ım, feryada yetiş. Sen bir şey dilemezsen hiç kimse dileyemez.
İstek de Sendendir, ihsân da. Biz kimiz ki? Evvel de Sensin, âhir de.
Hem Sen söyle, hem Sen dinle, hem Sen ol. Biz bunca malımız mülkümüzle yine de hiçbir şey değiliz.
Yarabbi, bize tekliflerde bulundun, lutfet de secdeye rağbetimizi artır; bize cebir tembelliğini gönderip şevkimizi söndürme.”³²⁶
“Yarabbi, bu ihsân, bizim işimiz değil. Şüphesiz Senin lütfun, gizli lütfun yol göstericisidir.
Ey düşünlerin ellerini tutan! Elimizi tut; bizi satın al;”³²⁷ perdeyi kaldır ve bizim perdemizi yırtma.
Bu murdar nefisten bizi tekrar satın alıp (kurtar); zira onun bıçağı, kemiğimize kadar dayandı.
Ey taca, tahta muhtaç olmayan Âlemlerin Şahı, bizim gibi bıçareleri (bağlayan) bu kuvvetli bağı (Senden başka) kim çözebilir?
Ey Vedud olan Allah’ım! Böylesi ağır bir kilidi, Senin fazlından başka kim açabilir?
Biz kendimizden vazgeçer, yüzümüzü sana tutarız. Çünkü Sen, bize bizden yakınsın.
Bu dua ve yakarış dahi Senin öğretmenden, Senin ihsânındandır. Yoksa gübrelikte nasıl olur da gül bahçesi yetişir?
Kan ve bağırsak arasında kalmış olan anlayış ve akıl Senin ikrâmından başka bir şey nakletmez ki,
İki parça yağdan çıkan bu ruhânî nurun (yani gözlerin) nurânî dalgası, semâya vurmakta...
Bu dil denen et parçasından, hikmetli sözler, bir akarsu gibi akmakta; kulak denen deliklerden akıp, meyvesi akıl ve anlayış olan can bağına kadar gitmekte...
Canların bağının ana yolu da o idrâkin yoludur. Âlemin bağları, bostanları, O’nun fer’inden ibaret.
Bu hoşlukların aslı ve kaynağı O’dur O. Haydi, hemen ‘O cennetlerin altlarından ırmaklar akar’ âyetini oku”³²⁸

Mevlânâ, tevfk-i ilahînin eriştiği kimsenin yüceleceğini; ondan mahrum kalanların ise hüsrana ve başarısızlığa uğruyacağını belirterek sâlikin dikkatini sürekli ilahî inâyet ve rızâyâ çekmektedir.³²⁹ İlahî inâyete mazhar olanlar arasında farkların

323 Mesnevî, c. I, b. 3907.

324 Ahmet Remzi Efendi’nin Mevlânâ’nın Mesnevî’deki dua ve münacatlarını topladığı bir derlemesi bulunmaktadır. (bkz. Ahmet Remzi Akyürek, *Münâcât-ı Mevlânâ*, İstanbul, 1336). Son dönem Osmanlı Mevlevîlerinden olan Ahmet Remzi Dede hakkında geniş bilgi için bkz. A. Cahit Haksever, *Son Dönem Osmanlı Mevlevîlerinden Ahmet Remzi Akyürek*, KB Yay., Ankara 2002.

325 Mesnevî, c. I, b. 1511-4.

326 Mesnevî, c. VI, b. 1438-41.

327 Tevbe 9/111 ayetine telmih yapılmaktadır.

328 Mesnevî, c. II, b. 2444-56.

329 Bkz. Mesnevî, c. II, b. 1622-4.

olduğunu belirten Mevlânâ, herkesin kendi durumuna uygun şekilde ilahî lütuflardan istifade ederek varlığının potansiyelini üst seviyeye çıkarabileceğini şöyle ifade eder:

*“Köpek olsun, at olsun; Allah nurunun lutfu neye vurursa onu, Ashabı Kehf’in köpeğine döndürür.
Sonra O’nun lütfunun vuruşunu da bir sanma. Taşa da vurmuştur, laale de.
Laal, ondan bir define elde etmiştir, taşsa yalnız bir hararet ve parlaklık.
Güneş duvara da vurur. Fakat suya vurduğu gibi görünmez, parlamaz, ona bir şey vurmaz ve üstünde bir şey titremez.”³³⁰*

Mevlânâ, sâlikin hayırlı isteklerinin ardında ilahî çekim ve inâyetin olduğunu “Kendini gönüllere gösteren O’dur” ifadesiyle belirterek,³³¹ anne teşbihi üzerinden bu hususu şöyle îzah eder:

*“(Cenâbı Hak buyurur ki:) Ben Kerîm’im. Tamaha düşüp ağlasın diye kula ekmek gösteririm. Bir ana, çocuğu uyansın da gıdasını istesin diye çocuğunun burnunu ovar. Çünkü çocuk, açlığından bihaber, uyuyup kalmıştır. Fakat (ilahî bir ihsân olan) süt (çocuğa olan) muhabbeti nedeniyle, ananın iki memesini de ağrıtmaya, tazyîke başlar.
‘Ben gizli rahmet olan bir hazineydim,’³³² hidayete erişmiş bir ümmet gönderdim.’
Can u gönülden istediğin bütün keremleri sana Allah gösterdi de sen de onlara tamah eder onları ister hâle geldin.”³³³
“Bu duayı da önce Sen emrettin, yoksa bir toprak parçasında Sana dua etmeye kudret mi olurdu?
Ey hikmetine hayran olduğumun Allah’ı, mademki dua etmemizi emrettin, bu emrettiğin duayı Sen kabul et.”³³⁴*

Bir beytinde de bununla ilgili şöyle demektedir:

“Ayet-i kerîmede ‘Gul tealev (De ki: Geliniz)’³³⁵ diye buyurulması, Hakk’ın cezbinin alametidir. Çünkü biz Hak tarafına yine Hak Teâla’nın cezbesiyle gideriz”³³⁶

Mevlânâ, sâlikin kâmil bir rehberden istifade ederek feyiz almasını da bu meyanda olmak üzere Hakk’ın bir tevîki olarak görmekte ve bu hususu şöyle ifade etmektedir:

*“Nefsi, pîrin gölgesinden başka hiçbir şey öldürmez. O nefis öldürenin, eteğine sınıksız sarıl. Pîrin eteğini sıkıca tuttun mu, bunun Allah’ın bir tevîki (olduğunu bil). Sende beliren her kuvvet, O’nun cezbelerinden, seni çekişinden meydana gelir.
‘Ma remeyte iz remeyte (Attığın zaman sen atmadın)nin’ doğru olduğunu bil. Canın nesi varsa, canlar canındandır.
Elini tutan, yükünü yüklenen O’dur. Her an, her nefes, o anı, o nefesi O’ndan um! O’nun feyzine geç mazhar olduysan gam yeme. Bilirsin ki ihmâl etmez, imhâl eder. Hakk’ın rahmeti (yani rahmet cezbesi) geç erişir ama (erişince de) adamakıllı erişir, seni bir an bile huzurundan ayırmaz, her an seninledir.”³³⁷*

330 Mesnevî, c. VI, b. 3451-4.

331 Mesnevî, c. I, b. 685.

332 Allah’ın rahmetinin mertebe ve çeşitleri hakkında bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 123-4.

333 Mesnevî, c. II, b. 361-5.

334 Mesnevî, c. VI, b. 2319-20.

335 En’am 6/151.

336 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 193.

337 Mesnevî, c. II, b. 2529-34.

Mevlânâ'ya göre sahip olduğu tüm ihsân ve faziletleri, Allah'ın inâyeti sayesinde elde ettiğini anlayan sâlikin, Allah'a karşı hiçliğini itiraftan başka çaresi yoktur. Bu hiçlik bilincinin sâlike sağlayacağı manevî terakki, başka hiçbir şeyle sağlanamaz. Mevlânâ, Allah ile kendi muamelesinin de beyanı olan aşağıdaki beyitlerinde bu konuda sâlike şöyle yol göstermektedir:

“Kendimde bir rey, bir tedbir olsaydı her yaptığım, her girdiğim iş, kendi hükmümce olurdu. Geceleyin aklım, benim iznim olmadan gitmezdi. Kuşlarım, tuzağımda dururdu. Can duraklarını bilir, uykumda da, uyanırken de, imtihan edildiğim zaman da onları anlardım.

Bu işleri bağlayıp çözmek elimde değil, değil de yine de bu büyüklenmem, bu kendimi beğenmem nedir?

Gördüğümü görmemiş sandım da bu yüzden yine dua zembilini kaldırdım.

Ey kerem sahibi! Elif gibi hiçbir şeyim yok... Mimin gözünden daha dar bir gönlüm var ancak.

Bu elif, bu mim, varlığımızın anasıdır.³³⁸ Anamız olan mimin eli dardır, elifse ondan daha yoksul!

Elifin bir şeyi yok demek gaflettir, mim gibi gönlü daralmış bir hâle gelmek, akıl alâmetidir. Kendimden geçtiğim zaman hiçim. Fakat aklım başıma geldi mi ıstıraplara düşer, kıvrandır durumum.

Artık böyle bir hiçe bir şey yükleme. Böyle kıvrandıran şeye devlet adını takma.

Zaten beni iyileştirecek bir şeyim yok. Bu yüzlerce derde de (varlık) vehminden uğradım.

Hiçbir şeyim yok, o hâldeyim işte. Bana lutfet. Zahmetler çektim, rahatlaştı beni, rahatımı arttır benim.

Gözyaşlarına gark oldum, üryan bir hâlde durmadayım. Senin kapını göreceğim göz yok bende.”³³⁹

“Mademki biz yaratılmışlarız, Yaratıcı değiliz; şu hâlde (Yaratana karşı) ancak âciz ancak kanaatkâr olmaktan başka bir şey olamayız.

Hepimiz ‘Önce ben, önce kendim (nefsî, nefsi)’ deyip dururuz, yalnız kendimizi düşünürüz.

Eğer bizi Kendine çağırmasan biz hep şeytan (Ehrimen)’ız.

Bizim canımızı Sen körlükten kurtarıp, Sen gözümüzü açtığın için bizler şeytandan kurtulduk.

Hayatta olan her dirinin yol göstereni (asa-keşi) Sensin. Asası ve yol göstereni olmadan kör nedir ve ne yapabilir ki?

Senden gayrı hoş veya nâhoş her ne varsa, insanı yakan ateşin ta kendisidir.

Her kim de ateşe dayanır, ateşe arka verirse hem Mecusidir, hem Zerdüş!

Allah’tan başka her şey bâtıldır, asılsızdır. Hiç şüphesiz Allah’ın fazlı ve ihsânı, yağmuru kesilmeyen bir buluttur.”³⁴⁰

Mevlânâ, sâlikin çalışma ve gayretinin lüzumuna dair tavsiyelerini sıraladıktan sonra, ilahî inâyet karşısında kulun çalışmasının bir hiçten ibaret olduğunu, sâlikin sülûk sürecindeki tehlikelerden ancak ilahî inâyet sayesinde kendini kurtarabileceğini şöyle ifade etmektedir:

“Bunca söz söyledik lakin (gerçek şu ki Hak) yoluna erişmede Allah’ın inâyeti olmazsa, bizler hiçbir, hiç!

Allah’ın ve O’nun has kullarının inâyeti olmazsa... (bir insan) melek bile olsa (amel) defteri kapkaradır.”³⁴¹

“... Senin himayen olmadan işimiz, gücümüz ancak kargaşadan ibaret!

338 Anne anlamına gelen Arapçadaki “Ümm” kelimesine atıfta bulunmaktadır.

339 Mesnevî, c. VI, b. 2324-36.

340 Mesnevî, c. I, b. 3917-23. Son beyitte müttefekun aleyh olan şu hadisten iktibâs yapılmıştır: “Sözün en doğrusu şâir’in (Lebid’in) şu sözüdür: ‘Allah’tan gayrı her ne varsa batıldır’”(Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. II, s. 543).

341 Mesnevî, c. I, b. 1878-9.

Bizim yükümüz (malımız mülkümüz); (esas) malımızın eşkıyâsı... Cismimiz, canımızın elbiselerinin soyguncusudur. Kendi elimiz, ayağımıza kastettikten sonra artık kim, Senin emanın ve lütfun olmadan canını kurtarabilir? Diyelim ki; bu pek büyük tehlikelerden canını kurtarsa bile kurtardığı şey (ona) ancak bedbahtlık ve tehlike sermayesi kesilir.”³⁴²

Mevlânâ’ya göre sâlikin, ilahî kudret karşısında hiçlik ve mahviyet bilincini sağlayan hususlardan biri; sâlikin kendini, Hakk’ın imtihanlarından emin görmemesidir. Sâlikin dikkatini, insan varlığının gizemli mahiyetine çeken Mevlânâ, onu bu konuda şöyle uyarır:

“...Sizde (daha bilmediğiniz) nice sonsuz âlemler vardır. Âlemdeki bütün bu yetmiş iki fırkanın ve mezhebin hepsi sende gizlidir. Günün birinde bunlar senden zâhir olursa (o zaman) vay hâline! ... Ey ayıpları örten Allah! Perdemizi kaldırma; imtihan zamanında bize yardım et, bizi kurtar!”³⁴³

Sâlik, basîretini bağlayacak ilahî kazanın imtihanlarından kendini hiçbir zaman emin hissetmemelidir. Zira farkında olmadığı bir kötülüğü nedeniyle ilahî kaza, ansızın sâlikin karşısına çıkarak onu mağlup edebilir. Mevlânâ ilahi kazayı bir aslana benzeterek bu hususu şöyle ifade eder:

“İlahî kaza gelince, (basîretin bağlanır da) posttan (sûretten) başka bir şey göremez, dostu düşmandan ayıramazsın. Böyle olunca Allah’a yalvarmaya başla. Ağlayıp inlemeğe, tesbîhe, oruca devam et! ‘Ey gayıpları bilen (Allâmu’l-ğuyûb olan) Allah’ım! Bizi taş gibi çetin bir hile (mekr) altında ezme’ diye yalvar. ‘Ey aslanlar yaratan Allah’ım! Eğer biz (gizli veya aşikâr) bir köpeklik etmişsek de (kaza) aslanını pusudan çıkartıp üstümüze saldırtma.”³⁴⁴

Sülûk yolu, Mevlânâ’ya göre imtihanlarla dolu uzun bir süreçtir.³⁴⁵ Bu yüzden sâlik, kendini saadet veya şekâvete götürecek son imtihâna vereceği tepkinin ne olacağını bilemediğinden, Hakk’ın inâyetine sığınmayı elden bırakmamalı; kendini emniyet içinde görmemelidir. Ne içinde bulunduğu mertebeye ne de birçok imtihândan başarıyla çıkmasına bakıp gururlanmamalıdır. Bir sonraki imtihânda da muvaffak kılınmasını Cenâbı Hak’tan niyâz etmeli; tevîk-i ilahîyi talep ederek bu konudaki acziyetini müdrik olmalıdır. Kişi melek kadar kudsi, Azazil kadar yüce bir makâm sahibi olsa da kendi makâmına güvenerek başkalarını küçümsememelidir. Böyle bir yanlışla sürüklenenlerin içine düştükleri ebedî hüsrânı örneklendirmek ve sâlikte bu konuda bir bilinç oluşturmak

³⁴² *Mesnevî*, c. I, b. 3902-5.

³⁴³ *Mesnevî*, c. I, b. 3287-8, 3293.

³⁴⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 1194-8.

³⁴⁵ Sülûkun bu özelliğine *Mesnevî*, c. III, b. 745-6’de işaret edilmektedir.

için Mevlânâ; Azazil'in İblis hâline gelip şeytanlaşmasını,³⁴⁶ Hz. Musa döneminde büyük bir din âlimi iken derecesine ve ilmine mağrur olduğu için inkâra sapan Belam b. Baur'un³⁴⁷ ve meleklik kutsiyetlerine güvenerek gururlanan ve insanları kınayarak imtihanlardan emin çıkacaklarını söyleyen Harut ile Marut kıssalarını anlatmaktadır.³⁴⁸

Mevlânâ, şeytanın durumuna atıfta bulunarak sâlikin, atası Adem gibi suçunu itiraf ile yüceleceğini belirtir.³⁴⁹ Sâlikin bu konudaki talep ve duasının ise şu istikâmette olması gereğine işaret eder:

“Birisini koruyan Cenâbı Hak olursa ona kuş da gözcü ve bekçi kesilir, balık da!”³⁵⁰
 “Ey yardım dileyenlerin yardımcısı (olan Allah'ım) bize hidayet ver. İlimlerle ve zenginlikle övünmeye imkân yok.
 Kerem ederek hidayet ettiğin kalbi azdırma; (kader) kâleminin yazmış olduğu kötülükleri bizden def eyle!
 Kötü kazaları canımızın üstünden defet; bizi ihvan-ı safa'dan (gönüllerini saflaştırıp tertemiz yapan kardeşlerden) ayırma!”³⁵¹

Mevlânâ, ilahî inâyetten mahrum olanın; kendini Kur'an ile dahi dalâletten kurtaramayacağını Kuran'ı bir ipe benzeterek şöyle îzah etmektedir:

“Bu ince nükteleri yanlış anlayıp dalâlete düşmemek ve işin tâ sonuna (müntehaya) erişmek için Allah'ın inâyetini iste!
 Çünkü Kur'an'dan bile çoğu kimse (onu anlayamadıklarından) yolu şaşırmışlardır; bazı kişiler o ipe³⁵² (yani Kur'an'a) sarılarak kuyunun dibine gitmişlerdir.
 Ey inatçı, yücelere çıkmak sevdasında değilsen ipin ne suçu var?”³⁵³

Mevlânâ, kulun kalbinin, Rahman'ın parmakları arasında olduğunu bildiren hadise³⁵⁴ atıfta bulunarak sâlikin, Hakk'ın inâyetini sürekli istemesi gereğini ifade eder.³⁵⁵ İnsanın gönlü, Rahman'ın kudretinde olduğundan ve insan 'ben'i, ilahî vücûd tarafından kuşatıldığından, gönülde beliren şeylerin, bu kaynağın tesiriyle vücûda geldiğine işaret eden Mevlânâ, denizdeki dalgalanmanın, kıyıda köpükleri meydana

³⁴⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3296-7.

³⁴⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3298 vd. ayrıca bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 747 vd.

³⁴⁸ bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 797 vd.; ayrıca bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3221 vd.

³⁴⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2496-2508.

³⁵⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 3237.

³⁵¹ *Mesnevî*, c. I, b. 3899-3901.

³⁵² Kur'ana ip denilmesi Kur'an'daki “Urvetu'l-vüska” tabirinden mülhemdir. (bkz. Bakara 2/256; Lokman 31/22).

³⁵³ *Mesnevî*, c. III, b. 4209-11.

³⁵⁴ Bu meâldeki şu hadisten iktibâs edilmiştir. “*Kalppler, Allah'ın parmaklarından iki parmak arasındadır*” (bkz. Tirmizî, Kader 7, Deâvat 89; Müslim, Kader 17; İbn Mace, Mukaddime 13; İbn Hanbel, 2/168, 173, 6/182, 251, 302, 315. (*Mu'cemu'l-Müfrehes li el-fâzi'l-Hadisi'n-Nebevî, Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, c. VII, s. 304'den naklen).

³⁵⁵ bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2777-83.

getirmesini buna örnek verir. İnsan, bu kaynaktan habersiz olduğundan, gönlünde beliren düşünce ve hayallerin neden tevellüt ettiğini bilemez. İnsan, kendi gönlüne, ancak gönlü elinde olduğu kudret sahibinin inâyetiyle hükmedebilir. Bu yüzden sâlikin, gönül kalesini istenmeyen düşüncelerden koruyabilmek için Hakk’a niyâzdan başka çaresi yoktur.³⁵⁶ Mevlânâ, sâlikin gönül ıslâhını ancak ilahî lütuf ile gerçekleştirebileceğini “*Bu gönlün ıslâh olmasına çare, insanı hâlden hâle döndüren Allah’ın ihsân ve lutfudur*” şeklinde ifade eder.³⁵⁷

Mevlânâ’ya göre sâlikin Hakk’ın inâyetine sığınmasını gerekli kılan bir diğer hususiyet; eşyâdaki fitnedir. Eşyânın görüldüğü gibi olmayışına ilişkin mevcut kozmik hileyi hatırlatan Mevlânâ, buna karşı sâliki, tevfiği ilahîye şöyle yönlendirmektedir:

“*Olmasına çalıştığın isteğinin ayıbından bihabersin... onun ayıbı ve noksanı, sana kapalıdır! O istediğin şeyin ayıp ve noksanı sana görünseydi canın o araştırmadan vazgeçerdi! O işin ayıp ve noksanı sence belli olsaydı seni hiç kimse o işe, hattâ çeke çeke bile götürmezdi! Nefret ettiğin öbür iş yok mu? Ondan neden nefret ettin? Çünkü ayıbı, noksanı meydana çıktı da ondan! Ey sırları bilen güzel sözlü Allah’ım! Kötü işlerin ayıbını, noksanını bizden gizleme! İyi işleri de bize ayıplı gösterme ki o işe gidelim, sarılalım... çalışmamız heba olmasın, gayretimiz soğumasın!*”³⁵⁸
 “*Allah’ım! Hoş ve latif suyu bize ateş sûretinde, ateşi de su sûretinde gösterme.*”³⁵⁹
 “*Ey bize (dünyadaki) zor işleri kolaylaştırmış olan Allah’ım! Bizi abes ve boş şeylerden kurtar. Bize yem görünüyor, hâlbuki (yem oltaya bağlı bir) tuzakmış. (Allah’ım) bize her şeyi olduğu gibi göster.*”³⁶⁰

Mevlânâ’ya göre sâlikin sülûk yolundaki düşmanlarına galibiyeti, tevfiği ilahî ile mümkündür. Aksi takdirde sâlikin bu yoldaki en basit bir engeli dahi aşamayacağını; “*Fakat zafer için yardımcısı Allah olmayan kişiye gelince: Ona tavşan bile erkek aslan olarak görünür!*” şeklinde dile getirir.³⁶¹ Ayrıca Mevlânâ, nefis ile mücâdelenin zorluğunu, Kaf dağına iğne ile yerinden kaldırma teşbihi ile ifade ederek, sâlikin bu zorluğun üstesinden ancak Hakk’ın tevfiği ile gelebileceğini şöyle ifade eder:

“*Nefsi öldürecek ayak, ancak Hakk’ın ayağıdır. (Nefsi vuracak olan oku atacak) bu yayı, Hak’tan gayrı kim çekebilir?*”³⁶²

³⁵⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3046-50.

³⁵⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 1537.

³⁵⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 1349-54.

³⁵⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 1199. İbâdet ve iyilikler, nefse zor ve çetin; insanı cehenneme sürükleyecek kötülükler ise nefse kolay görüldüğünden bu paradoksa aldanmamak için Mevlânâ bu şekilde niyâzda bulunmaktadır.

³⁶⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 466-7.

³⁶¹ *Mesnevî*, c. II, b. 2299.

³⁶² *Mesnevî*, c. I, b. 1383.

*“(Bu savaşta beni nefse gâlip kılacak) kuvveti, tevfiği ve sözü Cenâbı Hak’tan dilerim ki bu Kaf dağına iğne ile yerinden koparıp atayım.”*³⁶³

Mevlânâ, sâlikin, ten ve cihân içinde bir tür varlık hapsinde olduğunu, bu hapisten kurtularak varlık ötesi bir boyuta yücelmesinin, varlık boyutlarını yaratan Yüce yaratıcının inâyeti sayesinde mümkün olacağını; *“Bu altı cihet içinde ateşe dalmış kişiyi ancak altı ciheti yaratan Yüce Yaratıcı kurtarabilir”* şeklinde ifade eder.³⁶⁴ Yine bir başka yerde sâlikin, bu cihânın fâniliğinden ve sınırlılığından ancak Hakk’ın inâyeti sayesinde kurtulabileceğini şöyle ifade eder:

*“Ey baba yiğit dost, yukardan, aşağıdan (yönden ve mekândan) münezzeh olanın eteğini tut. O, ne İsa gibi göklere yükselir, ne Karun gibi yerlere geçer. Sen yerden, yurttan alımdan, satımdan kaldın mı O, mekân âleminde de seninle beraberdir, Lâmekân âleminde de.”*³⁶⁵

Mevlânâ’ya göre sâlik, şeytanın kendisine oynadığı oyun ve hilelerden kurtulmak için de Hakk’a sığınmalıdır. Mevlânâ, Hakk’ın inâyetinin, sâliki, kendindeki gizli memurun yani şeytanın tasallutundan ve şerrinden koruyacağına işaret eder.³⁶⁶ Bu meyanda şeytanın eşsiz hileleri bulunmasına rağmen Hakk’ın kudreti karşısında bir kudret ve kuvvete sahip olmadığı belirtilerek sâlike, şeytanın hilelerinden ancak Hakk’ın inâyeti ile kurtulacağı bilinci verilmektedir. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

*“Ey düşmanlık edip duran Şeytan, senin hilenden kim kurtulabilir? Hepimiz tufana gark olmuşuz. Ancak Allah’ın koruduğu masumlar müstesna. Nice saadetli yıldız, senin yüzünden kayıp gitmiştir. Nice askerler, nice topluluklar, senin yüzünden darmadağın olmuştur!”*³⁶⁷

Mevlânâ, Hakk’ın inâyetinin, şeytanın hilesine kapılmadan evvel istenmesi gerektiğini; şeytana aldandıktan sonra feryat etmenin, artık vakti geçmiş bir feryat olduğunu belirtir.³⁶⁸ Ancak vakti geçmiş olsa bile bu feryad u figânın, niyâzsızlıktan daha iyi olduğunu da kaydeder.³⁶⁹

Mevlânâ, sâlikin Hakk’ın inâyetine muhtaç olduğu durumlardan bir diğerinin, bir konuda tereddüde düşülen zamanlar olduğunu belirtir. Tereddüdün, Hakk’ın takdiri

³⁶³ *Mesnevî*, c. I, b. 1388.

³⁶⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 2650.

³⁶⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 344-6.

³⁶⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 3824-7.

³⁶⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 2670-1. Ayrıca bu hususları Muaviye- şeytan diyalogunda şeytanın lisânından dile getirmektedir. (Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2617-51).

³⁶⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 534-41. Mevlânâ bunu vurgulamak için “Bir kervancının, hırsızlar, tacirlerin mallarını tamamiyle götürünceye kadar susması, ondan sonra gürültüye kalkışması” fıkrasını anlatmaktadır. (Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 543-51).

³⁶⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 552-6.

doğrultusunda sâlikin gönlüne gelen bir sır olduğunu ve sâlikin bu muammadan ancak Hakk'ın inâyeti sayesinde kurtulabileceğini şöyle belirtir:

“Tereddüt içinde şaşırıp kalan kişinin kulağına Cenâbı Hak bir muamma³⁷⁰ söylemiştir. Böylelikle o kişiyi, acaba Hakk'ın dediğini mi tutayım yoksa onun zıddını mı diye iki ayrı şüphe arasında hapsetmiştir. Bu iki şıktan birinin gâlip olması da yine Cenâbı Hakk'ın takdirindendir. O ikiden birini de o cihetin tevfiğiyle ihtiyâr etmiştir.”³⁷¹

Yolda olan sâlik, kendisini şaşıratabilecek hayallere karşı kararlılığını kaybetmemek için ilahî inâyeti istemelidir. Mevlânâ bu hususa; “Allah'ım, bu şaşkın gönle bir ok bağışla, bu iki kat olmuş yaylara bir ok ver” duasıyla işaret etmektedir.³⁷² Mevlânâ, yerlerin ve göklerin yüklenmekten çekindikleri, onları ürküten emanetin; insanın tercih (ihtiyâr) yapabilme yetisi olduğunu belirtir. İhtiyârdan önce gönülde yaşanan çekişme ve tereddüdü bir savaşa benzeten, sâlikin bu savaştan muzaffer çıkmasının, ilahî inâyete bağlı olduğuna işaret eden³⁷³ Mevlânâ “Kendi ihtiyârı ile bir yolu seçme ve bu tercihin sebeplerini denemekten Allah'a sığınma ve münacat” başlığı altında ilahî inâyetten mahrum bir tercihin, kişinin başına açacağı gaileler konusunda sâliki bilinçlendirmektedir.³⁷⁴

4. a. HAKK'A GÜVEN/TEVEKKÜL BİLİNCİ

Mevlânâ'ya göre sâlikin sahip olması gereken bilinç unsurlarından biri, Hakk'a güven bilinci; dinî literatürdeki ifadesiyle tevekkülüdür.³⁷⁵ Genelde yanlış anlaşılacak eylem pasifliğini öngören bir kabule mesned yapılan ve kişinin, kendi gayretsizliğini örtmek için kullandığı bir savunma mekânizmasına dönüştürülmesinden dolayı, tevekkülü tanımlarken Mevlânâ, onun ne olmadığına vurgu yaparak bu yanlış kanaati izaleye çalışmaktadır. Tevekkül, bir fiil ve amel inkârı olmayıp insanın sonsuz bir kudretten beslendiğini aklından çıkarmamasıdır.³⁷⁶ Böylesine otantik bir tevekkül

³⁷⁰ Beyitteki Cenâbı Hakk'ın insana söylediği muammadan kastın Allah'ın Mudill sıfatının tecellisi olduğu belirtilmiştir. (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 439).

³⁷¹ *Mesnevî*, c. I, b. 1456-8.

³⁷² *Mesnevî*, c. V, b. 371.

³⁷³ *Mesnevî*, c. VI, b. 200-9.

³⁷⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 210 vd.

³⁷⁵ Kelime olarak vekil edinmek, işinde Allah'a güvenip O'na itiraz etmemek gibi anlamlara sahiptir. (Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, s. 377; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 78; Tehânevî, *Keşşâf*, c. III, s. 1511).

³⁷⁶ Isfahânî, *Müfredât*, ss.882-3. Tevekkül kelimesinin Kur'andaki kullanımlarına ilişkin bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1990, s. 762. Kavramın, Kur'an bütünlüğü içinde de eylem pasifliğini öngörmediğine

anlayışı, insanı eylem pasifliği yerine amellerinde kararlı ve istikrarlı olmaya yönlendirir. Hayatta karşılaşılan olumsuz koşullara karşı insanda bir iç direnç ve huzur meydana getirir.³⁷⁷

Günümüzde olduğu gibi Mevlânâ döneminde de kavramın bir anlam kayması yaşadığını, tevekkülün tembellik ve pasifliğe mesnet gösterilmesiyle ilgili istidlallerden anlıyoruz.³⁷⁸ Av hayvanları ile aslan hikâyesindeki; av hayvanları cebri düşünceyi, aslan ise çalışmayı ve cehdi tevekküle karşı savunmaktadır. Mevlânâ, bunlar üzerinden her iki görüş mensuplarının görüşlerini ve görüşlerine mesned olarak ileri sürülen delilleri dile getirir.³⁷⁹ Hatta bunu o kadar mahirane yapar ki okuyucu, taraflardan birinin delillerini okuyunca o tarafın görüşünün diğerine üstün olduğu zannına kapılır. Daha sonra diğer görüşün delilleri okununca anlaşılır ki Mevlânâ, her iki görüşün delillerini de tarafların ağzından sanki o görüşü savunuyormuş gibi dile getirir. Kendi görüşünü ise bağlamın tamamına yayar.³⁸⁰ Bu nedenle Mevlânâ'nın bu görüşlerden hangisine sahip olduğunu anlaşılması, hikâyenin ve sonraki kısımların dikkatli bir şekilde okunmasını gerektirir. Tevekkül mü cehde ve çalışmaya üstündür; çalışma mı tevekküle? Mevlânâ her iki görüşün delillerini de sıraladıktan sonra tevekkülün çalışmaya mani olmadığını, bu nedenle sâlikin cehde birlikte tevekkül etmesi gerektiğini şöyle belirtmektedir:

“Hz. Peygamber, yüksek sesle buyurmuştur ki: ‘Önce devenin ayağını bağla, sonra Allah’a tevekkül et.’³⁸¹

“Tevekkül ediyorsan çalışarak tevekkül et; (önce) çalış da sonra Cebbâr olan Allah’a dayan!”³⁸²

Mevlânâ, kulda eylem pasifliği öngören bir anlayışın, çarpıtılmış bir tevekkül anlayışı olduğunu, hikâyedeki aslanın lisânından şöyle ifade etmektedir:

“Aslan (çalışma ve kazanmaya karşı sadece pasif bir tevekkül anlayışını savunan av hayvanlarına karşı) dedi ki: ‘Evet, tevekkül gerçi (sâlik için) bir rehberdir, ama sebeplere riâyeti de (sâlikin uyması gereken) Peygamberin bir sünnetidir.

....

‘Çalışıp kazanan Allah'ın sevgilisidir (el-kâsibu habîbullah)’ hadisindeki remzi dinle ve anla. Tevekkül edeceğim diye sebebe riâyet hususunda tembellik etme.’³⁸³

ilişkin bir değerlendirme için bkz. Recep Ardoğan, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay., Ankara 1998, s. 165.

377 Y. Nuri Öztürk, *Kuran ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997, s. 169.

378 Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 915-28; 948-55.

379 Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 915-28; 948-55.

380 Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 900-97.

381 *Mesnevî*, c. I, b. 913.

382 *Mesnevî*, c. I, b. 947.

383 *Mesnevî*, c. I, b. 912-4.

Genel bağlam itibariyle bakıldığında cehdi savunan aslanın, hikâyesinin sonunda küçük bir tavşanın hilesiyle mağlup oluşu,³⁸⁴ anlatılan Süleyman-Azrail ve eceli gelip Hindistan’a götürülen adam hikâyesi,³⁸⁵ kulun gayret ve cehdini yok saymayan bir tevekkül anlayışını sâlike tavsiye eden anlatımlardır. Bu bakımdan Mevlânâ’ya göre tevekkül, sâlikin bir konuda üzerine düşenleri yerine getirdikten sonra amelinin sonuçları hususunda tevfi-k-i ilahîyi umması ve Allah’a yönelmesi bilincidir.³⁸⁶

Mevlânâ, insanın kendi üzerine düşenleri yapmadan tevekkül ettiğini söylemesinin, içi boşaltılarak işlevsiz hâle getirilmiş bir tevekkül anlayışı olduğunu, bunun kişiye zarar vereceğini şu ifadeleriyle belirtir:

*“Kısa görüşlü kişi, gezip dolaşmayı bilmediğinden aşağılık kişiler gibi sürünüp gider... körler gibi Allah’a tevekkül edip adım atar.
Savaşta Allah’a (kuru kuruya) tevekkülünden ne fayda çıkar ki? Bu tavla oynayan acemilerin Allah’a tevekkül ettik (demelerine) benzer.”³⁸⁷*

Gerçek tevekkülün, sâliki ümitli kılmasına atıfta bulunarak, tevekkül ve ümit ilişkisine işaret eden Mevlânâ, tevekkülün bir anlamda Hakk’a ümit bağlamak olduğunu ve böyle bir ümit olmadan sâlikin sülûk yolunda ilerleyemeyeceğini belirtir. Bu tür bir tevekkül bilincinin sâliki, karşılaştığı herhangi bir sorun karşısında ümidini kaybetmeden çalışmaya iten bir motivasyon unsuruna dönüşeceğini belirten Mevlânâ, bu konuda sâlike şunları tavsiye eder:

*“Sabahleyin dükkânına giden, rızık elde etmek ümidiyle koşup gider.
Rızık ümidi olmasa nasıl olur da gidersin? Mahrumiyet korkusu olursa nasıl olur da kuvvet bulursun?
Belki ezelde sana bir rızık verilmemiştir. Bu ezeli mahrumiyet korkusu, nasıl oluyor da yiyeceğini, içeceğini elde etmek için çalışıp çabalamanda, arayıp taramanda seni âciz, kuvvetsiz bir hâle sokmuyor? Deseler;
Dersin ki: ‘Çalıştığım hâlde bir şey elde edememe korkusu da var. Var ama bu korku tembellikte daha fazla var. Çalışırsam belki kazanırım; bunda ümidim daha çok; tembellikte daha fazla zarar var.
Peki ey kötü zanna düşen! Ya neden din işinde bu ziyan korkusu eteğini tutuyor öyleyse?
Yoksa bu bizim pazarımızın tacirleri olan peygamberlerle velîlerin ne kârlar elde ettiklerini görmedin mi?
Onlara bu (varlık) dükkânını terk etmekle neler yüz gösterdi; bu pazarda nasıl kârlar ettiler, haberin yok mu ki?’³⁸⁸
“(Bir fırka cennetliktir, bir fırka cehennemlik). Bu iki fırkanın hangisindensin, bilemezsin ki. Ne olduğunu görünceye kadar çalış, çabala!
(Meselâ) ticaret malını gemiye yükleyince bu işi Allah’a tevekkül ederek yüklersin.*

384 Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1000 vd.

385 bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 956-70.

386 Mevlânâ’nın irâde hürriyeti ile ilgili görüşleri hakkında bir değerlendirme için bkz. Mehmet S. Aydın, “Mevlânâ’da Irâde Hürriyeti”, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, ss. 95-106.

387 *Mesnevî*, c. IV, b. 2899-2900.

388 *Mesnevî*, c. III, b. 3094-3101.

*Yolda batacak mısın, kurtulup sağlıklı, selâmetle gideceğin yere mi varacaksın? Bu ikisinden hangisi başına gelecek, bilemezsin.
Eğer ne olacağım, başıma ne gelecek? Bunu bilmedikçe gemiye binmem. Bu seferden kurtulacak mıyım, yoksa yolda boğulacak mıyım? Ne olacağımı bildir bana. Ben, başkaları gibi kuru bir ümide kapılıp şüpheyle yola düşmem dersin,
Hiçbir ticarette bulunamazsın. Çünkü bu ikisi de gaybtadır, sırdır.
Bir cam şişe gibi ruhu incecik olan, basit bir şeyden kırılıveren korkak tacir, ticaretinden ne fayda görür, ne ziyan eder.
Hattâ fayda şöyle dursun ziyan eder, mahrum kalır, hor olur. Kimde yanış varsa; nuru o bulur.
Çünkü bütün işler, ihtimalle yapılır. Sen de din işini üstün ve ön planda tut da kurtul.
Bu kapıyı ümitten başka bir şeyle açmaya izin yok; Allah, doğrusunu daha iyi bilir.”³⁸⁹*

Mevlânâ, sâlikteki tevekkül bilincinin gereklerinden birinin; sâlikin başarısızlıklarını, kader vs. gibi kendi dışındaki sebeplere irca etmemesi olduğunu belirtir. Bu tür bir tutumun, tevekkül ile bağdaşmadığını; tevekkülün cebri anlayışın mazeretlerine sığınmak olmadığını, insanda bulunan ihtiyâr/tercih yapabilme kudretine atıfta bulunarak îzah etmektedir.³⁹⁰

Mevlânâ, gerçek tevekkül bilincinin, sâlikin dikkatini tevfk-i ilahîye yoğunlaştırdığını, bunun da sâliki sebeplerin yaratıcısı ile iletişime geçirerek onu her türlü duruma karşı ihtiyâtlı kıldığını; “Bir işte Allah izin verirse/inşâallah demek, kat kat tedbir ve ihtiyâttır” şeklinde vurgular.³⁹¹ Bu inancı sayesinde sâlikin, hayatta karşılaşacağı beklenmedik durumlara karşı dayanıklılığı artar.

Mevlânâ, gerçek tevekkül bilincinin sâlike sağlayacağı faydalar üzerinde durmaktadır. İnsanın gam ve kederleri tahlil edildiğinde; bunların çoğunun, bir şeye sahip olma veya onu kaybetme endişesinden kaynaklandığı fark edilecektir. Mevlânâ, insanın sahip olma arzusu ile kaybetme endişesini, buhar ve rüzgar metaforuyla îzah eder. İnsanın sahip oldukları, net ve ebedî değildir, buhar gibidir. Rüzgâra benzetilen hayattaki herhangi bir olay ve musibetin, her an bu buharı dağıtma olasılığı vardır. Rüzgâr esmese dahi buhar, ilânihâye aynı hâl üzere bulunamaz. Sürekli bir varlığı yoktur. Havanın ısı derecesine göre ya göğe yükselir ya suda kalır.

Sahip oldukları, buhar ve rüzgar gibi değişken unsurlara bağlı olan insanın, gönül tablosunu karartıp kederlendirecek bir takım şeyler, hayatta daima mevcut olacaktır. Gönülünü, bu değişken şeylere rapteden kimsenin sıkıntı ve endişeleri de bitmeyecektir. Tevekkül bilincinin alt unsurlarından biri olarak kabul edilebilecek; bütün mahlukatı rızıklandıran bir Rezzâk’ın olduğu bilinci, Mevlânâ’ya göre sâliki gam ve kederlere karşı

³⁸⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 3082-92.

³⁹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 403-15.

³⁹¹ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3666. Ayrıca Al-i İmrân 3/159 ayetinde de bu hususu vurgulanmaktadır.

zihnen adeta sigortalamaktadır. Bu bilinç, rızık endişesi ile girişilecek muhtemel kötülöklere, şeytanın hilelerine karşı sâliki güçlü kılmaktadır. Mevlânâ, bu hususu Cenâbı Hak'ı tüm mahlûkat ailesinin reisine benzeterek³⁹² şöyle ifade eder:

*“Böylece sivrisinekten tut da file kadar bütün mahlûkat, Allah'ın ailesidir; Cenâbı Hak da ne güzel bir aile reisi. Gönüllerimizdeki bütün bu gamlar, hevâ ve hevesimizin, (mevhûm) varlığımızın tozundan, dumanından meydana gelir. Bize kök söktüren bu gamlar ve endişeler, ömrümüzü (biçen) orak gibidir. Bu böyle oldu; şu söyle oldu kuruntuları da (Şeytanın) vesveseleridir.”*³⁹³

Mevlânâ, sâlike bu konuda şu tavsiyeleri yapar:

*“Gönlüne geçim kaygısını az koy, sen bu kapı (dergâh)da oldukça, rızık azalmaz. Bu beden, rûhun otağı gibidir. Yahut da Nuh'un gemisine benzer. (Merak etme) Türk oldukça mutlaka kendisine bir otağ bulur, hele de böyle bir dergâhın (yani Hak kapısının) azizi olursa!”*³⁹⁴
*“Can oldu mu gıda eksik olmaz elbette. Asker var mı, bayrak elbette bulunur!”*³⁹⁵
*“Eşeğin oldukça semer de mutlaka bulunur. Canın oldukça ekmeğin mutlaka az çok gelir. Eşeğin sırtı hem dükkândır, hem mal, hem mal kazanılacak yer. Kalbinin incisi, yüzlerce kalbe sermayedir.”*³⁹⁶

Mevlânâ, tevekkülsüzlüğün insanı, fakir düşeceği endişesine, bunun da emel ve hırsla sürükleyerek kötülöklere düşüreceğine işaret eder.³⁹⁷ Tevekkülün olmayışının Allah'a olan güvensizlikten kaynaklandığını belirten Mevlânâ, kişinin, geçmiş yaşamına bakmasının, ona bu konuda rehberlik sunabileceğini şöyle ifade etmektedir:

*“Kötü kişinin rızık veren Allah'a güveni yoktur. Ona gaybden rızıkının cömertçe saçıldığına inanmaz. Gerçi zaman zaman ona bir açlık verdi, verdi ama Allah'ın ihsânı, şimdiye kadar onu rıziksız bırakmadı.”*³⁹⁸

İnsanın hâlis tevekkülünün, Cenâbı Hak tarafından zayı edilmeyeceğinin bilinmesi, sâlikte Hakk'a güven bilincinin yerleşmesi bakımından gerekli olduğundan Mevlânâ, bu hususu Cenâbı Hak'a nispetle şöyle vurgular:

*“Sizin hırsınız şunu yakînen bilmedimi ki, Rezzâk ve rızık verenlerin en hayırlısı benim! Buğdaya güneşle rızık veren Allah, sizin tevekküllerinizi nasıl olur da zâyi eder?”*³⁹⁹

³⁹² Mevlânâ, bu teşbihinde “*en-Nâs u ı'yâlullah (İnsanlar, Allah'ın ailesidir)*” hadisine telmihte bulunmaktadır.

³⁹³ *Mesnevî*, c. I, b. 2295-7.

³⁹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 454-6.

³⁹⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 438.

³⁹⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 725-6.

³⁹⁷ Bu meyanda Mevlânâ fakir düşme endişesini; ecel korkusundan; Hz. Süleyman'a gelerek, rüzgârın kendisini Hindistan'a götürmesini istemesiyle ilgili hikâyedeki adamın yersiz ve gereksiz endişesine benzeterek sâliki bundan sakındırmaktadır. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 961-2).

³⁹⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 2827-8.

³⁹⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 429-30. Tevekkülünü denemek isteyen bir zâhidin macerasını anlatarak gerçek tevekkül edenlere rızıklarının erişeceğini bu hikâye vesilesiyle belirtmektedir. (Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2401-18).

Mevlânâ, ilahî kudretin insan üzerindeki etkisine işaret etmek için iç gözlem metodu ile kendi yaşamına bakmasını sâlike tavsiye eder. Kendi yaşamıyla ilgili bir çok belirleyici şeyin, insanın kontrolünde gerçekleşmediğine işaret eden Mevlânâ, sâlikin tevekkül sayesinde hayatının bir parçası hâline gelen bu tür şeylerle yaşamasının daha kolaylaştığını belirtir ve tevekküle teşvik eder.⁴⁰⁰ Hayat sürecinde insanın karşısına çıkan sürprizleri; ilahî kudretin insan yaşamı üzerinde tesirini hissettirdiği alanlar olarak yorumlayan Mevlânâ, bu tür olaylar vesilesiyle sâlikin, Allah’a olan tevekkülünün artması gereğine işaret eder. Mevlânâ, bu hususla ilgili şunları söylemektedir:

“Cenâbı Hakk’ın lutfu ve ihsânı bir kuluna başka bir yerden, hiç beklemediği bir yerden, başka bir iş sebebiyle erişebilir! Kulun, bu ilahî lutfu, vehmine bile getirmediğini bildiği hâlde, yine de çalışıp çabalamayı elinden bırakmaması, bütün ümidini, vehmini belli bir yola bağlaması ve böylece çalışıp çabalaması gerekir! Kul, hacet kapısını çalar durur. Belki de Cenâbı Hakk, o haceti, o rızık başka bir kapıdan ona ulaştırır. Hâlbuki kul, ona dair hiç bir tedbirde bulunmamıştır. ‘Allah, kulunu hesaplamadığı yerden rızıklandırır!’ Kul tedbirde bulunur, Allah takdîr eder! Olabilir ki kul, kulluğu, âcizliği yüzünden vehme düşer de ‘Ben bu kapıyı çalıyorum ama Hak, bana bu kapıdan ihsânda bulunmuyor, başka bir kapıdan lütufta bulunur!’ der. Cenâbı Hak, o kulunu bu kapıdan rızıklandırır. Zaten bütün kapılar, bir sarayın kapıları gibidir!”⁴⁰¹

“Ey umduğuna sıkıca bağlanan kişi! ‘Ben, bu yüce ümit ağacından meyve yiyeceğim!’ diyen! Orada umduğundan sana bir fayda gelmez ama, o ihsân başka bir yerden gelir, çatar! Şaşılacak şey şudur ki; Cenâbı Hak umduğunu o taraftan vermeyi dilemiyordu da, o ümidi sana ne diye verdi?

Gönlün şaşırsın kalsın, hayrete düşsün diye, bir san’at göstermek, bir hikmeti belirtmek için verdi!

Ey fayda dileyen kişi! ‘Muradım acaba nereden olacak; muradıma nereden, nasıl ulaşacağım?’ diye gönlünü hayrete düşürmen için verdi!

‘Kendi aczini, zavallılığını, kendi bilgisizliğini anayasın da, gizli âleme inancın artsın’ diye verdi.

‘Bu ümittten ne meydana gelecek’ diye verdi!

Rızıkını terzi olarak kazanmak istersin; ‘Terzilikle geçinir, yaşarım!’ diye düşünürsün, Derken, kuyumcu olur çıkarsın; rızıkını kuyumculuktan kazanırsın! Hâlbuki bu kuyumculuk, aklının ucundan bile geçmiyordu, vehminden çok uzaklarda idi.

Mademki o rızık, o taraftan gelmeyecekti, peki, neden terzi olmak istedin?

Bu hâl, Cenâbı Hakk’ın akıl ermez, nadir bir hikmeti yüzündendir; Allah, bu hâli ezelde yazmıştı!

Bir de; aklın fikrin şaşırsın diye, tamamıyla hikmetine hayran olup kalasın diye, bu böyle oldu!”⁴⁰²

Mevlânâ, sâlikin tevfiğ-i ilahîye erişerek hedefine nâil olmasının, ne sadece çalışmasıyla ne de çalışmaksızın mümkün olduğunu belirtir. Bu konuda saçaklı bir mantıkî işleyişin geçerli olduğuna işaret eder. Diğer bir ifadeyle sâlikin, bir konudaki çaba ve gayretleri, o şey için gerek şart olsa da yeter şart değildir. Mevlânâ bu hususu vurgulamak amacıyla gördüğü bir rüyâ üzerine Bağdat’tan Mısır’a gidip orada define arayan ancak sonunda defineyi Bağdat’taki kendi evinde bulan kişinin hikâyesini

⁴⁰⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3680-98.

⁴⁰¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4175’den önceki başlık.

⁴⁰² *Mesnevî*, c. VI, b. 4190-4201.

anlatmaktadır.⁴⁰³ Hikâyedeki defineyi arayan kahraman lisânından bu hususu ifade etmektedir.⁴⁰⁴

Mevlânâ, sâlikte tevekkül bilincinin yerleşmesini sağlayan hususlardan birinin kanaat olduğunu belirterek tevekkül ve kanaat ilişkisine dikkat çeker. Tevekkülün bu düzlemdeki boyutuna erişmenin sâlik için gizli bir hazine olduğunu hadisten iktibâsla belirten Mevlânâ, böylesine bir nimete erişmenin ancak yüksek mertebedeki kâmil insanlara nasip olacağını bir müridin diyalogunda şöyle ifade etmektedir:

“Peygamber (sav), kanaate, hazine demiştir. Gizli hazineyi herkes, elde edebilir mi?”⁴⁰⁵
 “Bir şeyh, müridiyle dara düşmüştü. Şehirde ekmek vardı, bulundukları yerde kıtlık.
 Müridin gönlünde açlık ve kıtlık korkusu, gafletinden her an artmaktaydı.
 Şeyh, müridin içinden geçenleri anlamıştı. Ona dedi ki: Ne vakte dek bu elem, bu ıstırap içinde kalacaksın?
 Ekmek derdinden yanıp yakılıyorsun. Âdeta tevekkülün gözünü kapamışsın.
 Sen o yüce nazeninlerden değilsin ki sana ceviz ve kuru üzüm vermesinler.
 Açlık, Allah haslarının gıdasıdır. Senin gibi ahmak yoksul, nerden ona nâil olacak?
 Aldırış etme, sen onlardan değilsin ki bu mutfakta ekmeksiz bekleyesin.
 Şu aşaklık ve karnına düşkün kişilere daima kâse üstünde kâse sunarlar, ekmek üstüne ekmek.
 Bu çeşit adam öldü mü ekmek, önünden giderek ey yoksulluk korkusuyla, ümitsizlikle kendini öldüren der,
 İşte sen öldün, ekmek kaldı. Hadi kalk da al ekmeğini bakalım ey kendini elemelerle öldüren!
 Kendine gel de elin, ayağın titremesin. Rızkın, senin ona âşık olmaktan daha ziyade sana âşıktır.
 Âşıktır, senin sabırsızlığını bilir de emekliye emekliye sana gelir ey boşboğaz!
 Sabrın olsaydı rızkın gelir, âşıklar gibi kendini sana teslim ederdi.
 Açlık korkusundan bu titreyiş nedir? Allah’a dayanmakla da tok yaşanabilir pekâlâ.”⁴⁰⁶

Mevlânâ, kanaat bilinciyle tahkîke erişmemiş sözde kalan bir tevekkül anlayışının, insanı, hırsına mağlup olmaktan kurtaramayacağını, tevekkül ile bunun aksi görüşlerin savunulduğu tilki ile eşek hikâyesinde ifade eder. Hikâyede her iki tarafın delilleri, ikna edici tarzda dile getirilmektedir.⁴⁰⁷ Ancak hikâyedeki eşeğin tevekkülün savunusuna dair sözleri, kanaatle tahkîke erişmiş olmayıp, zorunlu yokluktan ve sahip olamamadan dolayı söylenmiş sadece sözde kalan ifadelerdir. Bu nedenle Mevlânâ,

⁴⁰³ Özet olarak hikâye şöyledir: Bağdatlı bir adam rüyasında kendisine Mısır’daki bir definenin yerinin mahâlle ve ev olarak bildirilmesi üzerine Bağdat’tan Mısır’a gider. Belirtilen evi arayışı serencamında başından bir çok olay geçer. Sonunda târif edilen yerin sahibini bulur. Oranın sahibi de kendine Bağdat’ta bir adres verir. Adam verilen adresin kendi evi olduğunu anladığında bir yandan kendi yanbaşındaki hazineyi bu kadar uzakta aramasına şaşırır, diğer yandan bunu öğrenmesinin bu süreci yaşamasına bağlı olduğunu anlayarak yaşadıklarının gerekli olduğunu da anlar. (bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 4206 vd.).

⁴⁰⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 4322-5.

⁴⁰⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 2395.

⁴⁰⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2841-54.

⁴⁰⁷ Hikâyedeki eşek, tevekkülü savunan tarafı sembolize ederken; tilki ise bunun aksine bu tür boş şeylere kulak vermemesi, rızkı için çalışma ve gayretin gerekli olduğu fikrini savunmaktadır. (Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2326 vd.).

böylesine bir tevekkül anlayışının insanı hevâsına uymaktan alıkoyamayacağını; bu tür sözlerin ne kadar güzel olsa da taklidden öteye geçmeyeceğini hikâye vesilesiyle şöyle belirtmektedir:

*“Eşek, tilkiye sırlar söyledi ama serserice söyledi, mukallitçe söyledi.
Suyu övdü, fakat iştiyakı yoktu. Yüzünü, elbisesini yırttı, fakat âşık değildi.
Münafıkın özü kabul edilmez. Çünkü o özür, dudağındadır, kalbinde değil.
Elma kokusuna sahiptir ama elmaya değil. O koku, onda ancak ona zarar vermek için vardır.
Korkak tabiatlılar, savaşta saf yaramazlar, feryad u figân ederler.
Onu saf içinde aslan gibi görürsün, eline kılıcını almıştır ama eli titrer durur.”⁴⁰⁸
“Eşek, tilkiyle iki üç kere bahiste bulundu. Fakat mukallitti, tilkinin hilesine kapıldı.
Görgü ve anlayışı olmadığından tilkinin hilesi, onu kandırdı.
Yemek hırsı onu öyle bir alçalttı ki beş yüz delili olmakla beraber, tilkiye aldandı, zebun oldu.”⁴⁰⁹*

Mevlânâ, sadece gerekli mertebeye erişen ehil kimselerin böylesine tevekkülde bulunabileceğini; bu mertebede olmadıkları hâlde bunu yapmaya kalkışanların, daha kötü bir duruma düşerek bundan zarar göreceklarını belirtir. Bu nedenle Mevlânâ, gerekli alt bilinç unsurlarına amelen ve zihnen sahip olmadan sâlikin mütevekkil olduğunu iddia etmesinin, fayda yerine zarar getireceğini belirterek bu konuda sâliki şöyle uyarmaktadır.

*“Sende nerede Hâlîl’cesine tevekkül, nerede sende Kelîm’deki kerâmet?
Nerede o tevekkül ki kılıcın İsmail’i kesmesin, nerede o kerâmet ki Nil’in dibini ana cadde yapasın?
Kutlu bir adam, minareden düşse elbisesine rüzgâr dolar, onu yavaşça yere indirir de kurtulur.
Ey güzel adam, o bahta inanmıyorsan neden kendini yele veriyorsun?
Bu minareden Âd gibi yüz binlercesi tepesi üstüne düştü, başlarını da yele verdiler, canlarını da.
Bu minareden tepesi üstüne düşen milyonlarca kişiye bak.
İp üstünde oynamayı bilmiyorsan ayaklarına şükret, yeryüzünde yürü.
Kendine kâğıttan kanat yapıp dağdan uçmaya kalkışma. Bu sevdâyla niceleri başlarından oldular.”⁴¹⁰*

4. b. İLAHÎ KUDRET KARŞISINDA ACZİYET BİLİNCİ: NİYÂZ

Dua ve niyâz, insanın en eski ve ibtidaî duyularının başlamasından en yüksekteki Peygamber ve velîlerin ruhânî mertebelerine varıncaya kadar hiçbir zaman ve mekân kaydı olmaksızın başvurulmuş bir ümit kaynağıdır.⁴¹¹ Mevlânâ’ya göre sâlikin, Hakk’ın kudret ve azameti karşısında sahip olması gereken bilinç unsurlardan birisi niyâzdır. Niyâz şuurunun sâlikte meydana getirdiği hâli; rûhun, kendini iç ve dıştaki ilahî kaynağa,

⁴⁰⁸ Mesnevî, c. V, b. 2455-60.

⁴⁰⁹ Mesnevî, c. V, b. 2494-6.

⁴¹⁰ Mesnevî, c. VI, b. 1347-54.

⁴¹¹ Annemarie Schimmel, *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, çev.: Senâil Özkan, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002, s. 63.

içkin ve aşkın Ulûhiyete açtığı uyanık pasiflik şeklinde ifadelendirmek mümkündür.⁴¹² Kâinattaki bütün sebeplerin ardında ilahî kudreti hisseden sâlikte, Mevlânâ'ya göre öncelikle bu şuur yerleşmelidir. Mevlânâ, sâlike bu hususta şöyle tavsiyede bulunur:

*“Yok olan bizlere, varlık lezzetini tattırdın sonra da (var gibi görünen) yoku kendine âşık ettin.
İlahi! Verdiğin varlık lezzetini, aşkının kadehini, şarabını ve mezesini bizden esirgeme.
Esirgersen, kimin gayreti onları arayıp bulabilir? Resim, ressamla nasıl mücâdele edebilir?
Bize (bizim yaptıklarımıza) bakma. Kendi ikrâm ve cömertliğine bak!
Biz yoktuk. Bizim istek ve dileklerimiz de henüz yokken; Senin lütfun, bizim söylenmemiş sırlarımızı bile işitiyordu.
Resim, ressamının ve kâleminin önünde, ana karnındaki çocuk gibi âciz ve çaresizdir.
İlahî kudretin huzurunda bütün mahlûkat âlemi, iğne önündeki gergef gibi âcizdir.
Kudret, gergefe bazen şeytan resmi, bazen insan resmi işler; gah neşe, gah keder nakşeder.
Gergefin eli yok ki onu def edebilsin; dili yok ki fayda ve zararı hakkında sesini çıkarsın.”⁴¹³
“Allah’ın şaşıllacak kudretini, yaratma gücünü, yarattığı sayısız garip mahlûkları düşünün de, O’nun yüceliği karşısında kendinizi kaybedin.
Onun san’atına karşı hayran olarak sakalını, bıyığını kaybeden kişi kendi haddini bilir de san’at sahibine dair söz bile edemez.
Bir kul candan ve gönülden; ‘Allah’ım ben Seni gereği gibi şanına layık bir şekilde övemem’ demekten başka bir şeyi yapamaz. Çünkü O’na dair söz, sayıya da sığmaz, sınıra da.”⁴¹⁴*

Mevlânâ, ilahî kudret karşısında kendi varlığının hakikatini anlayan sâlikin, acziyetini itiraf ve hayretten başka çaresinin olmadığını şöyle ifade eder:

*“Şu hâlde sen evet, hayır demeksizin hayran ol da Allah’ın rahmetinden önüne bir binek gelsin!
Bu şaşıllacak şeyleri anlamada âcizsen evet demen, tekellüme sapmandır.
Evet demez de hayır dersen o söz de boynunu vurur... o hayır sözü yüzünden Allah’ın kahrı, senin pencereni kapatır.
Şu hâlde sadece hayran ol yeter! Hayran ol ki önden arkadan Allah’ın yardımını erişsin.
Hayret eder varlığından geçersen hâl dili ile ‘Yarabbi bizi doğru yola götür’ dersin!
Bu iş pek büyüktür, pek büyük... fakat titremeye başladın mı o büyük şey, sana yumuşar, dümdüz olur.
Çünkü bu büyüklük, münkire göredir... âciz oldun mu lütuftur, ihsândır o.”⁴¹⁵
“Artık o ebedî ve daimî nur karşısında insanın debdebesi ve ihtiyârı nedir ki?
Onun söyleyen dili, bir et parçası, gören gözü bir et lokması.
Duyan kulağı, iki parça kemikten, anlayan kalbi iki damla kandan ibarettir.
Sen pisliklerle dopdolu bir kurtcağızsın. Fakat cihâna bir gürültü saldın. Meniden yaratıldın, meniye (benliği) bırak.”⁴¹⁶*

Mevlânâ, Cenâbı Hakk’ın kudreti karşısında sâlikin kendi varlığının hiçliğini ve acziyetini unutmaması gereğini vurgulamak için, Eyâz hikâyesini anlatmaktadır.⁴¹⁷ Eyâz, bir köle olarak girdiği sarayda, zeka ve hüneri sayesinde vezirlik makâmına kadar yükselir. Kibre kapılmamak için herkesten gizlediği bir odada kölelik günlerinden kalan

⁴¹² Bkz. Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 223.

⁴¹³ *Mesnevî*, c. I, b. 606-14.

⁴¹⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 3708-10. Beyitteki “lâ uhşi” ifadesi hadisten iktibâs edilmiştir. (Tahirü’l-Mevlevî, c. XIII, s. 957).

⁴¹⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 3748-54;.

⁴¹⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 1852-6.

⁴¹⁷ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. V.

çarık ve postuna bakarak geldiği yeri sürekli kendine hatırlatır. Hikâyedeki çarık ve post, insan varlığının ilk hâlini sembolize etmektedir.

Sâlik, anılmaya değer bir şey değilken⁴¹⁸ onu yokluktan tutup varlık sahasına çeken ve onu bir insan hâline getiren kudretin, kendisinden habersiz olduğunu zannetmemelidir. Bu nedenle sâlik, Mevlânâ'ya göre kendi varlığına şu bilinçle bakmalıdır:

“(Allah’ım) uyuz bir toprağı, kerem ettin de insan hâline getirdin; yenine, yakasına duyu nurlarından on inci doldurdun.

Ölü bir meni, bu beş zâhiri, beş bâtînî duyguyla adam hâline geldi”⁴¹⁹

“Yokluktaayken bile yed-i kudretinden kurtulamadın, şimdi nasıl kurtulabilirsin a güzelim!”⁴²⁰

Mevlânâ'ya göre her insan, Hakk'ın kudreti karşısındaki acziyet ve hiçliğini ölüm vaktinde anlar. Ancak bu, geç kalınmış bir uyanıştır ve artık bu bir idrâk değil, yanılığı öğreniş vaktidir. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

“Can verme ve ölüm zamanı gelince sonra ah eder, o zaman hırkanı çarığını anarsın.

Fakat çirkinlik dalgasına dalmadıkça, sana bir sığınak bulunmadıkça,

O doğru düzen gemiyi aklına bile getirmez, çarık ve pöstekine göz bile atmazsın.

Fakat yokluk denizine daldın da âciz oldun mu sevgi davasına düşer, ‘Rabbimiz kendimize zulmettik’⁴²¹ demeye kalkışsın.

Şeytan der ki: Hele şu boşboğaz hama bakın. Şu vakitsiz öten horozun kesin başını.”⁴²²

Sâlik, Mevlânâ'ya göre herhangi bir hususta kendini âciz hissettiği zamanlar, bu aczin, Allah'a yönelmesi için Hakk'ın takdiriyle meydana gelen bir hâl olduğunu bilmeli; bu acz prangasından kurtulabilmek için yine o kudret sahibine yönelmelidir. Çünkü Mevlânâ'ya göre gönle gelen düşünceler, Cenâbı Hakk'ın kudretiyle gelir. Sâlik, önüne geçemediği, onu acze sevk eden düşüncelerden, Hakk'a sığınarak kurtulabilir.⁴²³ Bu meyanda sâlikin, kendi acziyetine değil Hakk'a yoğunlaşmasının gereğine işaret eden Mevlânâ, sâlike Hakk'ın dergâhında niyâza varmasını şöyle tavsiye eder:

“Acz, bir zincirdir. Birisi gelmiş, sana o zinciri takmıştır. Gözünü açıp zinciri takanı görmek gerek.

Ey yaşayış yolunu gösteren! Ben bir doğandım, ayağım bağlandı, bu neden? diye yalvarıp niyâza koyul.

Yarabbi de, kötülüğe kuvvetle adım attım. Bu yüzden kahrınla daima zarar ve ziyan içindeyim.

⁴¹⁸ Bu husus, insân suresinin ilk ayetinde “İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?” şeklinde vurgulanmaktadır. (bkz. İnsân 56/1).

⁴¹⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 566-7.

⁴²⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 376.

⁴²¹ A'râf 7/23 ayetine işaret edilmektedir.

⁴²² *Mesnevî*, c. V, b. 1967-71.

⁴²³ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1637-45.

Senin öğütlerine karşı kulağım sağırdır. Put kırıyorum diye dâvadaydım ama put yapıyormuşum meğer."⁴²⁴
"Âcizsin, bu acz nereden diye şaşırırmışsın değil mi? Senin aczin, kıyâmet gününden meydana gelmektedir.
Ey inatçı, senin önünde âcizler var. Gizli olanların meydana çıkması zamanı geldi, işte sana kıyâmet.
Bu acz ve hayret, kendisine gıda olan kişiye ne mutlu! O, iki âlemde de Sevgilinin gölgesinde uyumuştur.
O, nihayet kendi aczini görmüş, (mevhûm benliğinden) ölmüş, kocakarılar dinini seçmiştir."⁴²⁵
"Ey sevenler, niyâza başlayın, şad olun, bu kapıda yalvarın... çünkü bu kapı, bugün açılacak!""⁴²⁶

Mevlânâ, niyâzı artırması gereken zaman hususunda da sâliki bilinçlendirmektedir. Bu konuda isabetli davranabilmek için sâlik, gönlüne gelen düşünceleri iyi analiz etmelidir. Gönlünde kendini yüceltecek olumlu bir düşünce hissedince gayret ve hizmetini artırmak sûretiyle bu düşüncenin neşv ü nema bulmasına çalışmalı, aksi bir düşüncenin belirmesi durumunda ise bunun şerrinden Hakk'a sığınmalı ve niyâza başlamalıdır. Mevlânâ, bu sayede sâlikin bu kötü düşüncenin etkisinden kendisini koruyacağını belirterek bu konuda sâlike şöyle hitap etmektedir:

*"Herkesi bir iş için yetiştirmişler, gönlüne o işin meylini vermişlerdir."*⁴²⁷
Gönülde bir meyil olmadıkça el, ayak nasıl hareket eder. Çer çöp, susuz ve rüzgarsız nasıl gider?
Kendinde göşe doğru çıkmaya bir meyil gördün mü hüma kuşu gibi hemen devlet kanadını aç! Fakat kendinde dünyaya, toprağa bir meyil gördün mü feryat et, ağlayıp inlemeyi hiç bırakma.
Akıllılar önceden feryat ederler, câhillerse işin sonunda başlarına vururlar!
*Sen, işin başından sonunu gör de kıyâmet günü pişman olma."*⁴²⁸

Mevlânâ, ibâdetlerin ortak gayesinin, niyâz sahibi bir gönül elde etmek olduğunu; çünkü gönlün bu niyâz ve yakarışının, ibâdeti zevkli hâle getireceğini belirtmektedir. Şeytan ile Muaviye diyalogunun anlatıldığı hikâyede; namazını cemaatle kılmayı kaçırın bir kişinin duyduğu gönül ahı ve pişmanlığın, o kişinin böylesine bir gönül hissiyatından yoksun şekilde kıldığı, yüzlerce namazdan daha faziletli olduğu beyan edilerek⁴²⁹ bu husus, şöyle ifade edilmektedir:

"Herkes, ibâdetten bir zevk alır, bu yüzden de bir an bile sabredemez, ibâdette bulunur.

⁴²⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 768-71.

⁴²⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 4825-8. Örneğin bir münacatında Allah'a halkı hasedden kurtarması için yalvarmaktadır. (bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1197 vd.). Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân*'ındaki münacatlarının da sâlike bu yönde bir rehberlik sunduğunu, bunların Mevlânâ'nın niyâzlarına birer örnek olduklarını hatırlatalım.

⁴²⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 1082.

⁴²⁷ İsra 17/44 ayetine işaret edilmektedir.

⁴²⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 1618-23.

⁴²⁹ Bununla ilgili anlatılan olay için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2771-9.

Fakat o dert, o keder yüzlerce namaza değer. Nerede namaz, nerede o niyâzın ışığı?”⁴³⁰

Yine şeytanın, Muaviye’yi namaz için uyandırmasıyla ilgili anlatılan olayda bu yaptığının nedeni, şeytanın lisânından şöyle ifade edilmektedir:

“Eğer namazın fevt olsaydı gönlüne dert düşecek, ah u figâna başlayacaktın.

O teessüf, o figân, o niyâz, yüzlerce zikirden, namazdan üstün olacaktır.”⁴³¹

Mevlânâ, diğer uygulama ve amellerde olduğu gibi sâlikin, Hakk’a yaptığı her bir niyâz ve yönelişin, ilahî inâyet ve Hakk’ın cezbesi sayesinde gerçekleştiğini; “(O’na yakaran) köpeğin sesi bile cezbesez değildir; Çünkü O’na yönelen her şey, bir yol kesicinin esiridir” şeklinde vurgulamaktadır.⁴³² Sâlikin, Allah’ı anmasının temelinde, ilahî inâyetin oluşunu “Yalvaranın (niyâz-mendin) ‘Allah’ demesi, Hakk’ın Lebbeyk demesinin aynıdır” başlığı altında işleyerek sâliki bu konuda bilinçlendirmektedir.⁴³³

Bilindiği gibi tasavvuf tarihinde kimi Allah dostlarının nâz ehli, kiminin niyâz ehli olduğundan bahsedilmektedir. Mevlânâ, bu ayrıma atıfta bulunarak nâz ehli olabilmenin çok yüce, ancak bir o kadar da tehlikeli bir merteye olduğuna işaret eder. Sâlike, nâz ehli değil, niyâz ehli olmasını şöyle tavsiye eder.

“(Ey sâlik, madem ki) Yusuf (gibi nâz ehli) değilsin o hâlde Yakup (gibi niyâz ehli) ol; onun gibi matlûbuna erişmek için ağlayıp sızlayıp niyâza var!

Hakîm-i Gaznevî’nin şu nasihatini dinle de eski vücûdunda yeni bir tazelik bulasın:

‘Nâz (etmek) için gül gibi bir yüz gerek. Madem öyle bir yüzün yok, kötü huyunun etrafında dolaşıp da nazlanma!’

Çirkin ve sararmış bir yüzün, nâzı da çirkin olur. Kör bir gözün, bir de hastalıklı oluşu (müşkül üstüne) müşküdür.

Yusuf’un huzurunda nazlanıp, güzellik iddiasında bulunma! Yakup gibi ah edip niyâza varmaktan başka bir şey yapmaya kalkışma!”⁴³⁴

Mevlânâ, niyâz yolunun rüchaniyetini ve yukarıdaki tavsiyesinin nedenini niyâz ve nâz yollarını mukayese ederek îzah etmektedir. Buna göre niyâz yolu, sıkıntılı ve uzun bir süreç gerektirmesine rağmen istikrarlı ve emin bir yoldur. Nâz yolunda ise sûfî, ilahî lütuf ve ikrâmlara daha çok mazhar olmasına rağmen her an gözden düşerek ilahî rahmetten uzaklaştırılma tehlikesiyle yüz yüzedir. Çünkü huzurda olmanın edebini, çok az kişi muhafaza edebilir. Bu nedenle Mevlânâ, henüz daha olgunlaşma aşamasındaki sâlike nâz yolunu değil, niyâz yolunu tercih etmesini bir başka yerde şöyle tavsiye etmektedir:

“Birçok nâz vardır ki suç olur; kulu, Âlemlerin Şah’ının gözünden düşürür. Nazlanmak, şekerden tatlıdır ama az çiğne, yüzlerce tehlikesi vardır.

⁴³⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2769-70.

⁴³¹ *Mesnevî*, c. II, b. 2781-2.

⁴³² *Mesnevî*, c. III, b. 207.

⁴³³ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 189-98.

⁴³⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 1904-8.

*Niyâz yolu emin bir yoldur. Nazı bırak da o yola düş.
Nice nazlananlar vardır ki kol kanat çırpıp ama nihayet o hâl, insana vebâl olur.
Nâzın güzelliği, seni bir an yüceltse bile onun gizli korkusu, seni eritir, mahveder.
Bu niyâza gelince: Seni zayıflatır. Zayıflatır ama dolunay gibi baş köşeye erıştırir.”⁴³⁵*

Mevlânâ, niyâzın nasıl olması gerektiği konusunda sâlike Peygamberlerin durumlarını örnek gösterir.⁴³⁶ Niyâzın temel şartının samimiyet ve gönül safiyeti olduğunu “Susuz ve âciz kişinin ağlayışı mânevidir, doğrudur. Soğuk soğuk ağlayışsa, o azgının yalanından ibarettir. Yusuf’un kardeşlerinin ağlamaları hileden ibarettir. Çünkü, içleri hasetle, illetle doludur” şeklinde ifade eder.⁴³⁷

Sâlikin nasıl niyâzda bulunacağını, ilgili ayeti istişhadla belirten Mevlânâ, ayette geçen sabır ve namazın, her bir peygamberin ortak niyâz usulü olduğunu; ümmetlerine de bu emri tebliğ ettiklerini belirtir. Sâlikin niyâzının da karşılaşacağı sıkıntılara sabrederek ve namaz ile Cenâbı Hakk’a yönelerek gerçekleşeceğini şöyle ifade eder:

*“Her peygamber, ‘Sabır ve namaz ile O’ndan yardım isteyin’⁴³⁸ diye Hak’tan berat ve ferman getirmiştir.
Kendinize gelin; O’ndan isteyin... başkasından değil. Suyu denizde arayın, kuru derede değil!
Başkasından isteneni de o verir... Çünkü o kimsenin sana meyleden eline cömertliği ihsân eden de yine Allah’tır.
İtaatından çekineni bile altınlara gark eder de Karun yaparsa, itaat eder de O’na yüz tutarsan seni neler yapmaz?”⁴³⁹*

Mevlânâ’ya göre niyâz gereği sâlik, hata ve kusurlarına mazeret bulmaya çalışmayıp tam bir acziyet farkındalığı ile Allah’a yönelmelidir. Kendi kusurunu görerek suçunu itiraf edip Hakk’a sığınan kişinin bu niyâzı, onu kusurdan kurtaracaktır. Bunun aksinin yani niyâzsızlığın ve bahane üretmenin ise İblis’in metodu olduğunu Mevlânâ, şöyle ifade eder:

*“Gönlü kırık bir hâle gelince kendi acziyetini anlar, kırıkları düzelten Allah’ı önünde görürdü.
Dâvacı, sonunu görünce kırık, âciz bir hâle gelir de derhal bağlanır, sarılır, kırıklığı geçirir!
Allah’ın ihsânı, bakırları iksire doğru çekip götürür... fakat o altın yaldızlı, bu ihsândan mahrum kalır.”⁴⁴⁰
“Ey aşık, senin de suçun belli oldu... artık suyu, yağı bırak da acziyet içinde hatanı itiraf et!*

⁴³⁵ Mesnevî, c. V, b. 543-8.

⁴³⁶ Bu hususta şöyle der Mevlânâ: “Nerede Şuayb gibi biri ki duasıyla dağı, ekin ekilebilecek bir toprak hâline getirsin. O Hâlil’in niyâzı ve inancından dolayı, güç ve olmayacak iş mümkün oldu.” (Mesnevî, c. II, b. 1646-7). Hz. Şuayb’ın oturduğu bölgenin etrafın taşlık olduğu için orada yaşayanlar, ziraat için uzak diyarlara gitmek zorunda kalırlardı. Şuayb (as.) o taşlık yerlerin toprak olmasını Cenâbı Hak’tan niyâz edince oralar ziraate elverişli toprak hâline geldi. Beyitte Şuayb (as.)’ın bu mucizesine ve Hz. İbrahim’in niyâzından ateşin bir gül bahçesi hâline gelmesi mucizesine işaret edilmektedir. (Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. III, s. 459-60).

⁴³⁷ Mesnevî, c. V, b. 475-6.

⁴³⁸ Bakara 2/153 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁴³⁹ Mesnevî, c. IV, b. 1181-4.

⁴⁴⁰ Mesnevî, c. IV, b. 1685-7.

Âdem'in has çocuklarına mahsustur bu... onlar, 'Rabbimiz, biz nefsimize zulmettik'⁴⁴¹ derler.

Sen de hâcetini arz et, lânetlenmiş yüzüstü iblis gibi delil getirmeye kalkışma!

Yok yüzüstü, eğer İblis'in ayıbını örttüyse; öyleyse sen de inada giriş, yüzüstü bul, bu yolda çalış, didin!"⁴⁴²

Bu doğrultuda sâliki, dehşet-engiz varlık anaforundan, dünyanın hile ve tehlikelerinden kendi hile ve tedbirlerinin değil, Hakk'a niyâz ve tazarrunun kurtaracağı bilinci, aşağıdaki beyitlerde sâlike şöyle verilmektedir:

"Bu dünya işleri tersine ve ustaca bir oyundur, yaman bir ferzin-benttir. Hileye az başvuru, devlet ve baht işidir bu."⁴⁴³

"(O'nun karşısında) gücü kuvveti bırak, ağlamaya giriş. Ey yoksul, ağlayışa acınır."⁴⁴⁴

"Allah'ın hilesini gör, kendi hileni bırak. Ey hilesine karşı hilebazların bile utanıp şaşkınlıkları Allah'ım!

Hilen, Allah'ın hilesinde yok oldu mu kendine şaşılacak bir pusu elde edersin.

Öyle bir pusu ki onun en aşağı vasfı, ebedîliktir. Oradan ebedî bir sûrette boyuna yücelir yükselirsin."⁴⁴⁵

"Kasırğa, birçok ağaçları kökünden sökerse de mütevazı bir ota lütufkâr davranır.

O sert rüzgâr, otun zayıflığına acır. Ey gönül, (akıl varsa) artık sen de kudret ve kuvvetten nafiye dem vurma.

Balta; ağaçların ve dalların çokluğundan, sıklığından hiç korkar mı? Hepsini kesip biçer, paramparça eder.

Fakat bir otun üstüne saldırmaz. Keskin bir bıçak yine keskin bir başka bıçağa vurulur (ve bilenir).

Aleve, odunun çokluğundan ne gam? Kasap, koyunların sürüsünden korkup kaçır mı?"⁴⁴⁶

"Rüstemlerin silâhını bile kuşansan ehli olmadıktan sonra canından olursun.

Oğul, kılıcı bırak da can siperini ele al. Bu Âlemlerin Şahından ancak başsız olan başını kurtarır.

O silahın; senin hilen ve düzenindir. Hem senden doğar hem senin canını hasta eder.

Mademki bu hilelerden hiçbir fayda elde edemedin, hileyi terk et ki devletlere kavuşasın.

Mademki hileden bir meyve elde edip yiyemedin, bırak hileyi, nimetlerin Rabbini ara!

Bu ilimler, mademki sana mübarek değildir; kendini sâf ve ahmak yerine koy, uğursuz şeyi terk et!

Melâike gibi 'Yâ ilahî, Senin bize bildirdiğinden başka, bizim için ilim yoktur' de!"⁴⁴⁷

Mevlânâ, zamanın hadisatına karşı sâlikin Allah'a sığınmayı ve niyâzı, emin bir kale olarak görmesi gerektiğini Hz. Meryem'in tutumunu örnek vererek belirtir ve bu fânî âlem karşısında Allah'a niyâzda bulunmasını sâlike şöyle tavsiye eder:

"O afife temiz kızın âdetiydi, bir şeyden ürküp âciz kalınca pılını pırtısını gayb âlemine çeker, Allah'a sığınır.

Dünyanın kararsız bir âlem olduğunu görmüş, ihtiyâta riâyet ederek Allah'a sığınmayı âdet edinmişti.

Ölünceye kadar ona bir kale lazımdı ki düşman oraya yol bulamasın.

441 A'râf 7/23 ayetinden iktibâs edilmiştir.

442 Mesnevî, c. IV, b. 346-9.

443 Mesnevî, c. V, b. 467.

444 Mesnevî, c. V, b. 474.

445 Mesnevî, c. V, b. 495-7.

446 Mesnevî, c. I, b. 3325-9.

447 Mesnevî, c. II, b. 3169-75. Son beyitte Bakara 2/32 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

Allah’a sığınmaktan daha iyi bir kale görmemişti; bu yüzden de o kale civarında yurt edinmişti.”⁴⁴⁸

Mevlânâ’ya göre sâlikte, acziyet ve niyâz bilincini sağlayan unsurlardan biri; sâlikin, amelleriyle gizli bir gurura kapılmaması; onları kusursuz bulmamasıdır. Mevlânâ’nın, riyânın, amelleri iptal eden bir unsur olduğuna ilişkin uyarıları, bu bağlamda hatırlanabilir. Sâlik, yaptığı amellerin ilahî dergâhın kudsiyet ve yüceliğine nispetle ehemmiyetsizliğinin farkında olmalıdır. İyi görünen amellerinin, riyâyâ bulaşması ihtimalini düşünerek; amellerine güvenip Hakk’a niyâzı terk etmemelidir. Sâlik, kendisini kurtaracak olanın amelleri değil; Hakk’ın inâyeti olduğunu bilmeli ve niyâzı elden bırakmamalıdır. Mevlânâ, sâlike bu hususla ilgili şunu tavsiye eder:

*“Yürü, çirkin işlerde bulunma ki bizim iyiliklerimiz bile o güzel Allah’ımızın huzurunda çirkin kalır.
Hâlbuki sen ettiğin hizmeti, O’na lâıyk sandın da bu yüzden cürüm bayrağını kaldırdın.
Sana zikir ve dua için izin verilince; o dua ve zikir sebebiyle gönlüne bir gurur düştü.
Kendini Cenâbı Hak ile konuşur gördün. Hey gidi hey, hâlbuki pek çok kimse bu zandan dolayı O’ndan ayrı düştü.
Gerçi Âlemlerin Şah’ı zeminde (yani senin gönlünde) seninle oturur ama sen kendini tanı,
haddini bil de daha iyi, daha edepli otur!”⁴⁴⁹*

Sâlik, içinden her geçeni bilen Yaratıcısına karşı amelleriyle övünmesinin, iki yüzlülük olduğunu fark etmelidir. Mevlânâ bu hususa şu ifadesiyle işaret etmektedir:

*“Hiç, el, gönülden gizli bir iş yapabilir mi?
Hak buyurdu ki: ‘Seni yaratan, senin hevânı hiç bilmez mi iç (sırr)inde doğruluk mu var, hile mi var, bunu hiç bilmez mi?’”⁴⁵⁰*

Hiçbir medihin, Cenâbı Hakk’ın pâk dergâhına nispet edildiğinde O’nu, hakkı ile tenzih ve tesbîh edemeyeceği hususunu Mevlânâ, Musa ile çoban diyaloguna atıfta bulunarak sâlike hatırlatır. Sâlik, bir yandan Hakk’ı tenzih ve takdis ederken; diğer yandan, bu medihlerinin Hakk’a nispetle medih olmadığını; kendi acziyetini idrâkin bir ifadesi ve kendi arınmasının bir aracı olduğunu bilmelidir. Sâlikin, bu konuda nasıl bir şuura sahip olması gereğine ilişkin Mevlânâ, şunları söylemektedir:

*“Biz kimiz ki bu derece lutfu hak edelim? Gel sevgili, güzel huyunla benim günümü de aydınlat.
Çirkinliğime, kötülüğüme bakma. Dağdaki yılan gibi zehirlerle doluyum ben.”⁴⁵¹
“Bu övüş ve tesbîh de bana nispetledir, yoksa bu övüş ve tesbîh, Sana nispetle bir kınama ve hicivdir.
Hani, Allah Kelim’i Musa’ya karşı, o sâf çoban, Allah’ı övüyordu ya.
Gel de bitlerini kırayım sana süt içireyim, çarığımı dikeyim, önüne çevireyim diyordu ya.
Fakat Allah onun bu sözlerini medih saydı; Sen de merhamet eder, benim sözlerimi medih sayarsan şaşılmaz.
Anlayışlara acı, kusurludur onlar ey akıl ve vehimlerin ötesinde olan Allah’ım!”⁴⁵²*

⁴⁴⁸ Mesnevî, c. III, b. 3708-11.

⁴⁴⁹ Mesnevî, c. II, b. 337-40.

⁴⁵⁰ Mesnevî, c. III, b. 478-9. Beyitte Mülk 67/13-4 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁴⁵¹ Mesnevî, c. VI, b. 2703-4.

Mevlânâ, sâlikî, başkalarında gördüğü yanlışlar hususunda da niyâza teşvik etmektedir. Sâlik, kendi manevî mertebesi ne olursa olsun bir başkasında gördüğü kötülükten dolayı o kişiyi küçük görmemelidir. Bunun yerine kendisinin de benzer duruma düşmemesi için Allah’a yalvarmalı ve o duruma düşen için Allah’a dua etmelidir. Mevlânâ, bu hususu vurgulamak amacıyla birer melek olmalarına rağmen kınadıkları insanlar ile aynı suçu işleyen Harut ve Marut’un durumlarını anlatarak; sâlikî bu konuda bilinçlendirir.⁴⁵³

4. c. SÂLİKİN HİMMETİ/HEDEFİ VE GAYRETİ

Mevlânâ, sülûkta ilerleyebilmesi için sâlikin çalışma ve gayretinin gerekliliği ve istikrarlı oluşu üzerinde durmaktadır. Mevlânâ’ya göre arayış sürecinde sâlik, hakîkati bulma gayesiyle kimi zaman yanlışın peşinden de sürüklenebilir. Kendisini hakîkate ulaştıracak yolun hangisi olduğu hususunda mütereddît kalır, birçok farklı yol dener. Mevlânâ, sâlikin bu durumunu, denizde boğulmak üzere olanın bilinçsizce her gördüğüne sarılmasına benzetir. Bu türden olsa bile sâlikin *hakikat* sancısından vücûda gelen arayış ve gayretlerinin kutsal olduğunu, Cenâbı Hakk’ın *rızâsını* kimi zaman bunlarla elde edebileceğini belirtir.

Sâlikin gayret ve çalışmasının gerekliliğine işaret için Mevlânâ, her türlü ihtiyaçtan münezzeh, sonsuz kudret sahibi Allah’ın bile her an bir şe’nde olmasına⁴⁵⁴ atıfta bulunarak bir çok ihtiyacını karşılamakla mükellef olan ve henüz daha hakîkati arama aşamasında olan insanın çalışmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Sâlik, bu yolda beyhude gibi gördüğü gayret ve arayışlarının dahi Allah tarafından görülerek ödüllendirileceğinin şuurunda olmalıdır. Mevlânâ’nın ilgili ifadelerine bakalım:

*“Boğulmakta olan insan, can havliyle debelenir durur, elini her ota uzatır.
O tehlike zamanında elini tutacak biri çıkar mı diye can korkusuyla şuraya buraya elini sallar durur.
Dost, (bu çırpınmayı) bu gayreti ve perişanlığı sever. Bu yüzden (yani Cenâbı Hakk’ın çalışmayı sevmesinden dolayı) beyhude bir çaba ve gayret (bile) uyumaktan (tembellikten ve hiçbir şey yapmamaktan) iyidir.
O ki Âlemlerin Şahı⁴⁵⁵ (olmasına rağmen), işsiz değildir. Hasta olmayanın feryat ve figân etmesi, ne şaşılacak şeydir!*

⁴⁵² Mesnevî, c. VI, b. 1090-4.

⁴⁵³ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 3415-7.

⁴⁵⁴ Rahmân 55/29.

⁴⁵⁵ Buradaki şahtan maksadın insan-ı kâmil olduğu da söylenmiştir. Yani şahlık mertebesine erişen insan-ı kâmil bile bir çaba ve gayretin içinde iken esas çaba göstermesi gereken sâlikin fütur ve gevşeklik göstermesi nadanlık olur. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 552; Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. III, s. 919). Yani Cenâbı Hak boş durmadığı gibi insan-ı kâmil de boş

*Ey oğul! Onun için Cenâbı Hak, ‘Külle yevmin hüve fi şe’n (O her an bir iş ve oluştadır)’ buyurdu.*⁴⁵⁶

Bu yolda durmadan didin, çalış, çabala, son nefese kadar bir an bile boş durma! Belki de (bu çalışman nedeniyle) son nefesteki bir demde inâyete erişmen muhtemeldir. O ilahî inâyete, seni sırdaş eder.

*Erkek ve kadındaki can, her neyi yapmaya çalışırsa; Canların Şah’ının kulağı ve gözü pencerededir. (yani Cenâbı Hak, senin uğraşını ve ne yaptığını hakkıyla görür ve işitir).*⁴⁵⁷

Mevlânâ, sâlikin gönül sancısının, tıkanıdığı bir çok noktada yardımına erişeceğini ve ona bir çıkış yolu açacağını, Hz. Yusuf (as) örneği üzerinden dile getirir. Sâlikin, içinde bulunduğu bu daracık ve sınırlı varlık boyutundan kurtulmasının, doğacak bir bebek gibi hareket etmesine bağlı olduğunu şöyle ifade eder:

*“Sen de ana rahmindeki çocuk gibi biraz hareket et ki sana da nur gören hisler başılasınlar.”*⁴⁵⁸

*“Züleyhâ, her taraftan kapıları kapadı ama Yusuf’ta hiçbir hareket görünmedi. Kilit ve kapı tekrar açıldı, yol görüldü. Çünkü Yusuf, Allah’ına dayanmıştı, her yana dönüp dolaşmaktaydı. Âlemde bir çıkış görünmemede ama Yusuf gibi hayran bir hâlde her yana koşup aramak gerek. Ki kilit açılsın, kapı görünsün, mekânsızlık size yurt olsun.”*⁴⁵⁹

Mevlânâ, sâlikin gayretsizliğini, soğumuş bir demire benzeterek şöyle der: “Ey soğuk, hararetlen ki ısınasın, sertliğe alış ki yumuşayasın.”⁴⁶⁰ Beyit Konuk tarafından şu şekilde izah edilmektedir. Ey nefsanî sıfatlar ile dolu olduğu için *hakikat* arayışından ve talebinden soğumuş olan sâlik; hakikati isteme hususunda, ateşli ol ki sana *hakikat* güneşinin sıcaklığı erişsin ve nefesine karşı riyâzat ve mücâhede ile sert ve haşın davran ki ruhunun yumuşaklığı ve letâfeti vücûda gelsin.⁴⁶¹

Sâlikin yaptığı iyilik ve gayretler, ilahî huzura layık olmadığı hâlde Allah bunları, lutfu ile kabul etmektedir. Mevlânâ, sâlikin iyiliği bırakıp çirkinlikte bulunmasının onu Hakk’ın dergâhından nasıl uzaklaştırbileceğine işaret ederek, iyi ameller hususunda daha fazla gayret göstermesini; “Yürü, çirkin işlerde bulunma ki bizim iyiliklerimiz bile o güzel Sevgili’mizin huzurunda çirkin görünmektedir”⁴⁶² şeklinde tavsiye etmektedir:

Hakikat, insanın kuşatamayacağı bir sonsuzlukta olduğundan, manevî ilerleyişte aritmetik hesaplar, zorunlu sebeplilikler, her zaman geçerli değildir. Çünkü Mevlânâ’ya

durmuyor. O hâlde boş duranı hiç kimse sevmez denilmek isteniyor. (Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. III, s. 920).

456 Bkz. Rahman 55/29.

457 *Mesnevî*, c. I, b. 1817-24.

458 *Mesnevî*, c. I, b. 3180.

459 *Mesnevî*, c. V, b. 1105-8.

460 *Mesnevî*, c. II, b. 3011.

461 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 319.

462 *Mesnevî*, c. II, b. 337.

göre sebeplerin yaratıcısı ilahî kudret, sebeplilik dairesine sokulamaz. Ancak çalışma ve gayret, ilke olarak sâlikin ilahî lutfu nâil olması için yeter şart olmasa bile gerek şart olarak görülmektedir.

Mevlânâ tasavvuf tarihindeki bazı sûfilerin nadiren bu ilahî lütuf ve cezbeyle daha başlangıçta nâil olmalarına bakarak çalışma ve gayretten geri duran kimselerin bu çıkarımlarının yanlışlığını, şöyle îzah etmektedir:

“Hiç bir günahkar başkasının günahını yüklenmedi.”⁴⁶³ Ekmedikçe hiçbir kimse biçmedi. Ekmediğini biçme temennisi, çiğ bir tamahtır, Ey oğul! O çiğ tamahı yeme. (Zira) çiğ şey yemek, insanı hasta eder. Şöyle diyen biri gibi ki: Birisi ansızın bir define buluverir; o da, ben de böyle bir define istiyorum. (Bundan sonra) ne dükkânla işim var ne de alışverişle, der. Bu bir baht işidir fakat nadirdir. Tende kudret oldukça çalışıp kazanmak gerek. Çalışıp kazanmak, define bulmaya mâni değil ki. Sen işten el-ayak çekme de nasibinde varsa define de arkandan gelsin. Böyle yap ki ‘Eğer’ illetine uğramayasın, ‘Eğer şunu yahut bunu yapsaydım’ diye tereddüde düşmeysin. Çünkü (özü sözü, her şeyi birbirine) muvafık Hz. Peygamber (sav) ‘Eğer’ demekten menetti, ‘O nifâktandır’ buyurdu.⁴⁶⁴ Zira o münafık ‘eğer’ diyerek öldü ve ‘eğer’ diyerek de (öbür dünyaya) hasretten başka bir şey götürmedi!”⁴⁶⁵

Mevlânâ, sâlikin bu tür şeylere kulak kabartmadan, sülûk yolundaki çaba ve gayretlerine devam etmesi gereğini şöyle tavsiye etmektedir:

“Kuyu kazan adam gibi sen de adamsan şu beden kuyusunu kaz da suya ulaş. Fakat duru su, Rabbinden bir cezbe gelirse kuyu kazmadan da yerden fışkırır. Yalnız sen buna kulak asma da kazmaya çalış. Yavaş yavaş kuyunun toprağını kaz, derinleştir. Kim zahmet çekerse defineyi elde eder. Kim çalışır çabalarsa devlete ulaşır. Peygamber (sav); Rûku ve secde, varlık halkasını, Allah kapısına vurmaktır, buyurdu. Kim o kapının halkasını döverse; elbette ona talih yüz gösterir.”⁴⁶⁶

Mevlânâ’ya göre sâlik, benlik dönüşümünü gerçekleştirme serüveninde sonsuz hakîkatı bulabilmek için, bir çok sıkıntı ve meşakkate katlanır. Aradığı hakîkatın sonunda kendi derûnundan sudur ettiğini görünce de şaşırır. Kendi hakîkatini, bunca yıl dışarıda aramasına, çektiği sıkıntı ve zahmetlere teessüf eder. Ancak daha sonra hakîkatı bulmasının, bu çaba ve gayretlere bağlı olduğunu anlar ve henüz daha yolda olan diğer sâliklere de bunu tavsiye eder. Mevlânâ, sâlike bu konuda şunları tavsiye etmektedir:

“Ya bu yolda muradıma kavuşurum yahut o yoldan, doğan kuşu gibi, kendi vatanıma dönerim! Belki muradıma erişmem, yolculuk etmeme bağlıdır. Yolculuk eder de onu başka yerlerde bulamazsam, belki oturduğum yerde bulurum!”

⁴⁶³ Fâtır 35/18 ve Zümer 39/7 ayetlerindeki “Hiçbir günahkar bir başkasının günahını yüklenmez” mefhuma işaret edilmektedir.

⁴⁶⁴ Bu beyitte Enes b. Malik’ten rivayet edilen şu hadise işaret edilmektedir: “Eğer/lev kelimesinden sakınınız çünkü o münafıkların sözlerindendir.” Yine Ebu Hureyre’den nakledilen bu meâldeki bir hadiste de “Eğer böyle yapsaydım; şöyle olurdu, böyle olurdu, deme! Lakin Allah’ın kaderidir de” buyurulmaktadır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. III, s. 212).

⁴⁶⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 731-8.

⁴⁶⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2044-9.

Sevgiliyi o kadar çok arayayım, onu bulmak için o kadar çok gayret sarfedeyim ki, sonunda O'nu aramamak gerektiğini anlayayım!

Mânâ âleminde seyretmeden, dönüp dolaşmadan O'nun benimle beraber bulunmasının sırlarını, hikmetlerini nasıl gönlümün kulağına duyurabilirim; ona bu hakikatleri nasıl anlatabilirim?

Mânâ âleminde, gönül diyarında uzun yolculuklarda bulunmadan, nasıl olur da O'nunla beraber bulunmanın sırrını anlayabilirim?

Cenâbı Hak; 'O, sizinle beraberdir!' diye buyurdu. Ama bu beraberlik, gönül kulağına aksetsin diye, o beraberliği kendisinden uzaklaştırmasın diye de, gönlü mühürledi!

Hakk'ı arayan kişi, uzun mânâ yolları kat edip, çok engeller aştıktan sonra, gönlündeki o mührü açtı! (Yani, bir çok ibâdet ve iyilikler sonucu Cenâbı Hak, onunla beraber olduğunu ona hissettirdi!)

Cebirde iki yanlışla doğru bulunduğu gibi, Hak yolcusu da, bu bilgi ve beraberliği iki yanlış şeyden, düştüğü iki hatadan sonra açık olarak görür ve anlar!

Bu hakikatleri anladıktan sonra Hak yolcuları der ki: 'Bu beraberliği bilseydim, hiç O'nu dışarıda arar, hiç sağa sola başvurur muydum?'

İyi ama O'nu anlamak sefere bağlıdır. O anlayış, keskin fikirle elde edilmez ki.

Hani Şeyh'in borcunun verilmesi de o çocuğun ağlamasına bağlıydı ya.”⁴⁶⁷

Mevlânâ, sâlikin bu yoldaki gayreti, kulluktur ve sâlik, elinden geldiğince gayretini yani kulluğunu artırmalıdır diyerek sâlike şöyle seslenir: “*Elinden geldiğince kul ol, sultan olma! (Çevgan oyunundaki) zahmet çeken top gibi ol, çomak olma!*”⁴⁶⁸

Çalışma ve gayretle birlikte sâlikte bulunması gereken diğer bir hususiyet, gayretin sürdürülebilir nitelikte yani istikrarlı olmasıdır. İstikrarı sağlayacak şey ise sâlikin, çalışmanın zorluklarına tahammül edip sabır göstermesidir. Mevlânâ şöyle der:

“Sabır, güzel hayallerle tatlılaşır. Zira kurtuluş hayali ve ümidi, her şeyden evvel (gözün) önüne gelmiştir.

İçte uyanan o kurtuluş ümidi ve hayali, îmandan, güçlü bir inançtan kaynaklanır. İnancın zayıf olması ise, ümitsizlik ve iç sıkıntısıdır.

Sabır, îman nedeniyle baş tacı olur. Bundan dolayıdır ki sabrı olmayanın îmanı da yoktur.

Hz. Peygamber (sav) buyurdu ki: 'Tabiatında sabır olmayan kimseye Hudâ, îman da vermemiştir.'”⁴⁶⁹

“Eğer körsen köre teklif yoktur. Değilsen yürü, (sülûktaki mücâdelenin zorluğuna tahammül edip) sabret ki sabır, kurtuluşun anahtarıdır.”⁴⁷⁰

“Sabır, insanın göğsünü açar, insanı genişletir.

Ayın geceye sabretmesi, onu apaydın bir hâle getirir. Gülün dikene sabrı, onu güzel kokulu bir hâle getirir.

Aslanın pislik ve kan içinde kalıp sabretmesi, onu deve yavrularıyla doyurur.”⁴⁷¹

Çünkü Mevlânâ'ya göre sülûk sürecindeki arayış, talep ve gayretinde ciddi olan sâlik, bu gayret ve çalışmasının karşılığını muhakkak görecektir; aradığını nihayet bulacaktır. Mevlânâ bu hususu şöyle dile getirir:

“İnsanın şah olması için çalışmaya adanmış kul olması gerekir. Çünkü her şeyi iyice arayan nihayet (aradığını) bulur.”⁴⁷²

⁴⁶⁷ Mesnevî, c. VI, b. 4175-85. Anlatılan önceki hikâyeye atıfta bulunmaktadır.

⁴⁶⁸ Mesnevî, c. I, b. 1868.

⁴⁶⁹ Mesnevî, c. II, b. 598-601.

⁴⁷⁰ Mesnevî, c. II, b. 70.

⁴⁷¹ Mesnevî, c. VI, b. 1407-9.

⁴⁷² Mesnevî, c. V, b. 1342.

*“Mademki talep ettin gayret ve ciddiyetle arayıp, kendini bu işe adamakıllı adadın; aradığını elbette bulursun. Bir işe ciddi bir sûretle sarılan yanılmaz denilmiştir.”⁴⁷³
Birden iyi talihli süvari gelir, seni sımsıkı kucaklar.”⁴⁷⁴*

Mevlânâ’ya göre sâlikin, sülûk sürecindeki zorluklara sabredip tahammül etmesi, arayış ve çabasında istikrar ve ciddiyetini sürdürmesi ise himmetine bağlıdır. Himmeti, sâlikin istediği yüce bir hedefe odaklanması ile meydana gelen motive edici zihinsel güç şeklinde tanımlamamız mümkündür. Sâlik ancak bu sayede kendi aczine ve zorlukların büyüklüğüne takılıp kalmaz. Hedefe olan kesin inancı sayesinde, içine düştüğü her türlü güçlüğe tahammül edecek enerjiyi kendinde bulur. Himmetin, sâlik için söz konusu vazgeçilmezliğini Mevlânâ şöyle ifade eder:

*“Eğer bir karınca bile Süleymanlığı ister, (yüce bir hedefi) talep ederse, onun bu talebini küçümseme (ondaki himmetin yüceliğine bak!)
Elinde mala, sanat ve hünere dair her ne varsa; başlangıcı talep ve düşünce değil midir? (Elindeki her şeyi onu isteyerek ve düşünerek elde etmedin mi?)”⁴⁷⁵
“Çirkin, güzel nakışlara bakma da kendi aşkına, matlubuna bak!
Hakir ya da zayıf oluşuna bakma. Ey kadri yüce şerîf kişi! Sen kendi himmetine bak!”⁴⁷⁶
“Kanatlı olan kuş, yuvasına kadar uçup gider. İnsanların kanadı da himettir.
Bir âşık, hayra da şerre de bulanabilir. Sen onun hayrına şerrine bakma, himmetine bak.
Doğan, isterse beyaz ve eşsiz olsun; fare avladıktan sonra bayağıdır.
Fakat baykuşun meyli, padişaha olsa doğan sayılır, sen onun yaşadığı yere ve görünüşüne bakma.”⁴⁷⁷*

Sâlikin sülûk yolunda yücelmesi, ondaki hedef bilinci ve ideali ile yakından ilgilidir. Zira bir ideali gerçekleştirmek için kişinin, önce bir ideali olmalı, ona inanmalı ve onun için çalışmalıdır.⁴⁷⁸ Sâlikin zihninde idealize ettiği hedefi ve meyli, onu uçuran birer kanada benzeten Mevlânâ, sâlikin bu kanatlarla Cenâbı Hakk’a yönelmesi durumunda yüceleceğini, bu meylin şehvete tabi kılınması durumunda ise sâlikin alçalacağını şöyle ifade etmektedir:

*“Senin bir hayale meylin yok mu? Senin için bir kanada benzer. O kanatla uçar, hakîkate yükselirsin.
Fakat (o meyli), şehvete tabi kıalarsan kanadın dökülür, topal kalırsın; o hayal de senden kaçıp uzaklaşır.
(Himmet) kanadını koru, şehvete kapılma da himmet ve meyil kanadın seni cennetlere yüceltsin.*

⁴⁷³ Bunun bir hadis olduğu belirtilmektedir: “Her kim talep eder ve talebinde ciddiyet gösterirse; aradığını bulur; kim kapıyı çalar ve ısrar ederse içeriye girer” (Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. III, s. 471).

⁴⁷⁴ Mesnevî, c. II, b. 1697-8.

⁴⁷⁵ Mesnevî, c. III, b. 1448-9.

⁴⁷⁶ Mesnevî, c. III, b. 1437-8.

⁴⁷⁷ Mesnevî, c. VI, b. 134-7.

⁴⁷⁸ J. S. Bolen, *Godnesses in Everywoman: A New Psychology of Women*, New York: Harper and Row, Colophon Books 1984, s. 29.

Halk kendilerini güzel yaşıyoruz, zevk u sâfada bulunuyoruz sanır ama onlar, bir hayal uğruna kendi kanatlarını yoldumaktadırlar.”⁴⁷⁹

Himmet, Mevlânâ’da pratikten soyutlanmış kuramsal bir kavram değildir. Himmeti doğuran istek ve amel arasındaki yakın ilişki üzerinde duran Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde çalışmanın isteği, isteğin de kişinin himmetini güçlendirerek yoluna devam etmesini sağlayacağını şöyle belirtmektedir:

*“Her an ümidini gökyüzüne bağla. Gökyüzü havâsı ile söğüt gibi titre.
Sana anbean gökten su ve ateş gelip durmakta. Rızkını arttırmadadır.
Seni de oraya götürürse şaşma. Aczine bakma isteğine bak.
Çünkü bu istek, Allah’ın sende bir emanetidir. Her isteyen kişinin, istenmesi yerindedir.
Çalış da bu istek artsın.”⁴⁸⁰*

Mevlânâ’ya göre sülûk yolu, nihayetsiz olduğundan sâlik, bulunduğu merteye ile yetinmek yerine; kendisini daha ulvî mertebelere eriştirecek âli bir himmete sahip olmalıdır. Manevî yükselişini tamamladığı zannına kapılmak yerine daha yücelere erişmek için Cenâbı Hak’tan niyâzda bulunmalıdır. Mevlânâ’ya göre sülûk, bir bakıma Hakk’a âşık olma süreci olduğundan; Hakk’ın aşkında daha fazlasını isteme hırsına sahip olmak, yerilen bir ihtiras değil, övülen bir istektir. Bu husus, Dekukî hikâyesindeki kahramanın lisânından dile getirilmektedir.⁴⁸¹

Çalışma, gayret ve himmet, sâlikin manevî terakkisi için çok önemlidir. Ancak Mevlânâ’ya göre bunların her birinin temeli, ilahî lütuftur. Çünkü insanın çalışması da âli bir himmete sahip oluşu da ilahî lutfu mazhariyetinin başlangıçtaki göstergesidir. Aslında sülûk süreciyle ilgili ele alınan her bir kavram için bu yargıyı dile getirmemiz mümkündür. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*“Sen eğer bu tezkiye, Allah’ın lutfu dersen gönlünü tasfiyeye muvaffak oluş da O’nun vergisidir, O’nun lütfundandır.
O çalışma da o dua da himmet miktarıncadır... ‘İnsan, ancak çalıştığını elde eder!’
Himmeti veren ancak Allah’tır... hiçbir saman çöpü, padişahın himmetine sahip değildir.”⁴⁸²*

Mevlânâ, insanın hayattaki çalışma ve gayretlerinin istenen neticeyi kimi zaman doğurmayabileceğini belirtir. Bu yüzden sâlik, aradığı şeyi sadece çalışarak elde edeceğini zannetmemelidir. Çünkü çaba ve gayreti bu konuda yeter şart olmayıp gerek

⁴⁷⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 2135-8. Hakk’ın vücûdunu mükevvenatın vücûdunun dışında gören kimseler cinsel ilişki esnasında, kadının sûretinde orgazm olduklarında *fenâ* hâlini (*fenâ*-yı cüz’i) yaşarlar. Kadının sûretinden lezzet aldıklarını zannederler. Gerek kendilerinin gerekse kadının sûretinde taayyün edenin Hak olduğundan gafildirler. Bu taayyünatın vücûdu bir hayalden ibarettir bu hayallerde cilve eden ise Hak’tır. Bu ma’rifetten gafil olanlar hakikatten pek uzak kalmışlardır. Ârif ise her sûrette Hakk’ı müşâhede eder ve hakikatten uzak düşmez (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 564-5). Vecd hâlleri ve cinsellik arasında mukayeseli bir değerlendirme için bkz. M. M. Özelsel, *Halvette 40 gün*, çev.: P. Budanur Ateş, Kaknüs Yay., İstanbul 2002, ss. 179-89.

⁴⁸⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 1732-5.

⁴⁸¹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1955-8.

⁴⁸² *Mesnevî*, c. IV, b. 2911-3.

şarttır. İsteği, gayreti olmayana da Allah'ın lutfu erişmeyecektir. Süreç, sürprizlere açık hâle getirilerek, sâlikin bu süreçte Hakk'ın sürprizlerini hayretle izlemesi sağlanmaktadır. Bu husus, bir yandan sâlik için bir belirsizlik gibi görünse de sülûk sürecinin tümüyle Allah'ın kudretinde olduğu bilincinin sâlikte yerleşmesi bakımından, sâlikin her hâlukarda Allah'a yönelmesi sağlanmaktadır. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

*“Bu çalışıp çabalama, bu gayret yüzünden mi, sevgili ile buluşurum; yoksa şu bedenle ilgisi olmayan bir yol tutma sebebiyle mi bu iş oldu?
'Ben bu yola düşmekle muradıma ererim' diyemem; 'Çalışır çabalarım; bakalım, nereden kapı açılacak!' der dururum.”⁴⁸³*

5. KÂMİLLER (EVLİYÂ) HAKKINDAKİ KANAATİ

Mevlânâ, evliyâyı,⁴⁸⁴ enbiyânın gerçek varisi olarak görmekte ve sâlikin, kendi döneminin rehberinden istifade etmesinin gerekliliğine işaret etmektedir.⁴⁸⁵ Çünkü sâlik, sülûk yolunda ilerleyebilmek için kendisinden önce bu yoldan geçmiş kâmillerin tecrübelerinden istifade etmeli; onların rehberliklerinden kendini azade görmemelidir.⁴⁸⁶ Mevlânâ, bu hususu şöyle dile getirmektedir:

“(Sülûk) yolu, nasıl bir yoldur? Gidenlerin ayak izleri ile dopdolu bir yol.”⁴⁸⁷

Sâlik, kendinden önceki kâşiflerin bıraktıkları haritaları kullanan, fakat onların ayak izlerini körü körüne takip etmeyen kişidir. Sâlik için henüz rüyâ mesabesinde olan sülûktaki hedefinin gerçekleşmesi, inandığı biri tarafından bu rüyânın imkân dahilinde olduğuna inandırılması ile yakından ilgilidir.⁴⁸⁸ Bu yüzden kamillerin rehberliklerinin sâlike verebileceği şey, sülûk yolunun topoğrafisi ile ilgili bilgi ve bu yolda seyahat etme iştiağıdır.⁴⁸⁹ Sâlik, önceden yaşamış evliyânın hayat hikâyelerini okuyarak, onların hayatlarından ve hâllerinden ibret almalıdır. Böylece hayattaki velîler yanında dünyadan irtihâl etmiş olanların rehberliklerinden de istifade etmiş olur. Rehberlik konusunda müracaat edeceği geniş bir repertuarı olur. Mevlânâ, bu konuda sâlike şöyle seslenmektedir: “Ey duyulmamış, eşsiz hikâyeler arayan, âşıkların hikâyesini oku.”⁴⁹⁰

Asırlar boyunca tasavvuf geleneğinde dervişlerin eğitiminde önceki yaşamış evliyânın hayat hikâyelerinden, menkıbe ve kıssalarından yararlanıldığı bilinmektedir.

⁴⁸⁴ Velâyet konusunda bkz. Dilaver Selvi, *İslâm’da Velâyet ve Kerâmet*, Umran Yay., İstanbul 1990.

⁴⁸⁵ Mevlânâ’nın bu yöndeki ifadelerinden bazıları şunlardır: “Dikkat ediniz! Velîler, (kendi) zamanlarının İsrâfil’idirler. (Manen) ölü olanlar, onlardan can bulup, olgunlaşır.” (*Mesnevî*, c. I, b. 1930); “Bu (züht ve takva) fânî dünyanın mirası değildir ki nesep ve miras yoluyla elde edilsin. Bilakis bu, ruhani bir mazhariyettir. Bu, enbiyânın mirasıdır. Onların varisleri de müttekilerin ruhudur.” (*Mesnevî*, c. I, b. 3400-1); “Peygamber (sav); ‘İleri gelen şeyh, kendi kavminin arasında peygambere benzer’ buyurmuştur. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 470). “Şu hâlde her devirde peygamber yerine bir velî vardır, bu sınama kıyâmete kadar daimîdir.” (*Mesnevî*, c. II, b. 815). Ayrıca Mevlânâ kendisinin Hz. Mustafa (sav)’ın sırrının hamili olduğuna şu beytinde değinmektedir: “Açtılar kenz-i fuyûzu, olunuz hil’at-pûş, Mustafa geldi yine cümmeniz iman ediniz.” (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 234).

⁴⁸⁶ Tasavvufî sülûk sürecinin Nebvî yaşam tarzından ayrı olmadığına, velî ve nebi arasındaki sürekli yapılan atıflar en birincil delillerden biridir. (Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, ss. 78-9).

⁴⁸⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 510.

⁴⁸⁸ Age., s. 67.

⁴⁸⁹ Atum O’Kane, “Manevî Rehberlik Sanatı”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, s. 63.

⁴⁹⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1775.

Günümüzde bazı terapi gruplarında sûfî kıssaları ile çalışmak, terapi sürecinin ana uygulamalarından biri hâline gelmiştir.⁴⁹¹

Mevlânâ'ya göre kâmil insanlar, beşer düzeyindeki sıradan insanları, eşref-i mahluk düzeyindeki insan-ı kâmil boyutuna taşımaktadırlar. Melek ve hayvan arasında bir konumda yaratılan ve her iki düzleme ait unsurları varlığında barındıran insanın, kâmillerden kaçıp uzaklaşması ise onu hayvanlaştıracaktır. Diğer bir ifadeyle, insan varlığındaki melekliğin sembolü olan akıl nuru yerine; ilkel benliğin hayvanî dürtüleri, insanda egemen hâle gelecektir. Böyle kimseleri, kendilerini ehlileştirecek insanlardan kaçan vahşi hayvanlara benzeterek hicveden Mevlânâ, onların evliyâdan kaçışları sürdükçe, vahşetlerinin de süreceğini belirtmektedir.⁴⁹²

Mevlânâ, kâmil insanları incitmemesi, onlara hakaret edip, kalplerini kırmaması konusunda sâlikî önemle uyarmaktadır. Sâlik, böylesine kâmil insanlara söz söylerken dikkatli olmalı; onların huzurunda iken sözlerini iyice tartarak konuşmalıdır. Evliyâ ile istihza edenin, Hakk'ı unutacağına işaret eden⁴⁹³ Mevlânâ sâlikî bu konuda şöyle uyarmaktadır:

*“Hakk'ın has kullarına edepsizce söz söylemek, kalbi öldürür amel defterini kapkara bir hâle getirir.”*⁴⁹⁴

*“Allah bir kimsenin perdesini yırtmak (aybını ortaya çıkarıp onu rezil etmek) isterse, o kişiyi temiz kimselere/pâkâna hakarete, dil uzatmaya meylettirir.”*⁴⁹⁵

Sâlik, kendisi baştan ayağa kusurdan ibaretken; kendi kusurlarını bırakıp, kâmil insanlarda ayıp aramaktan vazgeçmelidir.⁴⁹⁶ Mevlânâ ayrıca bu tavsiyesini; *“Allah'ın bendesi olan (kâmilin) aybını söyleme; padişahı hırsızlık ile itham etme!”*⁴⁹⁷ şeklinde dile getirerek *“Gemide bir dervişi hırsızlıkla ithâm etmeleri”* hikâyesini anlatır.⁴⁹⁸ Hikâye aracılığıyla Allah dostlarına ithamda bulunmanın zararlarını dile getirir. Evliyâyâ hürmetsizliği Mevlânâ, kişinin cehâletinin göstergesi sayar. Onların insaniyet derecelerinin

⁴⁹¹ Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim Denge ve Uyum, Kalp Nefs Rûh*, s. 203.

⁴⁹² Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3317, 3320.

⁴⁹³ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1677.

⁴⁹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1740.

⁴⁹⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 815.

⁴⁹⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 3347-54.

⁴⁹⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 3477.

⁴⁹⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3478-98.

yüksekliğini bilmeden, onları kendi gibi zannederek kâmil insanları incitenleri şöyle hicveder:

*“Baykuşlar gibi doğanlara düşmanız, hulâsa viranelerde kalmışız.
Cehâletimiz ve körlüğümüz son derecede; bu yüzden de Hudâ’nın azizlerini incitmeye
kast ediyoruz.”⁴⁹⁹*

Evliyâyı incitenlerin, onların gönüllerini kıranların, bu yaptıklarından çok zarar göreceklarını, bunun mukadder olduğunu Mevlânâ şöyle ifade etmektedir:

*“Ey yollarını kaybedip dalâlete saplanmış kişiler, padişahların (evliyânın) hışmı yüz binlerce
şehri harap etmiştir.
Dağlar bile, onların hışmından yarılr, yüzlerce parça olur, güneş bile, onların etrafında
döner, onları tavaf eder.
Allah adamları (merdân-ı Hudâ)nın gazabı, bulutu kurutur; gönüllerinin kızgınlığı, âlemi
harap eder.”⁵⁰⁰*

Mesnevî’deki fîl yavruları hikâyesinde fîl yavrularını yiyenlerin, anne fîl tarafından feci bir şekilde öldürölüp cezalandırılması anlatısı üzerinden Mevlânâ, evliyâyı incitmemesi konusunda sâliki şöyle uyarmaktadır:

*“Ey oğul! Evliyâ, Hakk’ın çocukları (mesabesinde); onların ahvâlinde huzurda da gaybette
de haberdardır.”⁵⁰¹
Sakın noksanlarını bulup aleyhlerinde gıybette bulunma; zira onlar için kin güden, onların
öcünü alan Hak’tır.
Buyurdu ki: Bu velîler benim çocuklarımdır. Gariplik âleminde dirler, eşleri yoktur. Ne işleri
vardır, ne güçleri. Halkı imtihan için hor ve yetim görünürler. Fakat hakîkatte dostları da
Benim, nedimleri de. Hepsî de Benim ismetime, korumama arka vermiştir. Sanki onlar,
Benim cüz’lerim Benden bir parçadırlar. Sakın sakın! Onlar, Benim hırka giyenlerimdir.
Zâhiren yüz binlerce kişi görünseler de yine de hepsi bir vücutturlar.”⁵⁰²*

Mevlânâ, kâmil insanlara düşmanlık ve kin besleyenlerin bu düşmanlıklarının ardında o kişilerin, nefislerinin esiri olmalarının yattığını belirtir. Çünkü kişi, kendi tabiatına zıt olanın varlığından hoşlanmaz. Mevlânâ’ya göre tabiattaki her hayvan, kendini yok edecek düşmanını bilir ve ondan çekinir. Evliyâyı düşmanlıkta bulunanların bu cehâletleri ise hayvanlarınkinden daha aşağıdır.⁵⁰³ Çünkü zararı muhakkak sûrette kendilerine dokunacak bir şey yapmaktadırlar. *Mevhûm* benliklerinden kurtularak varlıklarını tebdil etmiş kâmil insanlara düşmanlıkta bulunmanın, o kişiye zarar vereceğini belirten Mevlânâ, bu konuda şunları söylemektedir:

*“Ey kendinde olmayanlara Zülfikar vuran, aklını başına al, o Zülfikarı sen, kendi kendine
vurmaktasın.”*

499 *Mesnevî*, c. II, b. 3747-8.

500 *Mesnevî*, c. III, b. 2814-6.

501 İbnü’l-Arabî, evliyânın Hakk’a olan bu kurb ve bu’du hakkında fass-ı Eyyubi’de Şeytan bana bir yorgunluk ve eziyet verdi ayetinin tefsirinde îzahat vermektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 37; bkz. bkz. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. III, s. 313 vd.).

502 *Mesnevî*, c. III, b. 79-84. Müminler nefsi vahide hadisi daha önce ikinci ciltte geçtiğinden bu beyitte de bu hadise işaret edilmektedir.

503 Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3618-31.

Çünkü, kendinden gecen fânîdir, kurtulmuştur... ebedî olarak emniyet bucağında oturur.
Sûreti fânîdir; o bir ayna kesilmiştir... o aynada başkalarının yüzünden gayrı bir şey
görünmez.
Tuh der tükürürsen kendi yüzüne tükürmüş olursun... aynaya vurursan yine kendine vurursun.
Orada çirkin bir surat görürsen, gördüğün sensin... İsa ve Meryem'i görürsen yine gördüklerin
senden ibarettir.
O ne budur, ne o... her şeyden temizlenmiştir... senin önüne yalnız senin sûretini koyar.
Söz buraya gelince dudak yumuldu... kâlem buraya gelince kırıldı, durdu!
Fesâhat el verdi ama dudağını yum, sus; Allah, doğruyu daha iyi bilir!"⁵⁰⁴

Mevlânâ, evliyâyâ düşmanlığın bir nedeninin, kâmil insanlara yönelik haset olduğunu ifade eder. Kişi, evliyânın yüce hâllerine bakarak sahip olamadığı bu yücelikler nedeniyle ona hased eder ve düşmanlıkta bulunur. Böylesine bir hasedi, güneşin varlığını kıskanmaya benzeten Mevlânâ, bu hususta şöyle der:

"Güneşe haset eden, güneşin varlığından incinen kişi yok mu?
İşte sana devası olmayan bir dert ki onun için ancak ah vardır; işte sana ebedîyen kuyunun ta
dibine düşmüş kalmış bir kişi!
O, ezelî güneşi yok etmek ister, fakat söyle, bu muradı nasıl olur da yerine gelir, buna imkân
var mı?"⁵⁰⁵

Allah dostuna hased edip düşmanlıkta bulunmayı, bir nevi Allah'la mücâdele olarak gören Mevlânâ, bundan o kişinin zarar göreceğini fîl sûresine atıfta bulunarak şöyle ifade eder:

"Kendine gel, kendine. Şahlara hasedi terk et; yoksa âlemde sen de bir iblis olursun.
Zira o (insan-ı kâmil) bir zehir yese bile o zehir bal olur; sen de bal yesen, zehir kesilir.
Çünkü o, kendi varlığını (Hakk'ın varlığına) tebdil edip, dönüştürerek bedel hâline gelmiştir.
(Varlığı tebdil olduğu gibi) işi de eşyâyı tebdil etmek, dönüştürmektir."⁵⁰⁶
O, latiftir; ve onun her narı, nur hâline gelmiştir.
Ebabil kuşlarında, Hakk'ın kuvveti vardı. Yoksa bir kuşçağız, nasıl olur da bir fili helâk
edebilir?
Koca bir orduyu birkaç kuş, kırıp geçirdi. Bak da bu kudretin Hak'tan olduğunu bil.
Eğer bundan şüpheye düşersen yürü var, Fîl sûresini oku."⁵⁰⁷
Eğer o kâmil kişiyle inada kalkışır, beraberlik dâvasına girişirsen, yok mu? Eğer onlardan
başını kurtarabilirsen beni de kâfir bil sen!"⁵⁰⁸

Sayılan bu gerekçeler nedeniyle Mevlânâ, evliyâ ile olan muamelesi konusunda sâliki dikkatli ve ihtiyâtlı olmaya davet ederek şöyle demektedir:

"Âşıklara öyle pek serserice bakma."⁵⁰⁹
"Bundan geç de öğüdümü dinle. Âşıkları aşk gözüyle gör.
Vakit dar, can da kuşkuda. Artık sana özür getirmesine imkân yok.
Sen anla da o sözü bekleme. Âşıkların gönüllerini az incit.
Sen bu neşeyi anlayamamışsın. Bari ağır ol, ihtiyâtı bırakma.

504 Mesnevî, c. IV, b. 2138-45.

505 Mesnevî, c. II, b. 1128-30.

506 Mevlânâ'nın tebdil ile ilgili diğer bir kerâmeti için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 424.

507 Fîl sûresine işaret edilmektedir.

508 Mesnevî, c. II, b. 3429-35.

509 Mesnevî, c. V, b. 2761.

Mutlaka yapılması lâzım şey var, yapılsa da olur, yapılmasa da olur iş var, bir de yapılmasına imkân olmayan var. Sen bu ikisinin ortasını tut, ihtiyâtta caiz olanı gözet ey bu (sûfîler) topluluğuna sonradan gelip katılan kişi!”⁵¹⁰

Mevlânâ, bir kişinin kâmil bir insandan uzaklaşmasının, aynı zamanda kâmilin o kişiyi kendinden uzaklaştırmasından kaynaklandığını belirtir. Evliyâda bir çekim gücü olduğu gibi ehil olmayanların istifadesini engelleyen bir itme gücü de vardır. Çekim güçleriyle kimilerini kendilerine çekerlerken; itme güçleri ile de huzurlarında bulunmaya layık olmayanları, kendilerinden uzaklaştırmaktadırlar. Mevlânâ, evliyânın bu kudretine karşı sıradan insanların karşı koymasının mümkün olmadığını, verdiği kehribar-saman çöpü ve deve-sürücü misâlleriyle ifade eder⁵¹¹ ve sâlik bu konuda şöyle bilinçlendirir:

*“... Allah’ın has kulları huzuruna avâm yol bulamaz!
Eğer biri can- baş vererek yol bulursa bu da onların rahmeti ve cezbesiyle olur.
Şu hâlde eğer bir sıddîkın sohbetine nâil olduysan Allah’ın bu tevîkîni ganimet bil!
Padişaha yakın olduğu, padişahın yakınlığına erdiği hâlde bu kutluluğu değersiz görüp
yolundan olan ahmağa benzeme!”⁵¹²*

Mevlânâ, İsrâfil’in diriliş nefhası, Cebrail’in Meryem’e nefhasından vücûda gelen İsa Ruhullah gibi evliyânın da derûnunda halkın kalp çocuğunu (veled-i kalbî) vücûda getirecek bir nefhanın gizli olduğunu belirtir. Evliyâdan yükselen bu nefhanın nurunun, vahiy nurundan kaynaklandığını belirten Mevlânâ, bunun da esasen Hakk’ın nuru olduğunu ifade eder.⁵¹³ Mevlânâ, abdâl⁵¹⁴ vasfıyla andığı kâmil insanların nefeslerindeki bu dirilticiliği, şöyle ifade etmektedir:

*“Abdâlın nefesi, o gayb âleminin baharından (soluklar taşımakta)dır. (Bu feyzi alabilen) can ve gönülde bu nefes sebebiyle yüzlerce güzel şeyler biter.
Bahar yağmurlarının ağaçlara yaptığı tesir gibi onların nefesleri de talihli kişilere öyle (diriltici) tesirde bulunur.
Fakat bir yerdeki ağaç (tamamen) kurumuş ise cana can katan bahar rüzgârını ayıplama!
Rüzgâr, vazifesini yaptı ve esti. Canı olan da, rüzgârın tesirini candan kabul etti. (canı olmayan ise bu tesiri hissedemedi).”⁵¹⁵*

Mevlânâ, kâmil zatların bakışlarında da değiştirici bir iksirin bulunduğunu belirterek, onların nazarları sayesinde sıradan beşer tabiatının, ene-yî ezeliyi elde edeceğini; sâlikin, bu sayede benlik dönüşümünü gerçekleştireceğini belirtir. Mevlânâ, bu

⁵¹⁰ Mesnevî, c. V, b. 2767-72.

⁵¹¹ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 2491-9.

⁵¹² Mesnevî, c. IV, b. 711-4.

⁵¹³ Mesnevî, c. I, b. 1930-9. Bu beyitlerde kulum bana farzlar kadar hiçbir şeyle yaklaşamaz vd. kurb-ı nevâfil olarak bilinen kudsi hadisteki ilahî takarruba atıf yapılmaktadır. Beyitte atıf yapılan diğer hadis men kane lillah kanellahu leh/kim Allah’ın olursa yani kim Allah’ın emir ve uyarılarına titizlikle bağlılık gösterirse Allah da onun olur hadisidir.

⁵¹⁴ Abdal kavramı için bkz. Uludağ, TTS, s. 14; Cebecioğlu, TTDS, s. 11.

⁵¹⁵ Mesnevî, c. I, b. 2042-5.

husus, evliyânın nazarını simyâya, sâlikin varlığını da bakıra benzeterak şöyle ifade eder:

*“Ey yüzlerinde yücelik nişanesi olanlar, sizin şevketiniz, hâlis altından daha değerlidir!
Size bir kerecik nazar etmek, yüzlerce yüz görmeye bedeldir. Sizi görmek için mal, mülk,
servet... hepsi feda olsun!
Ey Hudâ nuruyla nazar edenler, ey ihsân ve kerem (vazifesiyle) Âlemlerin Şah’ının huzuruna
erişmiş zatlar!*

Simyâ gibi olan nazarınızla bakır tabiatlı insanları altın hâline getirirsiniz.”⁵¹⁶

Mevlânâ, gönül casusu olarak nitelediği⁵¹⁷ kâmil insanların gönülden geçenleri bilmedeki basîretlerine atıfta bulunarak; sâliki, evliyânın huzurunda iken kalbini muhafaza konusunda uyarmaktadır. Sâlik onların huzurunda düşüncelerini bir süzgeçten geçirmeli, aklına gelen her düşünceye dalmamalıdır.⁵¹⁸ Çünkü evliyâ, gönüllerini Hakk’ın dışındaki her şeyden/mâsivâdan temizleyerek saf bir ayna hâline getirdiğinden; herkesin benlik düzlemi, bu aynada görülmektedir.⁵¹⁹

Sâlik, kâmil insanları kendi gibi sıradan ve nefsânî hazzlardan ibaret görmemelidir. Mevlânâ, uzaktan gördüğü ilahî nuru, ateş zanneden Hz. Musa’nın Kur’an’da zikredilen olayına atıfla sâliki, kâmilin görünen *sûret* varlığının ötesindeki gerçek değerini anlamaya şöyle teşvik etmektedir:

*“Sen yoksa velîlerin yüzünü de bizim gördüğümüz gibi midir sanırsın?”⁵²⁰
“Oğul, sen de Hak erini görünce onda insanlık ateşi var sanıyor ve onu (sıradan bir) insan görüyorsun.
Onu kendi nefesine kıyâs ederek onu kendin gibi görüyorsun, hâlbuki o beşeriyet sıfatı sendedir. Bâtıl bir zannın ateşi ve dikenî bundan dolaydır!
O (kâmil velînin varlığı), Musa’nın ağacı gibi nurlarla dopdoludur. Parlayan bu nura, ateş deme de nur de!”⁵²¹*

Kâmil insanların kendi *mevhûm* benliklerinden kurtulmaları ve gönüllerinin, ilahî nurun keyfiyetsiz bir tecellîgâhı olması hasebiyle, onların varlıklarının artık sadece bir

⁵¹⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 2778-81.

⁵¹⁷ Anlattığı oduncu ile derviş hikâyesinde kemâle ermiş oduncunun kalpten geçenleri bilmesine atıfla bunu ifade etmektedir. (bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 695-6).

⁵¹⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1774-93.

⁵¹⁹ Mevlânâ, bu sürecin çoğu zaman evliyânın haberi olmadan da gerçekleşebileceğini belirtir. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3191).

⁵²⁰ *Mesnevî*, c. IV, b. 3477.

⁵²¹ *Mesnevî*, c. III, b. 4369-71. Mevlânâ’nın velînin varlığı ile Musa’nın gördüğü ağaçtan Hakk’ın nuruna ve tecellisine mazhar olmasına ilişkin Kur’an’da anlatılan olay arasında kurduğu yukarıdaki ilişkiyi Şebusteri şöyle ifade eder: “Bir ağaçtan ‘Ene’l-Hak’ tecellisi caiz oluyor da ezelden mesud olan bir âriften zuhûr etmesi yani onun Mansur gibi ‘Ene’l-Hak’ demesi neden caiz olmasın?” (Tahirü’l-Mevlevî, c. XI, s. 1131). Hallâc’ın “Ene’l-Hak” sözü bağlamında Mevlânâ’nın şatahata ilişkin yorumları üzerine değerlendirmeler için bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hallâc’ın ‘Ene’l-Hak’ Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahât Yorumu”, *Tasavvuf*, sayı: 15, Ankara 2005, ss. 191-223.

beşer olarak görülmemesi gereğini aşağıdaki beyitlerde de Mevlânâ, şöyle ifade etmektedir:

“Semânın üstündeki esîrden⁵²² bile ileri gitmiş olan zatı şu karanlıklarda oturan farelerden sayma.

Onu can olarak gör, ağır cisim olarak görme. Onu beyin gör, kemik olarak görme.

Ona mel’ûn İblis’in gözü ile bakma, onu toprağa mensup sayma.

Güneşle yoldaş olana, yarasa deme. Kendisine secde edileni secde eder bilme.

Bu da akislere benzer ama akis değildir. Akis sûretinde Allah’ın görünüşüdür bu.

O, bir güneş görmüştür, cansız ve donmuş bir hâlde kalmamıştır. Şırlağan yağı, gül yağı olmuştur; şırlağan yağı kalmamıştır.

Allah Abdâl’ı da, fânî varlıklarını değiştirdiler mi artık halktan değildirler, çevir bu yaprağı.

Birlik kıblesi, nasıl olur da iki olur? Toprak, nasıl olur da meleklerin secde ettikleri bir şey olabilir?”⁵²³

“O’nu ten görme de o sağlar ve dilsizler gibi; kendilerine doğru bir şey söylenince inkâr edenlerden olma.

O zât, ‘Attığın vakit sen atmadın, Allah attı’⁵²⁴ sırrına mazhar olmuştur. Onun görüşü, Allah görüşüdür.

Ona hizmet, Allah’a hizmettir. Gündüzü görmek, bu pencereyi görmektir.

Hele şu pencere yok mu? O, kendinden parlamaktadır. Ondaki nur, güneşin, yahut Ferkad⁵²⁵ yıldızının iğreti nuru değildir.

O pencereye vuran nur da yine o güneştendir ama bilinen yoldan, bilinen taraftan gelmemiştir o.

Bu pencereyle güneş arasında öyle bir yol vardır ki başka pencereler, o yolu bilmez.

....

İki deme, iki bilme, iki çağırma. Kulu efendisinde yok olmuş bil.

Efendi de efendiyi Yaratanın nurunda yok olmuş, ölüp gitmiş gömülmüştür.

Bu efendiyi Allah’tan ayrı bildin mi metni de kaybedersin, dibâceyi de.

Gözünü gönlünü topraktan çevir. Bu, bir tek kible, iki kible görme.”⁵²⁶

Kâmil insanların Hakk’a kurbîyetlerini bilemeyen ve onları sûret varlıklarından

ibaret zannedenlerin bu hatalarını ve kâmilin Hakk’a olan kurbîyetini Mevlânâ, verdiği örneklerle şöyle îzah eder:

“Nice kişiler var ki sûret, onların yolarını kesti. Sûrete kastettiler, Allah’a çattılar.

(Kâmilin mânâsının Allah’a kurbîyetine misâl istersen) bu can ile beden de birleşmiştir ya.

Fakat hiç can, bedene benzer mi?

(Diğer bir misâl) göz nuru bir yağ tabakasıyla eş olmuştur, gönül nuru bir katre kanda gizlidir.”⁵²⁷

Kâmil insanın diğer sıradan insanlardan farklılığını, Mevlânâ diğer bir yerde şöyle

dile getirmektedir:

“Ne hayatı onun hayatına benzer, ne mematı onun mematına.

Hattâ kabrini bile öbürünün kabri gibi sanma. O cihânın farkını ben nasıl söyleyeyim?”⁵²⁸

⁵²² Esîr; aslı Yunanca olan bu kelime, kâinattaki bütün boşlukları doldurduğu farzedilen, görülemeyen ve ağırlığı olmayan cevhere denilmektedir. Sıfat olarak kullanıldığında yok denecek kadar hafif anlamına gelmektedir. (Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, c. I, s. 875).

⁵²³ *Mesnevî*, c. VI, b. 3186-93;.

⁵²⁴ Enfâl 8/17.

⁵²⁵ Ferkad; aslı Arapça olan kelime, yolcuların yönlerini tayin ettikleri, Küçükayı burcundaki iki yıldızdan her birine verilen isimdir. (Ayverdi, *age.*, c. I, s. 940).

⁵²⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 3196-3218.

⁵²⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1178-80.

Kâmil insanlar, sûretler âlemi olan dünyaya karşı adeta uykudadırlar. Varlıkları, Hakk'ın kudreti altında, O'nun tarafından idare edilmektedir. Mevlânâ, kâmillerin bu hâli hakkında sâliki şöyle bilinçlendirmektedir:

“(Gündüz) hislerinin yükünü taşımaktasın (insan uyanırken hisleri çalıştığı için yorulmakta bu yüzden de akşam olunca) yorgun, bitkin bir hâlde baş aşağı düşer (uyur). Uykuda ise duygularının yükü altında olmadığından yorgunluğun geçer. (Uyurken) eziyet ve sıkıntıdan kurtulursun. Sen kendindeki uyku hâliyle (kıyaslayarak), evliyânın uyanırken de hislerinin yükü altında ezilmemelerini (anla bunu onların hâllerinden) numûne bir hâl bil. Ey (evliyânın bu tür hâllerini kabul etmeyen) inatçı! (Bil ki) evliyâ, Eshâb-ı Kehf'dir.⁵²⁹ Onlar ayakta gezip yürüseler de (dünyaya karşı) uykudadırlar. Allah, onları, kendilerinin haberi olmadan idare eder; sağa sola çevirir. O sağa çevrilme nedir? İyi iş. Ya sola çevrilme? O da bedene, maddî varlığa ait işler. Bu iki hâl de enbiyâdan, dağdan yankılanan ses gibi zuhûr eder. Onların, her ikisinden de haberleri yoktur.”⁵³⁰

Mevlânâ'nın kâmil insanlarla ilgili sâlike aşılama çalıştığı hususlardan bir diğeri; âlemin, bu tür insan-ı kâmillerden hâli olmadığıdır. Halkın nazarından gizli yüz binlerce velî bulunmaktadır.⁵³¹ Ancak Cenâbı Hakk'ın gayreti, onları, ehil olmayanlardan gizlemektedir. Diğer insanlar görünümündeki sadeliğe aldanarak bu velîleri tanıyamazlar. Bu tür *mestûrin-i ilahîyyeden* olan velîlerin cihânda var olduğu bilinci, sâlikin âlemi, boş ve anlamsız zannetmemesi açısından önemlidir. Konuyla ilgili hadisi de iktibâs eden Mevlânâ, ilahî deryânın balıkları metaforuyla sembolize ettiği bu tür kâmil insanlar hakkında sâliki şöyle uyarmaktadır:

“Resulullâh sallallâhu aleyhi ve selem, ‘Şüphesiz ki Allah'ın bir takım gizli velîleri vardır.’⁵³² buyurmuştur. (Enbiyâ ve evliyânın meşhurlarından başka) bir taife daha vardır ki bunlar pek gizlidirler. Bu zâhir halkına nereden meşhur olacaklar? Mertebelerinin yüceliğine rağmen onların azamet ve değerini hiç kimsenin gözü görmez! Onların kerâmetleri de kendileri de (Hakk'ın gizli) haremindedir. Onların adlarını Abdâl bile işitmemiştir.”⁵³³ “Sen de bu sûretle bil ki pâk Allah'ın yürekli ve yiğit öyle kulları vardır ki, Dünya yalanının bıyığını koparırlar, otağlarını zafer burcunun ta üstüne kurarlar. Bu şehitler yine yeni baştan gazi olurlar. Bu tutsaklar yine ilahî nusret elde ederler. Sonra yine yeni baştan yokluktan baş gösterirler de anadan doğma kör değilsen gör derler.”⁵³⁴

528 Mesnevî, c. II, b. 3023-4.

529 Kehf 18/18 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

530 Mesnevî, c. I, b. 3184-90.

531 Bkz. Mesnevî, c. II, b. 931-2.

532 Hadisin tamamı şöyledir: “Nice saç baş dağınık, toza toprağa bulanmış, kapılardan (değersiz zannedildiklerinden) çevrilen kimseler vardır ki yeryüzünde bilinmezler. Ama gökyüzünde meşhurdurlar.” Sahih olduğu belirtilen hadisin tahrîci için bkz. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 89.

533 Mesnevî, c. III, b. 3104-6. Mevlânâ Allah'ın bazı velîlerini, Allah'tan başka kimsenin bilmediğini ifade etmektedir. (Bkz. Mesnevî, c. III, b. 3666-7).

534 Mesnevî, c. V, b. 1013-6.

“Bu deryâ, can balıklarıyla (yani evliyâ ile) dopdoludur. Sen görmüyorsun ama etrafında uçuşup duruyorlar.

O balıklar, kendilerini sana çarpmaktalar. (Basîret) gözünü aç da (onları) apaçık gör.

Balıkları görmüyorsan bile bari kulağın, onların tesbîhlerini duysun.”⁵³⁵

Mevlânâ, bu tür velîlerin, görünüşleri ile gerçek varlıkları arasındaki paradoksun sûrete bakanları yanıltacağını belirtir. Bunun da bir hikmete mebnî olduğunu, böylece bu tür kâmil insanların, ehil olmayanlardan gizlendiklerini ifade eder. Mevlânâ, bu tür velîler hakkında sâlike şöyle seslenmektedir:

“O şarapta gizli bir maya var, nitekim bazı erler vardır ki aba altında sultandır onlar.

Sen, paramparça hırkaya az bak. Anlaşılmasın diye altının da yüzünü karartırlar.

Lâal, görünüşte buğulu görünür ama kötü göz, onu beğenmesin diyerdir bu.

Hazine ve mücevherat, ev içinde olur mu hiç? Hazineler, daima yıkık yerlerdedir.

Adem’in hazinesi de yıkık yere gömülmüştü de bu yüzden o mel’ûn Şeytan’ın gözü, onu görmedi.

O, toprağa hor baktı. Fakat can, ona bu toprak, sana bir set olmuştur demedeydi.”⁵³⁶

Mevlânâ, diğer bir yerde Aşab-ı Kehfin köpeğinin adının geçmesi münasebetiyle, gizli evliyâ hakkında şöyle der:

“Nice köpek postuna bürünmüş (beşer sûretinde gizlenmiş) adsız sansız kişiler vardır ki perde ardında ilahî lütuf şarabının kadehinden mahrum kalmazlar.”⁵³⁷

Mevlânâ, kimi velîlerin velayet ve yüce mevkilerini, divânelik perdesi ardına gizlediklerini belirtir.⁵³⁸ Aslında bu tür insanların divâneliği, toplumda kabul gören nefisleşmiş kitle aklına yönelik bir reaksiyondur. Nefsin egemenliği altına girmiş böylesine bir akıldansa divâne görünmeyi tercih etmektedirler.⁵³⁹ Mevlânâ, bu konuda şunları söylemektedir:

“Velî, divâneliği kendisine perde etti mi, ey kör, sen onu nasıl tanıyabilirsin?

Eğer yakîn gözün açıksa bak da her taşın altında bir Hak dostunun gizli olduğunu gör!

Yol gösterici ortada, göz önünde; her Kelîm⁵⁴⁰ bir kilime bürünmüş olarak meydandadır.

Her velîyi meşhur eden (onu tanıyan) yine bir başka velîdir (çünkü velîyi, yine bir velîden başkası tanımaz kıymetini takdîr edemez). Velî, kimi dilerse (velâyetinden) onu nasiplendirir. Fakat (velâyetini ve makâmını gizlemek için) kendini divâneliğe vurdu mu kimse akıl yardımıyla onu anlayamaz.

Bir hırsız, körden bir şey çaldı mı kör, onu bulabilir mi hiç?

Hırsız, gelip ona çatsa bile kör, hırsız kimdir? Ne anlasın?

Köpek, kör yoksulu ısırsa bile kör, kendisini ısırın köpeği nereden bilecek?”⁵⁴¹

⁵³⁵ Mesnevî, c. II, b. 3142-4.

⁵³⁶ Mesnevî, c. V, b. 3448-53.

⁵³⁷ Mesnevî, c. III, b. 210.

⁵³⁸ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 2338-43.

⁵³⁹ Mevlânâ bu tür divâneliği kendinin ve Zünnûn’un hâllerini örnek vererek izah eder. (bkz. Mesnevî, c. II, b. 1381-1461. Bu divânelik hakkında bir değerlendirme için ayrıca bkz. Robert Bly, “Rumî’de Divâne İmajı: Rumî ve İkinci Yol”, *Bildiriler*, KB Yay. Ankara 2000, ss. 169-63.

⁵⁴⁰ Kelîm, Allah’la konuşması nedeniyle Hz. Musa’nın bir vasfıdır. Mevlânâ evliyâyı da Hakk’a yakınlıklarından dolayı bu vasf ile anıyor.

⁵⁴¹ Mesnevî, c. II, b. 2345-54. Bu meyanda “Köpeğin kör bir dilenciye saldırması” hikâyesini anlatır. (Bkz. Mesnevî, c. II, b. 2355 vd.).

Mevlânâ, velîlerin kendilerini halktan gizlemelerinin bir diğer nedeninin; kendilerini, halkın düşmanlığından korumaya matuf olduğunu belirtir. Çünkü velîler, halk ile aynı tabiatla olmadıklarından, doğal olarak onlardan tepki görürler. Mevlânâ, Kur'an'daki Yusuf (as) kıssasına atıfla bu gizliliğinin, halkın hasedinden korunmaya yönelik olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*“Yusuflar, çirkin kişilerin hasedinden gizlidirler. Zira güzeller, düşman korkusundan ateş içinde yaşarlar.
Yusuflar, kardeşlerin hilesinden kuyu içindedirler. Çünkü hasetlerinden Yusuf'u kurtlara verirler.
Hasetten Mısır Yusuf'unun başına neler geldi? Bu haset, pusuya yatmış büyük bir kurttur.
Hulâsa hâlîm Yakup, Yusuf'a bir şey yapmasın diye bu kurttan daima korkar.”⁵⁴²*

Velî, bu gizlenişi ile istifade liyakati ve nasibi olmayanlardan gizlendiği gibi kendini sadece kendisinden istifade edeceklerle saklamaktadır.⁵⁴³

Bazı velîlerin gizliliğinin velîden kaynaklanan bu tür sebepleri yanında Mevlânâ, bu gizliliğin, dış sebeplerinden de bahseder. Bu sebeplerin başında, o tür kimselere bakan ancak onların kıymet ve derecelerindeki yüceliği göremeyenlerin basîretsizliği olduğunu belirtir. Çünkü o kâmil insanların gönül safvetini görebilmek, benzer bir gönül safvetini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu gönül pâklığına sahip olmayanlar, o kâmil insanları da kendileri gibi algılamaktadırlar. Mevlânâ bu hususta şöyle der:

*“Cihânı görme çerçeven anlayışındır... pâk kişilerin sence perde ardında olması, onları görmemen, senin pis hislerindendir.
Bir zaman, hislerini, basîret suyuyla yıka... sûfîlerin çamaşır yıkamaları işte böyledir... bunu böyle bil.
Sen temizlendin mi perde yırtılır... pâk kişilerin canları, sana görünmeye başlar.
(Çünkü) bütün âlem nurla, sûretlerle dolu olsa bile o güzellikten ancak göz haberdar olur.”⁵⁴⁴*

İnsan psikolojisinde var olan, yüce şahsiyetleri daima geçmiş dönemlerde veya kendimizden uzaklarda arama merak ve gayretine dikkat çeken Mevlânâ, böyle bir bakış açısının sâlikî, kendi yanıbaşındaki kâmil bir zattan istifadeden mahrum bırakabileceğine işaret eder. Mevlânâ, dönemindeki kendi durumuna da kısmen atıfta bulunarak, sâlikleri bu konuda şöyle uyarmaktadır:

*“Ey insanlar, sonsuz rahmet her an akmaktadır fakat siz uykudasınız, anlamıyorsunuz!
Uyuyan kişinin elbisesi, ırmak suyunu içer de uyuyan, uykuda serap arar!
Orada belki su vardır ümidi ile koşar durur... ve bu düşünceyle suya varacak yolu kendi kendine kaybeder gider!
Çünkü orada der, buradan uzaklaşır... bu hayale kapılır, hakîkatten ayrılır!
Bunlar güya uzağı görürler, fakat ruhları uykudadır... Ey sâlikân! acıyın bunlara!”⁵⁴⁵*

⁵⁴² Mesnevî, c. II, b. 1405-8.

⁵⁴³ Mesnevî, c. II, b. 1392-9. Peygamberlerin öldürüldüğünü bildiren ayete telmih yapılmaktadır (Ali İmran 3/21-2).

⁵⁴⁴ Mesnevî, c. IV, b. 2384-7.

⁵⁴⁵ Mesnevî, c. IV, b. 3304-8.

“Devrimizde de Süleyman var, bizi sulha kavuşturur, zulmümüzü giderir.
‘Hiçbir ümmet yoktur ki aralarında bir uyarıcı olmasın’ âyetini oku.
Cenâbı Hak: ‘Hiçbir ümmet bulunmaz ki içlerinde bir Hakk’ın hâlifesi, bir himmet sahibi bulunmasın’ buyurdu.”⁵⁴⁶

“Süleyman şimdi de var ama biz uzağı görme sururundan, neşesinden körlük içindeyiz. (yani onu hep uzaklarda aradığımız için göremiyoruz.)

Uzağa bakış, insanı kör eder. Nitekim sarayda uyuyan, sarayı göremez.”⁵⁴⁷

“O Süleyman, meydanda, herkesin gözü önünde. Fakat haset ve kıskançlık, gözü bağlayan bir büyücüdür.

O bizim önümüzde; bizse câhillikten, uykudan, boşboğazlıktan onu görmemekte, ondan ümitsizlik içindeyiz.”⁵⁴⁸

Binâenaleyh sâlik, bu tür gizli velîleri incitmekten sakınmalı, tanıyıp bildiği velîler yanında tanımadığı gizli velîlerin himmetini de dua ve gayret ile istemelidir. Bu, aynı zamanda sâlikin her gördüğü insana, yüksek değer atfeden bir ön kabul ile yaklaşmasını sağlayacaktır. Mevlânâ, sâlikin, bu konuda sahip olması gereken bilinç hâlini, Dekukî hikâyesindeki kahramanın lisânından şöyle ifade etmektedir:

“Yarabbi, gönlümün tanıdığı, has kullarının bendesiyim, hizmetlerine hazırım, onların kölesiyim.

(Ancak) ey canımın yaratıcısı Allah’ım! Tanımadıklarımı da hicâb içindeki bu kuluna merhametli kıl (Yani bilmeden onları incitmekten beni koru, onlarda bana karşı bir şefkat uyandır)”⁵⁴⁹

Sâlikin evliyâdan himmet talebinin gerekliliğine oduncu ile derviş hikâyesinde işaret edilmektedir.⁵⁵⁰ Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), Ebu’l-Hasan Harakanî’nin (ö. 425/1033)⁵⁵¹ doğumunu yıllarca önce haber verir. Harakanî’, Bistâmî’nin kabrine giderek ondan feyz alır. Mevlânâ, bu rivayeti aktararak; Allah dostlarından istifade edip, feyz almanın sadece yaşamlarıyla sınırlı olmadığına işaret etmektedir.⁵⁵² Sâlik, hayatta olan evliyâdan himmet ve rehberlik isteyeceği gibi dünyadan irtihâl etmiş olanların rehberliğinden de istifade edebilir.

⁵⁴⁶ Mesnevî, c. II, b. 3707-9. Şu ayetin mefhumu ifade edilmektedir: “Her bir ümmete bir nezir yani Allah’ın rahmetini müjdeleyen ve azabından korkutan bir peygamber muhakkak gönderilmiştir.” (Fâtır 35/24). Mevlânâ ayetteki nezîr/uyarıcıyı hem nebiyi hem de enbiyânın gerçek varisi olarak kabul ettiği velîyi kapsar şekilde yorumlamaktadır.

⁵⁴⁷ Mesnevî, c. II, b. 3731-2.

⁵⁴⁸ Mesnevî, c. II, b. 3782-3.

⁵⁴⁹ Mesnevî, c. III, b. 1948-9.

⁵⁵⁰ Bkz. Mesnevî, c. IV, b. 706-7.

⁵⁵¹ Bilgi için bkz. Hasan Çiftçi, Şeyh Ebü’l-Hasan-i Harakânî, Hayatı, Çevresi, Tasavvufî Görüşleri, Ebü’l-Hasan-i Harakânî Derneği Yay., Kars tsz.

⁵⁵² Bkz. Mesnevî, c. IV, b. 1926-34. Mevlânâ, Ahmed b. Hadraveyh’in (ö. 240/854) bir menkıbesini anlattıktan sonra Allah dostlarının/pîrânın himmetinin çok kuvvetli olduğunu anlatılan bu kerâmetten çok daha zorlarını gerçekleştirebilecek bir tesire sahip olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Mesnevî, c. II, b. 424).

Anlatılan mahpus tûtî hikâyesindeki⁵⁵³ kafesteki papağanın efendisiyle Hint tûtîlerine haber göndermesi, ten esareti altındaki sâlikin bu esaretten kurtulmak için enbiyâ ve evliyânın ruhlarından himmet ve irşâd istemesini sembolize etmektedir.⁵⁵⁴ Yine Musa ile Firavun kıssası içerisinde anlatılan iki sihirbazın babalarının mezarından istimdad etmelerine ilişkin beyitlerde, mezardaki kâmillerden himmet ve feyz talep edileceğine işaret edilmektedir.⁵⁵⁵

Mevlânâ, kâmil evliyânın himmetinin ölümünden sonra da devam edeceğini şöyle ifade etmektedir:

*“Toprak gibi nice mezarlarda yatanlar var ki faydaları, feyizleri bakımından yüzlerce diriden iyidirler.
Gölgesini gizlemiş ama toprağı, gölge vermekte. Yüz binlerce diri, onun gölgesinde
gölgelenmekte.”*⁵⁵⁶

Mevlânâ, yine bu hususu vurgulamak üzere *“Tebriz Muhtesibi”* hikâyesini anlatır.⁵⁵⁷ Hikâyedeki muhtesibin, ölmesine rağmen borçlu adamın sorununu yine de hâletmesi anlatısı üzerinden, kâmillerin hakîkatte ölmedikleri, mezarlarında bile himmet edebileceklerine işaret edilmektedir.⁵⁵⁸ Bu husus, ayrıca hikâye içindeki şu beyitlerle vurgulanmaktadır:

*“Nitekim demişlerdir: Ölüp rahatlayan, ölü değildir; ölü, yaşadığı hâlde ölen kişidir.”*⁵⁵⁹
*“Haşa Allah hakkı için sen, diriymen de bu âlemde dışarıda değilsin, şimdi de.
Gayb havâsında bir kuş uçar ama gölgesi yere vurur.”*⁵⁶⁰

Ancak Mevlânâ’ya göre bu himmetin tahakkuku için himmet eden ile sâlik arasında Leylâ ve Mecnun arasındaki gibi derin bir sevgiden beslenen güçlü bir bağ olmalıdır. Bu bağın olması durumunda feyz aktarımının üveysî yol ile gerçekleşeceğine işaret edilmektedir.⁵⁶¹

⁵⁵³ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1547 vd.

⁵⁵⁴ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 469-74; Tahirî’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. III, s. 792. Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1547 vd.

⁵⁵⁵ Bununla ilgili beyitte şöyle denilmektedir: “Sen zâhiren toprakta yatıp uyuyorsun ama hakîkatte doğrular ülkesine gitmişsin” (*Mesnevî*, c. III, b. 1179).

⁵⁵⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 3012-3.

⁵⁵⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3014 vd.

⁵⁵⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3247’den sonraki başlık.

⁵⁵⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3013’den sonraki başlık.

⁵⁶⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 3305-6.

⁵⁶¹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1558-9.

Mevlânâ kişinin, kendi gayret ve samimiyeti olmadan evliyâdan himmet talep ederek yüceleceğinin umulmasını ise uyuklayan birinin arada bir sayıklayıp saçmalamasına benzetir. Bu zihniyette olanları şöyle hicveder:

“Yahut münafık gibi mazeret getirip dersin ki: ‘Çoluğun, çocuğun nâfakasını kazanmaya uğraşıyorum;’⁵⁶² ne başımı kaşımaya vaktim var, ne din kaydına düşüp çalışıp ibâdet etmeğe; lutfet, bizi himmetle (duanda) an da sonunda biz de evliyâdan olalım’ Fakat bu sözü de, dertten ve gönülden gelen bir samimiyetle söylemiş değildir. (Onun bu sözleri) adeta uyuyan bir adamın bir ara uyanıp bir şeyler sayıklayarak tekrar uykuya dalmasına benzer.”⁵⁶³

⁵⁶² Tebuk gazvesine çıkmak istemeyen münafıklar Peygamberimiz tarafından gazveye davet edilince bunu mazeret göstererek savaşa gitmek istemediler. “Araplardan gazveye gitmeyip geri kalmış olanlar sana diyecekler ki ‘Mallarımız ve ailemiz bizi alıkoydu; Sen Allah’tan bizim bağışlanmamızı dile...’” (bkz. Feth 48/11). Bu ayete işaret edilmektedir.

⁵⁶³ *Mesnevî*, c. II, b. 3067-70.

II. ZİHİNSEL KONTROLÜN SÜLÛK SÜRECİNE KATKISI

1. GÖNÛL / ZİHİN KONTROLÜNÜN ÖNEMİ

Mevlânâ'ya göre insanı değerli kılan; insanın asıl varlığını oluşturan rûhun bir yetisi olarak kabul edilen düşünce ve zihindir. Dolayısıyla insanın değerini belirleyen, onun düşüncesinin ne olduğudur. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

*“Ey birâder, sen ancak o endişesin, o ruhtan ibaretsin. Geri kalan şeyin kemik ve deriden başka bir şey değildir.”⁵⁶⁴
Eğer senin endişen gül ise, gülşensin; eğer dikense ancak bir külhânın odusunun cehennem yakıtından başka bir şey değilsin.
Eğer sen gül suyu isen seni başa sürerler, göğşe, koyna serperler; ve eğer idrar gibiyse seni dışarıya atarlar.”⁵⁶⁵*

İnsanın zihni yapılanması, hayata bakışını belirlediğinden Mevlânâ, öncelikle sâlikin zihinsel yapılanması üzerinde durur. Onun bu önceliğini “(Önce) düşünceni doğrult, (sonra) iyi bak” ifadesi göstermektedir.⁵⁶⁶

Mevlânâ, sülûk süreciyle girişilen mücâhedenin, bir bakıma düşünceler arasındaki savaş olduğunu şöyle belirtir:

“Bizler savaşta sûretlerle, görünür şekillerle savaşıyor ve dış düşmanımızla dövüşüyorduk. (Sülûktaki) mücâhede ise düşünce ordularıyla yapılan savaştır. İyi düşüncelerin, kötü düşünceleri bozguna uğratması, vücut illerinden çıkarıp atması için savaşıyoruz. İşte en büyük savaş ve cenk budur. Binâenaleyh esas çarpışan, düşüncelerdir.”⁵⁶⁷

Zihnî yapılanmanın veya günümüzde kullanılan yaygın tabiriyle olumlu düşüncenin dinî literatürdeki karşılığı, hüsnüzandır. Bunun aksini ifade eden olumsuz düşünce ise sûizandır. Mevlânâ, sûizannın, sâlikin, eşyâyı ve hadiseleri olduğu gibi değerlendirmesinin yani hakîkati görmesinin önündeki büyük bir engel olduğunu; “Sûizan, kişinin (gerçeği görmesinin önünde) kuvvetli bir settir” şeklinde ifade eder.⁵⁶⁸

Başlıkta zihin ile birlikte gönül kavramını kullanmayı da tercih ettik. Zira zihin ve düşünce, sadece akılla ilgili ve dünyevî bir alanı çağrıştırırken, Mevlânâ'nın kullanımında gönül, daha kapsamlı şekilde insanın metafiziğe bakan yönünü de ifade etmektedir. Sâlikin nihaî gayesinin de gönül oluşumu diğer bir ifadeyle gönül dizaynı olması gibi hususlar bizi böyle bir kullanıma sevk etti diyebiliriz. Gönülün (kalbin) bu fonksiyonuna; “Dikkat ediniz vücûtta bir et parçası vardır, o iyi olunca vücûdun tamamı iyi olur; o fasid

⁵⁶⁴ Bu beytin şerhi bizzat Mevlânâ tarafından *Fihî Mâ Fih*'te yapılmıştır: (Bkz. Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, sS. 196-8; Konuk çev, ss. 178-80).

⁵⁶⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 277-9.

⁵⁶⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 856.

⁵⁶⁷ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, s. 57; Konuk çev., s. 55; Anbarcioğlu çev., (İstanbul 1954), s. 87.

⁵⁶⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 2024.

olunca diğerleri de fasid olur” hadisinde⁵⁶⁹ işaret edilmektedir. Ayrıca günümüzde zihin gücü, düşünce gücü, beyin gücü gibi başlıklar altında zihne yüklenen işlevselliği Mevlânâ, gönle yüklemektedir. Mevlânâ’ya göre insan, etrafındaki bir şeyi güzel veya çirkin, iyi veya kötü, olumlu yahut olumsuz olarak değerlendirirken, bu değerlendirmede o şeyin mahiyetinden ziyade o şeye yönelik bakış açısı, daha etkili olmaktadır. Yani bir şeye attığımız güzellik veya çirkinlik aslında bizim kendi bakış açımızın ondaki yansımasıdır. Bu bakış açısının merkezi ise Mevlânâ’nın anlayışında gönüldür. Gönül, Mevlânâ’ya göre güzelliğin ilk ve asıl kaynağı olması itibarıyla cevherdir. Âlem ise bu kaynaktan yansıyan değerlendirmelerin mâkes bulduğu ikincil bir araz olarak kabul edilmektedir. Diğer bir ifadeyle gönül, güzellik veya çirkinliği belirlemede bağımsızlığa sahipken âlemin bu konuda bir belirleyiciliği yoktur. Mevlânâ bu hususta şöyle der:

*“Sütün, balın güzelliği, gönlün (güzelliğinin) onlara yansımasından meydana gelir. Her bir güzel olan şeye güzellik, gönülde gelir.
Şu hâlde gönül (güzelliği kendine ait olan) cevherdir, âlem ise (güzelliği kendine ait olmayıp gönül cevheri ile güzellik bulan) bir arazdır.”*⁵⁷⁰

Gönül, âlemde kendi yansımalarını gördüğünden kişinin, dış dünyaya bakarken görüp algıladıkları, kendi sahip olduklarıyla mütenâsıptır. Sahip olunan her ne ise kişinin değerlendirmesi de o yönde olacaktır. Hayatı ve eşyâyı değerlendirmede gönlün bu işlevini Mevlânâ, şöyle ifade eder:

*“Sen, bir âlemin cüzüsün... ne olursan ol, mutlaka o âlemin küllünü kendi sıfatlarında görürsün Ey, azgın herif!
Döndün de başın döndü mü gözüne ev de dönüyor görünür.
Gemiye binersin; gemi hareket etti mi deniz kıyısını yürüyor görürsün!
Bir savaştan, bir sıkıntıdan canın daralırsa bütün dünyayı dar görürsün!
Dostların dilediği gibi hoşluğa erersen, gönlün hoş olursa bu âlem, sana gül bahçesi görünür.
Nice kişiler, ta Şam’ a Irak’ a kadar gittiler de oralarda kâfirlikten, münafıklıktan başka bir şey görmediler.
Nice kişiler, ta Hint ülkesine, Herat şehrine dek vardılar da oralarda alış veriştikten başka bir şey bulamadılar!
Niceleri, Türkistan’a, Çin’e vardılar da oralarda hileden, tuzaktan başka bir şey görmediler!
Sefere giden renkten, kokudan başka bir şey göremezse söyle ona: Bütün dünyayı dolaşsın; hep bunu görür.
Öküz Bağdat’a geliverir... bir ucundan öbür ucuna kadar şehri dolaşır...
Bütün o yaşayıştan, o güzelliklerden, o lezzetlerden ancak ve ancak sokaklardaki karpuz kabuğunu görür!
Öküzün yahut eşeğin seyrine layık olan şey, sokaklara atılan samanlarla, yollarda biten otlardır!”*⁵⁷¹

*“Bir sıfata kapılmış, o sıfatla donup kalmış kişi, cennette, cennet ırmaklarının kıyısında da olsa orası ona yine kötü ve çirkin görünür!”*⁵⁷²

⁵⁶⁹ Hadisin müttefeku’n-aleyh bir hadis olduğu belirtilmektedir. İmâm Nevevî, *Riyazu’s-Sâlihîn*, s. 401, hadis no: 585.

⁵⁷⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 2265-6.

⁵⁷¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 2368-79.

Gönlün, âlemi değerlendirmedeki bu merkezi fonksiyonu nedeniyle Mevlânâ, güzel şeyler görmek isteyenlerin kendi bakış açılarını ve gönüllerini dizayn etmelerinin gereği üzerinde durmaktadır. Sâlik, sülûk süresince karşılaçağı hadiseleri, kendi manevî gelişimine katkıda bulunacak tarzda olumlu bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle kendi bakış açısını düzenlemelidir. Çünkü güzellikleri görebilmesi, öncelikle onda bu güzellikleri algılayan olumlu bir bakışın mevcudiyetine bağlıdır. Mevlânâ konuyla ilgili şunları söylemektedir:

*“Cihânı görme çerçeven, anlayışındır... pâk kişilerin sence perde ardında olması, onları görememen, senin pis hislerindendir.
Bir zaman hislerini, basîret suyuyla yıka... sûfîlerin çamaşır yıkamaları işte böyledir... bunu böyle bil.
Sen temizlendin mi perde açılır... pâk kişilerin canları sana görünmeye başlar.
Bütün âlem nurla, sûretlerle dolsa o güzellikten ancak göz haberdar olur.
Gözünü yumar da bir güzelin zülfünü, yüzünü görmek için kulağını açarsan,
Kulak der ki: Ben sûreti göremem... ancak sûret, bir ses verirse o sesi duyarım.
Bilirim, bilirim ama kendime ait olan şeyleri, algılayabildiklerimi bilirim... bana ait şey de harften, sestten başka bir şey değildir.
Kendine gel, hadi ey burun... şu güzeli gör, desen imkânı yok; burunda bu kabiliyet yoktur.
Sana der ki: Mis, yahut gülsuyu olursa koklarım... benim işim budur, bilgim bu kadardır.
Ben o baldırı gümüşe benzeyen güzeli nasıl görürüm? Aklını başını devşir de yapamayacağım şeyi teklif etme bana!
Eğri hisler, eğriden başka bir şey göremez... onun önüne ister eğri getir, ister doğru.
Hocam! Şaşı göz, bil ki tek göremez.”⁵⁷³*

Binâenaleyh sâlikin başlıca ödevlerinden biri, düşüncelerini kontrol edebilme maharetini kazanmaktır. Sâlikin bu ödevini ilk dönem sûfîlerinden Ebu Hafs Haddâd (ö. 260/874) şöyle dile getirir: “Zihninin önünde bir köpek gibi bekçilik yap. Oraya senden izinsiz, (seni olumsuz etkileyecek) hiçbir düşüncenin girmesine izin verme.” İnsanın gönlüne gelen düşüncelerin davranış ve amelleri doğurması nedeniyle bu tavsiyesiyle Haddâd, sâlikin, daha düşünce aşamasında iken kötülüklerden kurtulmasını öğütlemektedir.

Bilindiği gibi düşünce, davranış aşamasına gelmeden bazı aşamalardan geçmektedir. Mevlânâ’ya göre sâlik, kesin niyet aşamasına varmadan zihnindeki düşüncelerin nereye varacağını daha baştan kestirmelidir. Böylece onu olumsuz davranışlara yönlendirecek düşüncelerini daha vücut bulup zihninde kökleşmeden bertaraf etmelidir. Bu meyanda sâlikin gönlünü, anlattığı kıssa münasebetiyle Süleyman’ın inşâ ettiği Mescid-i Aksa’ya benzetir. Süleyman’ın her gün mescidde biten otları, kontrol ederek onların ne işe yaradığını iyice anladıktan sonra zararlı otları

⁵⁷² Mesnevî, c. IV, b. 2383.

⁵⁷³ Mesnevî, c. IV, b. 2384-95.

ayıklamasını bu doğrultuda yorumlar.⁵⁷⁴ Buna göre kıssadaki anlatım; sâlikin düzenli bir gönül/zihin muhasebesi yapmasını sembolize etmektedir. Bu sayede sâlik, zihninde neş’et eden düşüncelerin, onu nereye götüreceğini daha baştan anlayarak niyete dönüşmeden onları zihninden ayıklayıp zararlarından emin olur.

Mevlânâ bir gazelinde zihin tarlasındaki zararlı otların, gönlü kaplamadan koparılıp zamanında tasfiye edilmesi gerektiğini; “*Gönlümde eğri bir huy varsa çek çıkar at onu... Bahçıvan da eğri dalı koparıp atar*” şeklinde ifade eder.⁵⁷⁵ Bu nedenle sâlik, Mevlânâ’ya göre zihnine gelen düşünceleri iyi gözlemlemelidir. Bu tür düşüncelerin, neden zihnine geldiğinin sebeplerini araştırıp bu sebepleri imha etmelidir. Mevlânâ, sâlikin bu ödevini anlattığı Süleyman kıssası arasında şöyle ifade eder:

“İyi adamın gönlüne kötü bir düşünce geldi mi bu boş değildir, bir aslı vardır bunun.”⁵⁷⁶
 “Gönül halktan gizli kalan o otları gizlice can gözüyle görür, tanır.”⁵⁷⁷
 “Senin gönül Mescid-i Aksa’nda türlü türlü düşüncelerinden yeni yeni otlar bitmede! Süleyman gibi sen de onlara dikkat et... onları izle, onların üstüne red ve ihmâl ayağını basıp geçme! (gönlüne gelmiş olan düşüncelerin neden kaynaklandığını tespit ederek sorunu kökünden çöz. Aksi takdirde önemsemediğin filizler birer ağaç gövdesi gibi kalınlaşır) Çünkü bu durgun görünümlü toprağın hâlini sana çeşit çeşit otlar anlatır. Yerde şeker kamışı mı bitmiş, yoksa alelâde kamış mı? Her biten ot, bittiği yerin hâlini, kabiliyetini bildirir! Gönülden de fikirler biter, gönlün nebâtatı da fikirlerdir. Bu fikirler de gönüldeki sırları gösterir (o biten fikirlere göre stratejini belirle).”⁵⁷⁸

Mevlânâ, diğer bir teşbihinde, zihni bir binaya, düşünceleri de bu binanın taşlarına benzetir. Sâlikin, düşüncelerini dizayn ederek, kendi zihin binasının mahkumu değil mîmarı olması gerektiğini vurgular. Bir başka teşbihinde düşünceyi bir sineğe benzetir. Sâlikin, kendi düşüncelerinin arka planına, bilinçaltına inmeyi başarabilmesini Mevlânâ, sinekten yükseğe uçabilen kuş metaforuyla ifade eder. Bu teşbih ve ifadeleriyle Mevlânâ, salike, düşüncenin yönlendirdiği sıradan insan profili yerine, düşüncelerine yön veren insan olmasını öğütlemektedir. Ancak bu tavsiyelerinin, düşünce boyutundan ileri geçemeyenlere bir şey ifade etmeyeceğini de belirtir. Mevlânâ’nın konuyla ilgili ifadelerine bakalım:

“Fikrin, düşüncelerin hâkimiyim, mahkûmu değil; zira binayı yapan usta, binaya hâkimdir. Bütün insanlar, endişenin, düşüncenin mahkûmu ve maskarası (sohre-i endişe)dirler; o yüzden de hepsinin gönlü hasta, hepsi gamlı, gussalıdır. Ben kasten kendimi düşünceli/endişeli gösteririm; fakat isteyince (o endişe mahkumlarının) arasından sıçrar yücelirim.

⁵⁷⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1287-92.

⁵⁷⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpınarlı, c. 7, s. 222.

⁵⁷⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 2743.

⁵⁷⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 1357.

⁵⁷⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 1314-8.

*Ben, yücelerde uçan bir kuşum, endişe (düşünce) ise (bana göre bir) sinek gibidir! Sinek nasıl olur da bana elini uzatabilir?
(Bilerek), kasten yücelerden aşağıya inerim ki ayakçıkları kırık olanlar da benimle buluşsun, konuşsunlar...
Süflî sıfatlardan sıkılıp usanınca da saf saf uçan kuşlar (kâmillerin ervâhı) gibi uçuveririm.
Tatmayan adama göre bu, iddiadan ibarettir; fakat makâmı yüce kişilere göre dava değil, mânâdır.
Bu söz, kargaya göre lâftan, kuru iddiadan ibarettir. Nitekim sineğe göre dolu tencere ile boş tencere birdir.”⁵⁷⁹*

Sâlikin zihnini olumsuz düşüncelere neden kapaması gerektiği sorusuna Mevlânâ, “Nefsi mutmainne’nin saflığı ve temizliği, düşüncelerle bulanır. Nitekim aynanın yüzüne bir şey yazar yahut bir şekil yaparsan, sonra temizlesen de yine bir iz, bir noksan kalır” başlığı altında işlenen anafikir ile cevap vermektedir.⁵⁸⁰ Buna göre sâlikin, sülûk sürecindeki amacı, ilahî nurun tecellî edebileceği saf bir gönül meydana getirebilmektir. Olumsuz düşünceler ise gönlün safiyetini bozduğundan sâliki, bu temel amacından uzaklaştırmaktadır.

Mevlânâ’ya göre sâlikin, düşüncelerini kontrol etmesini gerekli kılan diğer bir hususiyet şudur: Dikkatli bir gözlemci, insanın aslında kendi düşüncelerinin mahkumu olduğunu fark edecektir. İnsan davranışlarını var kılan, dolayısıyla insanı peşinden sürükleyen, düşünceleri olmasına rağmen bu sürecin, insanın kendi kontrolünde gerçekleştiği söylenemez. Kimi zaman insan, istememesine rağmen bazı düşüncelerin zihninde neş’etine engel olamaz. Kendini bu döngü içinde bulan ve farkına varmadan bu şekilde yaşayan insan, aslında kendi düşüncelerinin esareti altında olduğunu fark etmez.⁵⁸¹ Mevlânâ, insanın bu esaretini şöyle ifade etmektedir:

*“Ortada değil görünmüyor, gizli ama zindandan da beter, demir zincirlerden de!
Çünkü demir zincirleri demirci kırabilir; bir adam, zindanın temelini kazıp duvarını yıkabilir.
Fakat şaşılacak şey şu ki gizli olan bu kuvvetli bağ kırıktan demirciler bile âcizdir.”⁵⁸²*

Mevlânâ’ya göre insanın gönlüne gelen düşünceler, gayb âlemiyle alış verişinden vücûda gelmektedir. Bu düşüncelerin zihne gelişi, insanın sadece kendi elinde olsaydı, kendisini rahatsız edecek hiçbir gam ve endişenin zihninde belirmesine izin vermezdi. İnsanın bunu yapamamasını, bu sürecin onun kontrolünde olmadığını bir göstergesi kabul eden⁵⁸³ Mevlânâ, bundan hareketle sâlike, düşüncelerini kontrol edebilmesinin yolunu gösterir. Buna göre sâlik, düşünceyi, bu düşüncelerin beslendiği varlık ötesi

⁵⁷⁹ Mesnevî, c. II, b. 3558-67.

⁵⁸⁰ Bkz. Mesnevî, c. V, b. 556’dan sonraki başlık.

⁵⁸¹ Bu tarz bir hürriyet düşüncesinin günümüzde insana mutsuzluk getiren özgürlük anlayışına alternatif olabileceği söylenebilir. (Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, Dergâh Yay., İstanbul 1995, ss. 25-204).

⁵⁸² Mesnevî, c. III, b. 1660-2.

⁵⁸³ Bkz. Mesnevî, c. III, b. 1650-70.

boyuta yönelerek kontrol altına alabilir. Allah’a iltica ve emirlerine riâyetle gönlün, Rahman’ın parmakları arasında oluşuna ilişkin hadisi⁵⁸⁴ de bu meyanda yorumlayan Mevlânâ, konuyu şöyle îzah etmektedir:

“Gönül gözcüsü, bu hayal, canın ne yanından geliyor; fırsat bulup göremez ki. Bir kolayını bulup da doğduğu yeri, geldiği tarafı görseydi; kötü hayallerin yolunu keser, gelmelerine mâni olurdu.

Yokluk geçidine, Hakk’ın gözetleme yerine (mirsada)⁵⁸⁵ casus, nasıl ayak atabilir? Kör gibi O’nun ihsân eteğine yapış! Şah’ım, körün yapışması diye buna derler işte! O’nun eteği, emridir, fermanıdır. Ondan korkmayı, O’ndan çekinmeyi kendisine can ittihaz eden adam ne iyi bahtlı bir adamdır!”⁵⁸⁶

“Ey güzel kimse, katibin elindeki kâlem gibi gözle gönül de Allah’ın iki parmağı arasındadır! Gönül kâlemi, lütuf ve kahır parmakları arasında gâh sıkıntıya düşer, gâh feraha çıkar. Ey gönül kâlemi, eğer Hakk’ın azâmet ve celâline mensup isen bak ki kimin parmakları arasındasın!

Senin bütün kasdın, bütün hareketlerin bu parmaklardan meydana gelir. Başın, dört yol kavşağıdır (orada her türden fikirler kesişmekte, dolaşmaktadır).

Bu hâlden hâle giriş, O’nun harfleri yazıp bozmasından meydana gelmektedir. Bir işe niyetin, yahut bir şeyden vazgeçmen de O’nun irâdesiyle, O’nun takdiriyledir!

Niyâzdan, yalvarıp yakarmadan başka yol yok; bu değişmeyi, bu hâlden hâle girmeyi her kâlem (yani gönül) bilemez.

Bilse bile kendi miktarınca, kendi haddince bilir; iyilik ve kötülük işlemesiyle de kendi kadrini gösterir.”⁵⁸⁷

Mevlânâ verdiği su ve çer çöp metaforları üzerinden zihin kontrolü hususunda sâlike daha aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. Buna göre sâlik, ancak kendisindeki *can potansiyelini* işlevsel hâle getirerek zihin kontrolünü gerçekleştirebilir. *Can potansiyeline* ise akıl ile erişilebilir. Akıl, Mevlânâ’nın düşünce sisteminde insan varlığındaki meleklik yönünün sembolü olan nurdur. Ancak nefsin hevâsından neş’et eden arzu ve düşünceler, gönülde/zihinde olduğu müddetçe, sâliki *can potansiyeline* eriştirecek akıl vasıtası, atıl bir hâlde kalır. Çünkü bizim zihin dünyamızda belirip de bizim algıladığımız şeyler, onların ardında olan ve kendilerini var kılan arka plana erişmekten bizi alıkoymaktadır. Bu nedenle sâlik, *can potansiyeline* erişemez; nefsinin arzu ve düşünceleri düzlemindeki şeylerle meşgul olduğundan onun ötesini göremez. Sâlik, öncelikle kendisini *can potansiyeline* eriştirecek akıl vasıtasını işlevsel kılmak için akli, takva ile nefsin hevâsından kurtarmalı, böylece adeta eli, kolu bağlanmış akli özgürlüğüne kavuşturmalıdır. Akli aracılığıyla *can potansiyeline* erişen sâlik, bu sayede düşüncelerinin

⁵⁸⁴ Bu meâldeki şu hadisten iktibâs edilmiştir. “Kalpler, Allah’ın parmaklarından iki parmak arasındadır” (bkz. Tirmizî, Kader 7, Deâvat 89; Müslim, Kader 17; İbn Mace, Mukaddime 13; İbn Hanbel, 2/168, 173, 6/182, 251, 302, 315. (*Mu’cemu’l-Müfhehres li el-fâzi’l-Hadisi’n-Nebevî, Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, c. VII, s. 304’dan naklen).

⁵⁸⁵ Ayetteki “Şüphesiz senin rabbin gözetleme yerinde/mirsâddadır” (Fecr 89/14) mirsâd kelimesini iktibâs ederek, insanın, mirsâddaki Rabbinden habersiz olduğunu belirtir.

⁵⁸⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 3046-50.

⁵⁸⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 2777-83.

ilk sudur ettiği kaynağa yani gayb âlemine kapı aralayacaktır. Düşüncelerinin kaynağına erişen sâlik, buradan zihnini kontrol imkânına kavuşacaktır. Aşağıdaki beyitlerde Mevlânâ, îzah etmeye çalıştığımız bu hususu şöyle ifade eder:

*“Ey filan! His, aklın esiridir; ve yine bil ki akıl da rûhun esiridir.
Can, aklın bağlı olan ellerini çözdü mü hâlline imkân bulunmayan işleri de yapabilir.
Hisler ve düşünceler, berrak suyun üzerindeki çer çöp gibi suyun üzerini kaplamışlardır.
Akıl eli, o çer çöpü bir tarafa atar, aklın önünde su meydana çıkar.
Çünkü çer çöp, köpük gibi suyun yüzünü örtmüştü; fakat bunlar bir tarafa sürülünce su ortaya çıkar.
Hudâ, aklın elini açmadıkça bizim hevâmızdan neş’et eden çer çöpler, suyumuzun (yani can potansiyelimizin) üzerinde her an artar, durur. Hevâ (bu duruma) güler, akılsa ağlar; o (hevâ) da daima suyu örter.
Takva, hevânın iki elini bağladığında Cenâbı Hak da aklın her iki elini çözer.
Akıl senin hizmetkârın ve kumandanın olunca da evvelce sana gâlip ve hâkim olan hisler, artık senin mahkûmun olurlar. (yani düşüncelerine yön verir hâle gelersin; düşüncelerin seni değil de sen düşüncelerini yönlendirir bir hâle erişirsin).
Gayba mensup sırlar, can âleminde zuhûr etsin diye hislerini uykusuz rüyâyâ daldırır da uyanırken rüyâlar görürsün, (böylece) insana semâdan kapılar açılır.”⁵⁸⁸*

Mevlânâ, sâlikin, zihninin yüzeyindeki düşüncelerinden öteye erişmesinin, ilahî aslı ile yüzleştğinde sâlikte meydana gelen hayret hâli⁵⁸⁹ ile mümkün olduğunu bir başka yerde şöyle belirtir:

*“Bizim önümüzde uyumuş bir uyanık gerek ki; uyanırken de rüyâlar görsün!
Halkın düşüncelere dalması, bu latif rüyânın düşmanıdır; halkın fikri uyumadıkça boğazı bağlanmış. (Zihni düşüncelerle boğum, boğum olduğundan ondan içeri manevî keşifler giremez).”⁵⁹⁰*

Bir hayret lâzım ki düşünceleri silip süpürsün. Hayret, fikirleri de yok eder, zikirleri de!”⁵⁹¹

Mevlânâ ayrıca yakîne eriştirilmiş tahkîki inancın zihin kontrolünde önemine değinir. İnancın, sadece söz düzleminde bırakılmayarak onun büyüünden daha ileri boyutta yararlanmasını sâlike tavsiye etmektedir.⁵⁹²

Mevlânâ’ya göre sâlikin gönül/zihin hâkimiyetini sağlamasındaki diğer bir önemli hususiyet; sâlikin bu işe olan konsantrasyonunun tam olmasıdır. Buna sûfî literatüründe tefrikatü’l-kalb denilmektedir. Zihnin, birçok farklı işe bölünerek sâlikin enerjisinin bölünmemesi ifade eder. Bu, aynı zamanda sâlikin bu işe gösterdiği ciddiyetin de bir ifadesidir. Çünkü zihnini birçok farklı şeye yoğunlaştırmaya çalışan kişinin dikkat ve enerjisi, bu farklı şeylere bölünerek azalır. Gönle gelen farklı düşünceler, sâlikin gönül safiyetini bulandırır, rûh enerjisini emerek onu asıl gayesinden uzaklaştırır. Hâlbuki

⁵⁸⁸ Mesnevî, c. III, b. 1824-34.

⁵⁸⁹ Hayret teriminin sufi istilâhındaki anlamına dair bkz. Cebecioğlu, *TTDS*, ss. 259-60; Uludağ, *TTS*, s. 231.

⁵⁹⁰ Mesnevî, c. III, b. 1114-5.

⁵⁹¹ Mesnevî, c. III, b. 1114-6.

⁵⁹² Bkz. Mesnevî, c. V, b. 287.

sâlikin bu işi ciddi bir emek ve konsantrasyon gerektirmektedir. Sâlik, tüm yoğunluğunu ve dikkatini, bu işe vermelidir. Aksi hâlde istenen verimi elde edemez. Mevlânâ, sâlikin zihin hâkimiyetinin, sülûktaki gayesine yönelik zihnî konsantrasyonuna bağlı olduğunu, bu nedenle *tefrika-ı kalbden* uzak durmasının gerekliliğini aşağıdaki beyitlerde şöyle îzah eder:

“Ey Allah şaşkınlı, aklını Allah’a ver. Aklını bir çok yerlere dağıttın. Hâlbuki o saçma sapan uğraşman, o beyhude mırıldanman, bir tereye bile değmez.
Akıl suyunu her diken, çekip durdukça akıl suyun, meyvelere nasıl ulaşabilir?
Kendine gel de o kötü dalı kes, buda. Bu güzel dala su ver de tazeldir.
Şimdi ikisi de yeşil ama sonuna bak. Bu, sonunda bir şeye yaramaz, öbürüyse meyve verir.
Bağın suyu buna helaldir, ona haram. Aralarındaki farkı sonunda görürsün vesselam.
Adalet nedir? Ağaçlara su vermek. Zulüm nedir? Dikeni sulamak.
Adalet, bir nimeti yerine koymaktır; her su çeken tohumu sulamak değil.
Zulüm nedir? Bir şeyi yerinde kullanmamak, yeri olmayan yere koymak. Bu da ancak belaya kaynak olur.
Allah nimetini cana, akla ver, iç ağrısına uğramış, düşümlerle, sıkıntılarla dopdolu olan tabiata değil.
Dünya gamının savaşını, bedenine yükle. O can çekişmeyi gönlüne, canına az tattır.
Sen yük dengini İsa’nın başına koymuşsun (yani dünya yükünü İsa Ruhullah gibi olan ruhuna taşıyorsun) da; merkep gibi olan nefsin ise çayırdan salınarak geziyor sıçrayıp yuvarlanıyor.
Sürmeyi kulağa çekmezler. Gönül işini bedenden istemek şart değildir.”⁵⁹³
“Ey töhmetli kişi, senin akıl altının, paramparça... Böyle bir altına nasıl mühür ve damga vurayım?
Aklın, yüzlerce mühim işe dağılmış... Binlerce isteğe, mala, mülke bölünmüş!
Bu cüzleri âşkla bir araya toplamak gerek ki Semerkant ve Dimeşk gibi hoş bir hâlde gelsin!
Onları en küçük parçasına kadar toplar, konsantre olur, şüpheden arınırsan sana Âlemlerin Şahının sikkesi basılabilir.
Ey ham kişi! Ağırılıkta bir miskalı geçersen Âlemlerin Şahı senden altın bir kadeh yapar.
O kadehte Âlemlerin Şahının hem adı hem lâkapları, hem de resmi olur ey vuslat dileyen!
Nihayet Sevgilin sana hem ekmek olur, hem su... hem ılık kesilir, hem güzel, hem meze olur, hem şarap!
Kendini derle topla; topluluk rahmettir”⁵⁹⁴

Sâlikin hedefine yoğunlaşmasının, o hedef dışındaki her şeye karşı adeta irâdî bir uykuya yatmasına bağlı olduğunu belirten Mevlânâ, bu sayede sâlikin zihnini/gönlünü gereksiz ve önemsiz şeylerden koruyarak, asıl hedefi ile meşgul olacağını şöyle ifade eder:

“Baş evi de sevdalarla doludur. Nitekim vesveselerle dolu olan gönül, kavgalarla dopdoludur. Geri kalan uzuvlar, düşünceye düşmez, rahattır. Fakat gönüller, gelip gidenlerin yüzünden yorulur, yıpranır.
Allah korkusunun gözüne, rüzgârına sığın. Geçen yılın çiçeklerini dök.
Bu çiçekler, yeni çiçeklerin bitmesine mâni olmaktadır. Hâlbuki gönül ağacı, onlar için yetişmiş, boy atmıştır.
Kendini bu düşüncelere verme, uykuya dal. Uyku içindeyken uyanıklığı yaşa.
Hani o Ashâb-ı Kehf gibi sen de uyanık yürü, seni uyuyor sansınlar.”⁵⁹⁵

Mevlânâ, bu noktada sâlike, onu olumsuz düşüncelere sevk edecek kişilerin hayallerine dahi zihninde yer vermemesi gereğini tavsiye eder. Çünkü bu hayaller ve

⁵⁹³ Mesnevî, c. V, b. 1083-95.

⁵⁹⁴ Mesnevî, c. IV, b. 3287-94.

⁵⁹⁵ Mesnevî, c. VI, b. 4459-64.

onlardan mütevellit düşünceler, rûhun ebedî âlemden elde ettiği kazanımları emip yok etmektedir. Bu hususta Mevlânâ şöyle der:

*“Her velîyi Nuh ve kaptan bil, bu halkın sohbetini de tûfan say.
Aslandan ejderhadan kaç ama ahhâplarından, akrabalarından daha fazla sakın.
Onlar, seninle buluşup ömrünü ziyân ederler. Onları anma, gayb âleminde elde ettiğin
mahsulü bitirir.
Susuz eşek gibi her birinin hayali, beden kabından düşünce şerbetini emer, sömürür.
O kovucuların hayali, ab-ı hayattan elde ettiğin çiğ tanesini emiverir.”⁵⁹⁶*

Mevlânâ, sâlikin zihnini istenen verimlilikte kullanabilmesinin diğer bir şartının; maddî duyuların kullanılmaları gereken yerlerde, diğer bir ifadeyle helal ve meşru dairede kullanılmaları olduğunu belirtir. Mevlânâ, zâhiri duyuların, yerinde kullanılmamasının ise beden testisinin içindeki anlayış ve idrâk suyunu heba edip tüketeceğini şöyle îzah eder:

*“Anlayış (fehm) sudur, beden ise testidir. Testi kırılıp (akıtırsa) içindeki su da dökülür gider!
Bu testinin beş tane büyük deliği vardır, içinde ne su durur ne kar!
‘Gözlerinizi hevâdan yumun’ emrini⁵⁹⁷ duydun da yine ayağını doğru atmadın.
Konuşma (nutk), ağız cihetinden senin anlayışını alıp götürür. Kulak kuma benzer, senin
fehmini içiverir!
Diğer hislerin de aynı bunun gibidir; o gizli anlayışın, basîretin suyunu çeker, akıttırlar.
Denizden bile, yerine koymamak şartıyla su alsan, nihayet o denizi kurutur, çöl hâline
getirirsin.”⁵⁹⁸*

1. a. DÜŞÜNCE – AMEL İLİŞKİSİ

Sülûk sürecini, bir davranış değişim süreci olarak nitelemek mümkündür. Bu husus, Mevlânâ’yı davranışın kökenleri üzerinde durmaya sevk etmiştir diyebiliriz. Davranış değişiminin yolu ise onu var kılan düşünce üzerinde yoğunlaşmaktır. Burada ifade edilen düşüncenin; insanın amel ve davranışlarını var kılan hayal, ideal, hedef, düşünce vs. gibi hususları içeren kapsamlı bir inanç dizini olduğunu belirtmeliyiz. Zira inancın, sadece dinî alana inhisar ettirilmesi doğru olmaz. İnanç deyince genellikle akla dinî ya da doktriner inançlar gelse de en temel anlamda inanç; yaşama anlam kazandıran ve yön veren yönlendirici bir itikat, yargı ve prensiptir.⁵⁹⁹ İnanç, günlük hayatın akışı içinde insanların eylemlerini belirleyen zihinsel dizin olduğu gibi nazarî ve uygulamalı bilimlerde de önemli bir rol oynar. Bu genel anlamıyla inanç, bütün sistematik bilginin,

⁵⁹⁶ Mesnevî, c. VI, b. 2225-9.

⁵⁹⁷ Nur 24/30 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁵⁹⁸ Mesnevî, c. III, b. 2099-2104.

⁵⁹⁹ İncanın söz konusu bağlamda işleniş için bkz. Antony Robbins, *Sınırsız Güç, Kişisel Başarıda Zirveye Ulaşmanın Yolu*, çev.: Mehmet Değirmenci, İnkılâp Yay., İstanbul 1993, ss. 58-63.

amaçlı eylemin ve nezih bir yaşantının ön koşuludur.⁶⁰⁰ Çünkü insan, bilim ve teknoloji dahil inanmadığı hiçbir şeyi var kılamaz.⁶⁰¹

Mevlânâ'da insanın eşyâya ve hayata bakışı, vizyonu anlamındaki zihinsel süreç, o kadar önemlidir ki Mevlânâ insanı, düşünce (endîşe)den ibaret bir varlık olarak tanımlamaktadır:

*“Ey birâder, sen ancak o endişesin, o düşünceden ibaretsin. Geri kalan şeyin, kemik ve deriden başka bir şey değildir. Eğer senin endişen gül ise, gül bahçesisin; eğer dikense ancak bir külhanın odunusun. (yani cehennem yakıtından başka bir şey değilsin) Eğer sen gül suyu isen seni başa sürerler, göğüse, koyna serperler ve eğer sidik gibiysen seni dışarıya atarlar.”*⁶⁰²

Yukarıdaki ilk beytin mânâsı Mevlânâ'ya sorulması üzerine, sohbetlerinde bu beyti şöyle îzah etmektedir:⁶⁰³

*“Bunun mânâsını düşün, buradaki endişe, özel bir düşünceye işarettir. Ancak anlayış kolaylığı olsun diye onu ‘endişe’ lafzıyla tabir ettik.”*⁶⁰⁴ *“Çünkü her şey, düşünce ve zihinden doğmaktadır. Her şey, zihniyet ve düşüncenin eseridir. Örneğin; bir kralın sahraları kaplayan bir ordusu vardır ve hepsi o adamın emrindedir. Kral ise kendi düşüncesinin esiridir. O hâlde bütün iş düşünce (endîşe)lere bağlıdır, sûretler, düşünce (endîşe)lerin elindedir ve onların aletidir. Bunlar düşünce olmadan hiçbir işe yaramayan birer cansız (cemâd) varlıktırlar.”*⁶⁰⁵

Mevlânâ bu anlamıyla düşünceyi, insan eylemlerinin atası gibi görmektedir. Bir eve girenin, öncelikle o evin holünde görünmesi gibi insanın amel ve davranışlarının da öncelikle zihinde, hayal koridorunda belirmediğini belirten⁶⁰⁶ Mevlânâ bunun, âlemin işleyişinde bir sünnetullah olduğunu ifade eder. Verdiği değişik örneklerle konuyu şöyle îzah eder:

*“Mühendisin düşüncesinin sırrına bak, köşk olmuş saray olmuş. Ezelî takdîr sırrından numûne birçok dünyalar yaratılmış.”*⁶⁰⁷ *“Evlere, köşklere bak. Bunlar (evvela) mühendisin (zihnindeki birer) tasavvurdan ibaretti. O gördüğümüz sofası hoş, tavanı, kapısı mükemmel olan filan güzel ev, Mühendisin zihnindeki o araz ve düşünceler, aletleri hazırladı, ormanlardan direkleri getirdi (böylece ev yapılıp meydana çıktı.) Her sanatın aslı ve sermayesi nedir? Ancak hayâl, araz ve düşünce değil midir? Cihândaki her şeye garazsızca bak; arazdan (yani düşünceden) başka bir şeyden meydana gelmediğini göreceksin. Evvela fikir, sonra fiil gelir. Âlemin kuruluşu (bünyesi)nu ezelden beri böyle bil.*

⁶⁰⁰ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 239.

⁶⁰¹ Age., s. 240.

⁶⁰² *Mesnevî*, c. II, b. 277-9.

⁶⁰³ Bkz. Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, s. 196-8; Konuk çev., ss. 178-80.

⁶⁰⁴ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, s. 196; krş. Anbarcıoğlu çev., (İstanbul 1990), s. 299; A. Gölpınarlı çev., s. 170; A. Avni, Konuk çev., s. 178.

⁶⁰⁵ Mevlânâ, *Kitâb u Fihî Mâ Fih*, s. 57; Konuk çev., s. 55; Anbarcıoğlu çev., (İstanbul 1954), ss. 86-7.

⁶⁰⁶ Mevlânâ, *Fihî Mâ Fih*, çev.: Konuk, s. 110.

⁶⁰⁷ Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems*, haz.: Bedüzzaman Fîrûzanfer, c. I, 681, gazel no: 1940.

*Meyveler, gönlün fikrinde (yani zihinde) evvela vücûda gelir de sonra eyleme dönüşür.
Sen amel edip meyve ağacını dikince ilk harfi, sonra okursun.
Gerçi ağacın dalı, yaprağı ve kökü öncedir ama onların hepsi de meyve için vücut
bulmuştur.”⁶⁰⁸*

Amellerin, zihinde beliren hayal, ideal ve fikri meydana getirme gayesiyle vücut bulmaları hasebiyle düşünceyi, ağacın meyvesine, ağacın diğer unsurlarını da varlıkları, bu gayenin tahakkukuna bağlı olan dal, yaprak ve köke benzetir. Mevlânâ, düşünce ile eylem arasındaki ilişkiyi, düşüncenin ameli doğurması nedeniyle klasik kelamın bir mevzuu olan cevher-araz bahsine atıfla îzah eder. Sonuçta ortaya çıkan amel ve eserin önceden var olan düşünce cevherinin bir arazi olduğunu belirtir.⁶⁰⁹ Ancak aralarındaki ilişkinin ayrılmazlığını ve giriftliğini, kuş-yumurta örneği ile şöyle anlatır: “*Bu arazla cevher, kuşla yumurtadır; bu ondan olmakta, o bundan doğmakta.*”⁶¹⁰

Düşünce ile amel arasındaki yakın ilişkiye rağmen bu âlemde, bir şeyin düşüncesi, fikri ve hayali ile o şeyin dış dünyadaki mevcudiyeti arasına bir takım vasıtalar konulmuştur. Ancak bu vasıtalar (esbâb) yerine getirildikten sonra fikir veya hayal, somut bir esere dönüşmektedir. Diğer bir ifadeyle; dünyada, düşünce ile eylem arasında bir özdeşlik bulunmaz. Çünkü henüz saflaşmamış düşünce ve hayallerin, kendi medlullerini var kılması, beraberinde kaos getirecektir. Ancak Mevlânâ, ölümden sonra bunun mümkün olduğunu şöyle belirtir:

*“Ölümünden sonra yaşarken kafanda taşıdığın her düşünce çocuğunu, mezarının etrafında
'Baba, baba' diye dönüp dolaştığını görürsün. Güzel düşüncelerinden huriler, gılmanlar
doğmuştur. Çirkin düşüncelerinden de koca şeytan meydana gelmiştir.”⁶¹¹*

Amel ve davranışların, dış dünyada vücut bulmadan önce zihinde hayalî olarak vücut bulmaları nedeniyle Mevlânâ, düşüncenin ve hayalin önemi üzerinde durmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde bu konuyla ilgili görüşlerini ifade eden Mevlânâ, dünyada var olan her şeyin, öncelikle bir düşüncenin mahsulü olduğunu belirtir. Düşünceyi, yalnız başına olmasına rağmen bir orduyu peşinden sürükleyen bir sultana, koca bir ormanı yakıp kavuran ve yok eden tek bir kıvılcıma benzetir. İnsanın, her elde ettiğini, öncelikle o şeyi zihinde var kılarak elde ettiğini belirterek hayal ve düşüncenin önemini şöyle îzah etmektedir:

*“Gönlüne gelen bir tek düşünce yüzünden yüz cihân, bir anda baş aşağı gider.
(Meselâ) sultanın cismi, sûrette birdir ama yüz binlerce askeri, arkasından sürükler.
Fakat o tertemiz sultanın şekli ve sûreti de gizli bir fikrin, bir düşüncenin mahkûmudur.*

⁶⁰⁸ Mesnevî, c. II, b. 965-73.

⁶⁰⁹ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 976-9.

⁶¹⁰ Mesnevî, c. II, b. 982.

⁶¹¹ Mevlânâ, Külliyyât-ı Divân-ı Şems, c. I, 681, gazel no: 1940.

Şu sayısız insanlara bir bak! Hepsi bir fikir ve düşünce sebebiyle yeryüzünde sel gibi akıp gitmektedir.

Halk, o düşünceyi, küçük ve ehemmiyetsiz zanneder fakat o (düşünce sâiki), sel gibi cihânı boğar, alıp götürür.

Madem cihândaki her bir sanat ve işin fikirden meydana geldiğini görüyorsun;

Evler, köşkler, şehirler, dağlar, sahralar ve nehirler; kara ve deniz, güneş ve gök hepsi de balığın deniz ile diri olması gibi ondan (yani akl-ı külden) diridirler.

Böyle olduğu hâlde neden ahmaklık edip kör gibi davranarak teni Süleyman gibi (kıymetli) görüyor da düşünceyi karınca gibi (değersiz zannediyorsun?)

Senin gözüne dağ büyük görünüyor; fikir ve düşünceyi fare gibi küçük, dağı kurt gibi büyük (ve değerli) sanıyorsun.”⁶¹²

“Bir zerrecik ateş, ormanlara düşse o zerre, bütün ormanları yakar, yok eder.

Padişahın yahut ordunun gönlündeki hayal gibi; o hayal de hayaldir ama savaşta düşmanları mahveder.”⁶¹³

“Eğer bir karınca bile Süleymanlığı ister, (yüce bir hedefi) talep ederse, onun bu talebini küçümseme (onun düşüncesine bak!)

Elinde mala, sanat ve hünere dair her ne varsa başlangıcı talep ve düşünce değil midir?

(Elindeki her şeyi öncelikle onu hayal edip düşünerek ve isteyerek elde etmedin mi?)”⁶¹⁴

İnsanî düzlemde, düşüncenin amel ve davranışlarımızı doğurması, Mevlânâ’ya göre ilahî arketipinden beslenmektedir. Şöyle ki Allah, kendi sûreti üzerine yarattığı⁶¹⁵ insanın varlık mekânizmasına, kendi varlığından numûneler koymuştur. İnsanın davranışları ve diğer eserleri, onun fikir deryâsının bir ürünü olduğu gibi Mevlânâ, âlemin de Allah’ın ilminden, fikrinden bir fikir olduğunu “Bu cihân, akl-ı külden bir fikirdir” şeklinde beyan etmektedir.⁶¹⁶

Genel olarak tasavvufî düşüncede özel olarak da Mevlânâ’nın düşünce sisteminde; görünen varlık âleminin kaynağı, görünmeyen gayb âlemidir. Mevlânâ *yokluk* (adem) *âlemini* bu yönüyle ilahî eylemlerin vücut bulduğu ilahî atölye (kargâh-ı Hudâ) olarak niteler. Mevcûdat, *sûret* âleminde varlık bulmadan önce, *yokluk* âleminde görünmek ve var olmak zorunda olduğu gibi insanın amel ve davranışları da dış dünyada somut varlıklarına kavuşmadan önce yok gibi görünen zihinde var olmak zorundadır. İnsanın amel ve davranışları ile düşüncesi arasında kurulan araz-cevher münasebeti,

⁶¹² *Mesnevî*, c. II, b. 1029-38. Son beyitteki ifade daha önceki beyitteki şu mukayeseye binaen söylenmektedir: (Görünüşe bakarak) sûrete tâlip olursan bir dağ, şekli bakımından bir lâl taşının yüzlerce misli büyüklüktedir. Ama laal taşı, küçüklüğüne rağmen yine de dağdan daha kıymetlidir. (bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1026).

⁶¹³ *Mesnevî*, c. V, b. 3395-6.

⁶¹⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 1448-9.

⁶¹⁵ İnsanın Allah’ın hâlifesi olması (bkz. Bakara 2/30) buna istidlal olarak yorumlanabileceği gibi “Allah, Adem’i kendi sûreti üzerine yarattı” şeklinde bir hadisin olduğu da rivayet edilmektedir. Hadisin (Müslim, Ahmed, Hakîm, Taberânî, Dârekutnî, Abdurrezzak, İbn Asakîr)’in eserlerinde yer aldığı belirtilmektedir. Rivayetin hadis literatüründeki yeri ve sıhhatine ilişkin bkz. Ali Hindî el-Muttakî, *Kenzü’l-Ummâl*, Beyrut 1985, c. I, ss. 226-7; Âcurrî, *eş-Şeria*, ss. 314-5; İbn Huzeyme, Muhammed b. Ishak, *Kitâbu’t-Tevhîd*, Beyrut, 1983, ss. 36-8; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve’s-Sıfat*, Beyrut tsz., ss. 289-91.

⁶¹⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 978.

makro dairede tüm âlem ile Allah arasında da kurulmakta; tüm varlık, ilahî bilincin (akl-ı küllün) bir düşüncesi olarak kabul edilmektedir. Düşünce-eylemin insandaki işleyişi gibi her iki âlemin bütün mükevvenatının da henüz mevcut değilken Yaratıcının külli ilminde meknûz olduğu belirtilmektedir.⁶¹⁷ Aradaki bu ilgiden dolayı insanın düşüncelerinin de gayb (yokluk) âleminden beslendiğini belirtir.⁶¹⁸ Mevlânâ bu konudaki görüşünü şöyle ifade etmektedir:

“Bir yapının duvarlarının, tavanlarının sûretlerini ve her yanını, onu yapan mîmarın düşüncesinin gölgesi bil!
Mîmar, binayı yapmayı tasarladığı zaman taş, tahta, kireç meydanda yoktu ama; bu hep böyledir!”⁶¹⁹
“Sonsuz gidişler, sonsuz hüner ve sanatlar hep düşünce sûretlerinin gölgeleridirler!”⁶²⁰
“Yapılan işler, hareketler, gölgeler hâlinde yerde görünür; düşünce ise gizlidir! Ama tesir ve vuslat bakımından aralarında fark yoktur; ikisi de birdir!”⁶²¹
“Bütün âlem, esasen arazdan ibarettir (yani varlığı kendisine ait olmayan bir başka düşüncenin ve cevherin mahsulü olan bir ameldir, eylemdir. Bu eylemin cevheri ise Allah’ın yaratma fikridir.) ‘Hel Etâ’⁶²² bu hakîkatı beyan için geldi.
Bu arazlar neden doğar? Sûretlerden. Ya bu sûretler neden vücûda gelir? Düşüncelerden. Bu cihân, Akl-ı Küll’ün bir düşüncesinden ibarettir. Akıl, padişaha benzer, sûretler de peygamberlere.
İlk âlem, imtihan âlemidir. İkinci âlem; insanların, yaptıklarının mükâfat ve mücâzatını görme âlemidir.”⁶²³

Mevlânâ’nın ifade ettiği ameli doğuran düşünce, sadece soyut bir muhakeme ve zihinden geçirilen bir arzudan öte aşk düzeyine erişmiş kuvvetli bir inancı ifade etmektedir. Öyle ki sâlikin bir şeye olan iştîyak ve inancı, diğer insanların olmasını muhâl gördüğü şeyi başarmasını sağlayacak kudreti sâlike bahşetmektedir. Bu yönüyle Mevlânâ, bir şeye olan iştîyak ve inancı, bir sihirbaza benzeterek şöyle der: “Aşk ve inanç, pek kudretli bir sihirbazdır.”⁶²⁴

Mevlânâ, sâlikin inanç ve kararlılığı sayesinde sülûk yolunda ilerleme kaydedeceğini belirtir. Sâlikin bu konudaki inanç ve kararlılığını, onu uçuran iki kanada benzeten Mevlânâ, hiçbir kınama (levm)nin sâliki, bu kararlılığından alıkoymaması

⁶¹⁷ “Ben gizli bir hazine idim” kudsi hadisinin de bu mânâyâ işaret ettiği söylenebilir.

⁶¹⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 3292-3302.

⁶¹⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3740-1.

⁶²⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 3728.

⁶²¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3731.

⁶²² Şu ayete işaret edilmektedir: “İnsanın üzerinden onun anılmaya değer hiçbir şey olmadığı bir zaman dilimi/dehr geçmedi mi? (ki insanın o dehr süresince anılmaya değer hiçbir varlığı yoktu)” İnsan 76/1) Dehr’in; dünyanın yaratılışı ile insanın yeryüzünde yaratılışı arasındaki geçen süreyi kapsadığı ifade edilmektedir. (bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’an Dili*, c. 8, ss. 453-4).

⁶²³ *Mesnevî*, c. II, b. 976-9.

⁶²⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 3259.

gerektiğini belirtir. Bu kararlılıktan yoksun olan ve şüphe duyan kişinin ise tek kanatlı kuş misâli sülûk yolunda fazla ilerleyemeyeceğini şöyle ifade etmektedir:

*“Bilginin iki kanadı vardır, şüpheninse tek. Zan noksandır, uçamaz.
Tek kanatlı kuş, çabucak baş aşağı düşer. Sonra uçmaya çalışır ama ya iki adımlık bir yer aşabilir, ya birazcık daha fazla.
Şüphe kuşu, düşe kalka ümit yuvasına, tek kanatla uçmaya çalışır.
Fakat şüpheden kurtuldu da bilgi sahibi oldu mu o tek kanatlı kuş, iki kanatlı kesilir; kanatlarını açar.
Ondan sonra yüzüstü, eğri büğrü değil, doğru yolda güzelce uçar gider.
Cebrail gibi iki kanatlı olarak şüphesiz, hilesiz, kıyl ü kâlsiz uçar.
Eğer bütün âlem, ona ‘Sen Allah yolundasın, sırat-ı müstakim üzeresin’ dese; onların sözüne güvenip gevşemez, o sözlerden gururlanmaz; onun tek olan canı, onlarla eş olmaz.
Yahut cümle âlem: ‘Sen dalâlete düşmüş yolu kaybetmiş birisin; kendini dağ sanıyorsun ama bir saman çöpüsün’ dese; onların kınamasından vehme düşmez, onların kininden dertlenmez.
Hattâ dağlar denizler hep beraber söze gelip de ona deseler ki: ‘Sen sapıklıkla eş olmuşsun’ (bundan bile) bir zerre bile hayale düşmez, azıcık olsun kınayanların kınamasından elem duymaz.”⁶²⁵*

Sâlikin bu kararlılığı, kaynağını, tahkîke ermiş kesin (yakînî) bir inançtan almaktadır. Bu nedenle Mevlânâ, sâlikin, inancını toplumda kabul gören genel, zâhiri ve taklidî inancın ötesine taşıyarak tahkîke erişirmesini istemektedir. Bu hususta Ebu Yezid Bistamî’nin (ö. 234/848) durumunu örnek veren Mevlânâ, bu türden bir inanç sahibine, toplumun inanan yahut inanmayan hepsinin gıpta ile bakması gerektiğini şöyle ifade eder:

*“İnanmış adam ona derler ki her hususta kâfir bile onun îmanına hased etsin, özensin.
Bayezid’in zamanında bir kâfir vardı. Ona kutlu bir müslüman dedi ki:
Ne olur müslüman olsan da yüzlerce kurtuluşa erişsen, ululuklar bulsan.
Kâfir dedi ki: Eğer müslümanlık, âlemin şeyhi Bayezid’in müslümanlığıysa,
Ben ona takat getiremem. O, benim çalışmalarımın çok üstün.
Dine, imânâ inanmıyorum ama onun îmanına adamakıllı îman etmişim.
İmanım var ki o, herkesten yüce, pek latif, pek nurlu.
Ağzım adamakıllı mühürlü, îman edemem ama gizliden gizliye onun îmanına müminim.
Yok.. eğer sizin îmanınız, îmansa ona ne meylim var, ne iştiham.
İmânâ yüzlerce meyli olan, sizi gördü mü soğur, kesilir.
Çünkü sizin îmanınızdan adam, yalnız bir ad görür, mânâsı yoktur. Nasıl olur da çöle, kurtuluş yeri denir?*

Sizin îmanınıza bakan kişinin imânâ olan sevgisi soğur gider.”⁶²⁶

Yakîne ermiş inanç ve kararlılığın sâlike katkılarında bir diğeri; sülûk sürecinde sâliki her türlü lehviyattan uzak tutarak onu hedefinden uzak düşürmemesidir. Sâlikin bu bilinçle hareket edişini Mevlânâ, şöyle ifadelendirir:

*“Yolculukta, can (yani sâlik), bir an bile eğlenmez.
Yolcu, derhal geldiği yere dönmeli. Bir yerde kalıp eğlenmek, yol keser.”⁶²⁷*

⁶²⁵ Mesnevî, c. III, b. 1510-21. Son beyitte sâlike tavsiye edilen husus “Onlar, kınayanın kınamasından korkmazlar” ayetinden (Mâide 5/54) mülhemdir.

⁶²⁶ Mesnevî, c. V, b. 3355-66.

⁶²⁷ Mesnevî, c. V, b. 3666-7.

2. OLUMLU DÜŞÜNMENİN GÜCÜ

İnsanın, diğer insanları ve karşılaştığı olayları değerlendirmesinde, baktığı şeyde öne çıkardığı, algıladığı hususlar etkili olmaktadır. Buna göre bir şeyin olumsuzlukları üzerinde odaklanan kişinin zihninde uyanan imge, olumsuz olacaktır.⁶²⁸ Bunun aksi de aynı derecede geçerlidir. Dolayısıyla kişinin bir şey hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri, aslında kendi bakış açısını ve zihninde o şeye biçtiği kendi zihinsel imgesini ifade etmektedir. Bu nedenle Mevlânâ sâlike der ki:

*“Kime kötü gözle bakarsan bil ki kendi varlık dairenden bakmaktasın, sen fenâ olduğundan onu fenâ görmektesin. Eğri merdiven basamağının gölgesi de eğri olur.”*⁶²⁹

İnsan, dış dünyayı kendi kişisel bilincinden ibaret görmeye meyillidir. Duyularımızı, dış dünyaya açılan pencereler şeklinde nitelendirebiliriz. İnsan, kendi kişisel bilincinin, dış dünyayı oluşturduğuna ve kendi yaşantısının dış “nesnel gerçekliği”, tam bir biçimde temsil ettiğine inanır.⁶³⁰ Ancak bu değerlendirmelerin ve kendi dışımızdakilere verdiğimiz yanıtların ve ahlâkî yargıların, bir şuur düzeyinden diğerine ilerledikçe köklü bir değişime uğrayabileceğini görünce insan, önceki değerlendirmelerine şaşmaktadır.⁶³¹

İnsanlar hakkındaki değerlendirmelerimizin izafiliğini, aşağıdaki beyitlerde ifade eden Mevlânâ, ardından gelen îzahında da bunun sebebi olarak zâhiri göz ve aslî göz ayrımı yapar. Gözün, baktığı şeylerde zihnin görmek istediği şeyleri göreceği hususuna işaret eder. Zihnin görmek istediği şey; insanın o ana kadar ki sahip olduğu birikim ve hayat vizyonunu, dolayısıyla algılamaya hazır hâle geldiği şeyi ifade etmektedir. Göz, bu vizyon ve arka plan doğrultusunda bir algı gerçekleştirir.⁶³² Bu algının, seçim alanının belirlenmesinde kişinin içinde bulunduğu hâlet-i ruhiye de etkili olmaktadır. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

“Birisi, senin gözüne yılan gibi görünür ama bir başkasının gözünde o, güzeldir. Çünkü senin gözünde onun küfrünün, kötülüğünün hayali var, hâlbuki o dostun gözünde onun müminlik hayali vardır. Görüyorsun ya... Bu bir kişiye iki iş de var. O gâh batık olur, gâh olta!

⁶²⁸ Norman Vincent Peale, *Olumlu Düşünmenin Gücü*, çev.: Şahin Cüceloğlu, Sistem Yay., İstanbul 2001, s. 37.

⁶²⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 1973’den sonraki başlık.

⁶³⁰ Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 30.

⁶³¹ Grof, *Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi*, s. 119.

⁶³² İnsanın baktığı şeyleri görüp değerlendirmesini sağlayan bu bâtinî göz hakkında çağdaş bir araştırma için bkz. Ken Wilber, *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gne Slightly Mad*, Boston: Shambhâla Publications, 1997.

Yarısı mümin, yarısı kâfir. Yarısı hırs, yarısı sabır!
 Senin Yezdan'ın buyurdu ki: 'Fe-minkum mu'minun ve minkum kâfir (İçinizde mümin de var, kâfir de) eski putperest de',⁶³³
 Bir sığır gibi... Yarısı kara, yarısı ay gibi bembeyaz...
 Her kim bu yarısını görürse onu reddeder; öbür yarısını gören ise onu arzular, almak ister.
 Yusuf, kardeşlerinin gözünde canavar gibiydi, fakat aynı Yusuf, Yakup'un gözünde huri gibiydi.
 Fer' gözü, kötü hayal yüzünden onu çirkin gördü; aslî göz ise görünmez (nâ-pedîd)dir.
 Zâhiri olan gözü, o aslî gözün gölgesi bil. Bil ki; o (aslî göz) her ne görürse, bu (zâhiri göz) de onu görür."⁶³⁴

Mevlânâ, sohbetlerinden birinde de olumlu düşünmenin sâlike sağlayacağı pragmatik sonuçları şöyle îzah eder:

"Bir kimse, başka biri hakkında iyi şeyler söyler ve düşünürse, o hayır ve iyilik esasen kendisindir. Gerçekte kendisini övmüştür. Şunun gibi hani: Birisi evinin çevresine güller, papatyalar dikerse her bakışında gül ve papatya görür ve kendini daima cennetteymiş gibi hisseder. Kişi de insanların iyiliğini söylemeyi huy edinirse, onların iyiliğini söyleye söyleye sonunda o kişiye karşı içinde bir sevgi oluşur. Sevgiliyi anmaksa gül bahçesi gibi insana güzel koku ve esenlik verir. Birinin kötülüğünü söyleyince, o kimse kötülüyenin gözünde sevimsizleşir, onu hatırladığında sanki yılan görmüş gibi olur. Bu nedenle gece-gündüz irem bahçeleri görmek varken, niçin dikenlerin ve yılanların bulunduğu bir yerde dolaşıyorsun? Bütün insanları sev ki; daima çiçekler ve gül bahçeleri içinde olasın. Eğer hepsini düşman bilersen, düşmanların hayali gözünün önüne gelir ve sanki, gece gündüz dikenlikler ve yılanlar arasında gezmüş gibi olursun. Şu hâlde herkesi seven ve her şeyi hoş gören evliyâ, bunu - Allah saklasın- başkaları için değil, gözlerine çirkin, sevimsiz ve iğrenç bir hayal görünmesin diye yaparlar. Madem ki bu dünyada insanları tahayyül ve yâd etmek mutlaka zaruridir ve bundan kaçınılamaz; o hâlde iğrenç ve çirkin hayallerin zihnini ve yolunu karıştırmaması, bozmaması için insanları anarken hepsinin (zihninde) hoş ve iyi (hayallerle) olmasına çalış. Binâenaleyh halk hakkında yaptığın her şey ve onları ister iyilikle ister kötülükle anman (faydası veya zararı) tamamıyla sana ait olur. Bu bakımdan Cenâbı Hak buyurur ki: 'Kim, iyi bir iş yaparsa, kendi nefesine ve kim kötü bir iş işlerse kendi aleyhine yapar',⁶³⁵ ve 'O'nun için her kim bir zerre ağırlığınca iyilik ederse onu görecektir ve her kim de zerre kadar kötülük işlerse onu görecektir'.⁶³⁶

Mevlânâ, rûh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak kabul ettiği insanın, olaylara ve kişilere bakış açısını belirleyen algının temelde iki benlik algısından neş'et ettiğini belirtir. Buna göre insan bir şeye ya mahdût/mevhûm benlik penceresinden yahut da ezeli benliğinin gönül gözü ile bakmaktadır. *Mevhûm* benlik, nefsanî istek ve arzularla örülü olduğu için; kendinden başka kimseyi beğenmeyen ve her şeyin kendi menfaati doğrultusunda cereyanını isteyen bir bencillik ve kibre sahiptir. Dolayısıyla baktığı olayları ve kişileri, bu zaviyeden değerlendirir. Mevlânâ, böyle bir bakış açısıyla yapılan değerlendirmenin, insana huzur ve rahatlık vermeyeceğini, etrafındaki şeylerin insanı

⁶³³ "O, sizi yaratan Allah'tır. Sizin bir kısmınız kâfir ve bir kısmınız mümindir" ayetinden (Teğâbun 64/2) iktibâs edilmiştir. Mevlânâ ayeti insanların ayrı, ayrı farklı inançta olmaları şeklinde değil de bir kişinin içinde farklı birbirine zıt olumlu ve olumsuz düşüncelerin toplanmış olması şeklinde işârî bir tarzda yorumlamaktadır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 176). Ayrıca ayeti bu yönde yorumlayan diğer bazı müfessirler de bulunmaktadır. (Tahirü'l-Mevlevî, c. VI, s. 208).

⁶³⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 602-11.

⁶³⁵ Fussilet 41/46.

⁶³⁶ Mevlânâ, *Kitâb u Fîhi Mâ Fîh*, s. 201; Konuk çev.: ss. 182-3; Anbarcıoğlu çev.: (İstanbul 1954), ss. 295-6; Gölpınarlı çev.: s. 174.

rahatsız eden bir mahiyette algılanacağını belirtir. Çünkü aslında insanın gördüğü âlem, ona yüklediği anlam dünyasından ibarettir. Dış âlem, insanın bilinçlilik durumunun bir tanığı, içsel durumunun dıştaki bir görüntüsüdür. Bu nedenle insan nasıl düşünürse gerçekte öyle algılamaktadır.⁶³⁷ Diğer bir ifadeyle her bilinç durumu, kendi gerçeklik tanımını ortaya çıkarmaktadır. Böylece algıladığımız gerçeklik, bilinç durumumuzu yansıtmaktadır.⁶³⁸

Mevhûm benlik algısının, eşyâyı olumsuz algılamasının bir diğer nedeni Mevlânâ'ya göre şudur: İnsanın ten ciheti, fânî ve değişken olduğundan, âlemdeki kevn u fesâdı yani bozuluşları, zeval ve yok oluşları görür. Her bir zeval ve bozuluş ise bu benlik cihetinden hayatı algılayan kişiyi hüzne sevk eder. Hâlbuki ezeli benlik ebedîdir; benlik algısı da ebedî olan cihete yönelik olduğundan, algılamalarında istikrar ve bekâ dolayısıyla huzurlu bir bakış bulunmaktadır. Ezeli benlik algısı, sûretteki değişimlerin ardındaki değişmez gerçekleri gördüğünden, sûretteki zevaller onu fazla etkilemez.

Mevlânâ bu iki farklı bakış açısına işaret etmek üzere, ülkeyi kasıp kavuran bir kıtlık yılında bir zâhidin hikâyesini anlatır. Zâhid, ailesinin kalabalık, kendisinin de hiçbir şeyi olmamasına rağmen diğer insanlar gibi sızlanıp bu durumdan olumsuz etkilenmez. Bütün insanları olumsuz etkileyen kıtlık felaketi, zâhidin neşesini dahi bozmaz. Mevlânâ, hikâyedeki zâhidin olumlu düşünebilmesinin ardındaki gerekçeyi; zâhidin, olaya ten penceresinden değil, can penceresinden bakması şeklinde îzah eder. Bu hususu, zâhidin lisânından halka hitaben şöyle dile getirir:

“Ey aşâğılık kavim, siz, ten Firavununun dostusunuz... onun için Nil size kan görünmede. Hemencecik akıl Musa’sına dost olsanız kan görmez, ırmak suyunu görürsünüz. Babanla aranda bir şey geçti mi babanı köpek gibi görürsün, gözüne böyle görünür! Senin baban, köpek değildir ama o cefanın tesiri ile senin gözünde o hâle gelir; öylesine bir merhametli adam bile sana köpek görünür! Kardeşleri Yusuf’a haset ediyorlar kızıyorlardı... bu yüzden onu kurt şeklinde gördüler. Fakat babanla barıştın da kızgınlığın geçti mi köpek ortadan kalkar, baban, sana ateşli bir dost olur.”⁶³⁹

Mevlânâ, mahdût ten varlığı zaviyesinden olaylara bakanın, eşyâyı olduğundan farklı göreceğini belirtir. Eşyâyı olduğu gibi görmesi gereken sâlik, bunun için *mevhûm*

⁶³⁷ Walsh & Vaughan, *Ego Ötesi*, s. 27.

⁶³⁸ İnsan bilincinin söz konusu mahiyetine ilişkin geniş bilgi için ayrıca bkz. Ken Wilber, *The Spectrum of Consciousness*, Wheaton: The Philosophical Publishing House, 1977.

⁶³⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3253-8.

benliğinden sıyrılmalıdır.⁶⁴⁰ Mevlânâ, bu gerekliliği vurgulamak üzere *Mesnevî*'deki cinsel içerikli fıkralardan biri olan armut ağacı fıkrasını anlatır.⁶⁴¹

Mevlânâ'ya göre olumlu düşüncenin faydalarından birisi, hayatta karşılaşılabilecek olumsuz durumlara karşı sâliki dirençli kılmasıdır. Çünkü insan, hayatın hadisesine karşı olumlu düşünce sayesinde enerjik kalabilir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“Güzel bir hayale, bir düşünceye dalsın. (Çünkü) iyi ve olumlu düşünce, insanı geliştirir. Hayvan, otla semirir, insan da yücelikle, şerefle gelişir.”⁶⁴²
 “İnsanoğlunun beslenip gelişmesi hayaldendir. Eğer onun hayalleri, güzel (sahib-i cemâl) olursa! (hayal sahibi de güzel ve huzurlu bir hayat yaşar)
 Yok... Eğer hayalleri nâhoş ise ateşten eriyen mum gibi erir gider.
 Eğer Hudâ seni yılanların, akreplerin içindeyken bile güzel hayallerle (ayakta) tutarsa
 Yılanlar, akrepler sana munis olur. Çünkü senin o hayalin, bakırı altın yapan bir simyâdır.”⁶⁴³

Gönlündeki kuvvetli inançtan beslenen hayal ve ümidi sayesinde sâlik, Mevlânâ'ya göre her türlü olumsuzluğa karşı dayanma kudretini kendisinde bulabilir. Bu hususu Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Yusuf, (rüyâsında) güneşle yıldızların, huzurunda kullar gibi secde ettiklerini gördü de o rüyâyâ adamakıllı inandı, kuyuda da ondan başka bir şey ummuyordu, zindanda da. O (hayale) dayanmakta, onu beklemekteydi. Ondandır başka ne kulluktan derdi vardı, ne de az çok kınanmaktan!
 Rüyâsı, mum gibi gözünün önünde yanmakta, onu aydınlatıp durmaktaydı; rüyâsına güveniyordu.
 Yusuf'u kuyuya attıkları zaman Hak'tan kulağına şu ses gelmişti:
 Ey yiğit, sen bir gün padişah olacaksın. O vakit seni kınayanların sözlerini, yüzlerine vurursun.
 Bunu söyleyen görünmüyordu ama gönül, söyleyenin eserini tanıyordu.
 O sesten cana bir kuvvet, bir rahat, bir huzur geliyordu.
 İbrahim'e ateş nasıl bir gül bahçesi kesildiyse; o ses yüzünden kuyu da Yusuf'a gül bahçesi kesilmişti.
 Gayri ne cefa geldiyse o kuvvetle tahammül etti, neşeyle çekti.”⁶⁴⁴

Olumlu düşünce, sâlikin başına gelen musibetlere karşı tahammül gücünü artırdığından Mevlânâ, olumlu düşünce ile sabır ilişkisine de işaret etmektedir.⁶⁴⁵ Sâlik, zorluklara sabrederken, karşılaştığı olayın olumlu yönlerini de görerek adeta çekeceği ıstırapı tatlılaştırabilir. Durumdan nasıl istifade edip, kârlı şekilde çıkacağını yollarını keşfeder. Mevlânâ, altının ateş potasındaki erimesini, yüzün tebessümüne teşbih ederek, sâlikin karşılabileceği en çetin durumları dahi olumlu düşüncesi sayesinde mütebessim bir şekilde karşılamasını tavsiye etmektedir.⁶⁴⁶

⁶⁴⁰ *Mesnevî*, c. IV, b. 3540-3.

⁶⁴¹ Çalışmamızda bir vesile ile daha önce özetlenen fıkra için bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 3544-57.

⁶⁴² *Mesnevî*, c. VI, b. 289-90.

⁶⁴³ *Mesnevî*, c. II, b. 594-7.

⁶⁴⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 2334-43.

⁶⁴⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 598-9.

⁶⁴⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3896.

Olumlu düşüncenin temelinde dinî literatürdeki hüsnüzannın yattığını söyleyebiliriz. Sâlik, hüsnüzannını sürekli geliştirerek olumlu düşünme konusundaki maharetini geliştirmelidir. Olumlu düşüncenin zirve noktasında sûfî literatüründe diğer bir kavram ile karşılaşılmaktadır. Bu kavram, *rızâ*dır. Hâl yahut makâm olduğu hususunda sûfiler arasında farklı görüşler bulunan *rızâ*, bütün tasavvuf ekollerinin yer verdiği, sâlikin sahip olması gereken temel özelliklerden biridir.

Rızâ kelimesi Arapça memnun olma, beğenme, yetinme, sızlanmama gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴⁷ Tasavvufî bir terim olarak başa gelen şeylerin Allah'ın takdiri ile başa geldiğinin şuuruna varıp meydana gelenleri, içten gelen bir sükûnet ve hoşnutlukla kalbin karşılaması hâlidir.⁶⁴⁸ Rızânın *hâl* mi *makâm* mı olduğu konusunda sûfîlerin farklı görüşleri bulunmaktadır.⁶⁴⁹ Bütün tasavvufî tarikatlarda düşünce olarak var olan *rızâ*, aynı zamanda Kadiriyye ve Kübreviyye gibi tarikatların manevî merhalelerinin (*usul u aşare*) birinin adıdır.⁶⁵⁰ Tasavvuf yoluna rıza kapısı dendiği gibi Mevlevîlikte çile günleri ebced hesabına göre "*rızâ*" kelimesinin rakamsal değerine yani binbir güne karşılık gelmektedir.⁶⁵¹

Birer Kübrevî olan Mevlânâ'nın babası ve hocası Seyyid Burhaneddin'in mensup olduğu Kübreviliğin⁶⁵² sülûk mertebelerinin⁶⁵³ son aşamasını teşkil eden *rızâ*, Mevlânâ'nın sülûk anlayışında da önem arz etmektedir. Örneğin; Mevlânâ, bir mukayesesinde eşyâya müdahâle eden velîlerle, olan her şeyi *rızâ* ile karşılayan velîleri

⁶⁴⁷ Isfahânî, *Müfredât*, s. 356; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 111.

⁶⁴⁸ Serrâc, *el-Luma'*, s. 50; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 102; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Cebecioğlu, *TTDS*, s. 517.

⁶⁴⁹ Afîfî, *Tasavvuf*, ss. 308-9; Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 97; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 176-7. Tasavvufî düşüncede hâl ve makâm konusunda ayrıca bkz. bkz. Yüksel Göztepe, *Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006. Cüneyd-i Bağdadî ve Hallâc-ı Mansûr'un hâl ve makâm konusuna ilişkin bazı değerlendirmeleri için bkz. Darshan Singh, "Cüneyd ve Hallâc'ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât'a Karşı Tutumları", *Tasavvuf*, çev.: A. Cahit Haksever, sayı: 4, Ankara 2000, ss. 231-8; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1991, ss. 51-8.

⁶⁵⁰ Bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 68 vd.; Dilaver Gürer, *Abdulkadir Geylânî*, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 210 vd.

⁶⁵¹ Cebecioğlu, *TTDS*, s. 517.

⁶⁵² bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, ss. 68-70.

⁶⁵³ Bunlar sırasıyla tevbe, zühd, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, teveccüh, sabır, murakabe ve *rızâ*dır. (Usûl-u aşere denilen ve Kadiriliğin de esaslarını oluşturan bu bu mertebeler hakkında geniş bilgi için bkz. Necmüddin Kübrâ, *age.*, ss. 33-70).

kıyaslar. *Rızâ* mertebesine ulaşmış evliyânın diğerlerine nispetle çok daha ileride olduğunu belirterek bunların *rızâ* hâlinin faziletini vurgular.⁶⁵⁴

Sâlikin, olaylara dair olumlu bir bakış açısı geliştirebilmesi, kaza ve kader inancıyla yakından ilgilidir. Şöyle ki kâinatta meydana gelen her bir olayın en ince ayrıntısına kadar ilahî ilme uygun cereyan ettiğini bilen, bir yaprağın dahi ilahî kudretin izni olmaksızın yere düşmeyeceğine inanan sâlik, başına gelen her bir musibet ve olayın, Cenâbı Hakk'ın ilminin malumu olduğunu, O'nun irâde ve iznine tabi olarak geldiğini bilir. Bu sayede “Olan şeyde hayır vardır (*el-Hayru fî mâ vakaa'*)” düsturunu, onu *rızâyâ* eriştirecek bir ilke olarak benimser. Mevlânâ sâlikte olması gereken bu bilinci örneklendiren şöyle bir diyalog aktarır:

“Behlül,⁶⁵⁵ dervişin birine ‘Ey derviş, nasılsın? Anlat bakalım?’ dedi. Derviş dedi ki: ‘Dünyadaki bütün işler daima bir adamın dilediği gibi olur; seller, ırmaklar istediği gibi akar, yıldızların hareket ve tesirleri onun hükmünce gerçekleşir; yaşam ve ölüm, onun birer çavuşu olur da emri doğrultusunda istediği yere giderlerse; dilediği yere taziye haberi, dilediği yere müjdeli haber yollar; yolcuların hepsi, onu izler, yolda kalanlar onun hilesiyle yolda kalırsa; onun fermanı ve rızâsı olmadıkça âlemde hiçbir ağız gülemezse; (böylesine bir kudrete sahip) bir adamın hâli nasıl olur (sence?) İşte (rızâ sayesinde) ben, o hâldeyim.’ Behlül, padişahım doğru söyledin. Bu hâle sahip olduğun nurundan da belli, yüzünden de anlaşılakta.”⁶⁵⁶

Sâlikin olumlu düşünmesini sağlayan hususlardan bir diğeri; karşılaştığı bir olaya nasıl tepki vereceğinin, Allah tarafından izlendiğinin ve imtihan edildiğinin farkında olmasıdır. Sâlikin karşılaştığı her bir musibeti, gönlüne gelen her bir kederi Mevlânâ, sâliki imtihan için Allah tarafından gönderilmiş bir misafire benzetir. Misafir, konakladığı bu yerde güler yüzle olumlu bir şekilde ağırlanmalıdır. Çünkü gelen, muhakkak geldiği yere döner ve kendisine nasıl muamele edildiğini anlatır.

Mevlânâ, bu ana fikri vurgulamak üzere “*Bir eve gelen misafiri istemeyen ev sahibi hanımın, kocasına yağmur başladı, misafir boynumuzda kaldı*” şeklinde şikayet etmesiyle ilgili hikâyeyi anlatır.⁶⁵⁷ Ve akabindeki şu beyitlerde olumlu düşünme tekniği hakkında sâlike bazı ipuçları verir:

“İnsan bedeni, bir misafirhâneye, çeşitli düşünceleri de ayrı ayrı gelen konuklara benzerler. Ârif, o neşeli ve gamlı düşüncelere râzıdır, âdeta gariplerin hatırını hoş eden Hâlîl Peygamber’e (as) benzer. Onun kapısı, misafir ağırlamak için daima kâfire de açıktı, mümine de, emîn olana da açıktı, hâine de. Bütün konuklara güler yüz gösterirdi. Civanım! Bu beden, bir konuk evidir. Her sabah, oraya koş koş yeni bir konuk gelir.

⁶⁵⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1879-83.

⁶⁵⁵ Behlül'ün Abbasi hâlifelerinden Harun Reşid'in süt kardeşi olduğu ve meczup bir kişi olduğu bildirilmektedir.

⁶⁵⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 1884-91.

⁶⁵⁷ bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3647-75.

Sakın bu konuk, benim boynumda kaldı, deme. Birazdan yine uçar, yokluk âlemine gider. Gayb âleminden gönlüne ne gelirse konuktur, onu hoş tut.”⁶⁵⁸

“Her gün gönle gelen düşünce, o gün sabah vaktinde erkenden gelen misafire benzer, ev sahibine hükmeder, huysuzlukta bulunur. Ev sahibi olmanın şanı, konuğu görüp gözetmek, ağırlamak ve nazını çekmektir. Misafirhâneye nasıl her gün yüce bir konuk gelirse onun gibi her an da sana bir fikir gelir. Canım! Fikri bir adam say. Çünkü adam, fikirle değerlidir, fikirle diridir. Gam fikri, neşeni keserse gam yeme. O, hakîkatte başka neşeler hazırlamaktadır. O, hayrın aslından yeni bir sevinç, yeni bir neşe gelsin diye evi, başkalarından iyice süpürür. Gönül dalındaki sararmış, kurumuş yaprakları ayırır, daldan yeni ve yeşil yapraklar bitmesine yardım eder. Bu âlemden öte âleme yeni bir zevk gelsin diye eski sevinci, kökünden çekip çıkarır. Gam, üstü dallarla yapraklarla örtülü yeni kök bitsin diye çürümüş, pörsümüş eski kökü yerinden söküp çıkarır. Gam, gönülden neyi döküp koparırsa karşılık olarak mutlaka daha iyisini verir. Hele dert ve gamın, kul, köle olduğunu iyice bilen yakîn ehline daha fazla lütuflarda bulunur. Bulutla şimşek, asık suratlılık, ekşi yüzölçüm göstermese asma yaprağı, doğuya benzeyen gülümsemelerini gösterir mi hiç? Kutlu ve kutsuz düşünceler gönlüne gelir, konaklar. Bunlar, burçtan burca giden yıldızlara benzerler. Senin burcunda konakladı mı onun talihi gibi sen de tatlı bir hâle gel, çevikleş. Böyle hareket et de o yıldız, aya gitti, ulaştı mı o gönül Sultanına senin yerine teşekkür etsin, senden övgüyle bahsetsin. Sabırlı ve her şeye râzı olan Eyyub (as), tam yedi yıl Tanrı misafiri belâyı hoş tuttu. O sert ve çetin yüzlü bela da Hakk’ın huzuruna dönünce ondan Hakk’a yüzlerce teşekkür arz ederdi. (Hak) buyurdu ki: Eyyub, Ben sevgililerini öldürdüğüm hâlde (Bana olan) sevgisinden bir kere bile yüzünü ekşitmedi. Allah’a vefâ gösterdi, Hakk’ın ilmine ve takdîrine inandı da sızlanmaktan utandı belâ ile âdeta sütle bal gibi karışıp kaynaştı. Senin de gönlüne yeniden yeniye belâlar geldikçe o belâları güle güle karşıla. (Ve şöyle de:) Ey Yaradanım! Beni o belânın şerrinden muhâfaza et; fakat o yüzden gelecek lütuf ve ihsânlarından da beni mahrûm etme. Rabbim! Uğradığım belâlara karşı lutfet de şükredeyim; geçip gidince de neden şükretmedim, diye hasret çekmeyeyim. O suratı asık derdi koru, kolla. O acılığı şeker gibi tatlı say. Bulutun da görünüşte yüzü asıktır ama çorak yerleri mahv eder, oraları gül bahçeleri ile süsler. Gamı, bulut gibi bil de o asık suratlıya pek surat asmaya kalkışma. Belki o eşsiz inci, o gamın elindedir, olur ya; onun için çalış çabala ki senden râzı olsun. Hattâ böyle olmasa bile bu huyu âdet edinir, o güzelim huyla huylanır, o huyu artırırın da, Başka yerlerde de böyle hareket edersen ve bir gün birdenbire muhtaç olduğun şeye erişiverirsin. Neşene mâni olan düşünce, Allah’ın emri ve hikmetiyle gelir. Sana gelip çatan şeye musibet ve felâket deme civanım! Belki de sana felaket gibi görünen şey, talih yıldızındır. Sen ıstırabı, hayatın bir fer’î ve cüz’ü olarak görme; ıstırabı, hayatın aslı say ve kucakla ki onunla daima maksadına erişip, üstün gelesin. ıstırabı hayatın fer’î sayar, felaket olarak görürsen; gözlerin, aslı yani neşe ve mutluluğu bekleyip durur. Hâlbuki bekleyiş, âdeta zehre benzer. Bu şekilde daima ölüm hâlinde kalırsın. ıstırabı hayatın aslı bil, kucakla ki bekleyiş ölümünden kurtulasın.”⁶⁵⁹

Olumlu düşüncenin karşı kutbunda yer alan ve sâlikin, zihnini koruması gereken bakış açısı ise dinî literatürde sûizan denilen olumsuz düşüncedir. Mevlânâ, sûizannın, sâlikin hakîkati görmesinin önünde büyük bir engel oluşunu şöyle ifade etmektedir:

“Kötü zan sahibi olan kişi, yüz nişan da olsa doğruyu işitmez.”⁶⁶⁰

658 Mesnevî, c. V, b. 3544-6.

659 Mesnevî, c. V, b. 3676-3707.

“Kötü zanda bulunanın işi, daima çirkindir. Dostun hakkında da kendi kitabını okur o. Eğrilikte kalan aşâğılık kişiler, peygamberlere de büyücü ve eğri adam dediler.”⁶⁶¹

Mevlânâ, bir başka yerde sûzannı, bir bakış açısı hâline getiren kişinin bu düşüncesinin, onu zihnen hastalandıran bir illet olduğunu belirtir:

“Kötüye yormak ve vehimlenmek, insanı hiçbir hastalığı yokken hasta eder. Kendisine îman edilmesi gereken Peygamber (sav), hadisinde buyurur ki: ‘Hasta değışken kendinizi hasta gösterirseniz gerçekten hastalanırsınız.’”⁶⁶²

Mevlânâ’ya göre sâlikin olumlu düşünebilmesini sağlayan hususlardan biri; sâlikin sürekli oluş ve bozuluşla muallel kevn u fesâd âlemine değil onu besleyip var kılan mânâ boyutuna bakması gereğidir. Çünkü geçici olan ve kesreti haiz olan sûret, tefrika ve olumsuzluğu da beraberinde getirir. Dolayısıyla âlemin sûretine bakan, onda kan, gözyaşı, savaş ve felaketlerden başka bir şey göremez. Mânâyâ bakan ise ondaki insicam ve vahdeti fark eder, bu da o kişiye huzur verir. Mevlânâ, âlemin sûretinde güzellik görebilmenin yolunun, onun mânâsıyla uzlaşmak olduğunu belirterek bu konuda sâlike şöyle yol gösterir:

“Bütün âlem, akl-ı küllün sûretidir... bütün insanların babası odur. Birisi akl-ı külle karşı, küfrânını artırır; bütün âlem ona köpek görünür. Bu babayla uzlaş, asiliği bırak da su ve toprak, sana altından dşeme görünsün. Bununla uzlaşırsan içinde bulunduğun hâl ve zaman, âdeta kıyâmet kesilir; gözünün önünde gök de değışir yer de! Ben daima bu babayla uzlaşmış hâldeyim... onun için şu âlem, bana cennet görünmede! Her zaman yeni bir sûret, her an yeni bir güzellik görmedeyim... yeniyi her an görmekle de elem ve usanç kalmaz, insan daima yeniden yeniye neşelenir durur. Ben cihânı nimetlerle dopdolu görüyorum... sular kaynaklardan coşup akmada... Bu suların sesleri kulağıma geldikçe aklımlı gönlümü sarhoş etmede! Dallar tevbekâr dervişler gibi oynuyor... yapraklar, çalgıcılar ve şarkı okuyanlar gibi el çırpıyor. Ayna, keçeden yapılma kılıf içinden parlayıp durmada... artık aynanın bizzat kendisi görünürse nasıl olur acaba? (Yani bu âlem perdesinin ardından yansıyan ilahî tecellîleri seyreden ârif, bizzat o tecellînin kendisini, varlık hicâbı olmaksızın görünce nasıl bir zevk alır var sen düşün).”⁶⁶³

Mevlânâ’ya göre bu sûretler âlemi mânânın bir tezahürü, sanal bir yansımasıdır. Bunu bilen sâlik, bu âlemin hadisatından olumsuz bir şekilde etkilenmez. Madem burada görülenler bir akis ve yansımadan ibarettir; o hâlde sâlik, dünyanın her türlü zorluğuna katlanacak gücü kendisinde bulabilir. Bununla ilgili Mevlânâ, sâlike şu tavsiyeyi yapar:

“Gönlü, mekânsızlık mekânına bağlamak gerek. Burada zuhûr eden uğursuzluk, o mekânsızlık âleminin bir aksinden ibarettir. Vergiyi, Allah vergisi; ihsânı Allah ihsânı bil. Çünkü bu yansımayı, beş duyu âlemiyle altı cihet âlemine veren O’dur. Aşâğılık kimselerin ihsânı, kumdan fazla bile olsa yine sen ölürsün, o vergiler senden geriye kalır.”

⁶⁶⁰ Mesnevî, c. II, b. 2714.

⁶⁶¹ Mesnevî, c. V, b. 1981-2.

⁶⁶² Mesnevî, c. III, b. 1579-80.

⁶⁶³ Mesnevî, c. IV, b. 3259-68.

Akis, gözde ne kadar kalabilir ki? Ey eğri gören, aslı görmeyi kendine hüner yap.”⁶⁶⁴

İçinde yaşadığımız dünyanın, algıladığımız gibi olmadığı ve gerçek âlemin sanal bir yansıması olduğu hususu, hemen bütün mistik sistemlerde işlenen ortak bir kabüldür. Maddî dünyayı “sanal bir gerçeklik” olarak görmek ve insan yaşamını uyanılacak bir rüyâya benzetmek, ilk bakışta insanı, hayatı önemsiz görmeye, insanlığın çektiği acıları, sıkıntı ve savaşları hafife alan bir umursamazlığa sevk ediyor gibi görünebilir. Aynı şekilde âlemde var olan kötülükleri, kevndeki zevciyet ilkesi doğrultusunda yaratılışın ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmek ve kötülüğün izafiliğine inanmak, ahlâkî kuralları ortadan kaldıran bir bencillik ve kendini haklı çıkarma nedeni gibi görülebilir. Yine böylesine bir kötülük kabulünün, kişinin, kötülükle faal bir şekilde mücâdelesini sabote ettiği söylenebilir.

Bu öngörü ve değerlendirmelerin, sıradan insan için geçerli olabileceği kabul edilse de tasavvufî/mistik tecrübeleriyle varlıktaki bu izafiliğin farkına varanlar için durum biraz farklıdır. Bu tür insanların pratik deneyimleri, onlara bu dünyanın ve tüm formların ötesinde varlık ötesi bir yokluk (boşluk/*mânâ*) âlemini fark ettirmiştir. Bu farkındalık onlara bu âlemdeki her şeyin, bir illüzyondan ibaret olduğunu hissettirdiği gibi âlemin bütününe karşı da derin bir takdîr ve sevgi hissi uyandırmıştır. Sûfî ıstılahındaki ifadesiyle “hayreti” doğurmuştur. Bu hayret duygusu, sâlikte tüm varlıklara karşı koşulsuz bir sevgi uyandırması yanında kişinin yaşam sürecine daha sorumlu bir bilinçle katılmasını da sağlamaktadır. Sâlik bu sayede şefkat ve sevgisinin, maddî nesnelerle sınırlı olmaması gereğini fark eder.⁶⁶⁵ Dolayısıyla bu form (*sûret*) âleminin temeli olan *mânâ* âleminin farkına varması, sâlike yaşamdaki zor durumlarla başedebilmesinde oldukça yardımcı olacaktır. Çünkü varlıkla ilgili resmin bütününe görmüştür. Bu ise sâliki yaşamdan koparmak yerine daha anlamsız bulduğu şeylerin yerini ve değerini görmesini fark ederek hayata daha anlamlı bir katılımını sağlayacaktır.

İnsan, kişisel dünyasında an be an değişmelerin yaşandığı bir öznedir. İnsanın bireysel bilinci, istikrarlı bir sürekliliğe sahip değildir. İhtiyaçlar, niyetler ve bakış açısı doğrultusunda insan bilincinde de bir izafiyet ve değişimin yaşandığı gözlenmektedir.⁶⁶⁶

⁶⁶⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 3160-3.

⁶⁶⁵ Grof, *Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi*, ss. 138-9.

⁶⁶⁶ İnsan algısının izafiliğine ilişkin bkz. J. Bruner & C. C. Goodman, “Value and Need as Organizing Factors in Perception”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42. sayı, 1947, ss. 33-44.; William James, *The Principles of Psychology*, New York: Dover Publications, 1950, “The Stream of Consciousness” başlıklı bölüm, ss. 224-90.

Bu izafiyette, kişinin bireysel bilincinin geçiciliği⁶⁶⁷ yanında kültürden kültüre değişen ahlâk kurallarındaki farklılıklar da etkili olmaktadır.⁶⁶⁸

Sâlikin olumlu düşünmesini sağlayan hususlardan bir diğeri Mevlânâ'ya göre, yaşamdaki hiçbir şeyin, mutlak batıl ve mahza kötünden⁶⁶⁹ ibaret olmadığı bilincidir. Varlık dairesinde vücut bulan hiçbir şey, Mevlânâ'ya göre varlığı itibariyle mahza kötü değildir.⁶⁷⁰ Çünkü yaratılış, yokluktan meydana geldiğinden var oluş düzeyinde tezahür eden her şey, zıddıyla dengelenerek simetrik olmak durumundadır.⁶⁷¹ Ayrıca dünyada ortaya çıkan her bir şey, onu gerektiren bir nedenden dolayı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle dünyadaki bir şey, ne mutlak hak ne de mutlak olarak batıl ve kötü diye tavsif edilebilir. Doğru ve yanlış, o şeyin bizzat mahiyetinde değil; insanın kullanım ve istifade şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla aynı şey, bir insana iyi diye görünürken diğerine kötü görünür. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*“Ne şaşılacak şey! Bir hadise bir yönden ölüm, öbür yönden dirilik ve sevinçtir.
Şu bir yönden tatlıdır, zevk vericidir. Diğer bir yönden de öldürücü ve azap vericidir.”⁶⁷²
“Allah’ın yarattığı bir şey, abes değildir. Kızgınlık, hilim, öğüt, hile... hepsi doğrudur.
Bunların hiç biri mutlak olarak hayır değildir. Aynı zamanda mutlak olarak şer de değildir.
Her birinin yerinde faydası vardır, yerinde de zararı. Onun için bilgi vaciptir, faydalıdır.
Yoksula verilen öyle cezalar vardır ki sevap bakımından ekmekten de iyidir, helvadan da.
Çünkü helva, vakitsiz yenirse safra yapar. Hâlbuki helva verilecek yerde ona bir sille vurulsa
kötülükten kurtulur.
Yoksula vaktinde bir sille vur da boynu vurulmaktan kurtulsun.
Vurmak, hakîkatte kötü huyadır. Kilim dövülmez, tozu dövülür.
Meclis de var, zindan da. Her ikisi de lâzım. Meclis, ihlâs sahibi olana; zindan, ham kişiye.
Yarayı deşmek lazım. Deşeceğin yerde üstüne merhem korsan cerahati kökleştirmiş olursun.
Yaranın altındaki eti yer. Yarım faydası olsa bile elli tane ziyarı olur.”⁶⁷³*

Mevlânâ'nın bahsettiği bu bilinç, sâlikin kötü ve olumsuz gibi görülen şeylerdeki olumlu yönleri görebilmesi bakımından önemlidir. Mevlânâ, anlattığı bir aşığın

⁶⁶⁷ Bkz. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, ss. 46-8.

⁶⁶⁸ Grof, age., s. 120. İyi ve kötünün göreceliği, J. Paul Sarter'ın *Şeytan ve İyi Tanrı* adlı oyununda sanatsal bir anlatımla dile getirilmektedir. (J. P. Sartre, *The Devil and the Good Lord*, New York: Alfred a. Knopf, 1960.

⁶⁶⁹ Düşünce tarihinde “Kötülük Problemi” başlığı altında işlenen bu konuya ilişkin bazı düşünürlerin değerlendirmeleri için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., (6. baskı), Ankara 1997, ss. 147-54; Mevlüt Bayraktar, “İkbal’de Tanrı’nın Kudreti ve Kötülük Problemi”, *Tasavvuf*, sayı: 7, Ankara 2001, ss. 185- 93.

⁶⁷⁰ Bu vurgunun ıstılahi bir anlatımını İbnü'l- Arabî'nin tasavvuf felsefesinde görmekteyiz. Bu düşünceye göre kevnin tamamı, ilahî isimlerden/kelimelerden meydana gelmiştir. Her varlık kendi rabbinin/Rabbü'l-Has bir tecellisidir. İlahî özün yalnızca belirli bir yönüdür. (Bu yönde bir değerlendirme bilgi için bkz. “İbn Arabî ve Jung’da Aktif İmgelem”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, ss. 111-29).

⁶⁷¹ Grof, age., s. 125.

⁶⁷² *Mesnevî*, c. IV, b. 3095-6.

⁶⁷³ *Mesnevî*, c. VI, b. 2597-2606.

hikâyesiyle bunu vurgulamaktadır. Yıllardır sevgilisine bir türlü kavuşamayan âşık, korkup kaçtığı bekçiden saklanmak için girdiği bağda ansızın sevgilisini karşısında bulur. Önceden nefret beslediği bekçiye, hayır dualar etmeye başlar. Mevlânâ, hikâyedeki gibi insanın da hayatta karşılaştığı birçok olumsuz şeyin insan için sonuçta hayırlı ve olumlu şeylere vesile olabileceğini belirterek⁶⁷⁴ bu konuda sâlike şunları tavsiye eder:

*“Bekçi herkese zehirdi, fakat ona panzehir! Bekçi, onun sevgilisine kavuşmasına sebep olmuştu.
Dünyada mutlak olarak (bütünüyle mahza) kötü olan bir şey yoktur. Bilmiş ol ki kötülük, nispet itibariyledir, izafidir.”⁶⁷⁵
Âlemde hiçbir zehir, yahut şeker yoktur ki birine ayak, öbürüne ayakbağı olmasın!
Evet... birine ayak olur, öbürüne pranga. Birisine zehirdir, öbürüne şeker gibi tatlı!
Yılanın zehri, yılanı hayattır, insana ise ölüm!
Deniz mahlûklarına deniz, bağ, bahçe gibidir... fakat karada yaşayanlara ölümdür, dağdır!
Ey iş eri (olan sâlik), bu nispeti birden tut da böylece bine kadar saya dur!
Zeyd, birisine göre şeytandır, öbürüneyse sultan!
O, Zeyd pek yüce bir kişidir der... bu, Zeyd, gebertilecek bir kâfirdir der!
Zeyd, bir adamdır ama ona öyledir, buna ise baştan başa zahmettir, ziyandır!
Eğer onun, sana göre de şeker hâline gelmesini istiyorsan var, onu âşıkklarının gözüyle gör!
O güzele kendi gözünle bakma... isteneni, isteyenlerin gözüyle gör!
Kendi gözünü yum.. gözünün yerine, ona âşık olanlardan ariyet bir göz edin...
Hatta ariyet olarak ondan bir göz, bir görüş al da onun yüzüne, o gözle bak!
Bak ki ona bakmaktan bıkip, usanmayasın...”⁶⁷⁶
“Allah, öyle bir Allah ki, insanlar, ümitsizliğe düştükten sonra yağmur yağdırır. Nice uzaklık vardır, yakınlığa sebep olur. Nice talihler, kutluluklar vardır ki, kötülük isteğinden gelip çatar. Bu sûretle de Allah’ın, kulların kötülüklerini, iyiliklere döndürdüğü bilinir.”⁶⁷⁷*

Mevlânâ’ya göre sâlikin olumsuz etkilenmemesini sağlayan diğer bir husus; kevnindeki her şeyin, kendi zevci (eşi) ile yaratılmış olduğu bilincidir. Buna göre iyi, var olmak için kötünün varlığına ihtiyaç duymaktadır. Mevlânâ, kötülerin kötülüğü olmasa, iyilerin iyiliklerinin de bir anlamının kalmayacağını, her ikisinin birlikte yaşamda bir denge unsuru olduklarını, bunun da ilahî hikmetin bir gereği olduğunu şöyle belirtir:

*“Allah dilediğini yapar, pazarında her ikisi için de ayrı alıcı var der.
Dikenliğin gıdası ateştir; sarhoş dimağının gıdası da gül kokusu.
Bir leş, bizce kötüdür, pistir ama domuzla köpeğe şekerdir, helvadır.”*

⁶⁷⁴ Mevlânâ’nın bu görüşünün “Hoşlanmadığınız şeyde sizin için hayır, hoşlandığınız şeyde de sizin için şer olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz” ayetinden (Bakara 2/216) mülhem olduğu söylenebilir.

⁶⁷⁵ Burada bahsedilen bazı insan eylemlerindeki kötülük değildir. Örneğin birini öldürmek, haksızlık etmek kötülüktür ve bunun izafiliği yoktur. Bütün toplumlarda asırlarda hırsızlık, adam öldürmek kötü bir şeydir. Burada bahsedilen daha üst dairedaki bir kavramdır. Bahsedilen kötülük eylem ve irâdesi dışında gelişen reel hayata ilişkin işleyişe yöneliktir. Dogmatik bir kural değildir. Yani burada kötülüğün izafiliğinin söylenmesi örneğin birinin diğerine yaptığı haksız bir eylemi, zulmü haklı çıkarmaya yönelik değildir. Ancak reel olarak bir kişi diğerine haksızlık yapıyorsa haksızlığı yapana nispetle bu bir haksızlık değildir. Ona soracak olsanız hakkını almadır veya kendine uygun olumlu bir sebep olacaktır. O işin kötülüğü ise o mağduriyete uğrayana nispetledir. Yani burada bir işin haklı veya haksız oluşuna ilişkin normatif bir hükümden ziyade olgusal bir tespit yapılmaktadır denilebilir.

⁶⁷⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 64-78.

⁶⁷⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 1772’den sonraki başlık.

Pisler, şu pisliklerini yapa dursunlar, sular da pisleri arıtmaya çalışırlar. Yılanlar zehir saçar, acılar bizi perişan eder ama bal arıları dağlarda, kovanlarda, ağaçlarda baldan şeker ambarları doldurur.

Zehirler, tesirlerini yapıp dururlar ama panzehirler de hemen o tesirleri gideriverir.”⁶⁷⁸

Mevlânâ, iyi ve kötü arasında süregelen mücâdeleyi pazara gelen müşteriye kandırmak ve fiyatı yükseltmek için mahsustan kavga edenlerin satış hilesine benzetir. İlahî varlık boyutuna nispetle yaşamdaki bu mücâdelenin, bir hikmete mebni olduğunu ifade eder.⁶⁷⁹

Sâlik, başına gelen musibetlerde dahi olumlu düşüncesini terk etmemeli, bu olayın kendisine kazanımlarının ne olduğunu araştırmalıdır. Diğer bir ifadeyle sâlik, ben bu olaydan ne öğrendim sorusuna daima cevap aramalıdır. Mevlânâ, bunu vurgulamak üzere vaaza başlayınca sürekli kötü kimselere dua eden bir vâizin hikâyesini anlatır.⁶⁸⁰ Vâize bu yaptığının sebebi sorulunca, bundaki hikmet vâiz lisânından şöyle dile getirilmektedir:

*“Ben onların (kötülüklerindeki gizlenen) iyiliği gördüm; bu yüzden de onlara dua etmeyi kendime âdet edindim.
Bana o kadar kötülükte bulundular, o derece zulüm ve cevir ettiler ki nihayet beni şerden kurtardı, hayra ulaştırdılar.
Çünkü ben ne vakit dünyaya yöneldiysem onlardan eziyet görür, meşakkat çeker, dayaklar yerdim. Böylece iyilik tarafına kaçardım; beni o kurtlar yola getirirlerdi.
Benim iyiliğime sebep oldular; ey aklı başında adam, bu yüzden onlara dua etmek, boynumun borcudur benim!”⁶⁸¹*

Yukarıda ifade edilen husus analiz edildiğinde şu sonuç ortaya çıkmaktadır: İnsanın başkalarından gördüğü kötülük, ya dünyevî bir menfaat ve çıkar çatışmasından dolaydır. Ya da insan, kendi nefsinin bir kötülüğünün karşılığını görmektedir. Şayet kötülüğün sebebi, dünyevî bir menfaat ise o kişiden görülen hile ve haksızlık sayesinde sâlik, kendini Allah’tan alıkoyan bir şeye gönlünü bağlamaktan kurtulmuştur. Ayrıca uğradığı bu zulüm sebebiyle Hakk’a yönelir, bu da onu manevî açıdan yüceltir. Sâlikin başına gelen kötülük, şayet kendi yaptığı bir hatanın, nefsinin bir kötülüğünün mukabili ise görülen bu kötülük, sâlikin kendi kötü huyunu düzeltmesi için ona bir uyarıcı vazifesi yapar. Bu sayede sâlik, ahlâkını güzelleştirir. Her iki durumda da sâlik, olumlu düşünce sayesinde kâr içindedir. Müminin bu vasfına Peygamberimizin (sav) şu hadisinde de işaret edilmektedir: “Müminin, şu özelliği ne kadar güzeldir. Eğer kendisine bir nimet

⁶⁷⁸ Mesnevî, c. VI, b. 29-35.

⁶⁷⁹ Mesnevî, c. IV, b. 3014.

⁶⁸⁰ Bkz. Mesnevî, c. IV, b. 81 vd.

⁶⁸¹ Mesnevî, c. IV, b. 86-90.

erişirse şükreder ve bu onun için hayır olur. Eğer bir musibete uğrarsa sabreder ve bu da onun için hayır olur (Her hâlukârda kârdadır).’’⁶⁸²

Olumlu düşünmenin sâlike sağladığı faydalardan bir diğeri; kötü olayların zihinde bıraktığı etkiyle ilgilidir. Zira insanı esas yıpratıcı, başına gelen kötü bir olaydan ziyade o olayın insan zihninde bıraktığı iz düşümdür. Olay, dış dünyada anlık yaşanır; bir kere olup biter. Buna rağmen olayın insan zihnindeki iz düşümü, sürekli insanla beraberdir. Adeta zihninde her an yeniden yaşanmaktadır. Çoğu insan, birkaç dakikalık bir olayın dehşetli imgesini, bir ömür boyu kendi ile birlikte yaşatarak adeta hayatının bütününe o şey ile karartmaktadır. Olumlu düşünme sayesinde sâlik, kötü bir olayın zihnindeki imgesini, olumluya çevirebilirse, bu sayede o olayın, kişiliği ve daha sonraki yaşamı üzerindeki etkisini rehabilite etmiş olmaktadır. İnsan başa gelen musibet ve stresli durumları iyi yönetebildiği takdirde uyum sağlama, alışkanlık kazanma, başa çıkmayı öğrenme, zorluklarla daha dirençli olma gibi o olayın bir çok olumlu yönlerinden istifade edebilir.⁶⁸³

Sâlik, bütün çabasına rağmen bir kişi hakkındaki olumsuz imgesini yenemiyor, o kişiye karşı nefret besliyorsa, Mevlânâ’nın sâlike tavsiyesi somut bir adımdır. Bu da sâlikin nefret duyduğu kişiye iyilikte bulunmasıdır. Bu iyiliği ile sâlik, kendi içindeki kötülük imgesinden kurtularak, gönül huzuru elde edeceğinden bir bakıma kendi kendine iyilik etmiş olacaktır. Mevlânâ bu hususu şöyle dile getirmektedir:

“Allah için halka hayır yap, yahut kendi canın için herkese hayırda bulun da.

Daima gözüne dost görünsünler... gönlüne kin yüzünden çirkin sûretler gelmesin!”⁶⁸⁴

“İyilik ettiğin müddetçe görürsün ki iyi yaşamaktasın gönlün rahat.

Fakat bir kötülükte bulundun, bir fenâlık ettin mi o yaşayış, o zevk gizleniverir.”⁶⁸⁵

2. a. DAİMA ÜMİTVAR OLUŞU

Mevlânâ’ya göre sâlik, benlik dönüşümünü gerçekleştirecek ilahî rahmetin muhakkak kendisine erişeceği bilincinde olmalı, sabır ve kararlılığında fütür göstermemelidir.⁶⁸⁶ Bu ümit, sülûkun her aşamasında sâlikin kendini diri hissetmesini sağlayacaktır. Çünkü ümitsizlik, inancın zıddıdır. Ümitsizliğin, bizzat Cenâbı Hak

⁶⁸² Hadis için bkz. *Müslim*, Zühd 64; *Dârimî*, Rikâk 61.

⁶⁸³ Roberta Conlan, *Zihnin Halleri*, çev.: Derya Duman, Phoenix Yay., Ankara 2001, s. 84.

⁶⁸⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 1979-80.

⁶⁸⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 3487-8.

⁶⁸⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2534.

tarafından men edildiğini belirten Mevlânâ, sâlikin ümitsizliğe düşmekten kaçınması gereğini şöyle ifade etmektedir:

“Allah, ümitsizliğin boynunu vurmuştur.”⁶⁸⁷ Çünkü günah ve suç (bile onlardan pişmanlık edip tevbe edince) ibâdete dönüşür.

Çünkü Allah, seyyiatı haseneta tebdil ettiğinde⁶⁸⁸ o (ümit kırıcı) şom ağızlara rağmen o suçları ibâdete çevirir.”⁶⁸⁹

Sâlikin ümitvar oluşu ile mütevekkil oluşu arasında yakın bağ bulunduğunu belirten Mevlânâ, tevekkül ve ümit ilişkisi üzerinde durmaktadır. Mütevekkil olmanın aynı zamanda her durumda ümitvar olmayı ifade ettiğini belirterek,⁶⁹⁰ sâlikin, tahkîk ve yakîne erişinceye kadar ümitle hareket etmesinin gereğine şöyle işaret etmektedir:

“Bütün işler, (ümitle) ihtimalle yapılır. Sen de din işini üstün ve ön planda tut da kurtul. Bu kapıyı ümitten başka bir şeyle açmaya izin yok; Allah, doğrusunu daha iyi bilir. Çalışanların boyunları iş gibi incelse yine de insanı her sanata sevk eden ümittir, ihtimaldir. Sabahleyin dükkânına giden, rızık elde etmek ümidiyle koşar gider. Rızık ümidi olmasa nasıl olur da gidersin? Mahrumiyet korkusu olursa nasıl olur da kuvvet bulursun?”⁶⁹¹

Mevlânâ, sâlikin ümitvar oluşunun, onu rehavet ve lâkaytlığa sevk eden bir mahiyette olmadığını, bu ümidin, Hakk’a duyulan heybet ve korkudan beslendiğini belirtir. Buna göre sâlikin ümitvarlığını klasik sûfî literatüründeki havf ile recâ arasında bir konuma yerleştiren Mevlânâ, havf ve recayı sâlikin yücelmesini sağlayan iki kanada benzetir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“Cenâbı Hak, sana Allah korkusunu verdi mi bunu ‘la tehâf (Korkma)’⁶⁹² hitâbı say. Sana tabak yolladı mı ekmek de yollayacak demektir. (Esas) korku, (dünyada) korkusu olmayanındır. Dert, burada dönüp dolaşmayan, gayret etmeyen kimsenindir.”⁶⁹³
“Bir yandan havfa, bir yandan recâyâ düştün mü iki kanadın olur. Bir kanatlı kuş kat’iyen uçamaz, âcizdir.”⁶⁹⁴

Mevlânâ, her şeyin kendi zıddı (zevci)yla var olması ilkesine atıfta bulunarak sâlikin korkularından emin kılınmasının, havf ve reca arasında bulunmasına bağlı

⁶⁸⁷ Allah’ın ümitsizliğin boynunu vurmuş olması; şu ayetlerin mefhumlarına telmîhle söylenmektedir: *“Ey kendilerine/nefislerine zulmeden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Şüphesiz ki Allah bütün günahları affeder. Hiç şüphe yok ki O, günahları çokça affeden/Gafûr ve rahmeti tüm âlemi kuşatmış olan/Rahimdir.”* (Zümer 39/53); yine *“Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyiniz. Zira kâfirlerden başkası Allah’tan ümidini kesmez.”* (Yusuf 12/87).

⁶⁸⁸ (Furkan 25/70) ayetinden iktibâs yapılmıştır. Ayet şöyledir: *“İşte onlar, suçları Allah tarafından hasenata çevrilecek olanlardır.”*

⁶⁸⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3836-7.

⁶⁹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3082-92.

⁶⁹¹ *Mesnevî*, c. III, b. 3091-5.

⁶⁹² Evliyâyâ havf ve hüznün erişemeyeceğine ilişkin ayete işaret edilmektedir. (bkz. Yunus 10/62).

⁶⁹³ *Mesnevî*, c. III, b. 495-6.

⁶⁹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1554.

olduğunu belirtir. Çünkü korkan Cenâbı Hak tarafından korkularından emin kılınacaktır.

Bu husus, Cenâbı Hak lisânından şöyle ifade edilmektedir:

*“Ben, utanmayan ve korkmayan edepsiz kişiyi korkuturum; fakat Benden zaten korkanı ne diye korkutayım.
Ateş, soğuk tencerenin altına konur; kaynayan, coşkunluğundan taşan tencerenin altına değil!
Benden emin ve korkusuz olanları ilmimle korkuturum; benden korkanların ise korkularını
teskin eder, rahmetimle onları sakinleştiririm.
Ben yamacıyım, yamanması icap eden yeri yamarım. Herkese nabzına göre şerbet
veririm.”⁶⁹⁵*

3. SÂLİKİN ZAMAN BİLİNCİ: İBNÜ'L- VAKT OLUŞU

Mevlânâ, sâlikin bir şeyi yapma hususunda gerekli tüm tedbir ve gayreti gösterdikten sonra sonucun istenen şekilde olmaması hâlinde şayet şöyle olsaydı, böyle olurdu; böyle yapsaydım, şöyle olurdu gibi “keşke” ve “eğer”leri zihin dağarcığından çıkarmasını istemektedir. Mevlânâ, bu tür “eğer”lerin sâlikin sülûk sürecine olumlu hiçbir faydasının olmayacağını; bunun yanında bu tür temennilerde bulunanların, bu boş avuntular nedeniyle yapılması gerekenleri yapmadıklarını anlattığı şu fıkra ve ardından gelen beyitte şöyle ifade eder:

“Garip bir adam, acele barınacak bir ev arıyordu. Bir dostu onu harap bir eve götürüp, ‘Eğer bu evin tavanı olsaydı benim yanı başımda oturur ev sahibi olurdun. Evde bir oda daha olsaydı ailen de rahat ederdi’ dedi. Adam da dedi ki: ‘Evet, dostlarla komşu olmak iyi hoş ama ‘Eğer’de oturma imkânı yok!’”⁶⁹⁶

“Bu bütün âlem, (böylesi boş temennilerle) hoşluğu talep eder durur, bu tezvîr (yalan ve boş ümitler) sebebiyle de ateş içindedirler. (çünkü boş beklentileri gerçek hayat tarafından karşılanmayınca büyük bir hayal kırıklığı ve üzüntü yaşarlar)”⁶⁹⁷

Kudretli Yaratıcısına olan inancının, sâlikte, olan bir şeyde hayır görme bilincini uyandırması gerektirdiğini belirten Mevlânâ, bu tür “şayet” ve “eğer”leri, kişinin uğrunda ter dökmeyip hak etmediği şeyleri istemesinin işareti sayar. Mevlânâ, bu tür temennilerin, yukarıdaki inanç ile çeliştiğini, bu yüzden bir nifâk alameti olduğunu ilgili hadisi istidlal ederek şöyle ifade etmektedir:

“Hiç bir günahkar, başkasının günahını yüklenmedi.”⁶⁹⁸ Ekmedikçe hiçbir kimse biçmedi. Ekmediğini biçme temennisi, çiğ bir tamahtır, Ey oğul, o çiğ tamahı yeme. (Zira) çiğ şey yemek, insanı hasta eder.

Şöyle diyen biri gibi ki: Birisi ansızın bir define buluverir; o da, ben de böyle bir define istiyorum. (Bundan sonra) ne dükkânla, işim var ne de alışverişle, der.

Bu bir baht işi, fakat nadirdir. Tende kudret oldukça çalışıp kazanmak gerek.

Çalışıp kazanmak define bulmaya mâni değil ya. Sen işten ayak çekme de nasibinde varsa define de arkandan gelsin.

Böyle yap ki ‘Eğer’ illetine uğramayasın, ‘Eğer şunu yahut bunu yapsaydım’ diye tereddüde düşmeyesin.

Çünkü (özü sözü, her şeyi birbirine) muvafık Hz. Peygamber (sav) ‘Eğer’ demekten menetti, ‘O nifâktandır’ buyurdu.”⁶⁹⁹

Zira münaфіk ‘eğer’ diyerek öldü ve ‘eğer’ diyerek de (öbür dünyaya) hasretten başka bir şey götürmedi!”⁷⁰⁰

⁶⁹⁶ Mesnevî, c. II, b. 739-42.

⁶⁹⁷ Mesnevî, c. II, b. 743.

⁶⁹⁸ Fâtır 35/18 ve Zümer 39/7 ayetlerindeki “Hiçbir günahkar bir başkasının günahını yüklenmez” mefhuma işaret edilmektedir.

⁶⁹⁹ Beyitte Enes b. Malik’ten rivayet edilen şu hadise işaret edilmektedir: “Eğer/lev kelimesinden sakınınız çünkü o münaфіkların sözlerindendir.” Yine Ebu Hureyre’den nakledilen bu meâldeki bir hadiste de “Eğer böyle yapsaydım; şöyle olurdu, böyle olurdu, deme! Lakin Allah’ın kaderidir de” buyurulmaktadır. (Konuk, Mesnevî-i Şerif Şerhi, c. III, s. 212).

⁷⁰⁰ Mesnevî, c. II, b. 731-8.

Sâlikten sülûktaki manevî gelişimine olumlu katkısı olmayacak şeylerden kaçınmasını öğütleyen Mevlânâ, içinde bulunduğu ânın gereğini yerine getirme konusunda sâlikin tam bir sorumluluk bilincine sahip olması gerektiğini belirtir. Konuyu “Hayırlı İşlerin Yarına Bırakılmasındaki Zararın Beyanı” başlığı⁷⁰¹ altında işleyen Mevlânâ, sülûk sürecinde yapması gerekenleri geciktirmemesi, bir başka zamana ertelememesi konusunda sâlike şu tavsiyeyi yapar:

“Sakın yarın deme. Nice yarınlar geçti. Ekin zamanı tamamıyla geçmesin, ağâh ol!”⁷⁰²

Sûfî literatüründe “sûfî, ibnü’l vakttir” yani içinde bulunduğu ânda ve hâlde yapılması gerekli en uygun şey ne ise sûfî o şeyle meşgul olmalıdır anlamındaki⁷⁰³ özdeyişle ifade edilen sâlikin bu ödevini Mevlânâ şöyle dile getirir:

“Bahaneler icat etme. İşi yarına bırakıp savsaklama. Bu ihtiyacını hemen yerine getir. İleriye atmada âfetler, tehlikeler vardır. Sûfî, ibnü’l-vakittir. Oğul, babasının eteğinden el çekmez. Sûfînin esirgeyici babası olan vakit de onu, yarına bakmaya muhtaç etmez, o halka benzemez. O, gelecek zamanı beklemez. Nehre mensuptur, daima oluş hâlinededir, dehre mensup değildir, zamana bağımlı değildir. Çünkü ‘Allah yanında ne sabah vardır, ne akşam’ Geçmiş, gelecek, ezel ve ebed, orada yoktur. Geçmiş Âdem’le gelecek Deccâl, oraya sığmaz. Bunlar, akli cüz’î’nin ve hayvanî rûhun sahasındaki şeylerdir. Mekânsızlık ve zamansızlık âleminde bunlar yoktur. Şu hâlde Allah birdir dendi mi, nasıl bir olan Hakîkatın değil, ikiliğin olmadığı anlaşılırsa ‘Sûfî, ibnü’l-vakittir’ sözünden de geçmişin, içinde bulunduğumuz zamanın ve gelecek zamanın, ezel ve ebedîn yokluğu anlaşılır”⁷⁰⁴

Sâlikin sahip olması gereken şimdi (vakt/hâl) bilinci, yukarıdaki başlıktan sonra anlatılan şu fıkra ile vurgulanmaktadır:

“Gümüş paralar veren bir ihsân sahibi, sûfînin birine dedi ki: Ey ayaklarının altına canımı döşediğim zât. Ey padişahım! Bugün sana bir kuruş mu vereyim, yoksa yarın kuşluk çağında üç kuruş mu? Hangisini istersin? Sûfî dedi ki: Bugünkü de vaat, yarınki de. Dün yarım kuruş verseydin bugün elimde olsaydı. Buna, bugünkü vereceğin bir kuruştan da daha ziyade sevinirdim, yarın vereceğin yüz kuruştan da. Peşin sille, veresiye keremden hayırlıdır. İşte kafam önünde, başımı eğiyorum, vur, tek peşin olsun! Hele sille, senden geldikten sonra hiç gam yemem. Baş da o elin sarhoşudur, sille de. Ey canımın canı, ey yüzlerce cihâna değer dost! Aklını başına devşir de bu peşin şeyi, ganimet say.”⁷⁰⁵

⁷⁰¹ Bu başlık Nicholson nüshasında ve bu nüshadan çevrilen MEB çevirisi ile Gölpinarlı çevirisinde bulunmamaktadır. Konuk ve Tahir el-Mevlevî şerhlerinde bulunmaktadır. (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 356; Tahirü’l-Mevlevî, c. VII, s. 414).

⁷⁰² *Mesnevî*, c. II, b. 1269.

⁷⁰³ Bu hususta geniş bilgi için şu makâlemize bakılabilir. “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf*, sayı: 9, Ankara 2002, ss. 221-38.

⁷⁰⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 2714’den önceki başlık; Tahirü’l-Mevlevî, c. XVII, s. 364.

⁷⁰⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 2714-9. Fare ile kurbağa hikâyesinde de sâlikin zaman bilincinde şimdinin önemi hatırlatılarak sûfî ibnü’l-vaktdir, sözü izah edilir. Zaman bilincinin zamansızlıkla irtibatı üzerinde durularak sâlikin zamansızlığı kendisine hedef alması tavsiye edilmektedir. (bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2714 vd.).

Sülûktaki manevî gelişme, helezonik bir ilerleme olduğundan içinde bulunulan ân (vakt), rûhun, zamanın kaydından sıyrılarak sonsuzluğa, ilahî inâyetin de sonsuzluktan zamana geçtiği tek aralıktır. İşte sûfîlerin ve onlarla birlikte ezeli hikmetin diğer takipçilerinin, “içinde bulunulan ânın oğlu ol” tavsiyesinde bulunmalarının nedeni budur.⁷⁰⁶ Çünkü geçmiş ve gelecek, insanın kendi zihinsel kurgulanımına ait bir algıdır. İnsanın, sonsuzu deneyimleyebilecek ciheti, ruhu olduğundan, insanın maddî cihetinin kurgusunun neticesi olarak onda var olan geçmiş ve gelecek ile Sonsuz Varlık algılanamaz. Mevlânâ, geçmiş ve gelecek endişesiyle meşguliyetinden, hedefine konsantre olamayan sâlikî, boğumlu bir kama benzettir. Böylesine bir zihin tefrikasına uğramış sâlikin, derûnundaki ilahî ilhâmları aksettirecek ney mazhariyetinde olmadığını şöyle ifade eder:

*“Mazi de istikbal de seni Allah’tan ayıran bir perdedir.
Her ikisini de ateşe at (onlara mahkûm bir bilinçle yaşama). Mazi ve istikbal endişesiyle ne vakte kadar kama gibi boğum boğum olacaksın?
Boğumları (tıkalı) bulundukça ney, sır ehli değildir. (Bu hâliyle) neyzenin dudağının ve sesinin mahremi olamaz (mazi ve istikbal endişesiyle meşgul olan da Cenâbı Hakk’ın ilhâm ve esrârına sırdaş olamaz).”⁷⁰⁷*

Mevlânâ, sâlikin vaktini iyi değerlendirmesi, boş temennilerle zayi etmemesine işaret için Mevlânâ şu fıkrayı anlatmaktadır:

“Birisi hileyle tuzağına bir kuş düşürdü. Kuş, ona dedi ki: Ey ulu hoca. Sen birçok öküzler, koyunlar yedin... birçok develer kurban ettin. Dünyada onlarla bile doymadın... benimle de doymazsın sen! Beni bırak da sana üç öğüt vereyim... bak bakalım aptal mıyım, akıllı mıyım? Birinci öğüdü elindeyken vereyim, ikincisini samanla karışık balçıktan yapıma damının üstünde. Üçüncüsünü de ağacın üstünde veririm... bu üç öğütle talihin değişip iyileşir. Elindeyken vereceğim öğüt şu: Olmayacak söze kim söylerse söylesin inanma. Bu önemli öğüdü elindeyken verip azat oldu, duvarın üstüne konup, Dedi ki: Geçmiş gitmiş şeye gam yeme... fırsatını kaybettin mi üzülme artık! Sonra ‘Şu küçücük bedenimde on dirhem ağırlığında paha biçilmez bir inci var. Seni de oğullarını da devlete erıştirdi... o inci senin hakkındı... Fakat kısmetin değilmiş, kaçırdın... öyle bir inci dünyada bulunmaz’ dedi. Adam gebe kadın doğururken nasıl feryat ederse öyle bağırmaya başladı. Kuş dedi ki: Sana geçmiş şeye gam etme diye nasihat etmedim mi, Mademki geçip gitti, neden gam yersin? Ya öğüdümü anlamadın, yahut da sağırsın sen. Sonra bir de sana dalâlete düşüp olmayacak söze sakın inanma demedim mi? Bu ikinci öğüdüm değil miydi? Ben, kendim üç dirhem gelmem, aslanım! İçimde on dirhemlik inci nasıl bulunur? Adam, bu söz üzerine kendine geldi, hadi dedi... o üçüncü güzel öğüdü de ver bakalım! Kuş dedi ki: Evet, Allah için o ikisini iyi tuttun ya üçüncüsünü sana bedava söyleyeceğim ha! Uykuya dalmış bilgisiz kişiye öğüt vermek, çorak yere tohum saçmaktır.”⁷⁰⁸

Geçmiş ve gelecek, zaman ve mekân, cismin sıfatları olduğundan, amacı, *can potansiyelini işlevsel hâle getirmek olan sâlik*, bu şeylerle yoğun bir şekilde meşgul olmamalıdır. Çünkü cisme ait bu hususlar sâlikî, mahdût bir alana hapsederek can

⁷⁰⁶ Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 190.

⁷⁰⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 2201-3.

⁷⁰⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 2245-64.

cihetinden ve onun yönelimi olan Allah'tan uzaklaştıracaktır. Mevlânâ, geçmiş ve geleceği düşünenin, sürekli gam ve neşe arasında bocalayacağını, zaman ve cihetin esiri hâline geleceğini belirtir.⁷⁰⁹

Sülûk sürecine olumlu katkısı olmayan bir diğer husus yukarıdaki fıkrada da işaret edilen, sâlikin faydasız eseflenme anlamındaki pişmanlıktan kendini uzak tutmasıdır. Buradaki pişmanlığın, yapılan bir kötülükten, üzüntü duyarak vazgeçme yani tevbe anlamında bir pişmanlık olmadığını hatırlatalım. Sakındırılan pişmanlık, sâlikin sonraki yaşamına hiçbir olumlu katkısı olmayıp, geçmişe yönelik lanet okumaktan ibaret bir pişmanlıktır. Bu pişmanlık ile tevbe arasındaki belirleyici fark; birincisinde sâlik, kendi geçmişini, adeta hafızasının bir bölümünü silmek ister gibi beyhude bir gayretin peşindedir. İkinci pişmanlıkta ise hatalarından ders alarak aynı hatayı tekrar işlememe noktasında kendisinde bir bilinç oluşturmaktadır.

Geçmişe yönelik bir şeylerin olmaması temennisini taşıyan kişinin bu temennisinin, pragmatik bir getirisi olmadığı gibi kişi, bu temennisiyle olanla yani takdîr ve kaza ile cedelleşmektedir. Bu da içinde bir hasret ve pişmanlık duymasına sebep olmaktadır. Bu eseflenme sâliki olumsuz etkileyeceğinden, geleceğe güvensiz adım atmasına sebebiyet vermektedir. Mevlânâ'nın konuyla ilgili ifadelerine bakalım:

*“Geçene acınmak hatadır... gitti mi gitti gider! Gayrı onu anmanın hiçbir faydası yoktur!”⁷¹⁰
 “Kaza ve kader, hükmünü izhar edince göz açılır, pişmanlık gelir, çatar!
 Bu pişmanlık da ayrı bir kaza ve kaderdir...bu pişmanlığı bırak da Allah’a kulluk et!
 Pişman olmayı kendine âdet edinirsen boyuna pişman olur durursun, nihayetinde de bu pişmanlığa da ayrıca pişman olursun!
 Ömrünün yarısı perişanlık içinde geçer, öbür yarısı da pişmanlık içinde heder olur gider!
 Bu fikri, bu pişmanlığı terk et de daha iyi bir hâl, daha iyi bir dost ve daha iyi bir iş ara!
 Elinde daha iyi bir iş yoksa pişmanlığın neden dolayıcıdır? Neyi kaçırdın da böyle pişman oluyorsun?
 Eğer biliyorsan bilirsin ki doğru yol, Allah’a ibâdet etmektir. (o zaman bunun gereğini yapsana); yok bilmiyorsan (yapmadığın) herhangi bir şeyin kötü olduğunu nasıl bilirsin ki? İyiyi bilmedikçe kötüyü bilemezsin... ey yiğit zıt, zıddıyla görülebilir.
 Mademki bu fikri terk etmekten âcizsin... o vakit günah işlememekten de âcizdin!
 Âciz olduktan sonra pişmanlık neden? O âcizlik, kimin takdiriyle, onu ara!
 Âlemde bir Kâdir olmadıkça hiç kimse, ne bir âcizi görmüştür, ne de böyle bir şey olur... bunu böyle bil!”⁷¹¹*

Bakış açıları farklı olsa da “vakt ve ân’a” yapılan vurgunun bir benzerini var oluşçu filozoflarda da görmek mümkündür. Ancak varoluşçular, anın duygusal hazzına

⁷⁰⁹ Mesnevî, c. I, b. 2008-10.

⁷¹⁰ Mesnevî, c. IV, b. 2244.

⁷¹¹ Mesnevî, c. IV, b. 1338-48.

önem veren bir yaklaşım sergiledikleri hâlde, sûfî literatüründe ânın/vaktin tecrübesi, insanî benliğin ilahî aslı ile bütünleşmesi ve birleşimi (vuslatı) açısından ele alınmıştır.⁷¹²

⁷¹²

Örneğin Sartre'a göre; geçmiş gitti; gelecek ise belli değildir. Sadece bulunduğu an insanın elindedir. Bulunduğun an dışında hiçbir şey yoktur. Bu nedenle insan yoklukla uzlaşmalıdır. (Bununla ilgili bir mukayese için bkz. Shafii, "Varoluşsal Vuslat: Benlikten Kurtuluş", *Sûfî Psikolojisi*, ss. 115-9.

III. SÂLIKE YÖNELİK ÇEŞİTLİ TAVSİYELER

Bu başlık altında Mevlânâ'nın sâlike yönelik tavsiyelerinden bazılarına yer verilmiştir. Mevlânâ, kâmil insanların sülûkla ilgili rehberliklerine ve tavsiyelerine kulak vermesinin, sâlikin kendi selameti için gerekli olduğunu; “*Erlerin öşüdünü canla, başla dinle de korkudan kurtulup emniyete eriş*” ifadesiyle belirtmektedir.⁷¹³ Kendi verdiği tavsiyelerin de pasif bir dinleyici olarak değil, bunların gereğini yerine getirmeyi arzulayan bir motivasyonla dinlenmesini; sâlikin bu hususta aktif bir dinleyici olmasının gereğini Nuh’un (as) lisânından şöyle ifade etmektedir:

“Ben hitap ettiğimde öyle bedenler isterim ki onlara hitabedince dağ gibi sesime ses versin, cevap versinler,
Ta ki ben de Senin adını iki kat işiteyim. Ben, Senin, canıma can olan, ruhuma rahat veren adına âşığım.
Her nebî, Senin adını iki kere duysun diye dağı dost tutar.⁷¹⁴
Taşlık misâli olan o alçak dağ, menzil olmada bize değil farelere lâyıktır.
Ben söyleyeyim de o bana yâr olmasın, sözlerim cevapsız kalsın, sesime ses bile vermesin öyle mi!
Öyle dağı hâk ile yeksan etmek, insana hemdem olmadığından onu ayaklar altına atıp yâr etmek daha iyidir.”⁷¹⁵

Mevlânâ sülûka genç yaşta başlamasının sâlik için önemini şöyle ifade eder:

“Ne mutlu o kişiye ki gençlik çağını ganimet bilir de kendi borcunu öder.
Kudretli olduğu günlerde sıhhatli, güçlü, kuvvetli bulunduğu zamanlarda bu (benlik duvarından kerpiç koparma yani benlik dönüşüm) işini başarır.
Çünkü gençlik çağı, yemyeşil, terütaze bir bahçe gibi esirgemeksizin meyveleri yetiştirir.
Genç adamın kuvvet ve şehvet çeşmeleri akıp durur. Bedenin zeminini onlarla yeşertir.
Gençlik; ma’mûr, tavani adamaklı yüksek, dört duvarı sapasağlam bir eve benzer.
Ne mutlu o kişiye ki ihtiyârlık gelip çatmadan ve boynunu liften yapılmış iple bağlamadan...
Toprak, çoraklaşıp kayıp gitmeden (benlik dönüşüm) işini başarmıştır. Çünkü asla çorak yerden güzel nebâtat yetişmez.
İhtiyârın gücü, kuvveti kesilir, şehvet suyu akmaz olur. Ne kendisine ne de başkalarına faydası dokunur.
Kaşları eyer kuskunu gibi aşağı düşer, gözü yaşarır, görmez olur.
Yüzü buruşur, kertenkele sırtına döner. Söz söyleyemez, tat alamaz olur, dişleri bir şey kesmez hâle gelir.
Gün geçip gitmiş, akşam vakti gelip çatmış, leş gibi beden topallamakta, (sülûk) yolu ise uzun... İş yeri (yani bedeni) harap ve yıkık; iş iştenden geçmiş!
Kötü huyların kökleri kuvvetlenmiş, onu kökünden söküp koparma kuvveti ise azalmış!”⁷¹⁶

Benlik dönüşümünü sürekli başka bir bahara ve yarınlara erteleyen kimsenin, kötü huylarının, kişiliğinde iyice yerleşeceğini; alışkanlık hâline gelen bu kötü huylardan kurtulmasının her geçen gün daha da zorlaşacağını vurgular. Bu amaçla yola diken eken kişi hikâyesini anlatarak sâliki bu konuda şöyle bilinçlendirir:

⁷¹³ Mesnevî, c. III, b. 68.

⁷¹⁴ Peygamberimizin “Biz Uhud’u severiz; Uhud da bizi” hadisine işaret edilmektedir. (Hadis için bkz. Buharî, İman 35, Fedâilu’l-Medine 10; Tirmizî, 5/721; İbn Mace, 2/1040; İbn Hanbel, 2/337, 387, 3/140.

⁷¹⁵ Mesnevî, c. III, b. 1349-54.

⁷¹⁶ Mesnevî, c. II, b. 1215-26.

“Bu iş (yani sülûkun bir başka zaman yapılacağı temennisi), o tatlı sözlü, fakat kötü huylu adamın, yol üstüne, diken fidanı dikmesine benzer. Yoldan geçenler ona kınadılar; ‘bunu kopar’ diye bir hayli söylediler, fakat koparmadı. O dikenler her an artmakta, halkın ayağı dikenlerden kanamaktaydı. Halkın elbisesi, dikenlerden yırtılmakta; fakirlerin ayakları paramparça yaranılmaktaydı. Hikmet sahibi bir hakîm, ona ‘Bu dikenleri muhakkak kopar’ dedikçe. ‘Olur, bir gün sökerîm’ diyordu. Bir müddet ‘Yarın, yarın’ diye vâde verip durdu. Bu müddet içinde de diktiği dikenler iyice kökleşti, kuvvetlendi. Bir gün hakîm, ‘Ey sözünde durmayan, beri gel, kararlaştırdığımız işi süruncemede bırakma’ dedi. Adam dedi ki: Babacığım, bir hayli gün var, bugün olmazsa yarın, Hakîm: ‘Hayır, elini çabuk tut, işi savaştırmama. Sen (bu dikenin sökülmesi için) yarın diyorsun ama şunu bil ki gün geçtikçe, o dikenler daha ziyade yeşeriyor, dikenin sökecek olan ise ihtiyârlayıp âciz bir hâle geliyor. Diken kuvvetlenmekte, büyümekte, dikenin sökecek olansa ihtiyârlamakta, kuvvetten düşmektedir. Diken her gün, her an yeşerip tazelenmekte. Onu çıkaracak olan ise her geçen gün perişan bir hâle gelmekte, kuruyup kalmakta! O (her geçen gün) daha da gençleşirken, sen de gittikçe ihtiyârlıyorsun. Çabuk ol, zamanını geçirme’ dedi. Her bir kötü huyunu bir diken fidanı bil ki; bunların herbiri kaç kere senin ayağına batıp zedelemiştir. Defalarca kendi kötü huyundan hasta ve perişan oldun; fakat (bunu hissedecek) hissin yok ki. (Bu dikenler yüzünden) pek hissiz bir hâle geldin. Kendi kötü huyunun, başkalarına zarar verip onları hasta ettiğini görmüyorsan, bundan gafilisen, en azından (bu kötü huyunla) kendine zarar verdiğinin farkındasıdır. Sen (bu kötü huyunla) hem kendinin hem de başkalarının azabısın.”⁷¹⁷

Gençlik dönemlerini bu yönde verimli bir şekilde değerlendiremeyenler için durumun hâlen ümitsiz olmadığını, henüz imtihan ve hayat süreci devam ediyorken kişinin bu yola sülûk etmesinin gereğini ise Mevlânâ şöyle ifade etmektedir:

“Yıl geçti, ekin vakti değil. Yüz karalığından, kötü işten başka da mahsul yok. Ten ağacının köküne (artık) kurt düştü. Onu koparmak ve ateşe atmak lâzım geliyor. Ey yolcu! Uyan kendine gel, kendine... vakit geçti, ömür güneşi kuyuya doğruldu. Bu iki günceğizinde olsun, kuvvetin varken (bari) ihtiyârlığını Hak yoluna sarf et. Elinde kalan şu (son) tohumu bari ek (feda et) de bu iki anlık müddetten uzun bir ömür bitsin. Mademki bu ışık veren çırağ henüz sönmemiştir; kendine gel de hemen fitilini düzelt, yağın tazele. Sakın yarın deme. Nice yarınlar geçti. Ekin zamanı tamamıyla geçmesin, ağâh ol!”⁷¹⁸

Mevlânâ, insanın, nefsinin hilelerine aldanarak sülûkunu ertelememesi gereğini bir gazelinde de şöyle belirtir:

“Yarın, öbür gün diye diye şu yankesici nefis, ömürleri aşırır durur. (Bil ki) bütün ömrün, bugündür ancak, başka gün değil; sen şu düzenbazın vaadine inanma. Kemerini çöz varlıktan, hizmet kemerini kuşan da şu yalancı nefisten kurtul gitsin.”⁷¹⁹

Mevlânâ, sülûk sürecinin hizmet ve sadakat süreci olduğunu belirterek sâlikin hizmetteki vefası sayesinde elde edeceği dereceyi şöyle ifade etmektedir:

“Hizmet vasıtasıyla rûşinâs olursun, yani yüzüne baktığın kimselerin manevî hüviyetlerini anlayabilirsin.”⁷²⁰

Mevlânâ sâlikin, feyz alıp istifade ettiği yola sadakat gösterip hizmete devam etmesinin gereği üzerinde durmaktadır. Bu hususta sadakatsiz davrananların bereket ve feyizden mahrum kalacaklarını belirtir. Bu konuda sâlike şunları söylemektedir:

⁷¹⁷ Mesnevî, c. II, b. 1227-43.

⁷¹⁸ Mesnevî, c. II, b. 1263-9.

⁷¹⁹ Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, çev.: A. Gölpınarlı, c. VI, s. 172.

⁷²⁰ Mesnevî, c. I, b. 315.

“Köpeğe bir kapıdan bir lokma ekmek verilse, o kapıya bağlanır, hizmetkâr olur.
Kapıya beki kesilir. Ona eziyet edilse yiyeceği lâıyıkıyla verilmese bile o kapıyı bırakmaz.
Orada karar eder, başka bir kapıya gitmez.
Oraya bir garip köpek gelse oradaki köpekler, onu gece gündüz tedibederler.
İlk menzilin olan yere git. Oradan nimetlendin, o nimetin hakkı, gönlünü oraya rehin
etmendir derler.
Yerine git, o nimetin hakkını daha fazla terketme diye onu ısırırlar.
Sen de gönül ve gönül ehlinin kapısından bir hayli âb-ı hayat içtin, gözlerin açıldı.
Canın, ehl-i dilin gönlünden nice şükür, vecd ve sekr gıdaları yedi.
Sonra da yine hırs yüzünden bu kapıyı bıraktın, hırs yüzünden her dükkânın etrafında dönüp
dolaşmadasın.
O çömleği yağlı ihsân sahiplerinin kapısına, arkası kesilesi bir tirit için koşup duruyorsun.”⁷²¹
“Köpekler bile, gönlünü ilk eve bağla diye köpeklerle nasihat ederler.
Kemik yediğin ilk kapıya sıkı bağlan, hak gözetmeyi terketme derler.
Edeplensin de oraya gitsin, kurtuluşu o ilk kapıda bulsun diye onu ısırırlar.
Ey azgın köpek, velînimetine isyan etme.
Halka gibi o kapıya bağlan. O kapıda bekçilik et, o kapıda çevik davran, o kapıda sıçrayıp
yüksele.
Vefasızlığını apaçık gösterme, beyhude yere vefasızlığı fâş etme.”⁷²²
“Sen de bunca âfetlere uğradın, hepsinden tecrübeler gördün... padişah meşrepli erlerden
sıhhat buldun.
Topallığın kaç kere düzeldi, canın kaç defa gamdan, mihnetten kurtuldu.
Sense gâfilcesine kendini de kaybetmemek için ayağına bir ip bağlamış durmaktasın be herif!
Şükretmiyorsun, nâil olduğun nimetleri unutmuşsun. Bu unutuş, o bal yediğin zamanları,
hatırına bile getirmiyor.
Hulâsa o yol, sana bağlandı. Çünkü gönül ehlinin gönlü, senden incindi, sana darıldı.
Çabuk onları bul, özür dile, tevbe et. Bulut gibi ağla, inle de sana onların gül bahçeleri
açılsın, olgun meyveler saçılsın.”⁷²³

Mevlânâ sâlikin, sahip olduğu nimetlerle gururlanıp onları teşhir etmesinin, başına
birçok belalar açacağını, verdiği örnekler üzerinden şöyle ifade eder:

“Tavus kuşunun kanadı, canının düşmanı olmuştur. Birçok hükümdarı da kuvvet ve azameti
öldürmüştür.”⁷²⁴
Masum ceylan, göbeğindeki misk yüzünden avlanır. Sahra tilkisine, postu için tuzak kurulup,
derisi soyulur. Koca fil, dişi için öldürülür.”⁷²⁵

Sahip olduğu nimetleri teşhir etmesinin sâlikin başına açacağı tehlikelerin başında
Mevlânâ nazarı işaret etmektedir. Peygamberimize (sav) bile kötü gözün isabet etmesine
atıfta bulunarak⁷²⁶ bundan kurtulmanın en sâlim yolunun; sâlikin sahip olduğu nimetleri
teşhir etmemesi olduğunu ifade eder. Mevlânâ, işlerin istenen sonuca ulaşması için de
bunun gerekli olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Tavus kuşu gibi kanadına bakma, ayağını gör ki kötü göz, sana bir pusu kurmasın.
Dağ bile kötülerin nazarıyla yerinden oynar. Kuran’da ‘Yüzlikûneke’yi oku da anla.
Dağ gibi Ahmet (sav) bile yolda çamur ve yağmur yokken nazara uğradı da ayağı titremeye
başladı.

⁷²¹ Mesnevî, c. III, b. 287-96.

⁷²² Mesnevî, c. III, b. 315-20.

⁷²³ Mesnevî, c. III, b. 307-13.

⁷²⁴ Mesnevî, c. I, b. 208.

⁷²⁵ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 209-11.

⁷²⁶ Kâlem 68/51 ayetinin sebab-i nüzulü olarak zikredilen rivayete atıfta bulunmaktadır.

Bu duraklama, sürçme, bu ayak titremesi de ne? Bu işin boş olmasına imkân yok diye hayrette kaldı. Nihayet ayet geldi de, o hâl sana kötü gözden erişti diye hikmetini bildirdi. Allah, eğer senden başka biri olsaydı derhal yok olur, o nazara avlanır erir giderdi. Fakat benim korumam, erişti de kurtuldun, yalnız bu titreyişin, bu sürçmen, bu sırrı sana bildirmek içindi dedi.

İbret al da o dağ gibi olan Peygamber (sav)’e bak... Bak da ey saman çöpünden aşağı olan adam! Ondaki sonra hünerini, malını (insanlara) arz etme!”⁷²⁷

“Sen, işini, gözünden bile gizle de işine ne iyi ne de kötü kimsenin gözü değmesin.”⁷²⁸

Mevlânâ, sâlikin zâhiri nimetlerini insanlara teşhir etmemesi yanında sahip olduğu manevî hâllerini de ehil olmayanlardan gizlemesi gerektiğini belirtir. Bu konuda şöyle bir örnek verir:

“Meselâ, efendi tanımadık bir yere gidince kölesine kendi elbisesini giydirir. Kendisi de o kölenin elbiselerini giyer, köleyi kendisine efendi yapar. Kendisini kimsenin tanımaması lazım geldiğinden köleler gibi onun ardından yürür. (Böylece kendisini gizler.)”⁷²⁹

Mevlânâ, “Hâlini, neşe ve sarhoşluğunu câhillerden saklamak lâzımdır” başlığı altında işlediği konuyu, Hakîm Senâî’den (ö. 527/1131) yaptığı alıntı ile şöyle îzah etmektedir:

“(Ey sâlik) perde altına gizlenmiş (Cenâbı Hakk’ın gizli velîlerinden olan ve hikmetlerini kalenderleri bir üslubun ardına gizleyerek ifadelendiren) Hakîm’in (Hakîm Senâî’nin) şu sözünü dinle: ‘(İlahî) şarabı içtiğin yerde sızıp kal, orada yat.’”⁷³⁰

Zira meyhaneden çıkan sarhoş, yolunu şaşırır, çocukların maskarası ve oyuncacı olur.

Her nereye gitse yalpalar, çamura düşer, (onun hâlini anlamayan) her bir ahmak da ona güler.

O, bu hâlde iken, peşine takılan çocukların, ne onun sarhoşluğundan ne de içtiği şarabın neşe ve zevkinden haberleri vardır.

Allah sarhoşu (mest-i Hudâ)ndan gayrı herkes (bu yolda) çocuk (mesabesindedir.) Hevâ ve hevesinden kurtulmuş kişiden başkası bulûğa ermiş değildir.”⁷³¹

Mevlânâ bu gizlemenin ciddiyeti hakkında da sâliki şöyle bilinçlendirmektedir:

“Sırrını, kötülerden gizlemen, şaşılacak bir şey değil; şaşılacak şey kendinden de saklaman, kendinden de gizlemendir.”⁷³²

Sâliki ayrıca bulunduğu dost meclislerinde öne çıkıp hünerlerini gösterme gayretinden sakındıran Mevlânâ, bu konuda sâlike sükutu tavsiye ederek şunları söyler:

“Dost, yolda arkadır, sığınaktır. İyice bakarsan görürsün ki yol, Sevgiliden ibarettir. Dostlara, sevdiklere ulaştın mı sus, otur. O halkaya kendini yüzük taşı yapmaya kalkışma. Aklını başına devşir de Cuma namazına bak. Herkes toplanmıştır, bir düşüncededir, susup dururlar.

Varını yoğunu sükût diyarına çek. Nişân arıyorsan kendini nişâne yapmaya kalkışma.”⁷³³

⁷²⁷ Mesnevî, c. V, b. 498-505.

⁷²⁸ Mesnevî, c. II, b. 1501.

⁷²⁹ Mesnevî, c. II, b. 1685-7.

⁷³⁰ Senâî’nin beytinin ikinci mısraı şöyledir: “Sarhoşluk makâmından/makâm-ı mestî dışarı çıkma, başını da şarap/mey içtiğin yere koy” (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 416).

⁷³¹ Mesnevî, c. I, b. 3426-31.

⁷³² Mesnevî, c. II, b. 1500.

⁷³³ Mesnevî, c. VI, b. 1591-4.

Mevlânâ sâlikî bedenine ait meziyetler ile övünmemesi hususunda da uyarmaktadır.⁷³⁴ Çünkü bu, sâlikin *mevhûm* benlik düzleminde takılı kalmasına ve hakikî ‘ben’ine ulaşmasına engel olacaktır.

Mevlânâ, sâlikin sahip olması gereken meziyetlerden birinin sır saklayabilmesi olduğunu ifade eder. Sırrın söylenip ifşâ edilmesini güçlü metafor kudretiyle Mevlânâ, aynanın nefesle buğulandırılmasına benzetir. Nasıl ki aynaya üflendiğinde buğulanır ve görüntüyü net bir şekilde göstermezse, sâlikin başkasına verdiği sır da o kişinin hasedini tahrik ederek kalbini bulandırır. Sır sahibine karşı, duygularının bulanıklaşmasına sebebiyet verir.⁷³⁵ Diğer bir teşbihinde de sırrın başkalarına söylenmesini, uçacak olan kuşun, kendini, ötekilere bağlamasına benzetir. Çeşitli hedef ve idealleri bulunan sâlikin, bu hedeflere erişene kadar, sırlarını başkalarına söylememesi gereğine bu teşbihleriyle işaret eder. Aksi hâlde bu ifşânın, hedef tahakkukuna engel olabileceğini belirtir. Anlatılan aslan-tavşan hikâyesinde sırrın ifşâ edilmemesi gereği, tavşan lisânından sâlike şöyle tavsiye edilmektedir:

“Her sırrı ifşâ etmek, doğru değildir, (zira) bazen çift dediğin tek tek dediğin çift olur (yani işin sonunun ne olacağını bilemezsin).

Şayet aynanın berraklığını, yüzüne karşı söylersen aynanın saflığı gider, hemen buğulanır, bulanır da bizi göstermez olur.

Şu üç şey: Zehâbın, zehebin ve mezhebin hakkında konuşmaktan dilini tut (yani kanaatini, malını ve mezhebini kimseye söyleme).⁷³⁶

Çünkü bu üçünün de düşmanı çoktur. Ve düşmanın bunları bilirse, sana zarar vermek için pusuda fırsat bekler.

(Sırrımı) bir kişiye dahi söyledin ise artık o sırı elveda de! Zira iki kişiyi aşan, bir başkasına söylenen her sır, yayılıp şâyî olur.

Eğer iki üç kuşu birbirine bağlasan elem içinde yerde mahpus kalır uçamazlar.”⁷³⁷

Mevlânâ, sâlikin sır saklayabilmesi ile hedefine ulaşması arasında ilgili hadisten yaptığı ikbibasla doğrudan bir bağdan söz etmektedir. Çünkü sâlikin gelecekte yapacağı şeye olan inancı anlamındaki sırrını⁷³⁸ saklaması, o sırrı içinde tutması, sâlikte kendi içinden kaynaklanan bir sinerji meydana getirir. Böylece sâlik, sürekli kendiyile beraber taşıyacağı dahili bir motivasyon kaynağına sahip olur. Hedefine ilerlerken karşılaşacağı muhtemel sorunları çözmedeki gerekli enerjiyi sâlik, bu iç kaynaktan alır. Bir konudaki

⁷³⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 207.

⁷³⁵ Tahirü'l-Mevlevî, c. II, s. 583.

⁷³⁶ Bu beytin şu hadisten mülhem olduğu belirtilmiştir. “Zehâbını, zehebini ve mezhebini gizle” (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 336).

⁷³⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 1045-50.

⁷³⁸ Beyitteki sır/râzdan maksadın sâlikin kendini gerçekleştirmek için geçici bir süreliğine kendini toplumdan soyutlayarak halvete çekilmesi olduğu yorumu da şârihler tarafından yapılmıştır. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. I, s. 164).

hedef ve gayesini ifşâ edip söylemesi ise sâlikte sunî bir tatmin meydana getireceğinden, sâliki böylesine bir içsel enerjiden mahrum bırakır. Mevlânâ, sâlikin kalbinin, bu yönüyle sırları saklayan bir mezar gibi olması gerektiğini ifade eder.⁷³⁹ Sâlikin bu konudaki ciddiyet ve gayretinin lüzumuna, tohum ve altın madeni örnekleri üzerinden şöyle işaret eder:

*“Pâdişah bile araştırıp sorsa, sakın sakın bu sırrı kimseye söyleme.
Gönlün sırlarının mezarı olursa yani sırrını gizli tutarsan o konudaki muradın çabucak hasıl olur.”
Hz. Peygamber (sav) buyurmuştur ki; ‘Her kim, sırrını gizlerse muradına çabuk erişir.’
Tohum, toprak içinde gizlenince onun sırrı, bostanın yeşerip, güzelleşmesiyle neticelenir.
Altın ve gümüş, toprak altında gizli olmasalardı... değerli birer maden hâline nasıl gelirlerdi?”⁷⁴⁰*

Mevlânâ istişâre uğruna dahi sırrın ifşâ edilmesini hoş görmez. Bu konuda Peygamberin (sav) yaptığı gibi üstü kapalı ve sır söylenmeden yapılan meşvereti sâlike tavsiye eder:

*“(Eğer bir sırrınızla ilgili istişârede bulunmanız gerekiyorsa o sırda ilgili) üstü örtülü, sırrı ifşâ etmeyen kinayeli bir tarzda meşverette bulununuz.
Hazreti Peygamber (sav) (sırlarıyla ilgili konularda) üstü kapalı istişâre ederdi. Cevap verenler, sırrın içeriğinden haberdar olmadan cevap verirlerdi.
(Peygamberimiz -sav-, âdeti üzere) re’yini (gizlenmesi gereken bir konu hakkındaki görüşünü) bir misâle ekleyerek üstü kapalı bir misâlde söylerdi. Ta ki düşman (konuyu) baştan ayağa bilmesin, bir şey sezmesin.
(Bu misâl ile kendi muradını anlatır) kendi cevabını muhatabından alırdı. Ama ağıyar bu suâlden (ve üstü kapalı misâlden) bir koku bile alamazdı.”⁷⁴¹*

Mevlânâ’ya göre sâlik, kendi sırları konusunda gösterdiği gayret gibi başkalarının sırlarını muhafaza hususunda da ketum olmalıdır. Sâlikin sır konusundaki bu ciddiyetinin, kendisini kötü bir duruma düşmekten de koruyacağını şöyle ifade eder:

“Allah bir kimsenin ayıbını ve kusurunu örtmek isterse ona ayıplı kulların ayıbını ifşâ edip ortaya dökmeme meyli verir.”⁷⁴²

Mevlânâ’nın sülûk süreciyle ilgili sâlike yönelik tavsiyelerinden bir diğeri; sâlikin hiçbir yaptığını ehemmiyetsiz zannetmemesi; her bir yaptığının bir sonuç doğuracağını bilmesi gereğidir. Mevlânâ bu konuda sâlike şunları söylemektedir:

*“Bu âlem de daimî olarak doğurur, o âlem de. Her sebep, anadır; eser çocuğunu meydana getirir.
Eser doğdu mu ondan da şaşılacak sebepler doğması için sebep hâline gelir.
Bu sebepler, nesilden nesile yürür gider. Fakat görmek için adamakıllı aydınlanmış bir göz lâzımdır”⁷⁴³*

⁷³⁹ Bu teşbih; “Sudûru’l-ahrâr, kubûru’l-esrâr (Hür olanların kalpleri, sırlar mezarlığıdır)” Arap atasözüne atıfta bulunularak yapılmıştır. (Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. I, s. 163).

⁷⁴⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 174-9.

⁷⁴¹ *Mesnevî*, c. I, b. 1051-4.

⁷⁴² *Mesnevî*, c. I, b. 816.

⁷⁴³ *Mesnevî*, c. II, b. 1000-2.

Zira kimi zaman önemsiz zannedilen şeyler, sâlik için hakikat yolunda önemli birer engel olabilir. Nefsin ehemmiyetsiz zannedilen bazı arzularına tabi olmasının, sâlik için büyük sonuçlar doğurabileceğine şöyle işaret edilmektedir:

“Yıldızların içinde ay nasıl (belirgin şekilde) görünürse Cenâbı Hak da mâsivâ/digerân arasından (gönül gözüne) öyle görünür.
(Fakat) iki parmağını, gözlerinin önüne getir; bir şey görebiliyor musun? (Öyleyse) insaf et! Sen göremiyorsun diye bu cihân, yok demek değildir. Kabahat, senin şom nefsinin parmağındadır.”⁷⁴⁴
“Hz. Peygamber (sav) buyurdu ki: ‘Bir parmağını gözünün üstüne koyunca dünyayı güneşsiz görürsün.
Bir parmak bile, aya perde oluyor...
Bu sûretle bir nokta, cihânı örter; bir sürçme de güneşi küsufa uğratar.’”⁷⁴⁵
“(Varlığının) gözünde (senin mevhûm varlığına ait) bir tek kıl bile olsa hayalinde cevher, yün gibi görünür.”⁷⁴⁶

Sâlikin basit ve ehemmiyetsiz gördüğü bir düşünce veya eylem, her gün bir ilmeğini ördüğü ve sonuçta onu bağlayan kalın bir kemente dönüşebilir. Bu nedenle Mevlânâ sâliki bu konuda uyarmaktadır:

Mevlânâ’nın sâlike tavsiyelerinden birisi de hayatta kimseye yük olmaması ve kimseyi külfet altına sokmamasıdır. Bu hususta sâlike Peygamberimizin (sav) örnekliğini hatırlatarak insanlardan gördüğü ihsânların, adeta özgürlüğünü elinden aldığını ifade eder. Mevlânâ, bu konuda sâlike şunları tavsiye etmektedir.

“Peygamber (sav), Allah’tan cenneti istiyorsan, kimseden bir şey isteme.
Kimseden bir şey istemezsen ben kefilim, cennete de gireceğin, Allah’a da ulaşırın buyurdu.
Bunu duyan sahabe de bu kefilîyet yüzünden öyle avarı tam bir hâle geldi ki bir gün ata binmiş, bir yere gidiyordu.
Elinden kamçısı düştü. Attan inip kendisi aldı, kimseden istemedi.”⁷⁴⁷
“İnsanların arazisine ev kurma, kendi işini gör; yabancıların işini değil!”⁷⁴⁸
“Kul ol da yeryüzünde at gibi özgürce yürü. Cenaze gibi kimsenin boynuna binme.
....
Yükünü herkese yükleme, kendine yükle...
Halkın boynuna binme ki ayaklarına nikris illeti gelmesin.”⁷⁴⁹

Mevlânâ, bu tavsiyelerinin, sülûkun mahiyetinden haberdar olan sâlikler tarafından candan kabul edileceğini; metafizik bir sahaya ilişkin söylediklerinin, birer

⁷⁴⁴ Mesnevî, c. I, b. 1400-2.

⁷⁴⁵ Mesnevî, c. I, b. 3555-7.

⁷⁴⁶ Mesnevî, c. II, b. 109. Bunu vurgulamak için gözünün önüne düşen kaşını hilal şeklinde gören Hz. Ömer devrindeki kişinin hikâyesini anlatmaktadır. (Bkz. Mesnevî, c. II, b. 112-9).

⁷⁴⁷ Mesnevî, c. VI, b. 333-6.

⁷⁴⁸ Mesnevî, c. II, b. 263.

⁷⁴⁹ Mesnevî, c. VI, b. 324; 328-9. Bu konuyla ilgili diğer bir hususa dikkat çeken İbn Ataullah el-İskenderî (ö. 709/1309) şöyle demektedir: “Ârifin Mevlası Hak Teala maişetine kâfi olduğu için, ihtiyacını Mevla’sına arz etmekten utanırken, ihtiyaç duyduğu şeyleri zaten kendisi muhtaç bir hâlde olan insanlara nasıl yükleyebilir” (Tahirü’l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, c. XVI, s. 289).

iddia olduğunu, ancak mahrem olanlar için, bu iddianın doğruluğuna yine kendisinin tanıklık edeceğini şöyle îzah etmektedir:

*“Eğer benim canıma âşına isen sözümün boş bir dâva olmadığını; mânâ yuvası olduğunu anlarsın.
(Meselâ) şayet gece yarısı sana desem ki; ‘Senin önündeyim, sakın geceden korkma! Ben senin akrabanım’
Bu iki iddia, eğer kendi akrabanın sesini tanırsan sence (doğru birer) mânâ olur.
Yanında olmak da, akrabalık da iki iddiadır ama iyi anlayan kişiye göre her ikisi de doğru birer mânâdır.
Sesin yakından gelişi, şehâdet eder ki bu söz, yakın bir dosttan geliyor.
Akrabanın sesinin aşinalığı da o akrabanın doğruluğuna şahittir.
Fakat Hak’ın ilhâmına mazhar olmayan ve bilgisizliğinden yabancı sesiyle akraba sesini birbirinden ayırt edemeyen ahmağa göre; adamın bu sözü dâvadan ibarettir. Bu ahmağın bilgisizliği, inkârına sebep olur.
Fakat gönlünde Hak nurları olan akıllı, anlayışlı kişiye göre bu ses, mânânın ta kendisidir ve doğrudur.
Yahut bu, şuna benzer ki: Arapça bilen birisi, Arapça olarak ‘Ben Arapça bilirim’ dese; onun Arapça bilirim demesi, dâvadır ama Arapça söyleyişi de mânâdır, dâvasının ispatıdır.
Yahut bir kâtip, kâğıdın üstüne ‘Ben kâtibim, yazı okuyabilirim, yüce bir kişiyim’ diye yazsa; bu yazı gerçi dâvadır ama yazılan şey, dâvanın doğruluğuna şahittir.
Yahut dese ki ‘Sen dün gece uyurken, rüyâda seccadesi omzunda bir sûfi gördün ya; işte o benim. Rüyâda şerh-i nazar hakkında sana söylediğim şeyi, iyi belle; onları kulağına küpe yap. O sözü aklına rehber yap, onlara uy’ dese;
O rüyâ hatırına geldiğinde bu söz, sana yeni bir mucize, eski bir altın olur.
Bu söz, dâva gibi görünür ama rüyâyı görenin ruhu ‘Evet’ der; tasdîk eder.
Mademki hikmet, müminin kaybolmuş malıdır, onu her kimden işitirse inanır, kabul eder; (peki ya) kendisini hikmetin yanında bulursa nasıl şüphe edebilir. Nasıl yanılabilir?
(Meselâ) susuz birisine ‘Acele et, bardakta su var çabuk al iç’ desen; susayan, ‘Bu bir iddiadan ibaret. Yürü git ey müddei! Benden uzaklaş’
Yahut ‘Bardaktakinin, o içilen tatlı ve berrak su olduğuna dair bana bir şahit ve delil göster!’ der mi?
(Yine meselâ) ana, süt emen çocuğuna ‘Gel yavrum, süt em, ben senin ananım’ dese; çocuk der mi ki: ‘Ey anne, sütünü emersem karnımın doyacağına bir delil göster!’”⁷⁵⁰*

Mevlânâ, söylediklerinin, sâlikin gönlündeki İsa potansiyeli tarafından tasdîk edildiğini anlatmak için anne karnında iken Yahya’nın (as) İsa’ya secde etmesi mucizesini aktarır. Bu tasdîkin, anneler tarafından yakînî bir şekilde hissedildiğini ancak dışarıdan bakanlara göre bunun kuru bir iddiadan ibaret olduğunu belirtir.⁷⁵¹

⁷⁵⁰ Mesnevî, c. II, b. 3573-97.

⁷⁵¹ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 3602-12.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MEVLÂNÂ'YA GÖRE SÜLÛK SÜRECİNİN
BAŞLICA UYGULAMA ve MERHALELERİ

I. MANEVÎ FARKINDALIK: YAKAZA

Yaşam sürecinde kişi, hayatın kendisine sorduğu derin ve anlamlı sorular sayesinde kendi varlığı dâhil tüm varlığın, görünen sûretinin ardındaki “*mânâ*”yı fark etmeye başlar. Mahlukâtın diğer türleri ve doğa (tabiat) ile bir birlik ve bütünlük duygusuna erişebilmek için kendisiyle ötekileştirdiği dışındaki dünya arasındaki ayrılığı nasıl ortadan kaldıracaktır? İnsan, varoluşundaki ikiye bölünmüşlük (dichotomy) karşısında sürekli ilgisiz ve edilgen kalamaz. İnsan, hayatının her geçen günü daha da artan bir sâikle sadece düşünce ve sözcüklerle değil varoluş ve eylemde bulunuş biçimiyle de bu soruya bir cevap bulmaya çalışır.¹

Mevlânâ, üslubu gereği; içeriğinden bahsettiği bu aşama ile ilgili ıstılah düzeyinde bir kavramsallaştırmada bulunmaz. Bazı sûfler tarafından genelde “yakaza” olarak ifade edilen² manevî uyanışın başladığı âgâhlık³ aşamasının, Mevlânâ’nın öngördüğü sülûk anlayışındaki hiyerarşisinin ilk mertebesine karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Mevlânâ’nın içerik ve mefhum olarak söylediklerinden yola çıkarak biz de bu aşamayı yukarıdaki başlık altında ele almayı uygun gördük.

Yakaza, sâlikin gaflet uykusundan uyanması ve Cenâb-ı Hakk’ın rızasını tahsil için çalışması, gönlünün uyanışa geçtiği sülûkun başlangıç merhalesidir.⁴ Zihninde meydana gelen düşünsel devrim sâliki, bir anlam arayışına sürükler. Çoğunlukla kısa süren zaman diliminde yaşanan bir iç aydınlanma ve vecd, sâlikin varlığında eriyerek adeta varlığının bütün zerrelerine yayılır. Hayatının ondan sonraki bütün kısımlarını kuşatan ve değiştiren kapsamda bir değişim meydana getirir.⁵

Bu arayış, kişinin kendisine ve varlığa dair istifhamlarını ve iç huzursuzluklarını bağdaştıracak derûnî bir “değer” arayışıdır.⁶ Aynı zamanda epistemolojik bir kıymeti de

¹ Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev.: Necla Arat, Say Yay., İstanbul 2001, s. 183.

² Geniş bilgi için bkz. Muhammed Şucâî, *Makâlât II, Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olabiliriz, Nefsi Tezkiyenin Amelî Yöntemi*, çev.: Ali Eren, İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 19-84.

³ Âgâh olma, kendine gelme, uyanma, bir şeyi anlama ve Hakk’a erme gibi anlamlarda kullanılır. Bu husus önemine binâen Mevlevîler arasında kullanılan ıstıhlardan biridir. Bir Mevlevî uyandırılmak istenince yastığına elle hafifçe vurulur ve yine hafif bir sesle “Âgâh ol erenler” denilirdi. (Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Hece Yay., İstanbul 2002, s. 116).

⁴ Erhan Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 184.

⁵ Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf*, haz.: Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1998, ss. 137-8.

⁶ Abdulkерim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 7, 20.

haizdir. Bu değer arayışının ilk ayağı, kişinin kendi kişiliğine yöneliktir. Sâlik, benliğinin primitif ve hayvanî yönünün farkına vararak bu yönün dürtülerine karşı bir kontrol ve kritik mekânizması geliştirir. Kendi yaptıklarının doğruluğunu sorgulamaya başlar. Değerleri ile yaptıkları arasında bir konsensus tesis etmeye çalışır. İlkel benliğinin arzularını tam olarak kontrol edemese de yaptığı kötülükleri kötülük olarak idrâk eder. Onlardan dolayı pişmanlık duymaya başlar.

Gaflet perdelerinin aralandığı, farkındalık şuurunun uyandığı bu düzey için Mevlânâ, diğer sûfiler gibi Kur'anî bir kavram olan levvâme nefis tabirini kullanmaktadır.⁷ Ancak şunu hatırlatmalıyız ki Mevlânâ'nın sülûk anlayışı, sufi literatüründe daha sonraki dönemlerde ortaya konulan klasik etvâr-ı seba' nazariyesi üzerine kurulu değildir.

Mevlânâ'ya göre bu âlemle diğer âlemi kozmik düzeyde bir gaflet birbirinden ayırmaktadır. Bu âlem gafletten ibaretken, diğer âlem âgâhlık ve uyanıklıktan (هوشیاری) ibarettir. İnsanların bu âlemde dengeli bir yaşam sürdürebilmeleri için bu türden bir gaflet gereklidir. Çünkü iki âlemi ayıran bu gaflet perdelerinin tümüyle kalkması durumunda Mevlânâ'ya göre dünya yaşamı, sürdürülebilir olmaktan çıkar.⁸

Mevlânâ'ya göre nefsanî lezzetler, *sûret* âlemine yani dünyaya hitap eder. Bu yüzden bu âleme dönük bir bakış, tüm dünyevî lezzetlere sahip olmayı arzulayan hırs ve hasedi doğurur. İnsanın asıl ve ebedî “ben”inin konağı Mevlânâ'ya göre *mânâ* âlemi olduğundan o âlemde yansımalar ve bunun insanda meydana getirdiği uyanış ise bu türden huyları gidererek hırsın insanda meydana getirdiği iç huzursuzluğu teskin eder. Böylece yaşamın sürdürülebilirliğini sağlayan bir denge meydana gelir. Binaenaleyh Mevlânâ'ya göre o âlemde sızan ölçülü ve dengeli yansımalar sayesinde bu âlemdeki gaflet aralanarak manevî uyanış gerçekleşir.⁹

Hayatta iken bu âlemde diğer âleme manevî bir yolculuk gerçekleştiren sâlikte ilk uyanan hâl; sâlikin gönlüne o âlemde yansıyan âgâhlık ve farkında oluş hâlidir. Sâlik bu yansıma sayesinde aşkın âlemin ve aşkın benliğinin farkına varır. Bu dünyadaki “sıradan” bir zihin düzeyinin, gaflet içinde hayalî ve sanal bir yaşantı sürdürdüğünü anlar. Varoluş hakkında edindiği bu farkındalık sayesinde kendisiyle muhasebeye girişir. Mevlânâ, bu aşkın gerçeklikten tümüyle bihaber olmanın, gönül

⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2062.

⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 2101.

⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 2066-70.

gözünün körlüğünden kaynaklandığını ve bunun, baş gözünün kör olmasından daha kötü olduğunu belirtir.¹⁰ Çünkü bu türden bir farkındalığa sahip olmayan bir göz, Mevlânâ'ya göre imtihanlarda daima aldanmaktan kurtulamaz.¹¹

Mevlânâ'ya göre mânâ âleminde yansımaların kişinin gönlünde makes bulup görünebilmesi ve gafletin hissedilebilmesi, gönlün kötülüklerle tümüyle karartılmamış olmasına bağlıdır. Mevlânâ, verdiği örneklerle bunu îzah eder. Kapkara hâle gelmiş bir arka plan üzerinde yazılan yazının anlaşılabilmesi gibi gönle erişen ilahî ilhâmların da edrâk edilemeyeceğini belirtir.¹²

Mevlânâ'ya göre ölüm anında iki âlemi birbirinden ayıran gaflet perdeleri aralandığından insanların farkındalık düzeyi artar. Ancak zorunlu bir süreç olduğundan tabîî ölümün sağladığı bu farkındalık, kişiye bir fayda getirmez.¹³

Mevlânâ'ya göre hayat, anlamlı bir soru mahiyetinde olduğundan dünya yaşamı, her bir insana bu anlamlı soruyu çeşitli aşamalarda hissettirir. Farkında oluştaki bu hiyerarşik yapıyı Mevlânâ, şerbetin içindeki zehrin çeşitli aşamalarda fark edilmesi örneği ile îzah eder. Kimileri şerbeti görür görmez zehri anlarken kimi kokusundan, kimi dudağına değdirince, kimi yudumladığında kimi de midesine indirince bunu anlar.¹⁴ Dolayısıyla insanların bu anlam muammasını anlama dereceleri ve buna binaen farkındalık seviyeleri Mevlânâ'ya göre birbirinden farklıdır.

Mevlânâ'ya göre manevî uyanış önündeki en büyük engel, taklit düzeyinde bir yaşantıdır. Çoğu insan, hayatı çözülecek bir muamma olarak görmek yerine doğduğu çevredeki yaşam tarzına ayak uydurarak yaşamını sürdürür. Ancak bu yaşam tarzıyla kişi, kendisini doğruya götüren merak ve şüpheyi de kaybettiğinden gerçeğin farkında olamaz. Mevlânâ taklidin, manevî uyanışın önünde nasıl bir engel olduğunu vurgulamak için bir köylünün, ahırındaki aslanı, kendi ineği zannederek okşaması fıkrasını anlatır.¹⁵

Mevlânâ'nın sülûk anlayışının temeli ilahî tevfiğ ve cezbeye dayandığından kişinin manevî uyanışı da Mevlânâ'ya göre ilahî lütuf ile mümkün olmaktadır. Mevlânâ

¹⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 477-8.

¹¹ *Mesnevî*, c. II, b. 477.

¹² Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3373-81.

¹³ *Mesnevî*, c. I, b. 3821-2.

¹⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2582-9.

¹⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 503-7.

bu hususu; “*Şahtan (yani Cenab-ı Hak’tan) nişane gören sevinir. Görmeyen ise, uyanıp kendine gelemmez*” şeklinde ifade eder.¹⁶ Mevlânâ, “*Hikmet, müminin kaybettiği yitiğidir*” hadisini iktibâs ederek farkında oluşun, önceden sahip olunup bir şeyin kaybedilmesinin anlaşılması olduğuna işaret eder.¹⁷ Bu yüzden sâlikin, ilahî lütuf ile varlığından haberdar kılınmadığı “*Hakikat*” yitiğini araması Mevlânâ’ya göre mümkün değildir. Binâenaleyh Mevlânâ, manevî uyanışın ilahî cezbeyi gerektirdiğine vurgu yapmaktadır.

Mevlânâ, sâlikin asıl vatanından haberdar oluşu anlamındaki manevî uyanışı İbrahim b. Ethem (ö. 161/778) örneği üzerinden rüyâda Hindistan’ı görme metaforu ile örneklendirir.¹⁸ Bu anlatımındaki rüyâ¹⁹ örneği ile manevî farkındalığın, ilhâma dayanan yönüne işaret edilmesi yanında bunun, kişinin gündelik yaşamı üzerinde ve davranışlarında değişiklik yapacak tesire sahip olduğuna da işaret edilmektedir. Binâenaleyh Mevlânâ’ya göre göre manevî uyanışın en temel göstergesi, sâlikin “*Hakikat*” dışındaki her şeyden uzaklaşmaya başlamasıdır.²⁰

¹⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 1656.

¹⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2910-2.

¹⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 3078-81.

¹⁹ Rüyâların tasavvufî eğitimde önemli bir yere sahip olduğu hatırlanmalıdır. (Geniş bilgi için bkz. Hasan Avni Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, MEB Yay., İstanbul 1996.)

²⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 3082-3.

II. TALEP

Manevî uyanış, sâlikî hakîkati talep ve arayışa yönlendirir.¹ Mevlânâ'ya göre farkında oluşun meydana getirdiği iç huzursuzluk ve insanın elinde mevcut olanla yetinmeyerek bir arayışa yönelmesi, aranılacak bir “*hakikat*”ın varlığını haber vermektedir.² Bu yüzden sâlik, Mevlânâ'ya göre bu iç huzursuzluğunu, kendisini doğru yola sevk eden bir bekçi gibi telakki etmeli³ ve farkındalığını ciddi bir talep ve arayış seviyesine yükseltmelidir.⁴

Talebin, bir şeyin, şartlarına riâyette aranması olduğunu ifade eden Mevlânâ, sâlikin arayışının, şartlarına uygun sürdürülmesi gereğine işaret eder.⁵

Sâlikin talebinin, temelde Allah'tan kaynaklandığını, bu yüzden sâlikte talep ve arayışın ortaya çıkışını, aradığı şeyin ihsân edileceğine dair bir nişane ve muştı olarak kabul eden Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“Bu talep, öten horoz gibi ‘Sabah geliyor’ diye nara atarak sana müjdeler verir”⁶
 “Ben Kerîm'im. Tamaha düşüp ağlasın diye kula ekmek gösteririm.
 Bir ana, çocuğu uyansın da gıdasını istesin diye çocuğun burnunu ovar.
 Çünkü çocuk, açlığından bihaber, uyuyup kalmıştır. Fakat süt (çocuğa olan) muhabbeti
 nedeniyle, ananın iki memesini de ağrıtmaya tazyike başlar.”⁷

Mevlânâ'ya göre Cenâb-ı Hak, sâlikin gönlünde talep uyandırınca onu istediği şeye dil-beste yapar, sürekli onu ister hâle getirir. Sonra onu bu hâlde bırakmaz ve isteğini vererek gönlünü açar ve sevindirir.⁸ Binâenaleyh sâlik hakîkate erişmenin ilk ve önemli aşamasının talep olduğunu bilmelidir. Mevlânâ sâlike talebi elden bırakmamasını şöyle öğütlemektedir:

“İki elini de talepten ayırma...”⁹
 “Ne hâlde olursan ol, talepten geri durma, ey dudakları kurumuş susuz, daima su iste!”¹⁰

¹ Talep merhalesine ilişkin bazı değerlendirmeler için bkz. Muhammed Şucâî, *Makâlât III, Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olabiliriz, Nefsi Tezkiyenin Amelî Yöntemi*, çev.: Ali Eren, İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 15-44.

² Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2037-46.

³ *Mesnevî*, c. IV, b. 2039.

⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 2040.

⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 1974.

⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 1444.

⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 361-3.

⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 374.

⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 124.

¹⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 1439.

“İyilik aradı mı insanda kötü şey kalmaz ki.”¹¹

“Aletin yoksa bile sen yine de iste; Rabbin yolunda alete ihtiyaç yoktur.”¹²

Talebin, sâlikî *hakikat* maksuduna eriştiren iyi bir rehber olduğunu belirten¹³ Mevlânâ, talebin, ayrılmazının arayış olduğunu ifade eder.¹⁴ Mevlânâ, talep ve arayışı, süluk yolundaki maniaları bertaraf eden sâlikin sahip olduğu mübarek bir orduya benzetir.¹⁵

Hakk’ın dergâhı nihayetsiz olduğundan sâlik, hangi makâm ve mertebede bulunursa bulunsun Mevlânâ’ya göre talebi elden bırakmamalıdır. Bu hususta ulu’l-azm bir Peygamber olmasına rağmen Hızır’la görüşmeyi talep eden Hz. Musa (as.)’nın durumunu örnek veren Mevlânâ, sâlike şöyle seslenir:

“(Musa’nın kendinde olmayan bir sırrı elde etmek için Hızır’a koştuğu gibi) Allah aşkına sen de suya kanmayan bir susuz gibi elde ettiğine kanaat edip durma!

Bu kapıda nihayetsiz makâmlar var. Başköşeyi (tutmayı) bırak, yol, senin başköşendir!”¹⁶

Arz-talep arasında kevndeki sünnetullah nedeniyle ihtiyacın, muhtaç olunan şeyi vücûda getirmesi nedeniyle sâlik, kendi talep ve ihtiyacının muhtaç olduğu şeyi vücûda getireceğini bilmelidir. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ’ya göre talep, talep edilen şeye ihtiyaç hâsıl etme anlamını ihtiva ettiğinden sâlik, muhtaç olduğu şeye ilişkin ödevini yerine getirmelidir. Mevlânâ bu hususa şöyle işaret eder:

“Her nerede bir dert varsa deva oraya gider; nerede bir yoksul varsa rızık oraya varır.

Müşkül neredeyse cevap oradadır, gemi neredeyse su oradadır!

(Ey sâlik) suyu az ara, susuzluğu elde et ki sular yukarıdan da coşsun, aşağıdan da fışkırsın!

Küçük ve nazik boğazlı bebecik doğmasaydı onu besleyecek süt, memeden akar mıydı?

Git bu inişlerde, bu yokuşlarda koş çabala mücâhede et ki susayıp hararetlenesin (de suya yani ilahî rahmete müstahak olasın)!

....

Susuz kal, susa da sana ‘Onlara Rableri su içirir, rahmetiyle sular’ hitabı gelsin”¹⁷

O hâlde Mevlânâ’ya göre talep, neye ihtiyaç duyuluyorsa o şeyin mukabilini, hangi nimet isteniyorsa onun külfet ve sorumluluğunu yüklenmeyi ifade eden bir anlama sahiptir.

Mevlânâ’ya göre talep eden, matlubuna er ya da geç kavuşur. Bu yüzden sâlikin diğer bir adı tâlip yani talep edendir. Mevlânâ, bu hususta sâlike şunları öğütlemektedir:

“Arayan nihayet bulur. Kurtuluş, sabırdan doğar.”¹⁸

¹¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 124.

¹² *Mesnevî*, c. III, b. 1445.

¹³ *Mesnevî*, c. III, b. 978.

¹⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 979.

¹⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 1442-3.

¹⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1960-1.

¹⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 3210-8. Son beyitte İnsân 76/ 21 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

“Arayan ister yavaş gitsin, ister hızlı, nihayet aradığını bulur.”¹⁹

“Allah’ın inayet ve hidayet gölgesi, kulun başı üstündedir. Bir şeyi arayan, nihayet aradığını bulur.

Hiz. Peygamber (sav) buyurmuştur ki: Bir kapıyı çalar durursan, nihayet o kapıdan bir baş çıkar, görünür.”²⁰

Bir adamın oturduğu yerin civarında otursan sonunda elbette o adamın yüzünü görürsün.

Bir kuyudan her gün toprak çeker, çıkarırsan sonunda tertemiz suya erişirsin elbette.

Sen tasdik etmesen de cümle âlem bunu bilir ki; her ne ekersen günün birinde o ektiğini biçersin.”²¹

Talep ile matlûp arasındaki bağlantı nedeniyle sâlik, Mevlânâ’ya göre kendinde ulvî ve yüce şeylere yönelik bir meyil görünce bu yöndeki talebini takip etmelidir. Süflî şeylere yönelik bir talep ve meyil görünce de kendisinden bu isteği gidermesi için Allah’a yalvarıp yakarmalı, bu hususta niyâzı elden bırakmamalıdır.²²

Mevlânâ, bahsettiği talebin, sıradanın üzerinde bir gayret, arayış ve ciddiyet gerektirdiğini şöyle belirtir:

“Gafil olma, ara, ara ki devlet, istemektedir. Gönle gelen her ferah, bir sıkıntıya bağlıdır. Âlemin bütün işlerini bırak da canla başla guguk kuşu gibi ‘kû, kû (nerede, nerede)’ deyip ara!”²³

Talebin nasıl olması gereği hususunda örnek bir ölçü vererek sâlikin “*hakikat*” talebinde oğlunu kaybetmiş bir baba, Yusuf’unu kaybetmiş bir Yakup misâli ıstırap ve ciddiyetle Hakk’ı aramasını tavsiye eder.²⁴ Talep ve arayıştaki bu ıstırap ve ciddiyetin hangi boyutta olması gerektiğini Mevlânâ, verdiği örneklerle şöyle îzah eder:

“Adamakıllı aradın, üstüne düştün mü ele geçer!”²⁵

“İnsan, bir işe ciddiyetle koyuldu mu hastalığını bile göremez, körleşir.

....

Nice babayiğit erler vardır ki savaşta elleri, ayakları kesilir de, Yine savaştan el çekmez, kendilerini sağlam sanırlar.

Fakat sonradan görürler ki el kesilmiş, bir hayli de kan akmış da haberi bile olmamış!”²⁶

“Ardına köpek düşen ceylan, bedeninde bir damar bile kalsa koşar ya... işte o da onun gibi koşmaktaydı.

Artık köpek varken tavşan uykusuna dalmak hatadır... zaten korkan adamın gözüne uyku girer mi?”²⁷

¹⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 595.

¹⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 977. “Men talebe ve cedde vecede” hadisine işaret edilmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 264).

²⁰ Beyitte şu meâldeki hadise telmîhte bulunulduğu belirtilir: “Bir kimse bir kapıyı çalar ve çalmaya devam ederse kapı açılır, o da içeri girer.” (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XI, s. 1226).

²¹ *Mesnevî*, c. III, b. 4781-5.

²² *Mesnevî*, c. III, b. 1618-21.

²³ *Mesnevî*, c. III, b. 2302-3.

²⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 981-6.

²⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 2915.

²⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 1604-9.

Talep hususunda bu türden bir ciddiyete sahip olamayan sâlikleri ise, ciddi tâlipleri modellemeye teşvik eden Mevlânâ, ciddi tâliplerdeki *hakikat* iştîyakının sonunda diğerlerini de etkileyeceğini ifade eder.²⁸ Sâlikin, *hakikat* arayışındaki talebi, başlangıçta taklit düzeyinde olsa bile sürdürüldüğü takdirde bu talebi onu tahkikî bir arayışa götürecektir.²⁹

Sâlikin aradığı “*Mutlak Hakikat*”,³⁰ Cenâb-ı Hak’tır. Cenâb-ı Hak ise insana şahdamarından daha yakındır. Mevlânâ’ya göre sâlik, aradığı maşukunun yanı başında olduğunun idrâkine talep ve gayrette sona gelerek varabilir. Mevlânâ bu hususu “*Sevgiliyi o kadar çok arayayım, onu bulmak için o kadar çok gayret sarfedeyim ki, sonunda onu aramamak gerektiğini anlayayım!*” şeklinde ifade eder.³¹

Mevlânâ’ya göre sâlikin talebi, aynı zamanda duası olduğundan, Cenâb-ı Hakk’a yönelik bu talep hiçbir şeyle sınırlanamaz. Bu yüzden sâlik, talep ettiği şeyin başkaları tarafından imkânsız görülüp küçümsemesi durumunda dahi talebindeki ciddiyet ve ısrardan vazgeçmemelidir. Bu mefhumu Mevlânâ, şöyle dile getirir:

“Eğer bir karınca bile Süleymanlığı ister, (yüce bir hedefi) talep ederse, onun bu talebini küçümseme (ondaki himmetin yüceliğine bak!)

Elinde mala, sanat ve hünere dair her ne varsa başlangıcı talep ve düşünce değil midir?”³²

Mevlânâ, talep ve duasını ısrarla sürdürenin matlubuna kavuşacağını vurgulamak için “Davut aleyhisselâm zamanında bir adamın gece gündüz ‘Yarabbi, bana eziyetsiz ve helâl rızık ver’ diye sürekli ve ısrarla dua etmesi” hikâyesini anlatmaktadır.³³

Hayatta tümüyle rasyonel kurallar geçerli olmadığından Mevlânâ, talep edenin matlubuna kavuşmadığı nadir durumların olabileceğini belirtir. Ancak sâlik, kaideyi bozmayan bu tür istisnâî örneklerle bakarak hareket etmemelidir. Talepleriyle hedeflerine erişen yüz binlerce nebî ve velînin örnekliliği dururken bu tür istisnalara bakılmasını, ezeli bir mahrumiyet ve ahmaklık olarak niteleyen Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

²⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 2236-7.

²⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 1446-7.

²⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3006-7.

³⁰ *Mutlak Hakikat* kavramı hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Şamil Öçal, “Mutlak Hakikat ve Diğerleri”, *Tasavvuf*, sayı: 1, Ankara 1999, ss. 81-104.

³¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4177.

³² *Mesnevî*, c. III, b. 1448-9.

³³ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1450 vd.

“Çakmak taşını, demire vurunca kıvılcım çıkmaması olur mu? Olsa bile nadirdir. Bir adamın bahtı yaver olmaz, nasibinde kurtuluş bulunmazsa o adam, ancak nadir olan şeylere bakar da der ki: Filân kişi ekin ekti de mahsul devşirmede, filân da sedef buldu da içinde inci yoktu. Baûroğlu Bel’amlâ melûn İblis o kadar ibadet ettiler, ama ne dinleri fayda verdi ne de ibadetleri.

İbadetlerinden fayda gören yüz binlerce enbiyâ ve evliyâ o kötü zan sahibinin aklına bile gelmez!

Bula bula gönlüne kasvet veren, gönlünü karartan bu iki misâli bulur; talihsizlik, gönlüne bundan başka bir misâl getirebilir mi hiç?

Nice kişi vardır ki neşeyle ekmek yerken yedikleri boğazında kalır da, ölümüne sebep olur! Öyleyse ey talihsiz! Sen de onun gibi boğulup ölmek için ekmek de yeme ki onun gibi kötülüğe uğramayasın!

Yüz binlerce insan ekmek yer, onunla kuvvetlenir, can besler.

Sen bir nasipsiz ve ahmak çocuğu değilsen o nadir şeylere neden saplanıp kaldın?

Şu dünya, güneşin, ayın nuruyla dopdolu olduğu hâlde (böyle nadir şeylere bağlanıp onunla amel eden kişinin durumu şuna benzer: başını kuyunun dibine eğmiş:

‘Dünyada güneş ve ayın verdiği aydınlık var diyorlar, bu söz doğruysa hani nerede?’ deyip duruyor. Ey alçak! Başını kuyudan kaldır da bak!

Bütün dünya... doğu, batı, o nurla nurlanmış; fakat sen kuyudayken o nur, sana vurmaz ki!

Kuyuyu bırak, köşklere, bağlara git; burada inat edip durma, inat ile cedelleşmek uğursuzdur!

Aklını başına al da: Filân adam filân yıl ekin ekti de mahsulünü çekirgeler yedi; öyleyse ben neye ekeyim, burada çekirge tehlikesi var. Niçin elimdeki buğdayı böyle tehlikeli yerlere saçayım? deme.

Ekin ekmeyi terk etmeyen, işten güçten geri durmayan ekinini ekti de sen, kör gibi durup otururken ambarlarını (yani amel defterini) doldurdu.”³⁴

Binâenaleyh Mevlânâ’ya göre talep; sâliki hakîkati arayış sürecinde hedefine götüren, ciddi bir arayış ve gayretle desteklenmesi gereken bir motivasyon kaynağıdır.

III. TEVBE

Tevbe, kelime olarak itiraf, pişmanlık, dönmek gibi anlamlara gelen Arapça kökenli bir kelimedir.¹ Kulun, yaptığı günahlardan pişmanlık duyup Cenâb-ı Hak'tan mağfiret ve bağışlanmayı talep etmesi anlamındaki tevbe, sâlikin talep ve arayışı sonucu eriştiği bir merhaledir.² Bu anlamıyla tevbe, doğrunun farkına varan sâlikin sürdürdüğü yanlışlardan kesin bir kararlılıkla vazgeçerek doğruya dönüş yaptığı bir merhaledir.³ Tevbe, sûfiler tarafından kişinin manevî mertebesine nispetle tevbe, inâbe ve evbe gibi değişik kısımlara ayrılmıştır.⁴

Mevlânâ teşbîhteki olağanüstü yeteneğiyle tevbeyi, bünyeye dokunan bir şey yendikten ve zararı hissedildikten sonra selamet bulup rahatlamak için muzır şeyi kusmaya benzetir.⁵ Yapılan yanlışlıkların, birer alışkanlık hâline gelmiş olması durumunda Mevlânâ, lisân ile yapılan tevbenin fayda etmeyeceğine işaret eder. Bu durumu derinleşmiş ve eskimiş bir yaraya benzeten Mevlânâ, bu türden bir yaranın ancak dağlamak suretiyle tedavi edilebileceğini ifade eder.⁶ Dağlamaktan kasıt; nefsanî hazların insan benliğinde açtığı yaraların riyâzat ateşi ile tedavi edilmesidir.⁷ Buna göre yapılan kötülükler, henüz benlikte temerküz etmemiş bir hâlde olursa gönülden gelen ve

¹ Cevherî, *es-Sihâh*, c. I, ss. 91-2; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 233; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 76.

² Genel olarak bireyi tevbeye sevk eden üç türlü âminden söz edilmektedir. Bunlar; nefse ve şuura ait dâhilî sebepler, hâricî sebepler ve sosyal sebeplerdir. (bkz. Hayatî Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1998, ss. 293-311). Bu sebepler içinde en önemli olanı; yukarıda *manevî farkındalık (yakaza)* olarak ifade edilen ferdin, varoluşun gayesini arayış çabası içine düştüğü ve bir buhran neticesinde meydana gelen ve içten kaynaklanan sebeptir. (bkz. Pazarlı, *Din Psikolojisi*, ss. 120-3). Ayrıca bkz. Hüseyin Certel, *Neden Tasavvuf? Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-Sosyal Faktörler*, Akademik Araştırmalar, Erzurum 1998; Muammer Cengil, "Tasavvufî Yaşantıya Yönelmede Etkili Ola Psiko-Sosyal Nedenler", *Tasavvuf*, sayı: 11, Ankara 2003, ss. 213-40; Niyazi Usta, *Menzil Nakşiliği, Sosyolojik Bir Araştırma*, Töre Yay., Ankara 1997, ss. 35-52; Ünver Günay, A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1999, ss. 5-40; Erhan Yetik, *Tarikatlar ve Dinî Hayat*, Kardeşler Matbaası, Samsun 1996; Ali Murat Daryal, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1994.

³ Kerim Hakîkî, *Manevî İlerlemenin Merhaleleri, Tahallî, Tevbe Menzilleri*, çev.: Süleyman Demir, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 110.

⁴ İzzuddîn Abdusselam el-Makdisî, *Hallu'r-Rumûz ve Mefâtihu'l-Kunûz Sırların Çözümü ve Hazinelelerin Anahtarları*, çev.: Hayri Kaplan, İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 22-3.

⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 2009.

⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 2009.

⁷ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 65.

lisân ile yapılan tevbe ve istiğfar yeterli olmaktadır. Aksi takdirde bu istiğfar talebinin riyâzat eylem ve operasyonu ile desteklenmesi gerekir.

Mevlânâ, Hz. Adem (as)’ın dünyaya indiriliş olayına atıfta bulunarak insanoğlunun yeryüzünde yaptığı ilk şeyin, gözyaşı dökerek ah u figan ile inleyip tevbe etmesi olduğunu; hubut-ı Adem’in adeta Adem’in tevbesi için gerçekleşen bir süreç olduğunu belirtir⁸ ve sâlike şöyle seslenir:

“Eğer sen de Âdem evladı isen onun yolunda yürüyerek onun gibi (kusurlarından) özür dile”⁹

Mevlânâ’ya göre tevbe, ilk insan ve Peygamber Hz. Adem (as)’ın; buna karşılık tevbesiz bir ömür ise İblis’in tercihidir.¹⁰ Allah’tan gafil oluş anlamındaki tevbe bu yüzden Mevlânâ’ya göre bir tür ölüm ve can çekişmedir.¹¹ Şeytanı, insanın îman ve takva elbisesini çalan bir hırsıza benzeten Mevlânâ, bu hırsızdan takva elbisesini geri almanın ilk merhalesinin tevbe atı ile ona yetişmek olduğunu belirtir.¹² Tevbeyi, sâliki bir anda şu aşağılık âlemden semâya kadar yücelten bir bineğe benzeten Mevlânâ, aynı zamanda bu bineğin şeytan hırsızından korunması gerektiğini vurgular.¹³ Çünkü hırsız, alacaklarını aldıktan sonra bir de o kişinin bineğini çalar ki kendisine yetişip çaldıklarını geri alamasın.

Mevlânâ’nın süluk anlayışında her şeyin temeli ilahî cezbe ve lütuf olduğundan diğer sülûk uygulamalarında olduğu gibi tevbe edebilmeyi de nasip ve lütuf nişanesidir. Tevfik-i ilahî olmadan tevbenin bir sonuca varamayacağını şöyle ifade eder:

“Ey yüce nur! Senin tevfikin olmadıkça tevbe etmek, tevbenin bıyığına gülmekten başka nedir ki?”¹⁴

Mevlânâ, yapılan tevbeden semâ ehlinin duyduğu memnuniyeti ise şöyle ifade eder:

*“İşledikleri günahlardan pişman olup da ağlayıp inlemeye başlayınca, günahkarların iniltisinden arş titrer!
Bir annenin çocuğunun üstüne titremesi gibi titrer; onları ellerinden tutar, yukarılara doğru, yücelere doğru çeker!
Çeker de, onlara der ki: ‘Allah, sizi aldanmaktan korudu, işte; lütuf ve ihsân bahçeleri şurada, işte Gafûr ve Rahîm olan, bütün günahları örten Rabbinizin huzuru burada!’¹⁵*

⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1634-5.

⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 1636.

¹⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 769.

¹¹ *Mesnevî*, c. V, b. 770.

¹² *Mesnevî*, c. VI, b. 463.

¹³ *Mesnevî*, c. VI, b. 460-6.

¹⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 568.

Tevbe edebilme, belli düzeyde bir kalp rikkati gerektirmektedir. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre kalbi amellerinin çirkinliği ve günahları sebebiyle tümüyle kararmış ve katılaştırmış olanın kalbinde ilahî bir lütuf olan tevbe tohumu filizlenemez.¹⁶ Tevbe edebilmenin, kendisine bağlı olduğu gönül rikkati ise Mevlânâ'ya göre helal lokma ile sağlanabilir. Haram lokmayı, mideyi doyursa bile gönül kandilinde aydınlık vermeyen bir suya benzeten¹⁷ Mevlânâ, ilim ve hikmetin *aşk* ve gönül rikkatinin ancak helal lokmadan vücûda gelebileceğini belirtir.¹⁸ Mevlânâ'ya göre her şey, usûlüne riayetle elde edilebileceğinden¹⁹ tevbenin esbâbı; helal lokma $\Rightarrow$ riyâzat $\Rightarrow$ kalp rikkati $\Rightarrow$ tevbe şeklindedir.

Mevlânâ'ya göre sıhhatli bir tevbe, bu şartların yerine getirilmesi ile yapılabilir. Ancak Mevlânâ, sâlik için bunun da ötesinde bir boyuttan bahseder. Buna göre helal olsa dahi şayet sâlikin yedikleri, kalbinde rikkat uyandırma, onda ibadet ve taat yerine şehvî arzularını güçlendiriyor ve *mânâ* âleminden uzaklaştırıyorsa bu aşamada sâlik, midesini doldurmayı kendisine adeta haram (fikhî bir mecburiyet anlamında değil) kılmalıdır ki bu sayede kalp rikkatini elde edebilsin. Mevlânâ, tevbe ve helal lokma arasındaki bu sebep-sonuç ilişkisini şöyle îzah eder:

“(Şayet yediğin) bir lokmadan sende haset, hile, cehâlet ve gaflet meydana geliyorsa, sen o lokmayı haram bil!

Hiç buğday ektin de arpa verdiğini gördün mü? Hiç attan eşek sıpası doğduğunu gördün mü? (yani islâm edilmemiş bir nefis sahibinden böyle kötülüklerin doğması gayet doğaldır) (Çünkü) lokma, tohumdur; düşünceler ise (o tohumun) meyveleri; lokma denizdir, fikirler, o denizin incileridir.

Hizmet iştiyakı ve o cihâna yönelme azmi, helal lokmadan doğar.”²⁰

Tevbe, derin bir samimiyetten beslenmesi gerektiğinden gözyaşları, Mevlânâ'ya göre tevbenin sıhhatini gösteren önemli bir göstergedir. Çünkü gözyaşları, tevbe edenin o günaha ilişkin derin pişmanlığını ve tevbesindeki ihlâsı göstermektedir. Mevlânâ, afak ve enfüs arasında yaptığı mukayese ile tevbede gözyaşı ve gönül samimiyetinin bulunması gerektiğini vurgular.²¹ Bahçe ve meyvelerin yeşerip olgunlaşması için

¹⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 3625-7.

¹⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 1642-5.

¹⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 1643.

¹⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1643-4.

¹⁹ Beyit şu şekildedir: “‘Evlere kapılarından girin’ ve hedeflerinize vusûl için, usûle/o için esbâbına riayet edin! (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1628)

²⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 1645-9.

²¹ *Mesnevî*, c. I, b. 1637.

güneşe ve suya ihtiyaç olduğu gibi tevbenin de yeşerip filizlenmesi için gözyaşları, gönülden gelen ateşli ahlara eşlik etmelidir.²² Gözyaşlarını, tevbe edenin lisânı olarak niteleyen²³ Mevlânâ, ayrıca gözyaşının riyâdan uzak تنها bir yerde dökülmesi gereğine vurgu yapar.²⁴

Mevlânâ, sâlikin tevbesinde sebat etmesi gereğini, Kur'anî bir kavram olan *tevbe-i nasûha*²⁵ atıfta bulunarak ifade eder.²⁶ Tevbede kararlı oluşun, tevbenin kabul edildiğinin bir alameti; günaha meylin bulunmasının ise tevbenin kabul edilmediğinin bir göstergesi olduğunu ifade eden²⁷ Mevlânâ, nasûh bir tevbedeki sebat ve kararlılığı şöyle îzah eder:

“Süt, memeden çıktı mı bir daha dönüp memeye giremez. Nasûh tevbesi de böyledir. İnsan, bir suçtan tevbe etti mi bir daha o suçu aklına bile getirmez, değil ona rağbet etmek, her an ondan nefreti artar. O nefret, tevbenin kabul edildiğine işarettir.”²⁸

Bu yüzden Mevlânâ, sâliki nasûh düzeyinde bir tevbeye teşvik eder. Bunu îzah edip örneklendirmek maksadıyla Nasûh adlı birinin başından geçen olayla ilgili bir fıkrayı anlatır.²⁹

Mevlânâ, akıl ile tevbedeki sebat arasında ilgi kurmaktadır.³⁰ Buna göre, kişinin akıbeti görebilmesi, nuranî aklı ile gerçekleştirdiği bir sonuç çıkarma iken; anlık lezzete yönelik nefsin hevâsına uyularak tevbe bozulur.³¹

Mevlânâ'ya göre tevbesini bozan, İblis'in maskarası hâline gelmektedir.³² Bir günahı işleyip o günahdaki ceza ve kötülüğü görerek tevbe eden ancak daha sonra

²² *Mesnevî*, c. II, b. 1653-4.

²³ *Mesnevî*, c. I, b. 1633.

²⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 1632.

²⁵ Tahrîm 66/8.

²⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2228'den önceki başlık.

²⁷ A. y.

²⁸ A. y.

²⁹ Hikâyenin özeti kısaca şöyledir. *Nasûh* isminde yüzü kadınlara benzeyen bir erkek, yıllarca kendini kadın gibi göstererek kadınlar hamamında tellaklık yapar, bu şekilde kadınların vücutlarına rahatlıkla dokunurmuş. Bir gün hamamda padişahın kızının değerli bir incisinin kaybolması üzerine padişahın adamları herkesi aramaya koyulur. *Nasûh*, sıranın kendisine gelince erkek olduğunun anlaşılması korkusundan dört büklüm kıvranmaya Allah'a bu olaydan kurtulursa bir daha böyle bir şey yapmayacağına dair samimi tevbeler etmeye başlar. Sonunda inci bir başkasından çıkar. *Nasûh* da rahatlar. Yaptığı bu işi bırakır. Tekrar padişahın kızının sırtını yıkaması için çağrılınca bir bahane ile bu işi yapmaz. (bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2228-2325).

³⁰ *Mesnevî*, c. IV, b. 3383-4.

³¹ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2287-2300.

tevbesini bozup o işi tekrar yapanın düştüğü kötü durumu örneklendirmek için aslanın elinden birinci kez kurtulduğu hâlde ikinci kez ahmaklık ederek yine aslana aldanan ve ona av olan eşek hikâyesini anlatır.³³ Tevbesini bozanın, hikâyedeki eşek misâli şeytanın elinde bir oyuncak derekesine düştüğünü; şeytanı sembolize eden hilekâr tilki mecâzı üzerinden ifade eder.³⁴

Mevlânâ, “*Aydınlanmak için bir ateş yakmak istedi (Ateş) çevresini aydınlatır aydınlatmaz, Allah onların nurunu giderdi*” âyetini³⁵ tevbeyle bağlantılı olarak işârî şekilde yorumlar. Buna göre yakıldığı bildirilen ateş, insanın bir şeye karar verip azmederek tevbe etmesidir. Sönmesi de tevbedeki bu kararlılık ve motivasyonun fazla sürmeden kaybolmasıdır.³⁶ Bu yorumuyla tevbede sebat edebilmenin, ilahî lütuf ve tevfiğe bağlı olduğuna işaret eden Mevlânâ, bu yüzden tevbede sebatsızlıktan Allah’a sığınarak sâlike bu konuda şöyle yol gösterir:

*“Birisi tevbe eder, pişman olur, sonra o nedameti unuttur da deneneni yine denemeye kalkarsa ebedî olarak ziyana düşer. Tevbesinde sebatı, kuvveti olmaz, o tevbeden bir tatlılık duymaz ve tevbesi kabul edilmezse, Allah’a sığınırız. Böyle yapanın durumu, köksüz ağaca benzer. Her gün biraz daha sararır, biraz daha kurur.”*³⁷

Mevlânâ’ya göre yaptığı kötülüğün acı sonucunu tecrübe ettiği hâlde insana tevbesini bozduran, hırs ve ondan mütevellit olan gafletidir. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

*“Bir sûret, gönle girdi mi insan, sonunda pişman olur, o sûretten bezer. Sonunda herkes, kapıldığı sûretten tevbe eder, fakat yine gaflet gelir, onu o yana çeker. Kelebek gibi uzaktan o narı, nur görür; o tarafa yönelir. Fakat ona varınca kanadı yanıp kaçır. Kaçır ama çocuklar gibi yine gelir, yaraya tuz eker. Yine zanna, tamaha düşer, derhal kendisini o ateşe atar. Yine yanar, sıçrar. Fakat yine gönlündeki hırs, kendisine yandığını unutturur, sarhoş eder. Yine tevbe ve sızlanma, hatırlardan çıkar. Çünkü Allah, yalancılardan düzenini iptal eder.”*³⁸

³² Mesnevî, c. IV, b. 3384.

³³ Hikâyenin özeti kısaca şöyledir. Bir aslan fil ile yaptığı mücadeleden yorgun düştüğü için avlanacak kudretten âciz düşer. Diğer hayvanların da ondan yemesi için tilkiye kendisine av olarak bir eşek getirmesi için ricada bulunur. Tilki, bir eşiği kandırıp aslanın yanına getirmeyi başarır. Ancak aslan sabredemediği için eşek iyice yaklaşmamışken kükreyince eşek kaçır. Tilki ikinci kez de eşiği kandırmayı başarıp, aslanın yanına götürür. Eşek bu ahmaklığının bedelini bu kez hayatı ile öder. (bkz. Mesnevî, c. V, b. 2326 vd.)

³⁴ Mesnevî, c. V, b. 2582-4.

³⁵ Bakara 2/17.

³⁶ Bkz. Mesnevî, c. VI, b. 353-6.

³⁷ Mesnevî, c. V, b. 2325’den sonraki başlık.

³⁸ Mesnevî, c. VI, b. 344-52.

Mevlânâ'ya göre insan, bir günahıtan ötürü sıkıntıya düşünce tevbeyle niyetlenir. Çünkü hırsı gitmiş ve kötülüğünün acil cezası ile yüzleşmiştir. Ancak bu sıkıntıdan kurtulunca nükseden hırsı sebebiyle tekrar o günaha geri döner. Mevlânâ böyle kişilerin durumunu, anlattığı hikâyedeki³⁹ köpeklerinkine benzeterek hicveder. Köpekler, kış gelip üşüyünce ev kurmaya yemin ederler, ancak yaz gelince yeminlerini unutarak yazın tadını çıkarırlar. İnsan da günah sebebiyle sıkıntıya düşerek daralıp hırsı azaldığında tevbeyle niyetlenir. Ancak dertten kurtulunca hırsı azmini gevşetir, önceki niyet ve kararlılığını unutturur. Böylece tekrar günaha sürüklenir.⁴⁰

Mevlânâ, şeytanın kalbe attığı vesveselerin de tevbede sebatı engellediğini belirterek bu hususu vurgulayan bir hikâyeye anlatmaktadır.⁴¹

Ahit ve tevbeyle bozmanın cezasının, önceki ümmetlerde sûrette gerçekleşen zâhirî bir çarpılma (mesh) olduğunu, ilgili ayete⁴² telmihle belirten Mevlânâ, Muhammed ümmetinde tevbeyle bozmanın cezasının ise gönül çarpılması olduğunu ifade eder.⁴³ Mevlânâ'nın ifade ettiği bu gönül çarpılmasını, insanın fitrî doğasının bozulması, şahsiyetinin aşınarak kişilik bütünlüğünün bozulması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Mevlânâ'ya göre sûretler âlemi olan dünyada gözlerden gizlenen bu çarpılma, ahirette gerçek hüviyetiyle ortaya çıkacaktır.⁴⁴ Mevlânâ, böyle bir lanete duçar kalmaması için sâlik bu konuda şöyle uyarır:

“İnsanlar, zâhirî azabı görsün diye İsrail oğulları zâhiren çarpıldılar.
Bunlardan başka yüz binlercesi, tevbelerini bozduklarından iç âlemlerinde domuz ve eşek
olmuşlardır.”⁴⁵

“Ahdî, tevbeyle bozmak, sonunda insanı lanete uğratır.

...
Bu ümmette beden çarpılması yoktur. Fakat ey akıllı fikirli adam, gönül, çarpılması vardır.
Bir adamın gönlü maymun gönlüne döndü mü bedeni de maymunlaşmış gönlünden dolayı
alçalır.”⁴⁶

“Kıyametteyse bedene gönlün sûretini verirler.”⁴⁷

³⁹ Hikâyeye için bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2885-91.

⁴⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 2892-4.

⁴¹ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 357-66.

⁴² Cumartesi günü avlanmaları yasaklanan İsrailoğullarının maymun ve domuza çevrilmeleri ile ilgili olaya atıfta bulunmaktadır. (bkz. Bakara 2/65, Mâide 5/60, A'râf 7/166).

⁴³ *Mesnevî*, c. V, b. 2591'den önceki başlık.

⁴⁴ A. y.

⁴⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 2598-9.

⁴⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2591-5.

⁴⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 2591'den önceki başlık.

Mevlânâ'ya göre sâlik, günah ile yüzleştiğinde tevbe edeceğine güvenip günah işlemeye kalkışmamalıdır.⁴⁸

Mevlânâ, cennetin rahmet kapılarından biri olduğunu ifade ettiği tevbe kapısının, diğer kapılar gibi zaman zaman değil kıyamete kadar sürekli açık olduğunu bununla ilgili hadise⁴⁹ yaptığı telmihle belirtir.⁵⁰ Tevbenin herhangi bir zaman dilimiyle münhasır olmadığına, sâlikin her an tevbe edebileceğine işaret eder. Mevlânâ'ya göre Allah'a ve iyiliğe dönüşün ilk aşaması, sürekli açık bulunan tevbe kapısı ile aralandığından sâlik, hiçbir zaman tevbeden ümit kesmemelidir. Mevlânâ, tevbenin geçmişi ıslâh edici fonksiyonunu şöyle ifade eder:

“Ömür defterini kararttınsa önce yaptıklarına tevbe et.
Ömrün geçtiyse kökü bu demdir, tez ömür ağacını tevbe suyuyla sula.
Ömrünün köküne abıhayat dök de ömür ağacın yeşersin.
Bütün geçmiştekiler, bu tevbeyle iyileşir. Geçen yılki zehir, bu yüzden şeker kesilir.
Allah, kötülüklerini iyiliğe çevirir. Geçmişteki bütün suçların ibadet olur.”⁵¹

Kişinin fark etmediği birçok kusuru, tevbesini gerekli kıldığı gibi şartlarına riayet edilmeden yapılan çoğu tevbe Mevlânâ'ya göre ayrıca bir tevbe gerektirir.⁵² Bu nedenle sâlik, tevbe etmek için illa bir kötülüğü işlemeye gereksinim duymamalı; fırsat bulduğu her an tevbe vesilesiyle Allah ile ahdini tazelemelidir. Bu işleviyle tevbe, sâliki günaha girmekten koruyucu bir vasfa sahiptir.

Mevlânâ'ya göre tevbedeki dirayet ve kararlılık günaha girmeden önce göstermelidir. Ona göre günaha girdikten sonra yapılan ah u vahlar tümüyle gereksiz olmasa da vakti geçmiş bir hayıflanmadır. Mevlânâ, bu hususu vurgulamak üzere Hâlep'teki Şiilerin aşure günü yaptıkları yas törenini ve onları kınayan bir şairin sözlerini aktarır. Şâirin lisânından Kerbela'da gösterilmesi gerekirken şimdiye kalan bu ah u figanın artık zamanı geçmiş bir dövünme olduğunu ifade eder.⁵³

Mevlânâ'ya göre sâlik, sülûk sürecinde ilerleyip gönlünde *aşk* uyanınca tevbesi de mahiyet değiştirecektir. Şöyle ki işlenen günahattan pişmanlık duyma anlamındaki tevbe, *mevhûm benliği* ait bir sıfattır. Sâlikin tevbe ediyor olması, hem günahın hem de

⁴⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 1652.

⁴⁹ Taberanî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, thk.: Mahmûd b. Ahmed Tahhan, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985/1405, c. VI, s. 11.

⁵⁰ *Mesnevî*, c. IV, b. 2504-8.

⁵¹ *Mesnevî*, c. V, b. 2221-5.

⁵² Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVI, s. 313.

⁵³ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 777 vd.

mevhûm benliğin silinmediğinin bir göstergesidir. *Aşk*, ilahî bir tecellî olduğundan tecelligâhını da ilahî sıfatlarla doldurur. Bu yüzden *aşk* tecellisine mazhar olan sâlik artık bu aşamada, kötülükten hemen sonraki başlangıcı ve pişmanlığı ifade eden tevbeden de tevbe etmelidir.⁵⁴ Duyulan pişmanlık anlamındaki tevbe Mevlânâ'ya göre bir ayıklık ve benlik emaresidir. Sâlikin hâlen daha istiğrâk makâmına erişemediğinin bir göstergesidir. Bu nedenle Mevlânâ, sâlike hedef olarak bu hâlden de yücelmesini öğütlemektedir.⁵⁵

Tevbe, Allah ile ayrı düşmenin, gafletin ve ahdi unutmanın bir sonucudur. Âşığın Allah'ı hatırlanndan çıkarması ise Mevlânâ'ya göre mümkün değildir. Âşık, O'nsuz durmamaya dolayısıyla tevbeye tevbe etmiştir. Bu yüzden *aşk* evresindeki sâlikin aşkı ile tevbe birarada bulunamaz. Mevlânâ, bu hususu şöyle dile getirir:

"O âşık, kıyamete ulaşmış... Ona tevbe kapısı kapanmış.
Hem âşıklık, hem tevbe, hem de sabretme imkânı. Bu, pek imkânsız bir şeydir canım efendim.
Tevbe bir kurtçuk gibidir; aşksa ejderhaya benzer. Tevbe, halkın sıfatıdır, aşksa Allah sıfatı."⁵⁶

Sâlikin tevbeden tevbe etmesine ilişkin şu hususu da hatırlatmalıyız. Sâlik, bulunduğu her bir merhalede o makâmın gereklerini tümüyle yerine getirmelidir ki bir sonraki merhaleye yükselelsin. Bunun yolu ise o merhalenin gereğinin, benlikte yerleşik bir hâle getirilerek adeta o şeyi kendi doğasına işlemektir. Bu yüzden tevbe aşamasının zirvesi, tevbeden tevbe eder hâle gelmektir. Tevbeden tevbe, aşkın uyandığı rızâ⁵⁷ aşamasına nispetlidir. Çünkü bu seviyeye yükselen âşık, bu merhalede hiçbir hâline pişmanlık duymaz. Çünkü her şeyde Cenâb-ı Hakk'ın irâdesini müşâhede eder.

⁵⁴ Tevbeyi terk etme hakkında ayrıca bkz. Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVI, s. 314 vd.

⁵⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 2199, 2205-6.

⁵⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 968-70.

⁵⁷ *Rızâ* kelimesi Arapça memnun olma, beğenme, yetinme, sızlanmama gibi anlamlara gelmektedir. (İsfahânî, *Müfredât*, s. 356; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 111). Tasavvufî bir terim olarak genelde Allah'ın takdiri olan kaderin tecellîlerinin akışına uygun olarak meydana gelen her şeyi, içten gelen bir sükûnet ve hoşnutlukla kalbin karşılaması hâlidir. (Serrâc, *el-Luma'*, s. 50; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 102; Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Cebecioğlu, *TTDS*, s. 517). Rızânın *hâl* mi *makâm* mı olduğu konusunda sûfîlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. (Afîfî, *Tasavvuf*, ss. 308-9; A. J. Arberry, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004, s. 74; Abdulhâlim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 83-8; Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 97; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 176-7; Julian Baldick, *Mistik İslâm*, çev.: Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yay., İstanbul 2002, s. 97). Bütün tasavvufî tarikatlarda düşünce olarak var olan *rızâ* aynı zamanda Kadiriyye ve Kübreviyye gibi tarikatların da manevî merhalelerinden (*usul u aşare*) birinin adıdır. (bkz. Dilaver Gürer, *Abdulkadir Geylânî*, İnsan Yay., İstanbul 1999, s. 210 vd.; Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, s. 68 vd.).

Mevlânâ, kişide *aşk* uyandıktan sonra tevbeden tevbe aşamasına yükselmesine örnek teşkil etmesi için Bilal (ra)’ın durumunu anlatır. Ebubekir (ra), Bilal (ra)’e îmanını gizlemesini, böylece müşriklerin zulmünden kurtulmasını tavsiye etmiş; Bilal (ra) de bunu kabul etmişti. Ancak Mevlânâ’ya göre gönlünde uyanan Muhammedî *aşk* ateşi, Bilal (ra)’e bu tevbesini bozdurmuştu.⁵⁸ Mevlânâ, bu hususu Bilal (ra)’ın lisânından şöyle ifade eder:

*“Ey Muhammed dedi, ey tevbelere düşman!
Bedenim de seninle dolu, damarım da. Artık bu bedene nasıl olur da tevbe sığar?
Bundan böyle tevbeyi gönülden çıkaracağım. Ebedî hayattan nasıl olur da tevbe edebilirim?
Aşk, kahredicidir, ben de onun eline düşmüş, kahrolmuş birisiyim. Aşkın acılığıyla şeker gibi tatlılaştım.*

*Ey kasırğa, senin önünde bir yaprağım ben, nereye düşeceğimi ne bilirim?”*⁵⁹

Binâenaleyh tevbe, Mevlânâ’nın öngördüğü sülûk merhaleleri bakımından sâlikin günahlarının farkına varıp pişmanlığını ifade eden bir aşama olması yanında özellikle *aşk* evresinde tevbenin de mahiyet değiştirdiğini söyleyebiliriz.

⁵⁸ bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 888-99.

⁵⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 899-903; Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVII, s. 40-. Tevbeden tevbe etmeye ilişkin Kuşeyrî’nin de benzer ifadeleri bulunmaktadır. Söz konusu ifadeler ve değerlendirmeler için bkz. Yüksel Göztepe, *Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006, ss. 215-6.

IV. BENLİK DÖNÜŞÜMÜNDE AHLÂKÎ TEŞEKKÜL: HUYLARIN TEZKİYE VE EĞİTİMİ

İnsan, yeryüzünde var olduğu günden itibaren sosyal bir varlık olma arzusunu kendi içinde barındıran bir varlıktır.⁶⁰ Bir insanın kişiliği, yalnız başına bir turnusol kâğıdı gibi iken, kişiliğin rengini ve mahiyetini, diğer insanlarla kurduğu ilişkiler ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan insanın, diğer insanlarla birlikteliği ondaki iyi ve kötü huyları ortaya çıkarmaktadır denilebilir. İnsanın sosyal bir varlık oluşundaki ilahî arketipin pratik sonuçlarından belki de en önemlisi, insanın ahlâkını belirleyen uyarıcıların diğer insanlar vesilesiyle ona sunuluyor olmasıdır.⁶¹

İnsan, Mevlânâ'ya göre melek ve hayvan arasında rûh ve bedenden müteşekkil bir canlı olarak yaratıldığından, insanın varlık hiyerarşisindeki yerini gösteren bu ontolojik hususiyet, onun ahlâki teşekkülüne de yansımıştır. Mevlânâ, iyi ve kötü huyların, tabiatımızda potansiyel olarak mevcut oluşunu şöyle ifade eder:

*"İnsanın varlığı bir ormânâ benzer. Eğer sen o nefese⁶² âgâh isen çekin bu varlıktan çekin! Vücudumuzda binlerce kurt, binlerce domuz vardır; temiz, pis, güzel, çirkin binlerce sıfat birarada..."*⁶³

Mevlânâ, insanın şerle yoğrulan bu tabiatını ıslâh (tezkiye) etmesi gereğine işaret eder.⁶⁴ Bu ıslâh süreci, Mevlânâ'ya göre insan varlığındaki iyi huyların kötü huylara egemen kılınmasıdır. Çünkü Mevlânâ'ya göre bir insanın ahlâkı, onun hâkim huylarından müteşekkildir.⁶⁵

Mevlânâ'ya göre kimi huylar, insandaki meleklik yönünü ortaya çıkararak onu yüceltirken; kimi huylar da ânlık hayvanî telezzüzle insanı adeta hayvanlaştırmaktadır.

⁶⁰ Ahlâkın temelleri hakkında bkz. Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 65 vd. İslâm düşüncesinde ahlâk tasavvuru ve gelişimine ilişkin geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991; Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı*, sad.: A. Arslan Aydın, Ankara, tsz; Ahmed Naim, *İslam Ahlâkının Esasları*, sad.: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945.

⁶¹ Sizi birbirinizle imtihan ederiz meâlindeki ayet bu bağlamda hatırlanabilir. (bkz. Muhammed 47/4).

⁶² Beyitteki nefesin "*Ben ona kendi ruhumdan üfledim*" (Hicr 15/29) ayetindeki nefha olduğu belirtilmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 400; Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VII, s. 459).

⁶³ *Mesnevî*, c. II, b. 1416-7.

⁶⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2566.

⁶⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 1418-9. İnsan tabiatının bu potansiyeli hakkında Fromm şöyle der: İnsan tabiatı bir bütün olarak ne iyidir ne de kötüdür; yalnız bir takım imkânlarla donatılmıştır. (Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, "Önsöz", çev.: Aydan Yörükkan, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 1999, s. XXXIV).

Bu nedenle Mevlânâ, pozitif bir ahlâki teşekkülün insanı yüceltmedeki fonksiyonuna vurgu yaparken; aksinin insanı süflileştireceğini belirtir.⁶⁶

Sâlikin sahip olması gereken erdemler ile tezkiye etmesi gereken huylarına baktığımızda bu kazanım ve tezkiyenin sâlikî tüm kâinat ile uyumlu bir hâle getirme gayesine mebnî olduğunu söyleyebiliriz. Sâlikin ahlâkî teşekkülündeki her bir fazilet, sonuçta insan-evren arasındaki ahenkten neşet eden huzur ve uyumu sağlarken tezkiye etmesi gereken her bir kötü huy da insan benliği için bir tür iç huzursuzluk ve psikolojik bir yıkım hazırlamaktadır.

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde her şeye gerçek değerini kazandıran, o şeyin dış görünümünden (*sûret*) ziyade özü yani *mânâsı*dır. İnsanı sevimli ve güzel kılan *mânâ*lardan biri ise güzel ahlâktır. Bu nedenle Mevlânâ, iyi ve güzel sûretin kötü huyla eşleşmesi durumunda, bu kötü mânânın güzel sûreti beş paralık hâle getireceğini belirtir.⁶⁷

Mevlânâ, güzel ahlâkın sâlikin sahip olması gereken temel meziyetlerden olduğunu şöyle ifade eder:

*“Ben, bu çalışıp çabalama dünyasında iyi huydan daha iyi bir ehliyet görmedim. Fazileti, mahareti, hüneri bir tarafa bırak. Bu (sülûk) yolunda ancak hizmet ve güzel ahlâk (hulk-u hasen) işe yarar.”*⁶⁸

*“Her kimin huyu iyi olursa kurtulmuştur; sırça gönüllü olanlar da kırılmıştır.”*⁶⁹

*“Güzel huyu her şeyden üstün tut onun peşinde yürü”*⁷⁰

Mevlânâ, akıl ve ahlâk arasında doğrudan bir bağlantı kurmaktadır. Mevlânâ'ya göre akıl, insandaki meleklik nuru olduğundan kötü huy, aklın verimli bir şekilde kullanılmasına engel olur ve aklı köreltir. Mevlânâ, Hz. İbrahim'in dört kuşu öldürüp Allah tarafından diriltilmeleriyle ilgili ayeti⁷¹ bu doğrultuda işârî şekilde yorumlar.⁷² Buna göre ayetteki dört kuş,⁷³ insandaki dört kötü huyu⁷⁴ sembolize etmektedir. Bu kötü

⁶⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2995-9.

⁶⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1018.

⁶⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 810-1.

⁶⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 816.

⁷⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 3007.

⁷¹ Bakara 2/260.

⁷² Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 30 vd.

⁷³ Bu kuşlar kaz, tavus, kuzgun ve horozdur. (bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 43).

⁷⁴ Bu huylar hırs, şehvet, mevki düşkünlüğü ve tul-u emel (ümniyye)dir.

huyar, aklı adeta çarmıha gererek ona aslî fonksiyonunu icra ettirmezler.⁷⁵ Sâlik, aklını perdeleyen bu dört huyu, İbrahim (as) gibi öldürüp yeniden inşâ etmeli ve aklını çarmıhtan kurtarmalıdır.⁷⁶

Akıl ve ahlâk arasında kurduğu bağlantı nedeniyle Mevlânâ'ya göre kişi, bedeninde olan ve telafisi mümkün olmayan bir eksiklik ve engelden dolayı kınanamaz. Ancak akıl noksanlığının alameti olan kötü ahlâk, Mevlânâ'ya göre en kötü hastalıktır. Çünkü beden noksanlığı rahmet sebebi iken kötü ahlâkı doğuran akıl za'fiyeti, gazap sebebidir.⁷⁷

Mevlânâ, kişinin kendi kötü huylarıyla yüzleşmekten kaçır ve her kötü huy, nihayetinde kendi sahibine zarar verir.⁷⁸ Mevlânâ, insan tabiatında çeşitli nedenlerle ortaya çıkarak işlevsel hâle gelen kötü huyları birer diken fidanına benzettir.⁷⁹ Zamanında temizlenip ıslâh edilmeyen her bir kötü huyun hem sahibine hem de başkalarına zarar vereceğini; her geçen günün bu fidanları kalınlaştırarak birer alışkanlığa çevireceğine işaret eder. *Mesnevî*'deki yol üstüne diken fidanı eken kişi hikâyesini⁸⁰ bu maksatla anlatan Mevlânâ, diken iğneleri gibi kötü huyların da kişiyi kendisine ve çevresine verdiği zararlar konusunda bilinçsiz hâle getirdiğini ve uyuşturduğunu belirtir.⁸¹ Mevlânâ'ya göre kişi, kendi kötü huylarının başkalarına verdiği zararı görebilme konusunda yeterli vizyona sahip değilse bu huyların bizzat kendisine verdiği zararlara bakmalıdır.⁸²

Mevlânâ, kötü huy ile alışkanlık ilişkisi üzerinde durmaktadır. Mevlânâ'ya göre insan için başlangıçta şiddetli bir temayül ifade etmeyen bir şey, itiyat hâline getirilirse insanda o şeye yönelik bir telezzüz (şehvet ve iştihak) meydana gelir. Bu tür bir şehvetten beslenen ve adeta ödüllendirilen kötü huy artık insanda yerleşik bir mizaç hâline gelir.⁸³

⁷⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 30.

⁷⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 31-2.

⁷⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1536-9.

⁷⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 1905.

⁷⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 1240.

⁸⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1226-39.

⁸¹ *Mesnevî*, c. II, b. 1241.

⁸² *Mesnevî*, c. II, b. 1242-3.

⁸³ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3458-62.

Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre alışkanlıklar şehveti, şehvet de kötü huyu meydana getirmektedir. Bu hususu Mevlânâ'nın verdiği kibir örneği üzerinden açıklayalım. İnsan, şayet başkalarının kendisine tazim edip saygı göstermesine alışır, bu alışkanlık, bir müddet sonra kişide toplumun sürekli kendisine saygı gösterme beklentisini doğurabilir. İnsan bu yöndeki beklentisini elde edebilmek için kendini diğer insanlardan üstün görmeye, diğer insanları küçümsemeye, kendisini eleştirenlere düşman kesilmeye ve konumunu kimseye kaptırmamak için düşmanca tutumlar sergilemeye başlar.⁸⁴ Saygı gösterilme şehveti, diğer kötü huylarını ortaya çıkarır. Böylece kötü huylar kişinin ahlâkında sabit hâle gelir. Alışkanlık, şehvet ve kötü huy arasındaki döngüsel süreç bu şekilde devam eder. Bu yüzden Mevlânâ, kötü bir huyun insanda meydana getirdiği ânlık telüzzüzü (şehveti) bir karıncaya, bunun alışkanlık hâline gelmesini ise bu karıncanın ejderhalaşmasına benzetir.⁸⁵

Mevlânâ'nın (alışkanlık ⇒ şehvet ⇒ kötü huy) arasında kurduğu bu ilgi, sâlike kötü huylarından kurtulması noktasında da bir rehberlik sunmaktadır. Şöyle ki kurduğu bu ilgiyle Mevlânâ, kötü huyu besleyen şehvetten ve o şehveti büyütüp vazgeçilmez kılan alışkanlıktan kurtulmadan o kötü huyu bırakmanın mümkün olmadığına işaret etmektedir. Bu nedenle Mevlânâ, bir şeyin arzu ve şehvetini, alışkanlık düzeyine getirmeden sâlike onu terk etmesini şöyle tavsiye eder:

“(Kötü huylu kişinin) karınca gibi olan şehveti, alışkanlık yüzünden adeta ejderha kesilmiştir.

(Bu yüzden) şehvet yılanını vakit geçirmeden öldür. Yoksa hemencecik ejderhalaşır.”⁸⁶

Sülûk süreci, Mevlânâ'ya göre sâlikin kendi kötü huylarından uzaklaşarak Hakk'ın sıfatlarıyla ahlâklanmasıdır. Sâlikin ahlâki teşekkülünün gayesini, Allah'ın ahlâkına bürünme⁸⁷ şeklinde îzah eden Mevlânâ, sâlike, halkın huyu yerine Hakk'ın huyuna bürünmesini tavsiye eder.⁸⁸ Mevlânâ'ya göre her bir huy, insana verilmiş bir

⁸⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3471.

⁸⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3466-71.

⁸⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 3471-2.

⁸⁷ Bu gayenin “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanınız” hadisinden mülhem olduğunu söyleyebiliriz. Allah'ın ahlâki ile ahlâklanma fikrinin İslâm düşüncesindeki yerine ilişkin bazı değerlendirmeler için bkz. Ali Akpınar, “Allah'ın Ahlâki ile Ahlâklanma”, *Tasavvuf*, sayı: 6, Ankara 2001, ss. 61-80.

⁸⁸ Hikâyedeki vezir lisânından bu hususu ifade etmektedir. (bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3373).

emanettir. Bu emanete vefâ göstermenin yolu, o huyun ilahî arketipine erişmeye çalışmaktır.⁸⁹

Kötü huyların gönül ile hissedilen manevî kokularından bahseden Mevlânâ, bedendeki maddî ve kesîf kokular gibi kötü huyların kendilerine özgü emareleri olduğunu belirtir. Kötü huyların beden dilinden anlaşılan ve sözlerle dışa vurulan belirtisini, soğan ve sarımsak kokusuna benzeten⁹⁰ Mevlânâ, verdiği ağız kokusu örneğinden hareketle kötü huyların kendilerini ele vereceklerini vurgular.⁹¹ Bu yüzden insan, Mevlânâ'ya göre kötü huylarını gizlemek istese de sürekli bunu başaramaz.⁹²

Mevlânâ, kötü huyların bu âlemde manen hissedilen pis kokularının mahşerde somut ve hissedilir hâle geleceğini ise şöyle ifade eder:

*“Zina edenler, avret yerleri kokmuş bir hâlde; şarap içenler, ağızları kokmuş bir hâlde haşredilirler.
(Kâmillerin) gönüllerinin hissettiği o gizli koku, mahşerde aşikâr olur, hissedilir hâle gelir.”⁹³*

Kötü huylarını gizlemesinin bu denli imkân dışı olduğunu bilen sâlik, buna binâen onları gizleme yerine kötü huylarından kurtulmasının daha sâlim bir yol olduğunu anlayacaktır.

⁸⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1419-21.

⁹⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 166-7.

⁹¹ *Mesnevî*, c. III, b. 163-5.

⁹² *Mesnevî*, c. III, b. 168.

⁹³ *Mesnevî*, c. II, b. 1414-5.

A. SAHİP OLUNMASI GEREKEN ERDEMLER

1. DOĞRULUK (SIDK)

Doğruluk (sıdk)⁹⁴ meziyetinin *hakikat* arayışındaki sâliki, hedefine eriştiren meziyetlerin başında geldiğini belirten Mevlânâ, sıdkın hakikatine erişmeyen sâlikin, *Mutlak Hakikate* erişmesinin de mümkün olmadığını ifade eder.⁹⁵ Mevlânâ'ya göre doğruların temel özelliği, ahde vefâlı oluşlarıdır.⁹⁶

Mevlânâ, doğruluk gibi aksinin de insan açısından ebedî sonuçlar doğurduğunu ifade ederek⁹⁷ adeta şu hadise telmihte bulunmaktadır. “*Şüphesiz doğruluk, insanı iyiliğe, iyilik de cennete eriştirir. Yalan fücra, fücür ise cehenneme götürür.*”⁹⁸

Bu nedenle Mevlânâ, gerçek doğruların (sâdıkların), ebedî âleme yönelenler olduğunu; biricik himmetleri, fâni dünya olanların ise mecâz ehli olduğunu ifade eder.⁹⁹

Hiç şüphesiz doğruluk, her insanın sahip olması gereken meziyetlerin başında gelmektedir. Doğruluğa önem atfetmeyen düşünür veya felsefî akım neredeyse yok gibidir. Bu hususta insanlar arasında apriori bir ittifak bulunmasına rağmen nelerin doğruluk kapsamı altında değerlendirileceği hususunda benzer bir görüş birliğinden söz edemeyiz. Diğer bir ifadeyle doğruluk, her insan için önemli olmasına rağmen zaman zaman insanların doğruları birbirinden farklı olabilmektedir.

Mevlânâ, doğrunun tanım ve mahiyetinin belirlenmesinde nebevî bir mihenkten yola çıkarak insanî ve evrensel bir kriter benimsemektedir. Peygamberimizin (sav)

⁹⁴ Sıdk, kelime olarak Arapçada doğru olmak, gerçeği söylemek, özü sözü bir olmak gibi anlamlara gelir. (Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, ss. 914-5; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhati'l-Funûn*, c. II, ss. 847-50; Cevherî, *es-Sihâh*, c. IV, ss. 1505-6; Isfahânî, *Müfredât*, s. Ss. 479-80; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 132). Tasavvuf ıstılahındaki anlamı kelime anlamına yakın olan sıdk kelimesinin tasavvufî anlamında daha ziyade kişinin özünün ve sözünün bir olması anlamları üzerinde durulmuş riyânın zıddı olarak ihlâsla birlikte manalandırılmıştır. (bkz. Serrâc, *el-Luma'*, s. 190; Sühreverdî, *İrşâdu'l-Mürîdîn*, s. 200; Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukâra*, s. 266; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 160). Gazâlî, sıdkın mertebelerinden söz etmiştir. (bkz. Gazâlî, *İhyâ*, Daru'l-Va'y, Hâleb, c. V, ss. 110-6).

⁹⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3006-7.

⁹⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2875.

⁹⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 4712-6.

⁹⁸ Hadisin muttefeku'n-aleyh bir hadis olduğu belirtilmektedir. (bkz. İmam Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, s. 89, hadis no: 54).

⁹⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 2900-1.

hadisini¹⁰⁰ îzah beyanında Mevlânâ, doğruyu; gönüllere huzur ve itminan veren şey şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰¹ Gönülün, yalan ve doğruyu algılayabilen ve ayırt eden gizli bir kudrete sahip olduğunu belirten Mevlânâ adeta insan gönülünün doğruya ve doğruluğa programlandığına işaret etmektedir. Mevlânâ, gönüğü ağza, yalanı da çer çöpe benzeterek bu hususu şöyle îzah eder:

*“Parlak ve açık doğru söz, gönle rahatlık verir. Gönül, yalan sözle huzur bulmaz.
Yalan, çerçöpe benzer, gönül de ağza. Çöp ağızda gizlenmez.
Ağızda çöp oldu mu dil dolanır durur, nihayet onu ağızdan atar.”*¹⁰²

Ancak Mevlânâ’ya göre gönüldeki yalanı reddeden fitrî refleks, suiistimaller neticesinde bozulabilir. Manevî bir hastalık nedeniyle gönülün basîreti perdelenerek doğru ile yanlış ayırt edemez hâle gelir.¹⁰³ Mevlânâ, temyîz kudretini kaybeden gönüğü, tat alma özelliğini yitirmiş hasta bir dile benzetir.¹⁰⁴ Mevlânâ’ya göre başat doğasını çeşitli suistimallerle yitiren gönül malul hale gelmiştir ve böyle bir gönül, doğru ve yanlış belirlemede tereddüte düşebilir ve kişiyi yanlış sevk edebilir.

Bu durumda yapılması gereken Mevlânâ’ya göre duyu tecrübelerimizde¹⁰⁵ başvurduğumuz metottan farklı değildir. Mevlânâ’nın verdiği örnekten hareketle bu hususu şöyle açıklayabiliriz. Bir nedenden dolayı tat alamayan kişi, tat duyusu işlevsel olanlardan istifade ile onların tecrübelerinden yararlanır ve o şeyin tadının ne olduğunu anlar. Bunun gibi yalan ve doğrular arasında gelgitler yaşayan gönüğü huzursuz kişi, gönüğü sâlim hâle gelip başat doğasını kazanıncaya kadar kendi “doğru”larını, doğruluklarına itimat ettiği kişilerin tecrübesi ile test etmelidir. Mevlânâ kişinin kendi yanlışını doğru görmesi çarpıklığını örneklendirmek için kaşının kılını hilal şeklinde

¹⁰⁰ Söz konusu hadis “İyilik (el-birr) gönülüne itminan ve huzur veren şeydir. Günah (el-ism) ise vicdanını yaralayan seni huzursuz eden şeydir” şeklindedir. (Hadisin Müslim, Ahmed b. Hanbel ve Darimî tarafından nakledilen hasen bir hadis olduğu belirtilmektedir. Bkz. *Riyâzu’s-Sâlihîn*, s. 403, hadis no: 588). Yine bu meâlde olmak üzere doğruluk (sıdk) kavramı kullanılan şu hadise işaret olduğu da belirtilmektedir. “Sana şüphe veren şeyi bırak şüphe vermeyenle amel et. Zira doğruluk/sıdk rahat ve sükun; yalan ise şüphe uyandırır” meâlidir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf* Şerhi, c. IV, s. 252).

¹⁰¹ *Mesnevî*, c. II, b. 2733-4. Ayrıca bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 4274’den önceki başlık.

¹⁰² *Mesnevî*, c. VI, b. 2576-8.

¹⁰³ *Mesnevî*, c. VI, b. 4276-7.

¹⁰⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 2735.

¹⁰⁵ Duyu tecrübeleri ve mistik tecrübenin delil olabilmeleri açısından mukayesesi hakkında bkz. Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji”, *Tasavvuf*, sayı: 13, Ankara 2004, ss. 99-118; Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yay., Ankara 2004, ss. 120-39.

gören kişinin kıssasını anlatır.¹⁰⁶ İnsanın, farkına varamadığı çarpıklıklardan ancak doğrulara uyarak kurtulabileceğini belirtir.¹⁰⁷

Mevlânâ, illetlerden sâlim bir gönülden gelen doğruya bütün bedeninin lisân-ı hâl ile şahâdette bulunacağını, bu nedenle sâdıkların sözlerini teyit için yemine gereksinimleri olmadığını belirtir.¹⁰⁸ Hâlbuki sözlerine gönlü şahâdet etmeyen kişi, başkalarını inandırmak için diğer tâlî unsurlara başvurur. Bir bakıma doğal bir refleks olarak sözlerini sürekli yemin ile teyit gayreti içine girer.¹⁰⁹ Hâlbuki gerçek doğruluk, kişiyi yemine muhtaç bırakmaz.

Üslubundan aşına olunduğu üzere Mevlânâ ele aldığı kavramları genelde sülûk süreciyle ve benlik dönüşümüyle bağlantılı şekilde yorumlamaktadır. Bu meyanda Mevlânâ, doğruluk (sıdk) kavramını da semantik bir anlam genişlemesine tabi tutarak gerçek doğruluğu şöyle tanımlamaktadır: “Doğruluk kendi varlığından tamamen çıkıp arınarak, (mevhûm benliğinin) arzularını terk etmendir.”¹¹⁰

4. EDEP

Tasavvufî düşüncede üzerinde en çok durulan kavramlardan biri olan edep, sözcük olarak Arapçada her söz ve fiilde güzel muamelede bulunmak anlamındadır.¹¹¹ Edep, sâlikin Cenâb-ı Hakk’a duyduğu saygı ve haşyetten beslenen bir duygudur.¹¹² Bu duyguyu, sâlikin insanlarla ve Allah ile ilişkisinde etkisini göstermesi gereken bir duygu ve davranış kıstası şeklinde niteleyebiliriz. Mevlânâ, verdiği örneklerle edebi; bir şeyin, olması gereken tabîî seyrinde hareket etmesi şeklinde anlamlandırmakta; edepsizliği de

¹⁰⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 112-9.

¹⁰⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 120-1.

¹⁰⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 2872-5.

¹⁰⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2886.

¹¹⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 2703.

¹¹¹ Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. I, s. 82; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 24, Tehânevî, *Keşşâf u Istılâhati'l-Funûn*, c. I, s. 53.

¹¹² Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 67.

bu tabîî seyrin dışına çıkmak olarak görmektedir.¹¹³ Bu anlamıyla edep, Mevlânâ'da hem insan yaşamında hem de âlemin işleyişinde usûl ve ölçünün ifadesidir.¹¹⁴

Edebin sâlik için önemine işaret eden büyük sûfler kimi zaman tasavvufu, tümüyle edepten ibaret bir sistem şeklinde târif etmişlerdir. Meselâ Ebu Hafs Haddad (ö. 260/874) tasavvufu şöyle tanımlar: “Tasavvuf; tamamıyla edepten ibarettir. Her vaktin, her hâlin, her makâmın bir edebi vardır. Bu edeplere riayet edenler hedeflerine ulaşırlar. Etmeyen ise Hakk’a yakın olduğunu zannettiği sırada ondan uzak düşer; kabul görmeyi umduğu sırada reddedilir.”¹¹⁵

Mevlânâ, sâlikin bütün ahvâlinde edebe riayet etmesi gereğini “*Sahib-i Tevfik olan Cenâb-ı Hak’tan bütün ahvalde edebe riayet hususunda muvaffakiyet talebi ve edepsizliğin vahameti*” başlığı altında şöyle öğütler:

“Huda’dan edebe muvaffak olmayı niyâz edelim. Çünkü edebi olmayan kimse, Allah’ın lütfundan mahrum kalır.
Edebî olmayan, yalnız kendisine kötülük etmiş olmaz, belki edepsizliği yüzünden bütün dünyayı ateşe vermiş olur.”¹¹⁶

Mevlânâ’ya göre edep, tüm nimetlere erişmenin usûlüne riâyeti ifade ederken edepsizlik, lanet ve nimetlerden mahrumiyet sebebidir. İsrail oğullarına gökten sofranın indirilmesi mucizesine¹¹⁷ atıfta bulunan Mevlânâ, semâdan indirilen yiyeceklerin kesilmesinin nedeni olarak edepsizliği zikreder.¹¹⁸ Yine Azazil’in Şeytanlaşmasını Mevlânâ, edepsizliğine bağlar.¹¹⁹

Mevlânâ, insanî düzlemde edep ve edepsizliğin birinin diğerini var kılan kavramlar olduğuna işaret eder. Bu anlamıyla edebi, edep dışı davranışlara benzer şekilde mukabelede bulunmayıp sabretmek şeklinde tanımlayan Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

¹¹³ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 88-92.

¹¹⁴ Mevlânâ’nın güneş tutulmasını, zinadan dolayı salgın hastalıkların yaygınlaşmasını, zekatın verilmeyişi nedeniyle kuraklığın olmasına dair bu olaylarla edepsizlik arasında kurduğu ilgiye binaen yukarıdakine benzer bir değerlendirme için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 119.

¹¹⁵ Sülemî, *Tabakâtü’s-Sûfiye*, Kahire, 1969, s. 119.

¹¹⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 78’den sonraki başlık ve b. 79-80.

¹¹⁷ Mâide 5/114 ayeti ile A’raf 7/160 ayetinde anlatılan olaya işaret edilmektedir.

¹¹⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 79-87. Îsâ (a.s.)’nın duâsı üzerine, mucize olarak gökten indirilen bu sofradan bir şey alıp saklamaları men edilmişti. Bu yasağa rağmen bazıları karınlarını doyurduktan sonra sofranın bir daha gelmeyeceğinden endişe ederek kalan yemekleri aşırıp evlerinde stokluyorlardı. (bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, Erkam Yay., İstanbul 2005, c. V, s. 183 vd.)

¹¹⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 92.

“Ey Müslüman, amaç yolunda edep nedir diye sorarsan bil ki edep; her edepsizin edepsizliğine sabır ve tahammül etmektir. Kimi falan adamın huyu kötü, tabiatı fenâ diye şikâyet eder görürsen, Bil ki bu şikâyetçinin huyu kötüdür; kötüdür ki o kötü huylunun kötülüğünü söylüyor! Çünkü iyi huylu, kötü huylulara, fenâ tabiatlılara tahammül eden ve onların kötülüğünü söylemeyen kişidir.”¹²⁰

Mevlânâ “Gam, sıkıntı ve darlıktan başına ne gelirse hepsi, işin sonunu düşünmeme korkusuzluğundan yani edepsizlikten ve küstahlıktan gelir” ifadesiyle edepsizlik ile insanın iç huzursuzluğu ve sıkıntıları arasında bağ kurmaktadır.¹²¹ Mevlânâ’nın edepsizlik ile iç huzursuzluk arasında kurduğu bu ilişki, günümüzde insanî bunalımların nedenlerinden biri olarak gösterilen *değerlerin aşınması* savını hatıra getirmektedir. Bu kabule göre insanın iç huzursuzlukların temelinde insan eylemlerinin öncelik ve sonralığını belirleyen sabit değerlerin olmayışı yahut değerler arasında yaşanan çatışma yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle insan şayet kendini mutlu hissetmiyorsa kendi kurallarını ihlal ediyor demektir.¹²² Buna göre edep, sâlikin her vakitte uyması gereken değerler hiyerarşisine uygun hareket etmesi iken; edepsizlik de bu tabî seyrin dışına çıkılarak değerlerin aşınmasını ifade etmektedir.

Mevlânâ, edepsizliğin olumsuz sonuçlarının sadece insanî düzlemde birey ve toplum hayatıyla sınırlı kalmadığını, edepsizliğin meydana getirdiği dejenerasyonun insanın yaşadığı dünyaya da sirayet edeceğini belirtir.¹²³ Mevlânâ’nın bu yorumundaki edepsizliğin, Kuran’daki fesat kavramı ile örtüştüğünü söyleyebiliriz.¹²⁴

Mevlânâ, edep ve edepsizliğin insanın varlık serüveninin başlangıcında yer aldığına işaret eder. İnsanoğlunun atası Adem ile Şeytan arasında meydana gelen olayı edep açısından yorumlayan Mevlânâ, Adem’in affedilmesini edebine, Şeytan’ın lanetini ise edepsizliğine bağlar. Çünkü Adem (as), başına gelenlerin ilahî takdir gereği olduğunu bilmesine rağmen kendi isyanını Cenâb-ı Hakk’a nispet etmeyerek “*Rabbimiz kendimize zulmettik (Rabbenâ zâlemnâ enfüsenâ)*” diyerek¹²⁵ edebi elden bırakmadı. Şeytan ise kendi fiilini gizleyerek “*Senin beni azdırman nedeniyle (Bima ağveytenî)...*”

¹²⁰ Mesnevî, c. IV, b. 771-4.

¹²¹ Mesnevî, c. I, b. 89.

¹²² Benzer değerlendirmeler için bkz. Anthony Robbins, *İçindeki Devi Uyandır*, çev.: Belkıs Çorakçı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1991, s. 433.

¹²³ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 80.

¹²⁴ Bu bağlamda şu ayeti zikredebiliriz. “İnsanların ellerinin işledikleri ve bundan bir kazanç sağladıkları şeyler sebebiyle karada ve denizde fesat ortaya çıktı” (Rûm, 30/41). (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 119)

¹²⁵ A’raf 7/23 ayetine işaret edilmektedir.

diyerek¹²⁶ edepsizlikte bulundu. Adem (as), bu edebine karşılık affedilirken Azazil, edepsizliği nedeniyle lanetlendi. Çünkü edebin karşılığı hürmet, edepsizliğin karşılığı ise mahrumiyet ve reddedilmektir.¹²⁷ Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre Cenâb-ı Hak, edebe riayet eden, Uluhiyetine yaraşır, mukabil bir hürmetle yüceltirken, edebi terk eden, hürmetsizlikle cezalandırmaktadır.

5. SABIR

Sabır, karşılaşılan zorluklar karşısında yılmamayı ifade eder. Mevlânâ'ya göre sülûk, çetin imtihanlarla dert ve mihnetlerle örülü bir süreç olduğundan sabır, sâlikin bu süreçte zorluklara tahammülünü mümkün kılan, dayanıklılık ve kararlılığı ifade eden temel meziyetlerdendir.¹²⁸ Sabır ile inanç¹²⁹ arasındaki ilişki üzerinde duran Mevlânâ, bu hususta şöyle der:

*“Sabır, îman nedeniyle baş tacı olur. Bundan dolayıdır ki sabrı olmayanın îmanı da yoktur. Hz. Peygamber (sav) buyurdu: ‘Tabiatında sabır olmayan kimseye Huda îman da vermemiştir.’”*¹³⁰

Sabır ve inanç arasındaki irtibat nedeniyle sabrın tahammül derecesini belirleyen Mevlânâ'ya göre insanın kurtuluş ve zafere olan inancıdır.¹³¹

Mevlânâ, sabrın sâlikin çekeceği en değerli tesbîh ve zikir olduğunu ifade eder.¹³² Mevlânâ'ya göre karşılaştığı olaylara şikâyetle yaklaşmak yerine sabretmesi, sâlikin o olaydan elde edeceği kazanımları artırmaya vesile olur.¹³³ Yine sabır sayesinde sâlik, karşılaşacağı, dert ve olumsuzlukları tatlı birer anıya çevirebilir.¹³⁴ Mevlânâ, sabrın dert ve sıkıntıları tahammül edilebilir kılan eşsiz bir simya olduğunu, bu değeri nedeniyle sabrın *Asr* sûresinde ‘Hakk’ ile birlikte anıldığını ifade eder.¹³⁵

¹²⁶ Şeytanın bu şekildeki sözü A’raf 7/16, Hicr 15/39 ayetlerinde geçmektedir.

¹²⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 1488-95.

¹²⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 466.

¹²⁹ Yukarıda bahsedilen inancın, itikadî anlamdan daha kapsayıcı bir şeye olan kesin niyetlilik ve kararlılığı ifade ettiğini belirtmeliyiz.

¹³⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 600-1.

¹³¹ *Mesnevî*, c. II, b. 598-9.

¹³² *Mesnevî*, c. II, b. 3145-6. Hadisten iktibâs edilmiştir. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 351.

¹³³ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1846-8.

¹³⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1852-4.

¹³⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1852-4. İşaret edilen ayet “(O müminler ki) birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye ederler” şeklindedir. (*Asr* 103/1-3).

Sabretmeyi, Hakk'ın rahmetine nâil olmanın vesilesi sayan¹³⁶ Mevlânâ, “*Sabır, sevinç ve kurtuluşun anahtarıdır (es-sabr u miftahu'l-ferec)*” hadisine¹³⁷ sıklıkla atıfta bulunur.¹³⁸ Kozmik imtihan gereği nimetlerin etrafının daima külfet ve zorluklarla çevrili olduğuna işaret eden Mevlânâ, zorluklarına sabır gösterip tahammül etmeden hiçbir nimete erişilemeyeceğini belirtir. Mevlânâ aşağıdaki îzahlarıyla sâliki sabra teşvik eder:

“*Ayın geceye sabretmesi, onu apaydın bir hâle getirir. Gülün dikene sabrı, onu güzel kokulu bir hâle getirir.*

Aslanın pislik ve kan içinde kalıp sabretmesi, onu deve yavrularıyla doyurur.

Peygamberlerin münkirlere sabretmesi onları Allah'ın has kulları yapmış, mübarek bir hâle getirmiştir.

Kimin üzerinde düzgün bir elbise görürsen bil ki sabredip uğraşarak onu elde etmiştir.

Kimi aç, çıplak görürsen bu hâli, sabırsızlığına tanıktır.”¹³⁹

“Kimi altına, gümüşe sahip olmuş, zenginlikte naziri olmayan bir dereceye erişmiş

görürsen, bil ki o, kazanma zahmetine sabretmiştir.”¹⁴⁰

“Sabır kılavuzu, sana kanat olursa canın arş ve kürsinin ta yücesine çıkar.

Mustafa (sav)'ya bak, sabrı Burak edindi de bu Burak, onu göklere yüceltti.”¹⁴¹

“Sabır, sırat köprüsüne benzer, cennetse öbür tarafta. Her güzelin çirkin bir lalası vardır.

Laladan kaçarsan güzele kavuşman mümkün değildir. Çünkü lala, güzelden hiç ayrılmaz.”¹⁴²

Sâlik, karşılaştığı her bir zorluğa, rızâ-ı Hak için sabretmekte ve ilahî aşkı aramaktadır. Böylesine bir değer için sabretmenin güç bir şey olmadığını vurgulayan¹⁴³ Mevlânâ, aranılan şeyin eşsiz değeri nedeniyle karşılaşılan külfetlerin de zorlu olacağına işaret eder. Mevlânâ, sâlikten bu sabır ve mücâhede sürecinde hayatını ortaya koyabilecek bir kararlılığa sahip olmasını ister.¹⁴⁴

Mevlânâ, Cenâb-ı Hak için gösterilen sabırda gizli bir lezzetin olduğunu ancak bunu ürkek ve kırılğan bir azmin idrâk edemeyeceğini belirtir.¹⁴⁵

Mevlânâ, sabredilmesi gereken şeyler hususunda da sâlike yol göstermektedir. Sâliki dünyaya karşı sabretmesi¹⁴⁶ yönünde uyarân¹⁴⁷ Mevlânâ'nın bu uyarısı, dünya

¹³⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 2725-6.

¹³⁷ Hadisin tahrîci için bkz. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 154; Çatak, *Mevlânâ ve Hadisten Referansları*, s. 149.

¹³⁸ Örneğin bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3146; c. I, b. 96; c. III, b. 1841; c. III, b. 212.

¹³⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1408-12.

¹⁴⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 1841.

¹⁴¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3978-9.

¹⁴² *Mesnevî*, c. II, b. 3147-8.

¹⁴³ *Mesnevî*, c. III, b. 212.

¹⁴⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 211.

¹⁴⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 3149.

tanımı hatırlandığında daha da bir anlam kazanmaktadır. Bilindiği gibi Mevlânâ'ya göre dünya, insanı Cenâb-ı Hak'tan alıkoyan her şeyi ifade eden câmî bir kavramdır.¹⁴⁸ Buna göre Allah'a vuslatı hedefleyen sâlik, O'nun dışındaki her şeye karşı sabretmelidir¹⁴⁹ ki hedefine nâil olabilsin. Sâlikin dostluk ve sohbetini, değerli bir mücevhere benzeten Mevlânâ, bu mücevherin Allah'tan başka hiç kimseye emanet edilmemesi gereğini vurgular.¹⁵⁰ Bu nedenle sâliki Allah'tan başkasına eş olmamaya sabretmek şeklinde bir tahammüle teşvik eder.¹⁵¹

Mevlânâ, sâlike dünya nimetlerinin ve nefsanî lezzetlerin görünümünün ardındaki kevnî hileye karşı da sabrı tavsiye etmektedir. Bunu mümkün kılan Mevlânâ'ya göre ihtiyat olduğundan bu meyanda sabır ve ihtiyat ilişkisine “*Sabır, ihtiyatın eli ayağıdır*”¹⁵² ifadesiyle dikkat çeker. Nefsin hoşuna giden ancak acı sonuçlar intaç edecek şeylere karşı ihtiyatlı davranmanın da sabır ile mümkün olduğuna işaret eder. Kevnî hileye aldanarak dünyadaki nimet görünümlü tuzak içindeki yemlere sabır gösteremeyenlerin düştükleri trajediyi örneklendirmek için efendisinin kızına âşık olup onunla evlenmek isteyen ve başına gelmedik şey kalmayan Ferec adlı bir kölenin hikâyesini anlatır.¹⁵³ Hikâyeden sonra nefsin lezzetlerine karşı sâliki şöyle uyarır:

“*Sabret, sabır sıkıntının anahtarıdır; sabret de Ferec gibi yüzlerce zahmet ve mihnete düşme. Tanesi meydandadır da tuzağı gizlidir. Nimeti önce güzel görünür ama sonu öyle değildir!*”¹⁵⁴

Mevlânâ'ya göre sabır alanlarından bir diğeri; sülûk uygulamalarına gösterilen sabırdır. Bu uygulamalara sabredip devam etmesinin sâlikin benliğini eşsiz bir hâle getireceğini ifade eder.¹⁵⁵

¹⁴⁶ Sabrın bu anlamdaki kullanımına ilişkin klasik bir örnek için bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'ameleti'l-Mahbûb*, Mısır 1306, c. I, s. 242.

¹⁴⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1276.

¹⁴⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 983.

¹⁴⁹ Sabrın bu tür çeşitleri hakkında özet bir tasnif için bkz. Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Kitâb u Menâzili's-Sâirîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, ss. 49-51.

¹⁵⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1418-9.

¹⁵¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1417.

¹⁵² *Mesnevî*, c. III, b. 213.

¹⁵³ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 249-315.

¹⁵⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 320-1.

¹⁵⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 756-8.

Yine Mevlânâ, Allah'ın emirlerini ifâda gösterilen sabırdan bahseder. Allah'ın emir ve nehiylerine mutabaatta gösterilen sabır ile kurtuluşa erişileceğini belirtir.¹⁵⁶

Bunlara ilaveten Mevlânâ, söz söylemeye karşı gösterilen sabırdan bahseder. Sâlikin konuşma şehvetini sabırla kontrol altına almasının gereğine işaret eden Mevlânâ, konuşma şehvetini helvaya benzeterek sâliki bu konuda şöyle uyarır:

“Şeker gibi söz söylemek istersen sabret, (söz söyleme) hırsından vazgeç, bu helvayı yeme!”¹⁵⁷

Feraset sahiplerinin iştahı (ve arzusu) sabradır (yani onlar tercihlerini sabırdan yana kullanırlar.) Çocukların istediği şey ise helvadır.

Sabreden, yücelere yükselir; helva yiyense alçalır ve geriler!”¹⁵⁸

Mevlânâ, olgun olmayan insanların hamlıklarına ve eziyetlerine sabretmenin, sabredenler için bir arınma vesilesi olduğunu, her nebînin hasmındaki bu cila ile saflaşmış yüceldiğini ifade eder.¹⁵⁹ Mevlânâ'ya göre kevnî sünnetullah gereği her şey ancak kendi zıddı ile ortaya çıktığından kötü kişilerdeki kötülükler, sabreden kişilerdeki iyilik ve meziyetleri ortaya çıkarmaktadır.¹⁶⁰

Mevlânâ, cahillerin cefalarına sabır göstermenin bir insanı manevî açıdan nasıl yücelteceğini belirtmek amacıyla Ebu'l-Hasan Harakânî'nin¹⁶¹ (ö. 425/1033) menkıbesini anlatır.¹⁶² Manevî derecesi yüce bir velî olan Harakânî, huysuz ve kendi hâinden habersiz bir eşe sahiptir. Harakânî'nin kerâmet ve yüceliğini işitip uzak diyarlardan bu zatı görmeye gelen biri, hanımının kocası hakkındaki kötü sözlerini işitince şaşırır. Daha sonra Harakânî'nin, ormandan odunlarını bir aslana yüklemiş olarak indiğini görünce şaşkınlığı bir kat daha artar. Harakanî, sahip olduğu dereceyi, eşinin eziyetlerine sabrederek elde ettiğini belirten şu yanıtı verir:

“Ben sabredip bu kadının yükünü çekmeseydim aslan, benim yükümü çeker miydi hiç?”¹⁶³

¹⁵⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1276-9.

¹⁵⁷ Helvadan kastın nefse hoş gelen şehvât-ı nefsanîye olduğu belirtilmiştir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. I, s. 483). Helva teşbihini İbnü'l-Arabi de kullanır. “İnayet ehli hulvey-i hazretten perhiz etmiştir.” Çünkü şehadet âlemi, nefsin acil lezzetleri ile doludur. (Tebdirat-ı İlahîye'den naklen Konuk, a.y.).

¹⁵⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1600-2.

¹⁵⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2041-3.

¹⁶⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 2148-52.

¹⁶¹ Harakânî hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Çiftçi, *Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, Hayatı, Çevresi, Tasavvufî Görüşleri*, Ebü'l-Hasan-i Harakânî Derneği Yay., Kars tsz. Tasavvufî görüşleri hakkında ayrıca bkz. Ebu'l Hasan Harakânî, *Seyr ü Sülûk Risâlesi*, haz.: Sadık Yalsızuçanlar, Sufî Kitap, İstanbul 2006.

¹⁶² Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2044 vd.

¹⁶³ *Mesnevî*, c. VI, b. 2138.

Mevlânâ, döneminde kendisine ve eseri *Mesnevî*'ye yönelik hâm insanların kırııcı eleştirilerini de benzer bir olgunlukla sabırla karşılayarak onlarla ilgili şöyle der:

*“O ahmağın nazını da çekeriz, onun gibi yüzlercesinin nazını da. Bu (Mesnevî), renk aşkından, koku sevdasından (meydana gelmiş) değildir.”*¹⁶⁴

Mevlânâ, nefsin hevâ ve arzularına direnerek ibadetlerin zorluklarına tahammül edip sabretmenin kolay bir şey olmadığını ancak tüm bunların Allah'tan ayrılığa sabretmek yanında ehemmiyetsiz kalacağını belirtir. O hâlde sâlik, Allah'tan ayrı düşme musibetine uğrama tehlikesine karşı bunu intâç edebilecek her şeye sabretmelidir. Bunu vurgulamak için *“Zahmete sabretmek, sevgilinin ayrılığına sabretmekten kolaydır”* başlığı altında bedevî ile hanımı arasındaki diyalogu aktaran¹⁶⁵ Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

*“Ey kınayıp duran! Bela, yoksulluk, eziyet ve mihnet de böyledir işte. Şüphe yok ki hevâ ve hevesi terk etmek acıdır ama Allah'tan uzak olma ıstırapından elbette daha iyidir. Nefs ile mücâhede ve oruç güçtür, çetindir. Fakat bu güçlük ve çetinlik, Allah'ın, kulu kendinden uzaklaştırmasından, böyle bir derde uğratmasından iyidir.”*¹⁶⁶

Sâlikin Allah'tan ayrı düşmemek için tüm bu zorluklara severek gönülden sabretmesinin gereğine işaret eden Mevlânâ, bunun gerekçesini de şöyle îzah eder:

*“Devranın cefası ile âlemdeki bütün eziyetler, Allah'tan uzak olmadan ve gafil bulunmadan daha kolaydır. Çünkü bunların hepsi geçer de o geçmez. Devlet, ona derler ki insanın canı (Cenâb-ı Hak ile) uyanık olsun!”*¹⁶⁷

Karşılaşılan her bir zorluk için bir tür sabırdan söz edilebilirse de Mevlânâ'nın *Mesnevî*'deki genel ifadelerinden yola çıkarak sâlikin sülûk sürecinde sabır göstermesi gereken durumları genel olarak şöyle özetleyebiliriz. Sâlik, önüne geçemediği, ilahî takdir gereği başına gelen musibetlere sabretmelidir. Herhangi bir nedenle içine düştüğü dert ve sıkıntıya sabretmelidir. Allah'tan ayrı kalmanın ve uzak düşmenin acısını bildiğinden böyle bir “felaket”e uğramamak için ibadetleri ifâya ve nefsin lezzetlerinden uzak durmaya sabretmelidir. Bir yandan ibadetleri yerine getirmenin zorluklarına tahammül ederken diğer yandan günahlardan kaçınmanın zorluğu ile mücâdele ederek onları yapmama hususunda sabır ve tahammül göstermelidir. İnsanlardan gelebilecek eza ve cefalara sabretmelidir. Sülûk uygulamalarına kararlılık ve sabırla devam

¹⁶⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 2143.

¹⁶⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1758-66.

¹⁶⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 1767-9.

¹⁶⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 1756-7.

etmelidir. Bunlara ilaveten sâlik, Mevlânâ'ya göre öfke, şehvet, hırs gibi duygularını kontrolde de sabırlı olmalıdır.¹⁶⁸

6. İHTİYAT (TEENNÎ)

Mevlânâ'ya göre eşyâdaki aldaticılığa karşı sâlikte bulunması gereken huy, ihtiyat (حزم)tır. Mevlânâ'nın kullanımlarından hareketle ihtiyatı, bu âlemdeki eşyânın insanı aldatan albenisine karşın tedbir ve teenniye elden bırakmamak şeklinde tanımlayabiliriz. İhtiyat, Mevlânâ'ya göre nefsin hevâ ve arzularının insanda uyandırdığı hisler karşısında nuranî aklın akıbeti görebilen verilerini görmezden gelerek sarhoş olup kendinden geçmemek, teenni ve sabrı elden bırakmamaktır. Bu yüzden Mevlânâ, ihtiyat ve sabır arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Sabır olmaksızın sâlikin ihtiyatlı davranabilmesinin mümkün olmadığına işaret eder.¹⁶⁹

Diğer erdemlerde olduğu gibi ihtiyat ve teenniye riâyet de Mevlânâ'nın düşünce sisteminde arketipini ilahî sıfatlarda bulan bir huydur. Bu anlamıyla ihtiyat, kaynağını sünnetullahtan alan ve her şeyin esbâbına riâyeti ifade eden bir anlama sahiptir. İlahî eylem, bu âlemi ve ondaki şeyleri, mezkûr sünnetullah üzere yarattığından insan da kendi işlerinde Yaratıcısı gibi davranmalıdır. Bu meyanda ihtiyatın, sâliki hedefine erişirmedeki rolüne işaret eden Mevlânâ,¹⁷⁰ aynı zamanda ihtiyatın; yapılan işte aceleci davranmamak, teenni ve tedriciliğe riâyet olduğunu şöyle îzah etmektedir:

“Acele, Şeytanın hilesidir; sabır ve tedbir, Allah’ın lütfudur.”¹⁷¹

“Yakinen bil ki bir işte teenni ve ihtiyatlı davranmak Rahman’dandır. Acele etmekse melun şeytandandır.

Ey ihtiyatlı adam! Köpeğin bile önüne bir lokma atsan köpekliğine rağmen o bile önce koklar da sonra yer.

Hayvan burnuyla koklar, biz aklımızla koklarız. Dikkatlice bir bak, bizim de her şeyi inceleyerek aklımızla kokladığımızı (anlarsın).

(Mesela) Allah bile bu yerlerle gökleri teenni ile tam altı günde yarattı.¹⁷²

(Teenni hikmetine riayet etmek istemeseydi) ‘Kun’¹⁷³ der demez yerler de olurdu, gökler de; Hak Teâla buna kadirdi. Bir emriyle anında yüzlerce yer gök yaratabilirdi.

(Yine örneğin) Allah bütün kudretiyle beraber insanı, teenniyle tam kırk yılda kemâl sahibi eder.

Bir anda yokluktan elli kişiyi uçurup bu âleme getirmeye kadirdir.

¹⁶⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3378-9.

¹⁶⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 213.

¹⁷⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2859-60.

¹⁷¹ *Mesnevî*, c. V, b. 2570.

¹⁷² Yerin ve göklerin altı günde yaratıldığını bildiren ayetlerin mefhumuna işaret edilmektedir. (Örneğin bkz. Hadîd 57/4).

¹⁷³ Yasîn 36/82 ayetinden iktibâs edilmiştir.

İsa, bir dua ile hemencecik ölüyü diriltmeye muktedir de İsa'yı yaratan, insanları bir anda yaratmaya kadir değil midir? İsa'ya nazaran kudreti, kat kat üstün değil midir? Hakk'ın bu teennisi, arzu ettiğin ve hedeflediğin şeyi senin de yavaş yavaş, fakat sürekli ve sağlam bir biçimde teenniyle yapmayı sana öğretmek içindir. Daima akıp duran küçük bir dere ne pislendir, ne kokar. Bu teenni ile insan, saadet ve devlete erişir. Bu teenni, yumurtadır; devlet de kuşlar gibidir.”¹⁷⁴

Mevlânâ, acelenin şeytandan, ihtiyat ve teenninin Rahman'dan oluşunu bir başka yerde farklı bir açıdan îzah etmektedir. İhtiyat, nefsin hevâ ve arzularına tabi olmamak için dikkati, sabrı ve teenniye gerektirdiğinden Mevlânâ ihtiyat ve akıbeti görebilen nuranî akıl ilişkisine işaret eder.¹⁷⁵ Nefsin arzu ve dürtüleri, döngüsel olduklarından sınırlı ve ânlık bir zaman diliminde insana zevk verir. Bu nedenle insanın bir konudaki acelesi, aslında o şeyin yaşatacağı lezzeti, bir an önce yaşamak isteyen nefsin hevâsından kaynaklanmaktadır. Sâlik, ihtiyata riayet ederek teenni ile hareket ederse, sonunu düşünmeden ânlık karar veren nefsin hevâsı yerine o işi akli ile muhakeme imkânına kavuşur. Böylece daha makul bir karar verir. Buna ilaveten acele ile karar verilmesi durumunda vesveseleri ile şeytanın insanı aldatması daha kolay olmaktadır.

İhtiyat, Mevlânâ'ya göre sâlikin atacağı her bir adımda dikkatli ve uyanık olmasını ifade eder.¹⁷⁶ Bu yüzden Mevlânâ'ya göre ihtiyat, nefsin hoşuna giden nimetlerin ardında bir tuzak olabileceğini hesap ederek bu tür kevnî hilelere karşı son derece dikkat ve şüphe ile yaklaşmayı gerektirir. Mevlânâ, ihtiyatın mahiyet ve keyfiyetini verdiği örnekle şöyle îzah etmektedir:

*“İhtiyat (hazm) nedir? Cihâna şüpheli (بدگمانی) bir gözle bakarak her an ansızın gelebilecek belaları görebilmektir!”¹⁷⁷
Şunun gibi ki ansızın bir aslan çıkagelir de adamı kapıp ormanlığa götürür ya...
O adam, aslan tarafından götürülürken ne düşünürse sen de ey din üstadı, onu düşün!
Çünkü kaza aslanı bizi ormanlara çekerken, bizim canımız işle güçle meşguldür.”¹⁷⁸*

¹⁷⁴ Mesnevî, c. III, b. 3497-3508. Niyâzi Mısırî de bu konuda şöyle demektedir: İven kişi yol alamaz, maksudunu tez bulamaz; Bekle maârif kapısın yüz göstere irfân sana. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 170) Niyâzî Mısırî'nin hayatı ve tasavvuf anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

¹⁷⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2583-7.

¹⁷⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 219-34.

¹⁷⁷ Beyitte şu meâldeki hadise telmîh yapılmaktadır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 86). Hadis şöyledir: “Tedbirli olmanın (hazmin) bir bölümü suizandır.” (Hadisin tahrîci için bkz. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 82). Beyitte “bir bölümü suizandır” hadisine işaret edilmektedir. Burada ifade edilen suizannın, sâlikin mümin kardeşine suizannı olmadığı açıktır. Bahsedilen, kevnî hilelere karşı sâlikin düşünmeksizin gaflet ile yaklaşmaması gerektiğidir. Dikkat ve uyanıklığı ifade eden bir kuşku ile yaklaşmasını belirten bir şüpheciliktir.

¹⁷⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 2201-4.

Dünya yaşamını ve sülûk sürecini, gizli tuzaklarla dolu¹⁷⁹ dikenli bir yola¹⁸⁰ benzeten Mevlânâ, sâlikin bu yolda dikkatle yürümesine ihtiyat der.¹⁸¹ “*Rahman’ın kulları, yeryüzünde tevazu ile yürürler*” ayetini¹⁸² bu doğrultuda işârî şekilde yorumlar.¹⁸³ Başına gelecekleri bilmediğinden insanı, dikenli hayat yolunda yürüten bir köre ihtiyat ve tedbiri de körün elindeki değneğe benzeten Mevlânâ, tuzaklara düşmemesi için ihtiyat esasını elinden düşürmemesini sâlike tavsiye eder.¹⁸⁴ Diğer bir teşbîhinde nefsin lezzetlerini tatmayı, zehirli ot yemeye benzeten Mevlânâ, buna karşı sâliki bütün peygamberlerin ortak sünneti ve nuru olan ihtiyata riâyet etmeye davet etmektedir.¹⁸⁵

İhtiyat sâlik için neden bu kadar gereklidir? Bu sorunun cevabını Mevlânâ’nın ifadelerinden hareketle şöyle verebiliriz. Başlangıçta nefsinin hoşuna gittiği için yeterince muhakeme etmeden yaptığı birçok şey, Mevlânâ’ya göre sâlik için sonunda bir hezimet ve acıya dönüşebilmektedir. Bu yüzden ihtiyat, sâlikin kat edeceği yolun tehlike ve hilelerine karşı sahip olması gereken temel huylardandır. Mevlânâ, ilgili bir hadise telmihte bulunarak nefsanî nimetlerde gizli olan trajedilerle yüzleşmemek için sâlikin dünya nimetlerinin cazibesine kuşku ile yaklaşmasını ve ihtiyatı elden bırakmamasını öğütler.¹⁸⁶ Mevlânâ’ya göre ihtiyatlı davranabilmek kanaatle mümkündür. Bu yüzden ihtiyatın kanaat ile yakın ilişkisine dikkat çeken Mevlânâ, kanaat etmesini bilmeyenin, ihtiyatta bulunamayacağını belirtir.¹⁸⁷

Mevlânâ, özellikle tereddütte kalındığı zamanlar, ihtiyata riâyet etmenin, sâlik için daha sâlim bir yol olduğunu ifade eder.¹⁸⁸

179 *Mesnevî*, c. III, b. 830.

180 *Mesnevî*, c. III, b. 834.

181 *Mesnevî*, c. III, b. 835.

182 Furkân 25/63.

183 *Mesnevî*, c. III, b. 834-5.

184 Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 276-7.

185 *Mesnevî*, c. III, b. 214.

186 *Mesnevî*, c. III, b. 267-8.

187 *Mesnevî*, c. III, b. 2861.

188 Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2862-9.

Mevlânâ'ya göre nefsin tasallutundan kurtulmuş nuranî bir akıl, işlerin akıbetini görebilir. Aklını böyle bir arınma düzeyine yükseltmemiş olanlar ise ihtiyatla hareket etmelidirler. Bir hadisten yaptığı iktibâsla Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“O kutup, o padişahlar padişahı, o temizlik denizi Hz. Mustafa (sav) bize ne doğru buyurmuştur: ‘Cahilin akıbette göreceğini akıllılar önce görürler.’¹⁸⁹ İşlerin sonu ilk zamanlarda gizlidir ama akıllı, akıbeti önce görür; günaha dalıp ısrar edense meydana çıkınca! Her şeyin sonu, önceden belli olmaz, gizlidir. Fakat meydana çıkınca akıllı da görür, cahil de!

Mademki (akıbetteki) ayıbı göremiyorsun, bari ihtiyatı elden bırakma behey inatçı!”¹⁹⁰

Mevlânâ, görünmez düşman şeytanın hilelerine karşı sâlike ihtiyatı tavsiye eder. Şeytanı, dikkat çekici yerlere yemler döşeyen bir avcıya benzeten Mevlânâ, bu tuzaklara karşı sâlikin siperinin ihtiyat olduğunu belirtir.¹⁹¹

Mevlânâ'ya göre ihtiyat, sâlik için o kadar lüzumludur ki kâmil bir pîrin rehberliğinden istifade zorunluluğunu her fırsatta dile getirmesine rağmen, salık Mevlânâ'ya göre bu konuda da ihtiyatı elden bırakmamalıdır. Mevlânâ, ihtiyatın kâmil bir rehber seçimi hususunda da gerekli olduğunu belirtir. Mukallit rehber hakkında zihne gelen istifhamları Cenâb-ı Hak'ın bir lütfu olarak yorumlar. Bu yüzden hakikî ve sahte pîri ayırt edemeyen, bu konuda şüphesi olan sâlike acele etmemesini ve ihtiyata riâyet etmesini tavsiye eder.¹⁹² Mevlânâ'ya göre sâlik, sonunda pişman olmamak için kendisini “yol”dan alıkoyup şaşırtabilecek mukallit rehberlere karşı da ihtiyatı elinden bırakmamalıdır.¹⁹³ Pîr seçimi konusunda ihtiyata riayet etmeyip tedbiri elden bırakanın çekeceği zararı vurgulamak amacıyla “Köylünün şehirliliyi aldatıp birçok ısrarla köye çağırması” hikâyesini anlatır.¹⁹⁴

Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre Mevlânâ, ihtiyat ve tedbire riâyet, sâliki karşılaşılabileceği öngörülen birçok zarardan kurtarabilir; ihtiyatsızlık ise pişman olunabilecek bir çok olumsuz sonuç doğurur.¹⁹⁵

¹⁸⁹ Hadisin; “Akıllı (keyyis), işlerin sonunu düşünerek nefsini muhasebe eden ve ölüm sonrası için amelde bulunandır; âciz ise nefsinin hevâsının peşinde sürüklenen ve Allah hakkında olur olmaz temennilerde (emânî) bulunandır” şeklindeki hadis olduğu belirtilmiştir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 581). Hadis için ayrıca bkz. İmam-ı Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, s. 98, hadis no: 66.

¹⁹⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 2197-2200.

¹⁹¹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2857-60.

¹⁹² Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3488-93.

¹⁹³ bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 215-8.

¹⁹⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 236 vd.

¹⁹⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 235.

7. ŞÜKÜR

Kelime anlamı ve tasavvuf ıstılahındaki kullanımı hemen hemen aynı olan şükür, nimet vereni bilmek rububiyetini ikrar ve itiraf edip senâ etmek anlamlarına gelmektedir.¹⁹⁶

Mevlânâ'ya göre şükür, sahip olunan bir nimetin, nimet olduğunu fark ederek nimetin gereğini yerine getirmeyi, o nimete uygun amel ve çalışmayı ifade eder. Şükürün bu nedenle kudret ve nimeti artırdığına¹⁹⁷ işaret eden¹⁹⁸ Mevlânâ, aksinin yani nankörlüğün ise tembellik ve mahrumiyete sebep olacağını belirtir.¹⁹⁹ Meselâ sahip olunan ilmin şükürü, ilmin gereğince amel etmek, sahip olunan bilgiyi insanların faydası doğrultusunda kullanmaktır. Nimetin gereğinin yerine getirilmemesini Mevlânâ, şükürsüzlük ve nankörlük olarak görür²⁰⁰ ve nimeti verenle savaşılmaya benzetir.²⁰¹ Şükürün bu yönüyle Mevlânâ'nın kullanımında sâlike aktivite aşıl原因 bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.

İnsana sahip olduğu nimetleri veren nihayetinde Allah olduğundan nimetlere şükür de gerçekte Allah'a karşı hissedilen bir gönül medyunluğudur. İnsan, nimet, şükür ve Allah arasındaki ilişki düşünüldüğünde şükür Mevlânâ'ya göre sâlikin nazarını nimetin sahibi olan Cenâb-ı Hakk'a tevcih ettiğinden, nimete nazaran şükür daha önemlidir. Adeta nimet, şükür vücuda getirmek için verilen tâlî ve ikincil bir unsur gibidir. Bu nedenle Mevlânâ şükürü Cenâb-ı Hakk'ın yemeğine benzeterek şükür ve nimet ilişkisini şöyle îzah etmektedir:

*“Nimete şükretmek, nimetten daha hoştur. Şükürü seven kişi, hiç şükretmeyi bırakır da nimet sevdasına düşer mi? Şükür, nimetin canıdır, nimetse deriye benzer. Çünkü seni Sevgiliye kadar ulaştıran şükürdür. Nimet, insana gaflet verir, şükürse uyandırır. Cenâb-ı Hakk'ın şükür tuzağıyla nimet avlamaya bak!”*²⁰²

¹⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 433; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. I, s. 923; Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, ss. 53-4; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 145; Ebû Hazzâm, *Mu'cemu'l- Mustalahâtî's-Süfiyye*, s. 104; Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukâra*, s. 268.

¹⁹⁷ Mevlânâ'nın şükür ile nimetin artması arasında kurduğu doğrusal orantı “Eğer şükrederseniz nimetimi kat kat artırırım. Şayet inkâr edip nankörlük ederseniz şüphesiz ki azabım çok şiddetlidir” ayetinden mülhemdir denilebilir. (İbrahim 14/7).

¹⁹⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 939.

¹⁹⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 938.

²⁰⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 442.

²⁰¹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 365-7.

²⁰² İbrahim 14/7 ayetine işaret edilmektedir.

*Şükür nimeti, gözünü doyurur, seni bey yapar. Bu suretle de yoksullara yüzlerce nimet bağışlarsın.*²⁰³

Mevlânâ, şükretmek için etrafta nimet arayan insanın fazla uzağa gitmeden kendi varlığına bakmasının yeterli olacağını belirtir. Vücûdumuzun her bir uzvunun bize Cenâb-ı Hak tarafından verilmiş bir nimet olduğunu dolayısıyla şükür gerektirdiğini hatırlatır.²⁰⁴

Geçmişin muhasebesini yapmayıp sahip olduğu nimetleri fark etmeden nankörlük ederek nefsinin arzuları doğrultusunda ânlık yaşayanları maymuna benzeten Mevlânâ, şükürün geçmiş ve gelecek bilincini taşıyan peygamberlerin ortak sünnetlerinden biri olduğunu belirtir.²⁰⁵

Mevlânâ, insanın iyilik gördüğü kimseye teşekkürünün, Allah’a şükürün ilk aşaması olduğunu, bu nedenle kula teşekkür etmeyenin Allah’a şükürden de mahrum olacağını şöyle îzah eder:

“(Size bir ihsânda bulunana) şükretmek Allah’a şükretmekten ibarettir. Çünkü Allah, o ihsân sahibini ihsâna eş etmiştir. Buna şükretmemek Allah’a şükretmemektir. Onun hakkı şüphe yok ki Allah hakkı demektir. Nimet ve ihsânlarına karşılık Allah’a şükret fakat ihsân edene de şükret, onu da an.

....

Allah kıyamette kula ‘Ne getirdin, sana verdiğim nimetlere karşılık ne yaptın?’ der. Kul der ki: Yarabbi sana can u gönülden şükrettim. Çünkü o rızık ve ekmek, asıl bakımından Sendendi.

*Allah der ki: hayır, sana ihsân edene şükretmediğin için Bana da şükretmedin. Bir kerem sahibine zulmettin, sitemde bulundun. Hâlbuki onun yüzünden benim nimetlerime nâil olmadın mı?”*²⁰⁶

Peygamberimize (sav) salavât getirilmesini bu doğrultuda kula teşekkür olarak yorumlayan Mevlânâ, dini bize tebliğ ettiği için Peygamberimize (sav) getirilen salavatların bir nevi Allah’a şükür olduğunu belirtir.²⁰⁷

Şükür ve rızâ ilişkisine işaret eden Mevlânâ, şükür sadece nimetlere özgü görmez. İlâhi takdir gereği başa gelen musibet ve olumsuzluklara da şükretmesi gereğini sâlike hatırlatır. Bu tür olayları yüz ekşiterek değil gönül rızâsıyla karşılamanın

²⁰³ Mesnevî, c. III, b. 2895-8.

²⁰⁴ Bkz. Mesnevî, c. VI, b. 1796-1804.

²⁰⁵ Bkz. Mesnevî, c. VI, b. 1826-9.

²⁰⁶ Mesnevî, c. VI, b. 3252-62.

²⁰⁷ Mesnevî, c. VI, b. 3258.

bir tür şükür olduğunu belirtir.²⁰⁸ Sâlikin gönülden yaptığı şükürün, bu tür acı olayları sirkencebin²⁰⁹ gibi rahatça içilen faydalı bir içeceğe dönüştüreceğini ifade eder.²¹⁰

Binâenaleyh Mevlânâ'nın kullanımlarında şükür, sâlikin, hayatla, kendisiyle, insanlarla ve Yaratıcısıyla barışık bir rûh hâline sahip olmasını sağlayan bir meziyet ve erdemdir.

8. KANAAT

Kanaat kelime olarak Arapçada ikna olmak, payına düşene razı olmak, hırslı ve açgözlü olmamak gibi anlamlara gelir. Tasavvufî bir terim olarak genelde nefsin aşırı isteklerine karşı durarak her konuda aşırıya kaçmama anlamındadır.²¹¹

Nefsin istek ve arzuları mahiyetleri gereği doyumsuz olduğundan bunları tatmin peşinde sürüklenen insan Mevlânâ'ya göre ömür sermayesini heba etmektedir. Nefsinin bu türden boş hayallerine karşı sâlikin sahip olması gereken şuur hâli ise kanaattir. Sâlik, en değerli şeye kendi içinde sahip olduğunu anladığında kanaate yönelir. Bu yüzden kanaati değer ve fazileti dışarıda aramak yerine insanların elindekinden ümit kesip sâlikin kendi kendine yetmesi şeklinde tanımlayabiliriz. Yaptığımız bu tanım, Mevlânâ'nın kanaat için verdiği sedef örneğinden mülhemdir. Mevlânâ kanaati, istiridye kabuğunun yağmur tanesini aldıktan sonra denizin diğer nimetlerinden kendini soyutlayarak kapanmasına benzetir.²¹² Bu tecrid, inci teşekkülü için gereklidir. Bunun gibi sâlik de kendi derûnundaki can incisi üzerine kapanarak ilahî esrâra vakıf olabilmek için kendini başka şeylere muhtaç görmek yerine kendine yeter görerek kanaat etmelidir.²¹³

Mevlânâ'ya göre sahip olamadığı şeylere yönelik beklentisi, insanı zihnen esaret altına alarak onu bir çok farklı şeye yönlendirir ve beklentisini artırır. Hâlbuki insanın gerçekte sahip olabilecekleri ile zihninde yarattığı bu imgesel beklenti alanı,

²⁰⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1524-5.

²⁰⁹ Sirkencebin. Sirke, bal, yahut şeker ve çörek otunun karışımından meydana gelen ve o dönemde safrayı tedavi için kullanılan bir içecektir (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. III, s. 1528).

²¹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1526-7.

²¹¹ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 179; İsfahânî, *Müfredât*, s. 652; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 157; Mustafa Çağrı, "Kanaat" mad., *DİA*, c. XXIV, s. 289; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 347; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1994, s. 262.

²¹² *Mesnevî*, c. I, b. 21.

²¹³ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. I, s. 77.

Mevlânâ'nın verdiği örnek üzerinden söylenecek olursa deniz ve testi misâli birbirinden çok farklıdır. Bu hususu Mevlânâ'nın diğer bir örneği ile açıklayalım. Meselâ insan açken zihin dağarcığında ne kadar yemek çeşidi varsa hepsini düşünür ve ister. Hâlbuki bir çeşit yemekle doyunca artık hiçbirini istemez olur. Gerçekleştirdiği realite ile zihnindeki imge birbirinden farklıdır ve bu imgesel beklenti, insanı gereksiz bir hırsa sürükleyerek yanıltmaktadır. Mevlânâ buna işaretle “Bir kanaat, yüzlerce tabak yemekten hayırlıdır” der.²¹⁴ İşte kanaat Mevlânâ'ya göre sâlikin kendine kifayet edecek kadarıyla yetinmesini sağlar. Onu hırsa dayalı zihnindeki bu imgesel beklentiden kurtararak adeta onu esaretten hürriyete kavuşturur. Bu yüzden Mevlânâ, kanaatle ilgili hadisten yaptığı iktibâsla kanaatin bir hazine olduğunu belirterek bu hususu şöyle îzah eder:

“Peygamber (sav), kanaate hazine demiştir. Gizli hazineyi herkes, elde edebilir mi?”²¹⁵
 “Ey oğul prangalarından kurtul ve özgürleş. Ne zamana kadar altın ve gümüş kaydı ile esir olacaksın?”

Denizi, bir testiye dökerek olsan, ne kadarını alırsın? Ancak bir günün kısmetini...²¹⁶

Harîslerin göz testileri hiç dolmadı. Sedef ise kanaatkar olduğundan içi inci ile dolar.”²¹⁷

Mevlânâ, gönlünden bir şeyin hırsını tümüyle çıkaramayan kişinin, kanaat gibi bir değerden söz etmesinin ise bir anlam ifade etmeyeceğine Bedevî ile hanımının diyalogunda dile getirir.²¹⁸

9. CÖMERTLİK

Dinî literatürde sadaka, infâk, ihsân ve kerem gibi kavramlarla atıfta bulunulan cömertlik, ilkel benliğin benmerkezciliğinden ve cimriliğinden kurtulma başarısı göstererek sahip olunan nimetleri paylaşabilme erdemidir. Benmerkezcilik ve bundan doğan cimriliğin tohumları, cömertliğe nazaran doğuştan kazanımlarda daha belirgindir.²¹⁹ Bu nedenle cömertlik, cimriliğe nazaran hayat sürecinde öğrenilen ve kazanılan bir paye olmaya daha yakındır.

²¹⁴ Mesnevî, c. VI, b. 3784.

²¹⁵ Mesnevî, c. V, b. 2395.

²¹⁶ Mevlânâ'nın ifade ettiği bu hususun şu hadisten mülhem olduğunu söyleyebiliriz. “Adem oğlu malım malım der durur. (Bunun endişesiyle kendini yer bitirir) hâlbuki malı, yediği içtiği ve giyip eksiltiştir.” (Müslim, c. IV, s. 2273, hadis no: 2958; Tirmizî, c. IV, s. 572, hadis no: 2342, c. V, s. 447, no: 3354; İbn Hanbel, c. IV, s. 24; Nesâî, c. VI, s. 238, no: 3613).

²¹⁷ Mesnevî, c. I, b. 19-21.

²¹⁸ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 2320-5.

²¹⁹ Buna istişhad olarak “Nefisler cimriliğe hazır hâle getirilmiştir” ayetini zikredebiliriz. (Nisâ 4/128).

Mevlânâ'ya göre bir harcamanın, bahsedilen türden bir cömertlik ve erdem sayılabilmesinin evvel şartı, yapılan harcamanın Cenâb-ı Hakk'ın rızâsına uygunluğudur. Bu meyanda cömertliğin, Cenâb-ı Hakk'ın rızâsı için sarf edilen gayret olduğunu hevâ ve heves yolunda sarfedilenlerin müsriflik olduğunu ifade eder.²²⁰ Allah'ın buyruğu dışındaki harcamaların sahibine fayda temini bir yana zarar ve hüznü getireceğini belirtir.²²¹ Bu yüzden sâlike “Allah'ın malını O'nun buyurduğu yerden başkasına verme” tavsiyesinde bulunur.²²²

Meşru olmayan yerlere yapılan ve cömertlik zannedilen harcamaları Mevlânâ, efendinin emanet ettiği malları ondan izinsiz dağıtan bir kölenin yersiz davranışına benzetererek kınar.²²³ Mekke'nin eşrafının Peygamberimize karşı yaptığı harcamaları buna örnek olarak verir.²²⁴

Cömertlikle ilgili yukarıda anılan meşruiyet şartı yanında Mevlânâ'nın cömertlikle ilgili üzerinde durduğu ikinci hususiyet, ihsânda bulunulan kişiyle ilgilidir. Buna göre ihsânda bulunulacak kişinin mütedeyyin olmasına önem ve öncelik verilmelidir. Mevlânâ bu hususla ilgili şunu söyler:

“Mal tohumdur, o malı rast gele her çorak yere ekme; kılıcı rast gele her yol kesenin eline verme!

Din ehlini kin ehlinen seçmeyi bil; Allah'la olanı ara!”²²⁵

Mevlânâ, “Sadaka belayı defeder” hadisini²²⁶ iktibâs ederek yapılan ihsân ve sadakaların, başa gelecek kötü olayları önlemedeki paratoner rolüne işaret eder.²²⁷

Mevlânâ, şartlarına riayet edilerek yapılan cömertliğin kişinin malında başlangıçta zâhiren bir eksiklik meydana getirirse de nihaî olarak artışa vesile olacağını; buna karşılık cimrinin elindekinin, çeşitli hadiselerle azalacağını belirterek bu hususu şöyle îzah eder:

“Tahmine şüpheye hacet yok, mahsulleri gayb âleminden veren de Allah'tır, meyveleri veren de.

²²⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2223'ten önceki başlık.

²²¹ *Mesnevî*, c. I, b. 2232.

²²² *Mesnevî*, c. I, b. 2226.

²²³ *Mesnevî*, c. I, b. 2230-2.

²²⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 2233.

²²⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3718-9.

²²⁶ Hadisin tahrîci için bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 208; Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 157.

²²⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2590-1.

Gelir zamanında harcarsan bu harcaman, kâr vesilesidir.”²²⁸

“Bir adam ekin ekince ambarı (önce) boşalır ama bu işin faydası, tarlada (mahsulü alınca) belli olur.

Tohumunu ekmeyerek ambarda stoklayanın tohumunu ise zamanın hadiseleri, böcek ve fareler (gibi) yiyip bitirir.”²²⁹

Bu hususu vurgulamak üzere Kuran’da geçen²³⁰ Darvanlılar hikâyesini anlatmaktadır.²³¹ Babalarının yoksullara infâkını ahmaklık olarak gören oğullar, babalarından sonra cimrilik ederler ancak ellerindeki ürünü de kaybederler. Mevlânâ, iki meleğin her gün “*Yarabbi, muhtaçları doyuranların verdiklerine karşılık mükâfat ihsân eyle. Yarabbi, vermeyip saklayanların mallarını da telef et, onları zarara sok*” şeklinde dua ettiklerini bildiren hadisi²³² de bu görüşüne delil olarak zikreder.²³³

Mevlânâ, anlattığı hikâyedeki kahraman üzerinden sâlikin güneş ve bulut gibi cömert olmasını, ihsân ve yardım hususunda adeta bir *hacet kıblesi* hâline gelmesini öğütler.²³⁴ Mevlânâ, güneşin cömertliğinin, nurundan bir şey eksiltmeyişi gibi Allah için verenin tekrar doldurulacağını,²³⁵ hâlis niyetle yapılan cömertliği Allah’ın karşılıksız bırakmayacağını ifade eder.²³⁶

Mevlânâ, yapılan cömertliğin fakirin onurunu rencide edecek tarzda yapılmaması üzerinde de durur. Bunun için Mevlânâ, yapılan iyiliğin şu şuur ile yapılması gereğine işaret eder. Mevlânâ’ya göre arz-talep arasındaki kozmik diyalektik gereği zengin varlığı yoksulun varlığını da zorunlu kılmaktadır. Mevlânâ, teşbîhteki üstün yeteneğiyle yoksulu, zengin cömertlik ve ihsânını ortaya çıkaran bir aynaya, zengin iyiliğini başa kakmasını da baktığı aynayı kendi nefesiyle buğulandırmasına benzettir. Bu tür bir hareketin, ihsân ve keremin pak görüntüsünü bulandırarak amelin

²²⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 1482-3.

²²⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 2240-1.

²³⁰ Bkz. Kalem 68/17-33.

²³¹ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1473 vd.

²³² Hadis şu şekildedir: “*Dua etmek üzere iki melek hoş bir surette nida ederler: ‘Ey Allahım! Muhtaçlara, ihtiyaçları olan şeyleri verenleri, doyur; verdikleri her dirheme karşılık yüz bin ihsân et. Yarabbi! Malını esirgeyenlere de ziyan içinde ziyandan başka bir şey verme.*” (Buharî, *Sahîh*, c. II, s. 120; Müslim, *Sahîh*, c. III, s. 83; Hakîm, *Müstedrek*, c. IV, s. 559, İbn Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 347).

²³³ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2223 vd.; c. II, b. 380-1.

²³⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2247, 2249.

²³⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 2220.

²³⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 2236-9.

safiyetini giderdiğine işaret eder.²³⁷ Bu nedenle Mevlânâ'ya göre zengin, kendi ihsânını ortaya çıkarıp onu cimrilik hasîsliğinden ve mal bağımlılığından kurtardığı için yoksulun varlığını ganimet bilmeli; başa kakmak bir yana; verdiklerini kabul ettiği için fakire minnet duymalı ve teşekkür etmelidir.²³⁸

Mevlânâ'ya göre sâlik, hediye veya ihsân olarak verdiği bir şeyi geri almamalıdır. Mevlânâ, konuyla ilgili hadise²³⁹ işaret ederek verdiği geri alanın köpek gibi kusmuğunu yemiş olacağını belirtir.²⁴⁰

Mevlânâ'ya göre yapılan iyilikler, sadece Allah rızâsı gözetilerek yapılmalı, gösteriş ve adet yerini bulsun kabilinden yapılmamalıdır.²⁴¹ Buna ilaveten yapılan ihsân daha sonra da menfaat aracı olarak kullanılmamalıdır.²⁴²

Mevlânâ, bir toplumun zenginlerinde cimriliğin yaygınlaşmasının, beraberinde sosyal felaketleri getireceğine işaret eder. Mevlânâ, Hz. Ömer devrinde Medine'de çıkan büyük yangını anlattığı kıssada Hz. Ömer'in bu felakete verdiği cevap üzerinden bu hususu ifade etmektedir.²⁴³

Kişinin cömertliği Mevlânâ'ya göre evvel emirde kendi gönlündeki darlıktan kurtulmasına bağlıdır.²⁴⁴ Mevlânâ, yoksul olduğu hâlde cimrilikte bulunan kimsenin durumunu ise uçan sivrisinekten kan almaya çalışmaya benzetir.²⁴⁵

Yapılan cömertlik ile Hakk'ın vereceği karşılığa inanmanın derecesi arasında sıkı bir bağ bulunduğunu belirten Mevlânâ'ya göre kişi, ancak Allah'ın keremini farkına varınca cömert olabilir.²⁴⁶ Bu nedenle herhangi bir husustaki cimrilik, Mevlânâ'ya göre Hakk'ın o şeydeki sonsuz keremini görebilme vizyonundan

²³⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2745-9.

²³⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2108-9.

²³⁹ Hadisin tahrîci için bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 217; Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 164.

²⁴⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3549, 3551.

²⁴¹ *Mesnevî*, c. I, b. 3716.

²⁴² *Mesnevî*, c. I, b. 3717.

²⁴³ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3713-7.

²⁴⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1949.

²⁴⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2262.

²⁴⁶ Mevlânâ'nın bu yöndeki ifadeleri için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1490-9.

mahrumiyetten ve bu husustaki cehâletten neşet etmektedir. Mevlânâ bu hususu şöyle izah eder:

“Allah’ın rızık vericiliğini ve rahmet hazinelerini, görmeyen harîs, büyük bir harman yerinde, o geniş harmanı görmeyip de bir tek buğdaya yapışan, uğraşa çabalaya, titreye, yorula aceleyle onu götürmeye çalışan bir karıncaya benzer.”²⁴⁷
 “Su kenarındayken suyu sakınan, esirgeyen, ancak ırmağı görmeyendir.
 Hz. Peygamber ‘Mükafat gününde (yevm-i dinde) verilecek karşılığı yakinen bilen, bire on karşılık verileceğini anlayan kişinin cömertliği artıp durur, bu çeşit adam, türlü, türlü cömertlikler yapar’ buyurdu.
 Cömertlik, hep karşılığı (bedeli) görmektendir. Binaenaleyh karşılığı görmek, korkmanın zıddıdır.
 Cimrilik ise bedelleri görmemekten kaynaklanır. İnciyi görmek, dalgıcı sevinçli tutar.
 Eğer cömertliğe karşılık verilecek olan şeyleri herkes görseydi dünyada kimse cimri olamazdı. Çünkü hiç kimse karşılıksız bir şey bağışlamaz.
 Şu hâlde cömertlik gözden, görüşten gelmektedir, elden değil. İşe yarayan görüştür, gözü görenden başkası kurtulamaz.”²⁴⁸

Mevlânâ ele aldığı diğer kavram ve meziyetlerde olduğu gibi cömertlik kavramında da bir hiyerarşiye işaret etmektedir. Mevlânâ, mala nispetle söz konusu edilen cömertlik ve cimrilik yanında kavramın kapsamını biraz daha genişleterek ten cimriliğinden ve cömertliğinden (سخایی تن/ بخل تن) bahseder.²⁴⁹ Mevlânâ, mal cömertliğini de doğuran cömertliğin bu türünün nefsin hevâ ve heveslerinden fedakarlık etmek olduğunu belirterek kavramı doğrudan sülûk süreci ile bağlantılı yorumlar ve sâlikî buna teşvik eder. Zira son tahlilde benmerkezcilikten ve sahip olma güdüsünden kaynaklanan cimrilik, kişinin hayvanî (ilkel) benliğinin yani nefsinin bir özelliğidir. Bu nedenle sâlik, nefsinin bu olumsuzluğundan ancak bedenî hazları kullanan nefsinin arzularına muhâlefet ile uzaklaşabilir. Bu yüzden Mevlânâ’ya göre gerçekte cömertlik, nefsanî lezzetleri ve tenperverliği Cenâb-ı Hakk’ın rızâsı uğrunda birer birer harcayarak onlardan kurtulmaktır.²⁵⁰ Böyle yapanın canı Mevlânâ’ya göre yücecek ve olgunlaşacaktır.²⁵¹

Mevlânâ, mal ve ten cömertliğinin ötesinde bir de “can cömertliği”nden bahseder. Âşıkların cömertliği diye nitelediği cömertliğin bu türünün mal infâkının ötesinde olduğunu mükafatının da buna mukabil olacağını belirten Mevlânâ, sâlikî can cömertliğine şöyle teşvik etmektedir:

²⁴⁷ Mesnevî, c. VI, b. 806’dan önceki başlık.

²⁴⁸ Mesnevî, c. II, b. 894-900.

²⁴⁹ Mesnevî, c. II, b. 1271.

²⁵⁰ Mesnevî, c. II, b. 1271-2.

²⁵¹ Mesnevî, c. II, b. 1274. Beyitte Bakara suresindeki (عروة الوثقى) ifadesi iktibâs edilmiştir. (bkz. Bakara 2/256).

“Cömert kişi, para verip (infâkta) bulunarak cömertlikte bulunur. Âşığın cömertliği (sehây-ı âşık) ise can feda etmesidir. (Çünkü) Allah rızâsı için ekmek verirsən (karşılığında) sana ekmek verirler; O'nun uğruna can verirsən sana (ebedî) can bahşederler.”²⁵²

Cömertliğin Mevlânâ'ya göre bu en üst düzeyine erişenler ancak âşıklardır. Çünkü bu türden bir cömertlik, sahip olunan en değerli şeyi karşılıksız vermeyi gerektirir. Bu ise ancak *aşk* ile gerçekleştirilebilir. Çünkü bir beklenti olmaksızın karşılıksız verebilen sadece âşıktır. Sadece âşıklar, maşuklarına duydukları sevgi nedeniyle kendi varlıkları dâhil Maşuk dışındaki her şeyden fedakârlıkta bulunabilme cömertliğini gösterebilirler. Bu yüzden sâlik, ancak *aşk* ile gerçekleştireceği cömertlik sayesinde kendi *mevhûm* benliğinin arzularından tümüyle arınabilir. Mevlânâ *aşk* ve cömertlik ilişkisini şöyle îzah etmektedir:

“Hiç bir şeye aldırmayan aşktır, akıl değil. Akıl, faydalanacağı şeyi arar. Aşk yılmaz, canını sakınmaz, utanma nedir bilmez. Değirmen taşının altına gitmiş gibi belalara uğrar, sabreder. Öyle pek yüzlüdür ki hiç arkasını dönmez. İçindeki bir fayda elde etmek ümidini öldürmüştür. Neyi var, neyi yoksa ortaya koyar, karşılığında bir ücret aramaz. Allah'tan aldığı gibi yine hepsini Allah'a verir, tertemiz olur. Allah, ona sebepsiz olarak bu varlığı vermiştir. O cömert er de sebepsiz olarak Allah vergisini Allah'a bağışlar. Cömertlik, sebepsiz olarak vermektir. (Gerçek bir) arınma ve temizlik, her şeyi Allah'a verip arınmak, her şeriatın dışındadır. Çünkü şeriat, ya Allah'ın ihsânına nâil olmayı yahut Allah'ın kahrından kurtulmayı arar. Varlıktan arınanlarsa Allah'ın has kurbanlarıdır. Onlar, ne Allah'ı imtihana kalkışır, ne de ziyana, kâra aldırış ederler.”²⁵³

Yine bu meyanda olmak üzere Mevlânâ, maldan vermeyi, cömertliğin kalıbı ve sûreti olarak niteler.²⁵⁴ Cömertliğin asıl mânâsının ise *mevhûm* benliğin arzularının Allah'ın sıfatlarında ifnâ edilerek âşıkın gösterdiği can cömertliği olduğunu belirtir. Mevlânâ'ya göre bir beldedeki sosyal nizam, zenginlerin cömertlik ve ihsânları yani cömertliğin sûreti ayakta durduğu gibi; o beldedeki manevî dirilik de mezkûr türden bir can cömertliği ile sağlanmaktadır.²⁵⁵

Mevlânâ'nın bahsettiği can cömertliğinin, biyolojik/fiziksel bir tahrip içermediğini, birinci bölümde îzah edilen “*irâdî mevî*” anlamında kullanıldığını hatırlatmalıyız. Buna ilaveten şunu da söylemek gerekir ki âşığın ifnâ ettiği hayvanî cana mukabil olarak Cenâb-ı Hak tarafından bahşedilen “can”a nispetle diğer tüm canlılar, yaşayan birer ölü hükmünde kabul edilmektedir.

²⁵² Mesnevî, c. I, b. 2235-6.

²⁵³ Mesnevî, c. VI, b. 1967-74.

²⁵⁴ Mesnevî, c. II, b. 384.

²⁵⁵ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 380-5.

Türk-İslâm geleneğinde cömertlik ve yiğitliğin sembolü olarak kullanılan fütüvvet kavramını Mevlânâ, cömertliğin mânâsı diye nitelediği can cömertliği olarak îzah eder. Mevlânâ'ya göre fütüvvet; kişinin nefsanî varlığından, *mevhûm benliğinden* kurtulması ilahî *aşk* uğruna her şeyini vermeyi göze almasıdır.²⁵⁶

Mevlânâ, diğer ahlâkî erdemlerde olduğu gibi bu âlemdeki cömertliği de ilahî arketipiyle îzah eder. Âlemdeki tüm cömertlikleri, cennet servisinin dünyaya uzanan bir dalına benzetir.²⁵⁷ Şayet sâlik, esas unsurları diğer âlemde yer alan cennete uzanan bu dalı elinden bırakmazsa nihayetinde tuttuğu cömertlik dalı, onu cennete eriştirecektir.²⁵⁸ Bu dalı elinden bırakan ise Mevlânâ'ya göre kendisine yazık edecektir.²⁵⁹

Ahlâkî teşekkül sürecini, Allah'ın sıfatlarıyla ahlâklanma olarak kabul eden Mevlânâ, sâlikin bürünmesi gereken olumlu erdemlerin arketipinde ilahî sıfatları görmekte; cömertliği de Cenâb-ı Hakk'ın kerem vasfının halîfesindeki bir uzantısı olarak kabul etmektedir. Mevlânâ'ya göre insanî düzlemde gerçekleşen cömertlik eylemi, Cenâb-ı Hakk'ın yoksul ve zenginde uyandırdığı ve karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayan arz-talep uyumu ile gerçekleştirilmektedir. Allah u Teâla bir yandan muhtaç kimsenin ihtiyaç hâlini, içinde uyanan isteme ve talep etme hissini var kıldığı gibi diğer yandan da zenginin gönlünde bu talebe karşılık bir merhamet ve verme arzusu uyandırarak cömertlik eyleminin tahakkukuna zemin hazırlar. Mevlânâ, fakirleri bu yönüyle ilahî cömertliğin (cûd-ı Hakk'ın) aynalarına benzetir.²⁶⁰ Cenâb-ı Hak cömertliğinin diğer bir tecellîsi ile de bu aynalarda zenginlerin ihsânlarının görülmesini sağlar.²⁶¹ Aynaya benzetilen fakir ve aynada görülen ihsân bir araya gelmeden aynanın gayesi tahakkuk etmeyeceğinden fakir ve zengin, yapılan bir ihsân nedeniyle hem birbirlerine teşekkür etmeliler hem de bunun esas müsebbibi olan Cenâb-ı Hakk'a şükretmelidirler. Çünkü her türlü ihsânı anlamlı ve işlevsel kılan Allah'tır. Mevlânâ Allah'a karşı duyulması gereken bu medyûniyeti, insanî ve ilahî düzlemdeki cömertliği mukayese ederek şöyle ifade eder:

“O külâh başışlar, Sen, akılla dolu baş verirsin. O kaftan verir, Sen boy pos ihsân edersin.

²⁵⁶ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVII, s. 240.

²⁵⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1271.

²⁵⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 1275.

²⁵⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 1271.

²⁶⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 2750.

²⁶¹ *Mesnevî*, c. I, b. 2749.

*O altın verir bana, Sen altın sayan el. O binek verir bana; Sen ona binecek akıl.
 O bana ışık verir, Sen aydın göz. O meze verir, Sen onu yiyecek kabiliyet.
 O maaş verir, Sen ömür ve yaşayış. Onun vaadi altındır, Senin vaat ettiğin tertemiz
 şeylerdir.
 O oda verir; Sen, gök ve yer verirsin. Senin evinde onun gibi yüzlercesi yaşar, semirir.
 Altın senindir, altını o yaratmadı. Ekmek senindir, ona ekmeği Sen bağışlarsın.
 Ona cömertliği merhameti Sen verdin. Cömertlik eder de neşelenir; bu neşeyi, bu sevinci
 veren de Sensin.”²⁶²*

B. TEZKİYE EDİLMESİ GEREKEN HUYLAR

1. KİBİR

Kendini diğer varlıklardan üstün görme, böbürlenme ve kendini beğenme anlamındaki kibir ve onun zıt kutbunda yer alan tevazu, Mevlânâ'ya göre insanın var oluş serencamının başlangıcında yer alan iki huydur. Mevlânâ, Adem ve Şeytan arasındaki ilk ayrışmanın bu iki huyla ortaya çıktığını belirtir.²⁶³ Buna göre Adem, Hakk'ın kudret ve azameti karşısında kendi hiçliğini idrâk ederek edebi muhafaza eden ve tevazuu tercih ederek güzel ahlâkın sembolü hâline gelirken; şeytan megalomanyasıyla²⁶⁴ kendini her şeyin merkezinde gören kibir ve bencilliği dolayısıyla kötü huyların sembolü hâline gelmiştir. Mevlânâ, bu yüzden kibrin ve böbürlenmenin en temel şeytanî vasıflardan biri olduğunu ifade eder.²⁶⁵

Mevlânâ, en tehlikeli kibrin, kişinin kendi *mevhûm benliğine* varlık atfederek onunla böbürlenmesi olduğunu, Şeytan'ın da bu yüzden lanete duçar kaldığını belirtir. Asilzâdelikle, bedene ait bir güzelliğe veya sahip olunan ilim veya hünere övünmeyi bu kibir kapsamında değerlendirebiliriz. Mevlânâ'ya göre her bir insandaki ilahî lütuftan ibaret olan hünere ve sahipliklere bakılarak hiç kimsenin Allah'ın diğer mahlukatına karşı böbürlenmeye hakkı yoktur. Varlık kibrine kapılanın bu kötü huyunun onu şeytanlaştıracığını belirten Mevlânâ, bu konuyu şöyle îzah eder:

“Çünkü varlık, insanı adamakıllı sarhoş eder, aklını başından alır, utancını gönlünden.
Varlık sarhoşluğu, önce gelenlerden nice yüz binlerce taifeyi bu geçitte yere yıktı.
Azazil de neden Adem benden üstün olsun ki deyip İblis kesildi.
Ben hem hocayım hem hoca oğlu. Yüz binlerce hünere kabiliyetim var, her şeyi yapabilirim.
Hünere ve ma'rifette kimseden aşağı değilim ki hizmet etmek üzere düşmanın önünde
ayaküstü durayım.
Ben ateşten doğdum, o balçıktan. Ateşe karşı balçığın ne değeri vardır ki?
Ben âlemin en ulusu, zamanın övünülecek kişisiyken o vakit o neredeydi? dedi.”²⁶⁶

Mevlânâ, sâlikin kibirdeki manevî pislikten arınmadan *mânâ* âlemine yücelmesinin mümkün olmadığını belirtir. Mevlânâ'ya göre manevî bir eğitimden geçerek bu kötü huyunu tezkiye etmeyen her insanda kibir farklı bir derece ve varyantıyla potansiyel yahut işler hâlde mevcuttur. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

²⁶³ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 3343-7.

²⁶⁴ Megalomania: Kişinin kendine abartılı bir önem, değer, güç vb. atfetmesi; görkemlilik ve kuruntu gibi anlamlara gelir. (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000, s. 501).

²⁶⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 1953-5.

²⁶⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 1920-6.

“Senden bu kendini beğenmişlik (illeti) gidene kadar gönlünden de gözünden de çok kan akar!

İblis’in illeti ‘Ben, Âdem’den hayırlıyım’²⁶⁷ demesiydi. Bu hastalık, (aslında) her mahlûkta vardır. (Dolayısıyla tedavi edilmeden, kimse bu hastalıktan kendini sıhhatte görmemelidir.) Bu illete müptelâ olan kimse, her ne kadar kendisini mütevazı gibi gösterse de sen onu, altında necaset olan bir su (gibi) bil!

Denemek kastıyla onu bir karıştıracak olsan su hemen bulanır, pislik rengini alır.

(Ahlâkındaki kibir necaseti ortaya çıkar)

Ey yiğit! Irmak (yani kişiliğin) sana sâf ve berrak görünüyor ama senin ırmağının dibinde de pislik (yani kibir) var.”²⁶⁸

Diğer kötü huylarda olduğu gibi kibir ve alışkanlık ilişkisi üzerinde duran Mevlânâ, herhangi bir şey nedeniyle kendisine saygı gösterilmesine alışmış birinin, bu alışkanlığının zamanla kibre dönüşebileceğini yine İblis örneği üzerinden ifade eder.²⁶⁹ Buna göre kişideki kibri, onu helâk edecek bir tehlikeye dönüştüren Mevlânâ’ya göre o kişiye toplumda gösterilen saygı ve tazimdir. Mevlânâ, halkın taziminin, bu tür kimselerin canlarını zehirleyerek manevî hastalıklarını artırdığını şöyle belirtir:

“Halk, kime secde ederse onun canını zehirliyor demektir. Bir kere devlet, kendisinden yüz çevirdi, bir kere bahtı tersine döndü mü kendisine secde edenin kendisini zehirlediğini o da anlar, bilgi sahibi olan adam da!”²⁷⁰

Zira her insanda mayası bulunan beğenilme arzusu, kamuoyu teveccühü ile birleştiğinde bu beklenti sonunda kibre dönüşür. Kamuoyunun gösterdiği tazim ve kibir arasındaki ilişkiye binaen Mevlânâ, kibrin beslendiği en önemli kaynağın, toplumda sahip olunan statü ve mevki olduğuna işaret eder. Mevki şehvetinden beslenen kibrin, insanı acımasız bir diktatöre çevirerek şeytanlaştıracaklarını şeytanın lügatteki anlamına atıfta bulunarak ifade eder.²⁷¹

Mevlânâ, teşbîhteki olağanüstü yeteneğiyle halkın layık olmayan, içi boş kimseleri övmesini, o kişinin önünde eğilip saygı göstermelerini, kasapların, koyunun derisini yüzebilmek için ayağından tutup üflemlerine benzettir.²⁷² Kibrin, zehirli bir şarap olduğunu belirten²⁷³ Mevlânâ, bu kötü huyun, kişiyi nihayet ilahlık iddiasına

²⁶⁷ A'râf 7/12 ayetinden iktibâs edilmiştir.

²⁶⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3215-9.

²⁶⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 3462.

²⁷⁰ *Mesnevî*, c. IV, b. 2744-5.

²⁷¹ *Mesnevî*, c. V, b. 525-30.

²⁷² Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 258-60. Bilindiği gibi kasaplar koyunu kestikten sonra bir ayağının derisini bıçakla hafifçe kesip deriyi kolayca soymak için oradan üfleterek deriyi şişirirler. Onların deriyi şişirmek ve soymak için ayağına dudaklarını yaklaştırmaları görünüşte onun ayağını öpmeye benzemektedir. İşte insanların kendi menfaatleri için bir kişinin ayaklarını öpüp ona güzel hitaplarla hitapta bulunmasını kasabın bu hareketine benzeterek anlatmaktadır.

²⁷³ *Mesnevî*, c. IV, b. 2747-8.

kadar götüreceğine işaret eder. Kibrin ve böbürlenmenin farklı derecelerinin olduğunu merdiven teşbîhiyle ifade eden Mevlânâ, kibrin zararının da düşülen basamağın yüksekliği nispetinde olacağını ifade eder.²⁷⁴ Bu yönüyle en büyük ve asıl kibrin Allah’a şirk koşturmak, O’nun Mutlak varlığı karşısında kendi *mevhûm* varlığına varlık atfetmek olduğunu belirtir.²⁷⁵ Böbürlenip, kendini yüce bir varlık olarak görmeyi bir anlamda Allah’ın bir sıfatını gasp etme şeklinde niteleyen Mevlânâ, bu gaspa binaen kibrin vebal ve zararının da büyük olduğunu ifade eder.²⁷⁶ Mevlânâ kibrin zararını buna mukabil tevazuun faydasını îzah ederek sâlik bu konuda şöyle uyarır:

*“Bu ululuk, bil ki zehirli bir şaraptır; o şarapla aptal kişi sarhoş olur.
Bir nasipsiz, zehirli şarabı içti mi bir zamancağız neşeden başını salları ama,
Bir an sonra zehir, canına tesir eder; can verip can almaya başlar!
Kibrin zehirli bir şarap olduğuna inanmıyorsan bak da gör; Ad kavmine o zehir neler etti?
Bir padişah, başka bir padişahı tuttu mu ya öldürür, ya bir zindana hapseder!
Fakat bir düşkün dertliyi görse derdine merhem bulur, ona ihsânlarda bulunur!
O ululanma zehir değilse neden padişah, onu suçsuz, hatasız öldürüyor?
Öbürüne de, kendisine bir kullukta bulunmadığı hâlde neden iltifat ediyor? Bu iki harekete bakıp zehri anlamak mümkündür!
Yol kesen, asla bir fakirin yolunu kesmez; kurt ölü kurdu katiyen ısırılmaz!
Hızır, gemiyi kötü kişilerin ellerinden kurtarabilmek için deldi.
Mademki kırık gemi kurtuluyor, sen de kırıl! Emniyet, yoksulluktadır, yürü, yoksul ol!
Madeninde birkaç altın bulunan dağ, kazma ve kürek yaralarıyla paramparça edilir.
Kılıç, boynu olanın boynunu keser; gölge, yerlere döşenmiştir; o hiç yaralanmaz!
Kibir ve ululuk, haddinden ziyade bir ateştir ey azgın! Kardeş! Kendini ateşe nasıl atıyorsun ki?
Yerle bir olan, bak hele, oklara hedef olur mu hiç?
Fakat yerden baş kaldırdı mı o zaman açık hedef gibi çaresizce yaralanır!”²⁷⁷
“Ne mutlu ona ki nefsinin aşağılatmıştır.. vay o kişiye ki serkeşlikle dağ gibi baş kaldırmıştır!”²⁷⁸*

Mevlânâ kibrin en ciddi zararlarından birinin şu olduğunu belirtir. Çoğu kibirli insan, kimi zaman hakîkati gördüğü hâlde gururu çiğnenir endişesiyle hakîkati kabulden kaçınır. Bu tür bir endişeden kaynaklanan kibrin, kişi ile *hakikat* arasında demirden daha güçlü bir engel oluşturacağına işaret eder.²⁷⁹

Mevlânâ’ya göre sâlikin manevî derecesine ve amellerine güvenerek gurura kapılması da kibrin bir çeşididir. Mevlânâ’ya göre sâlik, melek kadar saf, Azazil kadar yüce bir manevî makâm sahibi olsa da kendi mertebesine bakarak başkalarını

²⁷⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 2763-4.

²⁷⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 2765-6.

²⁷⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 533-4.

²⁷⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 2750-62.

²⁷⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 2746.

²⁷⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3246-51.

küçümsemeye kalkışmamalıdır.²⁸⁰ Mevlânâ, böyle yapanların içine düştükleri durumu örneklendirmek ve sâlikî bu konuda bilinçlendirmek için Azazil'in, meleklerin hocası iken İblis hâline gelip şeytanlaşmasını,²⁸¹ döneminin büyük din âlimi iken derecesine ve ilmine mağrur olduğu için inkara sapan Belam b. Baur'un hikâyesini²⁸² ve meleklik kutsiyetlerine güvendiklerinden dolayı insanları küçük gören ve onların imtihanı ile yüzleşince imtihanı kaybedip cezalandırılan Harut ile Marut'un hikâyesini anlatır.²⁸³ Mevlânâ bu tehlikeye karşı sâlikî şöyle seslenir:

*"Harut'la Marut olsanız da, 'Biz sana saf saf ibadet ediyoruz' diyen yücelerden (bîrer melek olsanız) da...
(Size düşen) kötülerin kötülüklerine (acımak ve) merhamet etmektir. Benlik ve kendini görüp beğenmek (hodbinlik) etrafında dönüp dolaşmak değil.
Kendinize gelin. Hakk'ın gayreti (ve imtihanı), pusudan çıkmaya görsün; baş aşağı yerin dibine geçersiniz."*²⁸⁴

Mevlânâ'ya göre kibir, mânâya nüfuz edemeyen, sûrete yönelik bir bakış açısının ürünüdür ve insanın *sûret* varlığından kaynaklanmaktadır.²⁸⁵ Buna binâen böbürlenecek unsurlar da soy, sop, beden güzelliği, mal yahut sahip olunan mevki ve toplumsal statü gibi sûrete ilişkin şeylerdir.²⁸⁶ Bu yüzden kibir, kişinin *mânâ*dan habersizliğinin temel göstergelerinden biridir.²⁸⁷ Mevlânâ'ya göre kâfir, bu habersizliği nedeniyle sadece kibrini artıracak sûrete ilişkin unsurları elde etmeye çalışır. Çünkü tüm arzu ve gayesi *sûrete* ilişkin şeylerden ibarettir.²⁸⁸

Mevlânâ, kibrin bir çok farklı kılıf altında kendini gösterebileceğine işaret eder. Bunlardan biri Mevlânâ'ya göre yapılan bir yanlış eleştirirken kişinin kendini sunmaya çalışması, eleştirdiği kimsenin üzerine basarak kendini yüceltmeye çalışmasıdır. Mevlânâ, kimi zaman bu eleştirinin, hamiyet-i din kisvesi altında yapılabileceğini de belirtir.²⁸⁹

²⁸⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 3296-7, 3300-1.

²⁸¹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3296-7.

²⁸² Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3298 vd.

²⁸³ *Mesnevî*, c. I, b. 3221 vd.

²⁸⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 3415-7.

²⁸⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 1940-1.

²⁸⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 1940.

²⁸⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 1942.

²⁸⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 1947-8.

²⁸⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3347-9.

Kibrin, daha başka birçok manevî hastalığı doğuran temel bir illet olduğuna işaret eden Mevlânâ'ya göre kibre karşı en etkili ilaç *aşktır*. Aşkın, her türden kibri tedavi edeceğini belirtene Mevlânâ, bu yüzden sâliki ilahî aşkı gönlünde uyandırmaya teşvik etmektedir.²⁹⁰

Mevlânâ'nın kullanımlarında kibir ve benlik davası, adeta tüm kötü huyların mayasını teşkil ederken buna karşılık tevazu, bir anlamda güzel ahlâkı tek başına temsil edebilen câmî bir meziyettir.²⁹¹ Tevazu, kelime olarak Arapça'da alçak gönüllülük, kendini beğenmemek, büyüklük taslamamak gibi anlamlara gelir.²⁹² Kelime, tasavvuf ıstılahında insanın Allah'ın huzurunda kul olduğunun şuurunda olması kendi hiçliğini idrâk ederek Hakk'a hürmet ve teslimiyetini ifade etmektedir.²⁹³

Bilindiği gibi toprak, tasavvuf geleneğinde mütevazı olmanın simgesi olarak kullanılmaktadır.²⁹⁴

Örneğin tasavvuf tarihinde *kutbu'l-ârifin* unvanıyla anılan Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) sûfîyi şöyle tanımlar: “Sûfî, toprağa benzer, her kötü şey ona atılır, ondan ise iyiden başkası çıkmaz.”²⁹⁵ Yine Cüneyd toprak teşbihiyle yaptığı diğer bir tanımında sûfîyi şöyle vasfeder: “Sûfî, iyi ve kötü herkesin üzerinde gezdiği toprağa, her şeyi gölgeleyen buluta, her şeyi sulayan yağmura benzer.”²⁹⁶

Mevlânâ da diğer sûfiler gibi sâlike mütevazı olmasını öğütlerken toprak sembolünü kullanmaktadır. Toprak, insan bedeninin yaratıldığı aslına işaret ederek tevazuun ontolojik veçhesini ifade ettiği gibi ayaklar altındaki sade ve mütevazı görüntüsüyle de herkesin ihtiyaç duyduğu bir ana gibidir. Bu açıdan Mevlânâ, tevazu sahiplerinin toprak gibi yüceleceğini belirtir.²⁹⁷

²⁹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 23-4.

²⁹¹ Sülemî; tevâzu, ahlâkında yer alan kişinin kalbi huzurludur, der. (Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Nureddin Sureybe, Matbaatu'l-Medenî, (3. baskı), Kahire 1986, s. 136).

²⁹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. III, ss. 941-2; Kâşânî, *Mu'cemu'l-İstilahâtî's-Sûfiyye*, s. 260.

²⁹³ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 97; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tis'a Kütüb Sülemî'nin Risâleleri*, thk ve trc. Süleyman Ateş, AÜ. Basımevi, Ankara 1981, s. 99; Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukâra*, ss. 262-3; Uludağ, *TTS*, s. 529; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 656.

²⁹⁴

²⁹⁵ Cebecioğlu, “Prof. Dr. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, s. 394.

²⁹⁶ Cebecioğlu, *agm.*, s. 395.

²⁹⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 453-6.

Mevlânâ kevnî ilkelerden her şeyin kendi zıddını ortaya çıkarması ilkesine atıfta bulunarak tevazu gösterenin Cenâb-ı Hak tarafından yüceltileceğini beyan eder.²⁹⁸ İslâm kültüründe güzel ahlâk ve tevazuun timsali olarak anılan Hz. Lokman'ı²⁹⁹ Mevlânâ da bu vasfıyla anarak sâlike bu konuda yol gösterir.³⁰⁰

Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre kibir ve karşıtı tevazu Mevlânâ'ya göre sâlikin ahlâkî teşekkülünde kırılma meydana getiren başlıca huylardır. Bu yüzden Mevlânâ, sâlike İblis'in değil Adem'in yolundan giderek tevazuu tercih etmesini tavsiye etmektedir.³⁰¹

2. HASET

Arapçada kıskançlık ve çekememezlik anlamına gelen kelime,³⁰² bir başkasının sahip olduğu maddî veya manevî imkânları kıskanmak, o nimetlerden mahrum olmasını isteyerek onların kendisine geçmesini istemek şeklinde tanımlanır.³⁰³

Mevlânâ'ya göre haset, kibir gibi tüm kötülüklere kaynaklık eden bir huydur. İnsanlık tarihinde olduğu gibi gündelik yaşamımızda işlenen çoğu kötülüğün hasetten kaynaklandığına işaret eden³⁰⁴ Mevlânâ, bu yüzden seyr ü sülûkta en zor aşılacak geçidin haset olduğunu ifade eder.³⁰⁵ Ahlâkı arasında haset bulunan kimsenin sahip olduğu diğer huy ve meziyetlerin de haset nedeniyle bozulup kötüleceğini beyan eder.³⁰⁶ Mevlânâ hasedin insana verdiği zarar konusunda şunları söylemektedir:

*“Halk geçici mal ve beden uğruna hasetten yanıp duruyor.
Padişahlara baksana. Haset yüzünden ordular kurup akrabalarını öldürüyorlar. Pislikle dolu
düzenbaz âşıklar, birbirlerinin kanına, canına kastediyorlar.
Vise ve Ramin'in, Husrev ve Şirin'in hikâyelerini oku, o ahmakların haset yüzünden neler
yaptıklarına bak.*

²⁹⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 468-74.

²⁹⁹ Kur'an'da kendisine hikmet verildiği bildirilen (bkz. Lokman 31/12) Hz. Lokman'ın Habeşli bir zenci olduğu memleketinden getirilerek köle diye satıldığı ve İsrail oğulları arasında yaşayıp Davud (a.s.)'ın meclisinde bulunduğu rivayet edilmektedir. Lokman'ın peygamber mi velî mi olduğu tartışmalıdır. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1655).

³⁰⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 3586.

³⁰¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 2746; c. IV, b. 3343-4.

³⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. III, s. 148.

³⁰³ Cevherî, *es-Sihâh*, c. I, 298; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 92; İsfahânî, *Müfredât*, s. 169. Kavramın İslam literatüründeki anlamına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Nurettin Turgay, “İslâm'da Haset Kavramı”, *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 73-96.

³⁰⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 429-30.

³⁰⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 431.

³⁰⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 432.

Âşık da yok oldu, maşuk da. Zaten onlar da bir şey değillerdi, aşk ve hevesleri de.
O temiz Allah'tır ki yoku yoka âşık eder, yoklukları birbirine vurur, böyle işler çıkarır.
Gönlü perişan âşığın gönlünde hasetler baş gösterir. Var olan, yoku bu çeşit güçlüklerle
sokar, böyle mecbur eder.
Herkesten ziyade merhametli, esirgeyici olan şu kadınlar yok mu? Öyle olduğu hâlde iki
kuma hasetten birbirini yer.

Taş yürekli erkekleri düşün, artık haset yüzünden onlar ne hâle gelirler, bir kıyas et.”³⁰⁷

Mevlânâ, bir başkasının elindeki bir imkâna yahut kendi başına gelen bir olumsuzluğa bakıp da başkalarına haset eden kimsenin kendini iki kat mahrumiyete sürüklediğini belirtir. Haset, bir başkasından daha iyi ve yüksek bir konumda olmayı istemek şeklinde görünse de Mevlânâ'ya göre hasedi nedeniyle kişi çoğu zaman daha da alçalmaktadır.³⁰⁸ Bu nedenle Mevlânâ'ya göre haset, kişiyi bütün aşağılıklardan daha beter bir duruma sürüklemektedir.³⁰⁹ Mevlânâ, hasetten kaynaklanan bu mahrumiyeti “Nice ehliyetli kişiler vardır ki haset yüzünden naehil olup kalmışlardır” şeklinde ifade eder.³¹⁰

Haset edenin hak ve hakîkate karşı duyarsızlaşarak adeta sağırlaşacağını, anlattığı bir hikâyedeki vezirin başına gelenler üzerinden ifade eden Mevlânâ, hasût kimsenin en büyük zararı, aslında kendisine verdiği belirtir.³¹¹ Hasûdun en büyük zararı, yine kendisine verdiği hususunu şöyle îzah etmek mümkündür. Hasût kimse, dışa bağımlı bir şekilde sürekli başkalarının elindekinin hesabını yaptığından kendi durumunu düzeltmek yerine başkalarını kıskanmakla meşgul olur. Kendi kontrolünde olmayan şeylere odaklandığından iç huzursuzluktan da kurtulamaz. Buna karşılık haset edilen kimse, çoğu zaman bundan habersizdir. Hasût ise kendi hasediyle ve bundan doğan iç huzursuzluğu ile sürekli beraberdir. Hasedi onu, her an başka bir kötülüğe azmettirebilir. Bu yüzden hasedin öncelikli zararını, hasût olan kişinin bizzat kendisi görmektedir.

Mevlânâ, Kabe'nin temizliğine dair ayeti,³¹² maddî temizlik yanında kişinin, gönlünü kötü huylardan temizlemesi gereği doğrultusunda işârî şekilde yorumlar. Mevlânâ'ya göre bu süreçte temizlenmesi gereken başlıca olumsuz huy ise diğer

³⁰⁷ Mesnevî, c. V, b. 1201-9.

³⁰⁸ Mesnevî, c. II, b. 806-9.

³⁰⁹ Mesnevî, c. II, b. 805.

³¹⁰ Mesnevî, c. II, b. 809.

³¹¹ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 439-41.

³¹² Bakara 2/125

kötülöklere de kaynaklık eden hasettir.³¹³ Bu yüzden sâlike “*Sen de bizim gibi hasedin başına toprak at*” diye seslenir.³¹⁴ Bir münacatında da bu hususta Allah’a şöyle yalvarır:

“*Ey kerem sahibi, sen onları hasetten geri çek de haset yüzünden taşlanmış Şeytan olmasınlar.*”³¹⁵

Mevlânâ’ya göre hasedin en kötüsü, Allah’ın sevgili bir kuluna haset etmektir. Bu tür bir hasedin insanı manen öldüreceğini belirten Mevlânâ, bu kötülüğün boyutunu şu ifadeleriyle dile getirir ve sâlike bundan sakındırır:

“*Mübarek ve yüce kimselere haset edene o haset, ebedî bir ölümdür*”³¹⁶
“*İçinden hasedi çıkarmış (kâmil) bir kimseye hile ve haset edersen bu hasedin yüzünden (aslında ona bir şey olmaz) senin gönlüne karanlıklar ve zulmetler çöker, gönül safiyetin kirlenir.*

(*Bu nedenle*) *Hak erlerinin ayakları altına toprak (gibi mütevazı) ol...*”³¹⁷

Mevlânâ’ya göre sâlikin, kâmil bir insandan istifadesini engelleyen dolayısıyla onu sülûk yolunda ilerlemekten alıkoyan engellerin başında haset gelmektedir.³¹⁸

Mevlânâ, hasedin şeytandan tevarüs edilen başlıca şeytanî huylardan biri olduğunu belirtir.³¹⁹ Hasedin, insanları şeytanlaştırdığını; zira bir nimet veya ikbâlden mahrum olan kimsenin şeytan gibi başkalarına haset edip onların mahrumiyeti için çalıştığını kaydeder.³²⁰ Mevlânâ, sâlike bu şeytanî huydan uzak durmasını, başkalarının durumuna haset etmek yerine kendi işine odaklanmasını tavsiye eder.³²¹

Şeytanların birini aldatamayınca hasût kimselerden yardım istediğini belirten³²² Mevlânâ, hasût insanların yapabilecekleri kötülöklere; “*O hasetçiler, kötü ağaç gibidirler. Meyveleri acı, bahtları verimsiz ve kötüdür. Hasetten coşarlar, ağızları köpürür durur, gizlice hileler kurarlar*” ifadeleriyle işaret eder.³²³ Mevlânâ, hile ile insanlara zarar vermeleri bakımından hasût insanlardaki hayvanî benliği kurt ile sembolize eder. Bu tür

³¹³ *Mesnevî*, c. I, b. 433-4.

³¹⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 436.

³¹⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 1200.

³¹⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 14.

³¹⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 435-6.

³¹⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 428-36.

³¹⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 2674-6.

³²⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1171’den sonraki başlık.

³²¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 2680-2.

³²² *Mesnevî*, c. V, b. 1220-3.

³²³ *Mesnevî*, c. II, b. 1569-70. bu beyitelerde Şems-i Tebrizi’ye hased edenlere işaret edilmektedir. (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 437).

kurtlaşmış hasût insanlardan gelebilecek tehlikelere karşı sâliki uyararak bu tehlikenin ehemmiyetsiz görülmemesini ister. Bu konuda sâliki şöyle uyarır:

*“Hasetten Mısır Yusuf’unun başına neler geldi? Bu haset, pusuya yatmış büyük bir kurttur. Hulâsa hâlim Yakup, Yusuf’a bir şey yapmasın diye bu kurttan daima korkar. Zâhiri kurt, Yusuf’un etrafında dönüp dolaşmadı. Fakat bu haset, yaptığı işlerle kurtları da geçti!
Bu haset kurdu, Yusuf’u yaraladı da ‘Biz onu elbiselerimizin başında bırakmış, gitmiştik, kurt kapmış’ diye tatlı sözlerle özür beyan etti.³²⁴
Bu hile, yüz binlerce kurtta bile yok. Hele dur, bak, bu kurt sonunda (mahşer günü) nasıl rüsva olur!
Zira herkesin, yaptığı kötülüğün zararını göreceği mahşer günü hasetçiler, muhakkak kurt şeklinde haşr edileceklerdir.”³²⁵*

Mevlânâ, hasût kimselerle dostluk kurmaması hususunda da sâliki uymaktadır.

Hasût Haman’ın tavsiyelerine kulak verip helâk olan Firavun’un durumunu örnek vererek³²⁶ sâlikin, hasût kimseden uzak durması gereğini hatırlatır.³²⁷

Binâenaleyh sâlik, birçok diğer kötülüğü doğuran ve onu kontrol edemediği şeylere endeksli bir yaşam tarzına sürükleyerek güçsüzleştiren hasetten uzak durmalı; sülûk sürecinde bu kötü huyunda temizlenmelidir.

3. HIRS

Hırs, insanın bir şeyi, tam olarak hak etmeden yahut şartlarına riâyet etmeksizin bencilce ve aşırı bir arzuyla istemesini ifade eden bir huydur. Mevlânâ, hırsı insanın her şeye sahip olmayı isteyen bencilliği ve arzusu anlamında kullanmaktadır.³²⁸ Ancak bu isteyişte olması gereken mizânın dışına çıkılarak aşırı bir isteme anlamı da bulunmaktadır. Bu anlamıyla hırs Mevlânâ’ya göre insan ahlâkında ve davranışlarında olması gereken dengenin ortadan kalkmasıdır.³²⁹ Buna ilaveten Mevlânâ’nın kullanımlarında hırsın mevzuu yahut objesinin sadece bir şeyle sınırlı olmayıp; insanın sahip olmaktan hoşlandığı her şeyi kapsadığını ifade etmeliyiz.

Mevlânâ, Hz. İbrahim’in dört kuşu öldürüp Allah tarafından diriltilmeleriyle ilgili ayeti³³⁰ işârî şekilde yorumlarken;³³¹ bu dört kuştan birinin kaz olduğunu ve bunun

³²⁴ Yusuf 12/17 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

³²⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 1407-12.

³²⁶ Zira Haman, Musa’ya îman edildiği takdirde kendisinin danışmanlık konumunu kaybedeceğini düşünerek Musa’yı kıskanıyordu.

³²⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 1190-1.

³²⁸ Örneğin bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1402.

³²⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1400-1.

³³⁰ Bakara 2/260.

da insandaki hırs vasfını sembolize ettiğini belirterek insanın harîslik vasfını şöyle anlatmaktadır.

“Hırs kazı, kuru yaş ne bulursa yere gömer.

Bir an bile kursağı durmaz Allah buyruğundan yalnız ‘Yiyiniz’ hükmünü³³² duymuştur.

Yağmacıya benzer, evini kazar, çabucak ambarını doldurmaya bakar.

İyi kötü ne olursa ambarına tıkar. İnci tanelerini de oraya doldurur, nohut tanelerini de.

Başka bir düşman gelip de çuvalına kuru yaş, ne bulursa doldurmasın diye; vakit dar, fırsat geçiyor. O da korku içinde durmadan eline ne geçerse çabucak koltuğuna koyar.

Yanıma bir düşman getirmez diye kendi Sultanına da güveni yoktur.”³³³

İnsan, iyiyi de kötüyü de yapabilmeye muktedir bir potansiyelde yaratıldığından her huyun insan ahlâkında olumlu bir karşılığı olduğu gibi bir de olumsuz kutbu bulunmaktadır. Mevlânâ’nın kanaat hakkındaki görüşleri dikkate alındığında hırsı, kanaatin zıt kutbuna yerleştirebiliriz. Mevlânâ, hırsın kanaati giderdiğini belirtir.³³⁴ Kanaat, insanın kendi hakkı olanla mutlu olabilmesini ifade ederken harîs, her şeyi isteyen bir bencillikle davrandığından doyumsuzdur. Bundan dolayı da Mevlânâ’ya göre harîs olan kimse daima mutsuzdur.³³⁵

İnsanın, harîs olduğu istek ve ihtiraslarının bir esiri olduğunu belirten Mevlânâ, insanların genelde mal ve mülke karşı hırs göstermelerine binâen hırsın en öncelikli objesi olarak mal hırsından bahseder. Şöhret gibi mal hırsının da insanı zihnen esaret altına aldığını, adeta o kişiyi köleleştirdiğini belirtir.³³⁶ Hırsın, insan benliğini ele geçirmedeki devasa rolüne *“Hırs ejderhadır küçücük bir şey değil”* ifadesiyle dikkat çekerek sâliki bu konuda uyarır.³³⁷

Yapılan amelin ihlâslı olmasının dolayısıyla verimli ve bâkî sonuçlar tevhit etmesinin hırstan arınmış olmasına bağlı olduğunu ifade eden Mevlânâ, hırsın ihlâs ile olan ilişkisi üzerinde durur.³³⁸ Buna göre bir şeyin ne kadar tesirli olacağını belirleyen

³³¹ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 30 vd.

³³² A’râf 7/31 ayetine işaret edilmektedir.

³³³ *Mesnevî*, c. V, b. 46-52.

³³⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 610.

³³⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 21.

³³⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 19-20. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 91.

³³⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 120.

³³⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1137-9.

hırs ve ihlâs oranıdır. Hırs onu yok ederken ihlâs onu ebedileştirir. Mevlânâ “*Harîs mahrumdur*” sözünü³³⁹ iktibâs ederek sâlike bu konuda şöyle seslenir:

“Ey oğul, her hırs sahibi mahrumdur. Harîsler gibi öyle koşma, aheste aheste yürü.”³⁴⁰

Mevlânâ hırsın yol açtığı ihtirasın, insan üzerinde onu ölüme sürükleyebilecek kadar yıkım gücü yüksek bir tesir yaptığını belirtir.³⁴¹ Mevlânâ’ya göre harîs kimse, ölüm sonrasında iş görebilecek bir can vücûda getirip olgunlaştıramadığı hâlde hırs duyduğu şeyi elde edebilmek yahut ondan mahrumiyeti nedeniyle ölümü dahi basit bir şey gibi görür.³⁴²

Mevlânâ’ya göre insanın, eşyâdaki hileye aldanmasına sebep olan ve onu nefsin ve şeytanın arzularına tabi kılan çoğunlukla hırsına mağlubiyetidir. Nefsin hoşuna giden şeyleri, tuzak içindeki yeme; insanları da kuşlara benzeten Mevlânâ, insanın kozmik oyundaki yemlere aldanmasına sebebiyet verenin, hırsı olduğuna işaret eder. Çünkü bu tür dış uyarıcıların insandaki muhatabı, hırsıdır. Hadiste yoksulluk ve küfür arasında kurulan bağlantıya³⁴³ telmihte bulunan Mevlânâ, ihtiyaç zamanlarında aldanışın artmasının nedenini de hırsın artmasına bağlamaktadır.³⁴⁴

İhtiyat, daha önce bahsedildiği gibi sâlikin kevnindeki her türlü hileye karşı dikkat ve uyanıklığını ifade etmektedir. Hırs da Mevlânâ’ya göre kevnindeki hile ve tuzaklara karşı sâliki savunmasız hâle getiren elindeki ihtiyat silahını bıraktıran başlıca amillerdendir. Hırs, Mevlânâ’ya göre ihtiyatı ve ihtiyatın gereklerinden olan teenni, istişare ve aklî muhasebeyi bir kenara bıraktırır, aklın sesine kulak tıkar.³⁴⁵ Bu yönüyle Mevlânâ’nın kullanımlarında insanı nefsin ve şeytanın tuzaklarına mahkûm eden kendi hırsıdır.³⁴⁶

³³⁹ Hadis kaynaklarında rastlayamadığımız bu “*Harîs mahrumdur*” ifadesi, İbrahim b. Ethem’in sözü olarak rivayet edilmektedir. (bkz. Ebu Nuaym, *Hilye*, c. VIII, s. 34).

³⁴⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 595.

³⁴¹ *Mesnevî*, c. V, b. 2823.

³⁴² *Mesnevî*, c. V, b. 2823-5.

³⁴³ İlgili bir hadis şöyledir. “*Yarabbi küfürden ve yoksulluktan sana sığınırım*” (bkz. *Darimî*, Âdâp 101; *Nesâî*, Sehv 90, İstiâze 16, 29; *İbn Hanbel*, c. V, s. 36 –*Concordance* c. V, s. 186’dan naklen-). “Yoksulluk, neredeyse küfürdür” rivayetine ise muteber hadis kaynaklarında rastlayamadık.

³⁴⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 435’den önceki başlık.

³⁴⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3867-8.

³⁴⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2862-4.

Mevlânâ, tevbeyle bozduran temel faktörün hırs olduğunu ifade eder.³⁴⁷ Kanaati gidermesinden dolayı hırsın zararlarından bir diğeri de Mevlânâ'ya göre kişide hasîsliği ortaya çıkarması ve cömertlik erdemini ortadan kaldırmasıdır.³⁴⁸

Mevlânâ'ya göre insan, eşyâyı çoğunlukla olduğundan farklı algılamaktadır. Kimi iyi işler insana kötü gibi görünürken bazı kötülükler de kötülüğü yapanın gözüne o an için yapılması gereken iyi birer şey gibi gözükebilir. İnsan, yaptıklarındaki kötülüğü ancak o şeyi işledikten ve kötülüğü ortaya çıktıktan sonra anlamaktadır. Zaten başlangıçta anlayacak olsaydı, o kötülüğü işlemezdi. İşte Mevlânâ'ya göre insana yaptıklarını, olduğundan farklı gösteren ve algılatan hırsıdır. Mevlânâ, insanın kötü bir işi yapmaktan elde ettiği doyum ve ihtiras anlamında kullandığı hırsı, mahiyeti itibariyle kötü olduğundan, insanın itibar etmeyeceği kötülükleri cazip bir hâle getirerek o kötülükleri yaldızlayıp parlatan ve insanın dikkatine sunan bir ateşe benzetir. Bu anlamıyla hırs, ateş tabiatlı nefsin isteme melekesinin adıdır. Yani nefsin hevâsının işlevsel hâle gelmiş hâlidir. Diğer bir deyişle insan, niçin kötü bir şeyi işlerken o şey, gözüne güzel görünür de daha sonra bu albeni kaybolur? Mevlânâ'ya göre bu sorunun yanıtı hırsıdır. Önce var olan hırs ortadan kalktığı için hırsın kaynaklanan iğreti güzellik de gider; o kötü iş de karanlık ve aslî tabiatıyla ortada kalakalır. Hırs gidip yaptığı şeydeki kötülük meydana çıkınca insan, kendi yaptığına nefretle bakar hâle gelir. Mevlânâ verdiği kömür ve ekşi ot örnekleriyle bu hususu şöyle îzah eder:

*“Senin kötü işe yönelik hırsın, ateşe benzer; kömür, ateşin rengiyle güzelleşir.
Kömürün karalığı ateşte gizlenir; ateş söndü mü o karalık meydana çıkar!
Kömür, senin hırsından ateş hâlinde göründü; fakat hırs geçti mi o kömür, kapkara, berbat
bir hâlde kala kalır!
O (kötülüğü işlediğin) zaman kömürün ateş gibi görünmesi, işin güzelliğinden değildi, hırs
ateşindendi!
Hırs, senin işini gücünü bezemiş süslemişti; hırs gidince işin gücün kapkara kalakaldı!
Şeytan'ın bezediği ekşi otu aptal adam, pişmiş ve tatlı sanır.
Fakat deneyince ne olduğunu anlar, dişleri kamaşır kalır!
Heves yüzünden o tuzak, tane görünmededir; esasen o hamdır, fakat hırs şeytanının ona
yansıması onu güzel gösterir.”*³⁴⁹

Mevlânâ, hırs ile edep arasında bağlantı kurarak hırsın kötü sonuçlarından bir diğeri olan edebe riâyeti ortadan kaldırması olduğunu belirtir.³⁵⁰ Mahrumiyet ve hırs arasında kurulan bağlantının,³⁵¹ edepsizlikten neşet ettiğine işaret eder. Mevlânâ, hırsın

³⁴⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2870-1.

³⁴⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 610-1.

³⁴⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 1122-9.

³⁵⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 81-3.

³⁵¹ “Hârîs mahrumdur” ifadesine işaret edilmektedir.

insanı edepsizleştirerek onu, maksudundan mahrum kılmasını anlatmak amacıyla Kur'an'da geçen³⁵² İsrail oğullarının durumunu örnek verir. yeme hırsıyla sarımsak ve mercimek isteyerek gökten indirilen sofrâ nimetine edepsizlik edip bu nimetten mahrum kalmaları belirtir.³⁵³

Mevlânâ'ya göre hırs doyumsuzdur.³⁵⁴ Bu yüzden insanı bir çok boş hayal peşinde sürükleyen ve eşsiz ömür sermayesini heba eden hırsıdır. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder.

*“Nice kişiler vardır ki, kükremiş aslan gibidir. Ama avını yemeden dünyadan gitmiştir. Kısmeti bir saman çöpü bile değilken hırsı dağ kadar... Vechi (yüzü) yok ama vücuh tahsil etmiş. (Yani Allah'ın huzuruna çıkacak yüzü yok ama kendini dünyada kıymetli kılacak birçok ilim ve paye kazanmış!)”*³⁵⁵

Mevlânâ, insanın iç dünyasındaki iç huzursuzlukların çoğunun ihtiraslarından kaynaklandığına işaret eder. Uykunun, hırsı gidererek insanları rahatlatıldığını belirten Mevlânâ, gecenin bu yüzden rahmet vesilesi olduğunu ifade eder.³⁵⁶

Mevlânâ, erken yaşlarda ıslâh edilmeyen hırsın, zaman geçip yaşlandıkça insanı daha elîm trajedilere sürükleyeceğini ve zavallı duruma düşüreceğini belirtir. *Hırs-ı pîrîn* insanı ne hâllere düşüreceğini vurgulamak amacıyla yaptığı makyaja rağmen yüzü bir türlü düzelmeyen doksan yaşında ihtiyar bir kadının fıkrasını anlatır.³⁵⁷ İhtiyarladığı hâlde hırsıdan kurtulamayanların durumlarının vahametini bu anlatı üzerinden şöyle ifade eder:

“Vakitsiz öten bir horoza, yolsuz, yolcusuz bir yola benziyordu. Kızgın ateşe konmuş boş bir tencereydi sanki. Meydana âşıkı, fakat ne atı vardı, ne ayağı. Düdük çalmaya sevdalıydı, fakat ne dudağı vardı ne zurnası! İhtiyarlıkta Allah'ım, kâfire bile hırs vermesin. Bu hırsı Allah kime verdiyse ne kötüdür o kul!

*Köpek kocaldı, dişleri döküldü mü adamlara saldıramaz, ancak pisliğe, gübreye saldırır.”*³⁵⁸

Mevlânâ, hırs ve iştîyak duyulan şeye nispetle hırsın değer ve mahiyetinin değişebileceğini belirtir. Bu yönüyle nefsin hevâ ve arzularından beslenen hırs, sâlikin uzak durması gereken bir hırs-ı mezmûm iken; sâlih amellere yönelik hırs, övülen ve teşvik edilen bir motivasyon kaynağıdır.

³⁵² Zikredilen olay için bkz. A'raf 7/160.

³⁵³ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 86-7.

³⁵⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 21.

³⁵⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 464-5.

³⁵⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 3732-4.

³⁵⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1222 vd.

³⁵⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 1226-9.

Bu meyanda Mevlânâ, ilahî aşka ve kemâlâta yönelik duyulan özlemin, yerilen anlamda bir hırs olmayıp kişinin yücelmesine sebebiyet veren bir iştîyak ve yücelik olduğunu, etkili bir örneklemele kişinin cinsel tercihleri üzerinden şöyle ifade etmektedir:

“Senin (Allah’ın) aşkında harîs olmak övülecek bir şeydir, bir yüceliktir. Fakat Senden başkasının aşkına düşüp de harîslikte bulunmak ayıptır, ardır. Erlerin şehveti, erlerin hırsı, önden gelir; puştların hırsıysa ayıp bir şeydir, kötü bir yoldur.”³⁵⁹

Bu yüzden sâlik, doğasında var olan hırs ve iştîyakı olumlu bir alana yöneltmelidir. Mevlânâ, bu hususta sâlike şunları tavsiye eder:

“Hırsı din işinde ve hayırda ara; din ve hayır işinde harîs ol. Bu işler, zaten güzeldir; hırsın geçse bile güzel görünür! Hayırlar, esasen güzel ve lâtiftir, başka bir şeyin aksi ile güzel görünmüş değildir. Bu işlerde hırsın parlaklığı geçse bile hayrın letâfeti ve parlaklığı kalır. Hâlbuki dünya işinden hırsın parlaklığı gitti mi ateşin harareti ve parlaklığı gitmiş, kömür kalmış demektir; tıpkı buna benzer. Çocukları da hırs aldatır da zevklerinden bir değneği at yaparlar, eteklerini çemreyip güya ata binerler! Fakat çocuktan o kötü hırs geçti mi öbür çocuklara gülesi gelir. Ben neler yapmışım, ne işlere girişmişim; sirke bana hırsımdan bal görünmüş diye gülmeğe başlar. Peygamberlerin yapılarında da hırs yoktu; bu yüzden sürekli parlayıp durur, parlaklığı boyuna artar.”³⁶⁰

4. TAMAH

Hırs ile tamah arasında yakın ilişki bulunduğundan Mevlânâ, beklenti ve açgözlülüğü ifade eden tamahı genelde hırs ile birlikte kullanır. Hırs, insanın bir şeye yönelik şiddetli arzusunu ifade ederken tamah, daha ziyade bir beklentisini ifade etmektedir. Yine hırsın, tamahtan daha kapsayıcı olduğunu; tamahın bir şeye yönelmiş spesifik bir hırs olduğunu Mevlânâ’nın ifadelerinden hareketle söyleyebiliriz. Mevlânâ, nefsin her an bir başka uyarıcı ile insandaki tamahı harekete geçirdiğini bu nedenle tamahın objesinin sürekli değişim gösterebileceğini şöyle ifade eder:

“Tamah huyu fitneden ibaret bir hırsızdır ama hayal gibi her an bir sûrete bürünür. Onun hilesini Allah’tan da başka kimse bilmez.”³⁶¹

Mevlânâ, “Bir hikâye söyleyeyim, can kulağıyla dinle de tamah, adamın kulağına nasıl perde oluyor, anla!”³⁶² diyerek “Kadı tellâllarının, bir müflisi şehirde dolaştırarak halka teşhir etmeleri” hikâyesini anlatır.³⁶³ Mevlânâ’ya göre hırs gibi tamahın da en büyük zararı, hakîkati

³⁵⁹ Mesnevî, c. III, b. 1955-6.

³⁶⁰ Mesnevî, c. IV, b. 1130-6.

³⁶¹ Mesnevî, c. VI, b. 476.

³⁶² Mesnevî, c. II, b. 578.

³⁶³ Hikâye için bkz. Mesnevî, c. II, b. 585 vd.

çarpıklaştırmasıdır. Zira insan, bir konudaki tamahı nedeniyle objektif davranamaz, beklentisinin esiri olur. Mevlânâ, tamahkarlığın insan için nasıl bir engele dönüştüğünü, algının bir konudaki tamah ve beklenti nedeniyle nasıl çarpıklaşacağını şöyle ifade eder:

“... Tamah insanı sağır ve kör eder.”³⁶⁴

“Kimde tamah varsa dili tutuk bir hâle gelir. Nasıl olur da tamahla göz ve gönül aydınlanır, buna imkân var mı?

Tamahkâr adamın gözünün önünde makâm ve altın hayali, gözdeki kıl gibidir.”³⁶⁵

“Tamahkâr, (menfaat) ve beklentisi nedeniyle (serapa ayıp içindeki bir) zenginin ayıbını görmez. Tamah (ve menfaatler) bütün gönülleri kaplar”³⁶⁶

Sâlik eşyâyı, olduğu gibi doğru bir şekilde algılayabilmek için gönlünü tamahtan arındırmalıdır. Mevlânâ bu hususu tekkede konaklayan sûfî hikâyesi³⁶⁷ aracılığıyla ifade eder. Yemeğe olan tamahının hikâyedeki sûfîyi, gerçeği öğrenmekten alıkoyduğunu belirterek³⁶⁸ sâlike bu konuda şöyle seslenir:

“Ayna, bir şeye tamah etseydi bizim gibi münafık olur, her şeyi olduğu gibi göstermezdi. Terazinin mala tamahı olsaydı tarttığını nasıl doğru tartardı?

Her peygamber, kavmine açıkça ‘Ben sizden peygamberlik için ücret istemiyorum.’³⁶⁹

Ben delil ve kılavuzum, Allah sizin müşterinizdir.”³⁷⁰ Cenâb-ı Hak, benim kılavuzluk ücretimi iki baştan da verdi.”³⁷¹

Mevlânâ tekkede konaklayan sûfî hikâyesi aracılığıyla tamahın, bilinçsizce yapılan taklidi; taklidin de gafleti doğurduğunu belirterek³⁷² Tamah ⇒ Taklit ⇒ Gaflet arasındaki sebep sonuç ilişkisine dikkat çeker. Tamah, gaflet sürecini tetikleyen ilk unsur olduğundan, Mevlânâ’ya göre sâlik, gafletinden kurtulmak için öncelikle o konudaki tamahından vazgeçmelidir.

Mevlânâ, “Kendinize gelin, sakın tamah yolunuzu vurmasın. Tamah, sizi köklerinizden söker, koparır” ifadesiyle tamahın, sâliki kendi değerleriyle çatışmaya sokacağına işaret etmektedir.³⁷³

³⁶⁴ Mesnevî, c. II, b. 676.

³⁶⁵ Mesnevî, c. II, b. 579-80.

³⁶⁶ Mesnevî, c. I, b. 2350.

³⁶⁷ Tekkede konaklayan ve merkebin ahıra bağlayan karnı aç sûfinin eşeği ondan habersiz satılır. Parası ile tekkede ziyafet çekilir. Sûfî, eşeğinin satıldığından habersiz diğer sûfilerle birlikte sema edip diğerlerinin söylediği nakarata ayak uydurup “eşek gitti” diye söylenir. Ancak karnı doyduktan sonra gitmek üzere iken eşeğinin satıldığını anlar.

³⁶⁸ Mesnevî, c. II, b. 570-1.

³⁶⁹ Hûd 11/51 ayetinden iktibâs edilmiştir.

³⁷⁰ Tevbe 9/111 ayetine telmih yapılmıştır.

³⁷¹ Mesnevî, c. II, b. 572-4.

³⁷² Bkz. Mesnevî, c. II, b. 570-1.

³⁷³ Mesnevî, c. III, b. 142.

Mevlânâ, sâlikin bu âlemin nefsanî lezzetlerine tamah etmesi, onu *mânâ* âleminin nimetlerini ve lezzetlerini görmekten alıkoyar. Mevlânâ, sâlik bu konuda şu ifadeleriyle uyarır:

*“Tamah, kulağa bir şey duyurmaz. Gareiz, gözü kapar adama bir şey göstermez. Nitekim o ana karnındaki cenin de kana tamah ettiğinden, o aşağılık vatanındaki kan, onun gıdası olduğundan; (kana olan tamahı), bu âleme dair sözü ona duyurmaz; Bedendeki kanı, onun gönlüne sevdirebilir. Sen de bu âlemin güzelliğine tamah etmektesin de bu tamah, o ebedî âlemin güzelliğine perde oluyor. Gururla dopdolu olan bu hayatın zevki, seni doğruluk hayatından uzaklaştırmaktadır.”*³⁷⁴

Mevlânâ, tamahkarlığın kişinin konumu ne olursa olsun insanı alçaltacağını beyan eder.³⁷⁵ İnsan, nefis ve şeytanın hilesine aldanıp o işlerdeki acı sonuçları tecrübe etmesine rağmen Mevlânâ’ya göre insana önceki acı tecrübelerini unutturup yeni aldanışlara sürükleyen tamahıdır. Bu hususu vurgulamak amacıyla aşağıdaki fıkrayı anlatan Mevlânâ, nefsin tamahkarlığı nedeniyle boş şeylere ümit bağlamanın, insanın aldanışını artırdığına işaret etmektedir:

*“Birisinin bir koçu vardı. Boynuna bir ip bağlamış, ardından çekip götürüyordu. Bir hırsız geldi, ipini kesip koçu götürdü. Adam haberdar olunca, koçu nereye götürdü diye sağa sola koşmaya başladı. Hırsızın bir kuyu başında eyvahlar olsun diye feryat etmekte olduğunu gördü. Dedi ki: Üstat, neden feryat ediyorsun? Hırsız, kuyuya altın torbam düştü. Çıkarabilirsen sana gönül rızası ile beşte birini veririm. Yüz altının beşte birine sahip olursun dedi. Adam, bu tam on koğun değeri. Bir kapı kapandıysa on kapı açıldı. Bir koç gittiye Allah, ona karşılık bir deve ihsân etti, deyip; elbisesini çıkarttı, kuyuya indi. Hırsız da derhal elbiselerini alıp kaçtı.”*³⁷⁶

Mevlânâ, hırs ve tamahın temelde Cenâb-ı Hakk’ın rızık konusundaki kefaletine güvensizlikten kaynaklandığını; “Rahman’ın davetinden uzak olan kimse, sultan olsa bile bir dilenci gibi aç gözlüdür” şeklinde ifade eder.³⁷⁷ Mevlânâ’ya göre Cenâb-ı Hakk’ın âlemlerin Rezzâk’ı oluşu konusundaki güvensizlik fakirlik endişesini, o da beraberinde hırs ve tamahı getirmektedir. Mevlânâ, Azrail’den kaçmak için Hindistan’a gitmek isteyen adam hikâyesiyle³⁷⁸ bu hususu vurgulamaktadır.³⁷⁹ Hikâye aracılığıyla Mevlânâ, hırs ve tamahtan korunma ile kadere îman arasındaki bağa işaret etmektedir.³⁸⁰

³⁷⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 66-8.

³⁷⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3629-31.

³⁷⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 467-74.

³⁷⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 588. Beyitteki davet-i Rahman’dan muradın Cenab-ı Hakk’ın kullarının rızıklandıracağına dair kefaleti ve taahhüdü olduğu belirtilmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. III, s. 172).

³⁷⁸ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 956-70.

³⁷⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 961-2.

³⁸⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 962.

5. ÖFKE

Mevlânâ'ya göre nefsanî bir sıfat olan öfke, nefret ve kızgınlık; nefis ve onun aslı olan cehennem gibi ateş tabiatlıdır. Yakıcı ve tahrip edicidir. Öfkenin, cehennem ateşinin bir tohumu³⁸¹ ve cehennemın bir cüz'ü olduğunu belirten³⁸² Mevlânâ, bu ateşin kontrol edilmemesi durumunda insanı cehenneme sürükleyebileceğini ifade eder.³⁸³ Çünkü Mevlânâ'ya göre her parça, nihayet kendi bütünü yanında karar kılacaktır.

Mevlânâ, öfkeyi yenebilmenin, cehennemi söndürmek kadar zor ancak gerekli bir ödev olduğunu hatırlatır.³⁸⁴ Öfkeyi kontrol edebilmenin önemini vurgulamak amacıyla Rûm elçisi ile Hz. Ömer'in hikâyesini anlatan³⁸⁵ Mevlânâ, yine bu hususu İsa (as) ile biri arasında geçen diyalog aracılığıyla şöyle ifade eder:

“Akıllı birisi, Hz. İsa'ya: ‘Dünyada katlanılması her şeyden daha çetin, daha güç olan şey nedir?’ diye sordu.

Hz. İsa buyurdu ki: ‘Ey can, en güç şey, Allah'ın gazabıdır. Çünkü o gazaptan cehennem bile su gibi titrer, durur!’

Adam ‘Peki, Allah'ın gazabından nasıl eman bulunur?’ deyince İsa şöyle cevap verdi:

‘Kızdığın zaman öfkeni teskin ederek!’

Kötü kişi, kızgınlık madenidir. Onun çirkin öfkesi, canavarları bile geride bırakır.

*O hünersiz kişi, bu huyundan vazgeçmedikçe, Allah'ın rahmetinden nasıl ümitli olur?”*³⁸⁶

Mevlânâ, Hz. Ali'nin savaş esnasında yüzüne tüküren hasmını öfkesini kontrol ederek öldürmemesi ile ilgili olayı anlatarak³⁸⁷ Ali'nin (ra) Allah'ın aslanı unvanını alışının, öfkesini kontrolden kaynaklandığını belirtir.³⁸⁸ Kontrol edilemeyen öfkenin, insanı köleleştireceğine işaret eden³⁸⁹ Mevlânâ, sâlikte olması gereken öfke-hilm dengesinin ideal boyutunun Hz. Ali'de olduğu gibi öfkenin de hilmin de Allah için olmasıyla tahakkuk ettirilebileceğini belirtir.³⁹⁰ Nefsanî gurur ve nefretten kaynaklanmayan Hakk'ın emrine ittibaen gösterilen hiddetin hayırlı sonuçlar tevhit

381 Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3480.

382 *Mesnevî*, c. II, b. 274.

383 *Mesnevî*, c. II, b. 275.

384 Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3480; c. II, b. 272-5.

385 Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1390 vd.

386 *Mesnevî*, c. IV, b. 113-7.

387 Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3721 vd.

388 *Mesnevî*, c. I, b. 3787-8.

389 *Mesnevî*, c. I, b. 3799.

390 *Mesnevî*, c. I, b. 3799-3800.

ettiğine işaret eden Mevlânâ, bu hiddetin esasen rahmet olduğunu ifade eder.³⁹¹ Rahmetten beslenen hilim, Mevlânâ'ya göre aslında öfkeden çok daha etkili bir duygudur. Bu hususu Mevlânâ şöyle ifade eder:

*“Hilim kılıcı, demir kılıçtan daha keskin, hattâ yüzlerce ordudan daha galip, daha üstündür.”*³⁹²

Mevlânâ, kişiye ânlık bir tatmin yaşatsa da ileri vadedeki sonuçları bakımından öfkenin, çoğunlukla faydadan ziyade zarar getirdiğini anlattığı köylü ile şehirli hikâyesinde vurgulamaktadır.³⁹³

6. TUL U EMEL

Nefsin, insanı oyalayan hilelerinden biri ümniye yani tul u emeldir. Başka tanımlarının yapılması da imkân dâhilinde olan tul u emeli; Mevlânâ'nın ifadelerinden hareketle gerçekleşmesi zor bazen de imkânsız nefsanî arzular uğrunda sürüklenmek şeklinde tanımlayabiliriz. Mevlânâ'nın düşüncesinde tul u emelin yerilmesi, bu tür nefsanî ve boş hayaller uğrunda değerli ömür sermayesinin heder edilmesinden dolayıcıdır. Çünkü Mevlânâ'ya göre insan, bu ele geçmez arzularını gerçekleştirmeye çalışırken *Hakîkatten* gafil bir yaşantıya sürüklenmektedir.

Mevlânâ, Hz. İbrahim (as)'in dört kuşu öldürüp Allah tarafından diriltilmeleriyle ilgili ayeti³⁹⁴ yorumlarken³⁹⁵ bu dört kuştan birinin karga³⁹⁶ olduğunu ve bunun insandaki bitmek tükenmek bilmeyen nefsanî istek ve dilekleri (امنيه) yani tul u emeli sembolize ettiğini belirtir. Mevlânâ, nefsin tul u emel özelliğinin en temel arzusu olan daha uzun yaşama hatta ebedî olma ümniyesine işaret eder.³⁹⁷ Nefsinin bu huyundan sâlikin neden kurtulması gerektiğini Mevlânâ, karga metaforu üzerinden şöyle îzah eder:

“Karakarganın ‘gak, gak’ diye ötmesi, onun dünyada çok uzun bir ömür istemesindendir. O da iblis gibi, yüce ve eşsiz Allah’tan kıyamete kadar yaşamayı istemektedir.”

³⁹¹ *Mesnevî*, c. I, b. 3800.

³⁹² *Mesnevî*, c. I, b. 3989.

³⁹³ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 607.

³⁹⁴ Bakara 2/260

³⁹⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 30 vd.

³⁹⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 44. Tul u emelin karga sembolü ile temsil edilmesinde kargaların uzun ömürlü olmaları nüktesine işaret edilmektedir. Bilindiği gibi kargaların bazı türlerinin 400 yıla yakın yaşadığı günümüzde bilinmektedir.

³⁹⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 45.

Iblis: ‘Ya Rabbi, bana kıyamet gününe kadar ömür ve mühlet ver!’³⁹⁸ dedi. Keşke ‘Rabbimiz, tevbe ettik’³⁹⁹ deseydi. Tevbesiz ömür, can çekişmekten, ibarettir, insanı yaşayan ölü hâline sokan ölüm ise Allah’tan habersiz olmaktır. Allah ile olunca, Allah ile beraber yaşayınca ömür de hoştur, ölüm de. Fakat Allah’sız olan, Allah’ı bulamayan kişiye ise ab-ı hayat bile ateştir. Şeytanın, Allah’ın huzurunda uzun ömür isteyip af dilememesi, lanetlenmiş olmasındandı. Allah’tan başkasını istemek, istenen şeyin artması zannını verir ama, bu istek, hakikatte artmasını istediği şeyin tamamıyla eksilmesini dilemektir. Hele toplum içinde yaşadığı hâlde, insanı sevdiklerinden ayıran, onu yabancılığa daldıran ömür yok mu? Bu adeta aslanın huzurunda tilkilik taslamaya benzer. Bana daha fazla ömür ver ki, daha çok geri gideyim, mühletimi artır ki, daha ziyade alçalayım. Şeytanın ve ona bağlı olanların uzun ömür istemeleri, Allah’ın lanetine hedef olmaları içindir. Çünkü onlar yaşadıkça günaha girerler. Ve Hakk’ın lanetine hedef olurlar. Kendi hakkında lanet arayan da kötü bir mahlûktur. Güzel ömür, Allah’a yakın olmak için can beslemektir. Uzun seneleri sayan karganın ömrü ise leş yemeye, fışkı yemeye yarar. Karga dua eder de der ki: ‘Bana fazla ömür ver de daha fazla pislik yiyeyim. Bana daima onu ver ki, benim yaradılışım pek kötüdür.’ Eğer o kokmuş ağızlı karga, pislik yiyici olmasaydı, ‘Ya Rabbi, beni kargalık tabiatından kurtar’ diye yalvarırdı.”⁴⁰⁰

398 Hicr 15/36 ayetine işaret edilmektedir.

399 A’râf 7/23 ayetine işaret edilmektedir.

400 *Mesnevî*, c. V, b. 767-79.

V. ZÜHD MERHALESİ

A. ZÜHD MERHALESİNİN BAŞLICA UNSURLARI

1. KÂMİL PÎR

Mevlânâ, eserlerinde mefhum olarak işaret ettiği hâlde üslubu gereği İbnü'l-Arabi ve bu ekole mensup mutasavvıflar gibi kavramsal ıstılahları sistematik bir tarzda pek kullanmaz. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ'nın düşünce sisteminde terimsel boyut, İbnü'l-Arabi'de olduğu düzeyde bir öneme sahip değildir. Ancak şunu söyleyebiliriz ki pîr kelimesi, Mevlânâ'nın eserlerinde ıstılah düzeyinde kullanılan ve Mevlânâ'nın sülûk anlayışında önem arz eden kavramların en önemlilerinden biridir.

Tasavvufî düşünce geleneğinde mürşid kavramı⁴⁰¹ ile atıfta bulunulan⁴⁰² sülûk yolunun rehberini ifade için Mevlânâ, Farsçada ihtiyar ve olgun kimse anlamına gelen pîr kelimesini kullanmaktadır. Mevlânâ, bu anlamdaki kullanımıyla pîrin; kemik yaşı ilerlemiş kişiyi değil,⁴⁰³ benlik dönüşümünü tamamlayarak, *mevhûm* benliğinden tümüyle kurtulup Hakk'ın evsâfına bürünerek kemâle ermiş kâmil insanı ifade ettiğini belirtir.⁴⁰⁴ Pîrin, ümitsizlerin elinden tutabilen bir yetkinliğe sahip olduğunu belirten⁴⁰⁵ Mevlânâ, bu itibarla pîrin kâmil oluşu yanında başkalarını da kemâle erdirtirebilecek mükemmil vasfına işaret eder.⁴⁰⁶ Bu doğrultuda yaş bakımından genç olmasına rağmen

⁴⁰¹ Şeyh, pîr ve mürşid gibi kavramlarla atıfta bulunulan rehber, bütün tasavvufî tarikatlarda önemli bir yere sahiptir. (Johan G. J. ter Haar, "Nakşibendiyye'de Manevî Rehberliğin Önemi", çev.: A. Cahit Haksever, *Tasavvuf*, sayı 9, s. 387).

⁴⁰² Mürşid; doğru yolu gösteren kişi anlamında olup tasavvufî literatürde müride rehberlik yapan kişi anlamındadır. Enver Fuad Ebu Hazzâm, *Mu'cemu'l- Mustalahâti's-Sûfiyye*, thk.: George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993, s. 161.

⁴⁰³ *Mesnevî*, c. V, b. 1271'den sonraki başlık.

⁴⁰⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3362-4.

⁴⁰⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 3276.

⁴⁰⁶ Tasavvuftaki manevî gelişimin önemli rükünlerinden biri olan *Mürşid-i kâmil* hakkında daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm'da Mürşid ve İrşâd Faaliyetleri*, İrfân Yay., İstanbul 1975; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfûs*, haz.: Abdullah Uçman, İnsan Yay., İstanbul 1996, ss. 375-99; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitabu'l-Hitâp Manevî Ufuklar*, sad.: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yay., İstanbul tsz., s. 284 vd.; Ebu'l-Hasan en-Nedvî, "el-İnsânü'l-Kâmil fî Nazari Muhammed İkbal", *Mecelletu'l-Ezher*, I, Eylül 1978, s. 1-3; Dilaver Selvi, *Mürşid-i Kâmil İntisab ve Cemaat*, Umran Yay., İstanbul 1995, ss. 46-9; A. Cour, "Şeyh" mad., *İA*, c. XI, ss. 461-2; Necmettin Şahinler, *Kâmil Mürşidin Portresi*, Furkan Yay., İstanbul 1998.

olgunluğunu akıldaki kemâlinden⁴⁰⁷ alan mürşidin gerçek pîr olduğunu vurgulayan⁴⁰⁸ Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah etmektedir:

“Ey Hak Nuru Hüsameddin! Bir iki kâğıt fazla al da pîrin sıfatlarını anlatayım.”⁴⁰⁹
 “Ey delikanlı, günah yükü taşımayan kimse şeyhtir. O (kâmil) Hakk’ın kabul eline aldığı bir yay gibidir.
 Şeyh kime derler? İhtiyara, yani saç sakalı ağaran kişiye (değil mi?) Fakat ey ümitsiz! Bu kılın mânâsını bil ki; o kara kıl, onun (mevhûm) varlığıdır. (Kâmil bir şeyh olabilmesi için) varlığından tek bir kıl bile kalmamalıdır.
 Birisinin(mevhûm) varlığı kalmadı mı (sûfî ıstılahında) pîr diye ona derler. İster saç sakalı kara olsun, ister ak.
 O kara kıl, insanlık sıfatıdır (vasf-ı beşerdir); yoksa saçın sakalın kılı değildir.
 (Meselâ) İsa, daha delikanlı bile olmadan beşikte iken ‘Biz şeyhiz ve pîriz’ diye söz söyler. Ey oğul, eğer kişi evsâf-ı beşerin (tamamından değil de) bir kısmından kurtulursa o şeyh olmaz, sadece (kemik) yaşı ilerlemiş bir ihtiyar (kehl) olur.
 Ne zaman ki bizim insanlık vasıflarımızdan bir kara kıl bile o kişide kalmazsa (işte o zaman) makbul-u Huda olan bir şeyh olur.
 Fakat bir adam (yılların geçmesiyle) yaşlansa da saç sakalı ağarsa o ne pîrdir, ne de Hakk’ın has kuludur.
 Varlığında insanlık sıfatlarından bir tek kıl bile kalsa, o arşa mensub değildir; âlem (afâk) halkından sıradan biridir o”⁴¹⁰

Sâlik, sülûk yolunda kendisine rehberlik yapacak kişiyi yine kendisi belirleyecektir. Bu meyanda Mevlânâ, “Hikmet, müminin yitiğidir” hadisinden iktibâsla sâliki, kaybettiği değerli hikmeti arayan bir *hakikat* avcısına benzetir. Bu arayışta sâliki hikmetle buluşturacak olan pîr, bir bakıma hikmetin kendisi olduğundan Mevlânâ, sülûk yolu ile pîr arasında özdeşlik kurarak sâlike şöyle seslenir: “(Kendine bir) pîr seç ve onu, yolun bizzat kendisi bil.”⁴¹¹ Bu yüzden “yol”un ne olduğu kadar sâlike bu “yol”da rehberlik edecek ve onu hakîkate eristirecek pîrin kim olduğu hususu, sâlikin çözmesi gereken en temel müşküldür diyebiliriz. Çünkü Mevlânâ’ya göre çeşitli ekollerin “*hakikat*” tasavvuru birbirinden farklı olduğu gibi⁴¹² hakîkatin kılavuzları olduklarını söyleyenlerin işaret ettiği yollar da çoğunlukla farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla her görüş ve yol mensubu, kendi “yol” ve mezhebinin “hakîkate” götürdüğünü iddia

407 Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2161-6.

408 Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2280; c. VI, b. 4121; c. V, b. 3276; c. IV, b. 2161-6.

409 *Mesnevî*, c. I, b. 2934.

410 *Mesnevî*, c. III, b. 1789-98.

411 *Mesnevî*, c. I, b. 2938.

412 Mevlânâ şu beyitlerde *hakikat* karşısındaki bu farklı ekollerden şöyle bahsetmektedir: “Herkes ma’rifet hususunda gayp mevsufunu (yani gaib olan, görünmeyen *hakikati* kendi anlayışına uygun) bir sıfatla tavsif eder. Filozof onu başka bir çeşitte anlatır. Mübahase eden, onun sözünü cerh eder. Başka biri her ikisini de kınar. Bir başkası da riyâ ile can çekiştir.” (*Mesnevî*, c. II, b. 2923-5) bu beyitlerde sayılan ekoller şunlardır: Felsefeciler, bahisi lafziyle ifade edilen mutezili anlayışı benimseyen kelamcı, her ikisini de kınayan ehli sünnet kelamcısı; riyâ cihetinden can çekişen ise riyâ ve gösteriş için riyâzat ve mücâhede içinde olan sûfilerdir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. IV, s. 297).

etmektedir. Mevlânâ'ya göre sülûk sürecindeki bu temel müşkülün halli, yine sâlike ait bir ödevdir. Hakîkate rehber olduklarını iddia edenlerin bu iddialarını Mevlânâ, kaybedilen hikmetin nişanelerine benzettir. Bu nişaneler ile sâlikin iç dünyasındaki arayış ve suallerin mutabakatının sağlanması hâlinde müşkülün çözüme kavuşacağı ifade eder. Çünkü hakîkatin doğru nişaneleriyle sâlikin öz benliği uzlaşacak, bu nişanelere sâlik, kendiliğinden tanıklık edecektir. Dolayısıyla rehberini belirleyecek olan da kendisini bu süreçteki tereddütlerden kurtaracak olan da sâlikin kendi vicdanının sesidir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Ey itimada lâîk adam, sen bir deve kaybetmişsin, herkes sana devenden bir nişan vermektedir.”⁴¹³

“(Senin devene ait) doğru ve benzer bir nişane verirlerse inanırsın, şüpheden kalmaz. Verilen o nişane, hasta canına şifa olur, benzinin rengi yerine gelir, iyileşir, kuvvetlenirsin. Gözün ışıqlanır, ayağına kuvvet gelir, koşarsın; cismine can, canın (Hakk’a giden) bir can düzeyine yükselir.

O zaman dersin ki: ‘Doğru söyledin ey emniyetli kişi, bu nişaneler, tamamıyla deveme ait. Bu nişaneler, apaçık ve inanılır deliller; bu nişaneler, senin devemi gördüğüne delâlet ediyor. (Bu müjde) âdeta Berat ve Kadir, âdeta kurtuluşun ta kendisi! Mademki sen bu nişaneleri verdin; haydi, önden yürü. Yürüme vakti, sen öne düş de; ben de senin ardınca geleyim. Ey doğru sözlü kişi, devemden bana bir koku gösterdin, şimdi de onu bana göster nerededir’ diye onu öne salar (kendine kılavuz edinirsin).”⁴¹⁴

Mevlânâ, sâlikin pîrine duyduğu bağlılığın bir tür aşk olduğunu belirtir.⁴¹⁵

Çünkü sâlik, rehberliğine gönülden inandığı bir insandan ancak istifade edebilir. Mevlânâ, sâlikin pîrine duyduğu aşk ve meylin, parçanın (cüz’ün) bütüne (külle) olan iştihakı olduğunu ifade eder.⁴¹⁶ Çocuğun annesine duyduğu ancak nedenini bilmediği meyl ve bağlılık gibi her yeni müridin de mübarek şeyhine karşı bir özlem duyduğunu belirtir.⁴¹⁷ Çünkü pîr, insandaki potansiyel kemâlin işlevsel hâle geldiği bir insan-ı kâmilidir. Bu kâmil insan, belirli bir varlık halinin bütününe tekabül eden varoluş alanını

⁴¹³ *Mesnevî*, c. II, b. 2973.

⁴¹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 2980-6.

⁴¹⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 3276; *Tahirü'l-Mevlevî*, c. XV, s. 55. Günümüz psikologları insan bünyesinde kudretli ve her şeyle ilgilenen bir figüre inanma şeklinde derin bir istek bulunduğuna dikkat çekmektedir. Yetişkin insanlar, bir çocuk gibi yanında huzur duyabileceği ve örnek alabileceği umut verici ve güven dolu birinin özlemini duymaktadır. Bu ilginin kökeninin genellikle saygı ve sevgiden beslendiği belirtilmektedir. (Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev.: A. Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997, s. 96; Fromm, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, s. 97.

⁴¹⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 3643. Tasavvufî düşünce geleneğinde mürşidin manevî bir baba olarak değerlendirilmesini de bu meyanda görebiliriz.

⁴¹⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 3641-4.

kapsamaktadır.⁴¹⁸ Bu nedenle sâlik bir anlamda onda kendi olabileceği bütünü görmekte ve olmak istediği bu prototipe karşı bir özlem duymaktadır. Bu yüzden sâlikin pîrine karşı duyduğu bu özlem, esasen kendi varlığının aslına ve kaynağına duyduğu bir iştiyaktır. Bir çocuğun, büyüüp anne yahut baba olmadan ebeveyn-çocuk ilişkisinin mahiyetini tam olarak idrâk edemeyişi gibi sâlik de kâmil hâle gelmeden bu özleminin neden kaynaklandığını Mevlânâ'ya göre içinde bulunduğu aşamada tam olarak bilemez.⁴¹⁹

Mevlânâ'nın sâlikin *pîrine* karşı duyduğu bu sevgiyi bir duygu olmaktan çok bir hâl olarak tavsif etmek daha doğrudur. Zira sâlik sevgiyle pîrine bir kez bağlandı mı kendini onun bir parçası gibi hisseder ve *kateksis* düzeyinde bir bağlanma sayesinde sevgiden meydana gelen bir enerjiyle beslenir.⁴²⁰

1. a. Gerekliliği ve Fonksiyonu

Pîr, Mevlânâ'ya göre bir yandan sâliki, aradığı hakîkate eriştirecek bir vasıta iken diğer yandan bu amacı tahakkuk ettirmesi bakımından “hakîkat”le ve “yol” ile özdeş bir araçtır.⁴²¹ Mevlânâ, bu hususu bir teşbîhinde ceylan ve misk örnekleri üzerinden ifade eder.⁴²² Pîri sembolize eden ceylanın aranmasından maksat, içindeki miski yani hakîkati elde edebilmektir. Ancak bir bakıma misk, ceylanın ta kendisidir.

Mevlânâ, bir başka teşbîhinde pîrin bu vasıta fonksiyonunu hamam misâliyle îzah eder.⁴²³ İnsanlar, temizlenmek için doğrudan ateşe giremedikleri ve buna gerek de olmadığı için kirlerinden hamam aracılığıyla temizlenirler. İlahî nuru doğrudan alabilecek letâfete henüz ulaşamamış sâlikin gönlü bu nurdan, kâmil insanın gönlü aracılığıyla istifade eder ve manevî kirlerinden arınır. Mevlânâ, İbrahim (as)'in ateşte yanmaması mucizesine atıfta bulunarak İbrahim (as) gibi doğrudan ateşle

⁴¹⁸ René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2001, 19.

⁴¹⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3641-4.

⁴²⁰ Scott Peck, *Az Seçilen Yol Sevginin, Geleneksel Değerlerin ve Ruhsal Tekâmülün Psikolojisine Yeni Bir Bakış*, çev.: Rengin Özer, Akaşa Yay., İstanbul 1999, s. 120.

⁴²¹ Hayati Hökelekli, “Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürîd İlişkileri ve Yunus Emre-Tapduk Emre, *Hareket*, Mart 1981, s. 36.

⁴²² Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 491-2.

⁴²³ *Mesnevî*, c. V, b. 230.

temizlenebilen nadir insanlar hariç diğer insanların temizlenebilmesi için bu vasıtanın gerekli olduğunu ifade eder.⁴²⁴

Sâlikin gönlünün, aracısız bir şekilde ilahî nurdan istifade edebilecek kıvama gelinceye kadar pîr aracılığıyla bu nurdan istifade ediyor olmasının doğadaki diğer kanunlar gibi sünnetullahın bir gereği olduğunu belirten Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Doymak Allah’tandır ama tabiat ehli, ekmeksiz nasıl olur da doyar?”

Lütuf Allah’tandır ama ten ehli, çayırılık çimenlik perdesi olmaksızın o lütfu bulamaz.”⁴²⁵

Mevlânâ, çok nadir rastlansa da daha baştan Cenâb-ı Hakk’ın lütuf ve cezbesine mazhar oldukları için sülûk yolunda rehberliğe ihtiyaç duymayanların olabileceğini belirtir.⁴²⁶ Bu tür velîlerin tasavvuf tarihinde çok nadir olduklarını belirterek sâlik için bu istisnâî durumların bir kaide teşkil etmeyeceğine işaret eder. Mevlânâ, bu nedreti Peygamberimizin (sav) okuma yazma bilmeden ilim sahibi olması ile örneklendirir. Hz. Peygamber (sav) gibi kâleme yani vasıtaya ihtiyaç duymadan hakîkate ulaşabilen insanlar mevcuttur ancak böyle bir mazhariyet Mevlânâ’ya göre nadirattandır.⁴²⁷ Mevlânâ ayette⁴²⁸ kâleme yapılan yemini, vasıtanın yani pîrin derecesinin yüceltilmesinin bir işareti olarak yorumlamaktadır.⁴²⁹ Bir vasıta olmasına rağmen pîrin sâlik için zorunlu gerekliliğini Mevlânâ, şöyle îzah eder:

“Her fuzuli kişi, Allah’ın fazlına, ihsânına erişebilseydi Allah, bunca peygamber yollar mıydı?”⁴³⁰

“(Şunu söylemek gerekir ki) Doğuda veya batıda anasız, babasız bir insanın doğması pek nadirdir.

Bir işe girişip çalışan kişi mal kazanır. Ama nadir olarak bir adam, bir hazine de bulabilir.”

Fakat nerede bir Mustafa ki cismi can ola da ‘Rahman, Allelme Kur’an/Rahman, ona Kur’an’ı öğretti’⁴³¹ sırrına mazhar ola.

Ten ehlinin hepsine hep kâlemler öğretti.⁴³² Keremini ihsân etmede, vasıtayı yüceltti”⁴³³

⁴²⁴ Mesnevî, c. V, b. 230-1.

⁴²⁵ Mesnevî, c. V, b. 232-3.

⁴²⁶ Mesnevî, c. II, b. 1244-5. Bu beyitlerde, Hayber kapısının balta ile koparılması metaforuyla sâlike kötü huylarından kurtulma çaresi olarak mücâhede ve riyâzat baltası ile kendi *mevhûm benliğini* tamamen yok edip *fenâyâ* erişmesi tavsiye edilirken; bunu kendi başına yapma kudretini gösteremeyenlere ise bir Allah dostunun gölgesine sığınmayı tavsiye etmektedir. Beyitteki gül ve yarin nurunun kâmil bir mürşidi sembolize ettiği belirtilmektedir. (Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 351; Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VII, s. 409).

⁴²⁷ Mesnevî, c. III, b. 593.

⁴²⁸ A’lak 96/4 ayetine işaret edilmektedir.

⁴²⁹ Mesnevî, c. III, b. 594.

⁴³⁰ Mesnevî, c. IV, b. 3318.

⁴³¹ Rahman 55/1-2.

Mevlânâ'ya göre bir velî böyle nadir bir mazhariyete erişerek pîr olmaksızın olgunlaşsa bile olgunlaşmak için riâyet ettiği usûller, yine bu yolun kâmil pîrlerinden tevarüs edilmiştir. Bu yüzden sülûk yolundaki hiçbir sâlik, kendini pîrlerin himmet ve ruhaniyetinden mutlak olarak müstağni göremez. Mevlânâ bu hususu şöyle dile getirir:

*"Nadiren bu (sülûk) yolunu, yalnız aşanlar olmuşsa bile, yine de Pîrlerin (evliyânın) himmetiyle aşmıştır."*⁴³⁴
"Yürü git, tez elden Allah'a mensup bir dost ara. (Zira) böyle yapınca senin yârin Allah olur."
*Halvette oturup gözünü (dünyaya) yuman da bunu yine yardan öğrenmiştir."*⁴³⁵

Zira Mevlânâ'ya göre "(Sülûk) yolu, nasıl bir yoldur" sorusunun cevabı "Gidenlerin ayak izleri ile dopdolu bir yol" şeklindedir.⁴³⁶ Yolu yürüyecek sâlik, kendini bu izlerden müstağni göremez. Kâmil bir pîrin rehberliğinden mahrumiyetin sâlik için ne anlama geldiğini, Mevlânâ şöyle îzah etmektedir:

*"Akıllılara bir yol gösterici lâzım; Hele yol, deniz yolu olursa!
 Kalk da yolu kesilmiş kervana bak; her yanda kaptan kesilmiş gulyabanileri gör!"*⁴³⁷
*"Her velîyi Nuh ve kaptan bil..."*⁴³⁸
*"Askerin aslı kumandandır; kumandansız kavim, başsız bedene benzer!
 Şu ölüşün, solup gidişin, hep komutanı terk etmendedir."*⁴³⁹
*"Her kim (sülûk) yoluna kılavuzsuz giderse; iki günlük yol, yüz yıllık olur.
 Her kim Kâbe'ye delilsiz giderse bu başı dönmüş zavallılar gibi zillate düşer.
 Ustasına müracaat etmeksizin bir sanatı icra eden kişi, şehre de maskara olur, köye de!"*⁴⁴⁰
*"Nerede bir çıplak, bir yoksul görürsen bil ki o bir üstattan kaçmıştır.
 Gönlünün dilediğini yapmak, o kör, o kötü ve sermayesiz gönlün istediğini yerine getirmek için bir üstattan firar etmiştir.
 Eğer ustanın dilediğine uysaydı kendisini de bezerdi, akrabasını da...
 Dünyada kim ustadan kaçarsa, devletten kaçır; bunu böyle bil.
 Ten kazancında bir sanat öğrendin, din sanatına da bir el at!"*⁴⁴¹

Binâenaleyh Mevlânâ'nın sülûk anlayışında sâlik için bir pîrin rehberliğinden istifade, hemen hemen zorunludur.⁴⁴² Bu yüzden Mevlânâ, sâlike çeşitli vesilelerle pîr

432 A'lak 96/4 ayetinden iktibâs edilmiştir.

433 Mesnevî, c. III, b. 591-4. Kâleme yapılan yemine işaret ediliyor. (bkz. A'lak 96/4).

434 Mesnevî, c. I, b. 2974.

435 Mesnevî, c. II, b. 23-4.

436 Mesnevî, c. VI, b. 510.

437 Mesnevî, c. IV, b. 1459-60.

438 Mesnevî, c. VI, b. 2225.

439 Mesnevî, c. IV, b. 1994-5.

440 Mesnevî, c. III, b. 588-90.

441 Mesnevî, c. II, b. 2590-3.

442 Sufinin manevî gelişimi için bu hususun hemen hemen bütün sûfiler tarafından paylaşılan ortak kanaatlerden biri olduğu söylenebilir. İbn Hâldun, *Şifâu's-Sâil*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1984, s. 173.

edinmesini şiddetle tavsiye etmektedir.⁴⁴³ Mevlânâ aşağıya alıntılanan ifadelerinden bazılarında bu yolda kâmil bir pîrin gerekliliğini şöyle dile getirmektedir:

“Bu vâdide, bir kılavuz olmadıkça yola çıkma.”⁴⁴⁴

“Zamanın peygamberinden ayrılma... kendi hünerine, kendi dileğine pek güvenme ! Kılavuzsuz yola çıkınca aslan bile olsan kibir ve gurura kapılmış dalalet ve zillete uğramış olursun.

Ancak şeyhin kanatlarıyla uç ki şeyhin askerlerinin yardımını göresin!”⁴⁴⁵

“Hiç kimsenin sözü kendisini (hakikat) yolundan alıkoymayan akıllı bir kişinin gölgesine gir. Onun yeryüzündeki gölgesi Kafdağı gibidir, ruhu ise Simurg misâli çok yükseklerde uçmakta, yücelerde dolaşmaktadır.

Kıyamete kadar o (kâmil mürşidi) övsem, söylesem tükenmez. (Benden) bu övgüye bir nihayet ve son beyit isteme.

(Hasılı kelim) beşer sûretinde (esas) varlığını gizleyen bir güneştir artık anlayıver.

Doğrusunu Allah daha iyi bilir.”⁴⁴⁶

“Herkes bir çeşit ibadete sarıldı, kendisi için bir türlü kurtulma çaresine yapıştı.

Sen, akıllı bir kişinin gölgesine sığın ki gizli gizli savaşıyor (şeytan ve nefis) düşmanından kurtulabilesin.

Bu, senin için bütün ibadetlerden daha iyidir.

Bu sûretle (yolda) ilerlemiş olanların hepsini geçer, hepsinden ileri olursun.”⁴⁴⁷

Her değerli şey, art niyetli insanlar tarafından istismara uğratılabileceğinden Mevlânâ, birçok yerde sâliki sahte ve mukallit şeyhlere karşı uyarmaktadır. Aşağıya alıntılanan bu uyarılarından bazılarında Mevlânâ, sâlike şöyle seslenmektedir:

“Her yanda bir gulyabani, seni çağırır, ‘Kardeş, gel, yol istiyorsan işte buracıktaki’ diye davet ederler.

‘Sana yol göstereyim, senin mülayim yoldaşın olayım. Bu ince yolda ben sana kılavuzum’ der.

Fakat o ne kılavuzdur, ne de yol bilir. Ey Yusuf, o kurt huylunun yanına az git!”⁴⁴⁸

“Etrafta insan suratlı birçok İblis var. O hâlde her ele el vermek ve bağlanmak doğru değildir.”⁴⁴⁹

“Her aşağılık kişi Davutluk dâvasına kalkışır. Anlamayan kişiler de ona yapışır (onu kendilerine rehber edinirler).

Ahmak kuş, avcıdan kuş sesi duyar da o tarafa uçar gider.”⁴⁵⁰

“Kendine gel, ceylân, aslandan nasıl kaçarsa böyle kişilerden öyle kaç! Ey bilgili yiğit, sakın onun yanına gitme!”⁴⁵¹

Mevlânâ’nın pîrin gerekliliğine ilişkin yoğun tavsiyelerinin altındaki temel gerekçe; hiçbir insanın, kendi davranışlarını ölçebilecek mihenk taşına sahip

443 Mesela bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2052-3.

444 *Mesnevî*, c. I, b. 426. Son beyitte Hz. İbrahim’in sözüne atıfta bulunuyor (bkz. En’am 6/76).

445 *Mesnevî*, c. IV, b. 542-4.

446 *Mesnevî*, c. I, b. 2961-4.

447 *Mesnevî*, c. I, b. 2966-8.

448 *Mesnevî*, c. III, b. 216-8.

449 *Mesnevî*, c. I, b. 316.

450 *Mesnevî*, c. III, b. 2564-5.

451 *Mesnevî*, c. III, b. 2569.

olmayışıdır.⁴⁵² Her insan, doğasında potansiyel olarak var olan ve hayat sürecinde pekiştirdiği manevî hastalıklarından ancak bir hekimin tavsiye ve tedavileri ile kurtulabilir. Bunu, psikolojik bunalıma sürüklenen bir psikiyatrin, bilgileriyle kendini tedavi edemeyişine benzetebiliriz. Mevlânâ; bu hususu somut bir örnekle insanın, kendi kırık ve çıkıklarını tedavi edemeyişine, tedavide bir çırıkçının müdahâlesine ihtiyaç duymasına benzetir.⁴⁵³ Çünkü her insan, kendi huylarına, kişilik özelliklerine ve duygularına karşı kendi öz çocuğu gibi muamele eder ve çoğu zaman onları şımartır. Kendi kusur ve yaramazlıklarını affeder. Manevî bir hastalık olan kibir ve kendini beğenme örneği üzerinden Mevlânâ, insanın kendi kişilik çarpıklıklarını ıslâh edemeyişini şöyle îzah etmektedir:

“... Bu (kibir) hastalığı, aslında her mahlûkta vardır.
 Bu illete müptelâ olan kimse, her ne kadar kendisini mütevazı gösterse de sen onu, altında necaset olan bir su (gibi) bil!
 Denemek kastıyla onu bir karıştırarak olsun su hemen bulanır, pislik rengini alır.
 Ey yiğit! Irmak (yani kişiliğin) sana sâf ve berrak görünüyor ama senin ırmağının dibinde de pislik var.
 (Sülûk) yolunu bilen zeki ve akıllı pîr, nefsin çamurlu bağlarına arklar açar (ve su akıtıp oralarındaki necasetleri temizler)
 Irmak kendi kendini nasıl temizler? Kişinin bilgisi nasıl olur da Huda’nın bilgisinden daha faydalı olur?
 Kılıç kendi sapını kesebilir mi? (Kendi yarasını ameliyat eden çok nadir görülür. Öyleyse) yürü, bu yarayı (tedavi etmeyi) bir cerraha bırak.
 Yarasının (çirkin yüzünü), kötülüğünü kimse görmesin diye her yarânın üstüne sinekler üşüşür.
 O sinekler; senin düşüncelerin ve malındır; yaraların da (manevî) ahvalindeki karanlıklar!
 (Yani kişi düşüncelerini ve malını kullanarak yaraya teşbih edilen manevî hastalıklarını kamufle etmeye çalışır)
 Eğer o yaraya mürşid (pîr) merhem sürerse (ancak) o zaman derdin şifa bulur, feryat ve figanın kesilir.
 Yara sahibi (sâlik), merhem konunca (hemen) sıhhat buldum sanır. Hâlbuki bu iyileşme (mürşidin koyduğu) merhemin ışığının oraya vurmasındandır.
 Kendine gel, ey sırtı yaralı, merhemden (yani mürşidinin irşadından) kaçma; iyileşince de kendi kendime iyileştim zannetme; bil ki yarânın iyileşmesi (mürşid-i kâminden yansıyan) bu nurdandır!”⁴⁵⁴

Ayağa batan maddî bir dikenî çıkarmanın dahi ne kadar zor olduğunu belirten Mevlânâ, insanın kendi gönlüne saplanarak onu manen hasta eden manevî dikenlerin farkına varmasının, varsa bile bulup çıkarmasının kolay olmadığını ifade eder.⁴⁵⁵ Mevlânâ, kâmil pîri bu yönüyle sâlikin gönlündeki manevî dikenleri bulup çıkaran ve onu manevî hastalıklarından tedavi eden bir gönül hekimine benzetir.⁴⁵⁶ Mevlânâ, pîrin

⁴⁵² Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, s. 91.

⁴⁵³ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3879-87.

⁴⁵⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 3216-27.

⁴⁵⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 150-6.

⁴⁵⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 1794-1800.

sâlikin gönül hastalıklarını teşhis ve tedavideki rolünü, insanın fiziksel hastalıklarını tedavi eden tıp hekimi ile mukayese eder. Tıp hekimi, kişinin fiziksel rahatsızlıklarını ve nedenlerini, hastadan daha iyi anlar. Hastalığı teşhis ve tedavide hastaya etkili reçeteler sunar. Mevlânâ, gönüllerden geçenleri bilen birer kalp casusu olarak nitelediği⁴⁵⁷ gönül hekimi olan kâmil pîrin de sâlikin manevî hastalıklarını ve nedenlerini teşhis ve tedavi de hastadan/sâlikten daha başarılı olacağını belirtir.⁴⁵⁸ Manevî hastalığı tespit eden gönül hekimi, buna uygun bir reçeteyi sâlike sunar.⁴⁵⁹ Mevlânâ'ya göre kâmil pîr tüm bu yaptıklarına karşılık da kullardan hiçbir ücret ve karşılık beklemez. Çünkü pîrin mükafatını veren Cenâb-ı Hak'tır.⁴⁶⁰

Mevlânâ'ya göre sâlikin gönül hâlini, ancak ayna düzeyine ulaşmış kâmil bir gönül sahibi gösterebilir. Bu yüzden pîr, Mevlânâ'ya göre sâlike gönül oluşum ve inşâ sürecinde rehberlik edecek olan bir ayna gibidir. Pîrin bu fonksiyon ve gerekliliğini Mevlânâ, şöyle îzah eder:

*"Ayna ne içindir, ne güne yarar? Herkes nedir, kimdir, kendisini bilsin diye değil mi?"⁴⁶¹
 "Velînin beden aynasında kötülüklerle dolu olan mürit, kendisini görür."⁴⁶²
 "Adamın çirkinliğini, yüzüne karşı ancak ayna söyleyebilir, çünkü onun yüzü serttir.
 Ayna gibi demirden bir yüz gerek ki sana çirkin yüzüne bak desin."⁴⁶³
 "Amca, sen, kendi hâlini bilmezsin; fakat gönül sahibi yok mu; senin hâlini o bilir işte!"⁴⁶⁴
 "Nur-ı İlahî ile nazar eden Şeyh başlangıçtan ve sondan ağâh ve haberdar olur."⁴⁶⁵
 "(Gönü ayna hâlin gelen) bizim nakdimizi (yani hâlimizi) mihenge (kendi gönül aynasına) vurunca derhal (kendi) yakînini (bizim) şüphemizden ayırt eder.
 Onun canı, mihenk olduğundan elbette ki onunla altının hâlisini de kalp olanını da anlar!"⁴⁶⁶*

Mevlânâ, her varlığın ancak kendi cinsi ile ülfet edip kendi cinsinden bir şeyler öğrenebildiğini belirterek⁴⁶⁷ papağana söz söyletme öğretme usûlünü örnek vererek bunu îzah eder. Bir aynanın önüne konan kuş, işittiği sesin diğer bir kuştan geldiğini

⁴⁵⁷ Mesnevî, c. V, b. 240.

⁴⁵⁸ Mesnevî, c. III, b. 2700-4.

⁴⁵⁹ Mesnevî, c. III, b. 2705-6, 2709.

⁴⁶⁰ Mesnevî, c. III, b. 2708.

⁴⁶¹ Mesnevî, c. II, b. 94.

⁴⁶² Mesnevî, c. V, b. 1437.

⁴⁶³ Mesnevî, c. V, b. 3505-6.

⁴⁶⁴ Mesnevî, c. III, b. 3565.

⁴⁶⁵ Mesnevî, c. II, b. 1567.

⁴⁶⁶ Mesnevî, c. I, b. 3148-9.

⁴⁶⁷ Mesnevî, c. I, b. 889.

sanarak söylenen kelimeleri yavaş yavaş öğrenir. Sâlik de Mevlânâ'ya göre ayna hüviyetindeki pîr aracılığıyla ilahî esrarı tedricen tâlim eder.⁴⁶⁸ Mevlânâ, bu teşbîhiyle hem sâlikin bu sırrı ancak kendi cinsinden alabileceği şeklinde ontolojik bir zarurete işaret etmekte hem de pîrin aradaki varlığının aslında sadece bir araç olduğuna, sâlikin bu esrarı aslında Cenâb-ı Hak'tan taallüm ettiğine îmada bulunmaktadır.

Mevlânâ'ya göre kâmil pîrin gerekli oluşunun diğer bir nedeni, gönlünde uyandıracağı ilahî nuru sâlikin ancak kâmil bir insanın gönlünden alabileceği zaruretidir. Çünkü bu ilahî nuru, mahlukat içinde barındırabilen ikinci bir şey yoktur. Kâmil pîr de sahip olduğu bu nuru daha önce bir başka kâmil insandan elde etmiştir. Bu yüzden Mevlânâ, yokluk bilgisi (دانش فقر) diye nitelediği irfânî bilgiyi sâlikin, bu yolun üstat ve rehberinden alması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁶⁹ Mevlânâ bu husustaki gerekliliği şöyle îzah eder:

*"Bilgi sahibi olmanın yolu sözledir. Sanat bellemenin yolu işle.
Yokluk istiyorsan o, konuşup görüşmeyle kaimdir. Bu hususta ne dilin işe yarar ne elin.
Can yokluk bilgisini bir candan beller. Bu bilgi ne defterden bellendir, ne dilden!"⁴⁷⁰*

Sâlik, nefsanî arzularının etkisinden henüz tümüyle kurtulamadığından, rehberi olmazsa bu arzularının etkisiyle "yol"dan şaşabilir. Mevlânâ, nefsin hevâ ve heveslerini geçici bir şimşek ışığına benzeterek, bu hususu şöyle ifade eder:

*"Kılavuz olmadıkça şimşek ışığı, seni geceleyin mil mil karanlık bir çukura çeker.
Gah dağa düşersin, gah dereye. Gah bu yana düşersin, gah o yana."⁴⁷¹
"Her şeyden haberdar olan bir şeyhin tedbirine uymadıkça kalp gözün açık olmadığı hâlde
nasıl yol gidebilirsin."⁴⁷²*

Sâlikin gönlü, manevî illetlerden henüz tam olarak arınmadığından, nefsin ve şeytanın hilelerini tam olarak bilemez. Sâlik, şeytan ve nefis hırsızlarının, gönlünden hangi meziyetlerini alıp götürdüğünün farkında değildir. Mevlânâ bunu; bir körün, kendisinden çalınanları ancak olaya tanıklık eden bir görüş sahibinin yardımıyla geri alabileceği teşbîhi ile îzah eder.⁴⁷³ Aksi hâlde sâlik, kayıplarının tam olarak neler olduğunu dahi bilemez. Bu yüzden Mevlânâ, sâlike şöyle seslenir:

"Nefs, üç köşeli dikendir, ne çeşit koysan sana batar, ondan kurtulmana imkân mı var?"⁴⁷⁴

⁴⁶⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1430-40.

⁴⁶⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 2829-34.

⁴⁷⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 1062-4.

⁴⁷¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4098-9.

⁴⁷² *Mesnevî*, c. VI, b. 4073.

⁴⁷³ *Mesnevî*, c. II, b. 2380-4.

⁴⁷⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 375.

“Nefsi, pîrin gölgesinden başka hiçbir şey öldürmez. O nefis öldürenin eteğine sımsıkı sarılır.”⁴⁷⁵

Mevlânâ’ya göre sâlik, bu dünyanın hile ve aldatıcılıkları ile sülûk yolunun diğer tehlike ve fitnelerinden ancak pîr sayesinde kurtulabilir.⁴⁷⁶ Pîrin bu yöndeki gerekliliğini Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Bir kişiye Huda’nın gölgesi (olan ârif bir zât) rehberlik ve mürebbilik ederse vehimlerden ve gölgelerden kurtarır. Cenâb-ı Hakk’ın gerçek kulu (bende-i Huda), aslında Hakk’ın gölgesi (sâye-i Yezdân)’dır. O kişi, bu âlemden ölmüş, Huda ile dirilmiştir. Fırsatı kaçırmadan ve tereddüde düşmeden, o kâmil insanın eteğini tut ki, âhir zamanın fitnelerinden kurtulasın.”⁴⁷⁷

Mevlânâ’ya göre pîr, sâlikin kötü mizaç ve kişiliği üzerinde dönüştürücü ve iyileştirici bir tesir icra etmektedir. Sâlikin kötü tabiatı üzerindeki pîrin bu olumlu tesirini Mevlânâ, acı meyvelî bir ağacın güzel ve tatlı meyve veren ağaca aşılanarak dönüştürülmesi örneği ile îzah eder.⁴⁷⁸

Mevlânâ, kâmil pîrin sâlikler arasında uzlaşa ve ülfeti tesis eden bir fonksiyona sahip olduğunu belirtir.⁴⁷⁹ Sâlik, Mevlânâ’ya göre pîrin bu fonksiyonu ile sağlanan huzurlu ortam sayesinde merhale kat etmektedir.⁴⁸⁰

Mevlânâ’ya göre sâlikin mal, şöhret gibi bağımlılıklardan kurtarılmasında da pîr hayati bir fonksiyona sahiptir. Bu hususu şöyle ifade eder:

“Mal yılanı benzer mevki ise ejderhadır. Allah erlerinin gölgesi bu ikisine de zümrüttür. Yılanın o zümrütten gözü kamaşır, kör olur; yolcu da kurtulur.”⁴⁸¹

Mevlânâ, gönlündeki nur ile sâliklerdeki manevî kirleri temizleyen kâmil pîri, suyun doğadaki devrine işaretle yağmur suyuna benzetir. Gökten tertemiz olarak inen yağmur, pislikleri temizler. Ancak kendisi de bulanık bir hâle gelince tekrar semâya yükselip temizlenir. Bunun gibi Mevlânâ’ya göre kâmil pîr, Hakk’ın emri ile sâlikânı temizler; onlarla ülfet ve ünsiyetinden meydana gelen manevî bulanıklığını da tekrar Cenâb-ı Hak vesilesiyle temizler. Pîrin bu “kirlenmesi” Hakk’ın emri ile meydana gelen bir irşat görevi olduğundan Allah u Teâla her defasında pîri Mevlânâ’ya göre bir

⁴⁷⁵ Mesnevî, c. II, b. 2529.

⁴⁷⁶ Bkz. Mesnevî, c. I, b. 413-21. Yine bu yöndeki ifadeleri için bkz. Mesnevî, c. IV, b. 3196-8.

⁴⁷⁷ Mesnevî, c. I, b. 422-4. Son beyitte Hz. İbrahim’in sözüne atıfta bulunuyor (En’am 6/76).

⁴⁷⁸ Mesnevî, c. II, b. 2698-9.

⁴⁷⁹ Mesnevî, c. II, b. 3710-1.

⁴⁸⁰ Mesnevî, c. II, b. 3723.

⁴⁸¹ Mesnevî, c. V, b. 1951-2.

öncekinden daha saf ve temiz bir hâle getirir, derecesini daha da yüceltir.⁴⁸² Verilen misâl gereği pîr için bir kirlenmeden söz edilse de Mevlânâ, pîrin bu faaliyetinin onu daha da saf bir hâle getireceğini, insanlarla ülfetinin ârifin manevî varlığını kirletemeyeceğini ayrıca ifade eder.⁴⁸³

1. b. En Kâmil İnsanı Bulabilme

Sülûk sürecinde bu kadar önemli ve gerekli olan pîrini seçerken sâlik, doğal olarak seçici ve titiz davranmalıdır. Mevlânâ, sâlikin iç dünyasında bir kişinin kâmil bir rehber olup olmadığına dair uyanan şüphe ve tereddütleri, Allah'ın bir rahmeti olarak değerlendirir.⁴⁸⁴ Zira sâlikin gönlünde bu doğrultuda uyanan şüphe ve tereddütler, onu bir yandan kâmil olmayan müddei rehberlerin aldatıcılığına karşı koruduğu gibi sâlik, hakikî pîrine yönlendiren arayışına da vesiledir. Mevlânâ'ya göre sâlikin, pîrine karşı hissettiği bağlılık, dışarıdan dikte edilen bir telkin olmayıp şek ve şüpheyi mahâl bırakmayacak tarzda sâlikin kendi içinden coşup gelen bir bağlılıktır. Bu yüzden Mevlânâ, döneminin en kâmil insanını araması gerektiğini sâlike şöyle tavsiye eder:

*"İnsanların gözbebeği olan insanı ara, insanların gözbebeği olan insanı, insanların gözbebeğini!"*⁴⁸⁵

Mevlânâ, sâlikin kâmil pîri arayış sürecinde sürekli ümitvar olması gerektiğini ise şöyle ifade etmektedir:

*"Sen deme ki 'Bize o Şahın huzuruna ruhsat yoktur; iş kerimler ile güç değildir!'"*⁴⁸⁶

Rehberler hakkında gönülde uyanan şüphe ve tereddüdü ilahî rahmet olarak değerlendiren⁴⁸⁷ Mevlânâ, bu düşüncenin yol açabileceği bir tehlikeye de işaret eder. Sâlikin şüphesi, *hakikat* arayışında onu "hakikate" eriştirecek bir vasıtaadır. Ancak sâlik, hiç kimsenin hakikate sahip olmadığı kanaatine varıp şüphe aracını amaç hâline getirerek hakikati tümüyle inkârâ sürüklenmemelidir. Bu yüzden sâlik, çeşitli yol ve rehberlerin doğruluğuna şüpheyi yaklaşmak yanında hepsinin delalette olmadığını da bilmelidir. Arayış sürecindeki bu istinat, ünlü İslâm düşünürü Gazâlî'nin⁴⁸⁸ ve meşhur

⁴⁸² Mevlânâ'nın bu doğrultudaki izahı için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 199-225.

⁴⁸³ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1257-64.

⁴⁸⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 2504.

⁴⁸⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 2225.

⁴⁸⁶ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 502.

⁴⁸⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 2504.

⁴⁸⁸ *Munkız*'da Gazâlî bunu işler ve der ki; madem ki yeryüzü *hakikatten* hâli değildir. Ancak bu *hakikat*in kimi yolu olduğu belli değildir. Öyleyse bu *hakikat*i araştırmak lazım. Bu düşünceden

filozof Descartes'in⁴⁸⁹ şüphe sürecinde dayandıkları temel muhakemelerden biridir. Mevlânâ, bu meyanda yaptığı îzahlardan sonra sâlik bu hususta şöyle uyarmaktadır:

"Binaenaleyh 'Bütün bu sözler batıldır' deme. (Çünkü) batıllar, hak kokusu önünde gönül tuzağıdır."

İmdi 'Hepsi hayalden, sapıklıktan ibarettir' de deme.⁴⁹⁰ Çünkü âlemde hiçbir hayal,

hakîkatsiz değildir (Yani hakîkati olmayanın imgesi de olmaz).⁴⁹¹

Hak gecelerde gizlenen Kadir gecesi gibidir; ta ki can, her bir geceyi imtihan edip O'nu bulabilsin diye...

Ey delikanlı, her gece Kadir gecesi değildir ama bütün geceler de ondan hâli değildir.

Hırka giyenler arasında da bir Hak fakiri vardır (sana düşen onu arayıp bulmandır). Onun hak olduğu sence anlaşıldı mı ona yapış!⁴⁹²

Mevlânâ, sâlike kâmil bir pîr bulabilmek için sürekli arayışta olmasını, bu uğurda gerekirse yolculuğa çıkmasını, gittiği yerin kâmilleri ile görüşmesini tavsiye eder.⁴⁹³ Bunun yanında Mevlânâ'ya göre sâlik, sarayda uyuyup sarayı göremeyen kişi gibi yanı başındaki kâmil insandan da gafil olmamalıdır.⁴⁹⁴ Mevlânâ, sâlik bu hususta da uyarmaktadır.⁴⁹⁵

Titiz bir arayış süreci sonunda sâlik, çeşitli lütuf ve feyizlerine nâil olduğu pîri bulunca artık ona ittiba etmelidir.⁴⁹⁶ Mevlânâ'ya göre kâmil pîrini bulan ve gönlü buna tam olarak şahâdet eden sâlik, artık pîrinden ayrılmamalı, onun sohbetini ve onunla birlikteliği ganimet bilmelidir. Mevlânâ bu konuda sâlike şunları söyler:

"Allah, kıbleyi apaçık bir sûrette ortaya 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 kiblede bir an gafil oldun mu her batıl kiblenin maskarası oldun gitti.

Sana temyiz verene hamd etmezsen kıbleyi tanıma kabiliyetini kaybedersin."⁴⁹⁷

"Eğer bir sıddığın sohbetine nâil olduysan Allah'ın o tevfikini ganimet bil!"

hareketle hakîkati içerdiklerini söyleyen düşünce sistemlerini incelemeye koyulur. (bkz. Gazâlî, *el-Munkız u mine'd-Dalâl*, Matbaatu'l-İ'lamiyye, Kahir 1303, s. 8).

⁴⁸⁹ Descartes'in bu şüphe sürecinden çıkış noktasını teşkil eden "Düşünüyorum o hâlde varım" sözü bu muhakeme üzerine bina edilen bir sözdür. (bkz. Gunnar Skirbekk – Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev.: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul tsz., ss. 249-54).

⁴⁹⁰ Bu beyitte de dünyada hiçbir *hakîkat*in olmadığını savunan sûfistane düşünce mensuplarının mezheplerine atıfta bulunmaktadır.

⁴⁹¹ Anka kuşu gibi reel hayatta varlığı olmasa bile bu imgenin de zihinde bir varlığı bulunmaktadır.

⁴⁹² *Mesnevî*, c. II, b. 2933-7.

⁴⁹³ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2217-8; c. VI, b. 2516-25; c. II, b. 2223-7.

⁴⁹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 3731-2.

⁴⁹⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3780-3.

⁴⁹⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 987.

⁴⁹⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 2526-9.

Padişaha yakın olduğu, padişahın yakınlığına erdiği hâlde bu kutluluğu değersiz görüp yolundan olan ahmağa benzeme!”⁴⁹⁸
“Kâmil şeyh’in huzurunda oldukça Buhara’dasın, aklını başına al da sakın Buhara’yı hor ve hakir görme!”⁴⁹⁹

1. c. Kâmil Pîr ile Sohbet

Sohbet, bir araya gelmek, ülfet edip dost olmak anlamında Arapça bir kelimedir.⁵⁰⁰ Tasavvuf ıstılahında sâlikin, kâmil mürşidi ile görüşmesi ve kâmil insanın ruhundaki feyiz ve kabiliyetlerin müride yansımalarıdır.⁵⁰¹

Seyr ü sülûkta duygu ve hisler, bir eğitim süzgecinden geçirildiğinden sülûk uygulamaları, usta ve çırak ilişkisine dayanan sanatsal bir eğitim sürecine benzemektedir. Kâmil pîr, sâlikin gözü önünde modelleyebileceği⁵⁰² bir prototip olması bakımından gereklidir.⁵⁰³ Bu insibâğ ve aynîleşme (identification) sürecinde sâlik, usta pîrinin ahlâkî erdemlerini transfer imkânı bulmaktadır.⁵⁰⁴ Mevlânâ, pîrin bu açıdan gerekliliğini şöyle îzah eder:

“Cenab-ı Hak’tan başka bütün mahlûkat; hem sanatta, hem sözde üstada tâbidir, bir örneğe muhtaçtır.”⁵⁰⁵
“Dikkat et de bak! Bizim bu aklımız, hiçbir sanatı, usta olmadıkça öğrenebiliyor mu? Hile kılı kırk yarar ama usta olmadıkça hiçbir sanatı elde edemez!
Sanat bilgisi, bu akılla olsaydı ustasız bir sanat meydana gelirdi!”⁵⁰⁶
“O hâlde sen neye eş olmak istersen git (bütünüyle onu modelleyerek) onda mahvol, onun hem şekil hem de sıfatını kazan!”⁵⁰⁷

⁴⁹⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 713-4.

⁴⁹⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 3792.

⁵⁰⁰ Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. I, s. 179.

⁵⁰¹ Safer Baba, *İstılâhât-ı Sofiye fî Vatan-ı Asliye: Tasavvuf Terimleri*, Heten-Keten Yay., İstanbul 1998, s. 253; Uludağ, *TTS*, ss. 475-6; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 577.

⁵⁰² İnsan davranışlarının oluşumunda kişinin içinde bulunduğu grubun veya sosyal sınıfın bilinçli veya bilinçsiz şekilde taklidinin meydana getirdiği bir takım etkiler bulunmaktadır. (bkz. M. Akif Kılavuz, “Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 209.

⁵⁰³ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 670-3.

⁵⁰⁴ Sohbetin, kişiler arasında meydana getirdiği etkileşime ilişkin bkz. P. Maucorps, *Sosyal Hareketlerin Psikolojisi*, çev.: S. Evrim, Anıl Yay., İstanbul 1958, s. 153; M. Şerif-Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev.: M. Atakay- A. Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996, c. II, s. 542; A. Murat Daryal, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1999, ss. 86-95.

⁵⁰⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 1631.

⁵⁰⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 1298-1300. Mevlânâ mezar kazıcılığı gibi en basit ve bayağı bir şeyin bile Kabil’in düşünce ve hilesinden değil de kargadan görülüp öğrenilmesine atıfta bulunarak usta-çırak ilişkisinin gerekliliğini ayrıca vurgulamaktadır. (Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1301-9). Bu karga ve mezar kazma olayı Mâide suresindeki Habil-Kâbil kıssasında geçmektedir. (bkz. Maide 27-31).

Yerin ve göğün istiap edemediği ilahî nur, kâmilin gönlünde tecellî ettiğinden sâlikin pîri ile sohbetini Mevlânâ, bir nevi Allah ile sohbeti olarak değerlendirir. Mevlânâ, kâmil bir insanla birlikteliğin, sâlike bir çok şey kazandıracağını, “*Allah ile oturmak isteyen, tasavvuf ehli ile otursun*” sûfî özdeyişini iktibâs ederek îzah eder.⁵⁰⁸ Pîrin gönlündeki feyzin, bir çok hususta sâlike rehberlik yapacağını belirtir.⁵⁰⁹ Pîri ile sohbeti terk etmesini ise sâlik açısından manevî bir yıkım olarak görür. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Mübarek bir Allah dostunun yanına giden talihli (sâlik), Allah ile düşüp kalkıyor demektir.”⁵¹⁰

“Evliyânın huzurundan uzaklaşırsan hakîkatte Huda’dan uzaklaşmış olursun. (Sûlûktaki) yoldaşlar (hemrâhân)’dan ayrılmanın sonu bile gam olursa şahlardan (yani evliyâdan) ayrılık nasıl olur da ondan daha aşağı olur.”⁵¹¹

“Her kim Allah ile beraber oturmak isterse evliyâ huzurunda otursun.”⁵¹²

Velîlerin huzurundan kesilirsen helâk oldun gitti. Zira sen cüzsün, kül değilsin. Şeytan, her kimi kerem sahiplerinden ayırırsa onu kimsiz, kimsesiz bir hâlde koyar, o hâlde bulunca da başını yer, mahvedip gider. Cemaatten bir an bile ayrılmak bil ki Şeytan’ın hilesinden ibarettir.”⁵¹³

Aynı ortamı paylaşan insanların duygu ve bedenleri arasında gözle görülmeyen ancak hissedilen bir transferin gerçekleştiği bilinmektedir. Mevlânâ, Hz. Ömer’le bir araya gelen ve onun duygularından etkilenen Rûm elçinin durumunu örnek vererek duyguların geçişkenliğine atıfta bulunur.⁵¹⁴ Duygular arasındaki bu geçişlilik, duygusal yönden daha kuvvetli olandan daha zayıf olana doğru gerçekleştiğinden pîrin gönlündeki yansımaların sâlike sirayet edeceğine işaret eder. Çünkü bu etkileşimde duygusal yönden daha yoğun ve güçlü kişilikler, dominant unsur durumundadır.

Mevlânâ, insandan insana gerçekleşen duygu ve hâl transferi bir yana insan ve hayvan arasında dahi bir duygu geçişkenliği olduğunu belirtir. Sâlik, kâmil pîri ve diğer sûfîlerle bir araya gelmek suretiyle sohbette meydana gelen sinerji ve feyiz akışından

507 Mesnevî, c. I, b. 3605.

508 Bkz. Mesnevî, c. I, b. 1529-36.

509 Mesnevî, c. V, b. 3275; c. III, b. 147.

510 Mesnevî, c. VI, b. 1302.

511 Mesnevî, c. II, b. 2214-5.

512 Bu beytin şu meâldaki hadisten mülhem olduğu belirtilmektedir: “*Allah ile beraber oturmak isteyen kimse, zikir ehli ile beraber otursun*” (Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. IV, s. 101).

513 Mesnevî, c. II, b. 2163-5.

514 Bkz. Mesnevî, c. I, b. 1529-30.

istifade imkânı bulur.⁵¹⁵ Mevlânâ sohbette meydana gelen sinerjiyi ve salık için kâmil insanla birlikteliğin önemini şöyle îzah eder:

“İylilikler, salah ve kinler, gönüllerden gönüllere gizli bir yoldan akıp durmaktadırlar. Hatta insandan, öküze eşeğe bile âlimlik, ilim ve hüner gider (de bunlar, bilgi sahibi olur, akıllanır, hüner elde ederler.) Serkeş at, rahvan bir hâle gelir, itaatkâr olur. Ayı oynar, keçi de selâm verir. İnsanın huyu köpeğe geçer de köpek ya çoban, ya avcı ya da bekçi olur. Ashabı Kehf’in köpeğine onlardan bir huy sirayet etti de sonunda Allah’ı aramaya koyuldu.”⁵¹⁶

“Huy peşinde yürü, iyi huyluyla düş kalk. Gül başına bak, nasıl gülün huyunu almış.”⁵¹⁷
 “... Zaten gönülden gönüle pencere vardır!
 Gönülden gönüle pencere olduğu muhakkaktır. Gönüller, bedenler gibi birbirinden ayrı ve uzak değildir.
 İki kandilin yağ konan kapları birbirinden ayırır ama ışıkları birbirine katışmış birleşmiştir.”⁵¹⁸

“Akıl başka bir akılla birleşti mi nur artar, yol meydana çıkar.”⁵¹⁹
 “Gönül, her dosttan bir gıda, her ilimden bir lezzet alır...
 Her insanın sûreti, bir kâse gibidir. Göz de o sûretin mânâsından (haber veren) bir duygu âletidir.”⁵²⁰
 Her bir kimseyle karşılaşmak(like)tan bir şeyler yersin; her buluştuğundan bir şey almaktasın.
 Bir yıldız, diğer bir yıldızla yaklaşınca muhakkak bu yaklaşımdan her ikisine uygun bir eser doğar.
 Erkek kadının buluşması gibi ki bundan çocuk doğar; taşla demirin birleşmesinden de kıvılcım meydana gelir.
 Toprağın, yağmurla mukarenetinden; meyveler, yeşillikler, çiçekler;
 Ve yeşilliklerin insan ile mukarenetinden, gönül hoşluğu, gamsızlık ve sevinç;
 Ve sevincin bizim canımız ile mukarenetinden bizde güzellik ve ihsân doğar.”⁵²¹

Mevlânâ, kâmil pîri görmenin sâlikân üzerinde dönüştürücü etkisi olduğunu bir çok yerde vurgulamaktadır. Evliyânın nazarını bu açıdan bir tür simyaya benzeten⁵²² Mevlânâ, onların cemalini görmesinin sâlikin bakıra benzetilen *mevhûm benliğini*, altın değerindeki *ene-yî ezelîye* dönüştüren bir iksir etkisi yaptığını belirtir.⁵²³ Mevlânâ, sâlikin gönül oluşumunun bu sayede gerçekleştiğini ifade eder.⁵²⁴

⁵¹⁵ Mevlânâ, bir Musevî ile bir araya gelen Kıptî’deki dönüşümü örnek vererek bu hususu anlatmaktadır. (bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 3507-11).

⁵¹⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 1421-5. Kehf 18/18 ayetine işaret edilmektedir.

⁵¹⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 3007.

⁵¹⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 4390-2.

⁵¹⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 26.

⁵²⁰ Beyitte gözler yalan söylemez sözüne de işaret edilmektedir.

⁵²¹ *Mesnevî*, c. II, b. 1089-96.

⁵²² Pirin, manevî simyanın ustası olarak görülmesi, tasavvufî düşünce geleneğinde var olan bir teşbihtir. A. Schimmel, *Tasavvufün Boyutları*, çev.: Yaşar Keçeci, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2000, s. 272.

⁵²³ *Mesnevî*, c. I, b. 2687-8.

⁵²⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 716-26.

Mevlânâ, diğer bir teşbîhinde kâmil pîrin sâlikin gönlünde meydana getireceği canlılık ve filizlenmeyi ilkbaharın hayat veren zindeliğine benzeter.⁵²⁵ Mevlânâ'ya göre sâlikin bu soluklardan mahrumiyeti gönül diriliğini yitirmesine yol açar.

Güneşin meyveye tesir edip olgunlaştırması gibi mürşidin gönlü ile sâlikinki arasında görünmeyen gizli bir yol ve etkileşim bulunduğunu belirten⁵²⁶ Mevlânâ, kâmil bir ârifin âlemler için rahmet olduğunu⁵²⁷ bu yüzden pîri ile sohbetten sâlikin bir çok kazanımlar elde edeceğine işaret eder. Bu hususu; *“Faal bir şeyh (şeyh-i fa’âil), Hak gibi aletsiz iş görür. Müritlere sözsüz ders verir”* ifadesiyle vurgulayan⁵²⁸ Mevlânâ, kâmil pîrin gönlüne yansıyan ilahî tecellîlerin sâlikâna da sirayet edeceğini belirten⁵²⁹ Mevlânâ, pîri ile birlikteyken sâlikte meydana gelen manevî sekr hâlinin bunun bir göstergesi olduğunu ifade eder.⁵³⁰ Pîri ile sohbetten farkına varmasa da sâlike sağlayacağı kazanımları Mevlânâ, şöyle bir örnek ile dile getirir:

*“Şeyhle beraber olunca kötülüklerden uzaksın; gece gündüz gemidesin ve gitmekteisin.
Canlar bağışlayan cana sığınmışsın; gemiye girmiş, uyuyorsun; ama yine de yol almaktasın!”*⁵³¹

Mevlânâ'ya göre kâmil pîri ile sohbeti sâlik üzerinde kendi yapacağı zikirden daha olumlu bir tesir meydana getirir. Bu hususu Mevlânâ; *“Rehberin gölgesi, Hakk'ı zikretmekten iyidir”* şeklinde ifade eder.⁵³²

Sâlike iyi ve temiz insanlarla ve kâmil pîriyle birlikte olmasını tavsiye eden Mevlânâ'ya göre sâlik, aynı zamanda avamın olumsuz duygularından da kendini korumalıdır. Ashab-ı Kehf'in⁵³³ uykuya yatışı gibi sâlikin de bu yolun nâdanlarından ve

⁵²⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 2057-8.

⁵²⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3779-83.

⁵²⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 717.

⁵²⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 1323. Bu ve devamındaki beyitlerde bahsedilen şeyh-i faal, önceki beyitte adı geçen Selahaddin Zerkub'un vasfıdır. (bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1321-2). Bu beyitler, Mevlânâ döneminde Mevlevî müridlerinin ve şeyhin olmadığını söyleyen afaki yorumlara da cevap mahiyetindedir. Mevlânâ'nın Şeyh Selahaddin hakkındaki bu sözlerinin *Mesnevî*'nin ikinci cildine 662 hicri/1263 miladi tarihinde başlandığı bilindiğinden (bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 6-7) ve Şeyh Selahaddin'in irtihâli de 29 Aralık 1258 (bkz. can, Mevlânâ hayatı şahsiyeti, fikirleri, s. 67) de olduğundan Mevlânâ'nın Şeyh Selahaddin hakkındaki bu sözleri, Selahaddin'in vefatından en az beş yıl sonra söylenen ve onun Mevlânâ'nın zihnindeki güzel hatırasını bir kez daha anmaya yönelik yad-ı cemil ifadeleri olarak görülebilir.

⁵²⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1300.

⁵³⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1301.

⁵³¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 540-1.

⁵³² *Mesnevî*, c. VI, b. 3784.

⁵³³ Bkz. Kehf suresi

Dıkyanuslarından⁵³⁴ kendini koruması gerektiğini ifade eden⁵³⁵ Mevlânâ, bu etkilenmeyi somut bir örneklerle nezle olmaya benzeterek sâlikî bundan şöyle sakındırır:

*“Nezle olup koku duyunu kaybetmemek için halkın yelinden, nefesinden bedenini ört.
Onların havaları, kış rüzgârlarından da soğuktur. Örtün, bürün de burnuna girmesin.
Onlar, cansız, donmuş kişilerdir. Nefesleri, karlı dağlardan gelir.”*⁵³⁶

Sohbetten meydana gelen sinerjinin fiziksel olarak her zaman mümkün olmayışı nedeniyle Mevlânâ, sâlike bu sinerjiden istifadenin bir yolunu daha göstermekte ve sâlike Kur’an okuyarak Peygamberlerin ruhaniyetleriyle ülfet ve sohbet etmesini tavsiye etmektedir:

*“Ne zaman (avamın sohbetinden kaçarsa) kalamullaha sığınır, Peygamberlerin ruhlarıyla ülfet edersin.
(Çünkü) Kur’an; Allah’ın tertemiz ve yüce kibriyâ deryasının balıkları (mâhiyan-i bahr-i pâk-i Kibriyâ) olan Peygamberlerin hâllerinin beyanıdır.”*⁵³⁷

Binâenaleyh sohbet, Mevlânâ’ya göre sâlikin kâmil pîrinin hâl ve evsâfını ve gönlünün ini’kaslarını aldığı bir insibağ ortamı meydana getirdiğinden sâlik için fevkalade lüzumludur.

1. d. Pîri ile muamelesinde Sâlikin Başlıca Ödevleri: Adâbu’l-Mürîd

Mevlânâ’ya göre sâlikin pîrine karşı en temel ödevi, sülûk uygulamaları hususunda rehberine itaat etmesidir.⁵³⁸ Olgunlaşana kadar bu itaatin lüzumuna işaret eden Mevlânâ, sâlikin bu ödevini şöyle îzah etmektedir:

*“Bir kılavuza (inabe edip ondan) el tuttuğunda aman ha! teslim ol; Mûsâ gibi Hızır’ın hükmüne girip (sülûk yolunda) yürü (ilerle).
Ey iki yüzlülük ve münafıklık nedir, bilmeyen! Hızır’ın yaptığı işlere sabret ki Hızır (sana) ‘Haydi git, ayrılık zamanı geldi’⁵³⁹ demesin.
Gemiye delerse ses çıkarma; (masum) bir çocuğu öldürecek olsa saçını başını yolma.
Mademki Allah, onun (irşat) eline ‘kendi elimdir’ dedi; ‘Yedullahi fevka eydîhim’⁵⁴⁰ hükmünü verdi;*

⁵³⁴ Dıkyanus; ashab-ı kehfî dinlerinden dönmeye zorlayan putperest Roma kralının ismidir.

⁵³⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 34-9.

⁵³⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 87-9.

⁵³⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 1537-8.

⁵³⁸ Mesnevî’de mürid-mürşid ilişkileri üzerine bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Himmet Konur, “Mesnevî’de Mürîd-Mürşid İlişkisi”, *Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı*, Ankara 2005, ss. 149-57. Diğer sûfî tarikatlarında da mürşid ve mürid arasındaki ilişkinin en bariz vasfının irâdî bir itaat ve teslimiyet olduğu söylenebilir. (bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, *İrşâdü’l-Mürîdîn Mürîtliğin Temel Öğretileri*, çev.: Mehmet Emin Fidan, Hacegân Yay., İstanbul 2000, “Sühreverdî’de Mürşid-Mürîd İlişkisi”, ss. 49-123; Himmet Konur, *Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı*, Tibyan Yay., İzmir 2003, ss. 65-71). Müridlerin uyması gereken âdâp hakkında ayrıca bkz. Muhammed b. Abdullah, *Âdâb*, çev.: Ali Hüsrevoğlu, Erkam Yay., İstanbul 1985.

⁵³⁹ Kehf 18/78 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁵⁴⁰ Fetih 48/10 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

Şu hâlde Hakk'ın eli, onu öldürse de yine diriltir. (Yani mürşidin senin mevhûm benliğini öldürse de senin eneyi ezelîni zuhura çıkararak seni onunla diriltir.) Hattâ diriltmek nedir ki? Ona ebedî hayat verir.”⁵⁴¹

“(Gönül) tabibi olan (evliyânın) rızasını elde ederseniz kendinizi görür, hâlinizi bilir, ayıplarınızı anlar, kendi kendinizden utanırsınız.

Bu körlüğü defetmek halkın elinde değildir; bunu hâlletmek (gönül) tabiplerine Cenab-ı Hak tarafından lutfedilmiş bir hidayettir.

Bu (gönül) hekimlerine candan kul olun da miskle, amberle dolun!”⁵⁴²

“Karanlığa tapan (yani nefsanî hazlarının karanlığında olan kişi) pîrin emri altına girdi mi aydınlığı görür.

Şart, teslim olmaktan ibarettir; uzun uzun bahse girişmek değil. Sapıklık yolunda koşup durmanın faydası yoktur.”⁵⁴³

“Kılavuzun hareket etmedikçe hareket etme!

Başsız hareket eden, kuyruk olur; böyle adamın hareketi akrebin hareketine benzer!”⁵⁴⁴

“Sultan değilsen, raiyet ol; mademki kaptan değilsen gemiyi öyle alabildiğine yürütmeye kalkışma.

Ticarette kâmil değilsen yalnız başına dükkân açma; yoğrulup kemâle gelinceye dek birisinin hükmü altına gir!

‘Ensitu (Susun)’ emrini dinle de sükût et. Mademki Hakk'ın dili olamadın, kulak kesil.”⁵⁴⁵

“Bir akıllı kişi bul ve ondan ayrılma!

O ne derse, o, zamanın Eflatun'u”⁵⁴⁶ ne buyurursa onu yap! Onun buyruğu ile yürü; nefse uymayı, hevâ ve hevesi bırak!”⁵⁴⁷

“Elini pîrden başkasına verme. Pîrin elini tutan Allah'tır.”⁵⁴⁸

“Peygamber değilsen ümmet ol..Padişah değilsen tebaa ol!

Şu hâlde yürü şeyhin emrinin gölgesi altına gir; sus emre uy!

Böyle yapmadın mı istidat ve kabiliyet sahibi bile olsan kâmillik davasına kalkıştığından değişir, çarpılır, istidat ve kabiliyetini kaybedersin!

Sır bilen ve haberdar olan üstada serkeşlik edersen istidattan da olursun!

Şimdilik ayakkabı dikiciliğine razı ol, sabret... yoksa sabretmezsen yamacı, eskici olur kalırsın!

Eskicilerde sabır ve hilm olsaydı hepsi de öğrenir, yeni ayakkabı diker, ayakkabıcı olurlardı.”⁵⁴⁹

“Çünkü bu şakirtlikte, bu yokluğa bağlılıkla iğne bile olsan Zülfikar kesilirsin.”⁵⁵⁰

541 *Mesnevî*, c. I, b. 2969-73. Klasik tasavvuf kaynaklarında da Hz. Musa ile Hızır arasında geçen olaylar genelde sâlikin rehberine itaat ve teslimiyeti bağlamında değerlendirilmiştir. Bkz. Kuşeyrî, s. 333; Ebu Hafs Şihâbüddîn Ömer, es-Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, haz.: H. Kamil Yılmaz-İrfân Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990, s. 126; Necmüddin Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim (Tasavvufî Hayat İçinde)*, haz.: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 87.

542 *Mesnevî*, c. III, b. 2730-2.

543 *Mesnevî*, c. VI, b. 4122-3.

544 *Mesnevî*, c. IV, b. 1429-30.

545 *Mesnevî*, c. II, b. 3454-6. “Kur'an okunduğu vakit onu dinleyin ve susun. Umulur ki rahmet olunursunuz” ayetine (A'raf 7/204) işaret edilmektedir.

546 Mevlânâ, Eflatun'a eserlerinde genelde bir hikmet pîri olarak atıfta bulunmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şefik Can, *Mevlânâ ve Eflâtun*, Okul Yay., İstanbul 2004; Aynı yazarın *Fundamentals of Rumi's Thought, A Mevlevi Sufi Perspective*, İng. çev.: Zeki Sarıtoprak, New Jersey 2004, ss. 268-79.

547 *Mesnevî*, c. VI, b. 4143-4.

548 *Mesnevî*, c. V, b. 736.

549 *Mesnevî*, c. IV, b. 3348-52.

Kibir, hırs gibi sâlikin kurtulması gereken *mevhûm benliğine* ait her bir olumsuz huyu birer yaraya benzeten Mevlânâ, kişinin, görünmesini istemediği bu yaraların üzerini kapatarak gizlediğini belirtir.⁵⁵¹ Pîr ise iyileşmesi için adeta bu yaraların üzerindeki bezi çekip çıkardığından pîrin sülûk sürecindeki kimi rehberlikleri, sâlik tarafından hoş karşılanmayacaktır.

Her insanın bir takım manevî hastalıkları bulunduğundan her sâlikin sülûk sürecinde tepki vereceği ve hoşnut kalmayacağı bir takım uygulamalara maruz kalması mukadderdir. Tedavi sürecinin sâlikte ister istemez bir hoşnutsuzluk meydana getireceğine işaret eden Mevlânâ, sâlikin bu uygulamalar karşısında takınması gereken tavrı şöyle ifade eder:

*“Mürşidini (Pîrini) seçip ona teslim oldun mu, nazik ve tahammülsüz (nâzik-dil) olma; balçık gibi gevşeklik edip tembellikte bulunma.
Eğer her bir darbeye (sülûk yolundaki her sıkıntıya) kızarsa, kinlenirsen cilâlanmadan nasıl (yokluğa) ayna olacaksın?”*⁵⁵²

Mevlânâ’ya göre sâlik, pîrinden gördüğü ve kendisine ağır gelen kahırların kendi tekâmülüne hizmet ettiğini bilmelidir.⁵⁵³ Evliyânın şefkat ve kahrını ilkbaharda esen sıcak ve soğuk rüzgarlara benzeten Mevlânâ, her ikisinin de sâlike hayat zindeliği sağlaması bakımından aynı işleve sahip olduğunu ifade eder.⁵⁵⁴ Bu yüzden sâlike, pîrinin kahrını lütfunun zıddı görmemesi tavsiyesinde bulunur.⁵⁵⁵

Pîrin, sâlikte acı ve tepki uyandıran kimi rehberliklerini Mevlânâ, bir çıkırıkçının yanlış yerden tutmuş bir kemiği düzeltmek için öncelikle o kemiği kırmasına benzetir.⁵⁵⁶ Çıkırıkçının, başlangıçta kırma ve tahrip gibi görünen bu eylemi, tedavi amaçlıdır; imar için yapılmış bir ıslâh faaliyetidir. Binâenaleyh sâlik, mürşidinin kendine zor gelen irşatlarının kendi benliğini tedavi amaçlı olduğunu bilmeli; onlara itiraz etmemeli ve onları uygulamada fütur göstermemelidir. Mevlânâ, bu hususu şöyle vurgular:

⁵⁵⁰ *Mesnevî*, c. IV, b. 3374.

⁵⁵¹ *Mesnevî*, c. V, b. 1150-3.

⁵⁵² *Mesnevî*, c. I, b. 2979-80.

⁵⁵³ *Mesnevî*, c. IV, b. 545.

⁵⁵⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 2055-7.

⁵⁵⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 546.

⁵⁵⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3879-87.

“Bir kerem sahibi, sana gel, ateşe (yani mücâhedeye) gir dese hemencecik atıl ateşe; beni yakar mı deme bile!”⁵⁵⁷

“(Pîr sâlike der ki) Ben Hâil'im, sen de bıçağın önündeki oğlum (İsmail) başını koy; zira rüyâmda seni kurban ettiğimi gördüm!”⁵⁵⁸

Gönlünü bozmadan (kararlı bir şekilde), başını kahr önüne koy da İsmail gibi boğazını keseyim,

Başını keseceğim. Fakat bu baş, öyle bir baştır ki kesilmekten ve ölmekten beridir.

Lakin (şunu bil ki senin kesilmenden ilahî ve) ezeli maksat, (senin başının kesilmesi değil) senin (Hakk'ın emrine) teslimiyetindir. (Bu yüzden) Ey Müslüman (Hakk'ın emrine, rızâ-yı

Bari'ye) teslim olmayı araman, dilemen gerekir!”⁵⁵⁹

“İsmail gibi onun önüne baş koy. Kılıcının önünde gülerek, sevinerek can ver.”⁵⁶⁰

Ta ki Ahmed'in Ahad olan Allah'da müstağrak olan pak canı gibi senin canın da ebede kadar mesrûr ve handan kalsın.”⁵⁶¹

Sâlik, sülûk sürecinin başlangıcında bu tür uygulamaların nihayetindeki gayesinden haberdar olmadığından, bunları kabullenip uygulamada zorlanır. Neden yaptırıldıklarını tam olarak idrâk edemez. Bu yüzden rehberini eleştirebilir. Ancak bu uygulamalar sonunda benliğindeki tasfiye ve tezkiyeyi müşâhede edince şaşırır ve pîrine teşekkür eder. Mevlânâ, pîrin sâlike yönelik bu tür zor görünen uygulamalarının ardında yine sâlikin kendi *can potansiyelinin* ortaya çıkarılması gibi çok değerli bir gayenin yattığına işaret eder. Ancak sürecin başlangıcında sâlikin yaptığı kıyas ve verdiği tepkiler onu hakîkatten uzak düşürmektedir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Bir kişiyi (sâliki) böyle bir padişah (kâmil mürşid) mahsus benliğinden öldürürse, onu saadete ve en yüksek mertebeye çekip yükseltir.

Eğer onu kahretmede böyle bir fayda görmeseydi; o mutlak lütuf kaynağı, nasıl olur da kahr isteyici olurdu?

Çocuk, hacamat neşteri karşısında titrerken, şefkatli annesi, evladının o gamlı zamanında (bu işin faydasını bildiğinden) sevinçlidir.”

(Sana zor görünen bu uygulamayla sâlikten) Yarım can alır, karşılığında yüz can bağışlar.

Senin hayaline gelmeyen şeyi verir.”⁵⁶²

Sen kendi aklına göre bu konuda bir kıyas yapıyorsun. Ama bu kıyasınla hakîkatten iyice uzak düştüğüne dikkat et.”⁵⁶³

Mevlânâ, sâlik ve rehber arasındaki bu süreci; “Bir emirin, ağzına yılan kaçan birisini incitmesi” hikâyesiyle îzah eder.⁵⁶⁴ Mevlânâ'ya göre pîrin, yaptırdığı zor sülûk

⁵⁵⁷ Mesnevî, c. III, b. 3109.

⁵⁵⁸ Saffât 37/102 ayetine işaret edilmektedir.

⁵⁵⁹ Mesnevî, c. III, b. 4174-7.

⁵⁶⁰ Saffât 37/102-3 ayetine işaret edilmektedir.

⁵⁶¹ Mesnevî, c. I, b. 227-8.

⁵⁶² Beyitte işlenen bu can alış-verişinin; “Allah, müminlerin canlarını ... satın almıştır” (Tevbe 9/111) ayetinden mülhem olduğu söylenebilir.

⁵⁶³ Mesnevî, c. I, b. 242-6. Sâlikin, mürşid-i kâmilin niyetine ve sülûk uygulamalarının gayesine dair kendi durumuna nispetle (kıyas ez hod) yaptığı kıyasın sâliki *hakîkatten* nasıl uzak düşüreceğini anlatmak için gülyâğı şişesini döken papağan hikâyesini anlatmaktadır. (Bkz. Mesnevî, c. I, b. 247-62).

uygulamalarının hikmetini başlangıçta sâlikten gizlemesi yine sâlikin yararınadır. Çünkü kendindeki manevî hastalıklarla daha başlangıçta yüzleşecek olsa ümitsizliğe ve korkuya kapılır ve tedavi zorlaşır.⁵⁶⁵

Mevlânâ, sâlikin olgunlaşmasına yönelik pîrin bazı zor uygulamalarını ve sâlikin buna vereceği tepkiyi verdiği nohudun tencerede kaynayıp coşkunluk göstermesi teşbîhi ile îzah eder.⁵⁶⁶ Sâlik ve pîr arasında yaşanan bu süreci kâmil mürşidi sembolize eden ev hanımı ve sâliki sembolize eden nohut metaforları üzerinden îzah etmektedir.⁵⁶⁷ Nohudun lezzetli bir yiyecek hâline gelip insan canına karışabilmesi için pişmesi gerekli olduğu gibi Mevlânâ'ya göre sâlik de pîrinin onu pişirip olgunlaştıran uygulamalarına tahammül etmelidir.⁵⁶⁸

Sâlik, rehberinin delaletiyle girdiği zor ve sıkıntılı sülûk uygulamalarının kendi tezkiye ve kemâline hizmet ettiğini anlayınca bu uygulamaları yerine getirme hususunda pîrine itaat eder. Mevlânâ, sâliki sembolize eden nohudun ev hanımına verdiği cevap üzerinden de bu hususu ifade etmektedir.⁵⁶⁹

Mevlânâ, kâmil insanın *dîde-i Hak* ve *usturlab-ı Hak* oluş keyfiyetine atıfta bulunarak pîrinin sâlik için göz ve ayna mesabesinde olduğuna işaret eder. Mevlânâ,

⁵⁶⁴ Hikâye şöyledir: “Akıllı birisi, atına binmiş geliyordu. Uyumakta olan birisinin ağzına da bir yılan kaçmak üzereydi. Atlı onu görüp adamcağızı kurtarmak, yılanı ürkütüp kaçırmak için koşmaya başladı. Fakat fırsat bulamadı. Akıllı, kendisine yardım ettiğinden, pek akıllı kişi olduğundan o uyumakta olan adama şiddetlice birkaç topuz vurdu. O şiddetlice vurulan topuzun acısı, adamı bir ağaç altına kadar kaçırdı. Oraya bir hayli çürük elma dökülmüştü. Adama ‘Ey dertli kişi, bunları ye’ dedi. ‘Beyim, ben sana ne yaptım, bana ne kastın var? Eğer bana *hakikaten* bir kastın varsa vur kılıcı, birden kanımı dök! Sana rastladığım saat, ne uğursuz bir saatmiş. Ne mutlu senin yüzünü görmeyene! Dinsizler bile kimseye suçsuz, günahsız, az çok bir şey yapmadan böyle sitem etmezler, bu sitemi caiz saymazlar’ diyordu. Söz söylerken ağzından kan geliyordu ‘Yarabbi cezasını sen ver!’ diye bağırmakta; her an ona kötü söylemekte, lânet etmekteydi. Atlı ise ‘Bu ovada koş’ diye onu dövüyordu. Adam, topuz acısıyla atının korkusundan rüzgâr gibi koşmağa başladı. Hem koşuyor, hem yüzüstü düşüyordu. Karnı toktu, uykulu ve gevşemiş bir hâldeydi. Ayağında, yüzünde yüzlerce yara açılmıştı. Atlı o adamı akşama kadar çekiştirip durdu. Nihayet, adamın midesi bulandı, kusmağa başladı. İyi, kötü yediklerini kustu. Bu kusma esnasında yılan da içinden dışarı çıktı. O yılanı görünce kendisine iyilik eden o salih atının önünde secdeye kapandı. O kapkara çirkin ve heybetli yılanı görünce bütün dertlerini unuttu. Dedi ki: ‘Sen, bir rahmet Cebrail’isin yahut Huda’m gibi velînimetimsin; beni gördüğün vakit ne mübarek bir saatmiş. Ölüydüm, bana yeni bir can bağışladın.’” (*Mesnevî*, c. II, b. 1877-97).

⁵⁶⁵ Mevlânâ’nın bu yöndeki îzahı için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1910-7; c. II, b. 1923-31.

⁵⁶⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 4159-61.

⁵⁶⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 4159-65; 4174-8; 4193-6.

⁵⁶⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 4193-6.

⁵⁶⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 4197-4200.

sâlikin, pîrine itiraz etmesini kendi gözüne çer çöp atmaya⁵⁷⁰ ve baktığı aynayı kendi nefesiyle buğulandırmaya benzetir⁵⁷¹ ve sâliki pîrine itirazdan sakındırır.⁵⁷² Sâlik bu aynayı itiraz nefesleriyle bulandırmamalıdır ki kendi manevî gelişimini o aynada müşâhede edebilsin.⁵⁷³

Mevlânâ, sâlikin pîri ile cebelleşmesinin, yine kendisine zarar vereceğini belirterek sâliki bundan şu ifadeleriyle sakındırmaktadır:

*“Ne kötü talebedir o talebe ki kendi üstadıyla baş koşar, onunla kendisini bir görür.
Hem de hangi üstad ile? Cihânın üstadı ile ki onun önünde gizli de aşikâr da birdir.”⁵⁷⁴
“Efendisiyle inada girişip kinlenerek kendisini öldüren Arap köle gibi!
Köle, sahibine ziyan vermek için kendisini damdan baş aşağı yere atar, helâk olup gider!
Hasta, doktora düşman olmuş; çocuk, kendisini terbiye edene düşmanlık beslemiş; (zarar kime?)!
Hakîkatte hasta da, çocuk da kendi yolunu vurmakta, kendi akıl ve canının yolunu kesmektedir.
Bez yıkayan, güneşe kızar; balık, denize öfkelenirse,
Zararının kime olduğuna bir bak! Bu kızgınlık yüzünden sonunda kimin bahtı kararır?”⁵⁷⁵*

Mevlânâ, kalp casusu ve gönül hekimi olarak nitelediği pîrin huzurunda gönlünü muhafaza etmesi hususunda da sâliki uyarmaktadır. Mevlânâ’ya göre sâlik, gönlünden dahi olsa pîrine karşı olumsuz bir düşünce geçirmemelidir.⁵⁷⁶ Mevlânâ, kâmil pîrin bunu derhal anlayacağını⁵⁷⁷ ancak sâlikin sırrını ifşâ edip onu zor durumda bırakmamak için kereminden bunu gizlediğini belirtir.⁵⁷⁸ Ancak sâlik, pîri hakkında gönlünden geçirdiği bu olumsuz düşünceler nedeniyle bir çok feyizden mahrum kalmaktadır.⁵⁷⁹

Mevlânâ, kâmil bir rehberden sâlikin istifadesini artıran temel niteliğin, liyakat ve pîrinden istifade iştiağı olduğunu belirtir.⁵⁸⁰ Çünkü pîrdeki nur tohumu uygun bir gönle ekilir ve oradan filizlenir.⁵⁸¹ Mevlânâ, sâlikin, pîrinden istifadesi için gayretini artırması gereği üzerinde durmaktadır. Bu doğrultuda müridin gönlünü bir dağa;

⁵⁷⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 28-9.

⁵⁷¹ *Mesnevî*, c. II, b. 30-2.

⁵⁷² *Mesnevî*, c. II, b. 29, 32

⁵⁷³ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VI, s. 15.

⁵⁷⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1578-9.

⁵⁷⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 796-801.

⁵⁷⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 3216-24.

⁵⁷⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1580-2.

⁵⁷⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 1589.

⁵⁷⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 1584-7.

⁵⁸⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 1444.

⁵⁸¹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1445.

mürşidin feyiz ve kemâlini de bu dağda yankılanan Davudî sedaya benzeterek şöyle der: “Dağ vardır, sesi iki misli aksettirir; dağ vardır, yüz misli.”⁵⁸² Yine bu meyanda pîrin feyzini rahmet yağmurlarına benzetir.⁵⁸³ Her sâlikin bu yağmurdan kendi liyakat ve gayreti nispetinde istifade edeceğine işaret eder.

Mevlânâ’ya göre sâlikin kendi pîrinden yeterince istifade etmeden başka arayışlara girmesi doğru değildir.⁵⁸⁴

Sâlik pîrine karşı saygı ve edepte kusur etmemeli; pîrinin rızâsını gözeterek ondan istifadesini artırmalıdır.⁵⁸⁵

Pîri ile muamele hususunda Mevlânâ’nın sâlika yaptığı uyarılardan biri, sahip olduğu herhangi bir meziyet nedeniyle kendini pîrinden üstün görmeye kalkışmamasıdır.⁵⁸⁶ Mevlânâ, Kur’an’da durumu anlatılan⁵⁸⁷ Samirî ile Musa’nın durumunu örnek vererek⁵⁸⁸ sâliki bundan şöyle sakındırmaktadır:

“Başta, sahibinin baş olması için nice ilim ve hünerler dönüp dolaşmaktadır. Fakat sonunda o hünerle insanın başı elden gider!
Başının gitmesini istemezsen, sen ayak ol, rey ve tedbir sahibi Kutb’un penahında, onun himayesine sığın!
Şah bile olsan kendini ondan üstün görme. Bal bile olsan onun nebâtından başkasını toplama.”⁵⁸⁹

Sâlik, pîrine karşı edepsizlikte bulunup, ukalalık etmemeili ve pîrini imtihana kalkışmamalıdır. Bundan, sâlikin zararlı çıkacağını belirten Mevlânâ, sâliki bu hususta şöyle uyarır:

“Kendisine uyduğu kâmil rehberini sınamaya kalkışan bir mürit, eşektir.
Ey yakîn sahibi olmayan öyle bir şeyhi din yolunda imtihana kalkıştın mı, sonunda sen imtihana uğrarsın (ve imtihanı da kaybedersin).
Senin cahilane cüretin, çırılçıplak meydana çıkar, âleme yayılır. Bu araştırma ile onun eksiği ortaya çıkmaz.
Ey yiğidim, bir zerre, bir dağı tartmaya kalkışırsa kendi terazisi parçalanır!”⁵⁹⁰

582 Mesnevî, c. II, b. 1329.

583 Bkz. Mesnevî, c. I, b. 2011.

584 Mesnevî, c. I, b. 3770.

585 Aslana av olan eşek hikâyesinde bu husus sembolik bir anlatım ile dile getirilmektedir. (bkz. Mesnevî, c. V, b. 2340-50; Tahirü’l-Mevlevî, c. XV, s. 231). Bu meyanda Firavun’un sihirbazlarının, hayatlarını iyi bir akıbetle noktalamalarını Hz. Musa’ya saygı ve tazimlerine önce ona buyur demelerine (bkz. A’raf 7/115) bağlar. Pîrine saygısının sâlik için hayırlı akıbetlere vesile olacağına işaret eder. (Bkz. Mesnevî, c. I, b. 1619). Ayrıca bu hususla ilgili bkz. Mesnevî, c. IV, b. 2072-4).

586 Mesnevî, c. II, b. 1984-5.

587 Bkz. Tâhâ 20/85 vd.

588 Mesnevî, c. II, b. 1979-82.

589 Mesnevî, c. II, b. 1983-5.

590 Mesnevî, c. IV, b. 374-7.

Mevlânâ'nın üzerinde önemle durduğu diğer bir husus; sâlikin, pîrinden yansıyan nur ve feyizleri kendinden kaynaklanıyor zannedip olgunlaştım zannıyla pîrinin rehberliğinden kendini azade görmemesidir. Çünkü bu tür bir zan, sâlikin sülûk eğitimini sekteye uğratar. Onu, olgunlaşmadan kemâl iddiasına sevk edebilir. Mevlânâ, sâlikin dikkatini tasavvufî literatürde sâlik-i ebter denilen bu tehlikeye çeker.⁵⁹¹

Mevlânâ, Peygamberimiz (sav) döneminde vahiy kâtipliği yapıyorken bir ayete muvafakati nedeniyle kendisine de vahiy geliyor zannıyla irtidad eden kişinin durumunu buna örnek olmak üzere anlatır.⁵⁹² Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

"Hikmetin gönlüne aksetmesi o şakiyi (mürted vahiy katibini) yoldan çıkardı. (Ey sâlik) sen de kendi nefsinizi görüp benlik davasına kalkışma ki bu görüş (kendini böyle kâmil zannedişin) senden toz kaldırmaz. (yani gönlünü toz duman edip karanlık ve bulanık bir hâle getirmesin)
Ey birâder! (Şunu bil ki) sende cari olan o hikmet, Hakk'ın Abdâl kullarındandır, (bu hâllerin) sende ortaya çıkması geçicidir.
Gerçi o da (gönül) evinde bir nur bulmuştur ama o nur, münevver olan komşunun evinden yansımıştır.
(Mürşidinin bu feyzleri ve hâlleri sana da yansıdığı için) şükret, (onları kendine nispet ederek) mağrur olma ve burnunu kaldırıp kibirlenme (nasihate) kulak ver ve asla hodbinlik edip kibre kapılma.
Yüz binlerce esef ve yazıklar olsun ki kendilerinde zuhur eden bu geçici hikmeti kendilerinden bilmek, ümmetleri ümmetlikten uzaklaştırdı.
Ben kendisini, her konak yerinde sofraya oturacak sanmayan kimsenin kulu olayım.⁵⁹³
Birâder! (Hakk'a yaklaşmadaki sülûk süreci) nihayeti olmayan bir dergâhtır. Bu nedenle hangi makâma varırsan Allah rızâsı için durma (orayı yeterli görme), ilerle!⁵⁹⁴
Kişinin kendi asıl evine (sülûktaki hedefine) varabilmesi için birçok konaklar (birçok makâmlar) aşip onları terk etmesi lâzımdır.
(Örneğin) demir (ateşin tesiriyle) kıpkırmızı olsa da o kıvrıllık hakîkatte demirin değildir ki. Bu kıvrıllık, ateşin demire verdiği geçici bir kıvrıllıktır.
Pencere yahut ev ışıkla dolmuşsa, onları aydınlatıcı zannetme anla ki parlaklık güneştedir. Her kapı ve duvar 'Ben parlağım, başkasının nuruyla parlamıyorum. Parlayan benim' diyebilir.
Fakat güneş 'Ey hâm (nâ-reşîd)! Hele ben bir batayım da ne olduğun meydana çıkar' der. Bitkiler der ki: 'Biz kendiliğimizden yeşerdik, sevinç içindeyiz, gülüp duruyoruz, ne güzel yanaklıyız.'
Fakat yaz mevsimi de onlara der ki: 'Ey ümmetler, ben geçip gideyim de o vakit kendinizi bir görün!'"⁵⁹⁵

⁵⁹¹ Mesnevî, c. I, b. 3273-4.

⁵⁹² İrtidad eden bu kişinin olayına ilişkin geniş bilgi için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 365; Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1491-2.

⁵⁹³ (Yani sülûk yolunda ilerlerken vardığı her bir makâmda kendini kemâle ermiş zannedip artık ilahî maârif sofrasındaki nimetlerden tatmasının vaktinin geldiğini düşünmeyen kişi ne mübarek bir kişidir. Çünkü böyle olan daha sülûkun başlangıcında gördüğü bir keşf nedeniyle kendini kâmil hâle gelmiş zanneder. Hâlbuki kendinde varlık görmeyen kişinin ve aştığı makâmlardaki fuhuşat kendisinden bilmeyen sâlikin ilerleyişi daima devam eder (İzahta Konuk ve Tahir el-Mevlevî şerhlerinden istifade edilmiştir (krş. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 373; Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1507.).

⁵⁹⁴ Bu beyit Tahir el-Mevlevî'nin şerhinden alınmıştır. (bkz; *Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1507, b. 3256.

⁵⁹⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3254-66.

2. YOL ARKADAŞLARI: HEMREHÂN/ YÂRAN

İnsan, içinde bulunduğu grup veya sosyal sınıfın davranış ve tercihlerinden olumlu yahut olumsuz şekilde etkilenmektedir.⁵⁹⁶ Bu yüzden Mevlânâ, sâlikin kâmil pîri ile sohbet ve birlikteliğinin önemi yanında sâlikin “yol” arkadaşlarının önemi üzerinde de durmaktadır. Mevlânâ, yol arkadaşlarından ayrılan sâlikin, manen nasıl güçsüzleşerek şeytan ve nefsin elinde kolay bir lokma hâline geleceğini belirtmek amacıyla bir bağcının bağına giren ve birbirlerinden ayrıldıklarından dolayı dayak yiyen fakih, sûfî ve seyyidin hikâyesini anlatır.⁵⁹⁷ Sülûk yolunda yoldaşı olmayanın yolu da kaybedeceği vurgusunu yapan Mevlânâ, bu hususta sâlike şöyle seslenmektedir:

*“Şeytan kurttur, sen de Yusuf’a benzersin. Ey temiz er, sakın Yakup’un eteğini bırakma. Kurt, çok defa, sürüden bir kuzu, yalnız başına bir yol tutup ayrıldı mı onu kapar, yer. Sünneti ve cemaati terk eden kişi, yırtıcı hayvanlarla dopdolu olan böyle bir yerde kendi kanını dökmez de ne yapar? Sünnet yoldur, cemaat de yoldaş... Yolsuz yoldaşsız oldun mu bu daracak yerde helâk oldun gitti.”*⁵⁹⁸

“Bu ambardan bir şey elde etmek, bir ihsâna uğramak niyetindeysen seninle hemdert olanlardan bir an bile ayrılma.

*Çünkü bu yardımcıdan ayrıldığın an kötü bir arkadaşın derdine uğrarsın.”*⁵⁹⁹

Mevlânâ’ya göre yâranla birlikteliği sâliki, sülûk yolunun birçok tehlikesine karşı korur. Nefsinin hevâ ve arzularını kontrol altına almada sâlike yardımcı olur. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*“(Nefs) eşiğinin başını çek, onu yola sok, sırat-ı müstakimi bilen ve görenlerin yoluna sür. Çünkü cihânda (nefsin) hevâ ve hevesini, Hak yolu yoldaşlarının (hemrehân) gölge ve himayesinden başka mağlup edip kıran başka hiçbir şey yoktur.”*⁶⁰⁰

“Sözün hülasası şu: Cemaate dost ol. Hatta insanlardan bir dost bulamazsan heykeltıraş gibi kendine taştan bir dost yont, onu sev!

*Zira kervan halkının çokluğu ve cemaat, yol kesenlerin belini ve mızrağını kırar, (onları etkisiz hâle getirir.)”*⁶⁰¹

*“Tahkike erişmedikçe dostlar (yârân)dan ayrılma. Sedefi terk etme, (zira kalbindeki) o damla henüz inci olmamıştır...”*⁶⁰²

Mevlânâ’ya göre yâran ile birliktelik sâliki yüreklendirir ve motive eder. Yâran olmadan sülûk yolunun aşılması, zor ve sıkıcı bir hâle gelir. Olumlu neticelerin yârân ile birliktelikten hasıl olacağına işaret eden Mevlânâ bu hususu şöyle îzah etmektedir:

⁵⁹⁶ İrfan Gündüz, “Rabîta”, *MÜİFD*, İstanbul 1989-92, sayı: VII-X, s. 257.

⁵⁹⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2166-2212.

⁵⁹⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 499-502.

⁵⁹⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 2530-1.

⁶⁰⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 2951, 2958.

⁶⁰¹ *Mesnevî*, c. II, b. 2154-5.

⁶⁰² *Mesnevî*, c. II, b. 568.

"Tutalım ki ihtiyatlısın da seni kurt kapmadı. İyi ama topluluk olmadıkça o neşeyi bulamazsın ki. Yalnız olarak bir yolda neşeyle gidenin neşesi, dostlarla, yoldaşlarla giderse birken yüz olur. Merkep açırcağı olduğu hâlde dostu ile giderse neşelenir kuvvet bulur. Kervandan ayrılıp yalnız yol almaya kalkışan eşeğe o yol, yüz kere daha uzar, o derece yorulur. O çölü yalnız olarak aşınca kadar kaç sopa fazla yer, kaç kere fazladan nodullanır. O eşek sana der ki: Eşek değilsen yola böyle yalnız düşme. Sen de bu öğüdünü iyi dinle. Yolu gözeterek tenhaca ve güzel güzel giden, şüphe yok ki dostlarla daha güzel gider. Her peygamber, bu düz yolda mucize gösterdi, yoldaşları aradı. Duvarların yardımı olmasa evler, ambarlar nereden meydana gelirdi? Her duvar, birbirinden ayrı olsa tavan, havada nasıl olur da direksiz, dayanaksız durur. Kâtibin, kâlemin yardımı olmasa kâğıt üstüne yazı mı yazılır, sayı mı dökülür? Bir kişi kamışları yere dökse de örüp hasır yapmasa nasıl durur? Bir yel geldi mi alır, uçuruverir.

*Allah, her cinse bir eş yarattı, sonuçlar da cemaatten meydana geldi."*⁶⁰³

Mevlânâ'ya göre sülûk yolundaki arkadaşlar (ihvân)⁶⁰⁴ arasında sûreten bir taaddüt ve farklılık olsa da gayeleri ve canları bakımından bir vahdet bulunmaktadır.⁶⁰⁵

Mevlânâ'ya göre yarânı önemli kılan diğer bir hususiyet, sâlikin yarân ile dertlerini paylaşarak sıkıntılarını azaltmasıdır. Yol arkadaşının derdini dinlemeyi sâlik için bir ödev sayan Mevlânâ bunu bir tür zekat olarak niteler.⁶⁰⁶ Sâlikin, bu dinleyişi sayesinde arkadaşının tereddütlerle bunalmış, sıkıntılarla kararıp zindan hâline gelmiş gönlüne adeta bir menfez ve pencere açtığını ifade eder.⁶⁰⁷ Daha sonra kendi sıkıntılarına kulak veren birini bulabilmesi yönüyle de yarânın sıkıntılarını dinlemesi Mevlânâ'ya göre sâlikin ödevlerinden biridir.

Yârânın sülûk sürecindeki ehemmiyetinden dolayı Mevlânâ, sâlike yol arkadaşlarıyla dostluğunu pekiştirmesini şöyle tavsiye etmektedir:

*"Seyr ü sülûktaki yol arkadaşlarınla (yârânla) buluşmayı, onların hâlini hatırlarını sormayı, onların ziyaretini lâzım ve gerekli bil. Hattâ o adam, düşman bile olsa ona ihsânda bulunman yine de iyidir. Çünkü ihsân yüzünden düşman bile kişiye dost olur. Dost olmasa bile hiç olmazsa kini azalır. Çünkü ihsânda bulunmak, kinin âdeta merhemidir. Bundan başka daha nice faydaları var ama ey iyi adam, sözü uzatmaktan korkuyorum."*⁶⁰⁸

Yârânın sülûk sürecindeki ehemmiyetinden dolayı sâlik, bu yolda birlikte yürüyeceği yol arkadaşlarını (hemrehân) seçerken dikkatli ve seçici olmalıdır.⁶⁰⁹ Mevlânâ'ya göre sâlikin yol arkadaşını seçerken araması gereken temel vasıf, bu kişinin

⁶⁰³ Mesnevî, c. VI, b. 511-23.

⁶⁰⁴ Beyitte *ihvân* kelimesi aynen geçmektedir. (bkz. Mesnevî, c. II, b. 3717).

⁶⁰⁵ Mesnevî, c. II, b. 3717.

⁶⁰⁶ Mesnevî, c. III, b. 483-4.

⁶⁰⁷ Mesnevî, c. III, b. 485-6.

⁶⁰⁸ Mesnevî, c. II, b. 2149-52.

⁶⁰⁹ Mesnevî, c. II, b. 1931 vd.

ahdine sâdık oluşu, sülûk sürecindeki zorluklar karşısında yılmayan, gerektiğinde arkadaşını motive edip yüreklendirebilecek kararlı bir kişilik yapısına sahip oluşudur.⁶¹⁰ Zira sülûk sürecinde karşılaşılan herhangi bir zorluk karşısında bu kararlılığı gösteremeyen bir yol arkadaşı, yola birlikte çıktığı diğer sâliklerin de motivasyonunu ve azmini kırar. Mevlânâ, bu tür ahdi gevşek kimselere hâkim olan unsurun akılları değil nefisleri olduğunu belirtir.⁶¹¹ Bu tür arkadaşlardan vefa ummaması konusunda sâliki uyarır.⁶¹² Mevlânâ, yâranda olması gereken bu özelliği ve nedenini şöyle îzah etmektedir:

“Dost nasıl dosttur? Rey ve tedbir bakımından merdivene benzeyen, seni aklı ile her an irşat edip yücelten dost.”⁶¹³
“Akla düşman olan yoldaş, yoldaş değildir. O, bir fırsat arar ki elbiseni alıp götürsün. Seninle beraber gider, gider ama bir aşılmaz engele ve boğaza gelsin de varını yoğunu yağma etsin diye gelir. Yahut da o yoldaş dediğin kimse görünüşte cesurdur fakat hakîkatte korkak. Zor bir iş başa gelince dönmek için sana ders vermeye kalkışır. Korkaklığından dostunu da korkutur. Böyle yoldaş düşman bil, dost değil.”⁶¹⁴
“Nerede bir ordu bozguna uğrarsa; iki, üç kadın tabiatlı korkağın yüzünden uğrar. O, erkek gibi silahlanıp savaş safına girer. Diğerleri de, işte tam dost diye ona güvenirler. Fakat savaş zahmetlerini gördü mü yüz çevirir. Onun kaçışı senin mânevi kuvvetini de kırar.”⁶¹⁵

Mevlânâ, sâliki kötü arkadaştan uzak durması hususunda da şöyle ifadeleriyle uymaktadır:

“Bir uyuz, yüz kişiyi uyuz eder...”⁶¹⁶
“Sende kötü dostun sevgisi peydahlandı mı kendine gel... ondan kaç, onunla az konuş, görüş!”⁶¹⁷
Onu kökünden sök, çıkar; çünkü biter, boy verirse seni de kökünden söker, mahveder, (gönül) mescidini de!”⁶¹⁷
“Herkesin, kendisine muhtaç olduğu ihtiyacı bulunmayan pâk Cenâb-ı Hakk’ın zatına ant olsun ki kötü yılan bile kötü arkadaştan iyidir. Çünkü kötü yılan, insanın yalnız canını alır. Kötü arkadaşsa insanı cehenneme sürükler, orasını insana durak eder. İnsan, düşüp kalktığı adamla konuşa görüşe, huyuyla huylanır. Gönül arkadaşının huyunu kapar. O sana gölge saldı mı mayasız olduğu için senin mayanı da çalar. Aklın, sarhoş bir ejderha bile olsa kötü arkadaş, bil ki zümrüttür. Aklının gözünü çıkarır, kör eder. Onun kınaması, seni taunun eline teslim eder.”⁶¹⁸

⁶¹⁰ Mesnevî, c. II, b. 2130-3.

⁶¹¹ Mesnevî, c. II, b. 2134.

⁶¹² Mesnevî, c. II, b. 2132.

⁶¹³ Mesnevî, c. VI, b. 510.

⁶¹⁴ Mesnevî, c. VI, b. 503-6.

⁶¹⁵ Mesnevî, c. II, b. 2844-6.

⁶¹⁶ Mesnevî, c. IV, b. 1943.

⁶¹⁷ Mesnevî, c. IV, b. 1383-5.

⁶¹⁸ Mesnevî, c. V, b. 2634-9.

B. ZÜHD MERHALESİNDE DÖNÜŞÜMÜN PRATİK UNSURLARI

1. NEFS İLE MÜCÂHEDE

Kelime olarak *mücâhede*; Arapçada savaşmak, vuruşmak ve çaba harcamak gibi anlamlara gelmektedir.⁶¹⁹ Tasavvufî terim olarak manası; Allah'ın yapılmasını istediği fakat nefse zor gelen şeyleri yapmak suretiyle nefis ile savaşmaktır.⁶²⁰ Sülûk süreci, bir mücâhede sürecidir.

Mevlânâ, sülûka ilişkin teorik bilgi ve birikimlerin pratiğe dönüştürülmesi üzerinde ısrarla durmaktadır. Zira bu süreçte mücâhede ve pratikle sonuçlandırılmayan teoriler eksik kalmaktadır. Sâlikin mücâhede hakkındaki bilinç unsurlarının onda, ilme'l-yakîn düzleminde bir şuur oluşturduğunu belirten⁶²¹ Mevlânâ, bunun bir sonraki aşamasının, bu bilgi ve birikimlerin tecrübe ile test edilerek ayne'l-yakîn seviyesine ulaştırılması olduğunu belirtir.⁶²²

Her iki düzlemin sâlikte meydana getirdiği şuur ve aydınlanmayı, duyu tecrübesine ilişkin iki örnekle îzah eder. Mevlânâ, *kâl* yani teorik bilginin sembolü olan kulak için vasıta; *hâlî* sembolize eden göz için vuslat ehli nitelemesinde bulunmaktadır.⁶²³ Sâlikin sülûk sürecine ilişkin sahip olduğu bilgi ve birikimler, kulak ile elde edilen, işitmeye dayalı kâl düzeyindeki bilgilerdir. Sahip olunan bu bilgilerin uygulanarak bir şuura dönüştürülmesi ise insanın en güçlü duyu tecrübe vasıtası olan göz ile müşâhede etmek gibidir. Kulağın dinlemesinde Mevlânâ'ya göre sıfatların

⁶¹⁹ Tehânevî, *Keşşâf u Istilâhati'l-Funûn*, c. I, ss. 198-9; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 204; Isfahânî, *Müfredât*, s. 208.

⁶²⁰ Şarkâvî, *Mu'cemu'l-elfâzi's-Sûfiyye*, s. 252; Uludağ, *TTS*, s.382; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 448.

⁶²¹ *Mesnevî*, c. II, b. 860.

⁶²² *Mesnevî*, c. II, b. 861. Yakîn kelime olarak birine şüphe duymadan güvenmek ve kesin bilgi anlamına gelir (İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. III, s. 1015; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, s. 761; Isfahânî, *Müfredât*, s. 892; Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 290). Tasavvuf ıstilahında, her türlü zandan kurtulup gaybı tasdik etmek, îman ve müşâhede kuvvetiyle delil ve burhana ihtiyaç duymaksızın görmek ve idrâk etmek demektir. Yakînin ilme'l, ayne'l ve hakke'l yakîn olmak üzere derecelerinden söz edilmiştir. (Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, ss. 68-9; Tehânevî, *Keşşâf u Istilâhati'l-Funûn*, c. III, ss. 1047-8; Şarkâvî, *Mu'cemu'l-elfâzi's-Sûfiyye*, ss. 289-90; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 708). Ebû Tâlib el-Mekkî, zuhûr ve müşâhede sonucu gerçekleşen yakînî bilginin, delilden doğan ilimlerin sağladığı bilgiden üstün olduğunu söyler. (Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. I, s. 173). Muhasibî de yakînün sonunun ilimle değil îmanla gerçekleştiğini belirtir. (Muhâsibî, *Risâletu'l-Müsterşidîn*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru's-Selâm, Kahire 1982, s. 175.

⁶²³ *Mesnevî*, c. II, b. 858.

tebdili söz konusu iken gözlerin iyânında zatın değişimi bulunmaktadır.⁶²⁴ Buna göre kâl, hâlin bir anlamda vesilesi iken; hâl de kâlin ulaşması gereken hedeftir. Bu yüzden şayet kâl, hâle ilişkin müşâhedeyi doğurmuyorsa eksik bir tecrübe düzleminde kalınmış demektir. Mevlânâ, bu eksik tecrübe düzlemine sözün kulağa takılması teşbîhiyle işaret eder.⁶²⁵ Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre vasıta, yani kâl düzeyindeki bilgilenme, kişiliğin cüzleri ve sıfatları üzerinde tesirde bulunurken, sâlikin tam bir benlik dönüşümü gerçekleştirmesinin yolu, zatı değiştirecek olan uygulamaya dayalı müşâhedeyle mümkündür.⁶²⁶

Mevlânâ, nefsin cehennemden bir cüz oluşuna işaret ederek nefis ile mücâhedeyi ateşle yüzleşmeye benzetir.⁶²⁷ Sâlik, nefsinin mahiyetine ilişkin edindiği bilgilerle kendi varlığı içinde bir ateş olduğunun bilgisine sahiptir. Ancak bunun, benliği üzerinde istenen tesir ve kemâli meydana getirebilmesi, Mevlânâ'ya göre ateşle yüzleşip onunla pişmeyi yani nefis ile mücâhede tecrübesini yaşamasını gerekli kılmaktadır.⁶²⁸ Bu yüzden Mevlânâ, bu hususta sâlike şöyle çağrıda bulunur:

*"İnanmışsan artık savaş safına gel ki senin meclisin gökyüzündedir."*⁶²⁹
*"Bu daracık kuyudan kurtulmak istiyorsan durmadan ateşe yüz çevir kardeş."*⁶³⁰
"Kim Allah için kendi nefsiyle savaşa girerse nihayet hakîkati, bulur, rengin, kokunun (sûretin) düşmanı olur.
Nuruyla zulmetine savaş açanın can güneşine zevâl yoktur.
*Her kim bizim -yani Allah- için sınamalara girer, O'nun için çalışırsa sema' bile onun ayağının altına serilir!"*⁶³¹

Mevlânâ'ya göre nefis, insan bedeninin istek ve dürtülerini kullandığından başlangıçta nefis ile mücâhede, bedenin istek ve arzularına karşı girişilen bir mücâdeledir. *Sûret* varlığı teşkil eden hisler, nefsin isteklerini insan tabiatının asıl ve zorunlu istekleri gibi algılatır. Bu algı giderilinceye kadar sâlik, bedenin bu isteklerine karşı mücâdele etmelidir. Bu yüzden Mevlânâ, bedenin isteklerini, cehenneme uzanan bir dal olarak niteler. Mevlânâ, sâlikin bu dalı azaltması gereğini şöyle ifade eder:

⁶²⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 85.

⁶²⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 862.

⁶²⁶ Sıfat ve zât tebdili hakkında ayrıca geniş bilgi için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, ss. 245-6.

⁶²⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 860.

⁶²⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 860-1.

⁶²⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 1727.

⁶³⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 494.

⁶³¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 1021-3.

“Gönülsen yürü, nazlan, horluk çekme. Bedensen şeker yeme, zehir tat!
Zehir bedene faydalıdır, şeker zararlı. Bedenin yardım görmemesi daha iyidir.
Cehennem odunu bedendir, onu azalt, bir odun daha biterse hemen kes!
Yoksa iki âlemde de Ebuleheb’in karısı gibi odun hamalı olursun, odun hamalı.
Sidre dalını odundan farket, ikisi de yeşil görünür yiğidim ama bir değildir. O dalın aslı
yedinci kat göktü.

....

Bu (nefs ve beden) dalının aslı ise ateştir, dumandır.

*Duyguya göre her ikisi de birbirine benzer. Çünkü göz ve duygunun mezhebi, yanlış
görmedir.*

*Bu, can gözüne görünür, gönle varmak için yorul çabala. Ayağın yoksa yuvarlan da nihayet
her azı ve çoğu gör.”⁶³²*

Sâlikin, nefsi ile mücâhede kapsamında yaptıkları, dışarıdan kendi varlığına yönelik acı ve ıstırapta zevk arayan mazoşist bir tutum gibi algılanabilir. Ancak gerçekte bütün bunları sâlik, *mevhûm* varlık silueti ardında gizlenen atıl hâldeki *can potansiyelini* ortaya çıkarmak için yapmaktadır. Mevlânâ bu hususu tavus sembolü üzerinden şöyle îzah eder:

*“Hâkimin birinin, gagasıyla güzelim kanatlarını yolup atan ve bedenini kel ve çirkin bir hâlde
koyan tavus kuşunu görüp hayretle ‘Kendine acı mıyor musun?’ demesi üzerine tavus kuşu;
‘Acıyorum ama bence can, kanattan daha değerlidir. Bu kanatsa benim can düşmanımdır’
diye cevap verir.”⁶³³*

Mevlânâ’ya göre nefis ile mücâhede, nefsin arzuları tamamen kırılıp kontrol altına alınıncaya kadar süreklilik arz etmelidir. Mevlânâ, bu hususu nefis ile mücâhedeye girişen biri üzerinden şöyle ifade eder:

*“Bir mücâhede eri, her gün gümüş parayla dolu torbasından bir kuruş çıkarır, hendeğe
atardı. Bu sûretle de nefsine iyice eziyet etmek, yavaşlıkla onun can çekişmesini uzatmak
isterdi. Nefsinden bir vesvese, bir hırs ve istek koptu. Mademki bu paraları hendeğe
atıyorsun, bari birden at da ben de şu eziyetten kurtulayım. Tamamıyla ümit kesiş de iki
rahatlıktan biridir dedi. O er, nefsine, sana bu rahatlığı da vermeyeceğim dedi.”⁶³⁴*

Bu nedenle nefis ile girişilen mücâhede, bir anda gerçekleştirilecek bir başarı yerine uzun soluklu bir muhâlefet ve mücâhede sürecidir. Bu süreç sonunda sâlik, kazandığı zaferler toplamından oluşan bir tecrübe dizinine sahip hale gelir.

⁶³² Mesnevî, c. V, b. 1096-1104.

⁶³³ Bkz. Mesnevî, c. V, b. 536 vd.

⁶³⁴ Mesnevî, c. V, b. 3815-6 ve önceki başlık.

2. MANEVÎ GIDA ve FEYİZLENME İHTİYACI

İnsan, Mevlânâ'ya göre kevndeki diğer mahlukat gibi *sûret* ve *mânâ* toplamından oluşan bir varlıktır. Ancak gerçekte insanın görünen sûretini var kılan *mânâ* cihetidir. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre insanın *sûret* cihetindeki her bir unsur, *mânâ* cihetinde de kendi arketipini barındırmaktadır. Bu âlemin unsurlarından yaratılan insan bedeni, canlılığını sürdürebilmek için maddî gıdalarla beslendiği gibi Mevlânâ'ya göre insanın *mânâ* ciheti olan rûhun feyizlendiği bir de manevî gıda bulunmaktadır.⁶³⁵ Mevlânâ, insanın manevî yönünün de kendisine özgü bir gıdası olduğunu şöyle ifade eder:

“İş, söz (yani amel, tesbîh) ve sıdk, meleklerin gıdasıdır. Melekler, bunlarla semada mi'râca yol bulmuşlardır.”⁶³⁶

“Şu hâlde a'yan gibi mânâların da boğazı vardır; mânâların boğazını rızıklandıran da Huda'dır.”⁶³⁷

Balıktan aya kadar mahlûkattan hiçbiri yoktur ki gıdayı çekecek, yiyecek bir boğazı olmasın.”⁶³⁸

“Cenâb-ı Hak cisme de boğaz bağışlar, rûha da; Hak senin her uzvuna ayrı, ayrı boğaz bağışlar.”⁶³⁹

“Gönül, her dosttan bir gıda, her ilimden bir lezzet alır...”⁶⁴⁰

“Bedenlerin duygusu, zulmet gıdası yemekte, can duygusuysa bir güneşten çerezlenmekte.”⁶⁴¹

Mevlânâ'ya göre manevî doyum, mahiyeti gereği maddî beslenmede olduğu gibi boğaz ve diğer maddî unsurlara gereksinim duymaz. Ancak mânânın, sûretin arketipini oluşturması nedeniyle Mevlânâ'ya göre bu manevî boyuta erişebilenlerin buradaki manevî doyumları, maddî cihetleri için de bir dirilik ve doyum sağlar. Mevlânâ, bu hususu; “Gerçi rûh gıdası canın ve gözün yediği bir gıdadır; fakat oğul, cismin de ondan nasibi vardır”

⁶³⁵ Diğer Doğu mistik düşüncesi sistemlerinde de gıda ile manevîyat arasında sıkı bir bağ kurulmaktadır. Martin Palmer, *Yin ve Yang*, çev.: Nafiz Güder, Dharma Yay., İstanbul 2000, ss. 102-4.

⁶³⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 4187.

⁶³⁷ Yani her bir maddî varlıkta kendisine uygun olan şeyleri yutmak için boğaz olduğu gibi mânâların da birbirini yutmak için boğazları vardır. Örneğin bir konuda yakın düzeyinde bilgi sahibi olmak, bir mânâdır; aynı şekilde o konuda şüphede bulunmak da yine bir mânâdır. Yakın, şüpheyi yiyen bir boğaza sahiptir. Yakine erenin bu mânâsı, onun önceki mânâsını yutan yok eden bir mânâyâ sahiptir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 29-30).

⁶³⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 40-1.

⁶³⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 18.

⁶⁴⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 1089.

⁶⁴¹ *Mesnevî*, c. II, b. 51.

şeklinde ifade eder.⁶⁴² Buna delil olarak Hz. Peygamber (sav)’ın “*Ben Rabbimin katında gecelerim; O beni yedirir ve içirir*”⁶⁴³ hadisini zikreder.⁶⁴⁴ Hz. Peygamber (sav)’ın bu ifadesinin manevî doyumun sembolik bir anlatımı olduğunu belirten Mevlânâ, Kur’an’da İsa (as) ve Musa (as)’nın ümmetlerine gökten indirildiği söylenen⁶⁴⁵ gıdalara atıfta bulunarak bu mucizenin Muhammed (sav) ümmetinin kirâm olanlarında gerçekleşen manevî bir doyum olarak devam ettiğini belirtir.⁶⁴⁶ Mevlânâ, hadiste ifade edilen manevî beslenmenin tevil edilerek maddî beden üzerinde hiçbir tesir icra etmeyen bir feyizlenme ve soyut bir hâl olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu ifade eder.⁶⁴⁷ Mevlânâ, bu doyumu yaşayabilmesi için sâlike manevî gıdanın varlığını tevil etmeksizin kabul etmesini öğütler.⁶⁴⁸

Tasavvuf tarihinde bir çok sûfî, *mânâ* âleminde manevî bir gıda ile beslendiklerini; bunun, cismanî bedenleri üzerinde de tesir icra ettiğini kendi vâkiatlarında söylemektedirler.⁶⁴⁹ Mevlânâ, bir gazelinde kendi manevî doyumu ile ilgili şöyle demektedir:

“Gecesini ‘Kabe kavseyn’ meyhanesinde geçirmiş kimsenin,
Pür-nur olan gözleri vuslatından (lika) mahmurdur.
O meyhanenin adı ‘Ebitu inde Rabbi’dir.

‘Yutimu ve yuskini’ bizim Peygamberimizden bizlere nişan ve alamettir.”⁶⁵⁰

Mevlânâ, maddî gıdayı azaltarak manevî gıdaya yönelen sâlikin, fiziksel açıdan zayıf görünse bile bunun kudretsizlik olmadığını maddî gıda ile manevî gıdayı mukayese ederken şöyle îzah eder:

“Cebrail murdar şeylere hiç bakmamakta, onların etrafında dönüp dolaşmamaktadır.
Böyle olduğu hâlde kuvvet bakımından kimden aşağıdır?”⁶⁵¹

⁶⁴² Mesnevî, c. V, b. 292.

⁶⁴³ Peygamberimizin iftar etmeksizin birkaç gün art arda savm-ı visâl denilen orucu tutması üzerine ashabdan bazıları onun bu sünnetini yapmaya çalışmışlar. Efendimiz (sav) onları; “Sizler benim gibi değilsiniz, ben Rabbimin indinde gecelerim; beni doyurur ve içirir” diyerek onları bunu yapmaktan vazgeçirmiştir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 494-5; Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1726). Hadisin tahrîci için ayrıca bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 36; Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 56.

⁶⁴⁴ Mesnevî, c. I, b. 3740.

⁶⁴⁵ Bkz. Bakara 2/57 ve A’raf 7/160.

⁶⁴⁶ Mesnevî, c. I, b. 3739.

⁶⁴⁷ Mesnevî, c. I, b. 3742-3.

⁶⁴⁸ Mesnevî, c. I, b. 3741.

⁶⁴⁹ Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 495.

⁶⁵⁰ A. y.

⁶⁵¹ Mesnevî, c. V, b. 298-9.

“Cibril’in kuvveti mutfaktan değil; varlığı yaratanın cemalindendir.

Abdâl’ ın kuvveti de yemekten ve tabaktan değil; Hak’tandır.”⁶⁵²

Sûret-mânâ arasında ortaya çıkabilecek çatışma ve sûretin mânâyı perdelemesinden dolayı Mevlânâ’ya göre “sıradan” insan için öncelikli ve önemli olan maddî cihetinin gıdasıdır. Bu yüzden genel ve sıradan kabul, Mevlânâ’ya göre bu türden bir manevî gıdayı ve doyumu inkar etmektedir. Ancak sâlik, bu türden bir doyum alanını kendisine kapatmamalıdır. Mevlânâ, manevî gıdanın inkarını “*Ten ehlinin rûh gıdasını inkar ederek adi yemeğe titremeleri*” başlığı altında şöyle hicveder:

“Âlem nimetlerle dolu bir bağ olsa da fare ve yılan yine toprak yer.”⁶⁵³

“İster kış olsun ister bahar, onların gıdası topraktır. Fakat sen varlığın beyisin, nasıl olur da yılan gibi toprak yersin?

Tahtanın içindeki kurt, kimin böyle güzel helvası var der.

Bok böceği, bok içinde yaşar ve âlemde pislikten başka bir meze bilmez.”⁶⁵⁴

Mevlânâ’ya göre sâlik, ancak manevî gıdanın varlığına inanır ve elde etme beklentisi içine girerse bu gıdayı tadabilir. Çünkü Mevlânâ’ya göre Allah’ın bir ihsânı olan bu manevî gıda, sadece maddî gıdalarla beslenebileceğine inanan nâehillerden gizlidir. Mevlânâ, bu gizli gıdaya sâliki şöyle teşvik etmektedir:

“Allah âleme ne de hoş, ne de güzel bir sofraya yaymıştır. Fakat o sofraya, aşağılık kişilerin gözlerinden pek gizlidir.”⁶⁵⁵

“(Cenab-ı Hak) akla yüz binlerce şarap tattırır ki onlardan ne iki gözün haberi vardır, ne kulağın!”⁶⁵⁶

“(Ey yeme-içme mübtelası!) yürü git Hakk’ın verdiği hikmet otundan ye ki Cenab-ı Hak onu kereminden ve ihsânından dolayı karşılıksız vermiştir.

Hakk’ın ‘Allah’ın verdiği rızıktan yiyin”⁶⁵⁷ buyruğundaki rızık sen, ekmek sandın da hikmet olduğunu anlamadın ha!”⁶⁵⁸

Mevlânâ’ya göre insan varlığını sadece maddî cihetinden ibaret gören bir anlayışın insana sunduğu beslenme düzeni insan varlığındaki Cebrail gibi bir meleğe sürekli kızarmış et ve saman ikram eden kişinin yersiz davranışına benzer.⁶⁵⁹ Hâlbuki Mevlânâ’ya göre insanın asıl gıdası nur-u Huda’dır; hayvanî gıda ona layık değildir.⁶⁶⁰ Rûh, bu yüzden Mevlânâ’ya göre hayvanî gıdadan mustarip olur ve kendi gıdasını ister.

⁶⁵² *Mesnevî*, c. III, b. 6-7.

⁶⁵³ *Mesnevî*, c. V, b. 301.

⁶⁵⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 302-4.

⁶⁵⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 300.

⁶⁵⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 3749.

⁶⁵⁷ Mülk 67/15 ayetinden iktibâs edilmiştir.

⁶⁵⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 3744-5.

⁶⁵⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 398-401.

⁶⁶⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 1083.

Açlığını da kendisine özgü semptomlarla insanın derûnunda hissettirir.⁶⁶¹ Manevî gıdayı bırakarak sadece maddî gıdalarla beslenen insanı Mevlânâ, asıl gıdasını bırakarak kil yeme alışkanlığına müptela olmuş bir hastaya benzetir.⁶⁶² Hastanın aldığı bu gıdalar Mevlânâ'ya göre hastalığını ve bağımlılığını her geçen daha da artırmaktadır.⁶⁶³

Mevlânâ, maddî gıdanın, birazının dahi sâlikin gönül letâfetini gidereceğini belirtir.⁶⁶⁴ İster az ister çok yenilsin maddî gıdanın her hâlukarda bir yan tesiri bulunduğunu belirten⁶⁶⁵ Mevlânâ, buna mukabil manevî gıdanın ne kadar yenirse yensin faydasından başka hiçbir yan tesirinin bulunmadığını, gönülde yüzlerce lezzet meydana getireceğini;⁶⁶⁶ sâlikî diri ve zinde kılacağını ifade eder.⁶⁶⁷

Binâenaleyh Mevlânâ, bir tür hastalık ve sapma olarak gördüğü, sadece maddî varlığına hizmet eder durumdan insanın kurtulabilmesi ve benlik dönüşümünün gerçekleştirebilmesi için sâlikin öncelikle beslenme düzenini değiştirmesi gerektiğini vurgular. Sülûk sürecinde hedeflenen gönül oluşumunu sağlayabilmek için sâlik, öncelikle gönül ve canını gıdalandırıp feyizlendirecek bir beslenme düzenine geçmelidir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah etmektedir:

*“Ey karnına harîs olan böylece yücel. Bunun yolu, ancak yiyeceğini değiştirmekten geçer.
Ey kalp hastası, ilaca sarıl. Bütün tedbir, mizacı değiştirmeden ibarettir.
Ey yemeğe rehin düşüp hapiste kalan, süttten kesilmeye tahammül edersen yakında kurtulursun.
Açlıkta birçok yemekler var. Onları ara, onları dile ey onlardan nefret eden.
Nurla gıdalan, göze benze. Ey insanların hayırlısı meleklerle uy.
Melek gibi Allah'ı tesbîh etmeyi kendine gıda yap da melekler gibi ezadan kurtul.”*⁶⁶⁸

Sâlikin manevî gelişiminde *sûret* varlığını besleyen maddî gıdalar yerine mânâsını besleyen manevî gıdalara yönelerek mizacını değiştirme yolunda adım attığı yeni beslenme düzeninin adı sûfî literatüründe riyâzattır.

⁶⁶¹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 398-411.

⁶⁶² *Mesnevî*, c. II, b. 1080.

⁶⁶³ *Mesnevî*, c. II, b. 1080-4.

⁶⁶⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 3990-2.

⁶⁶⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 1766-7.

⁶⁶⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 3991-7.

⁶⁶⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 1743-5.

⁶⁶⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 293-7.

3. FİZYOLOJİK DİSİPLİN: RİYÂZAT

Riyâzat; alıştırma, eğitme, ıslâh etme, açlık, nefsin isteklerini terk etme, nefse muhâlefet etme gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁶⁹ İbn Hâldun riyâzatı şöyle tanımlar: “Riyâzat, kalbin kötü ve aşağılık huylardan arındırılması, nefsin bütün tabîi ve fitrî huylarının, itidal ve istikâmet üzere olmasını temin etmek suretiyle kalbin hoşâ giden huy ve faziletlerle donatılmasıdır.”⁶⁷⁰

Genel bir ifadeyle söylenecek olursa riyâzat, biyolojik/fizyolojik bir mücâhede faaliyetidir. Bu faaliyet ile sâlik, nefsinin arzularını kontrol altına alıp kendini disipline edebilmek ve bedenini, “mânâ”yı hissedebilecek bir letâfete ulaştırabilmek için vücûdunun temel ihtiyaçları olan yeme-içme ve uyuma gibi hususlarda fitrî ihtiyaç miktarı ile yetinerek nefsinin arzularına karşı direnmeyi öğrenmeye başlar. Bedeninin bu gibi ihtiyaçlarını ihtiyaç ölçüleriyle mukayyet hâle getirerek dengelemeyi ve disipline etmeyi öğrenir. Bu sayede sâlik, nefsanî arzularının gönül ve zihni üzerinde meydana getirdiği çarpıklıkları görmeye başlar. Bu yüzden riyâzatta gözetilmesi gereken en temel husus Mevlânâ’ya göre dengedir.⁶⁷¹ Mevlânâ riyâzatı bu yönüyle teraziye benzetir. Hırsına uyup da bu teraziye elden bırakmamasını ve ölçülü yemesini sâlike tavsiye eder.⁶⁷²

İnsanın nefsanî yönü, onun hayvanî ve ilkel tabiatını sembolize ettiğinden, bu yönünün eğitimi de bir hayvanın ıslâh sürecine benzemektedir. Mevlânâ’nın verdiği av köpeği örneği bu noktada manidardır. Mevlânâ, sâlikin nefsini bir av köpeğine benzetmektedir. Bilindiği gibi av köpekleri avlanmaya gidilirken ne tam doyurulur ne de tam aç bırakılırdı. Çünkü tam doyunca ava gitmek istemez ve sahibine itaat etmezdi. Tam aç olunca da yine kudreti olmadığından ava gidemez yahut vurulan avı getirmek yerine kendisi yerdı.⁶⁷³ Her iki hâlde de maksat hâsıl olmayacağından Mevlânâ nefse

⁶⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, ss. 1255-6; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, s. 217; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 113; Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukâra*, s. 232; Uludağ, *TTS*, ss. 438-9; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 521.

⁶⁷⁰ İbn Hâldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Şifâu's-Sâil*, (*Tasavvufun Mahiyeti*), haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1998, s. 129.

⁶⁷¹ Riyâzatın dengeli bir beslenme düzeni olduğu ne fazla tokluk ne de fazla açlık olmadığı belirtilmektedir. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 19.

⁶⁷² *Mesnevî*, c. V, b. 1399-1402.

⁶⁷³ Tahirî'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. V, s. 1353.

yönelik uygulanması gereken riyâzatın ölçülü ve dengeli olması gerektiğini bu metafor yardımıyla belirtmektedir.⁶⁷⁴

Riyâzatın hedefi, nefsi istenen hedefe doğru bilinçli ve irâdî bir şekilde yönlendirebilmektir. Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre riyâzat, nefsin hırs ve hevâsını kırabilmek için sâlikin yemek arzusuna muhâlefet etmesi ve ihtiyaç miktarı hariç fazla yemeğinden vazgeçmesidir. Bu vazgeçiş ile sâlik, hevânın ortaya çıktığı ilk düzlemde nefsin bu arzusuna karşı koyarak nefsinin hevâsını kontrolde önemli bir adım atmış olmaktadır.

Sülûk sürecinde sâlik, varlık ötesi bir boyut ile iletişime geçeceğinden, cismanî varlığını da bu iletişime hazırlamak zorundadır. Sâlikin, cismanî varlığına letâfet kazandırdığı bu hazırlık aşamasının ana ögesini riyâzat teşkil eder. Mevlânâ bu yönüyle riyâzatı Dost'un huzurunu götürülen armağana benzetir.⁶⁷⁵ Sâlike bu hususta şöyle tavsiyede bulunur:

“Uykuyu ve yemeyi, biraz azalt da O’nunla görüşmek için bir armağan götür.

Geceleri az uyuyanlardan seher vakitlerinde istiğfar edenlerden ol.”⁶⁷⁶

Mevlânâ, sâlikin maddî kesâfetini bir deveye benzetir. Devenin iğne deliğinden geçmesinin imkânsızlığı meseline atıfta bulunarak sâlikin cismanî kesâfetiyle ilahî dergâha kabulünün mümkün olmadığını vurgular.⁶⁷⁷ Sâlikin, bu kesâfetten arınmasının yolu ise Mevlânâ'ya göre riyâzât⁶⁷⁸ ve mücâhededir.⁶⁷⁹ Mevlânâ'nın riyâzat sürecini devenin iğneden geçirilmesi teşbîhiyle ifade etmesinde aynı zamanda bu sürecin uzunluğuna da işaret edilmektedir. Mevlânâ'nın hayatında Seyyid Burhaneddin'le geçirilen dokuz yıllık riyâzat ve mücâhede süreci hatırlandığında bu husus daha iyi anlaşılacaktır.

Tenin ihtiyaçlarının riyâzat ile azaltılarak asgari düzeye indirilmesinin başlıca nedeni; sülûk sürecinin başlangıcında yenilen maddî gıdaların manevî gıdaya engel olmasından kaynaklanmaktadır. Mevlânâ'ya göre insan teninin ihtiyaçları, onun asıl benliğinin ihtiyacını örtüp gizlediğinden ruhanî feyizlenmeye engel olmaktadır. Bu

⁶⁷⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 2873-7.

⁶⁷⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3171.

⁶⁷⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 3178-9. Son beyitte şu ayetten iktibâs yapılmıştır. “Onlar (yani müttekiler) geceleri az uyurlar ve seherlerde de istiğfar ederlerdi.” (Zariyât 51/17-8).

⁶⁷⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3056-65.

⁶⁷⁸ Riyâzat tabirini Mevlânâ, beyitte kullanmaktadır.

⁶⁷⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3066.

yüzden Mevlânâ'ya göre sâlik, bedeninin ihtiyaçları kendisine bir engel ve hicâp teşkil etmeyinceye kadar riyâzatına dikkat etmelidir. Sâlik bir müddet, midyesinden ziyade gönlünü çalıştırmalıdır. Aksi takdirde manevî ilhâmlarına kendi yedikleriyle engel olmakta ve *can potansiyelini* zayıflatmaktadır. Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre riyâzat; canın gıdasını artırmak için tenin gıdasını azaltma ameliyesidir. Mevlânâ bir çok yerde sâlike riyâzâtı tavsiye etmektedir. Alıntılanan kimi beyitlerinde Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“Bedenin yiyip içmesi, bu hikmet rızkına engeldir. Çünkü rûh mânevî rızık peşinde koşan tâcîr gibidir. Hâlbuki beden, sadece maddî yiyecekler aradığı için onun yolunu keser. Yol kesici beden, odun gibi yanar kül olursa, tacirin yani rûhun mumu, o zaman yanar, aydınlanır.”⁶⁸⁰

“Senin can kuşun, yemekten ve gereğinden fazla tokluk sebebiyle bu cisim yumurtası içinde kalmıştır. Bu cisim yumurtasından çık; ta ki kanatların büyüsün (de uçabilesin). Vakıa orucun safrası başın hayalini çoğaltır; fakat işte böyle hayalden yed-i beyzayı bulurlar.”⁶⁸¹

“İnsana (aslında) nurdan başka bir yiyecek yoktur... o nurdan başka bir şeyle beslenip yetişmez insan.

Bu yiyecekleri yavaş yavaş azalt; çünkü bunlar, eşek gıdasıdır, hür adamın gıdası değil!

Bunları azalt da asıl gıdayı almaya kabiliyetin olsun, nur lokmalarını yiyessin!

Bu ekmeğin ekmek oluşu, o nurun aksiyledir... bu canın can oluşu, o canın feyziyledir.

Bir kerecik nur yemeğini yedin mi ekmeğin başına da toprak saçarsın, tandırın başına da!”⁶⁸²

“Bu ağız başla da (o âlemi) aşikâre gör. O âlemin gözbaşı, boğaz ve ağızdır.”⁶⁸³

“Eğer bu (mide) dağarcığını ekmekten boşaltırsan (kendini) en muhteşem mücevherlerle doldurursun.”⁶⁸⁴

“Mideyi bırak, gönül tarafına yürü. Yürü de Allah’tan sana perdesiz bir selâm gelsin.

Kendine çekidüzen verecek bir iki adım at da aşk, kulağını tutup seni çeksın.”⁶⁸⁵

“Bu ağızını kapadın mı başka bir ağız açılır; açılan o ağız (ilahî) sır lokmalarını yer, yutar.”⁶⁸⁶

“O ekmeği az ye ekmek senin şerefini giderdi.

Ten, gece gündüz onunla gelişir, yapraklanırsa can dalı, yapraklarını döker, güz mevsimine düşer.

Beden azığı, derhal canın azıksız kalmasıyla neticelenir. Bunu azaltmak onu çoğaltmak gerek.

‘Allah’a borç verin’ Sen de bu ten azığından borç ver de karşılığında gönlünde yeşillikler bitsin.

Borç ver de bu ten lokmasını azalt, bu sûretle de ‘Gözlerin görmediği’ yüz görünsün.

Ten kendisini pislikten arıtırsa mübarek misk ve incilerle dolar.

Böyle adam şu pislikten kurtulur, temizliğe ulaşırsa, bedeni, “Allah sizi, kirlerden temizlemeyi diler” sırrına ulaşır.”⁶⁸⁷

680 Mesnevî, c. IV, b. 3609-10.

681 Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 307.

682 Mesnevî, c. IV, b. 1954-9.

683 Mesnevî, c. II, b. 11.

684 Mesnevî, c. I, b. 1639.

685 Mesnevî, c. V, b. 2414-5.

686 Mesnevî, c. III, b. 3747.

687 Mesnevî, c. V, b. 143-9.

“Tene yağlı, ballı şeyleri verdikçe cevherini, hakikatini semirmiş göremezsin. (ten semirince can zayıflar)”⁶⁸⁸

“Ey mürit, pislik, misk hâline gelinceye kadar yıllarca o bahçede otlamak gerek. Evet, arpa yememeli eşekler gibi. Ceylâncasına Hutten ülkesinde erguvan otlamak gerek. Karanfilden, yaseminden, gülden başka bir şey otlama. O ceylânlarla Hutten sahrasına yürü! Mideni o reyhanlara, güllere alıştır da peygamberlerin hikmet ve gıdasını bul. Mideni şu ottan, arpadan vazgeçir, reyhan ve gül yemeye başla. Ten midesi, insanı samanlığa çeker. Gönül midesi reyhanlığa. Ot ve arpa yiyen kurban olur. Allah nuru ile gıdalanan Kuran olur.

Senin yarın pisliktir, yarın misk. Kendine gel de pisliği değil, Çin miskini artır.”⁶⁸⁹

Mevlânâ’ya göre maddî gıdalar nedeniyle insanın atıl kalan manevî hisleri riyâzat ile işler hâle gelmekte, rûhun ağzı bu sayede manevî gıdalara açılmaktadır.⁶⁹⁰ Mevlânâ bunu, vakti gelen bir çocuğun süttten kesilince diğer nimetlerle beslenebilmesine benzetir.⁶⁹¹ Kesilme vakti gelince süt, çocuğun diğer nimetlerden istifadesine engel olduğu gibi sâlikin maddî gıdaları da manevî gıdalarına engel teşkil etmektedir. Ancak insan, içinde bulunduğu aşamanın gıdasından vazgeçmek istemez. Hâlbuki Mevlânâ’ya göre sütü bırakmak istemeyen çocuğun daha önce anne karnındaki gıdası kan idi.⁶⁹² Mevlânâ’ya göre bu gıda hiyerarşisi şöyle işlemektedir. Kanı bıraktı, sütle beslenir hâle geldi. Sütü bıraktınca da çeşitli nimetlerle, lokma ile beslenir hâle geldi.⁶⁹³ Mevlânâ, insanın lokmayı da bırakması hâlinde bir Lokman hâline gelerek manevî gıdalarla besleneceğini, gözlerden gizli bir matlûbun tâlibi hâline geleceğini belirtir.⁶⁹⁴ Binâenaleyh Mevlânâ’ya göre sâlik, bundan sonraki yaşamının, riyâzat ile maddî gıdalardan kesilmesine bağlı olduğunu bilmelidir.⁶⁹⁵ Mevlânâ, verdiği diğer bir örnekle maddî gıdalardan kesilmenin gerekliliğini şöyle îzah eder:

“Bir hayvanın boğazı adl ile kesilince bundan insan boğazı nafakalanır, gelişir. (Böylece) o hayvan, insan vücûduna karışarak insan olur, fazileti artar. (Peki ya) insanın boğazı (Hak için) kesilirse ne olur, fazileti ne dereceye varır? Artık ağâh ol da onu bununla mukayese et. O zaman öyle bir üçüncü boğaz doğar ki o, Hakk’ın şerbetiyle, Hakk’ın nurlarıyla beslenir, gelişir. O kesilmiş olan boğaz, bu şerbeti içer ama bu boğazın ‘Lâ’ dan (yani mev’hûm varlığını nefyederek ondan) kurtulmuş ve ‘Bela’ da (gerçek varlığı olan eney-i ezelisini ıspat aşamasında fânî olup) ölmüş bir boğaz olması lazımdır!

⁶⁸⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 265.

⁶⁸⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 2472-9.

⁶⁹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3873-8.

⁶⁹¹ *Mesnevî*, c. III, b. 1284-5.

⁶⁹² *Mesnevî*, c. III, b. 50.

⁶⁹³ *Mesnevî*, c. III, b. 51.

⁶⁹⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 52.

⁶⁹⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 49, 1285.

Ey kısa parmaklı, himmeti kıt kişi! Ne vakte dek canının hayatı ekmek ile olacaktır? (yani sadece maddî gıda ile hayat bulacaksın; manevî gıda ile ne zaman yaşar hâle geleceksin) Söğüt ağacı gibi hiçbir meyven yok! Çünkü yüzünün suyunu beyaz ekmek için döktün (zayi ettin ve bu su ile gönlünü sulayıp gönül meyvesi bitiremedin)”⁶⁹⁶

Mevlânâ, açlığın ilgili hadiste⁶⁹⁷ bu yüzden Allah taamı olarak anıldığını belirtir.⁶⁹⁸ Kimi zaman kendi yediği bir iki lokmanın ilhâm almasına engel olduğunu ifade eden⁶⁹⁹ Mevlânâ; “Dünyanın yağlı, ballı nimetlerini yemek tehlikelidir. Allah yemeğine mani olur” der.⁷⁰⁰

Riyâzatta yeme-içme ve uyuma gibi bedenın temel gereksinimlerine yönelik bir azaltma içine girilmesi, insan ihtiyaçları arasındaki hiyerarşı ile de bağlantılıdır. Riyâzat ile bu hiyerarşinin en altında yer alan yeme-içme, uyuma gibi bedenın temel gereksinimi üzerinde yoğunlaşması sâlikin, nefsinin diğer arzularını kontrol için baştan atılmış önemli bir adımdır. Bedenin ve onun arzularını kullanan nefsin arzuları, genelde yeme-içme temel gereksinimi ile başlar. Ardından seksüel doyum arzusu uyanır. Ardından nefsin diğer ihtirasları gelir. Mevlânâ bu hiyerarşiyi şöyle dile getirir:

“Bir an olsa da seni ekmek derdinden kurtarsalar, o vakit de çarşafıların etrafında dönüp dolaşmaya başlar, kadın sevdasına düşersin. Derken birden iştahın açılır, dilek denizin dalgalanmaya başlar. O vakit de ekmekle ve kadınla dolu bir şehir gerek sana.

Yıldandın, derken ejderha oldun. Bir başın vardı, şimdi yedi başın var!”⁷⁰¹

Mevlânâ’ya göre insan, genelde bedenine ait bu ihtiyaçları tatmine yöneldiğinden *can potansiyelinden* mahrum kalmaktadır. Mevlânâ, bunu bir iki demet çiçek yüzünden bir gül bahçesinden mahrum kalmaya benzetir.⁷⁰²

Mevlânâ, “Buğday başağı, Âdemin tuzağı oldu” ifadesiyle karın tokluğunun cinsel tatmin arzusunu uyandırdığına işaret eder.⁷⁰³ Bu bakımdan Mevlânâ’ya göre, sâlikin yeme-içme, uyku gibi teninin temel isteklerini azaltması, örneğin cinsel arzularını kontrol noktasında sâlike yardımcı olacaktır. Mevlânâ, verdiği örneklerle bu hususu

⁶⁹⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 3873-8.

⁶⁹⁷ Hadis şu şekildedir: “Açlık, Allah taamıdır” (Hadisin tahrîci için bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 148).

⁶⁹⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 1640’dan sonraki başlık; c. V, b. 1742’den sonraki başlık.

⁶⁹⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1960-2.

⁷⁰⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 1742’den sonraki başlık.

⁷⁰¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4654-6.

⁷⁰² *Mesnevî*, c. VI, b. 4652-3.

⁷⁰³ *Mesnevî*, c. I, b. 2790.

îzah eder.⁷⁰⁴ Bunun yanında sâlik nefsin diğer işbirlikçisi şeytanın hilelerine karşı da riyâzat sayesinde kendini korur. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

*“Boş karın, ilahlık iddiasına kalkışamaz. Onun ateşine odun yardım edemez.
Boş karın, şeytanın zindanıdır. Çünkü ekmek derdi, onun hilesine, düzenine mânidir.
Dolu karın, bil ki şeytanın pazarıdır. Şeytan tacirleri orada gürültü eder dururlar.”*⁷⁰⁵

Ne yerseniz osunuz değişinde işaret edildiği gibi insanın beslendiği gıdalar ile duyguları arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Sâlik, varlık ötesi (adem/nistî) bir boyuta yöneldiğinden gıdası da varlık ötesinden olmalıdır. Mevlânâ, sâlikin ten kesâfetinden kurtulmasının mizacını değiştirmekle bunun da gıdasını değiştirmekle mümkün olacağını belirtir.⁷⁰⁶ Bunun yolu da Mevlânâ’ya göre aç kalmak sûretiyle elde edilecek manevî gıdaları almaktan geçmektedir.⁷⁰⁷ Bu yönüyle Mevlânâ açlığı, gönül hastalıklarının ilacı⁷⁰⁸ ve ruhların gıdası olarak görmektedir.⁷⁰⁹

Sâlikin riyâzat sürecindeki açlığının, irâdî bir açlık oluşu, vurgulanması gereken bir noktadır. Zira bu açlığın irâdî olmayıp zaruri oluşu, Mevlânâ’nın tabiriyle sâliki, ekmek âşığı (عاشق نانی) olmaktan kurtaramayacaktır.

Mevlânâ, haddinden fazla yemenin hem fiziksel açıdan insan bedenine zarar verdiğini hem de tokluk ile manevî hislerin işlerliğinin azaldığını belirtir.⁷¹⁰ Midesi dolu olanın gönül kapasitesinin düşeceğini; bu yüzden açlığın, Allah’ın has kullarının gıdası olduğunu belirtir.⁷¹¹ Mevlânâ, az yeme ve açlığın diğer faydaları hakkında şunları söyler:

*“Kendine gel, açlık, ilâçların padişahıdır. Açlığı canla başla kabul et, onu böyle hor görme.
Bütün hastalıklar, açlıkla iyileşir. Bütün ilâçlar, aç olmadıkça sana tesir etmez.”*⁷¹²
*“Eğer açlık olmasaydı imtilâyâ tutulurdun, ondan sonra da sende daha yüzlerce illet baş gösterirdi.
Açlık illeti, hem lâtif oluş, hem hafif bir hâle gelişi, hem de Allah’a yalvarıp ibadette bulunuş bakımından o illetlerden elbette daha iyidir.
Açlık zahmeti, illetlerden daha iyidir; hele açlıkta yüzlerce fayda ve hüner de varken.”*⁷¹³

⁷⁰⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1693-8.

⁷⁰⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 4726-8.

⁷⁰⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 293-6.

⁷⁰⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 3034.

⁷⁰⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 294.

⁷⁰⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 3034.

⁷¹⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 1745-7.

⁷¹¹ *Mesnevî*, c. V, b. 2846.

⁷¹² *Mesnevî*, c. V, b. 2832-3.

⁷¹³ *Mesnevî*, c. V, b. 2829-31.

Açlıktaki manevî faydalara binaen sâlikî oruca teşvik eden⁷¹⁴ Mevlânâ, tokun bir beklentisinin olmayacağını; açlığa istikrarlı bir şekilde devam edip manevî gıdasını bekleyen sâlikin açlıktan neşet eden bu bekleyişi sayesinde nihayet Allah tarafından manevî gıda ile doyurulacağına vurgu yapar.⁷¹⁵ Mevlânâ, riyâzat nedeniyle zâhiren zayıflayan kişiye Allah'ın gizli bir kudret ve şişmanlık vereceğini ifade eder.⁷¹⁶ Mevlânâ'ya göre sâlik, kerem sahibi Allah'ın bu ihsânından şüphe duymamalıdır.⁷¹⁷

İnsanın yediği gıdalar sonuçta yer küreden elde edildiğinden Mevlânâ'ya göre maddî gıdaların tümü bir nevi topraktır. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre insan bu gıdalarla beslenirken topraklık yönünü beslemekte transandantal cihetini zayıflatmaktadır. Mevlânâ'ya göre sâlik, toprak mahsulü bu gıdaları gereğinden fazla tüketmek sûretiyle aşkın ciheti ile kendisi arasına topraktan bir perde örmekte ve kendi elleriyle gönül gözüne toprak serpip kapatmaktadır.⁷¹⁸ Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

*“Bu ağız toprak yer. Fakat renklerle bezenmiş, çeşitli sûretlere girmiş toprağı yer. Oğul, bu kebab, bu şarap, bu şeker, bezenmiş, boyanmış topraktır. Onları yedin de onlar et ve deri oldu mu et rengine girerler, fakat onların aslı; topraktır. Hem topraktan türlü türlü şeyler yapar, hem de yine hepsini ufalar, toprak hâline sokar.”*⁷¹⁹

Mevlânâ'ya göre gönlün manevî hislerinden biri olan fikir, sâlikî yücelten bir yetidir. Fikri, sâlikî yücelere uçuracak bir kanada benzeten⁷²⁰ Mevlânâ, bu kanadın topraktan alınan maddî gıdalar nedeniyle kesif bir hâle gelerek ağırlaştığını bu yüzden de sâlikin cismanî dünyaya mahkum hâle geldiğini belirtir.⁷²¹ Sâlikin cismanî sınırlılıktan kurtularak ötelere yücelebilmesi Mevlânâ'ya göre fikrini çalıştırmasına bu da az yemesine bağlıdır.⁷²²

Mevlânâ, riyâzat ile yeme içmeyi azaltmayı sâlikin bir nevi Allah'a verdiği borç şeklinde değerlendirir. “Allah'a güzel bir borç verin” ayetini⁷²³ bu doğrultuda işârî

⁷¹⁴ Mesnevî, c. V, b. 1749.

⁷¹⁵ Mesnevî, c. V, b. 1750-5.

⁷¹⁶ Mesnevî, c. VI, b. 3167-8.

⁷¹⁷ Mesnevî, c. V, b. 1756-7.

⁷¹⁸ Mesnevî, c. VI, b. 4732.

⁷¹⁹ Mesnevî, c. VI, b. 4705-8.

⁷²⁰ Mesnevî, c. I, b. 2870.

⁷²¹ Mesnevî, c. I, b. 2871.

⁷²² Mesnevî, c. I, b. 2872.

⁷²³ Müzzemmil 73/20.

şekilde yorumlar.⁷²⁴ Mevlânâ, bu borcun karşılığının ebedî bir can ve bir çok mükafat olarak sâlike muhakkak döneceğini belirtir.⁷²⁵ Tenin riyâzat ile zayıflatılmasının, canın ebedîliğine vesile olacağını belirten Mevlânâ, riyâzatın temel gayesi olarak görülebilecek bu hususu şöyle îzah eder:

“Dervişlerin bu riyâzatları neden? Çünkü cisme verilen o eziyetler, canların bekâsına sebep olur.

Sâlik, ebedîliğe erişmese nasıl olur da tenini hastalıklara uğratır, helâk eder?

Ruhu, karşılığında elde edeceği şeyleri görmese insan, elini açar da cömertlik eder, ibadette bulunur mu?”⁷²⁶

“Bu riyâzât, bu cefa çekmeler, potada gümüşün eriyip posasını çıkarması içindir.

İyinin kötünün imtihan edilmesi, altının kaynayıp köpüğünün ayrışması içindir.”⁷²⁷

“(Çünkü) riyâzatta tenin ölümü, diriliktir. Bu bedenin eziyet çekmesi rûha ebedîlik verir.”⁷²⁸

Riyâzat sürecinde açlık, uykusuzluk ve susuzluk gibi sıkıntıları, suda tortu kalmayıp berraklaşması için suyun süzülmesine benzeten⁷²⁹ Mevlânâ, riyâzat sayesinde sâlikin, vücûdunun tâlî atıklarından temizlenerek letâfetinin ortaya çıktığını; bu yüzden sâlikin canla başla riyâzata sarılmasını tavsiye eder.⁷³⁰

Mevlânâ'nın düşünce sisteminde asıl olan, her şeyin mânâsıdır. Riyâzatın gayesi de bu doğrultuda sâlikin, mânâsını sûretine hâkim kılmasıdır. Mevlânâ'ya göre dik başlı serkeş sûreti kontrol altına alacak olan ise riyâzat ile çekilen sıkıntılardır.⁷³¹ İnsanın sûret varlığının er veya geç eriyip elinden gideceğini belirten Mevlânâ bu yüzden sâlike, *can potansiyelini* görebilmesi için bu sûretin riyâzat ile irâdî olarak eritilmesini tavsiye eder.⁷³² Zira insan bedeninin tabîî süreçte meydana gelen bu zevâli, insanı asıl benliğinden haberdar kılmaz. Bu yüzden de fazla bir önem ifade etmez. Sâlik, *can potansiyelini* vücûda getirebilmek için bu süreci tabîî olarak yaşamadan önce riyâzat ile irâdî olarak yaşar ve ondan elde ettiği kazanımlar ile manevî gelişimine devam eder.

Riyâzat, Mevlânâ'ya göre sâlikin gönlünün ilahî nurun tecellîgâhı hâline getirilme sürecindeki temel uygulamalardan biridir. Sülûkun temel gayelerinden biri

⁷²⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 1002.

⁷²⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 3395-6, c. V, b. 1002-3.

⁷²⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 3349-51.

⁷²⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 232-3.

⁷²⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 3365.

⁷²⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 231.

⁷³⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 3396.

⁷³¹ *Mesnevî*, c. I, b. 682-3.

⁷³² *Mesnevî*, c. I, b. 684.

olan gönlün “ayna gönül” hâline getirilerek gönül oluşumunun sağlanmasında riyâzat, Mevlânâ’ya göre sâlikin gönül temizliğini sağlayan temel unsurlardandır. Gönül, üzerini kaplayan ve onu “*mânâ*”sından perdeleyen tozlardan Mevlânâ’ya göre ancak riyâzat ile arınabilir.⁷³³ Eskiden aynalar günümüzdeki parlak madeni tepsiler gibi demir ve madeni levhâların cilalanması ile yapıldığından⁷³⁴ Mevlânâ riyâzâtı, gönlü yokluğun aynası hâline getirecek, onu tozlarından arındıracak bir cilalama faaliyetine benzetir.⁷³⁵

Mevlânâ’ya göre insanın içinde onu Allah’tan alıkoyan bir takım hayaller bulunmaktadır. Mevlânâ, sâlikin içindeki bu hayallerden tümüyle arınabilmesi için ağır bir riyâzat uygulamasının gerekli olduğunu; insanın bu hayallerden arınabilmesi için bedeninin riyâzatla hayale dönmesi gerektiğini ifade eder.⁷³⁶ Bu hususta sâlike Bayezid-i Bistamî’yi örnek bir prototip olarak sunan Mevlânâ, sultanu’l-ârifin ve kutbu’l-ârifin gibi unvanlara sahip olan Bistamî’nin bu unvanları riyâzat ve mücâhededeki eşsiz kararlılığı sayesinde alarak böylesine seçkin bir veli hâline geldiğini belirtir.⁷³⁷

Nefsin hevâ ve arzularını besleyen şehvet bu sülûk sürecinde sâlikin manevî gelişimine hizmet edecek bir kulvara yönlendirilmelidir. Bunu sağlayacak temel uygulama da Mevlânâ’ya göre riyâzattır. Riyâzâtı bir ağacın kötü dallarının budanmasına benzeten⁷³⁸ Mevlânâ, insanın fiziksel varlığı bakımından bunun başlangıçta bir eksilme ve zayıflık gibi görünse de nefsin şehvetinin istenen yöne sevkî için bunun gerekli olduğuna işaret eder. Sâlik, şehvetinin enerjisinden riyâzat sayesinde istifade imkânı bulur. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*“Şehvetini yemeden içmeden kestini mi, şehvet yüce akıl cihetine düşer, oradan baş gösterir.”*⁷³⁹

Mevlânâ’ya göre riyâzat ateşi olmaksızın, sâlikin nefsinin ıslâha kalkışması safdilliktir. Mevlânâ, nefsin mahiyeti gereği ancak riyâzat uygulaması ile istenen kıvama getirilebileceğini belirterek nefis ile mücâdelede bu uygulamanın zaruriliğini şöyle dile getirir:

“Nefs bir Firavun’dur. Sakın onu şımartma, fazla doyurma da eski kafirliği aklına gelmesin.

⁷³³ *Mesnevî*, c. I, b. 3458-9.

⁷³⁴ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 427.

⁷³⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3459.

⁷³⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2816.

⁷³⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 1699-1701.

⁷³⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 1124.

⁷³⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1123.

Riyâzat ateşi olmaksızın, nefis yola gelmez. Ondan kurtulamazsın. Demir kızıp ateş hâline gelmedikçe sakın onu dövmeye kalkışma. Bilmiş ol ki, beden aç kalmadıkça Hakk'a doğru yönelmez, boyun eğmez, kafa tutar; onu tok iken yola getirmek soğuk demiri dövmek gibidir.”⁷⁴⁰

Sâlikin içinde kendiliğinden uyanan riyâzat isteğini Mevlânâ, Cenâb-ı Hakk'ın bir lütfu olarak değerlendirir.⁷⁴¹ Bu yüzden Mevlânâ'ya göre içinde bu türden bir istek uyanan sâlik, bunu ganimet bilmeli ve gereğini yerine getirmelidir.⁷⁴²

Sâlik, kendinde ibadet ve taat hususunda bir tembellik görünce Mevlânâ'ya göre derhal riyâzata yönelmelidir.⁷⁴³ Çünkü riyâzat, nefsi ibadete yönlendiren temel araçlardan biridir.

Mevlânâ, diğer bir çok sülûk uygulamasında olduğu gibi riyâzatın kapsamını da genişletir. Mevlânâ'ya göre sâlik, yeme-içme, uyuma gibi tenin isteklerinden perhiz yanında manevî gelişimine zarar verecek düşüncelere karşı da zihinsel bir perhiz yapmalıdır. Bu tür bir düşünce perhizinin, sâlikin konsantrasyonunu kuvvetlendirerek onu hedefine daha hızlı ulaştıracağına işaret eden Mevlânâ, bu hususu endişe ve düşünceyi kaşınmaya benzeterek şöyle îzah eder:

“Endişe ve düşüncelerden perhiz et! Gönüller ormanlık.. düşünceler de aslan ve yaban eşiği (misâli zihinde her türlü fikir bulunur. Bu yüzden düşüncelerine dikkat et). Perhizler, ilâçların başıdır. Kaşınmak ise uyuzluğu arttırır. Perhiz, şüphe yok ki ilâcın aslıdır. Düşüncelerden perhiz et de can kuvvetini gör! Sen, bu sözlere (bu sırları almaya) kulak kesil ki kabiliyet kazan da sana altından küpe takayım.”⁷⁴⁴

Riyâzat, Mevlânâ'nın sâlik için öngördüğü sülûk sürecinin temel uygulamalarından biridir. Ancak riyâzatın kendi kendisinin gayesi olmayıp başvurulmuş bir araç olduğunu belirtmeliyiz. Bu yüzden tahakkuk ettirilmek istenen amaca ulaşıldıktan sonra sâlikin artık bu araca ihtiyacının kalmayacağını verdiği değişik örneklerle belirten⁷⁴⁵ Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“Sende lokma cevhere dönüştükten sonra, çekinme gücün yettiği kadar ye! (Bunu halka da göstermek için) şeyhin biri bir gün, halkın kötü zannını gidermek için leğene istifra edince, leğen inciyle doldu. Bu sûretle o basîret sahibi pîr, halkın az akıllılığına acıyıp ancak akılla anlaşılır inciye gözle görülür inci hâline getirdi. Fakat temiz olan bile senin midende pis murdar bir hâle geliyorsa boğazını kilitle ve anahtarı da sakla.

⁷⁴⁰ Mesnevî, c. IV, b. 3621-3.

⁷⁴¹ Mesnevî, c. III, b. 3398.

⁷⁴² Mesnevî, c. III, b. 3397.

⁷⁴³ Mesnevî, c. III, b. 1699-1701.

⁷⁴⁴ Mesnevî, c. I, b. 2909-12.

⁷⁴⁵ Bkz. Mesnevî, c. II, b. 3574-97.

Her kimde lokma, nur-i Celâle dönüşüyorsa, her ne dilerse yesin; ona helâldir!”⁷⁴⁶

Mevlânâ, ifade ettiği bu hususun sülûk sürecinde bir vakıa olduğunu, sürecin mahiyetine aşına olanlar için bu sözün boş bir iddia olmayıp derin mânâlar içerdiğini ayrıca belirtir.⁷⁴⁷

Mevlânâ, henüz bu düzeyde bir kemâle erişip kesâfetten kurtularak gönül oluşumunu tahakkuk ettirememiş bir sâlikin ise riyâzat uygulamalarına devam etmesinin gerekliliğini vurgular.⁷⁴⁸

4. NİYÂZ ve DUA

Mevlânâ’ya göre sâlikin sülûk sürecindeki en önemli yardımcılarından biri niyâz ve duadır.⁷⁴⁹ Cenâb-ı Hakk’ın her duayı işiterek icâbet ettiğini belirten⁷⁵⁰ Mevlânâ, “*Bana dua edin duanızı icâbet edeyim*” ayetini⁷⁵¹ iktibâs ederek dua ile icâbetin, birbirinin ayrılmazı olduğuna işaret eder.⁷⁵² Bu yüzden sâlike düşenin, dua etmesi olduğunu; “*Kardeş, elini duadan ayırma. Kabul edilmiş, edilmemiş, bununla ne işin var senin?*” şeklinde vurgular.⁷⁵³ Mevlânâ’ya göre sâlik, dualarındaki kimi isteklerinin yerine gelmeyişi sebebiyle duaya ve icâbete olan inancını kaybetmemeli, Allah hakkında kötü zanna düşmemelidir.⁷⁵⁴ Bu yüzden Mevlânâ, sâlike duasında ısrarcı olmasını şöyle öğütler:

“Duadan hiç çekinmeden usanmadan feryada devam et; nihayet dua seni (sülûk yolundaki) gulyabanilerin elinden kurtarır.”⁷⁵⁵

Çünkü duaya devam edebilme Mevlânâ’ya göre Cenâb-ı Hakk’ın gizli icâbeti ile gerçekleşen bir lütuftur.⁷⁵⁶

⁷⁴⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 3568-73.

⁷⁴⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 2573.

⁷⁴⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 1096-9.

⁷⁴⁹ Arapça isteme, çağırma, seslenme, yalvarma gibi anlamları bulunan dua; Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf edip yalvarması anlamındadır. (Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, s. 810; Isfahânî, *Müfredât*, s. 315). Genel olarak mutasavvıfların dua konusuna yaklaşımı için bkz. Süleyman Uludağ, “Dua”, *DİA*, c. IX, ss. 535-6.

⁷⁵⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 4239.

⁷⁵¹ Ğâfır 40/60.

⁷⁵² *Mesnevî*, c. III, b. 2304.

⁷⁵³ *Mesnevî*, c. VI, b. 2344.

⁷⁵⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 1844-6.

⁷⁵⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 757. Duanın icâbetiyle ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 210.

Aslında dua sadece ihtiyaçlara inhisar ettirilmemesi gereken, temelinde inanan ile Allah arasında kurulan bir bağıdır.⁷⁵⁷ Kişinin dua etmesini gerektiren ihtiyaçlar, adeta dua amacının tahakkuku için birer vesiledir.⁷⁵⁸ Bu sayede mümin, Rabbine yönelip yakarır. O’nunla iletişim ve kurbiyetini artırır.⁷⁵⁹ Bu vesileler ortadan kaldırıldığında ise çoğu insan, doğası gereği o ihtiyacı nedeniyle duada yakaladığı gönül rikkatini artık hissedemez.⁷⁶⁰

Mevlânâ’ya göre duanın devam edip duada istenenlerin hemen elde edilememesi Allah’ın, sevdiği kuluna özgü bir muamelesidir. Bu doğrultuda sâlikin duaya devam etmesini sağlaması açısından Mevlânâ, “Müminin duasının geç kabul edilmesindeki sebebi” şöyle îzah eder:

“Nice ihlâs sahibi vardır ki ağlar, sızlar, dua eder. Duasındaki ihlâs dumanı da göğe kadar gider.
Günahkarların niyâz ve iniltisinden bir öd ağacı kokusu, bu güzelim gök kubbenin ta yücelerine kadar varır.
Bunun üzerine melekler Allah’a yalvarmaya başlarlar: Ey her duayı kabul eden, ey sığınılan Allah!
Mümin kulun yalvarmada. Onun Senden başka dayanağı yok.
Sen yabancılara bile ihsânda bulunursun. Her iştah sahibi, dileğini Senden diler.
Allah buyurur ki: Bu, onu horlamak için değil. Ona geç ihsân etmem, onun faydasıdır.
İhtiyacı onu gafletten ayılttı, bana çevirdi; saçından tuttu, çeke, çeke benim tarafıma getirdi.
Dileğini verirsem yine döner, o oyuncağa kapılır gaflete gark olur gider.
Gerçi ey sığınılan en düşkünlere yardım eden Allah diye gönlü kırık, perişan bir hâlde ağlayıp sızlanmada ama bırak ağlasın, sızlasın.
Bana onun sesi hoş gelmede. O yarabbi demesi, sırlarını söylemesi hoşuma gidiyor.
Yalvararak başından geçenleri anlatarak beni her çeşit zikretmekte.
Papağanları ve bülbülleri, seslerinin güzelliği yüzünden kafese koyarlar.
Fakat kuzgunla baykuşu hiç kafese koyarlar mı? Böyle bir şey hiç işitilmemiştir.
Güzel seven bir ekmekçinin yanına iki kişi gelse, bir tanesi ihtiyar, bir tanesi de güzel ve genç biri olsa.
İkisi de ekmek isteseler ekmekçi hemen bir somun kapıp al der, ihtiyara verir. Öbür boyu güzel olana hemencecik ekmek verir mi? Onu geciktirir.
Der ki: bir zamancağz bekle hele. Evde taze ekmek pişiriyorlar.
O sıcak ekmek bir müddet sonra gelse bile yine hele otur der, helva da gelecek şimdi.

⁷⁵⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1986.

⁷⁵⁷ Duanın kişinin iç dünyasında meydana getirdiği içtenlik konusunda bkz. Selahaddin Parlador, “Dua” mad., *DİA*, c. IX, ss. 532-3. Duanın İslâm öncesi ve sonrası toplumlardaki durumuna ilişkin toplu bir değerlendirme için ayrıca bkz. Osman Cilacı, “Dua” mad., *DİA*, c. IX, ss. 529-31.

⁷⁵⁸ İnsan her neye sahip olursa olsun kendinde yine bir ihtiyaç hissetmektedir. Fromm bu hususa şöyle işaret eder. Endüstri çağında insanlar medeniyet, refah ve konfor içinde yaşarlarsa bireyin sıkıntısız bir mutluluk duygusuna ulaşacağını sanıyorlardı. Ama bugün geline nokta bu bakış açısının doğru olmadığını ortaya koymaktadır. O halde insanın mutlu ve huzurlu olabilmesi bir çok düşünürün de dile getirdiği gibi “Sahip olmak” değil “olmak” tadır. (Geniş bilgi için bkz. Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya da Olmamak*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997, ss. 7-44).

⁷⁵⁹ Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, “Mü’minin Sığınağı: Dua”, *Tasavvufî Bakış*, Erkam Yay., İstanbul 2003, ss. 158.

⁷⁶⁰ Alexis Carrel, *Dua*, çev.: M. Alper Yücetürk, Yağmur Yay., İstanbul 1971, s. 27.

Böyle böyle onu geciktirir, oylar gizli bir yoldan avlamaya başlar. Benim seninle bir müddet işim var. Ey dünya güzeli, bekle hele der. İşte müminlerin, iyiden, kötünden bir murada hemencecik nâil olamamaları iyice bil ki bu yüzdendir.”⁷⁶¹

Cenâb-ı Hak insanın gönlünden geçenleri kul onu söylemeden de bilmektedir. Fakat lisanı ve kalbi ile dua ve yakarıшта bulunmasının sâlike bir takım faydaları bulunmaktadır. *Mesnevî* şârihi, Âbidin Paşa bu faydalardan birini şöyle îzah eder. Kul, kendi ağzından çıkan lafızlarla aczini ve temenni ettiği şeyi daha ziyade anlar ihtiyacını ve bu husustaki eksigini daha ziyade temyiz eder ve uyanık hale gelir. Çünkü mânâlar, yalnız zihinde kalırlarsa varlıktan uzak gibi kalırlar.⁷⁶²

Mevlânâ’ya göre sâlikin gözü ve gönlü, ihtiyacını giderme hususunda, ihtiyaçlarla mualllel diğer varlıklarda değil Allah’ta olmalıdır.⁷⁶³ Mevlânâ’ya göre duanın nihaî işlevlerinden biri, ihtiyacını yalnızca Cenâb-ı Hakk’a arz ederek O’na yönelmesi gereğini sâlike öğretmektir. Bu işleviyle dua, gönlünü Allah’ın dışındaki diğer unsurlardan (mâsivâ) temizlemesinde sâlikin önemli bir yardımcısıdır.⁷⁶⁴ Sâlikin, kendi ayakları üzerinde durabilen vakar sahibi biri olması ve diğer insanlara yönelik beklenti ve tamahtan kurtarılacak hürleştirilmesinde, duanın önemine işaret eden Mevlânâ, bu yüzden sâlikin, ihtiyaçlarını sadece Allah’a arz etmesinin ehemmiyeti üzerinde durmaktadır.⁷⁶⁵

Sâlik, Mevlânâ’ya göre ihtiyaçları yanında dünyanın aldatıcılığına karşı da Allah’a dua edip sığınmalıdır. Böylece Mevlânâ, duanın sadece ihtiyaçlara hasredilmemesi gereğine işaret etmektedir.⁷⁶⁶

Tanrısal cihetsizlik âleminin, insan tarafından hissedilen boyutunun, dua esnasında gönlün yönelişi ile ortaya çıktığına işaret eden⁷⁶⁷ Mevlânâ, gönülde uyanan dua etme isteğini de zaman ve mekândan münezzeh bu boyutun insan gönlünde

⁷⁶¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4217-37.

⁷⁶² Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1324, c. I, s. 70. Âbidin Paşa’nın *Mesnevî* şerhi ve tasavvufî düşünceleri üzerine yapılmış müstakil bir çalışma için ayrıca bkz. İsa Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî düşünceleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2001.

⁷⁶³ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2921-32.

⁷⁶⁴ Duanın bu işlevine yerli yabancı bir çok araştırmacı işaret etmişlerdir. (bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, ss. 244-50; Alexis Carrel, *Dua*, çev.: Ali Erçetin, İstanbul 1993, ss. 44-5.

⁷⁶⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 3403-5; c. V, b. 490-2.

⁷⁶⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1037-43.

⁷⁶⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3315-21.

uyandırdığı bir ilhâm olarak değerlendirir.⁷⁶⁸ Sâlikin, duasında hissetmesi gereken bu bilince Mevlânâ, anlattığı bir hikâyedeki kahramanın niyâzında şöyle işaret eder:

*“Ey Allah’ım! Ey aşikâr ve gizli işleri bilen!
Kul, Senden başka kimin huzurunda el kavuşturur? Dua da Senden, duayı kabul etmede
Senden!
Önce duaya meyil veren de Sensin; sonradan duayı kabul eden de Sen!
Evvel de Sensin, âhir de Sen; bizse arada söze bile gelmeyecek hiçin hiçiyiz!”*⁷⁶⁹

Mevlânâ’ya göre duanın ayrılmaz şartı, gönül samimiyeti ve ihlâstır. Bu yüzden sâlikin, dua ederken süslü lafızlar aramak yerine bu ihlâsı yakalamaya çalışmasının gereğine “Sözün eğri, mânân doğru olursa o lafız eğriliği, Huda’nın makbulüdür”⁷⁷⁰ ifadesiyle işaret eden Mevlânâ, bunu örneklendirmek için Bilal (ra)’ın ezan okumasıyla ilgili bir olayı anlatır.⁷⁷¹ Mevlânâ ihlâsın ayrılmazının, Allah karşısında hissedilen acziyet olduğunu belirterek sâlike nasıl dua edeceği şu tavsiyede bulunur:

*“Dua ederken Allah’a âciz bir hâlde el kaldır. Allah’ın merhamet ve ihsânı, âciz kişiye doğru uçar.”*⁷⁷²

Mevlânâ’nın kendi münacatları duadaki ihlâs hususunda sâlike rehberlik yapmaktadır.⁷⁷³

Mevlânâ’ya göre dua sadece lisânda kalmamalı, sözün gereğinin eylemsel olarak da yerine getirilmelidir. Bu hususu Mevlânâ, şöyle ifade eder:

*“(Dua etmelisin fakat azizim, bunu işinin, amelinin diliyle de okumalısın. Çünkü söz dili gevşektir.”*⁷⁷⁴

Sâlikin, duasından istenen neticeyi alabilmesi için duaya eşlik etmesi gereken eylemi açıklamak üzere tohum örneğini veren Mevlânâ, sâlike bu konuda şu uyarıyı yapar:

*“Şu hâlde ey bahtlı kişi, kuru duayı bırak. Ağaç isteyen tohum eker”*⁷⁷⁵

Mevlânâ’nın dua ile ilgili üzerinde durduğu önemli bir husus; duada istenilen şeyin, dert düzlemine erişmiş olmasıdır. Dert, duayı ve sonucunu ortaya çıkarması

⁷⁶⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 4156-63; c. VI, b. 2319-20.

⁷⁶⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3498-1501.

⁷⁷⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 171.

⁷⁷¹ “Dostların hatası, yabancıların doğrusundan daha iyidir” başlığı altında anlatılan olay, müezzin Bilal (ra)’ın ezan okurkenki ihlâsı nedeniyle bir yanlışının Peygamberimiz (sav) tarafından başkalarının doğruluğuna tercih edilmesi şeklindedir. (Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 172-8).

⁷⁷² *Mesnevî*, c. V, b. 493.

⁷⁷³ Örnek bir münacaat için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 780 vd. Mevlânâ’nın münacatları hakkında örnek bir derleme için ayrıca bkz. Ahmet Remzi Akyürek, *Münâcât-ı Mevlânâ*, İstanbul 1336.

⁷⁷⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 1044.

⁷⁷⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 1188.

bakımından Mevlânâ'ya göre duada en temel unsurdur. İhtiyaçtan hasıl olan dert, sâliki hem sözel hem de eylemsel boyutlarıyla duanın gereğini yapmaya sevk ettiği gibi kimi zaman da kişinin derdi, onu kurtuluşa eristirecek ihlâslı duayı ve neticesini vücûda getirmektedir. Bu hususu örneklendirmek için Hz. Meryem'in durumunu örnek veren Mevlânâ, şöyle der:

*"Hani Meryem gibi. Derdi vardı da tohumu yoktu. Bu dert yüzünden sanat sahibi Allah, o kuru hurma ağacını yeşertti. Çünkü o ulu, mübarek ve temiz kadın vefakardı. Allah bu yüzden o istemeden onun yüzlerce muradını yerine getirdi."*⁷⁷⁶

Mevlânâ'ya göre gönül, insanın varlık ötesi ile irtibat kurabilen yetisi olduğundan dua da gönülden yükselmelidir. Ancak gönül, bilindiği gibi Mevlânâ'nın kullanımında her insana verilmiş hazır bir yetiden ziyade oluşturulan, inşâ edilen bir değerdir. Bu yüzden kişinin duasının, varlık ötesine yükselişi, Mevlânâ'ya göre gönlün safiyeti nispetindedir.⁷⁷⁷ Kişinin yaptığı kötülükler, kibir, hırs ve şehvet gibi her bir olumsuz huyunun gönlünde meydana getirdiği tesir, Mevlânâ'ya göre yaptığı dualara ret cevabını doğurmaktadır.⁷⁷⁸ Bu meyanda kişinin duasının Cenâb-ı Hakk'a varmamasını; duanın, kişinin gönlündeki kendi hicâp ve engellerine takılması olarak görebiliriz. Bu yüzden duanın makbullüğü önündeki en büyük engel, Mevlânâ'ya göre gönül katılığıdır. Dert bu gönül katılığını kaldırdığı için kutsanmaktadır. Duayı engellemesi hasebiyle gönül katılığı, Mevlânâ'ya göre adeta insanı varlık ötesine taşıyacak menfezin kapatılmasıdır. Duanın makbullüğü önündeki bu türden engellere karşı Mevlânâ'nın sâlike tavsiyesi şudur:

*"Eğer duada latif bir nefese sahip değilsen; git, özü sözü doğru kardeşler (ihvan-ı safa)den dua iste! Bu yüzden Cenâb-ı Hak Musa'ya vahiyle bildirdi ki: 'Ey Allah'ın kelimi! Dua vakti benden bir ihtiyacını isterken günah işlemediğin bir ağızla bana sığınıp yardım iste' Musa, 'Bende o ağız yok' deyince buyurdu ki: 'Bizi başkasının ağzıyla çağır! Allah'a başkasının ağzıyla dua et! Başkasının ağzıyla ne vakit günah işledin? Öyle (iyilikler) yap ki o (iyilik yaptığın kimselerin) ağızları, gece gündüz sana dua edip dursunlar. Günah etmediğim ağız, başkasının özürler dileyen ağzıdır. Yahut da kendi ağzını temizle; kendi ruhunu seri ve çevik bir hâle getir."*⁷⁷⁹

Mevlânâ, yapılacak en makbul duanın *fenâ* ve istiğrâk hâlinde yapılan dua olduğunu belirtir. Çünkü bu hâlde duanın makbullüğü önündeki *mevhûm benlik* engeli kalkmış; fânî olan, yalnızca duanın mazharı hâline gelmiştir. Diğer sülûk

⁷⁷⁶ Mesnevî, c. V, b. 1190-1.

⁷⁷⁷ Mesnevî, c. III, b. 2305.

⁷⁷⁸ Mesnevî, c. III, b. 163-70.

⁷⁷⁹ Mesnevî, c. III, b. 179-85.

uygulamalarında olduğu gibi Mevlânâ'ya göre sâlikin duadaki nihaî gayesi de bu türden bir dua hâlini yakalayabilmektir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

*“O mev’hûm benliklerinden sıyrılanların (bî-hodların) duası, yok mu; bambaşka bir şeydir. O dua, o adamın kendisinden değildir, Allah’tandır. Hakk’ın ilhâmıdır. O duada bulunan Hak’tır; çünkü o fenâ hâlinedir. O dua da icâbet de Huda’dandır. Arada vasıta olarak mahlûk yoktur. O niyâzdan cismin de haberi yoktur, canın da.”*⁷⁸⁰

5. GÖZYAŞI

Mevlânâ'nın sülûk anlayışında sâlikin sahip olunması gereken temel meziyet, Allah aşkı ile yakıp kavru lan bir gönle sahip olabilmektir. Gönül, manevî bir latîfe olduğundan ondaki *aşk* harareti de zâhiren görülemez. Ancak gönüldeki bu hâlin, insanın zâhirî varlığında tekabül ettiği yer gözler; göstergesi de gözyaşlarıdır. Bu yüzden Mevlânâ, Allah aşkı ile yanıp tutuşan mukaddes gönlün mürâfıkı olarak ağlayan gözleri ve bu gözlerin kutsiyetlerini ifade eder.⁷⁸¹

Mevlânâ, Peygamberimizin (sav) “*Allah'ım! Yaşarmayan gözden, haşyet duymayan kalpten sana sığınırım*” duasındaki huşu sahibi kalp ile gözyaşının birlikte anılmış olmalarının da bu meyanda manidar olduğuna işaret eder.⁷⁸² Mevlânâ, dünyadaki ticaretin sermayesi para ve altın olduğu gibi sülûk sürecindeki sermayenin de *aşk* ve iki ıslak gözyaşı olduğunu, çeşm-i giryân ve dil-i biryân⁷⁸³ sahibi olmayan bir sâlikin bu yoldan eli boş ve hâm şekilde geri döneceğini ifade eder.⁷⁸⁴

Mevlânâ'ya göre dışımızdaki âlem (afâk)de çorak ve kurak toprakları yeşertip mümbit hâle getiren yağmur olduğu gibi bunun enfüsteki mukabili gözyaşlarıdır. Bu yönüyle Mevlânâ, gözyaşını, katılmış ve verimsiz hâle gelmiş gönülleri dirilt en yağmura benzetir⁷⁸⁵ sâliki gözyaşına şöyle teşvik eder:

“Akar suyun olduğu yerde yeşillik vardır. Gözyaşı dökülen yerde de ilahî rahmet...
(Ey sâlik) İnleyen bostan dolabı gibi inleyerek (gönülden gelen) gözyaşlarına sahip ol ki
(kurumuş) can sahranda yeşillikler bitsin.”⁷⁸⁶

Mevlânâ'ya göre topraktaki verimlilik ısı ve su ile sağlandığı gibi sâlikin gönül diriliği de *aşk* harareti ve gözyaşlarıyla sağlanabilir.⁷⁸⁷ Bu yüzden Mevlânâ, gönlünü diriltmek isteyen sâlikin Cenâb-ı Hak'tan öncelikle gözyaşı dilemesi gerektiğine vurgu yapar.⁷⁸⁸ Mevlânâ'ya göre bir bölgedeki yeşillik oradaki suya işaret ettiği gibi sâlikin

⁷⁸¹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 818; *Mesnevî*, c. I, b. 817-8.

⁷⁸² *Mesnevî*, c. VI, b. 2339. “*Yarabbi ağlamayan gözden ve haşyet duymayan bir kalpten Sana sığınırım*” hadisine işaret edilmektedir. (Hadis için bkz. *Müslim Zıkr* 73; *Ebû Davud*, Vitr 32; *Tirmizî*, Deâvât 68; *Nesâî*, İstiâze 6, 13, 18; -*Concordance*, c. II, s. 31'den naklen).

⁷⁸³ *Mesnevî*, c. I, b. 818.

⁷⁸⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 839-40.

⁷⁸⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 4707-8.

⁷⁸⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 820-1.

⁷⁸⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 134-43.

⁷⁸⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 2337-43.

gönlündeki dirilik ve letâfetin dışarıya vuran aksi de onları var kılan gözyaşının varlığını haber vermektedir.⁷⁸⁹

Allah için akıtılan her göz yaşı damlasının gönül letâfet ve diriliğini daha fazla artırdığını söyleyen Mevlânâ, sâlike çokça ağlamasını tavsiye eder.⁷⁹⁰ Hz. Peygamberin (sav) gözyaşıyla ilgili duasını sâlike hatırlatır.⁷⁹¹ *Dîde* hâline gelmiş böylesine eşsiz bir insan-ı kâmildeki gözyaşı isteğine bakıp sâlikin kendi kurak gönlü için ne kadar çok gözyaşı dökmesinin gerekliliğini hesap etmesini, bu hususta kendisine çeki düzen vermesini ister.⁷⁹² Çünkü Mevlânâ'ya göre taşlaşmış gönülleri yumuşatacak olan gözyaşlarıdır.⁷⁹³

Adem (as)'in yeryüzüne adeta gözyaşı dökmek, ah u efgan etmek için indirildiğini belirten Mevlânâ, Adem evladı olanın atasının yolundan giderek gözyaşı dökceğini vurgular.⁷⁹⁴

Karın tokluğunun gönül rikkatine ve gözyaşına engel olabileceğini belirten Mevlânâ, riyâzat ile gözyaşının vücûda getirilebileceğini belirtir.⁷⁹⁵

Mevlânâ'ya göre sâlikin gözyaşı döküp ağlamasını gerektiren diğer bir gereklilik; kevnindeki her şeyin, kendi zıddı ile elde edilebilir oluşudur. Kevnî zevciyet ilkesi gereği gerçek gülmenin ağlamalarda gizli olduğunu belirten⁷⁹⁶ Mevlânâ, bu yüzden sonunda gülebilmesi için sâliki gözyaşına teşvik eder.⁷⁹⁷

Mevlânâ, gözyaşının adeta tevbekârın sözleri mesabesinde olduğunu ifade ederek göz yaşının makbul bir tevbe için gerekli olduğunu belirtir.⁷⁹⁸ Çünkü Mevlânâ'ya göre

“İçteki pislikler anlaşıldı mı gözyaşından başka bir şeyle temizlenemez.”⁷⁹⁹

⁷⁸⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 820.

⁷⁹⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1579; c. V, b. 134-43.

⁷⁹¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 2339.

⁷⁹² *Mesnevî*, c. VI, b. 2340-3.

⁷⁹³ *Mesnevî*, c. II, b. 1991-2.

⁷⁹⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 1635-7.

⁷⁹⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 2345-6.

⁷⁹⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 1586.

⁷⁹⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 819.

⁷⁹⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1633.

⁷⁹⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 2093.

Sâlikin Allah için döküleceği gözyaşının değerini Mevlânâ şöyle vurgular:

“Onun için ağlayan göz ne mübarektir. O’nun aşkıyla yanıp kavrulan gönül ne mukaddestir.”⁸⁰⁰

“Sıdk ile özden ağlayış, canlara dokunur, feleği ve arşı bile ağlatır.”⁸⁰¹

“Kulların O’nun için döktüğü gözyaşları incidir; halk gözyaşı sanır.”⁸⁰²

“Hasılı ağlayıp yalvarmanın Allah yanında değeri vardır. Ağlayıp sızlanmadaki değer nerede var?

Ey ümit hemen kalk, belini sıkıca bağla. Kalk ey ağlayan daima gül.

Çünkü Cenâb-ı Hak üstünlük bakımından gözyaşını, şehitlerin kanları ile bir tutmaktadır.”⁸⁰³

Gönlü henüz ağlayabilecek rikkate ulaşmamış olanları Mevlânâ, ağlayabilenlerdeki gözyaşı ve merhameti modellemeleri hususunda teşvik eder. Allah için dökülen gözyaşının bir müddet sonra ağlayandaki taklidi gidereceğine işaret eden Mevlânâ, sâlike bu hususta şöyle yol gösterir:

“Gözyaşı (elde etmek) istiyorsan, gözü yaşlı olanlara merhamet et.”⁸⁰⁴

“Ey başkalarına ağlayan göz, gel, kısa bir müddet otur da kendin için ağla!

Dal, ağlayan buluttan yeşerir, tazeleşir. Çünkü mum, ağlamakla daha nurlu bir hâle gelir.

Nerde ağlıyorlarsa orda otur, çünkü sen, ağlamaya onlardan daha çok muhtaçsın!

Çünkü gönülde taklit nakışı var; yürü bendini gözyaşıyla yık!”⁸⁰⁵

Mevlânâ ezan esnasında söylenen namazdaki kurtuluş ve felahın gözyaşı ve niyâz olduğunu ifade ederek⁸⁰⁶ beş vakit namazın temel gayelerinden birinin mümini buna sevk etmek olduğunu belirtir.⁸⁰⁷

Mevlânâ, gece yağın yağmur gibi gözyaşının da riyâ tehlikesinden dolayı gizli olanının daha makbul olduğunu belirtir.⁸⁰⁸ Sâlike bu hususta şunu öğütler:

“Eğer bu söze yabancı değilsen bir hırkaya bürünüp viraneye çekil ve (orada) gözyaşı dök!”⁸⁰⁹

Mevlânâ, sâlikte benlik dönüşümünü gerçekleştirecek ilahî inşânın, ilahî rahmete, onun da gözyaşına bağlı olduğunu vurgulamak için Belh sûfilerinden Ahmed

⁸⁰⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 818.

⁸⁰¹ *Mesnevî*, c. V, b. 618.

⁸⁰² *Mesnevî*, c. I, b. 1779-80.

⁸⁰³ *Mesnevî*, c. V, b. 1617-9.

⁸⁰⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 822.

⁸⁰⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 479-83.

⁸⁰⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1600.

⁸⁰⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1601-7.

⁸⁰⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 2722-5.

⁸⁰⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 1632. Yine Peygamberimizin mahşerde gölgelenecek yedi gruptan biri olarak zikrettiği tenhada Allah için ağlayan kişi, gözyaşının gizliliği hususunda nebevi bir teşviktir. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. II, 482).

b. Hadraveyh'in⁸¹⁰ helva satan bir çocuğu ağlatmasıyla ilgili menkıbeyi anlatır.⁸¹¹ Hikâyedeki sembolik anlatımla işaret edildiği gibi sâlikin ilahî rahmete nâil olması Mevlânâ'ya göre ihlâslı gözyaşlarına bağlıdır.⁸¹² Mevlânâ, gözyaşının rahmeti celp ettiği gibi gazabı da giderdiğini belirtir.⁸¹³ Bu hususu Cenâb-ı Hakk'ın lisânından şöyle ifade eder:

*"Ben, birisini ağlatırsam rahmetim cuşa gelir kabarır o huruşa gelip ağlayan kulum da nimetime erişir.
Rahmetim, o latif ağlamalara bağlıdır. Kul ağladı mı rahmet denizi, kabarmaya, dalgalanmaya başlar."*⁸¹⁴

Ağlayıp gözyaşı dökmenin başa gelebilecek musibet ve belaları önleyeceğine işaret eden Mevlânâ, azaba uğrayacakları hâlde ağlayıp yalvarmaları sayesinde azaptan kurtulan Yunus (as)'un ümmetinin durumunu buna örnek verir.⁸¹⁵

⁸¹⁰ Şeyh Ahmed b. Hadraveyh; Belhli olup Horasan şeyhlerinin önde gelenlerindendir. Ebu Turab Nahşebî, Hâtim Esam ve İbrahim Ethem gibi sûfilerle görüşüp sohbet etmiştir. Kendisinin Ebu Yezid Bistami ve Ebu Hafs Haddâd derecesinde ve meşrebinde olduğu söylenmektedir. Ebu Hafs'a sûfilerden en büyük kimi gördün diye sorulmuş, o da: Himmet ve hâllere riayet ve sıdk/sıdk-ı ahvâl hususunda Ahmed b. Hadraveyh'ten büyüğünü görmedim, demiştir. Hicri 240'da Belh'te vefat eden Hadraveyh'in kabri de oradadır. (bkz; Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. VI, s. 133).

⁸¹¹ Hikâye şöyledir. Ahmed b. Hadraveyh devrinde etrafına yaptığı hayır ve cömertliği ile tanınmış bir şeyhti. Hatta bu cömertliği öylesine bir boyutta idi ki kendi parası yetmediği zamanlar zenginlerden borç alır, infâk ederdi. Borçlarının miktarı sonunda dört yüz dinara ulaştı. Şeyh de hastalanıp ölüm yatağına düşünce bütün borçlular Şeyh'in tekkesine toplandılar. Şeyh etrafına toplanan borçluların "Adam bizim parayı vermeden öbür tarafa gidecek" diye iyice ümitlerini kesip sinirlenmelerine rağmen Şeyh onların bu hâline hiç aldırış etmeden kendi hâli ile uğraşüyor içinden de "Şu su-i zanna düşenlere bak. Sanki Allah'ın dört yüz dinarı yok mu, diye geçiriyordu. O esnada sokaktan geçen bir çocuğun helva sattığı duyuldu. Şeyh, hizmetçisine işaretle misafirlere ikram için çocuğun helvasının tamamını almasını istedi. Pazarlıktan sonra helva getirilip yenir. Tabak boşalır. Fakat çocuk tabağını ve parasını almak için içeri gelince Şeyh der ki: "Ben parayı nereden bulayım? Hem borçlu bir adamım, hem de yokluk/adem tarafına gidiyorum!" Bunun üzerine çocuk ağlayıp feryat eder. Çocuğun feryadını duyan herkes oraya toplanır. İnsanlar "Bizim malımızı yiyip Hakk'ın huzuruna borçlu gittiği yetmiyormuş gibi bir de zavallı çocuğun ahını alıyor, diye söyleniyor, şeyhi kınıyorlardı. Şeyh ise ne o çocuğa ne de etrafında toplanan kalabalığa bakmadan canını teslim ile meşguldü. Çocuk ikinci vaktine kadar böylece ağlayıp durdu. İkinci olunca cömert bir zenginın hizmetçisi şeyhin tekkesine üzeri örtülü bir tabakla çıkagelir. Tabağı şeyhe takdim eder. Şeyh tabağın üzerindeki örtüyü kaldırınca tabağın bir kenarında borçlarının toplamı olan dört yüz dinar ile diğer kenarında da çocuğun helva parasının miktarı olan yarım dinarın bir kağıda sarılı olarak durduğu görülür. Bunun üzerine orada bulunan herkes şeyh hakkındaki kınama ve sözlerinden dolayı ondan özür dileyip bu kerâmetin sırrını ona sorarlar. Daha önce konuşmayan şeyh de konuşarak kendisine kötü söz söyleyen herkese hakkını helal ettiğini söyler ve bunun sırrını şöyle izah eder: "Ben Hak'tan bunu istedim O da bana doğru yolu göstererek buyurdu ki: 'Gerçi O dinar az bir paradır. Fakat gelmesi çocuğun ağlamasına bağlıdır.' Bu yüzden helva satan çocuk ağlamasaydı, rahmet denizi coşmazdı. (bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 376-442).

⁸¹² *Mesnevî*, c. II, b. 443-4. Niyâzi Mısırî bir beytinde bu hususu şöyle ifade eder: Bu Niyâzi'yi ağlattığından, Anlanır ki, ihsâna kasdın var (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 139).

⁸¹³ *Mesnevî*, c. II, b. 1653.

⁸¹⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 373, 375.

Gözyaşları sâlik için neden bu kadar önemlidir, sorusuna Mevlânâ'nın genel sülûk anlayışından hareketle ana fikir olarak şunu söyleyebiliriz. Sâlikin bu süreçteki tüm hedefi Cenâb-ı Hakk'ın rahmet ve rızâsını üzerine çekebilmek ve ilahî cezbeyle erişebilmektir. Mevlânâ, sâlik ile Cenâb-ı Hakk'ın küllî rahmetini bir anne ile süt emen bebeğine benzetir.⁸¹⁶ Bebeğinin acıkıp ağlaması, onu doyurmak için bekleyen anneyi harekete geçirdiği gibi gözyaşı ile Cenâb-ı Hakk'a yalvaran sâlikin bu duası da ilahî rahmeti sâlikin üzerine çeker. Bu sayede sâlik, amacına ulaşır.

⁸¹⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 1608-15.

⁸¹⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1950-4.

6. HALVET

Mevlânâ'nın öngördüğü sülûk anlayışının temel gayelerinden birinin, sâlikin “*irâdî mevt*” hâline ulaşabilmesi olduğuna birinci bölümde değinilmişti. İnsan, tabii ölüm ile sadece amelleriyle ve Allah’la yalnız başına kalacağından sâlik, bu deneyime hayatta iken hazırlanmalıdır. Allah’la başbaşa kalma ana gayesini gerçekleştirebilmek için sâlik, sülûk sürecinde fiziksel olarak bazı geçici yalnızlık deneyimlerini tecrübe eder. İşte sâlikin, bu gaye doğrultusunda yaşaması gereken geçici yalnızlık deneyimine halvet⁸¹⁷ denir. Mevlânâ, anlattığı hikâyedeki kahraman üzerinden bu hususu şöyle ifade eder:

“Sonunda mademki yapayalnız kalacağım, her kadınla, her erkekle düşüp kalkmaya alışmamak lâzım.

*Mademki sonunda mezara yüz tutacağım, tek Allah’a alışmam daha iyi.”*⁸¹⁸

Halvet, gönlün sadece Allah’a bağlanabilmesi için yapıldığından Mevlânâ, sâlikin gerçek bir halvet hâlinde kendi varlığından dahi halvet etmesi gerektiğini belirterek⁸¹⁹ gerçek bir halvetin yalnızca Allah’ı düşünmek olduğuna işaret eder. Binâenaleyh halvet yoluyla inzivada tedrici olarak feragat edilen şey, sâlikin yüksek bir düzeye erişmesini engelleyen bu yüzden de benliğin kurtulmayı başarması gereken tüm olağanlıklardır.⁸²⁰

Mevlânâ, halvetten muradın Hak ile sohbet olduğunu bundan muradın da *fenâya* erişmek olduğunu tohum örneği üzerinden şöyle îzah eder:

“İçi dolu olan tohum, kara toprağa ulaşır, toprakta halvet eder, toprakta sohbet eder, Kendisini toprakta tamamıyla mahveder; nihayet ne sarı, ne kırmızı rengi kalır, kokusu da mahvolur da, O mahvdan sonra onun kabzı da kalmayınca nihayet kol kanat açar, basta erişir, atını sürmeye başlar.

⁸¹⁷ Kelime olarak halvet, Arapçada yalnızlık, tek başına olmak, inzivaya çekilme, topluma karışmama gibi anlamlarına gelir. (bkz. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, s. 805; Şemseddin Sâmî, *Kâmus-ı Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317, s. 587; Ferid Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1988, s. 382). Tasavvuf terimi olarak halvet, tarikata intisap etmiş bir müridin, şeyhinin isteğiyle belli bir süreliğine insanlardan uzaklaşarak genelde tekkenin özel bir bölümünde inzivaya çekilerek, sürekli Allah’ı zikretmesidir. (bkz. Kâşânî, *İstîlâhâtü’s-Süfîyye*, s. 180; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 41). Halvet ile ilgili geniş bilgi için bkz. Uludağ, “Halvet” mad., DİA, c. XV, s. 387. Halvet uygulamasına çokça yer vermesinden ötürü *Halvetilik* adında bir tarikat bulunmaktadır. Halvetilik hakkında bkz. Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*, Petek Yay., İstanbul 1984; Mustafa Aşkar, *Niyâzî-Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, KB Yay., Ankara 1998, ss. 178-214.

⁸¹⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 443-5.

⁸¹⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 645.

⁸²⁰ René Guénon, *Manevî İlimlere Giriş*, çev.: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 115.

*Kendi aslının önünde kendi varlığından geçip kendiliksiz olunca; sûreti gider, mânâsı cilvelenir.*⁸²¹

Mevlânâ'ya göre gönlünü diğer bağımlılıklardan kurtararak Cenâb-ı Hak ile ünsiyete alıştıran sâlik, halvette zâhiren yalnız görünmesine rağmen gönlü Allah ile birlikte olduğundan esasen her şeyle birliktedir. Mevlânâ, bunun aksinin de aynı derecede geçerli olduğunu ifade eder.⁸²² Yani gönlü Allah ile birlikte olmadıktan sonra diğer varlıklarla birlikteliği, sâliki yalnızlıktan kurtaramayacaktır. Mevlânâ, bunu vurgulamak amacıyla dağda halvete girmiş olan bir dervişin hikâyesini anlatır.⁸²³ Mevlânâ, anlattığı hikâyedeki aslanın kuyuda oluşu münasebetiyle halvethaneyi ve halveti bir kuyuya benzetir.⁸²⁴ Halvethanenin karanlığının, zâhirî ve hissî bir karanlık olduğundan, insanların kötülük ve gönül karanlıklarından daha iyi olduğunu bu yüzden de tercihe şayan olduğunu belirtir.⁸²⁵ Zira halvethanede zâhiren duysal bir karanlık olmasına rağmen sâlik, insanların olumsuz etkilerinden halvet sayesinde korunmaktadır. Mevlânâ, halk ile bir arada bulunuşu nedeniyle Hakk'tan gaflete düşen kişinin bu hâlinin hikâyedeki kuyunun karanlığından daha zifiri bir karanlık olduğunu belirtmektedir.⁸²⁶ Bu yüzden tasavvufî düşüncede nefsinin arzularının kendisine ve başkalarına verebileceği zararları kontrol edemeyen sâlikin bir müddet *celvet* yerine halvet etmesi tercih edilmiştir.⁸²⁷

Mevlânâ, halvetin sağladığı gönül safiyetinin ve huzurunun akli daha verimli kullanmaya zemin hazırlayacağını belirterek halvet ve akıl arasında ilişki kurmaktadır.⁸²⁸

Mevlânâ'ya göre sâlik, manevî gelişimine zarar verebilecek ağıyârdan halvet etmeli;⁸²⁹ ancak bu yoldaki yarânıyla bir araya gelmeye özen göstermelidir.⁸³⁰ Mevlânâ,

⁸²¹ *Mesnevî*, c. III, b. 2067-70.

⁸²² *Mesnevî*, c. III, b. 1613'den sonraki başlık.

⁸²³ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1614 vd. Menkıbesi anlatılan halvetteki bu şeyhin Ebu'l-Hayr Tînâtî olduğu, nisbesinin de Mısır'ın Tinat kasabasına ait olduğunu Nefehâtü'l-Üns'den naklen Konuk belirtmektedir. (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 431; krş. Câmî, *Nefehât*, -Ma'rifet Yay.-, ss. 354-9).

⁸²⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 1299.

⁸²⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 1300; Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 400-1.

⁸²⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 1300.

⁸²⁷ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî, Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, KB Yay., Ankara 2000, s. 171.

⁸²⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1299.

sâlikin dostlarını bırakıp zamansız halvete girişini kudretli metafor gücüyle yazın kürk giymeye benzetir.⁸³¹ Çünkü Mevlânâ'ya göre sâlikin akı bir başka akıl ile birleşince nur daha da arttığından doğru yolu daha iyi görür.⁸³² Bu yüzden Mevlânâ'ya göre halvet, zamanında ve şartlarına riayetle yapılmalıdır.

Halvet, bir hastanın iyileşinceye kadar geçici bir süre perhize riayet etmesi, bir sporcunun müsabakadan önce bir süreliğine kampa çekilmesi gibi olgunlaşma yolunda ilerlerken sâlikin, kendi varlığını çözümleyebilmek için zihin ve gönül konsantrasyonunu bozan dış uyarıcılardan kendini bir süreliğine soyutlaması ve irâdî bir yalnızlığı tercih etmesidir. Sâlikin, kendi derûnuna yönelebilmesi ve iç arkeolojide mesafe kat edebilmesinde halvetin payı büyüktür. Mevlânâ bu gerekliliği *"Eğer bu söze yabancı değilsen bir hırkaya bürünüp viraneye çekil"* şeklinde dile getirir.⁸³³ İnsan varlığının sûretini, Cenâb-ı Hakk'a sunulacak bir mektuba benzeten Mevlânâ, bu mektubun halvette açılarak değerinin tahlil edilmesi gerektiğini; Âlemlerin Şahı olan Cenâb-ı Hakk'a layık olup olmadığının halvet ile anlaşılabilceğini ifade eden⁸³⁴ Mevlânâ, çoğu keşif ve irfânî açılımın yine halvet hâlindeyken yaşandığına işaret eder.⁸³⁵ Buna ilaveten Mevlânâ, sâlikin halvet sayesinde riâyâ ile yaptığı amellerinin farkına varabileceğini belirtir. Halvetin bu faydasını şöyle ifade eder:

*"Çünkü bu beden, halvette ne yaparsa kadına, erkeğe görünmek için yapmaz. Halvetteki hareketi de ancak Allah içindir, huzuru ve sükûnu da. Orada niyetinde başka bir şey bulunmaz."*⁸³⁶

Bu ifadeleriyle Mevlânâ, sâlikin yapacağı halvetin gizli yapılması gereğine de işaret etmektedir.

Mevlânâ'ya göre halvetin temel amacı, sâlikin gönlünü Cenâb-ı Hak'tan dolayısıyla kendi asıl varlığından perdeleyen *bağ*lardan koparabilmektir.⁸³⁷ Mevlânâ'ya göre enbiyâ ve evliyânın kemâle eriştikten sonraki halvetleri, diğer insanlara bu yönde

829 Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2225-34.

830 *Mesnevî*, c. II, b. 25.

831 *Mesnevî*, c. II, b. 25.

832 *Mesnevî*, c. II, b. 26.

833 *Mesnevî*, c. I, b. 1632.

834 *Mesnevî*, c. IV, b. 1564-5.

835 *Mesnevî*, c. III, b. 3856.

836 *Mesnevî*, c. V, b. 3800-1.

837 *Mesnevî*, c. V, b. 4250'den önceki başlık.

rehberlik yapabilmek, mümkün olduğu kadar onları gönül hicâplarından kurtulmaya teşvik ve irşat amaçlıdır.⁸³⁸ Ayrıca Mevlânâ'ya göre halvet sayesinde kişi, sahip olduğu manevî ikbâl ve dereceyi ehil olmayanlardan gizleme imkânı bulur.⁸³⁹

7. ZİKR

Sülûk sürecindeki uygulamalardan biri zikirdir.⁸⁴⁰ Mevlânâ, zikrin kemiyet ve elfâzından ziyade keyfiyet ve mahiyeti üzerinde durarak özellikle bu konuda sâlike rehberlikte bulunmaktadır. Zikir bazen de vird kelimesini kullanan⁸⁴¹ Mevlânâ, zikrin gönülden yapılması üzerinde önemle durmaktadır.⁸⁴² Mevlânâ aşktan ve gönül samimiyetinden yoksun olarak söylenen zikir lafızlarının sâlik üzerinde, arzu edilen olumlu tesiri göstermeyeceğini ifade eder.⁸⁴³ Bu yüzden zikrin, *aşk* ile içselleştirilmesi gereği üzerinde önemle durur. Cenâb-ı Hakk'ın ismini *aşk* ve gönül ahı olmadan sadece lisân ile zikretmeyi, *aşk* şarabının adını anmaya benzeten Mevlânâ, *aşk* kadehinden içilip aşkın tesiri görülmeden lisân ile yapılan zikrin sâliki hevâ ve heveslerinden kurtaramayacağını belirtir. Buna binâen Mevlânâ, aşksız zâkiri kınar. Sâlike, zikrin elfâzının ötesindeki hakîkati *aşk* ile araması gerektiğini öğütler. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Ey ‘Hu’nun (yani Allah’ın) yalnız ‘O (Hüve) vasfının ismiyle kanaat eden! ‘Hu’nun kadehi (manevî sekr hâlini sağlayan ilahî şarap ve cezbe) olmadan hevâ ve heveslerinden nasıl vazgeçeceksin?
Sıfattan, addan ne doğar? Hayal; ve o hayal, O’na vuslatın kılavuzu (dellâlî) olur.
Peki işaret edileni olmayan bir işaretçi (medlulsüz dellâl) hiç gördün mü?
Hiç hakîkati olmayan bir isim gördün mü? Yahut gül isminin Kâf ve Lâm harflerinden hiç gül topladın mı?

838 Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 4250-4.

839 Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 712-8.

840 Kelime olarak zikir Arapçada hatırlama, anma, görüşme, ezberde tutma, dua, niyâz, unutmama gibi anlamlara gelmektedir. (bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 1071; İsfahânî, *Müfredât*, ss. 328-9). Baldick, zikir kelimesinin İbranice’de “zakar” şeklinde kullanıldığını, Arapçadaki zikir kelimesinin kökeninin de bu kelimeye dayandığını belirtir. (Baldick, *Mistik İslâm Sûfizme Giriş*, s. 30). Tasavvuf terminolojisinde genelde Allah’ı hatırdan çıkarmama, Allah’ın belli isimlerini belli miktarlarla söyleme ve yapılan tarikat ayinlerini ifade eden bir anlama sahiptir. (bkz. Kâşânî, *İstilahâtî’s-Sûfiyye*, s. 277); Uludağ, *TTS*, ss. 588-9; Cebecioğlu, *TTDS*, ss. 728-9). Kur’an’da müşaklalarıyla birlikte 256 yerde geçen zikir kelimesi Kur’an’da en çok geçen kelimelerden biridir. (bkz. Muhammed Fuad, *Mu’cemu’l-Mufehres*, s. 270 vd).

841 Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1133.

842 Zikrin, Kur’an’daki kullanımlarında da ihlâsın ön planda olduğuna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Es’ad Sahmerânî, *Tasavvuf Menşei ve Istılahları*, çev.: Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2000, s. 97.

843 *Mesnevî*, c. VI, b. 4038.

*Mademki ismi okudun; git, müsemmayı ara. Ayı ırmağın suyu içinde değil yukarıda bil!”*⁸⁴⁴
 Mevlânâ, Cenâb-ı Hakk’ın esmâsını lisân ile zikreden ancak gönlünde aşk ve haşyet uyanmayan kişinin bu zikrini Mevlânâ, mukallidin yaptığı zikir olarak niteler.⁸⁴⁵ Zikirdeki bu yoksunluğu, söylenen ismin hakikatinden habersiz oluşun bir göstergesi olarak gören Mevlânâ, bu türden zikir çekenlerin durumunu; bir köylünün, ahırındaki aslanı, kendi ineği zannederek sevip okşaması fıkrasını anlatarak hicveder.⁸⁴⁶ Bu hususta şöyle der:

*“Dudağındaki (zikir) gönlünden doğacak olsa, gönlünü aydınlatsaydı beden zerre, zerre olurdu.”*⁸⁴⁷

*“Cenab-ı Hak: ‘Ey mağrur kör! Tur dağı benim adımdan paramparça olmadı mı?’⁸⁴⁸
 Eğer biz kitabımızı dağa indirseydik dağ parçalanır, yerinden kopar, başka bir yere geçerdi.”*⁸⁴⁹

*Eğer Uhud Dağı, beni anlatsaydı o dağdan ırmak, ırmak kan akardı’ buyurur.
 (Hâlbuki) sen Allah’ın bu (yüce) adını babandan, anandan işittiğin için bu ada gafilce sarılmışsın.*

*Eğer sen taklitsiz onu anlayıp O’na vakıf olsaydın O’nun letâfetinden hâtif gibi nişansız bir hâle gelirdin.”*⁸⁵⁰

Mevlânâ, sadece lisân ile yapılan zikrin tümüyle faydasız olmadığına da işaret eder. Ancak bu hususu ifade ederken de sâlike zikirle ilgili ideal boyutu hedef gösterir. Mevlânâ, mukallit zâkiri, ölümlerin ardından para ile tutulan ağlayıcılara benzetir. Mukallit zâkirin yaptığı zikir sebebiyle tümüyle sevaptan mahrum olmadığını, hesaba gelince ağlayıcıya da para verileceğini belirtir.⁸⁵¹ Ancak mukallidin bu zikri, Mevlânâ’ya göre muhakkık zâkirin zikri ve ondan elde ettikleri ile kıyaslanamaz. Çünkü taklidî zikir, Mevlânâ’ya göre riyâdan üremiştir. Riyâdan beslenen bir zikir de sâlik üzerinde istenen tesiri icra edemez. Mevlânâ, hadis olarak naklettiği bir rivâyeti bu tarz zikre teşmil ederek riyâkarane yapılan tesbîhi, gübrelikte biten yeşillığe benzetir.⁸⁵²

⁸⁴⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 3453-7.

⁸⁴⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 512.

⁸⁴⁶ Hikâye şöyledir: Öküzünü ahıra bağlayan köylünün sığırını bir aslan yiyip onun yerine oturur. Köylü de gece gelerek kendi ineği zannıyla aslanı okşamaya başlar. (Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 503-7).

⁸⁴⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 501.

⁸⁴⁸ A’raf 7/143 ayetine işaret edilmektedir.

⁸⁴⁹ “Eğer biz bu Kur’an’ı bir dağa indirecek olsaydık hiç şüphe yok ki onu Allah’ın haşyetinden paramparça ve haşyetli bir hâlde görürdün” (Haşr 59/21) ayetine işaret edilmektedir.

⁸⁵⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 508-12.

⁸⁵¹ *Mesnevî*, c. II, b. 496.

⁸⁵² *Mesnevî*, c. II, b. 1017. Bu hadisin tam ibaresi şerhlerde zikredilmemiştir. Ancak Konuk bu mefhumun Efendimizin yüzü güzel ancak ahlâkı çirkin kadınlardan sakının anlamındaki “Mezbelede biten yeşillikten sakının” hadisindeki bu sakındırmayı riyâ ile yapılan tesbîhe de

O görünen elfâzın güzelliğinin bir aslının olmadığına işaret eder. Görüldüğü gibi Mevlânâ, taklidî zikrin sevaptan mahrum olmadığını söylerken dahi zikirde olması gereken ideal boyuta yapmaktadır.

Zikrin gayesi Mevlânâ'ya göre Cenâb-ı Hakk'ı gönül rikkati ve *aşk* ile hissetmektir. Bu yüzden Mevlânâ, lisân ile yapılan zikri, geçici bir araz olarak niteler.⁸⁵³ “Allah sizin sûretlerinize değil kalplerinize ve amellerinize bakar” hadisini iktibâs ederek lisân ile zikrin adeta zikrin sûreti olduğunu belirtir.⁸⁵⁴ Mevlânâ, bu sûretin sâliki zikrin asıl gaye ve mânâsına erişmekten alıkoymaması gerektiğine işaret eder.⁸⁵⁵ Bu yüzden sâlik, Hakk'ın ismini zikretmekten istenen verimliliği alabilmesi için Mevlânâ'ya göre zikri ten düzleminde lisândan değil gönülden yapmalıdır. Bu doğrultuda Mevlânâ, Cenâb-ı Hakk'ın ism-i şerifini miske benzeterek bu mukaddes miskin tene ve lisâna değil, gönül temizliği ve letâfeti için gönle sürülmesi gerektiğini vurgular.⁸⁵⁶

Mevlânâ'ya göre sâlik, zikrin sûretini aşarak mânâsına erişmelidir. Ancak lisân ile yapılan zikirler, zikrin sûreti olduğundan sâlik bir sûreti diğer bir sûretle aşamaz. Lisân ile çekeceği zikirlerin sayısını artırarak sâlik, sadece sûreti artırmış olmaktadır. Buna binâen isim ve harften öteye geçmek isteyen sâlike Mevlânâ'nın tavsiyesi riyâzattır.⁸⁵⁷ Çünkü serkeş sûreti eritip sâliki zikrin mânâsına eriştirecek uygulama Mevlânâ'ya göre riyâzattır.⁸⁵⁸

Mevlânâ, zikirde telaffuz edilen lafızları, İsa (as)'nın yaptığı kuş heykellerine benzetir. Mevlânâ'ya göre bu tasvire can verip onu bir cennet kuşu hâline getirerek zikri semaya yüceltecek olan ise İsa nefesi mesabesindeki gönülden gelen inanç ve sadakattir.⁸⁵⁹ Gönülden yapılan zikir ve tesbîhleri, Allah'a sunulan birer armağan olarak

teşmil ederek bu mefhumu ifade etmektedir. Ardından gelen beyitteki güzel *sûretin* kötü huyla birlikte olunca bir değer ifade etmeyeceği mefhumundaki beyit de Konuk'un bu yorumunu teyid etmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 289).

⁸⁵³ *Mesnevî*, c. II, b. 1761.

⁸⁵⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1759-60.

⁸⁵⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 1761.

⁸⁵⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 267.

⁸⁵⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 3458.

⁸⁵⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3458.

⁸⁵⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 865-6. Telaffuz edilen tesbîhat ve zikirlerin birer kuş hâline geleceğine ilişkin bu kinayenin şu meâldeki hadisten mülhem olduğu belirtilmektedir: “Bir müminin sıdk u ihlâs ile

niteleyen Mevlânâ, bu armağanı ebediyet yurduna (dâr-ı bekâ) eriştirecek olanın gönül temizliği olduğunu ifade eder.⁸⁶⁰ Sâlikin virdine şevk ile devamını Mevlânâ, semâya gönderilen bu armağana mukabil olarak Allah'tan sâlike erişen bir karşılık ve mükafat olarak değerlendirir.⁸⁶¹ Bu tesbîhler devam ettikçe Allah'ın mükafatı da onların devamlılığını sağlamaktadır.⁸⁶² Binaenaleyh zikre devamlılık, Mevlânâ'ya göre Allah'ın bu zikre mukabelede bulunduğu sâlik tarafındaki bariz bir göstergesidir. Zikre devam edebilmenin, Allah'ın lütfu ile gerçekleştiğini ifade eden⁸⁶³ Mevlânâ'ya göre sâlik, zâhiren başka hiçbir mukabele görmese de gönülden zikir ve yakarışına devam etmelidir. Mevlânâ, bu gerekliliği “Yalvaranın (niyâz-mendin) ‘Allah’ demesi, Hakk'ın Lebbeyk demesinin aynıdır” başlığı altında şöyle îzah eder:

“Birisi O'nun zikriyle dudağını tatlandırmak için her gece ‘Allah’ der idi. Şeytan ona dedi ki: ‘Sus artık ey yüzüz ve geze adam! Ne zamana kadar böyle (boş, boş) söylenip duracaksın? Gece, gündüz bu kadar Allah diyorsun. Peki bunlara karşılık Allah'ın lebbeyki (O'nun karşılığı) hani? Hakk'ın dergâhından bir cevap gelmiyor. Böyle utanmadan, sıkılmadan ne vakte kadar Allah deyip duracaksın?’ Adam (hayal kırıklığına uğradı, zikri bıraktı) kederlendi, başını yere koyup yattı. Rüyâsında yeşiller giyinmiş Hızır'ı gördü. Hızır ‘Kendine gel, Hakk'ın zikrinden geri kaldın! O okuduğun zikirden niçin pişman oldun?’ dedi. Adam, cevap olarak: ‘Bana Lebbeyk cevabı gelmiyor, ilahî dergâhtan sürüleceğimden korkuyorum’ deyince Hızır: ‘Senin o Allah demen, bizim Lebbeyk dememizdir. Senin o niyâzın ve derde düşmen, yanıp yakılman, bizim haberci çavuşumuzdur. Senin hilelere düşmen, çareler araman, seni kendimize çekmemizden, bizim cezbemizden, ayağını çözmemizdendir. Senin korkun ve aşkın bizim lutfumuzun kemendidir; her ‘Yarabbi’ demenin altında bizim ‘lebbeyk’lerimiz gizlidir’ dedi. Ancak cahilin canı, bu duadan uzaktır; zira onun ‘Ya Rab’ demesine izin yoktur!’⁸⁶⁴ “Hacca gidenler, neden hiç ses duymadan “Lebbeyk” deyip duruyoruz derler mi? Hakîkatte onlara şu “Lebbeyk” demeyi nasip ediş, her lâhza tek Allah'tan gelen bir sestir.”⁸⁶⁵

Mevlânâ'ya göre sâlik, virdini terk etmesi halinde gönlünde beliren bir darlık ve sıkıntı ile Cenâb-ı Hak tarafından te‘dip edilerek ahdini değiştirmemesi için uyarılır.⁸⁶⁶

subhanallah demesinden cennette bir kuş yaratılır.” (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. II, s. 499).

860 *Mesnevî*, c. I, b. 883.

861 *Mesnevî*, c. I, b. 885.

862 *Mesnevî*, c. I, b. 886.

863 bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1189-90.

864 *Mesnevî*, c. III, b. 189-98.

865 *Mesnevî*, c. VI, b. 870-1.

866 *Mesnevî*, c. III, b. 348-52.

Virdi terkin, bu türden kabz⁸⁶⁷ hâlleri yanında sâlikin gündelik yaşamı üzerinde de olumsuz tesirleri olacağını Mevlânâ; “*Kim, Benim zikrimden yüz çevirirse onun için dar bir geçim vardır. Kiyâmet günü kör olarak haşrederiz*” ayetini⁸⁶⁸ iktibâs ederek ifade eder.⁸⁶⁹

Mevlânâ, zikrin sâlik için gerekliliğini Yunus (as) kıssasına⁸⁷⁰ atıfta bulunarak belirtir. Yunus (as)’un balığın karnından kurtuluşu, zikir ve tesbîhi sayesinde gerçekleştiği gibi⁸⁷¹ Mevlânâ’ya göre sâlikin *ene-yî ezelîsinin* hapsoldüğü ten ve dünya karanlığından kurtulması da Cenâb-ı Hakk’ı tesbîhine bağlıdır.⁸⁷²

Mevlânâ, Cenâb-ı Hakk’ın ism-i şerifinin *aşk* ile zikredilmesi durumunda bu zikirden çok yönlü istifade edilebileceğini belirtir. Bu türden bir zikrin sâlikin her türlü ihtiyacına çare olabileceğine işaret eden Mevlânâ, Yusuf’un adını anmaktan manevî bir lezzet ve gıda alan Züleyha’nın lisânından şöyle işaret eder:

“Acıkırsa O’nun adını söylerdi. Onun adıyla doyardı. Onun kadehinden sarhoş olurdu.
Susuzluğu O’nun adıyla geçerdı. Bâtınî şerbeti O’nun adıydı.
Derdi oldu mu O’nun yüce adıyla derhal derdi yatışırdı.

⁸⁶⁷ Kelime olarak Arapça’da sıkılıp, daralmak, tutulmak ve dertlenmek gibi anlamları olan kabz kelimesi, (bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât u Elfâzi’l-Kur’an*, thk. Safvan Adnan Davudî, (2. baskı), Dâru’l-Kâlem, Dimeşk 1997, s. 652; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 171-2; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. II, s. 1291; Muhammed b. Yakub Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, Beyrut 1991, c. II, s. 339) tasavvuf ıstılahında bir ilhâmın aniden kalbe hücum etmesi ve bunun sonucu olarak sâlikte meydana gelen daralma ve tutulma hâlini ifade etmektedir. (bkz. Uludağ, “Kabz” mad., *DİA*, c. XXIV, ss. 44-5). Kabz hâlinin zıddı olarak bast kullanılmaktadır. (Taftazânî, *el-Medhâl fi’t-Tasavvuf*, s. 109) Kelime olarak genişleme, açılma, rahatlama anlamına gelen (bkz. Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. II, s. 22-3) bast sözcüğü, tasavvuf ıstılahında sûfinin Allah’ın cemâlini düşünmesinden dolayı kalbinde meydana gelen rahatlama hâlidir. (Serrâc, *el-Luma’*, ss. 336-7; Sühreverdî, *Avârif*, ss. 6443-5; İbn Kayyim el-Cevzî, *Medâricu’s-Sâlikîn*, terc. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1990-4, c. II, s. 259; Ankaravî, *Minhâcu’l-Fukâra*, s. 342). Genel tasavvufî düşüncede de kabz ve bast hâlleri, sâlikin başlangıç aşamasındaki hâller olarak değerlendirilmişlerdir. (bkz. Gazâlî, *el-Maksadu’l-Esnâ*, Kahire 1322, ss. 59-60).

⁸⁶⁸ Taha 20/124.

⁸⁶⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 354-5.

⁸⁷⁰ Saffat 37/139-44 ayetlerine işaret edilmektedir. Yine Enbiyâ 21/87 ayetinde de Yunus’un tesbîhinden bahsedilmektedir. Rivayete göre Yunus (as), kavminin günah ve kötülüklerde ısrar edip davetine kulak vermemeleri nedeniyle kendisine ilahî emir gelmeksizin onlardan ayrılmaya karar vermiştir. Bir gemiye binmiş ve denize açılmıştır. Gemi, denize açıldıktan sonra geminin hareket etmemesi nedeniyle gemiciler, yükü hafifletmeye karar vermişlerdir. Kimin denize atılacağına dair kura çekilmiş. Çekilen kura Yunus’a çıkınca Yunus gibi muhterem bir zatın denize atılmasını istemediklerinden kura işlemini üç kez tekrarlarlar. Çekilen üç kura da Hz. Yunus’a çıkar. Hz. Yunus denize atılınca onu bir balık yutuverir. (İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân Tefsiri*, haz.: Heyet, Damla Yay., İstanbul 1997, c. V, s. 353). Mevlânâ’nın peygamber kıssalarına yaptığı atıflar ve yorumları hakkında yapılan müstakil bir çalışma için bkz. Dilaver Gürer, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

⁸⁷¹ *Mesnevî*, c. II, b. 3141.

⁸⁷² *Mesnevî*, c. II, b. 3135-7.

Hatta kış vakti sevgilisinin adı ona kürk kesilirdi. Sevda âleminde Sevgilinin adı bu işi işler işte. Aşağılık kişiler de her an o temiz adı anar ama bu tesir görülmez; çünkü onlarda aşk yoktur.”⁸⁷³

Mevlânâ, Cenâb-ı Hakk’ı zikretmenin sâliki, manevî kirlerinden arındıracağını gam ve kederini gidereceğini şöyle ifade etmektedir:

“Zikr-i Hak pâktır; temizlik gelince pislik, pılsını pırtısını toparlayıp gider. (Zira) zıtlar, zıtlardan kaçır. Işık parladı mı gece kaçır. İsm-i pâk ağza geldiğinde ne murdarlık kalır, ne de gamlar ve kederler.”⁸⁷⁴

Mevlânâ’nın sâlik için öngördüğü sülûk uygulamalarının gayelerinden biri, gönlün manevî bir yetisi olan fikir mekânizmasına işlerlik kazandırmaktır. Mevlânâ’ya göre fikri harekete geçirecek muharrik unsur, zikirdir. Mevlânâ, zikrin bu yöndeki fonksiyonunu şöyle ifade eder:

“Fikrin donmuşsa , düşünemiyorsan yürü, zikret. Zikir, fikri titretir, harekete getirir. Zikri bu donmuş fikre güneş yap.”⁸⁷⁵

Mevlânâ’ya göre zikirde gaye, zikr-i daim hâline erişerek Cenâb-ı Hakk’ı gönülde sürekli muhafaza edebilmektir.⁸⁷⁶ Zikirdeki bu gayenin gönülden mâsivânın çıkarılması hedefi ile örtüştüğünü söyleyebiliriz. Mevlânâ’ya göre zikir, Allah’ın dışındaki zararlı düşüncelerden gönlün arındırılıp temizlenmesinde fonksiyoneldir. Bu yönüyle zikri, arılardan kurtulmak için dalınan ve temizlenilen bir suya benzeten Mevlânâ, zikr-i dâim hâline ulaşınca kadar sâlikin zikre devam etmesinin gerekliliğini vurgular. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Çıplak adam arıların sokmasından kurtulmak için suya atlar ya! Arılar adamın tepesinde dolaşır dururlar; başını bir çıkardı mı hiç affetmezler, hemen sokarlar! Hakk’ı zikretmek sudur, zamanede şu kadının, bu erkeğin hatırlanışı da arı! Allah’ı zikir suyuna dal, nefesini tut, sabret de eski düşüncelerden, vesveselerden kurtul! Ondan sonra da sen, tepeden tırnağa kadar o arı duru suyun tabiatına bürünürsün... Öyle bir hâle gelirsın ki o kötü arı, sudan nasıl kaçır, çekinirse senden de öyle kaçır, öyle çekinir! Sonra dilerse sudan uzaklaş; içten suyun tabiatına sahip olursan, hakîkatte ondan ayrılmamış sayılırsın!”⁸⁷⁷

Mevlânâ, zikrin sâliki, sülûk yolunda karşılaşabileceği gulyabanilere, hayal ve tehlikelere karşı koruyacağını,⁸⁷⁸ şeytanın şerrinden sâliki koruyacak olanın da yine zikir kılıcı olduğunu belirtir.⁸⁷⁹

⁸⁷³ *Mesnevî*, c. VI, b. 4034-8.

⁸⁷⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 186-9.

⁸⁷⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 1475-6.

⁸⁷⁶ Doğu dinlerinde ağırlık verilen meditasyon uygulamalarında da kişinin ânlık bilinç hâlini muhafaza etmesi istenmektedir. Bu hâli ifade etmek üzere herhangi bir zorlama olmaksızın konsantre olma ve yine zorlamasız farkında olma gibi îzahlar yapılmaktadır (James Hewitt, *Meditasyon*, çev.: Rezan Süer, Akaşa Yay., İstanbul 1994, s. 22.

⁸⁷⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 435-41.

Mevlânâ, kulun hiçbir zikir ve tesbîhinin Cenâb-ı Hakk'ın zatını tenzih ve tesbîh edemeyeceğini, O'nun pâk ve münezzeh uluhiyet dergâhına nispetle insanî sözün, Musa (as) ile hikâyesi anlatılan⁸⁸⁰ çobaninkinden farklı olmadığını belirtir. İnsan, antropomorfist bir tasavvurdan tümüyle kurtulamayacağından, Mevlânâ'ya göre sâlik, yaptığı zikir ile kendisini temizlediğinin farkında olmalı; bu zikir ve tesbîhin gerçekte Hakk'a yaraşır bir tenzih olmadığını bilmelidir. Tembih ve işaretleriyle Mevlânâ, sâliki, yaptığı zikir ve tesbîhler ile gizli bir gurura kapılması tehlikesine karşı uyarmaktadır. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah etmektedir:

“Bizim şahımız, bize ‘Allah’ı zikredin”⁸⁸¹ diye izin verdi; bizi ateş içinde gördü de bize (böyle bir zikir) nuru ihsân etti.
 Buyurdu ki: ‘Fılvaki ben, sizin zikrinizden pâk ve yüceyim; şüphesiz hiçbir tasvir ve övgü bana lâıyk değildir. Fakat tasvir ve hayalin sarhoşu olan bizi misâlsiz asla anlayamaz”⁸⁸²
 “Ben bir fayda elde edeyim diye (zikri) emretmedim; bilakis kullara ihsânlarda bulunayım diye emrettim.
 Hintlilere, Hind ıstılahı metih olduğu gibi Sintlilerin metihleri de Sint ıstılahındadır.
 Ben onların tenzihiyle pak ve münezzeh olmam. Bu tespîh incilerini saymakla yine kendileri temizlenirler.”⁸⁸³
 “Yürü, çirkin işlerde bulunma ki bizim iyiliklerimiz bile o güzel Allah’ımızın huzurunda çirkin kalır.
 Hâlbuki sen ettiğin hizmeti ona lâıyk sandın da bu yüzden cürüm bayrağını kaldırdın.
 Sana zikir ve dua için izin verilince o dua ve zikir sebebiyle gönlüne bir gurur düştü.
 Kendini Cenab-ı Hak ile konuşur gördün. Hey gidi hey, hâlbuki pek çok kimse bu zandan dolayı O’ndan ayrı düştü.”⁸⁸⁴
 “(O hâlde) kendine gel, kendine! Allah’a hamd edip şükretsen bile bu sözlerini o çobanın lâıyk olmayan övüşü gibi bil, öyle tanı.
 Senin hamdin ona nispetle gerçi daha iyidir; fakat Allah’a nispetle onun da değeri yoktur, ona bir faydası dokunmaz.
 Ne vakte kadar ‘Ben Allah’a hamd ederim’ deyip duracaksın? Perde kaldırılınca oldu sanılan nice şeylerin olmamış bulunduğu meydana çıkar.
 Bu senin Allah’ı zikrinin kabul edilişi Allah’ın rahmetindendir. İstihaze⁸⁸⁵ olan kadının namaz kılması gibi bir ruhsattan ibarettir.
 Onun namazına nasıl kan bulaşmışsa senin zikrine de teşbîh ve ‘nasıllık bulaşmıştır!”⁸⁸⁶

878 Mesnevî, c. II, b. 754.

879 Mesnevî, c. III, b. 2856-7. “O ve kabilesi sizleri, sizin onları göremeyeceğiniz bir yerden sizi görmektedirler” (A’raf 7/27) ayetine işaret edilmektedir.

880 Bkz. Mesnevî, c. II, b. 1720 vd.

881 Ahzâb 33/41 ayetinden iktibâs edilmiştir.

882 Mesnevî, c. II, b. 1715-7. benzer şekildeki tenzihi düşüncenin yerildiği bir bölüm fih’te de var. Sadece tenzihi bir tevhidin yarım olduğuna ilişkin İbn Arabî’nin görüşü için bkz. Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. III, s. 487.

883 Mesnevî, c. II, b. 1756-8.

884 Mesnevî, c. II, b. 337-9.

885 kadınların hayız/regl dönemlerinde namaz kılmaları fıkhen caiz görülmemiştir. Ancak hayız süresi geçtikten sonra kan kesilmezse bu kanın özür kanı olduğuna hükmedilerek namazına ruhsat verilmiştir. O kadına da müstahaze tabir edilmiştir.

886 Mesnevî, c. II, b. 1794-9.

Mevlânâ bu yüzden zikir u vird ile övünüp şu kadar zikir ve ibadette bulundum demek yerine sâlike şöyle demesini tavsiye etmektedir:

*“Keşke şöyle deseydin: ‘Ey Rabbim secdem de vücûdum gibi sana lâıyk değildir. (Fakat sen yine de lütuf ve kereminle), kötülüğe iyilikle mukabele et’”*⁸⁸⁷

8. GECE (SEHER) İBADETİ

Gece ibadeti, Mevlânâ’nın üzerinde durduğu sülûk uygulamalarından biridir. Mevlânâ zühd evresindeki uygulamaların ana hedefi olan ilahi aşkın ancak gece ibadeti sayesinde elde edileceğine işaret eder. Bu meyanda olmak üzere sâlikî gece ibadetine şöyle teşvik eder:

*“Gece kuşu gibi geceleri Allah’ı zikrederim”*⁸⁸⁸
*“Ey dayanılan, güvenilen er, bir dağ gibi başını kaldır da güneşin ilk ışığı sana vursun. Baksana o oturaklı yüce dağın tepesi de seher güneşini bekleyip durmada.”*⁸⁸⁹
*“Âşık, sıçra, şu ıstıraptan kurtul. Hem susuzluk, hem su sesini duymak, hem de uyku... Bu nasıl olur?”*⁸⁹⁰
*“Babacığım, bu gece uykuyu bırak, bir gecelik olsun uykusuzlar mahâllesine gel de Şu mecnun olanlara pervane gibi vuslat uğruna ölenlere bak.”*⁸⁹¹

Mevlânâ’ya göre gece ibadetinin önemli bir özelliği; bu vakitlerde yapılan ibadette riyânın olmamasıdır.⁸⁹² Bu yüzden sâlik geceleyin yapacağı ihlâslı amelleri sayesinde sülûk yolunda daha hızlı mertebe kat eder. Bu yüzden Mevlânâ, geceyi, uyku ile elinden kaçırmaması konusunda sâlikî uyarmaktadır.⁸⁹³

Mevlânâ’ya göre Cenâb-ı Hak her şeyi kendi zıddı içine gizlemiştir. Bu meyanda Mevlânâ’ya göre sâlikî ab-ı hayat gibi diriltecek ilahî tecellîler de karanlık gecede gizlenmiştir.⁸⁹⁴ Cenâb-ı Hakk’ın gece vakitlerinde özellikle de seher vaktindeki tecellîlerinin sâir zamanlarındakinden çok farklı olduğunu ifade eden⁸⁹⁵ Mevlânâ’ya göre bu esnada gönlü uyanık olan sâliklere birçok ilahî esrarın sunulmakta olduğunu ifade

⁸⁸⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1782.

⁸⁸⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 4251.

⁸⁸⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 1758-9.

⁸⁹⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 592.

⁸⁹¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 621-2.

⁸⁹² *Mesnevî*, c. VI, b. 4467.

⁸⁹³ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3689.

⁸⁹⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 3690-1.

⁸⁹⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 1849.

eder.⁸⁹⁶ Bu yüzden Mevlânâ'ya göre sâlik, Sevgili'yi bu vakitlerde aramalıdır.⁸⁹⁷ Bir gazelinde Mevlânâ, sâlike şöyle tavsiyede bulunur:

*"Git, gönül kapısında otur, bekle. Çünkü o gizli sevgili ya gece yarısı yahutta seher vaktinde gelir."*⁸⁹⁸

Mevlânâ'ya göre şeytan, tüm geceyi uykuyla geçiren sâlikten bir çok kazanımını geri almaktadır.⁸⁹⁹ Bu yüzden sâlik, geceleyin kalkmasını kolaylaştıran hususlara dikkat etmelidir. Bu hususta Mevlânâ sâlikten özellikle akşam yediklerine dikkat etmesini ister ve onu şöyle uyarır:

*"Böyle yüzlerce gaflet tohumunu ekip durdukça başını uykudan kaldırabilir misin? Ölüm gibi (ağır) uyku ile ölmüş lokma birbirinin dostudur..."*⁹⁰⁰

9. SEFER

Mevlânâ, sâlikin olgunlaşabilmesi için yolculuk yapması gereği üzerinde durmaktadır. İnsanın yolculuk isteğinin, rûhun özgürlük özlemindeki arketipten beslendiğini belirten⁹⁰¹ Mevlânâ, sâlikin başka coğrafyalardaki Allah dostlarıyla görüşüp onlardan istifadesinin yolunun da sefer olduğunu ifade eder.⁹⁰² Sâlik, bu nihayetsiz kemâl yolunda kendisinden daha kâmil olanlarla görüşüp onlardan istifade için seferi kendisine bir görev bilmelidir. Mevlânâ, Musa'nın Hızır'a iştiağının onu böyle bir yolculuğa çıkardığını belirtmektedir.⁹⁰³

Mevlânâ, seferin en önemli faydalarından bir diğerini; sâlikin gönlünü fânî şeylerden kurtarmasındaki katkısında görür. Bir yere alışanın kalbinin, oraya bağlanacağını,⁹⁰⁴ bağlandığı şeyler nedeniyle de Allah'tan perdeleneceğini belirten Mevlânâ, seferin sâliki bu tür bağlardan özgürleştiren önemli bir araç olduğunu, bu gayeyle çokça sefere çıkan Dekukî⁹⁰⁵ lisânından ifade eder.⁹⁰⁶

⁸⁹⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 1667.

⁸⁹⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1849.

⁸⁹⁸ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVI, s. 335.

⁸⁹⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3693.

⁹⁰⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 3692-3.

⁹⁰¹ *Mesnevî*, c. III, b. 1976-80.

⁹⁰² Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2616-21; c. III, b. 534-5, b. 1945-9.

⁹⁰³ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1959.

⁹⁰⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 1927.

⁹⁰⁵ 15. yüzyıl mutasavvıflarından Yakub-ı Çerhî, *Mesnevî*'de adı geçen Dekukî'nin Şeyh Muhammed adında biri olduğunu Çerh'in Lûger köyünde doğduğunu mezarının şu an Gazne'de olduğunu ve halk nazarında büyük bir saygınlığı olduğunu belirtir. (Çerhî, *Neynâme*, s. 178'den

C. ZÜHD - AŞK MUKAYESESİ:

ZÜHD EVRESİNİN ULAŞMASI GEREKEN MERHALE AŞKTIR

Mevlânâ'nın sülûk anlayışında sâlike hâkim olan ve motive eden temel unsurlar dikkate alındığında sülûk aşamalarını “Zühd” ve “Aşk” başlıkları altında tasnif etmek mümkündür.⁹⁰⁷ Zühd aşaması, *mevhûm benliğin* arzularını kontrol altına almak için girilen mücâhede evresine karşılık gelmektedir. Bu yüzden zühd aşamasında sâlike hâkim olan tematik hâl, korku (*havf*) ve mükafat (*recâ*) hâlidir.⁹⁰⁸ Kabz-bast, heybet-üns gibi zıt hâller, henüz dengeye kavuşup benlikte huzurlu bir harmoniye çevrilmediğinden bu evrede sâlik yoğun bir iç huzursuzluk yaşar. Bu zıt hâller, Allah'ın mükâfat yahut mücazatından kaynaklandığından, zâhidin nazarı bu karşılıklara yöneliktir. Allah'a yönelik zannedilse de henüz tam olarak O'na yönelik değildir. Ne zaman sâlikin gönlünde *aşk* uyanırsa Mevlânâ'ya göre ma'rifet işte o zaman vücûda gelir ve sâlikin nazarı tamamen Hakk'a yönelerek ârif⁹⁰⁹ olur. İrfânı elde eden âşığın gönlünde zühd evresindeki korkunun yerini Maşuk-ı Hakikî olan Cenâb-ı Hakk'ın sevgi ve rızâsı alır.

naklen, A. Cahit Haksever, *15. Yüzyıl Bir Türk Sûfisi: Yakub-ı Çerhî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 176.

⁹⁰⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 1928-9.

⁹⁰⁷ İlk dönemlerde zühd ile ilgili bir çok kitap ve risâle yazılmış; *kitabı'z-zühd* adı altında çok sayıda eser vücûda gelmiştir. Günümüzde elimizde nüshası bulunan yirminin üzerindeki zühd kitabı hakkında geniş bilgi için (bkz. Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri*, ss. 18-30; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul 2006, ss. 39-48). Zühd, aynı zamanda tasavvuf tarihinin ilk dönemlerine verilen bir isimdir. (Tasavvuf tarihinde zühd dönemi ve karakteristikleri hakkında bkz. Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî, *Medhâl ile 't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Daru's-Sekâfe, Kahire 1991, s. s. 57 vd.; Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, ss. 83-108; Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995, ss. 78-81; R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev.: Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004, ss. 37-49; Ali Özcan, *Hicri Birinci Asırda Zühd Hareketini Doğuran Amiller*, (Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi), AÜSBE, Ankara 2000; Cengiz Gündoğdu, “Tarikatların Doğuşu”, *Ekev Akademi Dergisi*, c. I, sayı 2, Ankara 1998, ss. 97-106; Ebu'l-Ala Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, terc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risâle Yay., İstanbul 1996, ss. 65-86; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1995, ss. 104-19.

⁹⁰⁸ Havf hâlinin tasavvufî düşüncedeki yeri için bkz. Mustafa Kara, “Havf” mad., *DİA*, c. XVI, ss. 558-61. İlk dönem zâhidlerinden Hasan-ı Basrî ayırıcı vasıf olarak genelde bu hâl ile anılmaktadır. (bkz. Süleyman Uludağ, “Hasan Basrî” mad., *DİA*, c. XVI, ss. 291-3.

⁹⁰⁹ Ârif kavramının tasavvufî düşüncedeki yeri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukâra*, s. 349-50; İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Ma'rifetnâme*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1330, (Elif Ofset tıpkı basım), İstanbul 1980. ss. 385-94; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Ma'rifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997; M. Fuad Köprülü, “Ârif” mad., *İA*, c. I, ss. 563-4; Süleyman Uludağ, “Ârif” mad., *DİA*, c. III, s. 362; a. mlf., “Ma'rifet” mad., *DİA*, c. XXVIII, ss. 54-5; İsa Çelik, *Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı*, *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 25-53.

Sâlikin kalbinde Hakk’a karşı hissettiği muhabbetten daha güçlü bir duygu artık yoktur. Mevlânâ’ya göre sâlikin esas yükselişi bundan sonra başlar. Mevlânâ, bu iki aşamayı sâlikte uyandırdıkları tema ve sağladıkları manevî terakki bakımından mukayese ederek şöyle îzah etmektedir:

“Zahit, işin sonunu düşünür. Sual ve hesap günü hâlim ne olacak diye dertlenir. Âriflerse başlangıçtan, haberdardırlar, sonu düşünme derdinden de kurtulmuşlardır. Ârifte ârif olmadan önce korku da vardı, recâ da. Fakat Allah takdirini bildiğinden, işin önünden haberdar olduğundan bu irfân, her ikisini de ortadan kaldırmıştır. Evvelce mercimek ektiğini bildiğinden ne mahsul elde edeceğini de bilir. Âriftir, korkudan da kurtulmuştur, recâdan da. Allah kılıcı, o hay huyu kesmiş, ikiye bölmüştür.

Evvelce Allah’tan korkar, umardı. Havf yok oldu, o recâ meydana çıktı.”⁹¹⁰

“O (âşık ârif), aşkıdan koşmuştu, bu (zâhidse) havfından (korkusundan) koşmakta. Aşkla korku (havf) arasında büyük bir fark vardır. Ârif, her nefes tâ şahın tahtına kadar seyrederek. Zâhidse yürür yürür, bir ayda ancak bir günlük yol alır. Gerçi zâhidin de şerefli bir günü olur ama bir gün ile elli bin yıl bir mi? Bu yolun sâlikinin ömrünün her bir günü bu cihân yılıyla elli bin yıldır. Akıllar bu sırra eremez, kapı dışında kalırlar. Bu sır vehmin ödünü patlatırsa, bırak patlatsın!

Aşk karşısında kıl kadar korku yoktur. Aşk mezhebinde herkes canını feda eder. Aşk, Hak sıfatıdır. Ama korku, şehvete ve mideye müptela kulun vasfıdır. Kur’an’ı Kerim’de ‘Onlar Hakk’ı severler’ diye varid olmuştur. Öyle ki Cenab-ı Hak tekrar ‘Allah da onları sever’ buyurmuştur. Şu hâlde muhabbeti de Hak sıfatı bil, aşkı da. Azizim! Hak sıfatında korku olmaz. Hâlîk’in vasfı nerede? Topraktan yaratılanın vasfı nerede? Sonradan olanın sıfatı nerede? O pâk Hakk’ın sıfatı nerede? Eğer ben, aşkı şerh etmeye devam edecek olursam bu mevzu, yüz kıyamet geçse de yine tamamlanamaz!

Çünkü kıyametin bir hududu vardır. Ama Hakk’ın sıfatı sınırsızdır. Aşkın beş yüz kanadı vardır ki her bir kanat, arştan ta yeraltına kadar her yeri kaplar. Zâhid ayağıyla korku ile yürümeye çalışırken; âşıklar kanatlarıyla şimşek süratiyle giderler. Aşk derdi gökyüzünü oturak edinirken korku ehli, aşkın tozuna dahi nasıl erişecek! Hakk’ın inayet ve nuru ona erişip de onu bu âlemden ve bu yürüyüşten kurtarması müstesna; zahit, bu makâma ulaşamaz.”⁹¹¹

“Ârifin kibleşi vuslat nurudur, filozaflaşan aklın kibleşi hayal. Zâhidin kibleşi ihsân sahibi Allah’tır, tamahkârın kibleşi altınla dolu torba.”⁹¹²

“Kul, azad olmaya gayret eder. Âşıksa ebedîyen azad olmayı istemez. Kulun maksadı mükafat ve kazançtır. Âşık için mükafat ise sevgilinin cemalidir.”⁹¹³

“(Ârif ve âşık) Şeyh, Cenab-ı Hakk’a der ki, ‘Ey Rabbim, ben sana âşıkım. Senden başkasına meyledersem fasıkım. Eğer sekiz cenneti görmek istiyorsam veya ibadetlerim cehennem korkusuyla ise, Sadece bedeninin selametini dileyen bir mümin olurum’ Zira her ikisi de cennet de cehennem de bedene aittir.

Âşık için Hakk’ın aşkı gıda olursa ona mukabil yüzlerce beden bir dut yaprağı gibidir.”⁹¹⁴

Hem Allah âşığı olmak, hem de ücret istemek olur mu? Emniyet sahibi Cebrail, hiç hırsızlık eder mi?”⁹¹⁵

910 Mesnevî, c. V, b. 4065-70.

911 Mesnevî, c. V, b. 2179-94.

912 Mesnevî, c. VI, b. 1897-8.

913 Mevlânâ, c. V, b. 2729-30.

914 Mevlânâ, c. V, s. 531.

915 Mesnevî, c. V, b. 2713-8.

Mevlânâ'ya göre zühd aşaması, sâlikin riyâzat ve mücâhede ile sülûk sürecinin sıkıntılarıyla yüzleştiği ancak henüz *aşk* ve irfân sırlarının gönlünde uyanmadığı zor ve çetin bir evredir. Mevlânâ, zühd aşamasının en belirgin niteliğinin çetinliği olduğuna işaret etmektedir.⁹¹⁶ Mevlânâ, anlattığı define arayan sûfî hikâyesinde⁹¹⁷ sûfinin defineyi bulmak için yıllarca her tarafı kazması ile sâlikin zühd aşamasında çektiği sıkıntıları sembolize etmektedir. Hatta Mevlânâ'ya göre bu aşamadaki sâlikte öyle bir iç huzursuzluk meydana gelir ki kişi yaşadığı hâlin etkisiyle divane olabilir, intihara dahi teşebbüs edebilir. Bu yüzden Mevlânâ, zâhirlere zühd aşamasından kurtulup genişliğe çıkmadan yalnız bulundukları zaman ustura ve bıçak dahi verilmemesi gerektiğini, yaşadıkları iç huzursuzluk nedeniyle kendilerini öldürebileceklerini ifade eder.⁹¹⁸

Mevlânâ, zühd aşamasını ve bu aşamada çekilen sıkıntı ve zorlukları, bir peygamberin nübüvvet verilmeden önceki dönemine benzetir. Velînin de velâyet ve irfâna erişmeden önce benzer sıkıntılar yaşadığına işaret eder. Bu meyanda Peygamberimizin (sav) vahyin başlangıcındaki durumunu buna örnek olmak üzere anlatır.⁹¹⁹

Sâlikin, *mevhûm* benliğine ait unsurlardan zühd evresinde tümüyle temizlenebilmesi Mevlânâ'ya göre mümkün değildir. Bu evrede sâlikin gözü tamamen mânâyâ dönük olmadığından kendisi de sûrete ait unsurları hâlen barındırmaktadır. Zâhid sâlik, henüz daha beden yani *sûret* varlık düzlemindedir. Bu ise sâlikin *fenâyâ* erişmesine engeldir. Sâliki *mevhûm* benliğine ait unsurlardan tamamıyla temizleyen şey Mevlânâ'ya göre *aşk*tir. Bu yüzden *aşk* evresi, zühdün üzerinde ve ötesindedir. Diğer bir ifadeyle Mevlânâ'nın sülûk anlayışında zühd evresinde yapılanlar, sâlikin *aşk* merhalesine taşınması için birer araçtır. Zühd merhalesinde yapılanlardan maksat, sâlikin gönlünde ilahî aşkın uyanmasını sağlamaktır. *Aşk* ile sonuçlanmayan bir zühd, bu yüzden Mevlânâ'ya göre kısırdır ve sâliki hakîkate eriştiremez. Binâenaleyh Mevlânâ, *aşk* ile sonuçlandırılmayan zühdün, sâliki huzursuzluk ve iç çekişme içinde bırakacağını belirtir. Anlattığı ihtiyar zâhid hikâyesi aracılığıyla bu hususu şöyle ifade eder:

⁹¹⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 3463-6.

⁹¹⁷ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1939-65, 1975-6, 2288-96, 2347-52.

⁹¹⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 3531-4.

⁹¹⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3535-41.

“Hem zâhid hem ihtiyar. Zühd ve ihtiyarlığı onu hayli zayıflattı. Bu zühd içinde bir fethi de nâil olmadı.

Biçare, mihnet çekti ama bir hazine bulamadı. Ücretsiz işler görüp ehl-i meşakkat oldu.

Onun ya amellerinde bir noksanlık vardı veya kader icabı mükâfat vakti gelmemişti.

Ona bu dert, bu musibet yeter. Şu kanlı ovada kimsiz, kimsesiz kala kalmış.

Gözleri ağırlıklı, bir bucağa çekilip oturmuş, yüzünü ekşitmiş, suratını asmış.

Ne bir göz hekimi var ki derdine yansın, ne onun akli var ki bir göz ilâcı arayıp bulsun da gözüne çeksın.

Kendi zan ve tahmini içinde çalışıp çabalamaktadır. İşinin düzeleceği, muradının hasıl olacağı ümidi içinde.

Tuttuğu yolu yüzünden onun Hak Cemaline vuslatı uzak bir ihtimal. Başında beyin yok; işi, zâhiri bir aşktan ibaret!

Bazen ‘Benim nasibim daima meşakkat midir?’ diye Cenab-ı Hakk’a şikâyetçi olur.

Bazen bahtıyla savaşıyor, ‘Herkes uçuyor, benimse neden kolum, kanadım kırılmış!’ der.

Kim, rengin ve kokunun kaydıyla perdelenmişse o, zühdü huy edinse de yine dar gönüllüdür.

Kim, bu dar yoldan çıkıp kurtulmazsa onun, ahlâkı güzel olmaz, gönlü ferahlamaz.”⁹²⁰

Mevlânâ’nın yukarıda zühd evresine ilişkin söylediklerinin aşk evresi ile mukayese kapsamında aşktan yoksun bir zühd anlayışı için söylendiğini, dolayısıyla zühde ilişkin mutlak bir olumsuzlamayı ifade etmediğini altını çizerek belirtmeliyiz. Zira Rabbânî bir cezbeye maruz kalan nadir örnekler müstesna, Mevlânâ’ya göre sâlik, zühd evresindeki uygulamalar olmadan aşka erişemez. Araç olmadan amaç tahakkuk ettirilemez.

Binâenaleyh Mevlânâ’nın sülûk anlayışı, zühd uygulamaları üzerine yükselen ancak temel olarak aşk ve cezbeyi hedefleyen bir süreçtir. Bu yüzden bunların birbirinden ayrı düşünülmesi yerine birbirlerinin mütemmimi olarak görülmesi daha doğrudur. Her sûfinin manevî gelişim sürecinde görülen nâfile ibadet, riyâzat ve mücâhede, Mevlânâ’nın hayatında da geniş yer tutmaktadır. Sürekli çırak olarak kalan kişi, doğal olarak kınanır ancak çırak olunmadan usta olunamayacağı da hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu bağlamda Mevlânâ’nın Mevlevîliğin pîri olmadan önce Kübreviyye tarikatının usûllerine göre zühd ve mücâhede evresinin gereklerini Seyyid Burhaneddin gözetiminde yerine getiren bir “çırak” olduğunu hatırlatmalıyız.

Tasavvufî terminolojide seyr ü sülûktaki farklı yolları ifade etmek üzere tarîk-i ahyâr, tarîk-i ebrâr ve tarîk-i şuttâr⁹²¹ ayrımı yapılmaktadır. Bu didaktik ayrım her bir sûfinin manevî olgunlaşma sürecindeki baskın ve bariz karakterine işaret etse de bu yolları tümüyle birbirinden ayrı düşünmek esasen mümkün değildir.

⁹²⁰ Mesnevî, c. V, b. 3520-32.

⁹²¹ Tarîk-i Ahyâr: İbadet ve ameli salih sahiplerinin yolu olup bu yola giren sâlikler, farz ve sünnetleri ifâ ederek zâhiri ibadetleri çokça yaparlar. Bu yola tarîk-i zühd ve ibadet de denir. Tarîk-i Ebrâr: Mücâhede ve riyâzat sahiplerinin yoludur. Riyâzat ve mücâhede ile ahlâkı güzelleştirmeyi kalbi tezkiye ve tasfiyeyi esas alırlar. Tarîk-i Şuttâr: Aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yoluna verilen isimdir. Bu yollar hakkında geniş bilgi için bkz. Necmüddin Kübrâ, Tasavvufî Hayat, ss. 38-70.

Mevlânâ'nın hayatına bu açıdan bakıldığında Şems'ten önce Burhaneddin'le geçirdiği zühd dönemi sayılabilecek dönem ile Şems'ten sonra ortaya çıkan *aşk* neşvesinin birbirlerini tamamlayıcı mahiyette oldukları görülecektir. Bu nedenle Mevlânâ'ya göre *aşk*, ancak zühd döneminde çekilen sıkıntıların, yapılan ibadetlerin ve ekilen tohumların bir sonucudur. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“Kulluk kıl ki sen de aşka nâil olasın. Kulluk, hayırlı amelle elde edilen bir kazançtır.”⁹²²
“Şeriatın canı da âriftir, takvanın canı da. Ma'rifet, geçmiş zamanlardaki zâhitliğin mahsulüdür.
Zâhitlik, ekmeye çalışmaktır. Ma'rifet de o ekilenin bitmesidir.
Şu hâlde çalışmak ve inanmak, bedene benzer. Bu ekmenin canı da biten mahsuldür ve onu devşirmektir.”⁹²³

Manevî gelişimdeki bu tedricilik ve hiyerarşi, insanın fiziksel gelişiminde de söz konusudur. Fiziksel gelişimde her bir merhale o aşamanın gereklerini yerine getirme bakımından müstakil olarak son derece önemlidir. Ancak diğer açıdan ondaki bu önem, bir sonraki aşamaya geçişi sağlamasından dolayıdır. Bir bebek emeklemeden yürüyemez, koşamaz. Bu açıdan emekleme merhalesi son derece önemlidir. Ancak yürümekle sonuçlanmadığı takdirde bu bir gelişim akametidir. Yani her aşama, diğerinin gelişini, tanımlanmış bir sırayla izler. Ancak her bir aşamanın kendi içinde özerk, ayrı bir bütün ve bir önceki aşamadan bağımsız görünen bir yönü de vardır.⁹²⁴

Binâenaleyh Mevlânâ'nın sülûk anlayışında zühd ve *aşk* evrelerinin birbirlerinin karşıtı değil mütemmimi olarak görülmesi kanaatimizce daha doğrudur.

⁹²² Mevlânâ, c. V, b. 2728.

⁹²³ *Mesnevî*, c. VI, b. 2090-2.

⁹²⁴ Leo Buscaglia, *Kişilik Tümüyle İnsan Olabilme Sanatı*, çev.: Nejat Ebcioglu, İnkılap yay., İstanbul 1987, s. 35.

VI. AŞK MERHALESİ

Mevlânâ'nın sülûk anlayışında tüm sülûk uygulamalarının ortak gayesi, sâlikin gönlünde ilahî aşkın⁹²⁵ uyanmasını sağlamaktır. Mevlânâ; “*Ey aşk mezhebine giren, yüzünü kendine çevir. Sana meftun olan, senden başkası değildir*” ifadesiyle kendi sülûk metodolojisinin aşk üzerine kurulu olduğuna işaret etmektedir.⁹²⁶ Bir gazelinde de bu hususu şöyle ifade eder:

“*Sadece aşk, sadece aşk, başka da bir isimiz yoktur*”⁹²⁷

Mevlânâ'ya göre aşkın⁹²⁸ değişik düzlemlerde farklı anlam ve işlevleri bulunmaktadır. Biz burada sadece ilahî aşkın sâlikî, *fenâya* ulaştırmadaki erdirici rolüne işaret edeceğiz. Bu kullanımıyla Mevlânâ'da aşk; insan gönlünün, transandantal (aşkın) olan mânâyı hisseden yeti ve duygusudur. İnsanı, mânâyı yönlendirip en nihayetinde sâlikin gönlünü *Ma'ne'l-Maânî* olan Allah'a rapt etmesi itibarıyla aşk, insanın asıl

⁹²⁵ *İlahî aşkın* tasavvufî düşünce tarihinde özellikle Rabi'atü'l-Adeviyye'den sonra belirgin bir biçimde ortaya çıktığı kabul edilmektedir. (bkz. Margaret Smith, *Bir Kadın Sufî: Rabia*, çev.: Özlem Eraydın, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 137). Tasavvuf literatüründeki aşk kavramı ve anlamlarına dair geniş bilgi için bkz. Ahmed Gazâlî, *Sevânihi'l-Uşşâk (Aşkın Hâlleri)*, çev.: Turan Koç-M. Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004; İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev.: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1998 s. 24 vd.; Cavit Sunar, “Aşkın Terbiyede Rolü”, *AÜİFD*, XXV, Ankara 1981, ss. 95-126; Süleyman Uludağ, “Aşk” mad., *DİA*, c. IV, ss. 11-7; Saadetin Kocatürk, *Mevlânâ'da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması*, KB Yay., Ankara 2001, ss. 95-114; Mehmet Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, Akademi Kitabevi, İzmir 2002, ss. 43-9; İsa Çelik, *Muhammed İkbal'in Tasavvufî Düşüncesi*, Kaknüs Yay., İstanbul 2004, ss. 253-62.

⁹²⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 1983. *Aşk dini* kavramının İbn Arabî ve Mevlânâ'nın düşünce sistemleri içindeki yerine ilişkin bir değerlendirme için bkz. W. C. Chittick, “Rûmî ve Mevlevîlik”, çev.: Safi Arpaguş, *Tasavvuf, Mevlânâ Özel Sayısı*, Ankara 2005, ss. 719-20.

⁹²⁷ Mevlânâ, *Külliyât-ı Divân-ı Şems*, c. I, s. 519, gazel no: 1375.

⁹²⁸ Her insanda bir potansiyel olarak bulunan sevginin ne olduğu ve insandaki kökenlerinin neye dayandığı konusunda bir çok farklı görüş ve tarif bulunmaktadır. Bu duygunun insanda doğuştan gelen fitrî bir duygu olduğunu kabul edenler olduğu gibi insanın dünyaya gelişinden itibaren kazandığını iddia edenler de vardır. Ulvan sevgiyi, fitrat haline gelen ve kendisinden kopulması mümkün olmayan duygu şeklinde tanımlar. Sevginin fitriliğine işaret eder. (Bkz. Abdullah Nasuh Ulvan, *İslâm ve Aşk*, çev.: M. Lutfi Özbey, İhtar Yay., İstanbul 1998, s. 13). Branden sevginin sevgili ile ortaya çıkan bir duygu olduğunu söyler. (bkz. Nathaniel Branden, *Aşkın Psikolojisi*, çev.: Koray Durak, Kural Dışı Yay., İstanbul 1999, s. 59). Ruiz, sevginin kavramsallaştırılamayacağını sevginin eylem ve histen ibaret olduğunu belirtir. (bkz. Don Miguel Ruiz, *Ustaca Sevmek*, çev.: Seda Toksoy, Ötesi Yay., İstanbul 2000, s. 52). Lauster de sevmenin doğumdan sonra kazanılan bir yetenek olduğunu, bu yeteneğin annenin bebeği kucağına almasıyla birlikte oluşmaya başladığını belirtir. (bkz. Peter Lauster, *Sevgi, Özgürlüğe Giden Yol*, çev.: Nurettin Yıldırım, Doruk Yay., Ankara 1997, s. 76; yine aynı yazarın *Aşk, Bir Olgu Olarak Aşkın Psikolojisi*, çev.: Nurettin Yıldırım, Doruk Yay., Ankara 1997, s. 46). Blondel, eserine Platon'dan Nietzsche'ye uzanan bir çizgide çeşitli aşk ve sevgi tanımları verir. (bkz. Éric Blondel, *Aşk*, çev.: Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2003). Sevgi ve ilgili kavramların Kur'an'daki kullanımına ilişkin bir çalışma için ayrıca bkz. Atilla Yargıcı, *Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2002.

benliği ile Allah arasındaki bağıdır.⁹²⁹ İnsan bu bağ vasıtasıyla yücelmekte; *mahdût benliğinin sınırlılığından kurtulmaktadır*.⁹³⁰ Bu anlamıyla *aşk*; ilahî varlığın insan içinde hissedilir hâle gelmesini sağlayan ilahî tecellî ile aynı anlamda kullanılmaktadır.⁹³¹ Aştan mahrum olan Mevlânâ'ya göre bu ilahî tecellîden ve nurdan da nasipsiz kalmış demektir.⁹³² Diğer bir ifadeyle Mevlânâ'ya göre sâlikin sahip olduğu ilahî nurun, aşkı oranında olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle *aşk*, insan nefsinin kendi mahiyet ve kaderini idrâke zorlayan ilahî bir ilhâmdır.⁹³³

Mevlânâ, bu hususu *Mesnevî*'de kurbağa ile farenin arkadaşlık kurması hikâyesinde sembolik bir dille anlatmaktadır. Hikâyede bir su kurbağası ile toprak faresi arkadaşlık kurarlar. Ancak doğal olarak yaşadıkları yerler birbirinden farklı olduğundan iletişim sağlayabilmek için aralarında bir yöntem geliştirirler. Birbirlerini özlediklerinde görüşüp özlem giderebilmek için fareyi kurbağaya bağlayan bir ip bağlarlar. Fare, kurbağayı görmek istediğinde nehir kıyısına gelir. İpi çeker, kurbağa da bunu anlayıp sudan çıkar böylece görüşüp özlem giderirler.⁹³⁴

Hikâyedeki metaforik anlatımda su kurbağası insanın ruhunu, toprak faresi de insanın bu âleme hitap eden maddî yönünü sembolize etmektedir. Mevlânâ, hikâyeyi anlattıktan sonra bu metaforlar üzerinden aşkın işlevini belirtmektedir. Buna göre *aşk*; rahatlamak istediği zaman insanın *mânâ* âlemine erişmesini ve özlem gidermesini sağlayan hikâyedeki ip misâli insanı, kendi varlığının transandantal yönü ile iletişime geçiren vasıtaadır.⁹³⁵ Dolayısıyla sâlik, güvenilen bu vasıta olmadan sûreti aşarak *mânâ* âlemine yol bulamaz.

⁹²⁹ Egzistansiyalist filozoflardan Verneaux aşkın, Tanrı ile bağ kurmadaki bu fonksiyonunu şöyle ifade eder: “*Sevmek ve tanımak aynı şeydir. Bireyin Tanrı'ya yönelişi, aşk iledir.*” (Roger Verneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev.: Murtaza Korlaelçi, EÜ Yay., Kayseri 1994, s. 19. Sevmek ve bilmek (irfân) arasında kurulan benzer bir özdeşlik değerlendirmesi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yay., İstanbul 2004, s. 179.

⁹³⁰ Bkz. Robert Frager, *Aştır Asıl Şarap*, çev.: Ömer Çolakoğlu, Gelenek Yay., İstanbul 2004, ss. 31 vd.

⁹³¹ Ken'an Rifaî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, s. 4.

⁹³² Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 759-62.

⁹³³ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, çev.: Yücel Belli, Murat Temelli, Ataç Yay., İstanbul 2004, s. 80.

⁹³⁴ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 2932 vd.

⁹³⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 2941-2.

Mevlânâ, Hz. Peygamber (sav)’in mi’râcını, bu doğrultuda yorumlar. Efendimiz (sav)’in topraktan yaratılan bedenini göklere yüceltenin Cenâb-ı Hakk’a duyduğu *aşk* olduğunu belirtir.⁹³⁶ Sâlikin de *aşk* aracılığıyla yüceleceğine işaret eder.

Aşk, Mevlânâ’ya göre *yokluk (adem/nistî) âlemine* yönelik olduğundan⁹³⁷ sâlik, ancak *aşk* sayesinde *yokluk âlemindeki* ilahî esrârı müşâhede edebilir. Bu işleviyle Mevlânâ aşkı; Huda sırlarının usturlabı⁹³⁸ diye nitelendirir.⁹³⁹ Aşka liyakati olmayan ise Mevlânâ’ya göre *mânâ* âleminde bir koku dahi alamaz.⁹⁴⁰ Bu yüzden Mevlânâ’ya göre söz konusu aşktan yoksunluk, insanı içinde bulunduğu varlık boyutuna hapseden bir mahrumiyeti doğurmaktadır. Bu mahrumiyeti Mevlânâ; “*Kimin bu ilâhî aşka meyli olmazsa o, kanatsız bir kuşa döner. Vay onun hâline!*” şeklinde ifade eder.⁹⁴¹

Mevlânâ, çeşitli vesilelerle sâlikî ilahî aşkı gönlünde uyandırmaya ve âşıklar arasına katılmaya teşvik etmektedir. Mevlânâ, aşkı elde etmesi için sâlike bir de somut öneri sunarak Allah âşıklarının hayat hikâyelerini okumasını tavsiye eder.⁹⁴² Sâlikin bir *aşk* avcısı olması gereğini öğütleyerek bu hususta sâlike şöyle seslenir:

“Avlamaya değen şey ancak aşktır.”⁹⁴³
 “Ey âşıklar, arı- duru şarap sizindir, size sunulur. Bâkî olan sizsiniz, bekâ sizindir!
 Ey! Yüreklerinde âşk derdi olmayanlar, kalkın âşık olun; işte Yusuf’un kokusu gelmekte,
 hemen koklayın, o kokuyu alın!”⁹⁴⁴

Aşk, görünen bu *sûret* âleminin ötesindeki *Mânâ*’ya duyulan iştîyak olduğundan Mevlânâ, aşkın formel bilginin ötesinde olduğunu belirtir. Bu hususa; “*Bir yerde aşk fazlaştı, derdi arttırdı mı orada ne Ebû Hanîfe bir ders verebilir, ne Şâfiî!*” ifadesiyle işaret eder.⁹⁴⁵

⁹³⁶ Mesnevî, c. I, b. 25.

⁹³⁷ Bkz. Mesnevî, c. III, b. 3020-4.

⁹³⁸ Usturlâb: Eskiden yıldızlar ve burçların hareketleri ile vakit tayini için gök bilimi ile uğraşanların kullandıkları üstüne gök kubbesinin haritası çizilmiş yarım daire şeklindeki alet. Ayrıca bu alet ile minare dağ tepe gibi yerlerin yüksekliği ve kuyuların derinliği de ölçülürdü. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. I, s. 133; Can, *Konularına Göre Mesnevî Tercümesi*, c. I, s. 16).

⁹³⁹ Mesnevî, c. I, b. 110.

⁹⁴⁰ Mesnevî, c. III, b. 3023.

⁹⁴¹ Mesnevî, c. I, b. 31.

⁹⁴² Mesnevî, c. VI, b. 1775.

⁹⁴³ Mesnevî, c. V, b. 409.

⁹⁴⁴ Mesnevî, c. IV, b. 849-50.

⁹⁴⁵ Mesnevî, c. III, b. 3832. Bu konuda ayrıca bkz. Mehmet Demirci, *Mesnevî’de Akıl-Aşk Karşılaştırması*, 5. *Milli Mevlânâ Kongresi*, S. Ü. Basımevi, Konya 1991; Süleyman Hayri Bolay, *Mevlânâ’nın Akıl Anlayışı*, 2. *Milli Mevlânâ Kongresi*, S. Ü. Basımevi, Konya 1987.

Mevlânâ'ya göre gerçek *aşk*, bu dünyaya ait bir sıfat olmadığından ne bu dünyanın ifade kalıplarına dökülebilir⁹⁴⁶ ne de anlatılabilir.⁹⁴⁷ Bu yüzden de aşkı bilmenin yegâne yolu Mevlânâ'ya göre âşık olmaktır. Mevlânâ; “*Tatmayan bilmez. Birisi ‘Âşıklık nedir, diye sordu. Dedim ki: Benim gibi olduğun zaman bilirsin’*” ifadesiyle bunu vurgular.⁹⁴⁸

Mevlânâ'ya göre *aşk*, sâlikin gönlünde gerekli istidat ve liyakat görüldükten sonra uyanır. Bu liyakate sahip olma sürecinin başlıca özelliği Mevlânâ'ya göre sâlikin yaşamda zorlu ve çetin imtihanlarla yüzleştirilmesidir. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre ilahî aşkın gönlünde uyanması ile sâlikin dert ve çilesinin artması, adeta yekdiğerinin ayrılmazdır. *Aşk*, sâlikin çekeceği çile ve ıstırap sayesinde olgunlaşacak böylece sâliki de manen olgunlaştıracaktır. Mevlânâ, âşıkların çektikleri bu çile ve dertlerin aynı zamanda aşkın varlığının da zâhirî delili olduğunu belirtir. *Aşk* ve çile arasındaki bu bağı şöyle îzah eder:

“Âşıklık, gönül iniltisinden (zâri-i dil) belli olur. Hiç bir hastalık, gönül hastalığı (bîmârî-i dil) gibi değildir.”⁹⁴⁹

“Âşıklar kuvvetli bir selin önüne düşmüşlerdir. Onlar, aşkın takdirine razı olmuşlardır. Değirmen taşı gibi durup dinlenmeden gece gündüz inleyip yalvararak döner dururlar. Değirmen taşının dönüp durması, kimse bu ırmak duruyor demesin diye ırmak arayanlara bir şahit olmuştur.

Arktaki suyu görmüyorsan gel de değirmen taşının dönüşünü gör der.”⁹⁵⁰

“Âşıkların yanıp yakılması bir gelişmedir. Nitekim ay da yanıp yakılarak yeni bir yüz kazanır.

Bütün hastalar, iyileşmeyi umarlar. Hâlbuki aşk hastası, ne olur; derdimi artırın diye yalvarır.

Bu zehirden daha güzel, daha hoş bir şerbet görmedim. Bu hastalıktan daha iyi bir sıhhat olamaz.”⁹⁵¹

Mevlânâ'ya göre aşkın başlangıçta böylesine kanlı ve merhametsiz bir kâtil gibi görünmesinin nedeni; aşkın gerçek mahiyetine vukûfiyeti olmayan nâehilleri aşktan vazgeçirmek içindir.⁹⁵² Mevlânâ'ya göre eşsiz değere sahip *aşk*, bu zorlu süreci aşma liyakati gösteremeyen vefasız nâmahremlerden bir gelin gibi gizlenir. Kendini, yalnızca

⁹⁴⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 112-22.

⁹⁴⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 2731-3.

⁹⁴⁸ *Mesnevî*, c.II, “Önsöz”.

⁹⁴⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 109.

⁹⁵⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 910-3.

⁹⁵¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4597-9.

⁹⁵² *Mesnevî*, c. III, b. 4750-1.

mahremine sunar.⁹⁵³ Bu yüzden Mevlânâ, aşkı elde edebilmesi için sâliki, aşkın cefâsına vefâ göstermeye teşvik etmektedir. Sâlike bu konuda şöyle seslenir:

“Sen bir horluk görür görmez aşktan kaçmadasın. Bir addan başka aşktan ne biliyorsun ki? Aşkın yüzlerce nazı, edası ve yüceliği var. Bu yüzden aşk, yüzlerce nazla elde edilebilir. Aşk vefakâr olduğu için vefakâr olanı satın alır. Vefasız adama bakmaz bile.”⁹⁵⁴

“Aşk, kıskançlığından kendisini gizledi. Böyle bir güneş, onlardan gizli kalır.”⁹⁵⁵

Mevlânâ sâlikin sevgilisinin Cenâb-ı Hak veya O’nda *fenâyâ* erişmiş kâmil bir zât olması gerektiğini bir çok yerde ifade etmektedir.⁹⁵⁶ Bâkî olan Allah’tan başka her şeye duyulan sevgi ve bağlılıkları birer mecâz olarak niteleyen⁹⁵⁷ Mevlânâ’nın, bu tür sevgilere atfettiği değer de gönülde ilahî aşkın uyanmasına vesile olmaları nispetindedir.⁹⁵⁸ Sâlikin bu hususta nasıl bir tercihte bulunması gerektiğini Mevlânâ, şöyle îzah etmektedir:

“Aşk, kimseye muhtaç olmayan Allah’ın vasıflarındandır. Ondan başkasına âşık olmak, geçici bir hevestir. Çünkü mecâzi aşk, altınlarla bezenmiş bir güzelliştir. Görünüşü nurdur, fakat içi dumandır. Nur gitti de duman meydana çıktı mı mecâzi aşk, derhal soğur, donar. O güzellik aslına gider, beden kokmuş rüsve ve kötü bir hâlde kalır.”⁹⁵⁹
 “Allah’ın aşkıdan başka en güzel (gibi görünen) olan her ne varsa (esasında o şey) can çekişmekten ibarettir, hatta şeker yemek bile!
 Can çekişme nedir? Ölüm tarafına doğru gitmek, abıhayatı elde edememektir.
 Halkın iki gözü ise toprakta ve ölümdedir. Abıhayat var mı, yok mu, bunda yüz türlü şüpheleri vardır.”⁹⁶⁰
 “O Diri’nin aşkını seç ki, o aşk ebedîdir; canına can bağışlayan ilahî şarabın sâkîsidir. O’nun aşkını seç ki, bütün peygamberler, O’nun aşkıyla kuvvet ve kudret buldu, iş gücü sahibi oldular.
 ‘Bizim o padişahın aşkına ruhsatımız yoktur’ deme. Çünkü kerim olanlara hiç bir iş gücü değildir.”⁹⁶¹

Sâliki ilahî aşka teşvik eden ve *aşk* hususunda onu bir himmet yetersizliğinden sakındıran son beyit, Mevlevî gelenekte önemine binaen *Mesnevî*hanlar tarafından *Mesnevî* derslerine başlanırken okunmaktadır.⁹⁶²

⁹⁵³ *Mesnevî*, c. V, b. 3306.

⁹⁵⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 1163-5.

⁹⁵⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 2765.

⁹⁵⁶ Örneğin bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 4614.

⁹⁵⁷ Örneğin bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2801-13.

⁹⁵⁸ Örneğin bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2760; *Mesnevî*, c. I, b. 203-5.

⁹⁵⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 971-4. Mecâzi sevgi hakkında değişik görüşler için bkz; *Tahirü’l-Mevlevî*, c. XVII, ss. 51-2.

⁹⁶⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 3686-8.

⁹⁶¹ *Mesnevî*, c. I, b. 219-21.

⁹⁶² Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 157. Yukarıdaki beyitle başlanan *Mesnevî* dersleri,
 “İn çunin fermud Mevlânây-ı mâ,
 Kâşif-î esrâr-hây-ı Kibriyâ.

Sâlik Mevlânâ'ya göre ancak *aşk* sayesinde Allah'ın dışındaki tüm bağımlılıklarından kurtulabilir. Gönülde bu boyutta uyanan *aşk* Mevlânâ'ya göre sâliki, Cenâb-ı Hakk'ın dışındaki her şeye (mâsivâ) dair beklentiden kurtarır. Mevlânâ, aşkın ve âşıkların bu özelliğini şöyle ifade eder:

*“Gönlünde ilahî aşk ve muhabbet parıldayan kimse sebep ve eser kaydından kurtulur. Bütün kâinatta tecellî eden muhabbet gibi, bu muhabbetin mazharı olan zatın da sevgisini bildirmeye ihtiyacı kalmaz.”*⁹⁶³

“Âşığın Allah'tan kazandığı sevap da Allah'tır

*Âşıkların neşesi de odur, gamı da, hizmetlerine karşılık aldıkları ücret de.”*⁹⁶⁴

“Aşk, kızıştı da akın etti mi bütün güzeller, göze çirkin görünür.

Aşk gayreti, zümrüdü bile insanın gözüne pırasa kadar âdi gösterir... İşte “Lâ”nın mânâsı budur.

*Ey sığınacak yer arayan, “Lâ ilâhe illâ Hû” budur... ay bile sana kararmış çömlek gibi görünür!”*⁹⁶⁵

İlahî *aşk*, sâlike Cenâb-ı Hakk'ın kahrına da lutfu gibi rızâ göstermesi gerektiğini öğretir. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre gerçek âşık, her iki zıddı da eşit seviyede âşık olup⁹⁶⁶ küllün âşığı hâline gelendir.⁹⁶⁷ Binâenaleyh, Cenâb-ı Hak'tan gayrı her şey, sâlikin gözüne, eşit mesafede gözükmedikçe *aşk*, Mevlânâ'ya göre henüz tam anlamıyla kemâle erişmiş değildir. Mevlânâ'ya göre *aşk*, başa gelen olumsuzluklara karşı sâliki dayanıklı ve sabırlı kılar. Sâlik, *aşk* sayesinde karşılaştığı musibet ve kahrılara gönül rızâsı ile katlanır. Bu sayede de kemâl ve olgunluğunu artırır. Mevlânâ aşkın bu özelliğini şöyle ifade eder:

“Muhabbetle, acılar tatlılaşır; muhabbetten bakırlar altın kesilir.

Muhabbetten tortulu, bulanık sular, arı duru, saf bir hâle gelir; muhabbetten dertler, şifa veren bir hâle gelir.

*Muhabbetten ölü dirilir, muhabbetten padişahlar köle olur.”*⁹⁶⁸

Mevlânâ'ya göre *aşk*, sâliki sûrete ait lafız ve düşüncelerden kurtarır ve onun asıl benliğini ortaya çıkarır. *Aşk* ateşi adeta, sâliki bir potada eriterek benliğinin tâlî unsurlarını temizler. Bu yüzden Mevlânâ sâlike şöyle seslenir:

*“Canda aşktan bir ateş tutuştur; baştanbaşa düşünceyi ve ibareyi onda yak!”*⁹⁶⁹

İn ne necmest û ne remlest û ne hâb,
Vahy-i Hak, vallâhu a'lem bissavâb” beyitleriyle bitirilirdi. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. I, s. 181).

⁹⁶³ *Mesnevî*, c. I, b. 2637-8.

⁹⁶⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 586-8.

⁹⁶⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 866-8.

⁹⁶⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 1570.

⁹⁶⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 1574.

⁹⁶⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 1529-31.

⁹⁶⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 1763.

“Bil ki ey ten fındığı, dostun aşktır. Canını iç hâline getirmek ister de derini yırtar, döker.”⁹⁷⁰

Mevlânâ, aşkın yapılan kulluk ve ibadetlerin bir sonucu olduğunu; “Kullukta bulun da belki sen de âşık olursun. Kulluk bir kazançtır ki amelle elde edilir” ifadesiyle belirtir.⁹⁷¹ Buna ilâveten Mevlânâ, aşkı îman ile özdeşleştirerek hissedilen muhabbetin kemâl düzeyde bir *aşk* (îman) olabilmesi için sevgilinin (maşuk) ve aşkın niteliğine ilişkin bir ölçü sunar. Aşkın, Allah’a duyulan gönülden, tutkulu bir bağlılık hâli olduğunun göstergesi, Mevlânâ’ya göre sâlikin bu uğurda *mevhûm* varlığından feragati göze alıp alamayacağıdır. Sâlikin bu konuda gönül sadakatini gözden geçirmesi gereğine işaret eden Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“(Hakikî) sevgiliyi görmek, (âşık için) Âbıhayat içmek, ebedîyeti bulmaktır. Görülmesi, ölümü gidermeyen sevgili, (hakikî) sevgili değildir. Onun ne meyvesi vardır, ne yaprağı! Ey müştak ve mest olan sâlik, iş, o iştir ki sen o işle meşgulken ölüm bile gelip çatsa ölüm sana tatlı gelsin. Ey genç (sâlik), îman doğruluğunun nişanesi, o sırada ölsen bile sana ölümün hoş gelmesidir.”⁹⁷²
Ey can! İmanın böyle değilse henüz kemâle ermemiş demektir; yürü git dinini tamamlamak, kemâle erdirmek için çalış!
Hangi işe girişirsin de o işte sana ölüm bile hoş gelirse sevdiğin iş, işte o iştir.”⁹⁷³

Mevlânâ’nın sülûk anlayışında sâlike hedef olarak gösterilen *fenâ*, *mevhûm* benliğe ait nefsanî sıfatlardan tümüyle kurtularak ilahî evsâfın tahakkuku ile gerçekleşmektedir. Sâliki bu tür vasıflardan tümüyle temizleyecek olan ise Mevlânâ’ya göre aşktır. Mevlânâ bu vasfiyle *aşk* ateşini, *mevhûm* benliğin tüm sıfatlarını yok eden bir cehenneme benzetir.⁹⁷⁴ Aşkın bu temizleyici rolünü şöyle ifade eder:

“Her kimin benlik elbisesi, aşkın pençesiyle parçalanırsa hırstan da, diğer ayıplardan da temizlenir. Şâd ol! ey bizim latîf ve faydalı aşkımız, ey bizim bütün mânevî hastalıklarımızın hekimi! Ey bizim kibir ve gururumuzun ilacı! Ey bizim Eflâtun’umuz ve Calinos’umuz!”⁹⁷⁵

Bu yüzden Mevlânâ, sâliki *aşk* ateşi ile pişmeye ve temizlenmeye şöyle teşvik eder:

“Benim canım ocaktır, (bu yüzden aşk) ateşinden hoşlanır; ocağa ateş yurdu olmak kafidir. Bana ocak gibi aşka yanmak layıktır. Bundan kör olansa zaten ocak olmadığından (aşk ateşini ne bilsin...)”

⁹⁷⁰ Mesnevî, c. V, b. 1932.

⁹⁷¹ Mesnevî, c. V, b. 2728.

⁹⁷² Cum’a 62/6 ayetine telmîh yapılmaktadır.

⁹⁷³ Mesnevî, c. III, b. 4606-11.

⁹⁷⁴ Mesnevî, c. III, b. 1921-2.

⁹⁷⁵ Mesnevî, c. I, b. 22-4. Son beyitte adı geçen Eflâtun, eski yunan filozoflarından ve Sokrat’ın talebesidir. Beyitteki Eflâtun ismi, akıl ve zekâ sembolü olarak; meşhur yunanlı hekim Calinos da hekimliğin sembolü olarak kullanılmıştır.

Azıksızlık azığı sana azık olunca bâkî olan canı buldun ve ölümden kurtuldun demektir. (Aşk) gamı senin neşeni artırmaya başlayınca senin can bahçen güllerle, süsenlerle dolar.”⁹⁷⁶

Bir gemiyi batıran haddinin üzerindeki son yük olduğu gibi Mevlânâ’ya göre sülûk sürecinde sâlikin *mevhûm* varlık gemisini yok eden ve onu *fenâ* mertebesine eriştiren nihaî unsur da aşktır.⁹⁷⁷ Aşka erişilmeden sâlik, *mevhûm* varlığından bütünüyle kurtulamaz. Bu işleviyle *aşk*, Mevlânâ’ya göre, sâlikin gönlünde Allah’ın dışındaki her şeyi (mâsivâ) yok eden nihaî tecellîdir. Aşkın bu hususiyetini Mevlânâ şöyle ifade eder:

*“Âşık, sevgiliden başkasını seyre dalarsa bu, aşk değildir, aslı yok bir sevdadır. Aşk, o ateş alevidir ki parladı mı sevgiliden başka ne varsa hepsini yakar. La kılıcı, Allah’tan başka ne varsa hepsini keser silip süpürür. Bir bak hele, Lâ’dan sonra ne kalır? İllallah kalır, hepsi gider. Neşelen, sevin ey ikiliği yakıp yandıran şiddetli aşk!”⁹⁷⁸
“Aşktan başka ne varsa her şeyi aşk yer, yutar, iki âlem de aşk kuşunun gagası önünde bir taneden ibarettir.”⁹⁷⁹*

Sâlik, dünya mülkü, saltanat vs. gibi bağımlılıklarından ancak *aşk* tecellîsi sayesinde tam olarak arınabilir. Bu yüzden Mevlânâ’ya göre sülûk sürecinde asıl benlik dönüşümü, sâlikin gönlünde aşkın uyanmasıyla tahakkuk ettirilebilir. Tarihten verdiği örneklerle Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*“Aşk, nice padişahları padişahlıklarından da etti, ülkelerinden de.”⁹⁸⁰
“İbrahim Ethem gibi aşk, onları tahtlarından etti. Elsiz ayaksız ve yoksul bir hâle düştüler. Yahut İbrahim Peygamber gibi Hak sevgisi yüzünden kendisini ateşe attı. Yahut da Yüce Allah’ın sabırlı kulu İsmail gibi kendilerini aşka kurban ettiler, onun hançerine boyun verdiler.”⁹⁸¹*

Binâenaleyh zikredilen anlamıyla *aşk*, Mevlânâ’nın sülûk anlayışında sâlik üzerinde istenen neticeyi tahakkuk ettiren ilahî bir tecellîdir ve bu tecellî olmaksızın sâlikin benliğini çevreleyen palyatif unsurlardan temizlenemez.

⁹⁷⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 1376-9.

⁹⁷⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 3998.

⁹⁷⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 587-90.

⁹⁷⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 2726.

⁹⁸⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 3999.

⁹⁸¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 3983-5.

A. AŞK İLE AŞILMASI GEREKEN HİCÂPLAR

İnsanın sahip olduğu sahiplikler, kazanım ve payeler aynı zamanda onun asıl benliğini örten dolayısıyla “kendini bilmesinin” önünde engel oluşturabilecek birer hicâba dönüşebilmektedir. Bu hicâplar, kendi başlarına olumsuz bir anlam taşımazlar. Aslında her biri, Allah’ın birer nimetidir. İnsanlar, onları elde etmek için çalıştıklarından, dünyadaki imar ve düzenin devamı için bu tür şeylerin varlığı gereklidir. Sülûk sürecinde bu gibi şeylerin hicâp diye nitelenerek aşılması gereken birer araç olarak görülmesi ise insanı, “asıl hakîkatinden” perdelemelerinden dolayıdır. Diğer bir ifadeyle bu gibi şeyler, aslında nötr kavramlardır. İnsanın, onları kullanım şekline göre olumlu yahut olumsuz bir anlam kazanmaktadırlar.

Mevlânâ’ya göre insanı Hakk’tan perdeleyen bir çok hicâp bulunmaktadır ve tüm bunlar, Mevlânâ’ya göre sülûk sürecinde aşılması gereken birer engeldir. İlahî nurun, gönülde hicâpsız bir şekilde tecellî edebilmesi için sâlik, tüm bu perdelerden gönlünü arındırmalıdır. Mevlânâ, bu yolda aşılacak birçok ciddi engelin olduğunu bir sûfinin serencâmını anlatırken ifade eder.⁹⁸² Sâlike, önüne çıkan engellerden korkup yılmaması gerektiğini öğütler.⁹⁸³

Aşılması gereken bu hicâpları, insanın *mevhûm* benliğinden, *sûret* varlığından ve dış âlemden kaynaklananlar olmak üzere başlıca iki kısma ayırabiliriz. Soy yahut toplumsal bir zümre mensubiyetini ifade eden asilzadelik, fiziksel güzellik ve endam, maddî olanaklara sahip olma, sahip olunan bir hüner yahut ilimde imtiyaz sahibi olmak, toplumsal mevki ve statü gibi sahiplikleri, insanın *sûret* varlığından kaynaklanan başlıca hicâplar olarak sıralayabiliriz. Mevlânâ, Hintli köle hikâyesinde evlendirilecek kızın babasının lisânından bu hususları sıralamaktadır.⁹⁸⁴

Dış dünyadan kaynaklananlar ise kaynağını daha ziyade insanın âlemle münasebetinden almaktadır. Dış dünyadaki bu uyarıcıları bir hicâba büründüren, insanın kendi anlam ve algı dünyası olduğundan bu hicâpların da temelde insanın kendi iç dünyasından beslendiği söylenebilir. Ancak uyarıcılığı itibarıyla bu hicâpların dış âlemden kaynaklandıklarını söyleyebiliriz. Bu hicâp türü, kaynağını bu âlemden yani “dünya”dan almaktadır. Mevlânâ, bu âlemin sâlike nasıl engel oluşturabileceğini

⁹⁸² *Mesnevî*, c. V, b. 3757.

⁹⁸³ *Mesnevî*, c. V, b. 3758.

⁹⁸⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 255-61.

örneklendirmek için iki kutuplu bir örnek vermektedir. İlkinde Hz. İbrahim (as)’i örnek verir. Hz. İbrahim’in gök cisimlerine bakarak “*Bu benim Rabbimdir*” demesini Mevlânâ, vehim ve hayal âleminin sâlikî ne denli şaşırabileceğine işaret olarak yorumlar. Dünya hicâbıyla perdelenerek aldananların diğer kutbunda ise Mevlânâ’ya göre Firavun gibi akıl ve hüneri tümüyle bu âlemden ibaret kişiler bulunmaktadır.⁹⁸⁵

Sonuç olarak sâlikin gönül gözüne “*Hakikat*”i ve eşyâyı olduğu gibi göstermeyen her türlü şey, Mevlânâ’ya göre bir vehim ve yanılsamadır; hakîkati perdeleyen bir hicâptır. Gönül, bu hicâplardan arındırılmalıdır ki “ilahî nur” doğrudan gönle tecellî etsin; gönül de ilahî tecellîyi, hicâplar olmaksızın müşâhede edebilsin. Bu, bir anlamda tasavvufî öğretinin de temel gayesidir. Klasik dönem mutasavvıflarından Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebû Saîd b. Ebi’l-Hayr’ın (ö. 440/1048) tasavvuf tanımları, bunu özetler mahiyettedir. Cüneyd şöyle der: “Tasavvuf, Allah’ın safâyı (arınmayı) sana has kılmasıdır. Allah’tan gayrı her şeyden arındırılan kişi, sûfînin ta kendisidir.”⁹⁸⁶ Ebû Saîd de tasavvufu şöyle tanımlar: “Tasavvuf, kafadaki her şeyi boşaltman, elindeki her şeyi dağıtman, musibet geldiğinde feryad etmemendir.”⁹⁸⁷

⁹⁸⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2648-60.

⁹⁸⁶ Cebecioğlu, “Prof. Dr. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, XXIX, s. 395.

⁹⁸⁷ Cebecioğlu, agm., s. 406.

1. ŞEHVET HİCÂBİ

Bilindiği gibi şehvet temelde cinsellik olmak üzere yeme, konuşma, sahip olma, riyâset gibi nefsin bir çok iştiha ve arzusunu ifade eden kapsayıcı bir kavramdır.⁹⁸⁸ Mevlânâ da şehveti bu geleneksel kullanımına binaen cinsel iştiha anlamı yanında nefsin bir şeye karşı duyduğu iştiha anlamında kullanmaktadır. Şehvet; sûfilerce görünür (celî) ve gizli (hafî) şehvet olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiştir. Görünür şehvet; güzel kadınlar, muhteşem binalar, villalar, saraylar, bağlar, bahçeler, nefis yemekler, yüksek mevkiler gibi nefsin, zâhirî sûretlere yönelik hazzını ifade eder. Gizli şehvet ise halkın kendisine saygı göstermesi, yaptıklarının övülmesi, insanlar arasında sözünün muteber olması için yapılan ve nefsin bu yöndeki hazzını ifade eden şehvet türüdür.⁹⁸⁹

Mevlânâ, şehvetin kapsamını şu ayet bağlamında değerlendirir: “*Kadınlardan, oğullardan, kantarlarca yığılmış altın ve gümüşten (otlağa) salınmış atlardan, davarlardan ve ekinlerden kaynaklanan şehvetlere düşkünlük, insanlara süslü gösterildi.*”⁹⁹⁰ Buna göre insanın, sayılan şeylere aşırı düşkünlüğü, şehvet kapsamındadır.

Mevlânâ, şeytan ile Allah arasında kurguladığı diyaloglar vasıtasıyla şehvetin derecelerini sıralar. Yeme, içme, mal, mülk ve cinsel arzu gibi sayılan bu şehvet türlerinden insanı en ciddi aldanışa sevk edenin cinsel şehvet olduğunu belirtir. Tüm bunları, insanı aldatmak için kozmik senaryoda şeytanın eline verilmiş birer tuzak olarak niteleyen Mevlânâ, bunlar içinde şeytanın en güçlü silahının cinsel şehvet olduğuna işaret eder. Mevlânâ bu hususu, mahir bir senarist kurgusuyla şöyle ifade eder:

*“Melun İblis, Allah’a, avlanabilmek için bana kuvvetli bir tuzak lazım dedi.
Allah, ona altın, gümüş ve at gösterdi, halkı bunlarla aldatabilirsin dedi.
İblis, zâhiren bunu beğendi. Beğendi ama suratını ekşitti, sıkılmış turunc gibi dudaklarını sarkıttı.
Allah, o lanet olasıya güzel madenlerden altın ve mücevheratı armağan etti. Ey melun! dedi, şu tuzağı da al. Şeytan dedi ki: Ey güzel yardımcı daha artır.
Yağlı, ballı şeylerle ağır ve değerli şaraplar ve bir çok ipek elbiseler verdi.
Şeytan dedi ki: Yarabbi, imdat et, bundan fazla isterim. Ver de onları iplerimle adamakıllı bağlıyayım.*

⁹⁸⁸ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 270; Uludağ, *TTS*, s. 491; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 602. Sûfiler tarafından da genelde bu tür kapsamlı bir kavram olarak kullanılmıştır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 227).

⁹⁸⁹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 435.

⁹⁹⁰ Âl-i İmrân 3/14.

*Bu sûretle Senin mert ve yürekli sarhoşların, erkekçesine o bağları koparsınlar.
Bu hevâ ve heves tuzaklarıyla ipler, Allah erini adam olmayanlardan ayırt etsin.
Ey ululuk tahtının sultanı, başka bir tuzak istiyorum, öyle bir tuzak ki insanı baş aşağı
atacak kadar şiddetli ve aldatıcı olsun.
Allah, şarap ve çalgıyı getirip önüne koydu.
Şeytan bunları görünce hafifçe güldü neşelendi.
Ezelî azgınlığa haber gönderip fitne denizinin dibinden toz kopar dedi.*

...
*Allah erkeklerin aklını, sabrını alan kadın güzelliğini ona gösterince. Parmacıklarını
şakırdatarak oynamaya başladı. Ver, ver şimdilik muradıma kavuştum dedi.
Aklı fikri kararsız hâle getiren o mahmur gözleri görünce,
Şu gönül çörek otu gibi yakıp kavuran dilberlerin yüzlerini seyredince neşelendi.
Yüz, ben, kaş, akik gibi dudaklar. Sanki ince bir perdeden Allah tecellî etmiş.
Şeytan, incecik perdeden Allah tecellî etmiş gibi o işveyi görünce derhal yerinden sıçrayıp
oynamaya koyuldu.”⁹⁹¹*

Her insanın temel gereksinimi olduğundan Mevlânâ, öncelikli olarak boğaz (yemek) ve cinsel şehvet üzerinde durur. Sâlike kendi selameti için nefsinin bu iştihâlarına karşı ihtiyatla hareket etmesi gereğini şöyle öğütler:

*“Nice uçup tane arayan kuşun boğaz (şehveti), kendi boğazının kesilmesine sebep olur.
Nice kuş vardır ki açlık (korkusundan) ve mide (şehveti) yüzünden dam kenarında, kafes
içinde mahpus kalmıştır.
Nice balık vardır ki su içinde her şeyden eminken boğaz hırsı yüzünden oltaya yakalanmış
(canından olmuştur).
Nice namuslu ve mesture kadın vardır ki ferciyle boğazının şomluğundan rüsva olmuştur.
Nice bilgili ve iyi huylu hâkim vardır ki boğazı yüzünden rüşvet almış, onun
uğursuzluğundan (utanıp) yüzü sararmıştır.
Hatta Harut’la Marut bile o şarabı tatmışlardır da o şarap, onların göğşe çıkmalarına mâni
olmuştur.”⁹⁹²*

Mevlânâ, İbrahim (as)’in dört kuşu öldürmesi olayını⁹⁹³ yorumlarken,⁹⁹⁴ dört kuştan birinin kaz olduğunu, kazın da insandaki yeme şehvetini (hırsını) sembolize ettiğini belirtir.⁹⁹⁵

Anlatılan hikâyedeki dört kuş (kaz, horoz, tavus, karga) ve karşılıkları olarak Mevlânâ’nın işaret ettiği dört şey (hırs, cinsel şehvet, mevki, tul u emel), nefsî iştiha anlamındaki kapsamlı kullanımıyla şehvetin birer alt türüdür. Ancak şehvetin çoğunlukla cinsel şehvet için istimalinden ötürü hikâyede cinsel şehvetin karşılığı, Mevlânâ tarafından spesifik olarak horozla remzedilmiştir.⁹⁹⁶ Mevlânâ, kesilen horozun cinsel şehveti sembolize ettiğini belirtir.⁹⁹⁷ Bundan başka anlatımlarında Mevlânâ,

⁹⁹¹ *Mesnevî*, c. V, b. 941-61.

⁹⁹² *Mesnevî*, c. III, b. 1693-8.

⁹⁹³ Bakara 2/260.

⁹⁹⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 30 vd.

⁹⁹⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 47-9.

⁹⁹⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 44.

⁹⁹⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 940.

cinsel şehveti, genelde erkek eşek ile sembolize eder.⁹⁹⁸ Buradaki dört kuş anlatımında Mevlânâ, ana tema olarak insanda var olan ve kontrol edilmesi gereken başlıca şehvetlere işaret etmektedir.

Mevlânâ, boğaz şehveti ve cinsel şehvetten başka riyâset ve baş olma şehvetinden de bahseder.⁹⁹⁹ Celî ve hafî olmak üzere şehvet türlerine ilişkin yukarıdaki tasnîf hatırlanacak olursa Mevlânâ'nın dör kuş sembolizminde yeme ve cinsel arzuyu karşılayan kaz ve horoz sembollerinin şehvetin celî kısmına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Kibirlenme, baş olma, övülme, toplumda statü ve mevki edinme ve tul u emeli sembolize eden tavus ve karga da gizli (hafî) şehveti ifade etmektedir.

Baş olma sevdasının (hubb-ı riyâsetin) gönülden çıkarılması en zor olan şehvet türü olduğuna ilişkin sûfilerce kabul gören ortak kanaati Mevlânâ'da da görmekteyiz. Mevlânâ, yukarıda sayılan şehvet türlerini, içerdikleri şehvet oranı ve insanda uyandırdıkları hırs bakımından mukayese eder. Yeme ve cinsel şehveti yılan, riyâset ve mevki şehvetini ejderhaya benzetir; riyâset ve mevki şehvetinde yeme ve cinsel şehvetin elli katı bir şehvetin toplanmış olduğunu ifade eder.¹⁰⁰⁰ Mevlânâ, yeme ve cinsel şehveti Hz. Adem (as)'in ilk günahıyla riyâset şehvetini ise İblis'in muhâlefeti ve isyanı ile örneklendirir.¹⁰⁰¹ Mevlânâ'ya göre insan üzerinde en güçlü ve etkili uyarıcı, dolayısıyla zarar, statü ve mevki edinme yani baş olma şehvetinde gizlidir.¹⁰⁰² Arapçada serkeş ata şeytan denilmesine¹⁰⁰³ atıfta bulunan Mevlânâ, yaptıracağı kötülük bakımından riyâset şehvetinin adeta şeytanlıkla eşdeğer olduğuna binâenaleyh zarar ve kötülüğünün de daha fazla olacağına işaret eder.¹⁰⁰⁴ Mevlânâ'ya göre işlediği günah boğaz ve cinsel şehvete dayanan Adem, hemen tevbe etmesine rağmen isyanı mevki şehvetine dayanan şeytan tevbe etmemiştir.¹⁰⁰⁵ Boğaz ve cima şehvetinin de insan için birçok zararlar doğuracağını belirten Mevlânâ, ancak bunlardaki şehvetin mevki şehvetine nispetle yine

⁹⁹⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 4025'den önceki başlık.

⁹⁹⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 518.

¹⁰⁰⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 517-8.

¹⁰⁰¹ *Mesnevî*, c. V, b. 520.

¹⁰⁰² *Mesnevî*, c. V, b. 521-3.

¹⁰⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XIII, s. 239; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. IV, ss. 664-5; İsfahânî, *Müfredât*, s. 261.

¹⁰⁰⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 524-30.

¹⁰⁰⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 521.

de zayıf olduğunu ifade eder.¹⁰⁰⁶ Mevlânâ, yaptığı tüm bu mukayeselerle sâlikî, riyâset şehvetinin zararları konusunda uyarır ve şöyle der:

“Bu mevki hırsının kökünü dalını söylemeye kalkışırsam bir başka cilt lazımdır...”¹⁰⁰⁷

Mevlânâ, mevki ve riyâset şehvetiyle tuzağa düşen ve imtihanı kaybeden ilk varlığın şeytan olduğunu belirtir.¹⁰⁰⁸ Mevlânâ, mevki şehvetinin, insanı nihayetinde ilahlık iddiasında bulunmaya sürükleyeceğine işaret eder.¹⁰⁰⁹

Mevlânâ, mal, mülk sahibi olma şehveti ile mevki şehvetini mukayese ettiği diğer bir îzahında yine yılan ve ejderha sembollerini kullanır. Mevki şehvetinin, mal şehvetine nispetle ejderha misâli daha tehlikeli olduğunu ifade eder.¹⁰¹⁰

Bahsi geçen şehvetler yanında Mevlânâ, söz söyleme ve bilgelikte bulunma şehvetinden de bahseder. Terk edilemeyen her türlü şehvetin, sülûk yolunda sâlikî hakîkatten alıkoyan bir engele dönüşebileceğini belirten Mevlânâ, sâlikî konuşma şehvetinden uzak durmaya ve sükuta teşvik eder. Mevlânâ’nın, bu konudaki ifadelerinden bazılarını bakalım.

“Söz söylemek ile manevî yücelik aramayın... bekleyen kişiye dinlemek, söylemekten iyidir. Belletme mevkii de bir nevi şehvettir ve her çeşit şehvet, bu yolda bir puttur.”¹⁰¹¹

“Baş kulağını malayaniye ve yalana karşı bağla; ta ki aydın can şehrini göresin.”¹⁰¹²

“Ey sâlik sükut ederek lisânı hâlleri ile konuşan nice güzel dilli dudular vardır... Özleri tatlı yüzleri ekşi nice kimseler vardır!

Yürü, mezarlığa git de orada bir müddet sessizce otur. Oradaki o susarak söz söyleyenleri bir gör (işit)!”¹⁰¹³

“Cevizin kabuğunda ses vardır ama içinde, yağında ses ne gezer.

Onun da sesi vardır, vardır ama kulak duyamaz. Onun sesi, güzelim kulaktan gizlidir.

Yoksa için sesi pek güzeldir. Onu duyan, kabuğun şakırtısını dinler mi hiç?

Sen sükût ederek içi elde edesin diye o şakırtıya tahammül ediyorsun.

Bir müddet dudaksız, kulaksız ol da sonra dudak gibi tatlı şeylere eş ol.”¹⁰¹⁴

Mevlânâ’ya göre nefse işlerlik kazandıran ateş tabiatlılık şehvettir.¹⁰¹⁵ Şehvet de aslı nefis gibi cehennem tabiatlı ve yakıcıdır.¹⁰¹⁶ Mevlânâ, şehvetin, insanın doğasından

¹⁰⁰⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 522.

¹⁰⁰⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 523.

¹⁰⁰⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 1950, 1953-5.

¹⁰⁰⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 533-5.

¹⁰¹⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 1951.

¹⁰¹¹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3316-7.

¹⁰¹² *Mesnevî*, c. III, b. 101.

¹⁰¹³ *Mesnevî*, c. III, b. 4763-4.

¹⁰¹⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 2144-8.

¹⁰¹⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3697.

kaynaklanan mahiyeti nedeniyle dıştan müdahâle ve tedbirlerle söndürülemeyeceğini belirtir. Bu yönüyle şehvet, Mevlânâ'ya göre insanları içten yakıp kavuran ve zâhirî ateşler gibi su ile teskin edilemeyen bir ateş gibidir.¹⁰¹⁷ Tüm kötü huyların temelinde Mevlânâ'ya göre nefsin bu iştihası yatmaktadır.¹⁰¹⁸ Cehennem tabiatlı oluşu nedeniyle Mevlânâ'ya göre nefsin şehvet ateşi, arzu ettiği şeyi elde etse de sönmez. Ateşe atılan malzemelerin ateşi azdırıp büyütmesi gibi tatmin edilen her bir arzu da şehvet ateşini daha güçlendirir. Bu iştihâ bir başka arzuyu tatmine yönelir. Tüm kötü huyların beslendiği bir kaynak konumunda olduğundan Mevlânâ, şehvetin tehlikesine karşı sâlikî şöyle uyarır:

“Yol afetleri içinde şehvetten beteri yoktur.”¹⁰¹⁹

“Bu ilahî mânâ kapısının afeti, hevâ ve şehvettir. Yoksa burada daima şerbetler içilir durur.”¹⁰²⁰

“Şehvet yüzünden (bu yolda) aşağıya düşen yukarıya kalkamamıştır.”¹⁰²¹

Mevlânâ'ya göre kötü bir huyun başlangıcı şehvettendir. Şehveti, terk edilemeyecek bir iştihâ boyutuna taşıyan da alışkanlıklardır.¹⁰²² Buna göre alışkanlıklar, şehvet ve kötü huylar arasında alışkanlıklar $\Leftrightarrow$ şehvet $\Rightarrow$ kötü huy şeklinde bir ilişki bulunmaktadır. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre şehvet, teskin edilemeyen bir canavara dönüştürülmeden, şehveti tevlit eden alışkanlıklardan vazgeçilmelidir. Bu zarureti Mevlânâ, karınca yahut yılan gibi olan şehvetin, alışkanlık ile ejderha kesilmeden vakit geçirmeden öldürülmesi gerektiği teşbîhiyle ifade etmektedir.¹⁰²³

Mevlânâ'ya göre sülûk sürecinde sâlikin en önemli vasfı, nuranî aklı ile akıbeti öngörebilmesidir. Şehvet ise yüzleştiği arzusunu o ân tatminden başka bir şey düşünmez. Bu açıdan Mevlânâ'ya göre şehvet, adeta sâlikî ve aklını mezara tıkmaktadır,¹⁰²⁴ insan varlığının en mümeyyiz vasfı olan aklı gidererek onu sarhoş edip

¹⁰¹⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 3699.

¹⁰¹⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 3698-9.

¹⁰¹⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3697. Nefsin şehvet ateşinin insanın içinde meydana getirdiği yangının dışarıdaki ateşlerden daha tehlikeli ve söndürülmesinin güçlüğü anlatmak için Hz. Ömer devrinde Medine’de çıkan yangın kıssasını anlatmaktadır. (bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3707 vd.).

¹⁰¹⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 1369.

¹⁰²⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 11.

¹⁰²¹ *Mesnevî*, c. II, b. 1272.

¹⁰²² *Mesnevî*, c. II, b. 3471.

¹⁰²³ *Mesnevî*, c. II, b. 3471-2.

¹⁰²⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1977.

kendinden geçirmektedir. Mevlânâ'ya göre gözünü şehvet bürüyen insan, arzu duyduğu şeyin dışındakilere körleştikten hakîkati göremez. Şehvetine mağlup olan, hakîkate karşı sağır ve kör bir hâle gelir.¹⁰²⁵ Her şeyi, şehveti penceresinden görmeye başlar. Mevlânâ, her türlü şehvetin insan algısını çarpıklaştıracağını ve onu istikâmetten ayıracağını belirtir.¹⁰²⁶ Bunu vurgulamak amacıyla şaşkınlık bir çığırın fıkrasını¹⁰²⁷ anlatır. Her türlü şehvetin, eşyâyı olduğu gibi görmemizi engelleyen, bir şaşılık olduğunu belirten¹⁰²⁸ Mevlânâ, gönül gözünü şehvet şaşılığundan koruması gerektiği hususunda sâliki bilinçlendirir.

Mevlânâ, şehvetin insan aklını işlevsiz kılması nedeniyle bir tür müskirat olduğunu belirtir.¹⁰²⁹ Şehvetin, birçok iyi insanın hazin sonunu hazırlayan temel bir trajedi unsuru olduğuna verdiği örneklerle işaret eden¹⁰³⁰ Mevlânâ, nuranî aklını şehvete kaptırmaması konusunda sâliki uyarır. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“Şehvet yüz binlerce iyi adı kötüye çıkarmıştır. Yüz binlerce akıllı, fikirli adamı şaşkın bir hâle getirmiştir.

Bir eşiği bile Mısır Yusuf'u gibi güzel gösterdikten sonra o çıftı, bir Yusuf'u nasıl gösterir? Pisliliği afsunu ile sana bal göstermede, iş inada bindi mi balı nasıl gösterir? Bir düşün artık.”¹⁰³¹

“Şehvet isteği, gönlü sağır ve kör yaptı mı eşiği bile Yusuf gibi nurdan meydana gelmiş bir ateş parçası gösterir.

Nice (şehvet) ateşinden sarhoş olmuşlar vardır ki ateş ararlar, kendilerini de mutlak nur sanırlar.”¹⁰³²

“Ey insan! Hakîkate sen şuurdan, akıldan ibâretsin. Geriye kalan her şey aklını örten, vicdanını gizleyen bir örtüdür. Bu sebeple kendini, gerçek varlığını kaybetme, saçma sapan şeylerle uğraşma.

Şunu iyi bil ki, bedene ait her arzu, her şehvet şaraba ve afyona benzer. Aklın perdesidir. Akıllı kişi onun tesiri ile şaşkınlır.

İnsanı yalnız şarap ile sarhoş olur, akı gider sanma. Bütün şehvetler, yani şehvete dair ne varsa onlar, insanı bir çeşit sarhoş eder. Hepsini de gözü ve kulağı bağlar.

İblis bir melekti, şarap içmekten uzaktı. Ama onu, kendini üstün görmesi ve îmansızlığı sarhoş etmişti.

Sarhoş ona derler ki, olmayan şeyleri görür; bakır ve demir ona altın gibi görünür.”¹⁰³³

“(Şehvetten) sarhoş olanın önünde hendek de birdir, meydan da. Ona kuyu da doğru yol kesilmiştir, hendek de!”¹⁰³⁴

¹⁰²⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 235.

¹⁰²⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 2434-7.

¹⁰²⁷ Fıkra için bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 327-30.

¹⁰²⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 331-3.

¹⁰²⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3613.

¹⁰³⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 808-19.

¹⁰³¹ *Mesnevî*, c. V, b. 1370-2.

¹⁰³² *Mesnevî*, c. V, b. 1365-6.

¹⁰³³ *Mesnevî*, c. IV, b. 3611-5.

Mevlânâ'ya göre şehvet, insanı esir alıp köleleştiren hicâpların başında gelmektedir. Mevlânâ, “*şehvet köleliliği*”nin vahameti konusunda şunları söylemektedir:

“Şehvete kul olan, Allah indinde köleden, esir olmuş kişiden beterdir.
Çünkü köle, sahibinin bir sözü ve (azat etmesiyle) kölelikten kurtulur, hürriyetine kavuşur.
Şehvete kul olan ise tatlı yaşar, acı ölür.
Şehvetine kul olanı bu kulluktan ancak Cenâb-ı Hakk'ın rahmeti, hususi inayeti kurtarabilir.
(Şehvetine kul olan), öyle dipsiz bir kuyuya düşmüştür ki bu, onun kendi günahıdır
(günahlarının bir sonucudur. Yoksa) bu ona ne (ilahî) bir cebir ne de cevirdir!
Kendi kendini, öyle bir kuyuya atmıştır ki ben o kuyunun dibine ulaşacak ipi bulamıyorum.
Artık (bu bahsi kapatalım) yeter... Eğer bu sözü uzatırsam değil ciğer mermer bile kan
kesilir.”¹⁰³⁵

Mevlânâ, şehvetine esir olanın cehâlet ve pislik perdeleri ardında kaldığını, Cenâb-ı Hakk'ın bu tür kimselerin gönlüne herhangi bir ilhâmda bulunmayacağını ifade eder.¹⁰³⁶ Mevlânâ'ya göre canı bu tür şehvetlerden arınmamış olanların gönül gözleri Hakk'ın cemâlini ve O'nun pâk ve mukaddes dergâhını göremez.¹⁰³⁷

Mevlânâ, âlemdeki her türlü şehveti, âkil, bâliğ olmayan çocukların itibar ederek oynadıkları birer oyuna benzetir. İnsanlar, Mevlânâ'ya göre olgunluk ve kemâle erişemediklerinden bu oyunlara itibar etmektedir. Çünkü hakikî zevkten haberleri yoktur.¹⁰³⁸

Mevlânâ, ateşin Hz. İbrahim'i yakmayışı mucizesine atıfta bulunarak ateşin, İbrahim (as)'i yakmayışı gibi din ehlinin de başkalarını yerin dibine geçiren şehvet ateşinden etkilenmeyeceklerini ifade eder.¹⁰³⁹ Mevlânâ'ya göre şehvet ateşini ancak gönüldeki din ve îman nuru ve takva¹⁰⁴⁰ tedbiri söndürebilir. Bu yüzden şehveti teskin edebilmenin yolu; Mevlânâ'ya göre dinin emirlerine uymaktan, nefse muhâlefet etmekten ve takvadan geçmektedir.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 808.

¹⁰³⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3815-20.

¹⁰³⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 235-7.

¹⁰³⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1396-1401.

¹⁰³⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3433-4.

¹⁰³⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 862-3.

¹⁰⁴⁰ Takva; kelime olarak korunmak, sakınmak ve tehlikeli olan şey ile aranızda konulan engel ve hâil gibi anlamlara gelmektedir. (Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, s. 910; Tehânevî, *Keşşâf u Istılâhati'l-Funûn*, c. II, s. 1527; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 65; Isfahânî, *Müfredât*, s. 166).

¹⁰⁴¹ *Mesnevî*, c. I, b. 3701, 3705-6. Mevlânâ'nın ifade ettiği bu tedbir aynı şekilde ilk dönem klasiklerinden Kelâbâzî tarafından da verilmektedir. (bkz. Ebû Abdurrahman Sülemî, *Uyûbu'n-Nefs ve Mudavâtuhâ, Nefsin Kusurları ve Bunların Tedavisi*, çev.: Süleyman Ateş, *AÜİFD*, c. XVI, Ankara 1970; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, s. 98).

Mevlânâ, şehvet ateşinin nasıl söndürüleceğine ilişkin bu genel ve malum bilgi yanında spesifik olarak daha da tafsile inerek sâlike yol gösterir. Cinsel şehvet üzerinden bunu îzah eder. Buna göre her şehvet, bir şeyden doğmaktadır. Boğaz şehvetinin, cinsel şehveti intaç ettiğini belirten Mevlânâ, bununla her şehvetin, bir başka şehveti doğurduğuna işaret eder. O hâlde sâlik Mevlânâ'ya göre öncelikle şehveti doğuran amillerden kaçınmalıdır. Mevlânâ'ya göre âmilinden kaçınılamayan şehvet ile mücâdelede ikinci yol bu şehvetin meşru bir dairede tatmin edilmesidir. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

*“Şehvet yemeden olur, az ye. Yahut bir kadın nikahla da kötülükten kaç.
Yedin içtin mi şehvet, seni harama çeker. Ele gireni elbet harcamak gerektir.
Şu hâlde nikah, Lâhavle okumaya benzer. Oku, yani bir kadın nikahla da şehvet, seni belaya düşürmesin.
Mademki, yemeye içmeye hırsın var, çabuk bir kadın al evlen. Yoksa bil ki kedi gelir yağlı kuyruğu kapar.”¹⁰⁴²*

Mevlânâ'ya göre sâlik, kemâle erişmeden iştahasını harekete geçirecek uyarıcılardan uzak durmalı ve şehvetini riyâzat ile kontrol altında tutmalıdır. Bu, sâlikin manevî gelişimi açısından daha sâlim bir yoldur. Bu süreçte sâlik, Mevlânâ'ya göre özellikle cinsel arzusunu tahrik eden uyarıcılarla yüzleşmekten sakınmalıdır. Bu, sâlikin irâde eğitim sürecine zarar verebilir. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

*“Hiç kimseyi kadınlarla mahrem tutma. Çünkü erkekler kadın, ateşle pamuğa benzer.
Allah suyu ile yunmuş yıkanmış bir (şehvet) ateşi gerek ki bulûğa erme sırasında bile Yusuf gibi kötülükten çekinsin.
Selvi boylu lâtif Züleyha'dan aslanlar gibi kendisini çeksın.”¹⁰⁴³
“İnanan kişiye cehennem zarar vermez ama oradan geçmemek daha da iyidir.
Cehennem ona bir zevâl vermez. Vermez ama herhâlde cennet, onun için daha da hoştur.
Ey noksan kişiler, şu gül yüzlülerden sakının. Onlarla konuşmaya kalktınız, düşüp kalkmaya başladınız mı anlarsınız ki onlar cehennemdir.”¹⁰⁴⁴
“Sıçrayan eşeğin sırtına taş yükü vur, o kaçmadan, sıçramadan önce sırtına yükü yükle.
Ateşin ne yaptığını bilmezsin, savul oradan. Bu çeşit bilginle ateşin çevresinde dönüp dolaşma.
Ateşe çömleği koyup çorba pişirmeyi bilmiyorsan bil ki ne çömlek kalır, ne çorba.
Su hazır olmalı, aşçılığı da bilmelisin ki tenceredeki o çorba, dökülmeden, bozulmadan pişsin.
Demircilik sanatını bilmiyorsan demirci ocağından geçerken sakalını bıyığını yakarsın.”¹⁰⁴⁵*

Cinsel şehvetin sâlik için bir tehlikeye dönüşmesini önlemek için öncü âmillerin rolü üzerinde duran Mevlânâ, cinsel şehvetin en önemli âmilinin, şehvî bakışlar olduğunu belirtir. Bu tür bakışların, gönle saplanan zehirli ok misâli¹⁰⁴⁶ tesirini

¹⁰⁴² Mesnevî, c. V, b. 1373-6.

¹⁰⁴³ Mesnevî, c. V, b. 3872-4.

¹⁰⁴⁴ Mesnevî, c. VI, b. 246-8.

¹⁰⁴⁵ Mesnevî, c. V, b. 1377-81.

¹⁰⁴⁶ Mevlânâ'nın bu teşbîhi şu meâldeki hadisten mülhemdir. “Harama bakmak, şeytanın zehirli oklarından bir oktur” Hadisin tahrîci için bkz. Füzûzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 112.

göstereceğini ve sâlikin sabrını tüketeceğini belirten Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*“Kuş, o taneye baktıkça bakar, hoşlanır ama tane de uzaktan o kuşun yolunu vurur!
Göz zinasından hoşlanırsın ama nihayetinde kendi yanından kopardığın eti kebab edip
yiyorsun?*

Bu uzaktan bakış ok ve zehir gibidir... gittikçe sevgin artar, sabrın eksilir!”¹⁰⁴⁷

Mevlânâ’ya göre henüz kemâle ermemiş bir aklın, şehvet kasırgası karşısında dayanması imkânsızdır. Mevlânâ, bunu vurgulamak için “*Babasının, gebe kalmamasını öğütlediği bir kızın*” hikâyesini anlatır.¹⁰⁴⁸ Gerçek kahramanlığın ve yiğitliğin böylesine bir kasırgayı kontrol etmek olduğunu, cinsel iktidarla övünmenin ise eşek kudretinden farksız olduğunu vurgular.¹⁰⁴⁹ Yine bu vesileyle Mevlânâ, bir câriyeye aşık olan Mısır hâlifesi ile kumandanın hikâyesini anlatır.¹⁰⁵⁰

Mevlânâ, nefsin cinsel şehvet, öfke, tamah, hırs, sahip olma arzusu gibi tüm şehvetlerinin, birer gazez olduğunu, bu gazezlerin her birinin sâlikin Hak ve “*hakikat*” karşısındaki objektifliğini elinden aldığını belirtir. Bunun, bir tür esaret olduğunu belirten Mevlânâ, nefsin şehvetlerinden beslenen her bir gazezin insanı, o istek ve iştihaya karşı köle hâline getirdiğini ifade eder.¹⁰⁵¹ Şehvet gazezinin, ilmi cehâlet hâline

¹⁰⁴⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 644-6.

¹⁰⁴⁸ Hikâye şöyledir: “Zengin bir adam vardı. Bu adamın da zühre yanaklı, ay yüzlü, gümüş bedenli bir kızı vardı. Kız, kendini bildi, babası onu kocaya verdi. Fakat kocası kızın dengi değildi. Kavun, karpuz oldu, sulandı mı yarmazsan telef olur gider. Babası da kızın baştan çıkmasından korktu da onun için onu, dengi olmayan birisine verdi. Kızına dedi ki: Kendini kocandan koru, sakın gebe kalma. Ne yapayım? Bu yoksula seni vermek zorunda kaldım. Bu adamı garip say, garipte vefa olmaz. Ansızın her şeyi bırakır, kaçıp gider. Çocuğu, başına dert olur kalır. Kız dedi ki: Babacığım, dediğini tutarım, öğüdün pek doğru, kabulüm. Babası, her iki üç günde bir kere kızına aman ha sakın diye öğüt veriyordu. Derken kız, birdenbire gebe kalıverdi; ikisi de gençti. Kız, bunu babasından gizledi. Çocuk, karnında beş, yahut altı aylık oldu. Artık iyiden iyiye belli oldu. Babası dedi ki: Bu ne? Ben sana ondan kendini koru demedim mi? Öğütlerim, yelmiydi ki hiç sana tesir etmedi? Kız, baba dedi, nasıl tahammül edeyim? Erkekle kadın, şüphe yok ki ateşle pamuk. Pamuk, ateşten nasıl çekinebilir? Yahut da ateş nasıl olur da pamuğu yakmaz, çekinir? Babası dedi ki: A kızım, ben sana onun yanına gitme demedim. Yalnız menisinden kendini koru dedim. Tam zevk anında onun beli gelirken kendini çekmeliydin. Kız, peki, beli ne vakit gelecek, ben ne bileyim? Bu, pek gizli bir şey, anlaşılmaz ki dedi. Babası, gözleri süzüldü mü anla ki beli geliyor deyince, kız dedi: Onun gözü süzülünceye kadar benim bu iki gözüm de kör oluyor a baba! Her bayağı akıl, hırs ve öfke zamanı, yerinde durmaz ki!” (*Mesnevî*, c. V, b. 3716-35).

¹⁰⁴⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 4025-32.

¹⁰⁵⁰ Hikaye için bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3831 vd.

¹⁰⁵¹ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3812.

getiren bir ön yargı olduğunu belirten¹⁰⁵² Mevlânâ, şehveti gönül gözünün doğruyu algılamasının önündeki bir perde ve hicâp olarak niteler.¹⁰⁵³

İnsanın ideal güzellik arayışını ve temayülünü onu hakîkate yüceltecek bir kanada benzeten Mevlânâ, bu meylin nefsanî şehvete tabi kılınarak boş bir hayal uğrunda tüketilmesinin ise insanı bu yücelikten mahrum bırakacağını belirtir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

*“Halk bu put gibi güzellere kapılıp perişan olurlar; şehveti izale ettikten sonra da pişmanlığa düşerler.
Çünkü şehveti bir hayale sürmüşlerdir ve hakîkatten çok uzakta kalmışlardır.
Senin bir hayale meylin yok mu? Senin için bir kanada benzer. O kanatla uçar, hakîkate yükselirsin.
Fakat (o meyli) şehvete tabi kılırsan kanadın dökülür, topal kalırsın, o hayal de senden kaçır gider.
Kanağını koru, şehvete kapılma da meyil kanadın seni cennetlere yüceltsin.
Halk kendilerini güzel yaşıyoruz, zevk ve işrette bulunuyoruz sanır ama onlar, bir hayal uğruna kendi kanatlarını kendileri yolarlar.”¹⁰⁵⁴*

Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre sâlik, bu istek ve temayülünü ulvî şeylere yönlendirebilirse sülûkta daha hızlı mesafe kat edebilir. Mevlânâ, bu yönüyle nefsanî şehveti geriye doğru giden bir ata benzetir.¹⁰⁵⁵ Bu atın kuyruğunun ahiret penahına çevrilmesi durumunda sâliki hedefine eriştirebileceğini ifade eder.¹⁰⁵⁶ Diğer bir teşbîhinde Mevlânâ, şehvet enerjisinin ahirete yönlendirilmesini, bir ağacın budanmasına benzetir. Şehvetin nefsanî temayülünün kesilmesi sayesinde şehvetin yüce akıl cihetinden hızla dal budak salacağını ifade eder.¹⁰⁵⁷ Bu teşbîh ve anlatımlarıyla

¹⁰⁵² Bunu anlattığı kadı ve naibi fıkrasıyla örneklendirir. (bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2744-53).

¹⁰⁵³ *Mesnevî*, c. I, b. 334-5.

¹⁰⁵⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 2133-8. Hakk'ın vücûdunu mükevvenatın vücûdunun dışında gören kimseler cinsel ilişki esnasında, kadının *sûretinde* orgazm olduklarında *fenâ* hâlini (*fenây-ı cüzi*) yaşarlar. Kadının *sûretinden* lezzet aldıklarını zannederler. Gerek kendilerinin gerekse kadının *sûretinde* taayyün edenin Hak olduğundan gafildirler. Bu taayyünatın vücûdu bir hayalden ibarettir bu hayallerde cilve eden ise Hak'tır. Bu ma'rifetten gafil olanlar *hakîkatten* pek uzak kalmışlardır. Ârif ise her *sûrette* Hakk'ı müşâhede eder ve *hakîkatten* uzak düşmez (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, ss. 564-5). İbn'ül-Arabî “Dünyadan bana üç şey sevdirdi: Kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz” hadisini îzah ederken bu hususları îzah etmektedir. (bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gencosman, ss. 332-3). Gazâlî de bu hususla ilgili olarak şöyle der: “Şehvet hissi, aslında sadece nesil üretmeye yönelik değildir; bunun yanında derin hikmete mebnî bir işlevi de vardır. Cinsel tatminle gelen zevk, eğer uzun sürecek olsaydı, başka hiçbir şeyle mukayese edilemezdi; bu, cennette vaadedilmiş olan mutluluğa işaret eder. Bundan dolayı, şehvî zevkler, cennetin sonsuz hazlarını fark ettirmesi bakımından önemlidir ve bu, insanı Allah'a hizmete teşvik eder. (Gazâlî, *İhyâ u Ulûmu'd-Dîn*, c. III, s. 63).

¹⁰⁵⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 1118-21.

¹⁰⁵⁶ *Mesnevî*, c. VI, b. 1122, 1125.

¹⁰⁵⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 1123-4.

Mevlânâ, bir tür yaşam enerjisi anlamındaki şehvetin, olumlu şeylere tevcih edilmesi durumunda bunun sâlike daha hızlı yol aldıracağına işaret eder.

2. DÜNYA HİCÂBI

İnsandaki şehvet hicâbının dış dünyadaki mukabili olan hicâp “dünya” kavramı ile ifade edilmektedir. Mevlânâ’ya göre sâlike Allah’tan, dolayısıyla kendi *ezeli benliğinden* perdelediğinden sâlikin bu hicâbı da aşması gerekmektedir. Dünya kavramını, Mevlânâ da diğer mutasavvıflar gibi¹⁰⁵⁸ üzerinde yaşadığımız yerküre anlamında değil,¹⁰⁵⁹ sâlike Allah’tan alıkoyan şeylerin bütününe ifade eden bir üst kavram olarak kullanır. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“Dünya nedir? Allah’tan gafil olmaktır. Yoksa kumaş, para, kadın ve evlât değildir.”¹⁰⁶⁰

Mevlânâ’ya göre bir şey, insanı Cenâb-ı Hak’tan alıkoyuyorsa onu aldatan bir hicâp demektir. Ne türden olursa olsun Mevlânâ’ya göre bu tür şeyler, insanı acı sona sürükleyen birer istidrâc vesilesidir. Bu yüzden Hakk’a doğru yol almak isteyen sâlik bunlardan sıyrılmalıdır.¹⁰⁶¹

Mevlânâ’ya göre dünya; insanın gerçek benliğinin hitap ettiği *mânâ* âlemini gizlemesinden dolayı bir berzah işlevi görmektedir.¹⁰⁶² Mâni ve engel anlamında kullanılan berzah kelimesi; iki nesne arasında onları birbirinden ayıran fasıla ve perdeye

¹⁰⁵⁸ Özellikle zühthane tavırdan dolayı tasavvufî düşünce geleneğinde dünyaya yönelik bir tavrın olduğu bilinmektedir. Örnekler için bkz. (Abdullah b. Mübarek, *Kitabu’z-Zühd ve’r-Rekâik*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, thk. Habiburrahmân el-A’zâm, Beyrut tsz s. 173 vd.; Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 201 vd.; *Mükâşefetu’l-Kulûb*, Dâru İhyâi’l-Ulûm, Beyrut 1994, s. 144 vd.; Abdulkadir Geylânî, *el-Fethu’r-Rahmânî ve’l-Feyzu’r-Rahmân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1973, s. 77 vd.) Konuya ilişkin bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜ Basımevi, Ankara 1966, ss. 123-131; İ. Goldziher, “İslâmiyetin İlk Zamanlarında Zühd”, çev.: Hayrani Altıntaş, *AÜİFD*, sayı: XXIV, Ankara 1981, ss. 539-45; Mehmet Demirci, “Zâhidlik Nedir, Dünya-Ahiret Dengesi Nasıl Kurulur”, *DEÜİFD*, c. IV, İzmir 1987, ss. 105-26.

¹⁰⁵⁹ Mevlânâ, bu anlamıyla ilahî sanatın eseri olan dünya için dünya-yı hoş tabirini kullanmaktadır. (*Mesnevî*, c. II, b. 784). Bu anlamıyla İbnü’l-Arabi de dünya için “ümm-i rakûb” ifadesini kullanmaktadır. Zira dünya, üzerinde yaşayan evlatlarını gözetleyip terbiye eden, bir anne misâlidir. Onların ihtiyaçlarını yerine getirmekte ve onları terbiye etmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. III, s. 225). Bu anlamıyla kainat, kişinin kendilik bilincini artıran ve nihaî benliğe ulaşma yolunda elinden tutan bir yardımcıdır. (Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, s. 13).

¹⁰⁶⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 983. Beyitteki dünya tanımının şu hâdisten mülhem olduğu söylenmiştir: “Bir gün Peygamberimize; ‘Dünya nedir?’ diye sorulmuş; o da: ‘Seni oyalayan, seni Allah’tan gâfil kılan ne varsa senin dünyanın odur’ diye cevap vermiştir. (bkz. Sarı Abdullah Efendi, *Mesnevî Şerhi*, c. II, s. 56).

¹⁰⁶¹ *Mesnevî*, c. III, b. 508.

¹⁰⁶² *Mesnevî*, c. II, b. 12.

denilmektedir.¹⁰⁶³ Mevlânâ'nın dünya için berzah nitelemesinde bulunması, dünyanın, Hakk'ın nuru ile insan arasında ayırıcı perde olmasındandır. Çünkü Mevlânâ'ya göre Cenâb-ı Hakk'ın bâkî nuru, dünya-yı dîn perdesinin ardındadır.¹⁰⁶⁴ Mevlânâ, dünyanın bu işleviyle insanı, asıl hakîkatinden mahrum bırakan bir zindan misâli olduğunu ifade eder.¹⁰⁶⁵

Mevlânâ'nın zindan teşbîhinden hareketle Mevlânâ'nın kullanımlarında dünyanın, en yakın anlamındaki lugavî anlamına yakın bir anlamda insan tarafından kolayca algılanan yakın ve yüzeysel âlem tasavvurunu ifade ettiğini söyleyebiliriz.¹⁰⁶⁶ Diğer bir ifadeyle dünya, insanın eşyâ ile münasebetinden ortaya çıkan ve onda zihinsel bir koşullanmışlık meydana getiren kişinin kendisine özgü bireysel âlemdir; indirgenmiş bilinç evrenidir. Bu tasavvurun Mevlânâ tarafından zindan ve berzah şeklindeki nitelemeleri, insan ile *hakikat* arasında bir yanılsamayı beraberinde getirmesinden dolayıdır. Bu yüzden sâlikin gerçek benliğine erişebilmesi, Mevlânâ'ya göre bu yanılsamayı kalben terk etmesine, bu zindanı aşmasına bağlıdır.

Mevlânâ'ya göre dünya, sonsuzluk cihetinden insanı alıkoyan ve sınırlayan bir ana rahmi mesabesindedir.¹⁰⁶⁷ Diğer bir anlatımında Mevlânâ, insanın sonsuz'dan gelen ve sonsuza uzanan asıl "ben"i için daracık bir kuyu gibi olduğunu belirtir.¹⁰⁶⁸ Her bir insan, Mevlânâ'ya göre asıl ben'ini kuyuya düşürmüş bir Yusuf misâlidir.¹⁰⁶⁹ Bu kuyu içinde insanın yanılsamalarla örülü bir yaşam sürmekte olduğunu ifade eden¹⁰⁷⁰ Mevlânâ'ya göre bu hâlûsinasyonlardan başta geleni; dünya mal ve mülkünün insan için biricik değer gibi görünmesidir.¹⁰⁷¹ Manevî olgunluktan yoksunluğu ifade ettiği için Mevlânâ bunu, çocukların oyun zamanı kızışıp taş, topaç kırıklarını, altın ve mal diye

¹⁰⁶³ *el-Mu'cemu'l-Vasît*, haz.: Heyet, Çağrı Yay., İstanbul 1992, s. 49.

¹⁰⁶⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 13.

¹⁰⁶⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 984.

¹⁰⁶⁶ Dünya kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarında da benzer bir anlamın ifade edildiği söylenebilir. İlgili ayetlerden örnekler için bkz. *Mu'cemu'l-Müfrehes*, s. 262 vd.

¹⁰⁶⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3535-61.

¹⁰⁶⁸ Rûhun, ideal durumunun bedensiz var olması ve rûhun beden içinde zindanda olduğu fikrine Eski Yunan'dan itibaren özellikle Platon düşüncesinde rastlanmaktadır. (bkz. Jerome. A. Shaffer, *Bilinç, Rûh ve Ötesi*, çev.: Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991, s. 15.

¹⁰⁶⁹ *Mesnevî*, c. II, b. 1276.

¹⁰⁷⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 672-5.

¹⁰⁷¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 675.

oynamalarına benzetir. Dünya yaşamındaki bu değer algısının bir tür çocukluk olduğunu belirtir.¹⁰⁷²

Sâlik kendi enfûsî hakikatinden ve benliğinin aslî unsurundan uzaklaştıran her türlü afakî meta' ve eşyâ, Mevlânâ'ya göre "dünya" fenomeninin bir unsurudur. Binâenaleyh dünyanın, kişinin mal ve servet mülkiyetinden doğan aidiyet algısını da kapsadığını söyleyebiliriz. Çünkü insan çoğunlukla kendisini bunlarla tanımlamakta, bunları kendi özbenliğine ait unsurlar gibi görmektedir. Hâlbuki bunlar Mevlânâ'ya göre insanın aslî benliğine ait değildir ve ölümle onu terk edecek tâlî unsurlardır. Mevlânâ'ya göre sâlik, ölümle onu terk edecek bu şeyleri hayatta iken gönlünden çıkarmalıdır ki gerçek benliği ile yüzleşebilsin. Mevlânâ şu mefhumdaki hadisi iktibâs ederek dünyanın, ölümle insanı terk edecek şeyleri kapsadığına işaret etmektedir.¹⁰⁷³ Hadis şu şekildedir: "*Hayat süresince üç şey seninle birlikte dir. Bunlar akrabaların, dostların, malın ve amelindir. Bunlardan yalnızca ameli, ölümden sonra da kişiyle beraberdir.*"¹⁰⁷⁴

Hadiste insan benliğini çevreleyen palyatif öğelere işaret edilmektedir. Ölüm ile dökülecek bu unsurlar, Mevlânâ tarafından "dünya" kavramı ile işaret edilen aidiyetler toplamı şeklinde görülmektedir. Dolayısıyla sâlik, bunları terk etmekle *ene-yî ezelîsi* ile yüzleşmede önemli bir hicâbı aşmış olacaktır. Mevlânâ, dünya mülkü ve aidiyetlerinin geçiciliğine ve fânîliğine her fırsatta vurgu yapar;¹⁰⁷⁵ mülk-i növbetî¹⁰⁷⁶ olarak nitelediği dünya saltanatının insanı kendi hakikatinden habersizleştirdiğine işaret eder.¹⁰⁷⁷

Mevlânâ, insanı Allah'tan alıkoyan şeyler bütünü anlamındaki dünyayı terk konusunda sâlike hedef olarak Hz. Muhammed'in örnek tutumunu hatırlatır.

¹⁰⁷² Mesnevî, c. IV, b. 676.

¹⁰⁷³ Bkz. Mesnevî, c. V, b. 1045-50.

¹⁰⁷⁴ Buhari, *Câmiu's-Sahih*, c. IV, s. 85; Müslim, *Sahih*, c. VIII, ss. 211-2; Ebû Nuaym, *Hilye*, c. VII, s. 310, c. X, s. 4; Hakîm, *Müstedrek*, c. I, s. 174. Hadisin tahrîci için ayrıca bkz. Fûruzanfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, s. 159; Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 132; Adem Çatak, *Mevlânâ ve Hadisten Referansları*, s. 56.

¹⁰⁷⁵ Örneğin bkz. Mesnevî, c. V, b. 3926-8.

¹⁰⁷⁶ Nöbet şeklinde tercüme edilen növbet kelimesi aslında; hükümdarlar için günün belirli saatlerinde davul çalınarak saltanat alametinin gösterilmesi âdetidir. (Ken'an Rifaî, Şerhli *Mesnevî-i Şerif*, s. 188). Mevlânâ, dünya mülkünün de padişahların nöbetleşe el değiştiren iktidarlara gibi el değiştirdiğine işaret etmek amacıyla dünya mülkü için *mülk-i növbetî* tabirini kullanmaktadır.

¹⁰⁷⁷ Mesnevî, c. I, b. 1369.

Mevlânâ'ya göre eşsiz bir varlık güneşi olan Hz. Muhammed'e (sav) mi'râcta tüm varlığın güzelliği sunulmasına rağmen Allah'tan başkasına meyletmemiştir.¹⁰⁷⁸

Mevlânâ'ya göre yeme, içme, bedenin gündelik ihtiyaçlarını yerine getirme ve mal-mülk sahibi olma arzusundan ibaret bir âlem ve yaşam algısı, hayvanlarınkinden farklı değildir. Mevlânâ, dünya yaşamını bunlardan ibaret görenleri, değirmen eşiği metaforu ile hicveder.¹⁰⁷⁹ Önceki devirlerde değirmen taşının dönmesi için eşiğin önüne biraz ot konulurdu. Eşek ota yaklaşmak için akşama kadar dairesel şekilde döner. Ancak ot, bağlandığı döngü ile birlikte hareket ettiğinden eşek ota ulaşamazdı. Bu dönüşüyle eşek fazladan bir şey yiyemez yine sahibi tarafından gerektiği kadarıyla yemlenirdi. Böylece değirmenin de işleri görülürdü. Mevlânâ'ya göre dünyada onu imar etme, mal, mülk sahibi olma ve nefsanî hazlarını tatmin etmenin ötesinde metafizik bir gaye görmeyenler, değirmen beygirinden farksızdır.¹⁰⁸⁰ Buna karşılık sâlik, dünya malı ve mülkü ile yetinmez; onlarla aldanmaz ise bu nimetlerin sahibi tarafından ödüllendirilir. Sâlik, nimet sahibinin rızâsına eriştiğinden bu sayede hem aldanıştan kurtulur hem de nimete sahip olur. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

*"Ey gafil sen bir karınca gibi, dane peşinde koşup durmaktasın; onu bırak da Süleyman'ı ara! Süleyman buracıkta, dane gibi değersiz bir şeyi arayarak ne diye dalalette kalıyorsun? Tane arayana (aradığı o) tane, tuzaktır. Süleyman arayan ise hem Süleyman'ı bulur, hem taneyi ve nimeti elde eder."*¹⁰⁸¹

Mevlânâ'ya göre dünyadaki ikbâl ve idbâr, ontolojik olarak dünyanın *kevn ü fesâd* özelliğinden kaynaklanmaktadır. Dünyanın aldatıcı güzelliğine kapılan Mevlânâ'ya göre artık sondaki bozuluş (fesâd)unu göremez ve aldanışa sürüklenir. Bu yüzden sâlik, oluş (kevn)un câzibesinden kendini korumalıdır. Mevlânâ, sâlike, vefasız dünya seni terk edip yüz üstü bırakmadan akıbetle bakarak sen onu terk edip gönlünden çıkar tavsiyesinde bulunur.¹⁰⁸² Zira Mevlânâ'ya göre kevn ü fesâd âlemi, vefasızlığını er ya da geç insana hissettirir. Ancak bu hissediş, insanı aldatıp ömrünü zayi ettikten sonra anlaşılırsa bir önemi kalmaz. Mevlânâ, kevn ü fesâd âlemi olan dünyanın bozuluş (fesâd)ları ile insana nasıl ders verdiğini, vefasızlığını nasıl ilan ettiğini, dünyadaki sahipliklerin ve aidiyetlerin insanı nasıl aldattığını şöyle îzah eder:

"Dünya (önce) hoşça bir açılır saçılır ama (sonunda) vefasızlığını da başıra bağıra söyler!"

¹⁰⁷⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3948-58.

¹⁰⁷⁹ bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1560.

¹⁰⁸⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 2195-2202.

¹⁰⁸¹ *Mesnevî*, c. II, b. 3704-5.

¹⁰⁸² Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 1622-30.

*Bu oluş ve bozuluş âleminde o hile, oluştur, nasihat da bozuluş üstadım!
 Oluş der ki: İzim kutludur; ardımdan gel! Bozuluş da git der, ben hiçbir şey değilim!
 Ey baharların güzelliğine şaşırarak dudağını dişleyip duran, güzün sapsarı benzine ve kış
 mevsiminin soğukluğuna bak!
 Gündüzün güneşin yüzünü güzel görmektesin ama onun bir de batma zamanında ölümünü
 düşün!
 Dolunay şu güzelim çardakta hoşça seyrederdin ama ay sonunda bir de hasretine bak onun!
 Güzel bir çocuk, güzelliğiyle halkın efendisi olur; olur ama yarın da bunar, halka rezil rüsva
 olur!
 Gümüş bedenli güzellerin vücûdu, seni avladıysa ihtiyarlıktan sonra bir de pamuk tarlasına
 dönen bedene bak!
 Ey yağlı, ballı yemekleri gören, yiyen! Onların fazlasını git de helâda seyret!
 Pisliğe nerede senin o güzelliğin? Nerede senin tabaklardaki o hoş görünüşün? Yerken
 senden duyulan o zevk ve lezzet nerede? De!
 O sana der ki: o taneydi, ben de onun tuzağıydım; sen avlanınca o tane gizlendi!
 Nice parmaklar vardır ki üstatlar bile onları kıskanır ama sonunda iş işlerken tirtir titrer!
 Can gibi güzel şehla gözler, nihayet görmez olur, onlardan su damlamaya başlar!
 Aslanların safında giden aslan gibi yiğit er, sonunda bir fareye mağlûp olur!
 Sanat sahibi ve çevik istidatlı kişiye sonunda bak! İhtiyar eşeğe döner, bunar gider!
 Akıllar alan siyah ve miskler saçan kıvrık saçlar, nihayet boz eşeğin çirkin kuyruğuna
 döner!
 Önce açıla saçla oluşuna güzelce bir bak, sonunda da bozuluşunu, rüsva oluşunu seyret!
 Önce sana tuzağını apaçık gösteren şey, sonunda ona kapılan hamların bıyığını, sakalını
 yoldu!
 Artık dünya, beni hileleriyle aldattı; yoksa aklım, onun tuzağından kaçardı elbet, deme!
 Altın gerdanlığı, hamaili bir gör de bak; hakîkatte nasıl bir tomruktur, bir zincirdir o!
 Böylece âlemin bütün cüzlerini say dök; hepsini önünden ve sonundan bir gör!
 Kim daha ziyade sonu (ahiri) görürse o, daha mübarektir; fakat kim ahır (yani hayvanî
 lezzetlere hitap eden dünyayı) görürse o daha fazla kovulmuş ve sürülmüştür!”¹⁰⁸³*

Dünya malını ve talihini, bir canavarın tebessümüne benzeten Mevlânâ, bu canavarın pençe darbeleriyle sonunda perişan hâle düşmemesi için sâlike dünyanın ikbâl ve talihinin pembe rengine aldanmamasını tavsiye eder.¹⁰⁸⁴

Mevlânâ’ya göre bu cihân mülküne ve saltanatına sahiplik, insan için en büyük imtihanlardan biridir. Milk-i cihân, Mevlânâ’ya göre onu özümseyecek rûh derinliğine ve kemâline sahip olmayanları şaşaa ve cazibesıyla birçok maceraya, sonunda da helâke sürükler. Mevlânâ, dünya malı ve saltanatı ile imtihan edilmenin örnek prototipi olarak Hz. Süleyman’ı gösterir. Hz. Süleyman’daki en büyük kudretin, dünya saltanatına hükmedebilmesi olduğunu belirten Mevlânâ, bu meyanda Süleyman’ın rüzgâra hükmetmesini, dünya saltanatından etkilenmemesi şeklinde işârî bir tarzda yorumlar.¹⁰⁸⁵ Bu cihân saltanatının ancak Süleyman (as) gibi yüce himmetli kudret ve kemâl sahiplerine zarar veremeyeceğine işaret eder.

Manevî kudret ve kemâline rağmen Hz. Süleyman’ın dahi bu imtihanda zorlandığına işaret eden Mevlânâ, Hz. Süleyman’ın Kur’an’da zikredilen “*Rabb’im*

¹⁰⁸³ *Mesnevî*, c. IV, b. 1593-1615.

¹⁰⁸⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 3039-41.

¹⁰⁸⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 4694-7.

*dedi, beni affet, bana, benden sonra hiç kimseye nasib olmayan bir mülk ver*¹⁰⁸⁶ duasını geleneksel yorumdan farklı bir şekilde değerlendirir. Mevlânâ'ya göre Hz. Süleyman, dünya saltanatı ile imtihan edilmedeki zorluğu görüp ancak kemâl sahibi olanların bu imtihanı başaracağını anlayınca, böyle bir mülkü Süleyman'lardan başkasına nasip etme diye dua ve şefaet etmiştir. Bu bakımdan Mevlânâ'ya göre dünya mülkünün aldattıcılığına kanmayıp, kendisini Allah'tan alıkoymasına müsaade etmeyen her bir sâlik, birer Süleyman'dır.¹⁰⁸⁷

Bir ebedîyet yolcusu olan sâlik için Mevlânâ'ya göre bu dünya, uğradığı bir misafirhane gibidir. Bu yüzden sâlikin bu misafirhanedeki şeylerle vakit kaybetmemesi Mevlânâ'ya göre hedef ve idealine daha uygundur.¹⁰⁸⁸ Dünyadaki nefse hitap eden lezzetleri, insanı cehenneme sürüklemesi itibariyle cehenneme benzeten¹⁰⁸⁹ Mevlânâ, gerçek mümine zarar vermese de ondan sakınmasının sâlik için daha sâlim bir yol olduğunu ifade eder.¹⁰⁹⁰

Mevlânâ'ya göre fânî dünya hicâbından kurtulamayanlar, gerçek anlamda manevî hâl yaşayamazlar ve *mânâ* âlemi ile irtibat kuramazlar.¹⁰⁹¹ Bu yüzden Mevlânâ'ya göre dünya, aynı zamanda sâlik için hâl sahibi olmanın önündeki bir engeldir.

Mevlânâ'ya göre dünyadaki şaşaa ve cazibe, insanın akıbeti görebilen nuranî aklını sarhoş eder ve insanı Allah'tan uzaklaştırır. Onu boş hülyaların peşinden sürükler ve aldatır. Mevlânâ, bu yönüyle dünyayı bir çok kişiden arda kalmış dul bir cadiya benzetir. Bu cadı, Mevlânâ'ya göre büyüyle kendini genç bir kız gibi alımlı göstererek insanları aldatmaktadır.¹⁰⁹² *Mesnevî*'deki şehzade hikâyesinde¹⁰⁹³ bu mesaj

¹⁰⁸⁶ Sâd 38/35.

¹⁰⁸⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2609-14.

¹⁰⁸⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 243-4.

¹⁰⁸⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 245.

¹⁰⁹⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 246-7.

¹⁰⁹¹ *Mesnevî*, c. I, b. 2726-8.

¹⁰⁹² *Mesnevî*, c. IV, b. 3190.

¹⁰⁹³ Hikâyenin özeti şöyledir: Bir padişahın biricik şehzadesi tahtının varisi olan oğlunun evlenme vakti gelince oğlunu temiz bir zâhidin kızıyla evlendirmeye niyetlenir. Ancak çirkin bir koca karı büyü ile şehzadeyi kendine *âşık* eder. Şehzade yıllarca kendisine yapılan büyü sebebiyle bu dul kadının peşinden koşar. Sonunda derin hikmet sahibi birisi yapılan büyüü bozarak cadının gerçek yüzünü şehzadeye gösterir. Gerçekleri görmesini sağlayarak, onu bu boş hülyadan vazgeçtirir. (Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 3085-188). Hikâyedeki sembollerin îzahı için ayrıca bkz.

verilmektedir.¹⁰⁹⁴ Hikâye vesilesiyle Mevlânâ, dünyanın hile ve aldaticılığına karşı sâlike şöyle uyarmaktadır:

*“Dünya, halkı büyü yaparak kuyuya atmıştır da Peygamber (sav) onun için dünyaya büyücü demiştir.”¹⁰⁹⁵
Kendine gel bu köhnemiş kocakarının kuvvetli büyüleri vardır; sıcak nefesi, padişahları bile esir eder.
Gönülde onun tükürüklü üfürükler salan büyücüleri var; büyü düğümlerini düğümlleyen odur!
Dünya büyücüsü pek bilgiç bir cadıdır; onun büyü ipini çözmek herkesin ayağının harcı değildir!”¹⁰⁹⁶*

Mevlânâ’ya göre dünya, insanın gönül gözünü büyüleyerek onu bir balık gibi oltasına takıp peşinden sürükler. Dünyanın bu büyüüne karşı Mevlânâ’nın sâlike tavsiyesi; aldanıştan korunmak için bir yandan Allah’a sığınmak diğer yandan dünyanın haz ve işvelerini terk etmektir.¹⁰⁹⁷ Bu terk gerçekleşmeden Mevlânâ’ya göre dünyanın büyüü de çözülmez. Bu hususu Mevlânâ, şöyle ifade eder:

“Dünya cadısı senin yanında oldukça ve sen, onun işvelerine kapılıp kaldıkça ne onun ağı, tuzağı çözülür, ne büyü düğümleri...”¹⁰⁹⁸

Dünyanın aldaticılığına karşı Mevlânâ’nın sâlike diğer bir tavsiyesi, ihtiyattır. Mevlânâ, ihtiyatın dünyanın nimet görünümlü tuzaklarını terk etmeyi gerektirdiğini ifade eder.¹⁰⁹⁹ Sâlike şöyle seslenir:

“Ey emin kişi! Dünya, çürük bir cevizdir. Onu pek sına, uzaktan bak.”¹¹⁰⁰

Mevlânâ’ya göre neşe ve eğlence içerisinde geçirilen ancak insanın kendi hakikatinden habersiz geçirdiği bir hayat süreci insanı aldatarak en değerli sermayesi olan ömrünü heba etmektedir. Mevlânâ, dünyadaki eğlencelerin insanı nasıl aldattığını vurgulamak amacıyla güzel masallar anlatan Terzi ile Türk hikâyesini anlatır.¹¹⁰¹ Hikâyedeki terzi gibi mahir bir aldaticı olan dünyanın herkesi bir şeyle oyaladığını, böylelikle yüz binlerce insanın ömür kumaşını çaldığını ifade eder.¹¹⁰²

Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002, ss. 285-99.

¹⁰⁹⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 3189-92.

¹⁰⁹⁵ Hadis şöyledir: “Dünyadan sakının. Zira o, Harut ve Marut’tan daha da büyücüdür.” Hadisin tahriri için bkz. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 115.

¹⁰⁹⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 3193-6.

¹⁰⁹⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 3199-3206.

¹⁰⁹⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 3207.

¹⁰⁹⁹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 213-4, 219-35.

¹¹⁰⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 3471.

¹¹⁰¹ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1651-5, 1671-94, 1696-1708.

¹¹⁰² *Mesnevî*, c. VI, b. 1709-16.

Mevlânâ, dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğuna dair ayetlere¹¹⁰³ atıfta bulunarak *mânâ* âlemine nispetle dünyada yapılan şeylerin ve her türlü aidiyetin birer çocuk oyunundan ibaret olduğunu; bu yüzden gönlünü bu oyundan ve ondaki oyuncaklardan kurtarıp arındırmayan sâlikin çocukluktan kurtulup kemâle ermiş sayılamayacağını ifade eder.¹¹⁰⁴ Mevlânâ, dünyayı kalben terk ederek, dünya sevdasından gönlünü kurtaran ve onun *daru'l-gurur* olduğunu anlayan sâlikin bu sevincini hikâyedeki şehzadenin lisânından dile getirir.¹¹⁰⁵ Mevlânâ, saltanat ve tacını terk ederek *hakikat* yoluna sülûk eden İbrahim b. Ethem'in bu terkini, dünyayı terk hususunda sâlik için örnek bir tavır olarak zikreder.¹¹⁰⁶

Mevlânâ, “*İnsanlar uykudadırlar, ölünce uyanırlar*” hadisine¹¹⁰⁷ telmihte bulunur tarzda dünya yaşamının *mânâ* âlemine nispetle sanal bir gerçekliğe sahip olduğunu şöyle ifade eder:

“Dünya, uyuyan bir kişinin gördüğü bir rüyâya benzer.¹¹⁰⁸ Rüyâ görenin, gördüğü şeylerin devam edip gideceğini sandığı gibi, dünyada gaflet uykusunda bulunanlar da dünyanın sürüp gideceğini sanırlar. Derken ansızın ecel sabahı gelir, çatar. Onu zan ve hile karanlığından kurtarır. Ecel gelip de onu hayat uykusundan uyandırınca, yerini yurdunu görür. Kendisini gamlara kaptırdığına, kederlere battığına güler.”¹¹⁰⁹

Mevlânâ'ya göre sıradan insanlar, tabîî ölüm ile bu müşâhedenin farkına varırlar. Ancak sâlik, diğer insanlar gibi buna mecburen sürüklenmeden ölmeden önce ölüm sırrına ve müşâhedesine erişebilmek için hayatta iken bu sanal gerçeklikten sıyrılmalı; rüyâya kendini kaptırmaktan kurtulmalıdır.

Mevlânâ'ya göre gönlünü fânî dünyaya yöneltmesi sâliki manen yücelmekten alıkoyar. Bunun aksi ise sâliki manen yüceltir.¹¹¹⁰ Mevlânâ, insanı yolundan şaşırp helâke götürmesi nedeniyle dünyayı bir gulyabaniye benzetir.¹¹¹¹ Dünya gulyabanisinin

¹¹⁰³ Dünyanın bir oyun/la'b ve eğlence/lehv olduğunu bildiren bu ifadeler En'am 6/32 ve hadid 57/20 ayetlerinden iktibâs edilmiştir.

¹¹⁰⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3431-42.

¹¹⁰⁵ *Mesnevî*, c. IV, b. 3187.

¹¹⁰⁶ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 726 vd.

¹¹⁰⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 312, hadis no: 2795. Hadisin tahrîci için ayrıca bkz. Fûruzanfer, *Ehâdîs-i Mesnevî*, s. 81, 141.

¹¹⁰⁸ Bu meâlde bir hadise telmîh yapılmaktadır. Hadisin tahrîci için bkz. Fûruzanfer, age., s. 141.

¹¹⁰⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 3654-6.

¹¹¹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 1812-5.

¹¹¹¹ *Mesnevî*, c. II, b. 748-51.

sesinin her an gönüllerde “*Mal isterim, mevki ve mansıp isterim, şeref ve haysiyet sahibi olmak isterim*” şeklinde yankılandığını ifade eder.¹¹¹² İlahî sırların inkişâf edebilmesi için Mevlânâ sâlikin, gönlündeki bu sesleri men etmesi gerektiğini belirtir.¹¹¹³ Binâenaleyh dünya hicâbını oluşturan en önemli unsurlar Mevlânâ’ya göre mal ve mevkidir.

2. a. Mal/Mülk Arzusu

Mevlânâ’ya göre insan, kişiliğine ait ayıp ve kusurları çoğunlukla mal-mülk sahipliği gibi aidiyetlerin ardına gizlenerek kapatmaya çalışır. Mevlânâ, bunu kel birinin şapka ile kelliğini insanlardan gizlemeye çalışmasına benzetmektedir. Şair Nef’î, Mevlânâ’nın bu beytini manzum olarak şöyle tercüme eder:

“*Tâc ü destâr ile tefâhür eden; başını açamaz, keli görünür.*”¹¹¹⁴

Mevlânâ, dîde hâline gelmiş –ki insanın kelime anlamlarından biri dîde yani göz bebeğidir¹¹¹⁵– kâmil (merd-i Hak) olan insanın, göz misâli bu tür unsurlardan arınmış olmasının gözün asıl işlevine daha uygun olduğunu belirtir.¹¹¹⁶ Mevlânâ, sâlikin kâmil hâle gelebilmesinin, bu tür dışsal unsurlardan arınmasına bağlı olduğuna işaret eder.¹¹¹⁷ Zira Mevlânâ’ya göre seyr ü sülûkun temel hedeflerinden biri –belki de en önemlisi– sâlikin benlik ve şahsiyetini kuşatan ikincil ve eğreti unsurlardan onu arındırarak öz ve asıl benliğini ortaya çıkarabilmektir.

Mevlânâ, mal ve mevki endişesinin, şeytanın insanları aldatmak için kullandığı araçlardan biri olduğunu belirtir. Bir açıdan ehemmiyetsiz gibi gözüken bu endişe Mevlânâ’ya göre sâliki ilahî nurdan mahrum bırakması nedeniyle önemli bir engel/rehzendir. Mevlânâ, mal-mevki endişesinin *hakikat* yolunun engeli oluşunu şöyle ifade eder:

“*Şeytanın çöpü senelerce boğazda kalır; o çöp nedir? Mevki ve mal sevdasıdır. Ey kararsız kişi, mal çöpten ibarettir. Ama boğazındaysa Abıhayatı içirmez.*”¹¹¹⁸

¹¹¹² *Mesnevî*, c. II, b. 754.

¹¹¹³ *Mesnevî*, c. II, b. 755.

¹¹¹⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 2343; (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1135. Bu beytin mefhumunun; “İlim ve mal her ayıbı örter, fakirlik ve cehâlet de her kusuru ortaya çıkarır” şeklindeki bir hadisten mülhem olduğu belirtilmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. II, s. 127).

¹¹¹⁵ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. VI, s. 13; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. II, s. 871.

¹¹¹⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 2345.

¹¹¹⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2343-50.

¹¹¹⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 131-2.

Mevlânâ'ya göre dünya malı engeline takılarak *hakikat* yolundan alıkonanlar, sülûk yolunun çelimsizleridir. Mevlânâ, bunu; “*Dünya malı, zayıf kuşların tuzağıdır*” şeklinde ifade eder.¹¹¹⁹ Bu yüzden sâlik, gönlünü basit ancak önemli bir hicâp olan bu engelden kurtarmadıkça manevî terakki kaydedemez. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

“*Tamahkâr adamın gözünün önünde makâm ve altın hayali, gözdeki kıl gibidir. (bir bakıma değersiz ve ehemmiyetsiz olmasına rağmen ondan apaçık bir hakîkati gizlemesi yönüyle büyük bir engeldir.) Ancak Allah sevgisiyle dolu bir Hak sarhoşu (mest-i Hak) bundan müstesnadır. Ona hazineler de versen yine hürdür. Didar (yani Hakk’ın cemalini müşâhede) ile berhudar olanın gözüne bu cihân murdar görünür.*”¹¹²⁰

Yapılan bu açıklamalara binâen Mevlânâ, çeşitli vesilelerle elinden çıkan malı için üzülmemesi hatta sevinmesi gerektiğini sâlike hatırlatır. Bunu vurgulamak amacıyla yılanının yılanını çalan hırsız hikâyesini¹¹²¹ anlatır. Hikâyedeki yılan (mâr), malı sembolize etmektedir. Yılanı çalınan kişi buna üzülür, ancak daha sonra yılanın hırsız ısırtıp öldürdüğü haberini alınca onun yerinde kendisinin de olabileceğini düşünerek yılanın daha önce bir vesile ile elinden çıkmış olduğuna sevinir.¹¹²²

Mevlânâ'ya göre mal ve mevki, insanın *sûret* varlığına hitap eden insanın bu yönünü geliştirip semizleten unsurlardır. Bunlarla *sûret* varlığını daha ziyade semizleştiren ise Mevlânâ'ya göre kendi öz benlik ve mânâsını bir o kadar çelimsizleştirmektedir.¹¹²³ Bu yüzden bu tür palyatif unsurlardan kurtulan sâlikin öz benliğini daha net görebileceğini Mevlânâ şöyle ifade eder:

“*Mal, mülk, devlet ve altın, canına yoldaş olmaz; sen altın ver de görüşünün kuvvetlenmesi için sürme al.*”¹¹²⁴

Mevlânâ'ya göre malın, sülûk yolunda engel oluşunun nedenlerinden önemli biri malın yol açtığı diğer bir unsurdan kaynaklanmaktadır. O da kişiye sahip olduğu malı sebebiyle toplumun gösterdiği saygı ve tazimdir. Çünkü bu aidiyeti nedeniyle kişi, kamuoyunun teveccühüne ve bu aidiyetin sağladığı şöhrete zamanla alışır. Şöhret bağı ise Mevlânâ'ya göre sâlik için sülûk yolunda en büyük bağlardan biridir. Şöhrete alışanın bu alışkanlığından vazgeçmesi çok zordur. Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre mal

¹¹¹⁹ *Mesnevî*, c. IV, b. 647.

¹¹²⁰ *Mesnevî*, c. II, b. 580-2. Beyitte “*ed-Dünya cîfetun*” hadisine telmih yapılmaktadır. Hadisin tahrîci için bkz. Fûruzanfer, *Ehâdîs-i Mesnevî*, s. 216.

¹¹²¹ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 135 vd.

¹¹²² Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 135-9.

¹¹²³ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1947-51.

¹¹²⁴ *Mesnevî*, c. IV, b. 672.

aidiyetinden dolayı görülen tazim, sâlik için daha büyük bir rehzen olan şöreti doğurmaktadır. Mevlânâ bu hususu “*Mal, yılandır; zira onda zehirler vardır; halkın o mal sahibine tazimi ve ona secde etmesiye ejderhadır*” şeklinde ifade eder.¹¹²⁵ Bu yüzden Mevlânâ’ya göre sâlik, bu düzeyde bir engel ve beklentiye dönüşmeden bu sürecin tetikleyicisi olan mal ile ilgili önlemini baştan almalıdır.

Mevlânâ, kişinin yegane himmetinin nöbetleşe el değiştiren ve ölüm ile elden çıkacak dünya malına yönelmiş olmasını, kişinin ahmaklığının alameti sayar. Sâlikin, bu tür bir ahmaklıktan ancak mal endişesinden gönlünü arındırarak kurtulabileceğine işaret eder. Mevlânâ, anlattığı kör, çıplak ve sağır hikâyesi¹¹²⁶ üzerinden bu tür kimselerin durumlarındaki hamakatı şöyle dile getirir:

*“Çıplak, elbisesinin eteğini kesecekler diye korkuyor ama çıplak adamın eteği mi olur ki kessinler!
Dünyaya kapılan da hem müflistir, hem de korkmakta. Hâlbuki (müflisin) hırsızlardan hiç de korkmaması lâzımdır.
Zaten dünyaya çıplak geldi, çıplak gidecek; böyle olduğu hâlde hırsızlardan korkusundan yüreği kan olmakta!
Hayattayken bunca feryad u figan edip ağlayıp sızladı. Fakat ölürken kendisi de bu korkusuna şaşar, güler!
Zengin, o zaman hiçbir pulu olmadığını; zeki ve hünerli olan hiçbir hüneri olmadığını anlar. Hayattaki bu korku, eteğine saksı kırıklarını doldurup kendisini mal sahibi sanan, onları kaybedeceğinden korkan, onların üstüne titreyen bir çocuğun korkusuna benzer.
O saksı kırıklarından birini alsan ağlamaya başlar; geri verirsen sevinir, gülmeye başlar.
Bilgi elbisesini giymedikçe çocuğun ağlamasına da ehemmiyet verilmez, gülmesine de!
Ahmak da işreti malı kendisinin sanır da onun üstüne titrer. Hey aşâğılık adam hey!
Uykuda kendisini mal sahibi görür, çuvalını hırsız çalacak diye korkar!
Fakat kulağı çekildi de uyandı mı kendi korkusuyla kendisi de alay eder.”¹¹²⁷*

Allah’ın dışındaki diğer beklentilerde olduğu gibi mal ve mülk beklentisinin insanı esaret altına aldığını belirten Mevlânâ, sâlikin gerçek benliğini özgürleştirme yolunda mal ve mülk esaretinden kurtulmasının gereğini; “*Şimdi siz, malın, mülkün esirisiniz;*

¹¹²⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 782. bu beyitte “Mal, lahidde yılandır; makâm ise ondan daha zararlıdır” yani bunların hesabını kabirde vermek çok zordur. Hadisine işaret edildiği belirtilmektedir. (bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 217).

¹¹²⁶ Hikâye şudur: “Üç kişinin birisi pek uzakları görürdü, fakat gözü kördü; Süleyman’ı görmezdi de karıncanın ayağını görürdü! Öbürü pek keskin işitirdi, fakat sağırdı! Âdeta bir defineydi. İçinde yarım arpa kadar bile altın yok! Üçüncüsü cırlıçıplak, edep yeri de açık bir adamdı. Hem de elbisesinin etekleri uzundu! Kör dedi ki: ‘İşte bak, şuracıktan atlılar gelmekte. Onların hangi kavimden olduklarını ve kaç kişiden ibaret bulunduklarını görüyorum.’ Sağır ‘Evet, ben de seslerini duydum, gizli açık ne söylüyorlarsa işittim’ dedi. Çıplak ‘Benim korkum da şundan: Gelirlerse elbisemin eteğini keserler!’ dedi. Kör dedi ki: ‘İşte bak, yaklaştılar. Hadi onlar gelip çatmadan, bizi yakalayıp dövmeden, bağlamadan biz kaçalım.’ Sağır dedi ki: ‘*Hakikaten* dostlar, gürültü gittikçe yaklaşıyor, haydin! Çıplak, eyvahlar olsun, dedi. Gelirlerse tamah ederler, elbisemi alırlar, ben hiç emin değilim!’” (*Mesnevî*, c. III, b. 2609-17). Hikâyedeki üç kişi ile aslında bir şeye sahip olmadıkları hâlde dünya malı ve hüneri ile övünen bu konudaki hünerlerinden bahseden kişilerin durumlarındaki paradoksa işaret etmektedir.

¹¹²⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 2628-41.

gerçek mala ve mülke sahip olan kişi, helâk olmaktan kurtulan, mala, mülke esir olmayan kişidir” şeklinde ifade eder.¹¹²⁸

Sülûk sürecinde sâlikin mal-mülk hırsından arınabilmesi için somut bir takım uygulamalara da yer verilir. Mevlânâ, bu tür uygulamalardan birine Muhammed Serrezî’nin sülûk serüvenini anlatırken değinir. Mevlânâ, Serrezî’nin gurur, kibir ve toplumda seçkin bir yer sahibi olma beklentisinden arınabilmek için iki yıl dilencilik yaptığını belirtir. Serrezî’ye daha sonra ilhâmla artık istememesi, sahip olduklarını vermesi bildirilir. Serrezî bir yıl süreyle istenileni yapar ve sürekli cömertlik ve ihsânda bulunur.¹¹²⁹ Sülûk sürecindeki bu tür uygulamalarla sâlik, nefsinin cimriliğinden ve tamahkârlığından arınır. Sâlikin bu sayede mal-mülk engelini aşması sağlanır.

Mevlânâ, şahsiyet teşekkülü içinde bir yaraya benzettiği mal, mülk arzusundan sıyrılabilmenin kolay olmadığını; bunun ilk başta sâlike acı vereceğini ancak bu yaraların iyileşmesi için sâlikin bundan başka bir çaresinin olmadığını şöyle ifade eder:

“Eşeğin yarasına bir bez bağlasan da o bez, yaraya yapışsa, sonra onu çekip çıkarmak istesen eşek derhal, Acıdan çifte atmaya kalkışır. Ne mutlu o adama ki böyle bir işe girişmedi. Hele eşeğin elli tane yarası olsa, her yarasının başında, yaraya yapışmış bir bez bulunsa artık var sen kıyas et!

Mal mülk, bez gibidir, bu hırs ise yara. Kimin hırsı fazla ise yarası fazladır.”¹¹³⁰

Mevlânâ’ya göre insan, gerçek huzur ve mutluluğu öz benliğine ait olmayan dışsal unsurlarla temin edemez. Bu yüzden mal-mülk ile mutluluk arasında kurulan doğrusal bağlantı Mevlânâ’ya göre yanıltıcıdır. Bu bağ, mala sahip olamayan için doğru gibi görünse de ona sahip olduktan sonra kişi, mal ile saadet arasında yek diğerini var kılan bir bağ olmadığını anlar. Çünkü gerçek mutluluk ve huzurun kaynağı Mevlânâ’ya göre dışsal bir unsur değil yine insanın kendi iç dünyasıdır. Mevlânâ, bu hususu şöyle ifade eder:

“Lezzet dışardan gelmez içten gelir. Bunu böyle bil. Köşkleri kaleleri aramayı ahmaklık say. Birisi Mescit bucağında sarhoş ve neşelidir. Öbürü bağda bahçede suratını asar, muradına erişmez, bir zevk bulamaz.”¹¹³¹

Binâenaleyh sâlik, gerçek huzuru, mal-mülk gibi tâlî unsurlarda değil kendi benliğinin derûnunda aramalıdır.

¹¹²⁸ Mesnevî, c. IV, b. 650.

¹¹²⁹ Mesnevî, c. V, b. 2786-98.

¹¹³⁰ Mesnevî, c. V, b. 1150-3.

¹¹³¹ Mesnevî, c. VI, b. 3420-1.

2. b. Mevki/Makâm Meyli

Mevlânâ'ya göre insanda mali olanaklarının genişlemesi arzusundan beslenen ancak daha derin bir şehvet ve temayülü ifade eden diğer bir unsur, mevki ve makâm arzusudur. Mevlânâ bu hususu; “*Mal yılana benzer mevki ise ejderhadır*” şeklinde dile getirir.¹¹³² Bu yönüyle sahip olunmak istenen toplumsal statü, makâm ve mevkiiler Mevlânâ'nın anlatımında dünya terimi kapsamındadır.

Mevlânâ, mevki sahibi olma hırsının, mal hırsından daha kuvvetli bir bağla insanı esaret aldığını belirtir. Hatta Mevlânâ, mevki hırsının sâlikin asıl varlığı için bir anlamda ölüm olduğunu ifade eder. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre sâlik, gönlünden mevki-makâm beklentisini ve arzusunu çıkarmalı, bu ölüm ve esaretten kendini bir an evvel kurtarmalıdır. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

*“Adı, beylik, vezirlik ve padişahlık; hakîkatte ise ölümdür, derttir, can vermedir.
Kul ol da yeryüzünde at gibi yürü. Cenaze gibi kimsenin boynuna binme.
Allah nimetine küfranda bulunan, ister ki herkes, kendisini yüklensin de ölüyü mezara
götürür gibi götürsünler.
Rüyâda kimi tabuta binmiş, götürülüyor görürsen yüce mertebeli büyük mevkili bir adam
olur.
Çünkü o tabut, halkın boynuna bir yükür. Bu büyükler de halkın boynuna yük koyar onlara
yük olurlar.
Yükünü herkese yükleme, kendine yükle. Baş olmayı az iste, yoksulluk daha iyidir.
Halkın boynuna binme de ayaklarına nikris illeti gelmesin.
Sonunda iki elinle bu biniciliğin alnını karışlarsın”¹¹³³*

Mevlânâ, Hz. İbrahim (as)'in öldürdüğü bildirilen dört kuştan birinin tavus olduğunu, bunun da sâlikteki kendini topluma beğendirerek bir mevki kapma endişesi olduğuna işaret eder. İnsanın bu arzu ile birçok zahmetler çekerek Allah aşkından dolayısıyla kendi derûnundaki hakîkatten ve asıl benliğinden perdelendiğine işaret eden Mevlânâ, bu uğurda çalışıp çabalamayı domuz avlamaya benzetir. Mevlânâ uğrunda birçok sıkıntı çekilmesine rağmen ele geçse bile yenilmesi haram olan domuz gibi bu arayışların sonunda da insanın elinde kalanın bir hiç olduğunu ifade eder.¹¹³⁴ Mevlânâ, bir mevkîe nâil olabilmek için insanın kendini başkalarına beğendirmeye çalışmasının onu nasıl aldattığını şöyle îzah eder:

*“Tavus'un (yani mevki ve şöhret peşinde koşanın) gayreti, sonucundan ve faydasından
habersiz bir hâlde halkı, hayır ve şerle avlamaktır.
Tuzak gibi av tutup durur. Tuzağın maksada ait ne bilgisi vardır?
Tuzağın, av tutmaktan ne zararı vardır, ne faydası; işte onun bu beyhude tutuşuna şaşarım
ben.
Kardeş, iki yüz güzelle bağdaştın, dost oldun, sonra yine onları terk ettin.
Doğduğun günden beri işin budur. Sevgi tuzağıyla adam avlar durursun.*

¹¹³² Mesnevî, c. V, b. 1951.

¹¹³³ Mesnevî, c. VI, b. 323-30.

¹¹³⁴ Mesnevî, c. V, b. 407-8.

Bu avlamaktan, bu kalabalıktan, bu riyâset sevdasından el çek. Hiç bunlarla bir şey ördün, bu yüzden bir şey elde ettin mi? Ömrünün çoğu geçti, gün akşama yaklaştı. Sense hala adam avlamaya koyulmuşsun. Onu tut, bunu tuzaktan azat et. Alçaklar gibi bir başkasını avla. Derken bunu da bırak, başka birini ara... İşte bu, tam da hiçbir şeyden haberi olmayan çocukların oynadığı bir oyun gibi! Gece gelip çatar, tuzağında bir av bile yok. Tuzak sana, bir baş ağrısından, bir bağdan başka bir şey değil. Şu hâlde sen, aslında kendi kendini avladın demektir. Çünkü hapse düştün, maksada erişemedin ve mahrum kaldın. Hiç âlemde bizim gibi kendi kendini avlayan bir ahmak daha var mı? Aşağılık kişilerin tuzağına domuz tutulur. Bir sürü sıkıntı ve zahmet, sonra yenilmesi bile haram.”¹¹³⁵

Binâenaleyh sâlik, asıl benliği önündeki bu engeli de aşmalı; gönlünden bu arzuyu da çıkarmalıdır.

3. HİS İLMİ

Mevlânâ, hikmeti din ve dünya hikmeti diye ikiye ayırır. Dünya hikmetinin insana dünya yaşamı için çareler sunduğunu; din hikmetinin ise insan varlığını terbiye ettiğini, sabır, ihsân, cömertlik ve diğerkamalık gibi meziyetlerini ortaya çıkararak nihayetinde insanı Allah’a götürdüğünü ifade eder.¹¹³⁶ Mevlânâ, dünya hikmetinin, din hikmeti ile tamamlanmaması hâlinde bunun insan için bir şüphe ve anlam anaforu meydana getireceğini belirtir.¹¹³⁷ Bu yüzden Mevlânâ, Allah’ın nurundan mahrum bir hikmetin ve kazanımlarının, insana kendi varlığıyla ilgili bir vizyon sunamayacağını, dolayısıyla bu gibi erdemlerden insanı mahrum bırakacağını ifade eder. Bu türden ilim sahiplerini Mevlânâ, şöyle hicveder:

“Âhir zamanın âdi ukalâsı, kendilerini evvelce gelenlerden üstün görürler. Hileler öğrenip ciğerler yakmışlar, hileler, düzenler bellemişlerdir. Asıl sermaye iksiri olan sabrı, ihsânı, diğerkamalık (isâr) ve cömertliği ise yele vermiş, heder etmişlerdir.

Fikir ona derler ki bir yol açsın; yol ona derler ki seni Âlemlerin Padişahına çıkarsın.”¹¹³⁸

Mevlânâ’ya göre hüner ve ilim dâhil insanın sahip olduğu tüm şeyler, onu asıl benliğinden dolayısıyla Allah’tan alıkoyan bir engele dönüşebilir. Mevlânâ, insanın sahip olduğu kimi hüner ve ilimlerin, ilahî hikmet pınarından istifadesine engel olabileceği tehlikesine işaret eder. Mevlânâ, böyle âlimlerin sahip oldukları bilgi ve hünerleri, sığırı fazla emmesini önlemek için buzağının ağzına geçirilen ağızlığa benzetir.¹¹³⁹ His ehlinin, mânâyâ nüfuz edemeyen ve sûrette kalan ilimlerinin de onlar

¹¹³⁵ *Mesnevî*, c. V, b. 396-408.

¹¹³⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 3202.

¹¹³⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 3203.

¹¹³⁸ *Mesnevî*, c. II, b. 3204-7.

¹¹³⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 1014.

için ilahî ilim ve hikmet pınarından süt almalarını engelleyen bir mahrumiyet ağızlığı olduğunu ifade eder.¹¹⁴⁰ Mevlânâ, İblis'in ilahî huzurdan kovulmadan önceki hüner ve bilgisini bu türden bilgiye örnek olarak zikrederek Azazil'in sahip olduğu hüner ve bilginin *hakikat* önünde nasıl bir engel teşkil ettiğine işaret eder.¹¹⁴¹ Mevlânâ, Cenâb-ı Hakk'ın ilim ve irfânı karşısında sâlikin kendi ilmini terk ederek melekler gibi “*Yâ ilahî, senin bize bildirdiğinden başka, bizim için ilim yoktur*” demesinin, daha akıllıca ve sâlim bir yol olduğunu ifade eder.¹¹⁴²

Bu yüzden Mevlânâ'ya göre gönlü aydınlatmayan, insanın iç dünyasında bir aydınlanmaya vesile olmayan nefsin hevâ ve hevesi uğruna yüklenilmiş bilgi ve beceriler, sâlik için belli bir merhaleden sonra sülûk yolunda bir yükür. Mevlânâ, sülûk süreci sonunda sâlike Allah tarafından ihsân edilen ve sâlikin gönül pınarından çağlayan irfân ilminin lutfedilmesinin böylesine yük hâline gelmiş bir ilmi bırakmaya bağlı olduğunu belirtir.¹¹⁴³

Mevlânâ, insanı metafizik yönünden mahrum bırakan ilmî gayret ve çabaları toprak altında yürütülen köstebek faaliyetine benzeterek şöyle der.

“Müşkül ve ince nükteler, din nuruna ulaşmamış, karanlıkta kalmış kişilere, tabî bir bağıdır.

Böyle adam kendi hünerini örmek, bezemek için güneşe göz açamaz.

Hurma gibi göklere dal budak salamaz da köstebek gibi yeri delik deşik eder.”¹¹⁴⁴

Mevlânâ'ya göre kişi bu tür bir köstebeklikten kurtulmadığı sürece ne kadar faaliyet gösterirse gösterebilir, ilmi ve hüneri onu nura ulaştırmayacak, toprak altında yani hicâp arkasında kalmasına sebep olacaktır. İnsan, kendisini sınırlayan ilim ve hünerlerini bırakıp irfâna ihtiyaç hâsıl etmedikçe Mevlânâ'ya göre farelikten kurtulamaz. Mevlânâ, bu tür ilim ve hüner sahiplerine niçin fare dediğini şöyle izah etmektedir:

“Kısa görüşlü, daima hâlden hâle giren, renkten renge boyanan ve temkini bulunmayan kişiye fare dedim, çünkü yeri, yurdu topraktır. Farenin de geçim yeri topraktan ibarettir. Yolları, izleri bilmez değil, bilir ama yer altındakileri bilir. O, her yanda toprağı delik deşik etmiştir.

Fare gibi olan nefis (yani nefsin egemenliği altına girmiş olan nefisleşmiş akıl), ancak lokma ufalayıcıdır. Fareye de (bir akıl verilmiştir ancak) ihtiyacı kadar akıl verilmiştir.

Çünkü yüce Allah, ihtiyaçsız hiç kimseye bir şey vermez.”¹¹⁴⁵

¹¹⁴⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 1016.

¹¹⁴¹ *Mesnevî*, c. I, b. 1012-6.

¹¹⁴² *Mesnevî*, c. II, b. 3175. Beyitte Bakara 2/32 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

¹¹⁴³ *Mesnevî*, c. I, b. 3443-52.

¹¹⁴⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 27-9.

¹¹⁴⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 3271-4.

“*Cennet ehlinin çoğusu saf (ebleh) kimselerdir*” hadisine¹¹⁴⁶ atıfta bulunan Mevlânâ, esas kötülüklerin ardında çoğunlukla zeka ve hünerlerin yattığını ifade eder.¹¹⁴⁷ Mevlânâ, bu türden bir bilginin insanı şekavete sürükleyebileceğini belirterek ilim ve hüneri konusunda sâlikî şöyle uyarır:

“Hünerli, bilgili kişi iyidir ama İblisten ibret al, ona da az tap.
Onun da bilgisi vardı ama din aşkı yoktu, bu yüzden Âdem’in yalnız topraktan yaratılan sûretini gördü.

Ey emin kişi, bilgide ne kadar ileri gidersen git onunla gaybı gören gözün açılmaz ki!”¹¹⁴⁸

Kişinin sahip olduğu “dünya hikmeti (his ilmi)” yanında “din hikmetine” de sahip olabileceği seçeneği dururken sülûk sürecinde sâlik, neden sahip olduğu ilim ve hüneri terk etmek daha doğru bir ifadeyle başka bir faaliyet alanına yönelmek zorunda kalmaktadır? Bu soruya Mevlânâ’nın genel sülûk anlayışı doğrultusunda şöyle cevap verilebilir. Mevlânâ’ya göre kevndeki sünnetullah gereği bir şeyin gerçek mahiyetinin bilinebilmesi, ancak onun zıddının tecrübe edilmesi ile anlaşılabilir. Bu yüzden hiçbir âlim, sahip olduğu ilim ve hünerin, *hakikat* yolunda kendisi için bir engel teşkil ettiğine inanmaz. Çünkü sahip olduğu ilim ve hünerinin gereğine göre davranmakta; ancak bir yandan da “*Hakikat*”ten perdelenmektedir. Bu yüzden kişi, sahip olduğu ilmin kendisi için bir hicâba dönüştüğünü ancak onu terk ettikten sonra anlayabilir. Kişi, dairenin içindeyken içinde olduğunu fark edemez. Dairenin içindeki sınırlılığı, ancak dışına çıkınca görebilir.

Esasen burada ilmi terk etme ifadesi ile işaret edilen, ilmin imge ve objesini terk etmek değildir. Zihnen sahip olduğu bir şey için bu mümkün de değildir. Burada işaret edilen terk; Allah’ın tecellî ve yönlendirmesine mazhar olabilecek pasif bir dinginlik hâlini yakalayabilmektir.¹¹⁴⁹ Zira sûfilere göre çoğunlukla kitabî bilgi, sâlikin bu dinginlik hâline erişmesine engel olmaktadır. Mevlânâ, bunu genelde uyanan birinin manevî hislerinin atıl kalması şeklindeki uyku ve rüyâ tecrübesine benzeterek anlatmaktadır.

Söz konusu terkin gerekliliğini, insanın öğrenme sürecindeki negatif transfere benzetebiliriz. Bu terk, sahip olunan önceki bilgilerin ve alışkanlıkların, öğrenilecek yeni bilgiyi (irfânı) olumsuz etkileyerek onlara ket vurmasını önlemek için

¹¹⁴⁶ Müslim, *Sahih*, c. IV, s. 2186, hadis no: 2848; Beyhâkî, *Şuabu'l-İman*, c. II, s. 126, 137.

¹¹⁴⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 3200-1.

¹¹⁴⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 259-61.

¹¹⁴⁹ Joel S. Goldsmith, *Birliğin İdrâki*, çev.: Seval Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 66.

yapılmaktadır. Bu yüzden sâlike sahip olduğu bilgiyi, öğreneceği irfânın önüne geçirmemesi tavsiye edilmektedir. Sâlik, Mevlânâ'ya göre kitabî bilgiye kanaat edip Hızır'ın bilgisinden mahrum kalmamalıdır.

Mevlânâ bu hususu, candaki bilgi dururken insanın hayal peşinde koşup, candan ve candaki bilgiden gafletindeki bahtsızlık şeklinde niteler.¹¹⁵⁰ Koşmayı bırakmadan derûnundakileri fark edemeyen kişi gibi Mevlânâ'ya göre hüner ve ilmi doğrultusunda koşan da bu hayalleri yüzünden hakîkatten perdelenmektedir. Bu nedenle Mevlânâ sâlike bu türden ilmi terk etmesinin hakîkatin kendisine açılması için bir ön şart olduğunu belirtir. Bunu şöyle ifade eder:

“Kendine gaybı görür bir göz ara da berhudar ol.

Üstada bağlanan kitap şakirdi olan kişi, Musa gibi yeninden, yakasından parlayacak nuru nereden bulacak?

Bu bakış, bu akıl, adama ancak baş dönmesi verir; bırak görüşü artık da bekle bakalım!”¹¹⁵¹

İnsan, genelde bildiğini zannettiği hususlarda aldandığından, Mevlânâ insanın ilim ve hünerlerinden doğan uğraş ve gayretlerinin hakîkate engel olabileceğini belirtir. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“Biz ince sözlere dalmışız, onlarla uğraşıp duruyoruz. Düşümleri çözme sevdasına tutulmuşuz.

Düşümleri bağlayıp çözdükçe şüpheye düşmeyi, cevap vermeye kalkışmayı uzatıp gideriz.

Bir kuş gibi ki; bir fende maharet kazanmak için tuzağın başını gâh çözüp, gâh bağlar.

Böyle kuş sahradan, çayırdan mahrumdur; ömrü düşün açıp çözmekle harcanır gider!

Hiçbir tuzağa zebun olmasa bile; günden güne kanatları tutulur, uçamaz hâle gelir.

Bağ çözüp bağlamakla az uğraş da kanatların birer birer kırılmasın, uçmadan geri kalmayasın.

Yüz binlerce kuşun kanadı kırıldı da yine o arızalı yerlerdeki tuzakları gideremedi.

Ey harîs! Onların ahvalini Kuran'dan oku! Onda ‘nekkebu, hel min mahis

(bütün şehirlerde gezip dolaştılar, her tarafı elde ettiler. Bak ki bir kurtuluş var mı?)’ ayetini oku”¹¹⁵²

Mevlânâ, kendi benliğinin hakîkatine kafa yormak yerine aklını ve düşüncelerini bu tür “ince” işlere verenlerin, bu düşünceleri ile kendi mutmain nefislerini bulandırdıklarını, bu ilimleri ile kendi yollarını kestiklerini belirtir. Asıl uğraşılması ve kafa yorulması gereken mevzu konusunda Mevlânâ sâlike şöyle yol gösterir:

“Bedende Nefsi Mutmainne’nin yüzünü düşünce tırnakları yaralar.

Kötü düşünceyi zehirli tırnak bil. Bu tırnak, derinleştikçe can yüzünü tırmalar.

Müşkül düşümleri açmak ister; fakat bu, adeta altın bir kaba abdest bozmaya benzer.

Ey işin sonuna varan! Düşümü çözülmüş say. Bu düşün, boş keseye vurulmuş kuvvetli ve çözülmez bir düşümdür.

Düşümleri açmakla uğraşa uğraşa kocaldın, başka birkaç düşümü de çözülmüş sayıver!

Boğazımıza atılmış asıl çözülmez düşün şudur: Sen kendini bil, bakalım, aşağılık bir adam mısın, yoksa bir bahtiyar mısın?

¹¹⁵⁰ Mesnevî, c. V, b. 573.

¹¹⁵¹ Mesnevî, c. IV, b. 3313-5.

¹¹⁵² Mesnevî, c. II, b. 3733-40. Son beyitte şu ayetten iktibâs yapılmıştır: “Biz onlardan önce kendilerinden daha güçlü olan, diyar diyar dolaşan nice nesilleri helâk etmişizdir. Kurtuluş var mı?” (Kâf 50/36).

Adamsan bu müşkülü çöz. İnsan nefesine sahipsen nefsinin bu yolda sarf et.
 Ayan ve arazi bildin farz et, ne çıkar? Asıl, kendi haddini bil ki bundan kaçıp kurtulmaya
 imkân yok.
 Kendi haddini bilince de artık bu hadden kaç da ey toprak eleyen, sonsuz âleme ulaş.
 Ömrün mahmul ve mevzu derdiyle geçti. Gözün açılmadı, hayatın, duyduğun şeylerle geçip
 gitti.
 Neticesiz ve tesirsiz olan her delil boş çıktı. Sen kendi neticene bak.
 Yapanı ancak yapılan şeylerle görebildin; iktirani kıyas'la kanaat ettin.
 Filozof davasında delilleri çoğaltıp durur. Hâlbuki kalbi temiz Allah kulu, onun aksine
 delillere bakmaz bile.

Delil ve hicâptan kaçır, delalet edilenin peşine düşer, başını yakasının içine çeker.”¹¹⁵³

Mevlânâ'ya göre sâlik, his ilminin ötesine geçerek hislerini din hikmeti denilen sülûk uygulamaları ile kontrol altına alıp eğitmezse bu türden bilgisi, ona var oluşuyla ilgili bir rehberlik sunamaz. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Akıllı keskindir ama ayağı gevşektir. Çünkü gönlü yıkıktır, bedeni sağlam.
 Bu çeşit akıllı olanların akılları, neye takılırsa sınıksız takılır ama şehveti bırakmayı hiç mi
 hiç düşünmezler.
 Dâva zamanı göğüsleri doğuya benzer, fakat takva zamanı sabırları, âdeti bir şimşektir.
 Her biri hünerlerle kendini gösterir, âlim geçinir. Fakat vefa vaktinde âlem gibi vefasızdır.
 Kendini görme zamanında cihâna sığmaz, fakat ekmek gibi boğazda, midede kaybolur
 gider.”¹¹⁵⁴

Mevlânâ'nın ilme ve ilmî faaliyete ilişkin söyledikleri, ilme yönelik mutlak bir tavır değildir. Esasen sürecin sonuna bakıldığında sâlikin irfân yanında zâhirî ilim ve bilgiye de sahip hâle geldiği görülmektedir. Ancak Mevlânâ'nın işaret ettiği nokta; sâlikin sahip olduğu ilim ve hünerlerin *hakikat* ilmine engel olmamasıdır. Hakikate nüfuz etmeyen bilgi bu yüzden Mevlânâ'ya göre his ilmidir. Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre his ilmi, insanı mahsûs olan bu mahdût âlemle sınırlandırmakta; insanı aşkın (transandantal) yönünden mahrum bırakmaktadır. Bu türden bir bilginin insan için nasıl bir engele dönüşebileceğini Mevlânâ şöyle îzah eder:

“Nice bilgi, nice zekâ, nice anlayış vardır ki yolcuya bir gulyabani, bir harami kesilir.
 Cennetliklerin çoğu saf kimselerdir. Bu sûretle de filozofun şerrinden kurtulur onlar.
 Kendini faziletten de üryan bir hâle getir, saçma şeylerden de... Böylece rahmet, her an
 sana insin dursun.
 Bilgili olmak; zayıflığın, niyâzın zıddıdır. Anlayışlı olmayı bırak, saflıkla uzlaşmaya bak.
 Bilgiyi hırs ve tamah tuzağı bil. Temiz kişinin şeytan gibi akıllı olmakla ne işi var?
 Akıllı, fikri ileri olanlar, bir sanatla kanaat ederler. Fakat o kadar ileri anlayışlı olmayanlar
 sanatı görür, sanatkârı bulurlar.
 Ana, küçücük yavrusunu gündüzün kucağına alır, ona el ayak olur, onu her şeyden
 korur.”¹¹⁵⁵

Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre bir âlim, kendi benliğinin hakikatini bilmedikten sonra dinî ilimlerdeki ilim ve bilgisi de dâhil birçok farklı branştaki ilim ve hüneri, onu hakikate erdirmeyebilir. Hakikate erişmesine vesile olmadığı için de sahip olduğu yüzeysel

¹¹⁵³ Mesnevî, c. V, b. 557-70.

¹¹⁵⁴ Mesnevî, c. VI, b. 119-23.

¹¹⁵⁵ Mesnevî, c. VI, b. 2369-75.

bilgi, *hakikat* aşamasına nispetle bir *mânâ* ifade etmez. Mevlânâ, bu tür âlimleri şöyle kınamaktadır:

“Âlim, bilgilerin yüz binlerce çeşidini bilir de zâlim herif, kendisini bilmez.
O her cevherin mahiyetini bilir de kendi cevherine gelince bir eşeğe döner!
Be hey âlim, sen, ben caiz olan şeylerle caiz olmayanları bilirim dersin ama kendin caiz misin, işe yarar mısın, yoksa acuze bir kocakarı mısın? Bundan haberin yok!
Bu, caizdir, uygundur, doğrudur; şu caiz değildir, yanlıştır, uygun değildir bunu biliyorsun ama sen doğru musun, eğri mi? Bir de kendine iyice bak!
Her kumaşın değeri nedir? Biliyorsun da kendi değerini bilmiyorsun. Bu ahmaklıktır.
Uğurlu yıldızlarla uğursuz yıldızları biliyorsun; fakat sen uğurlu musun, yoksa cemcenabet biri misin? Buna bakmıyorsun bile?
Bütün bilgilerin ruhu budur bu; mahşer günü ben kimim, ne hâle geleceğim; demen bunu bilmen gerek!
Din usûlünü bildin ama kendi aslın, kendi mayan iyiye bir de ona bak, onu bil!
Senin için bu iki usûlden kendi aslını bilmen daha iyidir ey ulu kişi!”¹¹⁵⁶

4. TOPLUMSAL HİCÂP

4. a. ÖVGÜ VEYA KINAMA

İnsanın ahlâkî gelişiminde bir düzeye kadar sosyal normların etkisi olumlu bir rol oynasa da bunların, nihayetinde vicdan denilen iç kontrol mekânizmasına dönüşmesi gerekmektedir. Kınama yahut övgü yoluyla birey davranışları üzerinde tesir icra eden toplumsal norm, olumlu etkileri yanında bireyin zihin ve davranışlarını dışarıdan yönlendiren bir unsur olması hasebiyle Mevlânâ'ya göre insanın kendi fitrî ve başat doğasını bir anlamda manipüle etmektedir.¹¹⁵⁷ Mevlânâ, toplumsal övgü yahut yerginin insan zihninde meydana getirdiği manipülasyonu örneklendirmek için dersten kurtulmak isteyen öğrencilerin, hocalarına hasta olduğunu birer birer söyleyip hocayı buna ikna etmeleriyle ilgili fıkrayı anlatır.¹¹⁵⁸ Sonunda gerçekten hasta olduğu zannına kapılan hoca, kendini hasta hisseder ve istirahat için evine gider.

Bu fıkra aracılığıyla işaret edildiği üzere bir insanın gerçek niyetine ve kişiliğinin asıl unsurlarına vakıf olmadan yapılan övgü ve kınama, kınayan yahut öven kişinin kendi menfaat ve bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu övgü yahut yergi, o şeyin gerçekte öyle olduğunu göstermekten ziyade kınayanın/övenin yansıttığı bir görüntüyü ifade etmekte; bu yüzden övülen yahut yerilen kişinin zihnini de bu doğrultuda yönlendirmektedir. Sâlikin sürekli bu tür dış kaynaklı unsurları, dikkate alarak yaşaması, Mevlânâ'ya göre ihlâsını zedeler, riyâyı doğurur. Çünkü sülûk, sâlikin değerlerini en derûndan dışa doğru tasnif ettiği bir süreçtir. Mevlânâ'ya göre bu tür bir dışsal unsur, sâlik için bir vehm kaynağıdır. Onda bir tür halüsinasyon meydana getiren bir hicâptır. Bu yüzden de aşması gereken bir engeldir. Mevlânâ, toplumsal normun, insan üzerindeki tesirini, yüksek bir yerden yürümeye benzetir. Bu tesirden mütevellit vehmin, kişiye zihnen ciddi tesir edeceğini, bu yüzden sâlikin bunu basit görmemesi gerektiğini Mevlânâ şöyle îzah eder:

*“Zeminde yarım arşın enindeki bir yolda insan, hiç vehimlenmeden rahatça yürür.
Fakat yüksek bir duvarın üstünde gitsen yolun genişliği iki arşın bile olsa yine de eğri büğrü,
korkarak gider.
(Aslında oradan düşecek değilsin,) Ancak gönlüne gelen vehim sebebiyle yüreğinin
titremesinden düşersin; vehimden gelen korkuya iyice dikkat et de vehmin kötülüğünü
anla.”¹¹⁵⁹*

¹¹⁵⁷ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995, ss. 57-9.

¹¹⁵⁸ Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 1522 vd.

¹¹⁵⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 1558-61.

Mevlânâ, toplumsal normun kişi üzerindeki tesirini, kitle psikolojisinin sembolü olan koyun mecâzı üzerinden dile getirir. Mevlânâ'ya göre doğru olana bakması gerekirken başkalarının metih yahut kınamalarına kulak veren kişinin, şahsiyeti henüz oturmamıştır. Mevlânâ, nice kimseleri *hakikat* yolundan alıkoyanın toplumsal norm olduğunu belirterek bu tesirden kurtulamayanları şöyle hicveder:

“İman zevkine mâni olan, kişinin ihlâsının zayıflığına delâlet eden ve yüz binlerce ahmağın yolunu kesen çürümüş, pörsümüş gayret ve hamiyet ne kötüdür.

Nitekim koyunlar da bir namussuzun yolunu keserlerdi de geçemezdi. Bu namussuz, çobandan ‘Koyunların, beni ısırlılar mı acaba?’ diye sordu. Çoban dedi ki: ‘Ersen ve sende erkeklik damarı varsa hepsi sana feda olsun. Namussuz biriysen her biri, sana bir ejderha kesilir’

Bir namussuz daha vardı, koyunları gördü mü, derhal yoldan dönerdi. Çobana bir şey de soramazdı, sorarsam koyunlar, başıma üşüşür, beni ısırlılar derdi.”¹¹⁶⁰

Mevlânâ, başkaları ne der endişesinin bir süre sonra insan davranışlarını yönlendiren bir rehber ve danışman haline geleceğini belirtir. Ancak bu danışman, insanı doğruya yönlendirmek yerine onu sınırlayan ve doğru bildiğini yapmasına engel olan bir bağ işlevi görmektedir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Senin şahidin (itimat ettiğin bu toplumsal baskı), asıl şahidinin (dayanman gereken hakikatin) yüzünü örtmekte... (Edindiğin bu) mürşit, asıl mürşidin sözünü dinlemene mâni olmaktadır.

Nice kâfirler vardır ki dine hasret duyarlar. Fakat namus, kibir, şu, bu onlara bağ olur. Bu bağ, gizli bir bağıdır amma demirden daha kavi bir bağıdır; demir bağı, balta kırabilir. (Görünen) demir bağı kırmak, söküp çıkarmak nasıl olsa mümkündür. Fakat gayptan bağlanan bağa kimse çare bulamaz.

Bir adamı arı sokarsa onun tabiatı, derhal o kötülüğü gidermek için uğraşmaya başlar. Bu (namus endişesi) de (bir nevi) arı sokmasıdır lakin (dışarıdan değil) kendi varlığından, senin nefsinden kaynaklanır. Böyle (kaynağı senin içinde) olunca da gamın, sıkıntın arttıkça artar, illet bir türlü geçmez.

İçimden bu konuyu açmak, iyice anlatmak geliyor ama size ümitsizlik verir diye korkuyorum.”¹¹⁶¹

Mevlânâ, toplumsal normun insanı “*hakikat*”ten nasıl alıkoyacağını vurgulamak amacıyla Hz. Peygamberin (sav) amcası Ebu Tâlib’in durumunu örnek vererek şöyle der:

“Yüzlerce gönül ve can, yaratıcı Allah’a âşık olmuştur da onlara ya kem göz mâni olmuştur, ya kötü kulak.

Bunların bir tanesi de Peygamber’in amcası. Arapların kınaması, ona pek korkunç göründü. Arap, kendi çocuğuna uydu da, güvenilir dininden döndü, derlerse, ne derim? dedi.

Peygamber, amca, dedi, bir kere şahâdet getir de senin için Allah’a şefaet edeyim.

Ebu Tâlip, doğru ama duyulur, yayılır, herkes duyar. İki kişiyi aşan her sır yayılır, otuz iki diştten otuz iki orduya duyulur.

Bu Arapların diline düşerim. Onların yanında bu yüzden hor hakir olurum, dedi.”¹¹⁶²

¹¹⁶⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 183’den önceki başlık.

¹¹⁶¹ *Mesnevî*, c. I, b. 3245-51.

¹¹⁶² *Mesnevî*, c. VI, b. 193-8.

Mevlânâ, kimi zaman kişinin akrabaları, anne ve babası dâhil kendi yakınlarının da asıl *hakikat* önünde birer engel teşkil edebileceğini belirtir.¹¹⁶³ Dolayısıyla Mevlânâ toplumsal normun, kişinin en yakınındakileri kapsadığına işaret eder.

Toplumsal normun insan üzerinde tesir icra eden en önemli ayaklarından biri Mevlânâ'ya göre kişiye toplumda gösterilen saygı ve tazimdir. Mevlânâ'ya göre toplumda gördüğü kabul ve saygı, kişideki toplumsal normdan kaynaklanan vehmi iyice artırır ve sonunda onu paranoyak hâline getirir. Mevlânâ, Firavun örneği üzerinden bu hususu şöyle ifade eder:

“Kadın, erkek, çoluk, çocuk... halkın secde etmesi de Firavun’un gönlüne tesir etti, onu (zihnen) hastalandırdı. Herkes ona Allah’ın, padişahsın dedikçe vehimlendi, bu vehimle öyle bir dereceye geldi ki, Uluhiyet dâvasında yığıtlaştı, ejderha kesildi, doymak nedir bilmez oldu!”¹¹⁶⁴

Mevlânâ, toplumda gördüğü ün ve şöhretin kişiyi bağlayan, onu esaret altına alan bir bağ olduğunu belirterek, bu bağı kırması gerektiğini sâlike hatırlatır.¹¹⁶⁵ Bu bağı kırmasının, manevî derecesinde bir eksilmeye sebebiyet vermeyeceğini, bilakis sâlikin bu sayede kendi asıl benliğiyle daha rahat yüzleşme imkânı bulacağını ifade eder.¹¹⁶⁶ Mevlânâ, bu doğrultuda sâlike şöyle seslenir:

“Aşk zevkine dalıp kendinden geçen kimse, addan, şöhretten, namdan tamamıyla kurtulmuştur”¹¹⁶⁷
“Allah için hizmette bulun. Halkın kabul etmesiyle, ret etmesiyle ne işin var senin.”¹¹⁶⁸

Mevlânâ, sâlikin toplumsal kınamalara kulak vermeksizin sülûk sürecinde kendi işine yoğunlaşmasının gereğini Hakîm Senaî'den (ö. 525/1130) alıntılıdığı bir hikâye ile şöyle îzah eder:

“Hakîm-i Gaznevî, buyurmuştur ki: tayla anası su içerlerken seyisler, atların gelip su içmesi için ıslık çalıyorlardı. Tay, ıslık sesini duyunca başını kaldırdı, ürküp su içmekten vazgeçti. Anası ‘Yavrucuğum, niye ürküyor su içmiyorsun?’ diye sordu.

¹¹⁶³ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 4855.

¹¹⁶⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 1555-7.

¹¹⁶⁵ Mevlânâ, Yasin suresindeki “Biz onların (inkar edenlerin) boyunlarına halkalar geçirdik...” ayetini (Yasin 36/8) bu doğrultuda işârî bir tarzda yorumlayarak başkaları ne der endişesinin ayetle işaret edilen bağ kapsamına girdiğini belirtir. (Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 3242-3).

¹¹⁶⁶ *Mesnevî*, c. III, b. 1132-5. Tasavvuf tarihindeki bir çok kâmil sûfî dönemlerinde meşhur ve hüner sahibi olmalarına rağmen Mevlânâ'nın sâlike yönelik bu beyitlerdeki hüneri terk et, tavsiyesi şu anlamdadır: Evliyâ, şöhret ve mevki istemezler, kendilerini zelil ve kalbi kırık gösterirler. Şöhret ise onlara Hakk'ın onlardaki bu isteksizliği görmesinden sonra Cenâb-ı Hak tarafından ihsân edilmektedir. Hak tarafından ihsân edildiğinden, kendi nefislerinin bu işte bir müdahâlesi olmadığından da o şöhret de artık onlara zarar vermez. Nitekim tasavvuf tarihindeki birçok velî etrafındakileri de irşat amacıyla zâhiri ilimlerin de tahsil edilmesini şiddetle tavsiye etmektedirler. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 303).

¹¹⁶⁷ Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVI, s. 339.

¹¹⁶⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 845.

Tay dedi ki: ‘Bunlar ıslık çalıyorlar. Hep birden ıslık çalmalarından korktum. Yüreğim titredi, yerinden oynadı. Hep birden ıslık çalıp bağırımları beni korkuttu.’
Anası ‘Dünya kurulalı beri abes işlerde bulunanlar vardır; bu dünya böyle kurulmuş, böyle gider! Benim akıllı yavrucuğum, sen işine bak; onların kendi saçlarını, sakallarını yolmaları yakındır!’ dedi.

Vakit dar, (ömür kısadır) tertemiz su da akıp gidiyor. O sudan ayrılp ayrılık seni parça, parça etmeden önce davran da o sudan iç.

Ab-ı hayatla dolu olan ırmaktan su içmeye bak... İç de senden nebatlar bitsin!”¹¹⁶⁹

“Biz de tay gibi ırmaktan su içelim de bizi kınayan vesveseciye bakmayalım, aldırış etmeyelim.

Peygamberlerin izini izliyorsan yola düş, halkın bütün kınamalarını hava say!

Yol aşan, menzil alan yol erleri ne vakit köpeklerin havlamasına kulak astılar?”¹¹⁷⁰

Mevlânâ, toplumun kınamasına kulak asmayıp onlar ile gamlanıp

kederlenmeyişiñ yolunun imar ve inşâ edilmiş bir benlikle mümkün olduğunu, Ahmed

b. Hadraveyh’in hâli üzerinden anlatır. Mevlânâ, sâlike bu konuda şöyle yol gösterir:

“Ezelle hoş, ecelle sevinçli... Havas ve avamın kınamasından, dedikodusundan el ayak çekmiş!

Can, bir adamın yüzüne gülerse, ona halkın ekşi suratlı oluşundan ne zarar.

Can birisini öperse, felekten, feleğin hışmından gam yer mi?

Mehtaplı gecede ay, Simâk burcundayken köpeklerden, köpeklerin havlamasından ne korkusu olur?

Köpek vazifesini yerine getirir, ay da ışığını yere döşeyip durur.

Herkes kendi işini yapar. Su, bir çöp için duruluğunu terk etmez.

Çöp, çöpçesine su üstünde yürür durur, sâf su da bulanmadan akıp gider.”¹¹⁷¹

Mevlânâ, birçok kâmil sûfinin toplum içinde sıradan görünmelerinin bu nedenle

boş yere olmadığını; bir hikmete mebni olduğunu ifade eder. Sâlike bu hususta onların

rehberliklerinden istifade etmesi gerektiğini şöyle hatırlatır:

“Bu kavim (yani sûfiler), laf olsun diye topal görünüp sûreten geri kalmadılar ya; (yine onlar boş yere) övünmeyi terk edip ârı satın almadılar ya...”¹¹⁷²

“Altın definesini bilinmeyen viranelere gizlerler?

Hiç defineyi, bilinen (meşhur bir) yere koyarlar mı? İşte kurtuluşa ermenin zahmet ve

meşakkatlerde gizlenmesi (Ferec der zîr i renc)¹¹⁷³ de buna benzer.”¹¹⁷⁴

Mevlânâ’ya göre sâlik, toplumsal norm vehmini, kendisini Cenâb-ı Hak’tan

perdeleyen bir hicâp olarak görmeli ve “eşyayı olduğu gibi görebilmek” için bu

vehimden arınmalıdır. Mevlânâ, “namus” sözcüğü ile işaret ettiği toplumsal normun

insan için kuvvetli bir pranga olduğunu şöyle ifade eder:

“Cenab-ı Hak namusu yüz batman demir ağırlığında bir pranga yapmıştır. Nice kimseler, o görünmez prangayla bağlanıp kalmıştır!”¹¹⁷⁵

¹¹⁶⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 4292-4301.

¹¹⁷⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 3418-20.

¹¹⁷¹ *Mesnevî*, c. II, b. 413-9.

¹¹⁷² *Mesnevî*, c. III, b. 1121.

¹¹⁷³ “Sevinç ve kurtuluş, sıkıntıda gizlidir” anlamında bir Fars atasözüdür.

¹¹⁷⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 1133-4.

¹¹⁷⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 3240.

Bu vehm prangasına karşı sâlikin sahip olması gereken kalkan, Mevlânâ'ya göre melâmet neşvesidir. Melâmet neşvesi, sâliki zihin yanılısalarına karşı koruyarak yakından vehme düşmesini engellemektedir.

Toplumsal normun uzantısı olan “Başkaları ne der?” anlayışı, Mevlânâ'ya göre sadece Cenâb-ı Hakk'ın rızâsını gözetten âşığın kalbinde yer almamalıdır. Mevlânâ, bu gerekliliği şöyle ifade eder:

“Kardeş aşk ve namusun ikisi bir arada olması doğru bir şey değil. Ey âşık, âr ve hayâ kapısında durma.”¹¹⁷⁶

Mevlânâ, bu hususu bir gazelinde de dile getirerek sâliki melamet neşvesine şöyle teşvik eder:

“Eğer sen, aşkın âşıkı isen, ve aşkı arıyor isen; keskin hançeri al, utanmanın boğazını kes. Şunu iyi bil ki; Hak yolunda yürüyenler için utanmak, büyük bir engeldir. Bu söz, garazsız bir sözdür. Bunu sevinçle kabul et.”¹¹⁷⁷

Mevlânâ, sâlikteki melamet şuurunun nasıl ve hangi boyutta olması gerektiği hususunda da bilgi verir. Buna göre sâlikin melamet neşvesi, yakîne ermiş bir inanç ve ihlâstan beslenmelidir. Mevlânâ, bu türden bir inancı, rüzgara benzettiği toplumsal normun kımıldatamayacağını belirtir. Mevlânâ, sâlikin melamet şuurunun biri ilim diğeri yakîn olmak üzere iki kanadının olduğunu ve sâlikteki kararlılığın hangi düzeyde olması gerektiğini Cebail örneği üzerinden şöyle îzah etmektedir:

“Cebail gibi iki kanatlı şüphesiz, hilesiz, kıyl ü kalsiz uçar. Eğer bütûn âlem, ona ‘Sen Allah yolundasın, sırat-ı müstakim üzeresin’ dese; onların sözüne güvenip gevşemez, o sözlerden gururlanmaz; onun tek olan canı, onlarla çift olmaz. Yahut cümle âlem: ‘Sen dalaletle düşmüş yolu kaybetmiş birisin; kendini dağ sanıyorsun ama bir saman çöpüsün’ dese; onların kınamasından vehme düşmez, onların kininden dertlenmez. Hatta dağlar denizler hep beraber söze gelip de ona deseler ki: ‘Sen sapıklıkla eş olmuşsun’ (bundan) bir zerre bile hayale düşmez, azıcık olsun kınayanların kınamasından elem duymaz.”¹¹⁷⁸

Mevlânâ, yine aynı hususu Türk'ün savaşa gitmesi metaforu üzerinden de şöyle ifade eder:

“O Türk'e ne mutludur ki savaşa girer; atını, ateşlerle dolu hendeğe bile sürer de o hendeği bile aşar. Atını öyle sürer, öyle şahlandırır ki gökyüzüne çıkmaya kalkışır. Ne kimseyi görür, ne kimsenin hasedine bakar. Her şeyden gözünü yummuştur; ateş gibi kuruyu da yakmıştır, yaşı da. Yaptığı işten bir pişmanlık duyar ve bu pişmanlık ona bir ayıp olursa, önce o pişmanlığı ateşe atar, yakıp yandırır.”¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁶ Mesnevî, c. VI, b. 612.

¹¹⁷⁷ Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, c. XVI, s. 332.

¹¹⁷⁸ Mesnevî, c. III, b. 1515-21. Son beyitte Mâide 5/54 ayetine işaret edilmektedir.

¹¹⁷⁹ Mesnevî, c. III, b. 3613-6.

Sâlikin bahsedilen düzeyde bir melamet bilincine sahip olabilmesi, Mevlânâ'ya göre uygulamalı bir eğitimden geçmeden gerçekleşemez. Sülûk sürecinde gönülden toplumsal övgü ve yerginin, bu yönde bir beklentinin tümüyle giderilebilmesi için sâlike bazı uygulamalar yaptırılır. Ancak bu uygulamaların nasıl bir mahiyette olacağına karar verecek olan, toplumsal beklentinin sâlikin kişilik yapısında hangi hususa hitap ettiğini bilen ve ona uygun bir yol gösteren kâmil pîrdur. Dolayısıyla bu tür uygulamaların, sâlikin kişilik yapısına, toplumdan beklentisine göre çeşitlilik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Konuşma ve hitabetiyle ün sağlamış birine onu bu yöndeki beklentisinden kurtarmak için susması telkin edilir. İlmi ve öğrencileriyle şöhet bulmuş birinden tedris faaliyetine bir müddet ara vermesi istenir. Hatta kimi zaman ibadetiyle ün yapmış birinden, onu toplumun gözünden düşürecek bir şey yapması istenerek ondaki ibadet şöhetinin kırılması hedeflenir. Toplumsal statüsü ve gururu güçlü olan birine bir müddet dilencilik yaptırılır; tuvalet temizlettirilir. Tasavvuf klasiklerinde¹¹⁸⁰ birçok sâfînin manevî gelişim sürecinde buna benzer çeşitli uygulamalarından bahsedilmektedir.¹¹⁸¹ Bu tür farklı uygulamaların ana gayesi; sâlikin gönlünden Hakk'ın rızâsından başka her türlü toplumsal beklentiye dolayısıyla nefsanî arzuyu giderebilmektir.

Mevlânâ, anılan türden bir uygulamaya örnek teşkil etmesi üzere Şeyh Muhammed Serrezî'nin sülûk serüvenini anlatır. Şeyhin bu serüveni üzerinden nefsanî arzu ve beklentilerden kurtulmak ve gönlünde yalnızca Hakk'ın rızâsını ikâme edebilmek için bir sâlikin hangi merhalelerden geçtiğine işaret eder. Mevlânâ, Serrezî'nin öncelikle yedi yıl kadar riyâzat ve mücâhede ile dolu bir zühhd dönemi geçirdiğini belirtir.¹¹⁸² Bu aşamayı tamamladıktan sonra şeyhin gönlünde Allah'ın cemalini dünyada iken görme aşkı uyanır. Bu aşamada Serrezî'ye, bir müddet o dönemin darbı mesel dilencisi hâline gelmiş Abbas-ı Debs gibi dilenmesi, aldıklarını da gizlice fakirlere dağıtması ilham edilir. Bu aşamadaki hizmetinin bu olduğu ilhâm edilir.

¹¹⁸⁰ Örneğin ilk dönem tasavvuf klasiklerinden er-Risâle'nin müellifi Kuşeyrî'nin melâmet hakkındaki görüşlerine dair bir değerlendirme için bkz. Ali Bolat, "Kuşeyrî'de Melâmet ve Bir Mülâhaza, *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 111-22.

¹¹⁸¹ Örneğin önceden Bursa kadılığı yani günümüzdeki Cumhuriyet başsavcılığına benzer bir makâm sahibi olan Aziz Mahmud Hüdayî'ye şeyhi Üftade'nin işaretiyle intisabından sonra sokaklarda sakatat sattırılmıştır. Yunus Emre, uzun yıllar tekkenin odunculuğunu yapmıştır.

¹¹⁸² Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2667-70.

Serrezi, söyleneni kabul ederek derhal yapmaya koyulur.¹¹⁸³ Mevlânâ, Şeyh Muhammed Serrezi'nin gönlünün sahip olduğu sırların arştan ve kürsîden daha yüce olmasına rağmen hizmetinin bir müddet bayağı bir dilenci gibi dilenmek olduğunu ifade eder.¹¹⁸⁴ Mevlânâ'ya göre bu türden uygulamalar kimi zaman da kâmil bir insanın manevî değerini toplumdan gizlemeye yönelik yapılmaktadır.¹¹⁸⁵

Sâlik, yaptığı bu tür uygulamaları bir menfaat veya meta temini için yapmaz. Yaptığı bu uygulama ile sâlik Mevlânâ'ya göre nefsinin toplumsal saygınlık ve kabule yönelik hırs ve beklentisinden kurtulmayı hedefler.¹¹⁸⁶ Sâlik, yaptığı riâyât ve mücâhede uygulamaları ile nüfuz edemediği nefsanî hazlarına ve arzularına bu tür toplumsal uygulamalar ile nüfuz edip onları da tedavi etme imkânı bulur. Cenâb-ı Hakk'ın rızâsı dışında her türlü beklentiden bu sayede kalbini arındırmaya çalışır.

4. b. ŞÖHRET

Şöhret; kişinin halk arasında mal, güzellik, ilim vs. gibi herhangi bir hususla ön plana çıkarak ünlenmesini ifade eder. Şöhretin sağlandığı şey, anılan türden sûrete ilişkin herhangi bir şey olabileceği gibi kişinin manevî derecesiyle de ilgili olabilir. Sülûk anlayışında melâmî neşvenin bariz olduğu Mevlânâ'ya göre sâlik, mevzuu ne olursa olsun her türlü şöhret peşinde koşmaktan kaçınmalıdır. Mevlânâ, manevîyatları ile ünlenen velîlerin şöhretlerinin de kendi istek ve arzularıyla şöhret peşinde koşarak değil, tabîî süreçte meydana gelen olaylarla veya bir başka velînin ortaya çıkarmasıyla vuku bulduğunu belirtir.¹¹⁸⁷

Mevlânâ, insanlar için başlangıçta çok cazip görünse de şöhretin, sonunda insanı esaret altına alan bir tür pranga olduğunu;¹¹⁸⁸ bu pranganın sâlik için demir bir prangadan daha bağlayıcı ve sınırlayıcı olduğunu ifade eder.¹¹⁸⁹ Mevlânâ, halk arasında

¹¹⁸³ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2678-84.

¹¹⁸⁴ *Mesnevî*, c. V, b. 2689-99.

¹¹⁸⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2702-3.

¹¹⁸⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2703.

¹¹⁸⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 2350.

¹¹⁸⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1545.

¹¹⁸⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 1546.

şöhret bulmanın, insanın gerçek varlığı için nasıl bir bağa dönüşebileceğini vurgulamak amacıyla kafesteki mahpus tûfî hikâyesini anlatmaktadır.¹¹⁹⁰

Mevlânâ'nın, şöhreti bir pranga olarak değerlendirmesiyle ilgili şöyle bir yorum yapılabilir. Şöhrette meşhur olan kişi ile o kişiye hayranlık duyanlar şeklinde iki taraf bulunmaktadır. Meşhur kişiye gösterilen sevgi ve saygı, zamanla o kişinin de kamuoyuna yönelik kalben bir beklenti içine girmesi temayülünü doğurur. Bu da o kişiyi kitleye karşı adeta esir hâle getirir. Düşünce ve kalbî temayül boyutundaki esareti bir yana şöhretle gelen esaretin, o kişinin gündelik yaşamına yansıyan yönleri de bulunmaktadır. Toplumda herhangi bir hususta şöhret bulan kişi, yapacaklarını her insan gibi içinden geldiği şekliyle gönül rahatlığıyla yapmak ister; ancak yapamaz. Çünkü şöhretle bu tür kimseler üzerinde meydana getirilen toplumsal baskı, sıradan insanınkinden farklı ve daha ağırdır. Adeta özgürlüğü elinden alınmıştır. Bu yönüyle çoğu insan, önce meşhur olmak ister, olunca da istediklerini sıradan bir insan gibi yapamamaktan şikâyet eder.

Şöhretin sağladığı toplumsal teveccüh, aynı zamanda *hakikat* yolundaki sâlik için bir engeldir. Şöyle ki; sâlikin zihin ve davranışlarını yalnızca Cenâb-ı Hakk'ın rızâsı yönlendirmesi gerekirken bunun yerini toplumsal kabul alır. Bu da onu riyâyâ sürükler.

Herhangi bir şeyle ünlenerek toplumda şöhret edinen kişi, şöhretin sağladığı toplumsal teveccühe, insanların kendisine gösterdiği saygıya alışır. Bağımlılık düzeyinde bir alışkanlık haline gelen saygı gösterilme arzusu ve şöhretin sağladığı diğer olanakları kaybetmemek için sürekli bu beklentileri memnun etmeye çalışır. Ancak kişinin tüm insanları memnun edebilmesi, pratikte mümkün değildir. Bu yüzden şöhreti sebebiyle kişiye saygı ve sevgi gösterenler olduğu gibi düşmanlık besleyenler de olacaktır. Sevgi gösterenlerin bu sevgileri, çoğunlukla içten gelen samimi bir sevgi ve destek olmamasına rağmen çekememezlikleri ve düşmanlıkları gerçek ve içtendir. Bu yüzden de daha yıkıcı tesir yapmaktadır.

Sahip olduğu nimetleri teşhir etmesinin kişinin başına birçok felaket açacağını belirten¹¹⁹¹ Mevlânâ, şöhretle gelen dostluğun da aslında kişiye zarar vereceğini

¹¹⁹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1547 vd.

¹¹⁹¹ *Mesnevî*, c. I, b. 1835.

belirtir.¹¹⁹² Dostların zararı, o kişiyi dost diye avutarak gerçek dost olan Cenâb-ı Hakk'tan uzak düşürmeleri ve ömür sermayesini heba etmeleridir. Bu yönüyle Mevlânâ'ya göre dostlar ve arkadaşlar da insanı kendi öz benliğinden uzak düşüren bir hicâp işlevi görebilirler. Mevlânâ, şöhretin zararını şöyle ifade eder:

*“Her kim güzelliğini mezada çıkarır (şöhretin peşinden koşar)sa ona yüzlerce kötü kaza yüz gösterir.
Düşmanların kem gözleri, kin ve gayzları, hasetleri; kovalardan boşalan sular gibi başına boşalır.
Düşmanlar onu kıskançlıklarından param parça ederler; dostlar da ömrünü hevâ ve hevesle geçirir ömrünü zayı ederler.”¹¹⁹³*

Mevlânâ'ya göre kalpte toplumsal teveccühe yönelik bir beklentiyi bağımlılık hâline getirdiğinden dolayı, şöhretin, sâlikin *fenâya* erişmesinin ön koşulu olan ihtiyârî ölümün önündeki en büyük engellerden biridir. Mevlânâ, ölmeden önce ölümün önemli bir rûknünün, sâlikin şöhretten uzaklaşarak esaretten kurtulması olduğunu belirtir. Mevlânâ anlattığı papağan hikâyesi¹¹⁹⁴ aracılığıyla sâlike bu konuda şöyle yol gösterir.

*“Ey avama ve havassa karşı terennüm ve gösterişte bulunan! Benim gibi öl ki esaretten kurtulasın.
Tane olursan kuşçağızlar seni toplar. Gonca olursan çocuklar seni koparır.
(Sahip olduğun) taneyi gizle, boş bir tuzak (gibi) ol. Goncayı sakla dam otu (gibi değersiz) görün.”¹¹⁹⁵*

İnsanın dünyada bulunduğu süreci, ekin ekme vakti olarak değerlendiren Mevlânâ, şöhret sebebiyle gelen dostluk yahut düşmanlığın her ikisinin de sâliki tohum ekmekten yani sâlih amelden alıkoyabileceğine işaret eder.¹¹⁹⁶ “Şöhretin, halk arasında parmakla gösterilmenin kötülüğü”nü *Mesnevî*'de ayrı bir başlık altında işleyen¹¹⁹⁷ Mevlânâ, şöhreti sebebiyle kişiye yapılan övgülerin, gösterilen saygının aslında o kişinin *sûret* benliğine yani personasına gösterildiğine işaret eder. Hâlbuki Mevlânâ'ya göre tüm bu sahte saygılar, insanın asıl benliğini yani canını incitmektedir. Şöhret arzusunu zehirli bir lokmaya ve zararı daha sonra görülecek ağır bir tatlıya benzeten Mevlânâ, bu lokmayı yememesi hususunda sâliki uyarır. Mevlânâ, sâlikin davranışlarının, içten kaynaklanan bir değer yerine toplumsal hiciv veya övgü ile yönlendirilmesindeki çarpıklığa işaret eder. Mevlânâ'ya göre şöhret arayışı ile dış merkezli bir yaşantı peşinde olan biri manevî gelişimini doğru bir kulvarda sürdüremez. Mevlânâ, “Övgü ve

¹¹⁹² *Mesnevî*, c. I, b. 1837.

¹¹⁹³ *Mesnevî*, c. I, b. 1835-7.

¹¹⁹⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1547 vd.

¹¹⁹⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 1832-4.

¹¹⁹⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 1827-35.

¹¹⁹⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1846'dan önceki başlık.

metihlerden etkilenmiyorum” diyenlerin bu iddialarını, bir tecrübe ile test etmelerini ister. Bu tür kimselerin hicvedildiklerinde verdikleri tepkinin bu konuda belirleyici olacağını ifade eden Mevlânâ, şöhretle gelen övgü ve saygı beklentisinin insana nasıl zarar vereceğini şöyle îzah etmektedir:

“Ten, kafes gibidir. (Hayatına) giren ve çıkanların aldatması, canı inciten diken gibidir. Birisi, ‘Ben senin sırdaşın olayım’ der. Öbürü ‘Hayır, senin (gerçek) dostun benim’ der. Bir diğeri: ‘Bu âlemde güzellik fazilet, iyilik ve cömertlik bakımından senin gibi hiçbir kimse yok’ der.

Öbürü: ‘İki cihân da senindir. Bütün canlarımız senin canına tâbidir’ der.

O (ten esiri olan) da, halkı, kendisinin sarhoşu görünce kibir ve küstahlığından kendisini kaybeder

O, bilmez ki şeytan kendisi gibi binlercesini (bu şöhret) ırmağının suyuna atıp helâk etmiştir.

Tatlı dilli döneke dünyanın (cihân-ı salusun) lutfu ve yaltaklanması, hoş bir lokmadır, ama onu (sakın) yutma. Çünkü o, ateşten bir lokmadır!

(Bu lokmanın) zevki meydandadır ama ateşi gizlidir. (Bu ateşin) dumanı (yani dünya lezzetlerinin nihayetinde bürüneceği hâl) sonunda meydana çıkar.

Sen ‘Ben o metihleri (ve hokkabazlıkları) hiç yutar mıyım? Ben, methedenlerin tamah ve beklenti sebebiyle böyle söylediklerini anlarım, Ben onu tanırım’ deme!

Seni metheden, halkın içinde senin aleyhinde konuşunca bunun tesiriyle gönlün, günlerce yanar.

Onun; senden beklediği menfaati elde edemediğinden, mahrumiyetten dolayı senin aleyhinde bulunduğunu bildiğin hâlde,

(Yine de) o sözlerin tesiri gönlüne dokunur. İşte hicivdeki bu tesir, metihde de vardır (inanmazsan) dene de tecrübe et!

Seni övüp methetmelerinin tesiri de günlerce içinde kalır. (Bu tesir), canının kibirlenmesine ve aldanışına maya çalıp buna zemin hazırlar.

Ancak metih tatlı (yani insanın hoşuna giden bir şey) olduğu için, tesiri (hemen ve zâhiren) görünmez. Hiciv ve kınanmak ise acı (yani insanın hoşuna gitmeyen bir şey) olduğu için tesiri derhal görünür. Kaynamış bir ilâç ve (müshil) hâpı gibidir; onu içince uzun bir müddet ıstırap ve elem içinde (kıvrılır) kalırsın.

Yediğin tatlı ise, tatlının zevki, yenildiği anda hissedilir, öbürü (acı ilacın tesiri) gibi sürekli hissedilmez ancak sürekli hissedilmeyen (tatlının) bu tesiri gizlidir. Her şey, kendi zıddıyla bilinir!

Methin (insana) tesiri, şekerin (vücûda) sirayeti gibidir; gizlice tesir eder (anlamazsın) ama bir müddet sonra tedavi edilmesi gereken çıban (ve alerjik semptomlar) belirir vücutta.

Nefs fazla övgüyle (sonunda) Firavun kesilir. O hâlde (alçak gönüllü ol, nefsin) hor, hakîr kıl efendilik taslama!

Elinden geldiğince kul ol, sultan olma! (Çevgan-top oyunundaki vurulan) zahmet çeken top gibi ol, çomak olma!

Yoksa; senin bu letâfetin, bu güzelliğin kalmayınca o, seninle düşüp kalkanlar, senden usanırlar.

Evvelce seni (methederek) aldatıp duranlar, o vakit seni görünce ‘Şeytan’ adını takarlar.

Seni kapılarında görünce hepsi birden ‘Mezarından çıkmış hortlak’ derler; ölüden kaçır gibi senden kaçarlar.”¹¹⁹⁸

Mevlânâ, sahip olduğu ün ve şöhretin hakkını veremeyecek olanların bundan kaçınmalarının daha sâlim bir yol olduğunu belirterek bu konuda sâlike şöyle seslenir:

“Yüceliği âlemde tanınmış (olan İblis sonunda); aksiyle tanındı, ne yazık!

Emin değilsen, tanınmayı isteme. Yürü, yüzünü korkuyla yıka da sonra göster.”¹¹⁹⁹

Bir gazelinde de Mevlânâ, sâlike şu tavsiyeyi yapar:

“Sana biri hilekar ve mürâî derse evet öyleyiz de. Hatta dediğinden daha beteriz de!”¹²⁰⁰

1198 Mesnevî, c. I, b. 1849-71.

1199 Mesnevî, c. II, b. 3041-2.

1200 Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, c. III, s. 937.

İnsanlardaki takdir edilme ve beğenilme arzusu, aslında arketipini, insanın *mânâ* cihetinde barındıran bir arzudur. Bu arzu, kaynağını Yaratıcının rızâsını kazanma isteğinden alır. Beğenilme, takdir edilme ihtiyacını, şöhret yoluyla toplumsal kabulle karşılamaya çalışanlar, insanların hüsnükabulü geçici olduğundan, çoğunlukla hayal kırıklığına uğrarlar. Şöhretin kendisine sağladığı toplumsal kabule alışan birinin bunu kaybetmesinin, psikolojisi üzerinde yıkıcı etki yaratacağı mukadderdir. Bu yüzden Mevlânâ, sâlikin toplumun beklentileri yerine Allah'ın dergâhına yaptığı sığınma ve ilticanın, daha çok kazanımları olduğunu hatırlatır. Yaptıklarıyla kamuoyuna iltica ederek şöhreti talep etmek yerine Allah'a iltica etmesini sâlike tavsiye eder.¹²⁰¹

B. AŞK MERHALESİNİN OLGUNLAŞMA ARACI: ÇİLE, DERT

Bu âlem hava, su, toprak, ateş gibi zıt unsurlardan meydana geldiğinden,¹²⁰² bu âlemdeki her bir oluş (kevn), aynı zamanda bozuluş (fesâd) ve ayrışmayı da ihtiva etmektedir. Mevlânâ'ya göre zıtlardan müteşekkil olan bu cihân, bir *kevn ü fesâd* âlemidir. Mevlânâ, anlatılan terzi ile Türk hikâyesinde dünyanın bir kevn ü fesâd âlemi olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁰³

Mevlânâ'ya göre insanın, topraktan yaratıldığı bildirilen ciheti, insanın bu âlemin unsurlarından yaratılan kısmına tekabül etmektedir. Dolayısıyla insanın *sûret* varlığı âlem gibi zıt unsurlardan meydana gelmiştir. Mevlânâ'ya göre âlemde, bozulma ve ayrışmalar olduğu gibi insan bedeninde de hastalıklar ile bu unsurlar arasında dengesizlik meydana gelmesi kaçınılmazdır. Nihayet ölüm ile bu unsurlar arasındaki bağ tamamen koparak tam bir ayrışma yaşanacaktır.¹²⁰⁴ Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre insanın *sûret* varlık cihetinde ilânihâye bir dengenin olmasını beklemesi, boş bir hülyadır. Zira kevn ü fesâd âleminin bir sâkini ve cüz'ü olan insanın, beden cihetinde sadece kevnî temenni etmesi, âlemin işleyişindeki en temel ilkelerinden birine zıddır. Bu yüzden gerçekleşmesi de mümkün değildir. İnsanın maddî cihetinde hastalıkların, bunlardan mütevellit ıstırapların ve ölümün önüne ilânihâye geçilemez. Mevlânâ, zıt

¹²⁰¹ *Mesnevî*, c. I, b. 1839-40.

¹²⁰² Âlemin dört unsurdan meydana geldiği fikri, ilkçağ filozoflarından Empedokles'ten itibaren bilinen bir görüştür. Bu düşünce, Aristo ve Eflatun'a da tesir etmiş daha sonra tercüme faaliyetleri ile İslâm dünyasında kabul görmüştür. (Kamran Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1987, s. 22).

¹²⁰³ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 1651-5, 1671-94, 1696-1708, 1717-9.

¹²⁰⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 1276-95.

unsurlardan müteşekkil beden cihetinde dâimî bir mutluluk aramanın bu yüzden cahillik olduğunu yaratılışla ilgili ayete¹²⁰⁵ işaretle belirtir.¹²⁰⁶

Mevlânâ, ayette geçen (كبد) kelimesini iktibâs ederek genelde kan ve ciğer meâlinde tercüme edilen bu kelimedeki bu tür maddî anlamlar yanında kelimenin lügat anlamlarından biri olan acı ve meşakkate atıfta bulunur.¹²⁰⁷ Sıkıntı ve zorlukların, adeta insanın yaratılış hamurunda olduğuna işaret ederek insanın, maddî cihetinde mutluluk aramasını mihnete âşık olma şeklinde bir tür cahillik olarak niteler.¹²⁰⁸

Mevlânâ, *Mesnevî*'de sûfî ile kadı arasındaki diyalogda sûfî lisânından bu âlemde neden her oluşun bir bozuluşu, her doğumun bir ölümü, her kemâlin bir zevâlî olduğunu, kısaca bu âlemin neden bir kevn ü fesâd âlemi olduğunu sorar. Kadı lisânından da buna cevap verir, nedenlerini îzah eder.¹²⁰⁹

Bu âlemde kötülük olarak algılanan ölümler, dertler, ıstıraplar, bozuluşlar, yok oluşlar, zevâller... Kısaca insanın dert ve keder kaynağı olarak gördüğü bu tür olumsuzlukların her biri, Mevlânâ'ya göre insana bu dünyanın fânîliğini hissettiren ve bu fânîde bekâ aramanın beyhudeliğini anlatan ve onu asıl gayesine yönlendiren birer uyarıcıdır. Mevlânâ, bu mesajı vermek amacıyla vaaza başlayınca sürekli kötü kimselere dua eden vâizin durumunu anlatır.¹²¹⁰ Mevlânâ'ya göre sâlik, başına gelen olayları, musibet ve kederleri bu yönleriyle de yorumlamalı, bunlardan ibret almalıdır. Bu sayede benliğini kuşatan ikincil ve fanî unsurlardan daha kolay arınabilir¹²¹¹ ve sülûk yolunda daha hızlı terakki kaydeder.

Sâlikin bu âlemde sıhhat yanında derdin, mutluluk yanında ıstırapın varlığını peşinen kabullenmesi ve onları da hayatın bir parçası olarak görmesi, bu tür olaylara olumlu yaklaşabilmesi açısından önemlidir. Bedeninde yaşadığı değişimler ve geçirdiği hastalıklar sâlike gerçek varlığının, algıladığı sûrettekinden ibaret olmadığını gösteren bir işleve sahiptir. Örneğin fizyonomisi itibariyle güzel ve endamlı olan biri, bedeninin bu güzelliği ile meşgul olup asıl varlığından perdelenabilir. Sahip olduğu bir nimet, onu

¹²⁰⁵ Beled 90/1-4.

¹²⁰⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 1709.

¹²⁰⁷ Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 1709.

¹²⁰⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1709.

¹²⁰⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 1645 vd.

¹²¹⁰ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 81 vd.

¹²¹¹ Dostlarının insanı terk etmesine nasıl bakması gereğine ilişkin bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 1500-24.

gerçek varlığından alıkoyan bir hicâba dönüşebilir. Geçirdiği bir hastalık nedeniyle bedeninde yaşadığı değişim ve bozulmaya rağmen kendisinin “ben” şuurunun hâlen daha aynıyla bakî olduğunu fark etmesi, onu *sûret* varlığıyla ilgili bir hicâptan kurtaran bir vesile olabilir. İnsana bedeni ile ilgili arız olan dert ve ıstıraplar, bu yüzden kişiye asıl benliğinin ne olduğuna ilişkin bir rehberlik yapabilmektedir. Çözülme ve bozulma anlamında bir fesâdı ifade eden bu tür durumlar, insanı çevreleyen *sûret* varlık silüetinin ortadan kalkmasını kolaylaştırmaktadır.

Bunun yanında kişinin eşinden, dostundan yakın veya uzak çevresindeki diğer insanlardan gördüğü ihanetler, yaşadığı dert ve kederler, benliği ile özdeşleştirdiği bu tür fanî ve ikinci unsurlardan onu kurtaran bir rol üstlebilir. Sâlikin onlarla meşgul olup ömrünü zayi etmesi yerine onu kendi asıl hakîkatiyle yüzleştiren birer vesile olabilir. Bu yönüyle insanın, dostlarından gördüğü kötülükler ve bunlardan mütevellit dert ve ıstırapları sâlike bu yönde bir rehberlik yapabilir. Bu listeyi insanın malından dolayı başına gelen musibetler ve diğer kötülükler şeklinde daha da uzatmak mümkündür. Binâenaleyh yaşadığı her bir sıkıntı ve dert, bundan gerekli ibret ve dersi çıkarabilirse sâliki, asıl “ben”ine ait olmayan palyatif unsurlardan kurtarabilir. Onu, kendi benliğinin hakîkatiyle yüzleştirir ve onun, *yokluk* (*adem, nistî, mânâ*) âlemine bir adım daha yaklaşmasına vesile olur. Bu yönüyle dert, sâlike bir tür rehberlik yapmaktadır. Bu yüzden Mevlânâ sâlike şöyle seslenir:

“Dertten şikâyet etme. Çünkü dert, insanı yokluğa sürüp götüren rahvan bir attır.

Ben bu kadarını söyledim, ötesini sen düşün.”¹²¹²

Dert ve ıstırapın, sâliki Hakk’a yöneltmedeki rehberliğini Mevlânâ, Meryem’i doğum için hurma ağacının dibine çeken doğum sancısına benzetir.¹²¹³ Dert, Mevlânâ’ya göre sâlikteki meknûz *İsa potansiyelini* ortaya çıkarmak için doğum sancısı gibir ona rehberlik yapmaktadır. Bu yüzden Mevlânâ, bu anlamda ve işlevde bir dert edinmesini sâlike şöyle tavsiye eder:

“Dert, eski ilacı yeniler. Dert, her usanmış, bezmiş dalı kırar.

Eskileri yenileyen kimya, derttir. Nerede dert varsa orada usanç ne gezer?

Kendine gel de usançtan soğuk soğuk ah etme. Dert ara, dert ara, dert ara dert!”¹²¹⁴

¹²¹² *Mesnevî*, c. VI, b. 1474-5.

¹²¹³ *Mesnevî*, c. II, b. 98.

¹²¹⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 4302-4. Dert ve sıkıntı, insanî birer olgu olduğundan bir çok mütefekkir bunların insanın hayatındaki yeri ile ilgilenmişlerdir. Özellikle varoluşçu filozoflar, dert ve sıkıntı üzerinde durmuşlardır. Onlardan biri olan Martin Heidegger sıkıntı hakkında Mevlânâ’nın yukarıdaki izahlarına da paralel olarak şöyle der: “Sıkıntı tam ayırt edici rûh hâlidir.” Heidegger’e göre sıkıntı, insanı değişmez ve sınırlı tarafıyla yüz yüze getirerek dünyanın korkunçluğunu ortaya koyar. Yine insan sıkıntı sayesinde sınırlılığını ve geçiciliğini anlar,

Mevlânâ bu hususu bir rubaîsinde de şöyle dile getirir:

*“Haydi git, aşk derdini kendine seç, aşk derdini seç, aşk derdini seç. Zira Dost’a kavuşmak için ben bundan başka bir çare bilmiyorum. Malım, mülküm yok diye gönlünü sıkma, üzülme. Eğer dertsiz isen ona üzül. Çünkü Hak yolunda derdin olmaması bir âfettir.”*¹²¹⁵

Mevlânâ, dert ile manevî yücelik arasında hadiste ifade edilen¹²¹⁶ doğrusal bağlantının, derdin yukarıda işaret edilen rehberliğine binâen kurulduğunu belirtir. Çünkü daha çok dertle yüzleşen, *mevhûm* varlığına ait unsurlardan daha ziyade arınmaktadır. Bu nedenle Mevlânâ, çektiği ıstırap ve dertlerin sâlikî, ilahî nura daha da yakınlaştıracak olgunlaştıracağını ifade eder.¹²¹⁷ Sâlikin *mevhûm* benliğini yarasa; ilahî nuru da güneş ile sembolize eden Mevlânâ, yakınlaştıkça artan harareti de sülûk sürecinde karşılaşılan dertlere ve çekilen ıstıraplara benzetir. Bu yakınlaşma sayesinde Mevlânâ’ya göre sâlik, karanlık yarasa tabiatından kurtulmaktadır.¹²¹⁸ Bu yüzden Mevlânâ’ya göre ilahî aşkın gönülde uyanması ile birlikte sâlikin başına gelen bela ve olumsuzluklar da artmaktadır. Çünkü belalar, Sevgilinin kıskançlığına dair bir işarettir. Aşkın âşıklara münhasır olan ihtişamı, dert vasıtasıyla kötü nazarlardan da korunur.¹²¹⁹ Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“Onun için Allah’ın sevgili kullarına daha fazla bela gelir. Çünkü sevgili, güzellere daha fazla cilvelenir.

*Her yolda güzellerle lâtife eder, kendisini onlara gösterir, onlara cilvelenir.”*¹²²⁰

Mevlânâ’ya göre dert ve musibetler, insan benliğini palyatif unsurlarından tezkiye ettiğinden, sâlikin başına bu süreçte gelen bela ve mihnetler, daha ziyade beklemediği ve alışkın olmadığı yönlerden gelir. Çünkü insan, yaşam sürecinde bu tür şeyleri birer alışkanlık hâline getirmiş; kendi benliği ile onlar arasında bir bağımlılık tesis etmiştir. İnsan, bu tür bağımlılıklardan ancak hesap etmediği, aklına dahi gelmeyen dert ve kederler ile kurtulabilir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Bir akrabadan, dosttan ve tanıdıktan gelen bir cefa, (tanımadığın) başkalarından gördüğün üç yüz bin cefaya denktir.

ölümlülüğünü fark eder. (bkz. Frank Magill, *Ekzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Dergâh Yay., İstanbul 1992, s. 57).

¹²¹⁵ Şefik Can, *Hız. Mevlânâ’nın Rubaileri*, KB Yay., Ankara 2001, rubai no: 1678.

¹²¹⁶ Hadis şu şekildedir: “*En büyük bela ve musibetler, Peygamberlere sonra velilere sonra da manevî derecesine göre diğer insanlara gelir*” (*Feyzu’l-Kadîr*, c.1, s. 519; *Sahih u İbn Hibbân*, c. VII, s. 184, hadis no: 2921).

¹²¹⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 3399.

¹²¹⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 3393-9.

¹²¹⁹ Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, çev.: Senâil Özkan, Ötüken Yay., İstanbul 1999, s. 187.

¹²²⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1108-9.

Çünkü insan, eşin dostun cevri cefada bulunacağını ummaz, tabiatı daima onun lütfuna, vefasına alışmıştır. İnsanların uğradıkları bela ve mihnet, dikkat edersen anlarsın ki alışmadıkları şeylerden meydana gelir.”¹²²¹

Diğer bir sûfî düşünür İbnü'l Arabî (ö. 638/1240) Hz. Musa ile Hızır arasındaki serencamı yukarıdaki ana fikir doğrultusunda yorumlamaktadır. Buna göre Hızır'ın Musa'yı imtihan için gösterdiği geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve ücret almadan duvarın düzeltilmesi şeklindeki üç olay,¹²²² Hz. Musa'nın bilinçaltında yerleşik hâle gelen üç olayın izdüşümlerine tekabül etmektedir. Bu olayların Hz. Musa'nın hayatında tekabül ettiği üç olay şunlardır. Firavun'un adamlarından kurtarılması için bir sepet içinde suya bırakıldığında batmaktan korkması, kavga edenleri ayırmaya çalışırken Kıptî'yi öldürüp katil diye suçlanarak korkması; diğeri de uzun yıllar Hz. Şuayb için ücretli olarak çalışmasıdır. Bu olayların Hz. Musa'nın bilinçaltında bıraktığı tesirler, Hızır'ın davranışlarına daha ziyade tepkisini doğurmuştur. Yani Hz. Musa'nın başına gelenler, sıradan olaylar olmayıp onun kişiliğindeki tepkisel üç unsura hitap etmekteydi.¹²²³

Ummadığı yerlerden başına gelen dert ve kederler insanı daha derinden etkilediğinden bu tür olaylar, sâlik ileri düzeydeki bağımlılıklarından daha ziyade arındırır. Zira Mevlânâ'ya göre yara ne kadar derine inmiş olursa müdahale de o kadar derine yapılmalıdır.

Mevlânâ'nın sülûk anlayışında sâlikin manevî gelişme kaydedebilmesinde dert ve kederler neden bu kadar önemlidir? Sâlik, bu tür olumsuzluklar olmadan sülûk sürecinde ilerleyemez mi? Mevlânâ'ya göre bunun cevabı temelde insan doğasıyla ilgili bir hususiyette yatmaktadır. Benzer mefhumdaki ayetlere¹²²⁴ telmihte bulunan Mevlânâ, olanaklarının artmasıyla insanın azgınlık ve şekavetinin arttığını belirtir. Bu tür durumlarda insan, genelde kendi derûnuna dolayısıyla Yaratıcısına yönelmek yerine olanaklarının sunduğu imkânlarla yönelir ve kendi *ene-yî ezelîsine* yabancılaşır.

Dünya nimetleri ve dostları arasında neşe içinde olan bir insan portresi genelde şudur. Bu tür dış meşguliyetler ve onlardan aldığı hazlar, kişide ne iç arkeolojiye yönelme düşüncesinin doğmasına izin verir ne de bu sürecin zorluklarına tahammül

¹²²¹ *Mesnevî*, c. III, b. 623-5.

¹²²² Musa-Hızır kıssası için bkz. Kehf 18/65 vd.

¹²²³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.: Nuri Gencosman, MEB Yay., İstanbul 1992, ss. 303-4.

¹²²⁴ Bir örnek olarak “Şüphesiz insan kendini müstağni görünce azgınlaşır” ayetini zikredebiliriz. (A'lak 96/7).

edecek farkındalığın oluşmasına. Dertler ve kederler ise insanı Yaratıcısına dolayısıyla kendi derûnuna yöneltir. Bu sayede her geçen gün daha ziyade kendi derûnuna yönelen sâlik, *ene-yî ezeli* ile yüzleşme ve benlik dönüşümünü tamamlama sürecinde biraz daha merhale kat etmiş olur. Bu nedenle ibretle sâlih amele dönüştürülen her bir derdi ve ıstırabı Mevlânâ adeta kutsamaktadır. Buna karşılık insanı, kendi asıl varlığından ve Cenâb-ı Hak'tan uzaklaştıran şey, her ne olursa olsun adeta telin etmektedir. Mevlânâ'nın bu yöndeki ifadelerinden bazılarına bakalım:

*"Ne güzel, ne mübarek ağrı, sızı. Ne mutlu ve mübarektir hastalık, hararet, dert ve gece uykusuzluğu!"*¹²²⁵

"Arka ağrısı ihsân etti de her gece yarısı uykudan uyandırdı.

*Bütün gece manda gibi uyumayayım diye Hak, lütfetti de bana dertler ihsân etti."*¹²²⁶

*"Çünkü insan, zenginlikte azgın olur. Rüyâsında Hindistan'ı gören fil gibi azar, kudurur."*¹²²⁷

"Bu çeşit adam, başını bela duvarına çarpmadıkça kulağı sağırdır, gönlün öğüdünü duymaz. Helva ve şeker hırsı çocukların iki kulağını sağır eder, öğütleri duymaz.

*Fakat çıban çıkarmaya başladı mı kulakları açılır, öğütleri dinler."*¹²²⁸

*"Ey Kadri yüce kişi! Sana yoksulluk ve hastalık iyidir. Çünkü o tebessüm, nihayet (altındaki) tuzağa, seni düşürüp (avlayacaktır)!"*¹²²⁹

"Hastalık zamanında (sağlığı) hasret ve (elemden) inilti vardır. Hastalık vakti ise tamamıyla uyanıklık zamanıdır.

Hasta olduğun zaman günahlarından istiğfar eder durursun.

İşlediğin günahların çirkinliği (o hastalık zamanında sana daha iyi) görünür; 'İnşallah iyileşince doğru yola geleyim' diye niyet edersin.

'Bundan sonra ibadet ve kulluktan başka (kötü) bir işe yönelmeyeceğim' diye ahdedersin.

O hâlde şu, yakinen iyice anlaşılmakta ki; hastalık sana akıl ve uyanıklık bahşediyor.

(Binaenaleyh) Ey (bütün bu sözlerdeki) aslı arayan (sâlik)! Şu aslı iyi bil ki; kimin derdi varsa o, ilâhî sırlardan koku almaya başlamış demektir.

*(Manevî bakımdan) daha uyanık (bîdâr)olan, daha ziyade dertlidir. Daha çok hakîkatin farkında (ağâh) olanın beti benzi daha çok sararmıştır."*¹²³⁰

"Ey mânâ dağı, sen dilenci gibi bu taraftan o taraftan ne diye ses arayıp durursun.

Bu sesi o tarafta ara ki, derde düşünce iki büküm olup 'Yarabbi' diye zikreder (o tarafa) yönelirsin...

Dert ve ölüm zamanı o tarafa yönelir, feryat ve figana düşersin. Dertten kurtulunca neden yabancıya dönüyor, hiç o tarafı aklına bile getirmiyorsun?

*Mihnet zamanı 'Allah' dersin; sıkıntın geçince de 'hani yol?' dersin."*¹²³¹

İnsanı, kendi hakîkatine yönelmesinden dolayı Mevlânâ, daha dertli olanın manevî bakımdan daha uyanık (بیدار) olduğunu belirtir.¹²³² Ancak şu hususun önemle

¹²²⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 2257.

¹²²⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 2259-60.

¹²²⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 4201.

¹²²⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 2063-5.

¹²²⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3041.

¹²³⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 623-9.

¹²³¹ *Mesnevî*, c. III, b. 1139-42.

¹²³² *Mesnevî*, c. I, b. 62.

altını çizmek isteriz ki Mevlânâ'nın sülûk anlayışında dert, bizzat kendisi itibariyle istenen ve kutsanan bir şey olmayıp, insan doğasındaki temayüller nedeniyle sâlikin Hakk'a yaklaşmasına vesile olan ve gönülden mâsivâyı temizleyip gönül oluşumuna katkıda bulunmasından dolayı kutsanmaktadır. Yani kutsanan dert, böyle bir rehberliğe vesile olan ve sâliki olgunlaştıran derttir. Bu hususu Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde şöyle îzah etmektedir:

“Ne olursa olsun, kötü ve istenmeyen bir şey bile olsa değil mi ki sana kılavuzluk etti, sevgiline ulaştırdı, sevimlidir, dosttur!”¹²³³
“Kul dertten, elemden Allah'a yakarır, sızlanır, uğradığı zahmetten yüzlerce şikâyetle bulunur.
Allah da der ki: Gördün ya, nihayet dert ve zahmet, seni, bana yalvarır bir hâle getirdi, seni doğrulttu; sen, esasen seni (sülûk) yolundan alıkoyandan, bizim dergâhımızdan uzaklaştırıp kovandan şikâyet et!
Hakîkatte her düşman senin ilâcındır; sana kimyadır, seni faydalandırır, gönülünü alır senin! Çünkü ondan kaçır, halvet bucaklarına sığınır, Allah lütfundan yardım dilersin. Dostlarınsa hakîkatte düşmanlarındır; onlar seni Allah'ın ibadetinden uzaklaştırır, seni meşgul ederler!
Bir hayvan vardır ki adına porsuk derler; dayak yedikçe şişmanlar, semirir, semirir. Ona sopayı vurdukça iyileşir. Sopa vuruldukça semirir, büyür...
İşte müminin canı da hakîkaten bir porsuktur, o da zahmet ve meşakkatlerle kuvvetlenir, semirir.
Bu yüzden peygamberler eziyetlere, zahmetlere uğradılar; onların çektikleri meşakkat, bütün cihân halkının çektiği meşakkatten daha üstündü, daha fazlaydı!¹²³⁴
Çünkü canları da, bütün canlardan daha büyük, daha üstündü; onun için de onların uğradıkları belaya başka bir taife uğramadı.
Deri, ilâçlarla belalara uğrar da Taif derisi güzel bir hâle gelir.¹²³⁵
Yoksa ona o acı ve keskin ilâçlar sürülmeseydi pis pis kokar, berbat bir hâle gelirdi! İnsanı da tabaklanmamış deri say; rutubetten nem kapar, çirkin bir hâle gelir, ağır ağır kokar!
Sen, ona acı ve keskin ilâçları fazlaca ver de temizlensin, lâtif bir hâle gelsin, semirsin! Buna kudretin yoksa senin dileğin olmaksızın Allah bir zahmet verirse ona sabret, ona razı ol!
Çünkü dosttan gelen bela, sizi temizler; onun bilgisi, sizin tedbirlerinizden üstündür! Bir adam, belada safa görürse bela, tatlılaşır; hasta iyileştiğini görünce ilâç, kendisine hoş gelir.
Mat olduğu hâlde kazandığını görür de ‘Ey sözlerine, özlerine inanılır kişiler, beni öldürün!’ der.”¹²³⁶

Mevlânâ'ya göre sülûk yolunda sâlikin sahip olması gereken önemli erdemlerden biri olan şükre, ancak uğrunda dert ve ıstırap çekilerek erişilen nimetler sonunda ulaşılabilir. Bu anlamda Mevlânâ'ya göre şükür, dert ve ıstırapın meyvesidir. Mevlânâ bu hususu şöyle ifade eder:

“Mal, mülk, devlet ve nimet sahipleri hiç şükrederler mi? Şükür mihnetten ve meşakkatten biter, gelişir.”¹²³⁷

¹²³³ Mesnevî, c. IV, b. 80.

¹²³⁴ Peygamberimizin “Belanın en şiddetlisi peygamberlere, sonra velîlere sonra manevî derecesine göre sair halka verilir” hadisine işâret edilmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, c. XII, s. 29).

¹²³⁵ Taif derisi meşhur olduğundan bu örnek verilmektedir.

¹²³⁶ Mesnevî, c. IV, b. 91-109.

Dert ve kederlerin, müminde acziyet dolayısıyla Cenâb-ı Hakk’a niyâzı ortaya çıkaran işlev ve rehberliğine işaret eden Mevlânâ, buna karşılık dertsizliğin niyâzsızlığı ve tekebbürü doğurduğunu belirtir. Bu da Mevlânâ’ya göre insan için Hak’tan mahrumiyet ve lanete duçar kalma sonucunu tevlit eder. Mevlânâ, Firavun örneği üzerinden bu hususu şöyle îzah eder:

“Dişi ağrıyanın keskin gözlerinden yağmur gibi gözyaşları akar. Dert, inkâr edenlere aman Allah dedirtir.

Allah adamlarının sözünü kabul etmedin, bari şimdi derde düştün, Allah vahyini kabul et.”¹²³⁸

“Ancak cahilin canı, bu duadan uzaktır; zira onun ‘Ya Rab’ demesine izin yoktur!

Zarara, ziyana uğradığında Huda’ya yalvarıp niyâz edemesin diye ağzında da kilit var, gönlünde de. Ağzı da bağlı, gönlü de.”¹²³⁹

Firavun’a yüzlerce mal, mülk verdi, o da nihayet ululuk, büyüklük dâvasına girişti.

O kötü yaradılışlı, Hakk’a yalvarmasın diye bütün ömrü boyunca baş ağrısı bile görmedi.

Ona bütün dünya mülkünü verdi de (dert, elem, keder vermedi ki) gizlice Huda’ya dua etmesin.

Şu hâlde dert, gizlice Huda’ya dua etmene vesile olduğundan bütün dünya malından daha iyidir.

(Çünkü) dertsiz dua soğuktur, (ihlâstan yoksundur); dert ile yapılan dua ve niyâz, gönülden samimiyetten gelir.

O dudak altından gizlice yapılan niyâz, mebdei ve başlangıcı yad etmektir.”¹²⁴⁰

O niyâz, ihlâslı ve hüznü bir şekilde ‘Ey cihânın maliki ve yardımcım!’ diyerek Allah’a iltica etmendir.”¹²⁴¹

Hastalıkları ve onlardan meydana gelen elem ve dertleri, birer ölüm elçisine benzeten¹²⁴² Mevlânâ, bu elçilerin güler yüzle karşılanması gerektiğini belirtir.¹²⁴³ Mevlânâ’ya göre insan bedenine arız olan her bir elem, ölümün bir parçası (cüz’)¹²⁴⁴ Ölüme ise Mevlânâ’ya göre en nihayet herkesin başına dökülecek bir sıkıntı ve elemeler mecmuudur.¹²⁴⁵ Bu yüzden Mevlânâ’ya göre bir ıstırap mecmuu olan ölümü güler yüzle, huzur içinde karşılayabilmenin yolu, ölümün cüzlerine önceden temrinli olmayı

¹²³⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 3013.

¹²³⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 4690-1.

¹²³⁹ “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır.” Bakara 2/7 ayetine işaret edilmektedir.

¹²⁴⁰ Şarihlerin duanın gizli yapılması ayetini (Araf 7/55) zikrederek şerh ettikleri bu beyitte âcizane kanaatimce gönülden gizli yapılan *niyâz* ve duanın elest bezmindeki Hakk’ın elestü sorusuna verdiğimiz o başlangıçtaki ahdimizi yad etmek olduğuna işaret edilmektedir. El-mevlevî’de ve Konuk’ta bu îzah yok.

¹²⁴¹ *Mesnevî*, c. III, b. 198-206.

¹²⁴² *Mesnevî*, c. I, b. 2301.

¹²⁴³ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3986-92.

¹²⁴⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 2298.

¹²⁴⁵ *Mesnevî*, c. I, b. 2299. Ölüm vakiasının insan psikolojisi üzerindeki etkilerine ilişkin bkz. Mustafa Koç, “Ölüm Psikolojisi I”, *Tasavvuf*, sayı: 8, Ankara 2002, ss. 117-46.

gerektirmektedir.¹²⁴⁶ Bu yönde hiç egzersizi olmayanların ölüm esnasındaki elemeleri, onlar için dayanılmaz olacaktır. Mevlânâ, her türlü elem ve dertten uzak nefsanî hazları tatminle geçirilen tenperest bir yaşamın acıyla noktalanacağını, kendi bedenine tapanın canını kurtaramayacağını ifade eder.¹²⁴⁷ Mevlânâ, böyle yaşayanların ölüm esnasında çekecekleri acının farklılığına, kırdan otlayan koyunlar arasından kesilmek için en semiz olanının seçilmesi teşbîhiyle işaret eder.¹²⁴⁸ Mevlânâ, sâlikin hayat sürecinde çekeceği sıkıntı ve ıstıraplar sayesinde olgunlaştığını, böylece final hükmündeki ölüme hazır hâle geldiğini belirtir.¹²⁴⁹

Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre sâlik, Cenâb-ı Hak'ın takdiriyle geldiğini bildiği dert ve elemeleri Dost'tan gelen ve onu saflaştıracak birer ateş gibi telakkî etmelidir. Bunlara dayanmanın dostluk nişanesi olduğunu belirten Mevlânâ, Zünnûn-ı Mısırî (ö. 245/859) lisânından bu hususu ifade etmektedir. Zünnûn,¹²⁵⁰ kendisine bizler senin dostlarınız sırrını bize de ver diyenlere şöyle karşılık verir:

*“Şu dostların hevâ ve hevesine bak.
Dostlara bak! Hani dost olanların dostluk nişanesi? Dost olanlara zahmet, can gibi sevimli olmalıdır.
Dosta, dostun zahmeti hiç ağır gelir mi? Zahmet özdür, ruhtur. Dostluksa onun derisine benzer.
Dostluğun alameti, beladan, âfetlerden, mihnetlerden hoşlanmak değil midir?
Dost altın gibidir. Bela da ateşe benzer. Hâlis altın, ateş içinde saflaşır.”¹²⁵¹*

Mevlânâ, Zünnûn lisanından aktardığı ifadelerle ilahî esrâra tâlip olan sâlikin bunun için öncelikle dostluğunu ispat etmesi gereğine bunun da Hakk'ın takdiriyle başa gelen dert ve elemelere rızâ gösterip tahammül göstermesine bağlı olduğuna işaret eder. Bu yönüyle Mevlânâ'ya göre dertlerin en önemli fonksiyonu, âşığın muhabbetini ve aşkını artırmasıdır. Bu hususu Mevlânâ şöyle ifade eder:

“Nerede bir bela çırağı uyandırdılarsa orada yüz binlerce âşığın canını yaktılar” şeklinde ifade eder.¹²⁵²

Mevlânâ'ya göre sûfiler, dert ve kederlerde gizlenen ilahî rahmeti fark ettiklerinden, bunlar sayesinde daha da arınarak Dost'un rahmetine ve nuruna

¹²⁴⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 2300.

¹²⁴⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 2302.

¹²⁴⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 2303.

¹²⁴⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 2300.

¹²⁵⁰ Zünnûn-ı Mısırî'nin tasavvufî neşvesi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *Bir Sûfinin Portresi*, *Şeyh-i Ekber'in Kaleminden Zünnûn-ı Mısırî*, çev.: Ali Vasfi Kurt, Gelenek Yay., İstanbul 2005.

¹²⁵¹ *Mesnevî*, c. II, b. 1457-61.

¹²⁵² *Mesnevî*, c. II, b. 2575.

yaklaştıklarından, dert ve kederleri bir nevi asık suratlı Dost elçisi gibi telakki ederler. Onları ihtiyatla ağırlarlar, rızâ ile muamele ederler ki onları gönderen Âlemlerin Şah'ına geri döndüklerinde kişinin bu hüsnümüamelesini Cenâb-ı Hakk'a anlatsın. Cenâb-ı Hak da o kişiden razı olsun.¹²⁵³

Bir gazelinde Mevlânâ, sâlike şöyle seslenir:

*“Sana, gam elçisi gelince, onu tanıdık aziz bir dost gibi kucakla, bağrına bas. Şunu iyi bil ki, dünyada gamdan daha mübârek, daha kutlu bir şey olamaz. Onun karşılığı sonsuzdur.”*¹²⁵⁴

Gönüldeki kuvvetli Allah inancından beslenen Allah aşkı, bu yüzden sûfileri dert ve ıstıraplara âşık hâle getirmiştir. Allah aşkı ile dert ve ıstırap arasındaki bağ nedeniyle sâlik de hayırlı seleflerinin izinden giderek dert ve ıstırapın erdirici fonksiyonunun farkında olmalıdır. Mevlânâ, alıntıladığımız kimi beyitlerinde bu husustaki görüşlerini şöyle ifade ve îzah eder:

*“Çocuklar, işin sırrını bilmediklerinden hacamattan çok ağlarlar. Hâlbuki adam, hacamatçıya para verir, kan içen iğneyi okşar.”*¹²⁵⁵
*Hamal ağır yükün altına koşar, yükü, başkalarından kapar. Yük için hamalların savaşlarına bak. Din işinde çalışma da böyledir. Zira rahatın aslı zahmettir; acılar da nimete götüren rehberdir. Cennet, hoşumuza gitmeyen şeylerle kaplanmış, cehennem de zevkimize giden şehvâtla çevrilmiştir.”*¹²⁵⁶
*“Git bu inişlerde, bu yokuşlarda koş çabala mücâhede et ki susayıp hararetlenesin (böylece ilahî rahmete müstahak hâle gelesin!)”*¹²⁵⁷
*“Susuz kal, susa da sana ‘Onlara Rableri su içirir, rahmetiyle sular’*¹²⁵⁸ *hitabı gelsin. Allah doğrusunu daha iyi bilir!”*¹²⁵⁹
*“Bu kavim (yani sûfîler)”*¹²⁶⁰ *hacca ayakları kırık olduğu hâlde topallayarak giderler. Çünkü sıkıntıdan (harecden) kurtuluşa (ferece) gizli bir yol vardır.”*¹²⁶¹
“Şu (inançlı) taifeye bak... onlar gam ve keder içinde dahi Allah'a meftun ve âşıktırlar. Horluk, hakirlik zehrini şeker gibi yemekteler; gam dikenlerini deve gibi hazmediyorlar! Hem de bunu, gamdan kederden kurtulmak için de yapmıyorlar; gama uğradıklarından yapıyorlar. Bu horluk, onlarca rütbelere ve mevkilere erişmek! Kuyunun dibinde öyle neşeliler ki oradan çıkıp taca, tahta nâil olacağız diye korkuyorlar. Sevgiliyle beraber oturduğu yer, yerin altı da olsa yine arştan yücedir.

¹²⁵³ *Mesnevî*, c. III, b. 4171-3.

¹²⁵⁴ Can, age., c. I, s. 65.

¹²⁵⁵ Önceki dönemlerde hacamatçılar, batırdıkları iğneyi nefesleriyle çekerek kanı çektiklerinden bu hareketi Mevlânâ görünüşte iğneyi öpme ve okşamaya benzeterek bu teşbîhi yapmaktadır.

¹²⁵⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 1832-7. Son beyitte “Cennet mekârih ile cehennem de şehvât ile çevrilidir” hadisinden iktibâs yapılmıştır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 20).

¹²⁵⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 3214.

¹²⁵⁸ İnsân 76/21 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

¹²⁵⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 3218-9.

¹²⁶⁰ Kuşeyrî *Risâle*'sinde kullanıldığı gibi Mevlânâ da sûfîler topluluğunu ifade için “*An kavm*” tabirini kullanmaktadır.

¹²⁶¹ *Mesnevî*, c. III, b. 1122.

Senin zikrin kendisine yoldaş olan kimse Yunus gibi balık karnında olsa bile vakti hoş geçer.”¹²⁶²

“Bu yüzden müminler, ne belaya itiraz ederler, ne Hakk’ın emir ve nehyinden sıkılırlar. Başkalarının ağzına acılık veren bir hüküm lokması, onlara gülbeşeker gelir, tatlı tatlı yerler, hazmederler.”¹²⁶³

Mevlânâ, kevnindeki her şeyin kendi zıddını var kılması şeklindeki kevnî ilkeye de atıfta bulunarak rahmet ve nimet isteyenin külfet ve zahmet aşamasından geçmesinin gerekli olduğunu ifade eder.¹²⁶⁴ Mevlânâ, yoksulluğun, derdin ve kederin insanda tevazu ve niyâzı, onun da ilahî rahmeti celp ettiğini, Cenâb-ı Hakk’ın lisânından şöyle ifade eder:

“Ben, birisini ağlatırsam rahmetim cuşa gelir kabarır o huruşa gelip ağlayan kulum da nimetime erişir.

....

Rahmetim, o latif ağlamalara bağlıdır. Kul ağladı mı rahmet denizi, kabarmaya, dalgalanmaya başlar.”¹²⁶⁵

Mevlânâ’ya göre kevnî zevciyet ilkesi doğrultusunda sâlikin, paha biçilmez *ezelî benlik* rahmetine ulaşabilmesinin yolu, bu yöndeki dert ve ıstırap külfetine katlanmasıyla mümkündür. Buna ilaveten Mevlânâ’ya göre eşyânın görüldüğü gibi olmayışı ile ilgili kevnî hile rahmeti, dert ve kederlerin ardına gizlemiştir. Bu yüzden sâlik, herhangi bir yoksulluktan dertlenince Mevlânâ’ya göre bu derdi ve yoksulluğu sâlike bir dadı ve gıda kesilir.¹²⁶⁶ Çünkü Mevlânâ’ya göre cennet, hoşla gitmeyen bu şeylerin ardına gizlenmiştir; rahmet de aczin ardına...¹²⁶⁷ Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde bu hususu şöyle îzah eder:

“Şunu bil ki emniyet, korkunun içinde gizlenmiştir.”¹²⁶⁸

“Ümitsizlikten sonra nice ümitler vardır; karanlığın ardında nice güneşler vardır!”¹²⁶⁹

“Gülmeler, ağlamalarda gizlidir. (Bu yüzden) ey sâf ve temiz kişi, defineyi yıkık yerlerde ara.

Zevk gamlardadır. Onların izini kaybetmişler, abıhayatı karanlıklara çekip götürmüşlerdir.

Yolda konak yerine kadar tersine nal izleri var. İhtiyatlı ol gözünü dört aç.”¹²⁷⁰

“Ey kerem sahibi! Cüzden kül kokusunu al; ey hakîm! Zıttan zıddı istidlâl et!

¹²⁶² *Mesnevî*, c. III, b. 4507-11. Son beyit Tahir el-Mevlevî’den alınmıştır. (bkz; Tahirü’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XI, s. 1165). Sonraki beyitte Yunus (as.) ile ilgili bir konuya geçilmesi bağlamı da böyle bir beytin varlığını güçlendirmektedir.

¹²⁶³ *Mesnevî*, c. III, b. 2345-6.

¹²⁶⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. VI, b. 3521.

¹²⁶⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 373, 375.

¹²⁶⁶ *Mesnevî*, c. IV, b. 1856.

¹²⁶⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 1857.

¹²⁶⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 4359.

¹²⁶⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 2924.

¹²⁷⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1586-8.

Doğrusu savaşlar, sonunda barışı getirir... ”¹²⁷¹

“Her nerede bir dert varsa deva oraya gider; nerede bir yoksulluk varsa nimet oraya varır.

Müşkül neredeyse cevap oradadır, gemi neredeyse su oradadır!”¹²⁷²

“Ağrı, sızı ve hastalık hazinedir. Rahmetler ondadır. Deri yırtıldı mı iç tazelenir.

Kardeş, karanlık yere, soğuğa, gama, kırıklığa ve hastalığa sabretmek; abıhayat kaynağı ve (ilahî) sarhoşluk kadehidir. Çünkü yücelikler, hep aşağılıktadır.

Baharlar güz mevsiminde gizlidir, güz mevsimi de baharda. Kaçma ondan!

Gama yoldaş ol, vahşetle ünsiyet kazan. Ölümünden uzun bir ömür isteyip dur!

Nefsinin ‘Bu kötü’ dediğine kulak asma. Çünkü onun işi hep zıddındır.”¹²⁷³

Mevlânâ’ya göre sâlikî, bulunduğu durumdan daha kötü bir seviyeye gerileten, taşıyamayacağı dert ise yukarıda anılan işlevi olmadığından kötüdür. Binâenaleyh Mevlânâ’nın sülûk anlayışında derdi istemekten ziyade bu süreçte Hak tarafından verilen, başa gelen dertlere sabretmenin esas olduğunu söyleyebiliriz. Mevlânâ, kaldıramayacak durumda olmasına rağmen dert isteyen durumunu küçük bir kuşun, nahif boğazı ile kocaman bir lokmayı yutmaya kalkışmasına benzetir. Dert isteyip, kendi takatinin üzerinde bir işe kalkışmamasını sâlike tavsiye eden Mevlânâ, bu hususu, hastalık isteyip buna dayanamayan sahabeden biri ile Peygamberimiz (sav) arasındaki diyalog ile îzah eder.¹²⁷⁴

Mevlânâ’ya göre bu türden bir derdin istenmesine sâlikin nefsi müdahâle etmiştir. Dert vukua geldiğinde de önceden istediği dertten sızlanıp şikâyet başlar. Bu da onun için daha kötü sonuçlar doğurur. Buna göre Mevlânâ’nın sülûk anlayışında bir ilke olarak bela ve dert istenilmez; Hakk’ın takdiriyle başa gelenlere sabredilir diyebiliriz. Bu husus, Mevlânâ tarafından Hz. Peygamber (sav) lisânından hastalık isteyen sahabe hitaben şöyle ifade edilir:

“Peygamber; (sav) ‘Ne yaptın? Sakın bir daha böyle bir duada bulunma. Kendi kökünü kendin kazıp sökme.

Ey zayıf karınca, senin ne takatin var ki böyle yüce bir dağı yüklenmeye kalkışıyorsun!’ dedi.”¹²⁷⁵

“Sen, şunu söyle; Allah’ım, sen bize güçlükleri kolaylaştır.

Dünya yurdunda bize iyilik ver, ahiret yurdunda da.

Yolumuzu gül bahçesi gibi lâtif bir hâle getir, ey Yüce Allah’ım, varacağımız yer zaten sensin.”¹²⁷⁶

Mevlânâ, kendi tavsiye ve rehberliği de dâhil sülûk sürecine ilişkin tüm bilgi ve rehberliğin, ancak sâlikin gönlünden gelen bir *hakikat* ihtiyakı ile birleşince faydalı

¹²⁷¹ *Mesnevî*, c. III, b. 991-2.

¹²⁷² *Mesnevî*, c. III, b. 3210-1.

¹²⁷³ *Mesnevî*, c. II, b. 2262-7.

¹²⁷⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. II, b. 2552 vd.

¹²⁷⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 2482-3.

¹²⁷⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 2552-4.

olabileceğini belirtir. *Hakikat* iştıyakının dert düzlemine erişmiş olmasını Mevlânâ, doğum vakti gelen bir kadının sancılara benzetir. Sâlikin dert ve iştıyakının ancak “Ene’l-Hak” düzlemine erişerek *ene-yî ezelîsi* ile bütünleştğinde sona ereceğine işaret eden Mevlânâ, gönülden hissedilen bu sancılar olmadan bu potansiyelin vücûda gelmeyeceğini ifade eder. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

*“Anaları doğum sancısı tutmasa çocuk doğmaya hiçbir yol bulamaz.
Bu emanet, gönüldedir ve gönül hamiledir. Bu nasihatler ise ebeye benzer.
Ebe: ‘Kadının sancısı yok, sancı lâzım, sancı çocuğa yoldur’ der.*

Dertsiz olan kişi, yol kesicidir; çünkü dertsizlik ‘Ene’l-Hak (Ben Hakk’ım)’ demektir.”¹²⁷⁷

“Doğum ağrısı, gebe kadın için bir derttir ama çocuk için zindanın yıkılması gibidir.

Gebe, ne yapayım, nereye sığınayım? Diye ağlar; çocuk kurtuluş vakti geldi diye güler!”¹²⁷⁸

Mevlânâ, sâlikin gönlünde meydana gelen daralma, iç sıkıntısı ve kabz gibi hâlleri de bu türden sâlikin manevî gelişimine katkısı olan dert kapsamında değerlendirir.¹²⁷⁹ Mevlânâ, gönülde uyanan bir sıkıntı ve darlık yahut başa gelen bir musibetin sâlikin yaptığı bir yanlış tedip amaçlı olabileceğini; sâlikin, dert ve sıkıntılarını bu yönüyle de yorumlaması gerektiğini belirtir.¹²⁸⁰ Eli kesilen Şeyh hikâyesinde bu hususu anlatan Mevlânâ, sâlikin başına gelen dertlerin onu uyaran bir uyarıcı işlevi gördüğünü bu hikâye içinde şöyle ifade eder:

“Ahdini bir yana bıraktı, daldaki armudu kopardı, yedi.

Fakat hemencecik Hakk’ın tokadı erişti, gözünü açtı, kulağını çekti.”¹²⁸¹

Mevlânâ’ya göre sâlik, yaşam sürecinde başına gelen beklenmedik musibetlerin, ilahî takdir gereği başına geldiğinin ve onu daha büyük bela ve musibetlerden koruduğunun farkında olmalıdır. Mevlânâ, başa gelen bir olayın, gelebilecek daha büyük belaları def ettiğini vurgulamak amacıyla Hz. Peygamber (sav)’le ilgili şöyle bir anekdot anlatır. Bir kuş, Hz. Peygamber (sav)’in ayakkabısını kapıp havalanır. Buna üzülen Peygamber (sav), daha sonra ayakkabısının içinde yılan olduğunu anlayınca şükreder, önceki üzüntüsüne güler.¹²⁸²

Mevlânâ, Hz. Musa (as)’dan hayvanların dillerini öğrenmek isteyen adamla ilgili hikâyede de bu yöndeki ana fikri vurgulamaktadır. Sonunda arzu ettiği isteğine erişerek hayvanların lisanını anlayan adam, hayvanların yakın gelecekle ilgili öngörülleri

¹²⁷⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 2519-22.

¹²⁷⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 3560-1.

¹²⁷⁹ *Mesnevî*, c. III, b. 349.

¹²⁸⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 348-52.

¹²⁸¹ *Mesnevî*, c. III, b. 1676-7.

¹²⁸² Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3238 vd.

sayesinde malına mülküne gelecek çeşitli musibetleri önceden öğrenerek tedbirini alıp bunlardan kurtulur. Öleceğini anladığı hayvanlarını satarak zarardan kurtulduğunu zanneder. Ancak sonunda kendisinin öleceği haberi verilir. Musibet zannettiği önceki belalardan kurtulmasının, bu büyük musibeti başına açtığını fark edip pişman olur.¹²⁸³

Mevlânâ bu anlatım aracılığıyla en büyük musibetin, insanın asıl benliğine yani canına arız olan musibet olduğuna işaret eder.¹²⁸⁴ Cana arız olan musibet ise Mevlânâ'ya göre kişinin Cenâb-ı Hak'tan perdelenmesi ve böylece *ene-yî ezelîsinden* habersiz kalmasıdır. Buna karşılık dünyada insanın başına gelen hiç bir musibet, Mevlânâ'ya göre insanın bu asıl varlığına doğrudan zarar veremez. Mevlânâ, bu dünyada başa gelen musibet ve dertler, ne kadar ciddi ve devasa boyutlarda olursa olsun onların da dünya gibi fanî ve geçici olduklarını Peygamberimizin (sav) hadisini iktibâsla belirtir.¹²⁸⁵ Peygamberimiz (sav) dertler yoğunlaştığında “*Şiddetten, açılırsın*” buyururdu.

Bu meyanda Mevlânâ, insanın *sûret* varlığını etkileyen tüm gam ve kederlerin gerçeklik derecesini, hüznü bir resmin kederli görüntüsüne benzetir.¹²⁸⁶ Resim, kederli görünse de hüznün gerçek mahiyetinden haberdar olabilir mi? Hatta bu tür musibetler, Mevlânâ'ya göre çoğu zaman sâliki, kendi benliği ile bütünleştirdiği, sahipliklerinden ve aidiyetlerinden kurtardığı için canın, Hak'tan gafleti yönündeki cana arız olabilecek en büyük musibeti engeller. Olumlu bir işlev yüklenirler. Bu yüzden Mevlânâ, ilahî takdir gereği başa gelen bir musibetin, her hâlükarda daha büyük bir musibeti önlediğini belirtir. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“*Sen istemezsin, sebep olmazsın ama burnun kanar, bir hayli de kan akar; derken ateşin geçer, kurtulursun.*”¹²⁸⁷
 “*Eğer kaza, (musibetleriyle) seni gece gibi kaplayarak karanlıkta bırakırsa, (bil ki!) sonunda yine elinden tutacak olan odur.*
Yüz kere canına kast etse bile sana can verecek, derdine derman olacak yine kazadır.
Bu kaza, yüz kere yolunu kesse de yine çadırını göklerin üstüne yücelere kurar. (sülûk yolunda seni aşağılara çeken de seni yücelten de kazadır)
Kazanın seni korkutmasını, kerem eseri bil. Çünkü bu korkutma, seni emniyet yurduna götürmek içindir.”¹²⁸⁸

1283 Hikâye için bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3266 vd.

1284 *Mesnevî*, c. III, b. 3340.

1285 Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2272'den sonraki başlık.

1286 Bkz. *Mesnevî*, c. I, b. 2766-9.

1287 *Mesnevî*, c. III, b. 3416.

1288 *Mesnevî*, c. I, b. 1258-61.

*“Cenab-ı Hak, kurt gelse de koyununuzu yese bile ‘Kaybettiğiniz şeylere eseflenmeyin, üzölmeyin’ buyurdu.”¹²⁸⁹
O bela, daha büyük belaları defetmek, o ziyan, daha dehşetli ziyanları menetmek içindir.”¹²⁹⁰*

İlahî takdir gereğı başa gelen musibetlerin, daha büyük bir belayı def eden önleyici fonksiyonu yanında Mevlânâ, sâlikin başına gelen bu tür tahammölü zor olaylar, ihsân edilecek ilahî bir lütfun öncölü olarak da gelmiş olabilir. Mevlânâ, sâlikin bu türden ağır musibetlere tahammöl edebilmesinde bu karşılık bilincinin önemli olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Mevlânâ’ya göre henüz *fenâ*’ya erişip tam olarak benlik dönüşümünü tamamlamış kâmiller müstesna, insan doğasında hiçbir şey mutlak olarak karşılıksız yapılmaz.¹²⁹¹ Sülûk sürecindeki her terfisinde önce sâlik, Mevlânâ’ya göre bu türden zor bir imtihan ile yüzleştirilir. Ardından ihsân ve lütfâ nâil olup manen terfi ettirilir. Bu yüzden sâlike ihsân edilen lütuf ve verilen manevî makâm, bir yönüyle imtihanının zorluğu nispetindedir. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

*“Sûfî, can kulağını iyi aç ve dinle...”¹²⁹²
“Hakk’ın rahmeti, kahrından ileridir, kahrından fazladır ve ezelîdir. Bu yüzden de bir kimseyi belalara uğratması, rahmetindendir. Varlık sermayesi elde edilsin diyerdir. Lezzet olmadan et ve deri meydana gelmez. (bunun gibi insan da gafletle büyür, gelişir) Fakat onlar meydana gelmedikçe sevgilinin aşkı, neyi eritecek? (Yani onların yetişip büyümesi, Allah aşkının onları yok etmesi içindir.)”¹²⁹³
İşte bu ilahî takdir neticesi sen de kâhırlara uğrarsan eseflenme... bu kâhırlar yüzünden elindeki sermayeyi sevgiliye bağışlamaktasın.
(Tahammöl ettiğın bu kâhırdan) Sonra onun özrü olarak sana lutf-u ilahî erişir; o lûtufla, yıkanıp arınır dereden çıkmış olursun.”¹²⁹⁴
“Takdir sana bir zahım vurdu mu bekle, ondan sonra ağır bir elbise giydirecektir. Çünkü o, silleyi vurduktan sonra taç ve taht bağışlamayacak bir padişah değildir. Bütün dünya, onca bir sinek kanadı değerindedir. Bir silleye karşı da sonsuz ihsânlarda bulunur.
Boynunu, dünyanın şu altın boyunduruğundan çabuk kurtar da Allah’tan sille satın almaya bak.
Peygamberler de dertlere, musibetlere sabrettiler de o yüzden başlarını yücelttiler. Fakat yiğidim, hazırlan, bekle de gelince seni evde bulsun.
Yoksa eve geldim, kimsecikler yoktu diye getirdiğı elbiseyi geri götürür ha!”¹²⁹⁵*

Meşhur mutasavvıflardan birine ait¹²⁹⁶ tasavvuf tanımını aktaran Mevlânâ, kahrın kaynağını bilen irfânı elde etmiş sâlikin (ârifin), Hakk’ın kahrını da lutfu gibi

¹²⁸⁹ Hadîd 57/23 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

¹²⁹⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 3264-5.

¹²⁹¹ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 3349-60.

¹²⁹² *Mesnevî*, c. VI, b. 1637.

¹²⁹³ Yani bir bitkinin yetişip büyümesi sonra pişirilip insanlara gıda olması için olduğu gibi insanın fiziksel gelişimi de aslında yok olmak kendi *mevhûm* varlığının Hakikî varlık karşısında yok olması gayesine matuftur.

¹²⁹⁴ *Mesnevî*, c. III, b. 4166-70.

¹²⁹⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 1638-44.

rızâ ve neşe ile karşılayacağını belirtir.¹²⁹⁷ Gerçek aşkın sülûk sürecinin bu düzleminde Hakk'ın kahrına da lütfu gibi gönül vermeyi gerektirdiğini ifade eder.¹²⁹⁸ Mevlânâ, Cenab-ı Hakk'ın kahrı tecellilerinden ayrılıp lütfu tecellilerine mazhar olanın, O'nun kahrı tecellilerinden ayrıldığı için bülbül gibi ağlayıp feryat etmediği sürece sâfilik yolunda henüz yeterli merhale kat etmiş olmayacağına işaret eder.¹²⁹⁹ Mevlânâ bu hususta sâlike şöyle seslenir:

*"İbret al da kötü bir işe düşünce aklını başına devşir, ye'se düşme, hüsnü zanda bulun!
Başkaları, o hâdiseden korkup sapsarı kesilse bile sen aldırış etme. Fayda, zamanında da,
ziyan zamanında da gül gibi gülmeye bak!
Gülün yapraklarını birer birer koparsan da yine gülmeyi bırakmaz, yine solup
gamlanmaz."¹³⁰⁰
Bir dikenden niçin gama düşeyim? Zaten bu gülmeyi diken yüzünden buldum der.
Takdir yüzünden kaybettiğin şeyler, muhakkak senden belayı giderir; bunu böyle bil!
Tasavvuf nedir diye bir Allah dostuna sordular da dedi ki: Sıkıntı zamanı, gönülden neşe,
ferah bulmaktır!"¹³⁰¹*

Bu meyanda Mevlânâ, dert ve kederlerle yüzleştğinde onlara tahammül edebilmek için sâlike içinde bulunduğu kötü duruma ve dertlerine değil de Cenâb-ı Hakk'ın lütfu ve hidayetine bakması gerektiğini öğütler.¹³⁰² Bu meyanda Mevlânâ der ki:

"Sana zulmeden mahluk, hakîkatte bir alete benzer. Ârif, ona derler ki alete değil, Allah'a bakar. Görünüşte alete baksa bile bu, bilgisizliğinden değildir de öyle icap etmiştir..."¹³⁰³

Olgunlaşmanın, belalar ile yüzleşmeyi zorunlu kıldığına işaret eden Mevlânâ, müminin bir belaya uğrayınca sabırsızlık edip kaçmasını, nohudun ve sair yiyecek şeylerin tencerede kaynarken sıçrayıp dışarı çıkmaya çalışmalarına benzetir.¹³⁰⁴ Hâlbuki bu, pişip lezzet bulabilmesi için gereklidir. Mevlânâ'ya göre Cenâb-ı Hak, bu dert ve ıstıraplar olmadan da sâlike lütuflarda bulunabilir. Ancak sâlikin Cenâb-ı Hak ile vuslatındaki letâfet yahut diğer bir ifadeyle erişeceği manevî makâm, bu uğurda çekeceği dert ve ıstırap nispetindedir. Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

¹²⁹⁶ Mevlânâ'nın aktardığı tasavvuf tanımı, Ebû Abdillâh b. Hafîf'in (ö. 331/942) tasavvuf tanımını hatırlatmaktadır. O, tasavvufu şöyle tanımlar: "Tasavvuf, kaderin getirdiklerine sabretmektir. Allah'ın verdiği razı olmak, gölgeler ve çöller kat etmektir." (Cebecioğlu, "Prof. Dr. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *AÜİFD*, s. 400).

¹²⁹⁷ *Mesnevî*, c. I, b. 1570-3.

¹²⁹⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 1574.

¹²⁹⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 1573. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, s. 475.

¹³⁰⁰ Olgunlaşan sâlikin canı güle benzetiliyor. Ondan, olumsuzluklar nedeniyle yapraklar kopsa bile gül, yine gülmeye devam etmesi isteniyor.

¹³⁰¹ *Mesnevî*, c. III, b. 3256-61.

¹³⁰² *Mesnevî*, c. III, b. 4808-9.

¹³⁰³ *Mesnevî*, c. V, b. 1682'den sonraki başlık.

¹³⁰⁴ Bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 4159-65.

“Seni gamlandırsam bile gamlanma!

....

Seni bekletmeksizin de kendime kavuşturmaya, sana yol gösterip kendime almaya kaadirim ben...

Bu sûretle bu devranın girdabından kurtulur, vuslat hazineme ayak basarsın.

Fakat varılan yerin tatlılığı, lezzetleri, seferde çekilen zahmetlerle ölçülür.

Ne kadar gurbet çeker, mihnet ve zahmetlere uğrarsan, şehrinde, akrabandan o derece lezzet alır, zevk bulursun!”¹³⁰⁵

Mevlânâ’ya göre sülûk sürecinin temel gayesi, ilahî aşkın kemâl düzeyinde elde edilebilmesidir. Bir anlamda sülûk yolu, Mevlânâ’ya göre Dost’a yani Cenâb-ı Hakk’a uzanan bir yoldur. Bu yüzden sâlike şöyle seslenir Mevlânâ:

“Sevgiliyle dost ol, nazlanarak of deme.

Dost, yolda arkadır, sığınaktır. İyice bakarsan görürsün ki yol sevgiliden ibarettir.”¹³⁰⁶

Binâenaleyh sâlik, Mevlânâ’ya göre gönlünden mâsivânın silinip Allah aşkının yerleşmesi ve ilahî evsâfın tahakkuku için dert ve cefa çekmeye hazırlıklı olmalıdır. Aşk tâlipleri için bu, adeta kaçınılmazdır. Mevlânâ’nın bu doğrultudaki şu ifadeleri sâlik için bu hususta bir uyarı niteliğindedir:

“Ey hoş nefesli Mesih, meşakkatle aran nasıl? Zira cihânda hiçbir define yıllansız olmaz”¹³⁰⁷

“Ben cefaya uğrayıp cilâlanacağı zaman kaçan, sonra da safa ve arınma dileyen kişiye şaşarım doğrusu.

Aşk dâvaya benzer, cefa çekmek de şahide. Şahidi olmayan dâva kaybedilir!

Kadı (yani Cenab-ı Hak) senden şahit isterse incinme. Yılanı öp ki hazineyi elde edesin!”¹³⁰⁸

Zaten o cefa sana değildir ki ey oğul! Sendeki kötü huyadır.

Sopayla kilime vuran, kilimi dövmez, tozlarını silker!

...

Üzüm suyunu şarap olsun diye hapsedersin ya (onun gibi işte).”¹³⁰⁹

Dışarıdan dert ve ıstırap olarak olumsuzluk gibi görülen bu hususlar aslında âşığın kemâline hizmet etmektedir. Bu yüzden gerçekte âşık, bu dertlere katlanmaya razı hâle yükselmiş sâlik demektir. Gerçek bir âşığın, Mevlânâ’ya göre onu olgunlaştıracak dertlerden azadeliği mümkün değildir. Çünkü Mevlânâ’ya göre âşıkların yanıp yakılması onlar için bir gelişmedir.¹³¹⁰ Bir yönüyle derdi, aşkı olmuştur; aşkı da derdi... Mevlânâ bu hususu Sadr-ı cihânın âşığı lisânından şöyle ifade eder:

“Ben, susuzluk hastalığına tutulmuş birisiyim. Biliyorum ki su beni öldürür.

Fakat bu hastalığa tutulan, sudan kaçamaz ki; isterse su onu yüzlerce defa öldürsün, harap etsin!

¹³⁰⁵ Mesnevî, c. III, b. 4149-58.

¹³⁰⁶ Mesnevî, c. VI, b. 1590-1.

¹³⁰⁷ Mesnevî, c. II, b. 1862.

¹³⁰⁸ Definelerin tılsımlı bir yılan tarafından korunduğuna ilişkin inanış meşhurdur. Buna atıfta bulunarak olumsuz musibetleri birer yılanla benzeterek bu musibetlerin sabır ve sukunetle karşılanması ile onda gizlenen defineye erişilebileceğini beyan etmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, Şerh-i Mesnevî, c. XI, s. 1044).

¹³⁰⁹ Mesnevî, c. III, b. 4008-14.

¹³¹⁰ Mesnevî, c. VI, b. 4597.

...
*Ö, Ruhü'l-emin, kanımı dökse de yer gibi yudum, yudum kan içerim.
 Ben yer gibi, cenin gibi kan içmekteyim; âşık oldum olalı işim gücüm bu!
 Geceleri tencere gibi ateş üstünde kaynıyorum; gündüzleri kum gibi akşamlara kadar kan içmekteyim.*¹³¹¹

Mevlânâ kendi gönül gamına, *aşk* derdine dair söylediklerinin de şikâyet amaçlı olmayıp hâlini tasvir ve sâlike rehberlik amacıyla söylendiğinin altını çizer.¹³¹²

Mevlânâ'nın ıstırabını hissedip yaşadığı *aşk* derdini, âşıkın *aşk* derdinden hoşnutluğunu Fuzuli, meşhur beytinde “*Aşk derdiyle hoşem el çek ilacımdan tabîp*” şeklinde ifade etmektedir.

Mevlânâ, sâlikte Allah aşkını doğuran gamı ve gönül ıstırabını bir hazineye, arayışını, zahmet ve meşakkatini de bu hazineden elde ettiği değerli madene benzetir. Ancak bu sözün, sülûk yolunun çocuklarına tesir etmeyeceğini belirterek gam ve gönül ıstırabının bir kemâl nişanesi olduğuna işaret eder.¹³¹³

Dert ve cefayı, aşkın şahidi ve nişanesi olarak kabul eden Mevlânâ'ya göre ilahî aşkın gönülde yerleşmeye başlamasıyla birlikte başa gelen musibet ve dertler de artış gösterir. Buna göre sülûk sürecinde dayanılması en güç kederler ve en ağır imtihanlar aşkın gönülde yerleşmesiyle yaşanmaya başlar. Çünkü *aşk*-ı ilahî olmadan sâlikin, bu denli ıstıraplara katlanması mümkün değildir. Sadece âşıklar, gönüllerindeki *aşk*la bu dertlerin hepsine birden göğüs gerebilirler. Mevlânâ Peygamberler, Firavun'un büyücüleri, Cercis, Bilal (ra) ve daha nice sayısız Allah dostunun içlerindeki *aşk* ile sıkıntılara göğüs gerebildiğini, bu uğurda her fedakarlıkta bulunabildiklerini belirtir.¹³¹⁴ Bu yüzden Mevlânâ'ya göre gerçek bir Hak âşığının yapamayacağı fedakârlık, katlanamayacağı dert yoktur. Çünkü Mevlânâ'ya göre *aşk*ta dönüştürücü bir iksir bulunmaktadır.¹³¹⁵

Mevlânâ, âşıkın derdinin diğer bilinen dertlerden farklı olduğunu; bu yüzden gönlünde bu türden dert uyanan sâlikin diğer dertlerinden kurtarılacağını konuyla ilgili hadisten¹³¹⁶ yaptığı iktibasla “*Kim, din gamına düşerse Allah, öbür dertleri artık ondan alır*”

¹³¹¹ *Mesnevî*, c. III, b. 3884-93.

¹³¹² *Mesnevî*, c. I, b. 1779, 1781.

¹³¹³ *Mesnevî*, c. III, b. 510-1.

¹³¹⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 887'den önceki başlık.

¹³¹⁵ *Mesnevî*, c. II, b. 1529-30.

¹³¹⁶ Hadis şu şekildedir: “*Bütün dertleri bir dert yapanı, Allah başka dertlerden kurtarır. Fakat dertlerini dağıtan, birçok şeylere dertlenen kişiyi, hangi vadede helak olacaksa Allah kayırmaz.*”

şeklinde belirtir.¹³¹⁷ Mevlânâ'nın bu ifadesi, hem himmeti Allah olanın, diğer himmetlerine Allah kâfi gelir anlamında bir teşvik hem de *aşk* derdinin diğer tüm dertleri kapsayan şümulüne işarettir. Çünkü Allah âşığının gönlü, başka hiç bir derdin uyandırmadığı bir gönül yanıklığı ve hüznü sâlikte uyandırmıştır.

(bkz. Hakîm, *Müstedrek*, c. II, s. 443; İbn Mace, *Sünen*, c. I, s. 95; Ebû Nuaym, *Hilye*, c. II, s. 105). Hadisin tahrîci için ayrıca bkz. Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, s. 133.

¹³¹⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 3137.

VII. ÂŞİĞA ERİŞMESİ GEREKEN LÜTUF: İLAHÎ CEZBE

Sülûk sürecindeki asıl dönüşümün *aşk* ile birlikte yaşanmasının nedeni Mevlânâ'ya göre aşkı meydana getiren ve ilahî aşkın ayrılmazı olan ilahî cezbe sebebiyledir. Ancak bu cezbe, tasavvufî literatürdeki genel anlamının işaret ettiği müridi meczup eden ve manevî sarhoşluk (*sekr*)¹³¹⁸ meydana getiren ve ânlık bir hâl yaşatan, bu yüzden de sûfî gelenekte *sahv* ve *temkîn* karşısında pek tercih edilmeyen bir çekimden daha öte bir anlama sahiptir.

Mevlânâ'nın sülûk anlayışındaki *aşk* ve cezbe, tüm sülûk uygulamalarının gayesi konumunda olan ve sâlikin gönlünü varlık ötesi *yokluk* (*adem/nistî*) boyutuna erıştırerek sâlikte tam bir benlik dönüşümünün gerçekleşmesini sağlayan bir tecellîyi ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle *aşk*, daha ziyade sâlikin gönlünde uyanan muhabbete işaret ederken cezbe; benlik dönüşümünü tahakkuk ettirecek ilahî eylem ve lütuf boyutuna karşılık gelmektedir. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre sâlikin *aşk* ile asıl hedeflediği de Sevgilinin bu cezbisine erişebilmektir.

Mevlânâ'ya göre sâlik, sülûk sürecinde öncelikle zühd aşamasının zorlu mücâhede ve temrinlerine katlanır. Bunun ardından gönlünde ilahî *aşk* ateşi uyanır. Bu irfânî uyanış ancak *aşk* ile tahammül edilebilecek birçok sıkıntı ve ıstırapı da beraberinde getirir. Sâlik gönlündeki *aşk* ateşi ile pişip iyice olgunlaşır. Nihayet aşka vefâ gösterir ve bu süreci de gerektiği gibi aşar ve liyakat gösterirse nihayet Cenâb-ı Hakk'ın cezbesi bunların ardından erişerek sâliki *fenâ* boyutuna taşır. Mevlânâ, bu aşamaları sıralayan ifadelerinden¹³¹⁹ sonra ilahî cezbenin hayati rolünü şöyle dile getirir:

“Bu dedikodu, cebir ve ihtiyarıdır. Sevgilinin cezbesi, bu ikisinin ardından gelir.”¹³²⁰

Çünkü Mevlânâ'ya göre ilahî cezbe, sâlike *ene-yî ezelî*nin lutfedildiği bu nedenle de gönlünde meydana gelen açılım ve keşiflerin önceki aşamalara nispet edilemeyecek ölçüde geniş olduğu bir ihsân ve lütuf boyutudur. Mevlânâ bu hususu, anlattığı hikâyedeki *aşk* ile pişip olgunlaşan bir kahraman üzerinden şöyle ifade eder:

“O yanıp kebab olan şehzadenin bedeninde, padişahın iltifatı üzerine evvelki candan başka bir can belirdi.

Gönlünde öyle yüce bir feyiz gördü ki sofi, onu yüzlerce çileye bile elde edemez.”¹³²¹

¹³¹⁸ Sekr, kelime olarak Arapça'da şarap vb. müskiratın sebep olduğu sarhoşluk anlamındadır. (Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. I, s. 898; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhati'l-Funûn*, c. II, s. 656.

¹³¹⁹ bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 2179-95.

¹³²⁰ *Mesnevî*, c. V, b. 2196.

Mevlânâ, aşağıdaki beyitlerde sâlikin benlik dönüşümünü sağlama açısından sülûk sürecindeki uygulamalar ile ilahî cezbenin rolünü mukayese eder. Sâlikin bu süreçteki ibadet, emek ve sıkıntılarını, kısaca kulun kendi gayreti ile yapmaya çalıştıklarını, mum metaforu ile sembolize eden Mevlânâ'ya göre ilahî cezbe, tüm bunların ardından adeta *Can güneşinin doğmasıdır*.¹³²² Bu yüzden Mevlânâ, sâlike güneşi görünce mumu söndürebilirsin der. Zira artık kendi gayretleriyle ve yapmaya çalıştıklarıyla mukayese edilmeyecek ölçüdeki bir nur, sâlikin gönlünden parlayıp ona yol gösterir hâle gelmiştir. Ancak sâlikin bu süreçteki rolü, çalışma ve gayretinden başka olamayacağından sâlike tavsiye edilen öncelikler yine kendi çaba ve gayretine ilişkin hususlardır. Ancak sâlikin, bu süreçte neye yönelik çalıştığını bilmesi, son derece önemlidir. Mevlânâ, ilahî cezbenin sâliki erdirici rolünü şöyle îzah etmektedir:

*“Ey yoksul adam, Hak’tan hayat bulursan topraktan müstağni olur, bu balçığı o vakit terk edersin.”*¹³²³

*“Elini tutan, yükünü yüklenen odur. Her an, her nefes, o anı, o nefesi ondan um! Onun feyzine geç mazhar olduysan gam yeme. Bilirsin ki ihmal etmez, imhâl eder. Hakk’ın rahmeti (yani rahmet cezbesi) geç erişir ama (erişince de) adamakıllı erişir, seni bir an bile huzurundan ayırmaz, her an seninledir.”*¹³²⁴

*“İşin aslı cezbe iledir. Fakat kardeş, işten, güçten geri kalıp o cezbeyi bekleme. Çünkü işi bırakmak, nazlanmaya benzer. Canıyla oynayan hiç nazlanabilir mi? Oğul, ne kabul edilmeyi düşün, ne reddedilmeyi. Sen daima emri, nehyi gör, gözet. Derken cezbe kuşu, birden bire çerden çöpten yapılmış yuvasından uçar, görünür. Onu gördün mü sabah oldu demektir, mumu o vakit söndür. Gözler, perdeleri delip hakîkati görmeye başladı mı bu nur, onun nurudur artık. Bu nura sahip olan, dışa bakar, içi görür. Zerrede ebedî varlık güneşini görür, katrede bütün deryayı.”*¹³²⁵

¹³²¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4638-9.

¹³²² Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVII, s. 149.

¹³²³ *Mesnevî*, c. III, b. 1283.

¹³²⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 2532-4.

¹³²⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 1477-82.

VIII. DÖNÜŞÜMÜN NİHAİ AŞAMASI: FENÂ

Mevlânâ'ya göre sülûk uygulamalarının sâliki ulaştırması gereken nihaî merhale, *fenâ*¹³²⁶ ve istiğrâk aşamasıdır. Bu mertebede sâlik, *mevhûm benliğine* ait unsurlardan tamamıyla arınarak ilahî evsâf ile muttasıf hâle gelir. Kendi irâdesi yerine Cenâb-ı Hakk'ın irâdesi ikâme olunur. İlahî nur, ârifin gönlünde tecellî eder. Bu aşama, Mevlânâ'ya göre kurb-ı nevâfil kudsî hadisinde¹³²⁷ işaret edilen aşama olup vuslat makâmının en ilerisidir.¹³²⁸ Mevlânâ'ya göre sâlik, bu aşamada kendi benliğinin olumlu zannettiği vasıfları da dâhil her şeyden arınmış bir hâldedir. Bu hâlde olanın olumlu meziyetleri de dâhil her şeyden arınmış olmasının makâm ve mertebe olarak üstünlüğünü Mevlânâ, elbise ne kadar değerli ve eşsiz kıymeti haiz olsa da hiçbir şey sevgiliyi tüm elbiselerden arınarak kucaklamanın yerini tutamaz teşbîhiyle dile getirir.¹³²⁹

Mevlânâ, *fenâ* hâli ile sâlikte meydana gelen dönüşüm ve ilahî ahlâk tahakkukunu bir âşığın lisânından şöyle beyan eder:

“Cenab-ı Hak ona (*fenâ* hâline erişene) demiştir ki: ‘Ben senin lisânın ve gözünüm; Ben senin hislerim; Ben, senin rızân ve gazabınım
Yürü ki! Benimle iştir, benimle görür oldun! Sır sahibi demeye lüzum yok (artık) sır sensin. Madem sen hayretten ‘kâne lillâh’ mertebesine geldin O hâlde ben de senin olurum. Çünkü ‘Men kane lillâhi, kanellahu lehu (Kim, Allah için olursa, Allah da onun için olur)’
denilmiştir.”¹³³⁰
“Beri gel ki şimdi tehlikeden kurtuldun, (mevhûm benliğinden) kaçıp (kurtulunca ilahî) kimya seni eşsiz bir cevher hâline soktu.
Küfürden ve onun dikenliğinden kurtuldun, artık Hakk'ın bahçesinde bir gül gibi açıl!
Ey yüce kişi, (artık) sen Bensin, Ben de senim...”¹³³¹

Sâlikin *mânâ* benliğinin ortaya çıkıp *fenâ* hâlinin tahakkuku *mânâ* boyutunda gerçekleşen bir hâldir. Dolayısıyla bu boyutun temel niteliklerinden biri olan vahdet,

¹³²⁶ Kelime olarak *fenâ*, Arapça’da yok olmak anlamındadır. (Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, s. 899). Tasavvuf istilâhında *fenâ*, sâlikin nefsinin kötü sıfatlarının silinmesi, fillerini, sıfatlarını ve benliğini, Allah’ın sıfatlarında ve Zât’ında yok olmuş, kendini görmekten tamamen uzaklaşmış bir bilinç düzeyinde Allah ile kâim olduğunu idrâk etmesi şeklinde tanımlanmıştır. (bkz. Helmut Ritter, “*Fenâ*” mad., *İA*, c. IV, ss. 546-7. Ayrıca *fenâ* düşüncesinin İbn Arabî düşüncesindeki yeri ile ilgili bkz. İbn Arabî, *Fenâ Risâlesi*, çev.: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 2004.

¹³²⁷ Hadis şöyledir: “Kulum bana farzlar kadar hiçbir şeyle yaklaşamaz. Nâfileler ile yakınlaşmaya devam eder. (Bu yakınlaşma devam eder) Nihayet ben kulumun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.” (Hadis için bkz. *Buhârî*, Rikâk 38)

¹³²⁸ *Mesnevî*, c. VI, b. 4619.

¹³²⁹ *Mesnevî*, c. VI, b. 4618.

¹³³⁰ *Mesnevî*, c. I, b. 1937-9.

¹³³¹ *Mesnevî*, c. I, b. 3827-9.

Mevlânâ'ya göre bu mertebedeki hâlin de birincil nitelikleri arasındadır. *Fenâ* hâlinin âşıktaki ayrılmazı, Mevlânâ'ya göre vahdet şuurudur. Zira *fenâ* hâlini yaşayan ârifin gönlü, *sûret* düzlemindeki sınırlı ve iğreti benliğinden ve onun hitap ettiği sûretlerden kurtulup ilahî nur ile bütünleştiğinden aynı zamanda tüm varlığın mânâsı ile de bütünleşmiştir. Ârif, bütünleştiği bu ilahî nurun kendi benliğinin aslını teşkil ettiğini anlar. *Sûret* düzlemindeki ayıran ve tasnif eden benlik aşıldığı için artık kendisini Hak'tan tefrik edemez hâle gelir. Mevlânâ *fenâ*ya erişen kişideki bu şuurı şöyle ifade etmektedir:

“Ben külliyyen o şey oldum ki; herkes O’nun üzerine yemin etmektedir.”¹³³²

“Can, Hak ile vuslata erince, O’nu anmak bunu anmaktır; bunu anmak da O’nu anmaktır! Böyle bir can; kendinden, kendiliğinden, kendi benliğinden boşalmış, dostun aşkı ile dolmuştur! Testinin içinde ne varsa, dışına o sızar!”¹³³³

“(Rûh bu yürüyüşte) mânâ denizi kesilince, kendisi kaybolur. Adeta hızlı koşarak, başını taştan taş vurarak denize doğru akıp giden ve sonunda kendini denize atan, denize karışan sel gibi, orada yok olur gider!”

Tohum yok oldu da ondan sonra bitti, incir hâline geldi”¹³³⁴

“Ey Hoten diyarlı sevgilim, ben Seninle öyleyim ki ben Sen miyim, yahud Sen ben misin diye galat içindeyim. Ben ben değilim; Sen de sen değilsin. Hem ben benim de hem Sen Sensin, hem Sen bensin.”¹³³⁵

“Âşık dedi ki: Ben, sende öyle bir fânî olmuşum ki tepemden tırnağa kadar seninle doluyum.

Varlığımdan bir addan başka bir şey kalmadı. Ey güzelim, vücûdumda senden başka bir varlık yok.

Bu sebeple sirke bal denizinde nasıl yok olursa ben de sende öyle yok oldum.

Hani taş hâlis yakut hâline gelir, güneşin sıfatları ile dolar ya,

Artık onda taşlık kalmaz. Onun önü de güneşin sıfatıyla dolar, ardı da.”¹³³⁶

Mevlânâ'nın bu aşamadaki evliyânın durumuna dışarıdan bakanlara yönelik “Ey Hakk'ın evliyâsını Hakk'tan ayrı gören kimse! Evliyâyâ hüsnûzan etsen ne olur?”¹³³⁷ çağrısı, *fenâ* mertebesinde ârifin Hak ile hissettiği vahdet hâline işaret etmekte; yine Nuh (as) lisânından ârifin bu hâldeki vahdetine itirazlara da Mevlânâ şöyle cevap vermektedir:

“Nuh (a.s.) dedi ki: ‘Ey serkeşler! Ben, ben değilim. Ben, candan (mevhûm benliğimden) öldüm, varlığımı terk ettim. Canan (yani Cenab-ı Hak) ile dirildim. İnsani düzleme ait duygularımdan öldüğüm için Hak benim duyuşum, idrâkim ve görüşüm (basarım) oldu. Çünkü ben, ben değilim. Bu nefes O’ndandır. Her kim ki bu Rahmani nefes karşısında söz söyler (varlık iddiasında bulunursa) kâfir olur.’”¹³³⁸

¹³³² Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 343.

¹³³³ *Mesnevî*, c. VI, b. 4040-1.

¹³³⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 4052-3.

¹³³⁵ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. V, s. 347.

¹³³⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 2022-6.

¹³³⁷ Bkz. Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 53.

¹³³⁸ *Mesnevî*, c. I, b. 3124-6.

Mevlânâ, Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz ve eşsiz nuru tecellî ettikten sonra O'nun benzersiz varlık nuru karşısında *fenâ* hâlindeki kişinin varlığının artık mevzu bahis edilemeyeceğini ifade eder. Bunu, güneşin nuru karşısında gökyüzü rengini alan bulut örneği ile îzah eder. Mevlânâ, *fenâyâ* erişerek Hak'ta fânî olan kimsenin Hak'tan gayrı görülerek varlık işlevselliği yönünden fânî olan böyle bir varlığa varlık atfetmenin doğru olmayacağını şöyle îzah eder:

“Bulut mahvoldu, gökyüzü rengini aldı.
 “Buluttu ama ondan bulut huyu gitmişti. Âşığın bedeni de sabırla böyle olur işte.
 Bedendir ama bedenliği kaybolmuştur, değişmiştir, ondan renk de gitmiştir, koku da.”¹³³⁹
 “Şeyh¹³⁴⁰ “Ben Hakk'ım” dedi ileri gitti ama bütün körlerin de boğazını sıktı.
 Kulun varlığı, Allah varlığında yok olunca ne kalır? Bir düşün ey inkarcı!
 Gözün varsa aç da bak. Lâ dedikten sonra artık ne kalır?”¹³⁴¹
 “(Allah) nihayet varlıkların kökünü kazır, hepsini yok eder.
 (Bu yüzden) iki deme, iki bilme, iki çağırma. Kulu efendisinde yok olmuş bil.
 Efendi de efendiyi yaratanın nurunda yok olmuş, ölüp gitmiş gömülmüştür.
 Bu efendiyi Allah'tan ayrı bildin mi metni de kaybedersin, dibaceyi de.
 Gözünü gönlünü topraktan çevir. Bu, bir tek kıbledir, iki kible görme.”¹³⁴²

Mevlânâ, teşbîhteki olağanüstü yeteneğiyle fânî olan ârifin varlığının *fenâ* durumundaki hâlini besmeledeki “بسم” kelimesindeki vasl elifine benzetir.¹³⁴³ Kelimenin aslı, bilindiği gibi (ب اسم) şeklindedir. İsim kelimesi harfî cer ile birleşince aradaki elif yazıda gösterilmemesine rağmen zihnen tümüyle yok değildir.¹³⁴⁴ Mevlânâ, birleşimin (vuslatın) kelimedeki elifi ifnâ ettiğini belirterek ârifin varlığının Allah ile vuslatta ifnâ edilip hafzedilmemesinin mümkün olmadığını ifade eder.¹³⁴⁵ Elifin, mahzuf olmasına rağmen zihinde mevcut oluşu gibi ârifin *fenâ* hâlindeki eylemleri de Mevlânâ'ya göre “*Sen atmadın o attı*” ayetinde¹³⁴⁶ olduğu gibi bir açıdan kendine ama esas olarak Allah'a nispet edilir. Bu yüzden Bismi'deki elif gibi *fenâ* hâlindeki ârifin varlığı da Mevlânâ'ya göre bir açıdan vardır, diğer açıdan yoktur.¹³⁴⁷

¹³³⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 708-9.

¹³⁴⁰ Beyitte kast edilen velînin Bâyezid-i Bistamî, Hallâc-ı Mansur veya Ebu'l-Hasan-ı Harakânî olabileceği ifade edilmektedir. (Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. XVII, s. 269).

¹³⁴¹ *Mesnevî*, c. VI, b. 2095-7.

¹³⁴² *Mesnevî*, c. VI, b. 3196-3218.

¹³⁴³ *Mesnevî*, c. VI, b. 2240.

¹³⁴⁴ *Mesnevî*, c. VI, b. 2241-2.

¹³⁴⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 2243-4.

¹³⁴⁶ Enfâl 8/17.

¹³⁴⁷ *Mesnevî*, c. VI, b. 2245-7.

Diğer bir teşbîhinde Mevlânâ, fânî olanın bedenindeki beşeriyet kaybolmamasına rağmen fânî olanın varlığındaki varlık işlevinin tamamen tecellî eden ilahî nura ait olduğunu anlatmak üzere şu örnekleri verir:

“(Nasıl ki) güneşin nurunda yıldızların nuru ve ay ışığı mahvolur ve görünmez!

Pîrenin ısırmamasından meydana gelen yanış, dert ve zahmet, yılan ısırınca mahvolur ya!”¹³⁴⁸

Bu örneklerde işaret edildiği gibi *fenâ*ya erişip Hakk’ın varlığında kendi varlığını ifnâ eden ârifin beşeri varlığının da o muazzam varlık nuru karşısında bir değeri kalmaz. Güneşin nuru karşısında gündüz olunca yıldızların yok olması gibi yahut güneş ve buluttan yansıyan nurun ay ve buluta ait olmayışı gibi Allah’ın varlığında *fenâ* bulup kendilerinden geçenlerin de Mevlânâ, O’nun nuruna ve evsâfına büründüklerini belirtir.¹³⁴⁹

Mevlânâ, *fenâ* hâlindeki dervişin varlığının gerçekte var mı yok mu olduğu (bekâsı/*fenâsı*) meselesini ilgili bir soru üzerine *Mesnevî*’de müstakil bir başlık altında ele alıp îzah eder. Yukarıdaki değerlendirmesinde olduğu gibi meseleye iki açıdan bakılabileceğini belirterek konuyu şöyle îzah eder:

“Birisi dedi ki. ‘(Bu) cihânda derviş yoktur; şayet varsa o derviş, derviş değildir.’¹³⁵⁰

O hakikî derviş, zâtının mevcudiyeti (bekâsı) yönüyle vardır. (Zâtı varlığını koruduğu için o da var demektir) Fakat onun sıfatları, Hakk’ın sıfatında yok olmuştur.

O, güneşe karşı yanmakta olan muma benzer. Mumun alevi de var sayılır ama güneşin önünde yoktur.

Fakat muma bir pamuk tutun mu yanar; şu hâlde vardır.

Öyle ama sana bir aydınlık vermez ki; güneş, onu yok etmiştir. Bu bakımdan da yoktur.

İki yüz batman bala bir okka sirke koydun mu, sirke balın içinde erir gider.

Tattın mı sirke lezzeti olmadığından yoktur. Fakat tattın mı balın okkası artmıştır, vardır.

Aslanın önünde ceylanın aklı başından gider, kendisinden geçer; varlığı, aslanın varlığında mahvolur.”¹³⁵¹

Mevlânâ gramerden verdiği diğer bir örnek ile de *fenâ* hâlindeki kişinin bu mertebedeki işlev/sizliğini şöyle dile getirir:

“Zeyd öldü desek bu cümlede Zeyd faildir ama hakîkatte fail değildir, elinden bir şey gelmez ki!

Nahiv bakımından öznedir; yoksa hakîkatte nesnedir, ölüm onu öldürür.

Nerede Zeyd’in özneliği? Öyle mahvolur ki bütün fiiller, ondan uzak kalır.”¹³⁵²

Mevlânâ, *fenâ* hâlini yaşayan ârifin bu hâlinin, varlığın zıddı anlamında mutlak bir yokluk ifade etmediğini, Cenâb-ı Hakk’ın varlık nuruna nispetle bu hâl için *fenâ* ve

¹³⁴⁸ *Mesnevî*, c. IV, b. 433-4.

¹³⁴⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 672-9; c. VI, b. 3196-3213.

¹³⁵⁰ Yani dervişliğin gayesi sâlikin kendi *mevhûm* benliğini tümüyle yok edip Vücûd-u ilahîyede ifnâ etmesidir. Kendisinde hâlen bir varlık alameti bulunan yani bu cihânda olanlar ise henüz yok olmadıklarından derviş değillerdir.

¹³⁵¹ *Mesnevî*, c. III, b. 3669-76.

¹³⁵² *Mesnevî*, c. III, b. 3683-5.

yokluk tabirinin kullanıldığını belirtir. *Fenâ* hâli, sâlikin ilahî evsâfa büründüğü mertebe olduğundan Mevlânâ'ya göre *fenâ*, aynı zamanda bekâ ve diğer ilahî evsâfı da içeren bir kapsama sahiptir.¹³⁵³ Büründüğü yeni varlık düzlemine nispetle yok/fânî diye nitelendirilse de beşer düzlemine nispetle gerçek bir varlık boyutuna sahiptir/bâkîdir. *Fenâ* hâlinde ilahî varlıkta mahvoluşla birlikte diğer tüm varlık kazanımlarının elde edildiğini Mevlânâ, şöyle beyan eder:

*"Bizim nazarımızı dostunki ile değiştirmek ne hoş bir karşılıktır. Çünkü bütün maksatları O'nun nazarında bulursun."*¹³⁵⁴

"Testideki su, nehre döküldü mü nehirde mahvolur, nehir suyu olur.

*Böyle olunca da vasfı yok olur da zâtı kalır... Artık bundan böyle ne kaybolur, ne kötüleşir, pislenir!"*¹³⁵⁵

Sâlik, bekâ¹³⁵⁶ ve diğer ilahî evsâfı, *fenâ* hâli ile elde etmekte olduğundan Mevlânâ'ya göre *fenâ* mertebesi, bekânın mukabil ve zıddı olmaktan ziyade onu da içeren bir mertebedir. Diğer bir ifadeyle *fenâ*, sâlikin varlığına Hakk'ın varlığına nispetle izafe edilen bir isimlendirmeyi ifade ediyorken, diğer mahlukata nispetle fânî olan sâlike, verilecek vasıf bekâdır. *Fenâ* hâlindeki kişinin, Hakk'a nispetle bir irâdesinden söz edilemez. Ancak şunu söylemek gerekir ki bu hâldeki ârif, en yüce irâde olan Cenâb-ı Hakk'ın irâdesine mazhar olduğundan böyle biri, halka nispetle irâdenin zirvesindedir. Mevlânâ, sâlikin *fenâ* hâlindeki bu keyfiyetini Hz. Davud ile Cenab-ı Hakk'ın diyalogunda Hakk'ın lisânından şöyle îzah eder:

"Cenab-ı Hak buyurdu ki: (Sâlikin Hakk'ın varlığı karşısındaki) bu mağlûbiyeti, nisbi bir yokluktur mutlak bir yokluk değildir. Bunu yakinen biliniz.

Bu şekilde yok (ma'dum) olan, kendinden (kendi mevhum varlığından) geçmiş, var olanların en iyisi, en yücesi olmuştur.

O, Hakk'ın sıfatlarına nispetle yoktur; hakîkatte ise fenâ içinde bekâdadır.

Bütün ruhlar onun tedbirindedir; bütün cesetler de onun emri altındadır.

Bizim lutfumuza mağlup olan kimse irâdesiz, ihtiyarsız ve âciz kalmış değildir; o, bizim sevgimizin seçilmiş (muhtarı) olmuştur.

*Zâten ihtiyar ve irâdenin sonu da budur, yani insanın mevhum irâde ve ihtiyarının ilahî irâdede yok oluşudur."*¹³⁵⁷

*"O vuslat, bekâ içinde bekâ ise de önce yokluk sûretinde tecellî eder."*¹³⁵⁸

"Hakk'ın hakîkatine karşı var da yok olur, yok da. Yoklukta varlık... bu, pek acayip bir şey!

*Bu makâmda akıllar elden çıkar, kâlem buraya vardı mı kırılır, bir şey yazamaz olur!"*¹³⁵⁹

¹³⁵³ Mevlânâ'nın şiirlerinde kullandığı *fenâ* ve *bekâ* ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Coleman Barks, "Fena ve Beka: Rumî'nin Şiirlerinin Eşiğinden Geçen İki Yol", *Bildiriler*, KB Yay., Ankara 2000, ss. 553-7.

¹³⁵⁴ *Mesnevî*, c. I, b. 922.

¹³⁵⁵ *Mesnevî*, c. III, b. 3913-4.

¹³⁵⁶ Bekâ, kelime olarak Arapça'da bir nesnenin zaman geçmesine rağmen ilk hâlini koruması ve *fenâ*nın zıddı anlamında kullanılmaktadır. (Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi*, c. III, s. 729).

¹³⁵⁷ *Mesnevî*, c. IV, b. 397-402.

¹³⁵⁸ *Mesnevî*, c. III, b. 4658.

Mevlânâ, bir gazelinde de fânî olan sâlikin bu hâlde aynı zamanda Hak ile bâkî olduğunu şöyle dile getirir:

“Onlar ki Elestü bi rabbiküm¹³⁶⁰ hitabına meftun olmuşlar da; ‘Elest’ ahdinden beri hâlen sarhoşturlar. Dert ve ıstırap menziline ayakları bağlanıp can vermek için el açmışlardır. Kendilerinden fânî ve hakikî dost olan Hak ile bâkîdirler. Bu ne acayip bir hâldir ki hem yoksurlar ve hem de vardırırlar! İşte tevhid ehli olan ancak bu taifedir; gerisi hep kendilerine tapıcı (hod-perest)dır.”¹³⁶¹

Fenâ hâlindeki yokluğun söz konusu izafiliğini îzah için Mevlânâ, bir başka örnek daha vermektedir. İnsanlar ölünce onlara yok oldu anlamında öldü denilir. Ancak onların yokluğu, insanların içinde yaşadıkları dünya boyutuna nispetle söylenmiş bir sözdür. Hâlbuki ölen kişi gerçekte *mânâ* âleminde Hakk’ın huzurunda bekâ ve ebedîyete ölümüyle erişmiştir. Dolayısıyla ölüm, dünya düzlemindekilere nispetle bir yokluk ve *fenâ* iken *mânâ* âlemine nispetle bir bekâ ve ebedîliktir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Dünyadan göçmüş olanlar da yok olmamışlar, fakat Allah’ın sıfatlarında (fânî olmuşlar) onlara bürünmüşlerdir. Onların bütün sıfatları, Hakk’ın sıfatları karşısında, güneşin karşısındaki yıldızlara dönmüştür. Ey inatçı itirazcı! Buna Kur’andan delil istiyorsan ‘Onların hepsi huzurumuzdadır!’¹³⁶² âyetini oku. Haklarında ‘Huzurumuzdadır’ denenler yok olamazlar, iyi dikkat et de ruhların bekâsını iyice anlayasın!”¹³⁶³

Mevlânâ, *fenâ* hâlinde vuslatı yaşayan ârifin et ve kemikten müteşekkil *sûret* varlığı ile onda tecellî eden nuru uzlaştırmamanın ve ârifin bu *sûret* varlığında tecellî eden nur ile Hakk’ın nurunu tam olarak birbirinden tefrikin zorluğunu, *fenâ* tecrübesinin kâmil bir prototipi olarak sunduğu Bayezîd Bistamî (ö. 234/848) örneği üzerinden şöyle dile getirir:

“Şeyhin (Bayezîd Bistamî kast ediliyor) parlak îman güneşi, şeyhin can doğusundan yüz gösterse, Bütün bu âlem ta yerin dibine kadar hazine kesilir, bütün yücelikler âlemi, yemyeşil cennete döner. Onun aydın nurdan bir canı var. Hor hakir topraktan bir bedeni... Şaştım kaldım, acaba o, bu mu, yoksa o mu? Söyle, bu işte müşküle düştüm. Kardeş, eğer o, bu ise o nedir ki yedi kat gök, onun nuru ile dolmuş. Yok, o, bu değilse dostum, şu beden nedir öyleyse? Acaba bu ikisinden hangisi, o kim?”¹³⁶⁴

¹³⁵⁹ Mesnevî, c. III, b. 4662-3.

¹³⁶⁰ “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” Araf 7/172 âyetinden iktibâs edilmiştir.

¹³⁶¹ Konuk, Mesnevî-i Şerîf Şerhi, c. III, s. 49.

¹³⁶² Yasîn 36/53.

¹³⁶³ Mesnevî, c. IV, b. 442-5.

¹³⁶⁴ Mesnevî, c. V, b. 3403-8.

Mevlânâ, bu hususu örneklendirmek için şu fıkayı anlatır. Bir kadın yarım batman et yer ancak kocasına eti kedinin yediğini söyler. Kocasını kediyi tartar. Kedinin yarım batman gelmesi üzerine hanımına “Eğer bu etse kedi nerde, yok, bu kediyse et nerede” der.¹³⁶⁵ Mevlânâ, fıkayı *fenâ* mertebesindeki Bayezid’in hâli ile ilintilendirerek şöyle der:

“Bayezid de buyşa o rûh nedir? O, o ruhsa şu sûret kim?

Dostum, hayretler içinde hayrete düştüm. Bu, ne senin işin, ne benim işim.”¹³⁶⁶

Mevlânâ, Peygamberimize (sav) hitaben söylenen ve savaş esnasındaki insanî eylemi Cenâb-ı Hak’a isnat eden “*Sen atmadın Allah attı*” ayetindeki¹³⁶⁷ ifadenin aslında Peygamberimizin şahsında *fenâ* mertebesindeki ârifleri de kapsadığına işaret ederek, bu ayeti *fenâ* hâlinde Hak ile yaşanan evsâf vahdetinin bir delili olarak zikreder.¹³⁶⁸ Mevlânâ, gölge varlıklarını aradan çekenlerin varlıklarında *Hakikat* güneşinin hicâpsız görünerek icra-ı tecellî edeceğini belirtir.¹³⁶⁹

Bu aşamada sâlik, sülûk sürecinin ölmeden önce ölüm gayesine eriştirilerek kendi *mevhûm* benliğinin evsâfından tümüyle temizlenir. İhtiyârî ölümün gerçekleşmesi ile Cenâb-ı Hak kendi nefhasıyla sâliki ikinci kez (vilâdet-i sâni) diriltir. Sâliki ebediyetlere eriştirecek *ene-yî ezeli*, Cenâb-ı Hak tarafından bu aşamada sâlike ihsân edilir. Mevlânâ, ihtiyârî ölümün gerçekleşmesiyle ilahî nefha ile sâlikin kendi *mevhûm* benliğinin evsâfından arındırılmasını, deriyi yüzmek için kasapların koyunu şişirmelerine benzeterek şöyle îzah eder:

“Allah onu öldürmüş, ayağından üflemiş, çabucak kasap gibi derisini yüzmüştür.

Allah’ın nefhası, onda ebedî olarak kalır. Allah’ın nefhası, kasabın üfürmesine benzemez.

Allah’ın nefhasıyla kasap üfürmesi arasında çok fark vardır. Bu, baştan aşağıya kadar lûtuftur, kemâldir, öbürü tamamıyla ayıp ve ar.

Bu dirilik, o üfürmeyle mahvolmuştur; o dirilik, o nefhayla gelmiştir ve ebedîdir.”¹³⁷⁰

Fenâ aşamasında yaşanan vuslat hâlinde Cenâb-ı Hak, sâlikin gönlüne tecellî edince bu tecellî nuru, sâliki *mevhûm* varlığına ait tüm unsurlardan temizler. Sâlikin *mevhûm* benliği tümüyle silinir. Dolayısıyla sâlikin benlik dönüşümünü sağlayan Mevlânâ’ya göre asıl bu tecellîdir. Sâlikin o ana kadar yaptıkları ise, *fenâ* hâlindeki tecellî ile vuslata mazhar olabilmenin ön temrinleri mesabesindedir. Mevlânâ, ilahî

¹³⁶⁵ Bkz. *Mesnevî*, c. V, b. 3410-8.

¹³⁶⁶ *Mesnevî*, c. V, b. 3419-20.

¹³⁶⁷ Enfâl 8/17 ayetinden iktibâs edilmiştir.

¹³⁶⁸ Bkz. *Mesnevî*, c. IV, b. 2945-9.

¹³⁶⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 3790-2.

¹³⁷⁰ *Mesnevî*, c. VI, b. 1551-4.

varlık nuru karşısında sâlikin varlığını güneşin karşısındaki gölgeye teşbîh eder. *Fenâ* hâlinde o varlık güneşinin sâlikin gönlüne tecellî etmesi durumunda sâlikin varlığı ile o ilahî nurun bir arada olmalarının imkânsızlığına işaret eder. Mevlânâ, Cenâb-ı Hakk'ı sembolize eden sadr-ı cihân hikâyesinde bu hususu şöyle îzah eder:

“Âşık hararetle maşuku arar. Maşuku gelince de o âşık yok olur, kendisinden geçer gider!
Ey sâlik sen Hak âşıkısın. Hak odur ki O gelince sende (mevhûm benliğinden) bir kıl kadar
olsun varlık kalmaz.
Senin gibi yüzlercesi o tecellî ve nazarın karşısında fânîdir. Efendi, meğerse sen kendini yok
etmeye âşıkıydın!
Sen bir gölge gibisin ve güneşe âşıkısın; Güneş¹³⁷¹ gelince, elbette gölge derhal yok
olur!”¹³⁷²

Mevlânâ'nın *fenâ* mertebesine erişmiş kâmil bir ârif olarak zikrettiği Bayezid-i Bistami'ye bu husus, “Âşıkın kendi (beşerî) varlığı dururken Maşuk-u Hakikî olan Cenab-ı Hakk'a vuslatı mümkün müdür?” şeklinde sorulunca Bayezid şu ayetle cevap verir. “*Hükümdarlar bir memlekete girdiler mi orayı zelil, perişan ederler ve ileri gelenlerini alçaltırlar*”¹³⁷³ Bu cevabıyla Bistami, ilahî tecellînin zuhuruyla birlikte bu tecellînin, sâlikin *mevhûm* benliğini yok edeceğine; onu bu tecellîye layık bir hâle eriştireceğine ve kulun benliğini ifnâ edip ilahî bir inşâ ile yeniden inşâ edeceğine işaret etmektedir. Bayezid'in *fenâ* hâline ilişkin bu sözü Mevlânâ'nın yukarıdaki anlatımlarını desteklemektedir.

Mevlânâ, *fenâ* hâlindeki vuslatta Hakk'ın nuru gelince bu tecellînin kula ait tüm evsâfî silip süpüreceğini vurgulamak amacıyla kasırga gelince sivrisineğin çaresizce kaçması hikâyesini anlatır¹³⁷⁴ ve bu hususla ilgili şöyle der:

“Tıpkı (hikâyedeki sivrisineğin rüzgar gelince kaçması) gibi Allah'ın dergâhını ve vuslatını talep edenin durumu da böyledir. Allah tecellî eyleyince talep yok olur.

...

Nur arayan gölgeler, nur zuhur edince yok olurlar.”¹³⁷⁵

Âşık, başını verince akıl kalır mı gayrı? Her şey helâk bulur, yalnız O'nun hakîkatî kalır.¹³⁷⁶
Hakk'ın hakîkatine karşı var da yok olur, yok da. Yoklukta varlık... bu, pek acayip bir şey!

¹³⁷¹ Farsça Afıtab yerine Şems ifadesini kullanarak aynı zamanda Şemsi Tebrizi'ye atıfta bulunmaktadır.

¹³⁷² *Mesnevî*, c. III, b. 4620-3.

¹³⁷³ Neml 27/34

¹³⁷⁴ Özet olarak hikâye şöyledir: Bir sivrisinek Süleyman aleyhisselâm'a giderek rüzgârı şikâyet eder, ondan hakkını ister. Süleyman da hasmı olmadan onu dinlemesinin doğru olmayacağını söyleyerek hasmının da davada bulunmasını ister. Buna kudreti olmadığını onu getirtmeyi ancak onun başaracağını belirtir. Süleyman rüzgarı getirince de rüzgarın yelinden sivrisinek tekrar ortadan kaybolur. (bkz. *Mesnevî*, c. III, b. 4624-57.)

¹³⁷⁵ Sâlikin *mevhûm* varlığını gölgelere benzeterek güneş ile sembolize edilen Allah'ın nurunun o gölgeleri ifnâ edeceği belirtiliyor.

¹³⁷⁶ “O'nun vechi hariç her şey helâk olacaktır” ayeti iktibâs edilmiştir. (Kasas 28/88).

Bu makâmda akıllar elden çıkar, kâlem buraya vardı mı kırılır, bir şey yazamaz olur!”¹³⁷⁷

Mevlânâ’ya göre sâlikte benlik dönüşümünün tam olarak gerçekleşip dönüşümün tamamlanması, ilahî nurun sâlikin benliğinde tecellî ederek yaşanan vuslat ve vahdet hâli ile tahakkuk ettirilebilir. Ancak buradaki en temel sorun sülûkun kemâl aşamasında sâlikin benliğinde gerçekleştiği söylenen bu hâlin; insan varlığında Tanrının mündemiç bir hâle getirildiği panteist bir ittihad olup olmadığıdır.¹³⁷⁸

Mevlânâ’nın sülûk anlayışında tüm sülûk uygulamalarının hedefi olan *fenâ* aşamasının yukarıdaki anılan nitelikte bir hulul olmadığını ifade edebiliriz.

Bunu îzah için Mevlânâ’nın düşünce sisteminin genel özellikleri ile ilgili birkaç hususu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Mevlânâ’ya göre insan varlığının hem ontolojik hem zihinsel olarak algılanamayacak bir düzlemdeki bilinç ve varlık-ötesini teşkil eden aslı, ilahî nur ile irtibat hâlinedir. Ancak insanın algılanabilir düzlemdeki görüngü (*sûret*) varlığı, her insanı bu asıldan perdelemektedir. Bu, yaşamın sürdürülebilirliği açısından bir anlamda böyle olmak zorundadır. Mevlânâ’ya göre insan, kendi varlığının asıl mahiyetini hakikî veçhesiyle ancak fiziksel boyut ve kuralların dışında varlık ötesinde yaşayacağı keyfiyetsiz/dikey bir vuslat ve müşâhede ile anlayabilir. Ancak buradaki anlayış sadece zihni ilgilendiren ve epistemolojik bir değer ifade eden bir bilgilenmeden daha şümulldür. Bu inkişâf, aynı zamanda insana, kendi parça (cüz) varlığını bütün (külli) ile buluşturan ontolojik bir itminan sunmakta; bu ilahî tahâlluk ile insan, kendi varlığı yanında tüm varlığı da çözümlemiş olmaktadır.

Mevlânâ’ya göre bu amacı tahakkuk ettirmek için sâlikin önünde iki yol bulunmaktadır. Sâlik ya kendi varlığını yok ederek Hakk’ın nuruna erişecek yahut Hak, kendi varlığını yok ederek sâlike hulul edecektir. Mevlânâ der ki; Cenâb-ı Hakk’ın insana yönelik lütuf ve sevgisi o kadar engindir ki Hakk’ın yok olmasının imkânı olsa arada ikiliğin kalkması için Cenâb-ı Hak senin için ölür, ta ki arada ikilik kalmasın. Ancak zaman ve mekândan münezzeh olan ve tüm varlığın diriliğinin kendisine istinat ettiği Mutlak Diri ve Müteâl olan Cenâb-ı Hakk’ın ölmesi, muhâl olduğundan Mevlânâ,

¹³⁷⁷ *Mesnevî*, c. III, b. 4657-63.

¹³⁷⁸ Panteizm vahdet-i vücûd farklarına ilişkin bkz. Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, KB Yay., Ankara 1990, ss. 90-102; Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995, ss. 85-97; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991, ss. 65-104. Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sad.: Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara 1994.

sâlikin kendi varlığını O'nun varlık nuru karşısında ifnâ etmekten başka çaresinin olmadığını belirtir.¹³⁷⁹

Mevlânâ, kulun *mevhûm* benliğine ait en küçük bir varlık emaresinin kalması durumunda bunun, *fenânın* tahakkukuna imkân vermediğini belirtmektedir.¹³⁸⁰ O hâlde Mevlânâ'ya göre *fenânın* tahakkuk aşamasında iki varlık yoktur. *Mevhûm* benliğinin evsâfından tümüyle kurtulan sâlikin gönlünde ilahî nur tecellî etmiş, insan sûretinde icra-ı faaliyet eden yegane varlık O olmuştur. Mevlânâ, “*Attığın zaman sen atmadın*” ayetinin¹³⁸¹ ve “Gören gözü, tutan eli işiten kulağı olurum” kudsi hadisinin *fenâ* aşamasındaki kâmilin bir vasfı olduğunu belirtmektedir.

Fenâ yaşadığı merhalede sâlik, mahiyeti itibariyle Tanrı ile aynı mahiyete bürünerek Tanrılaşıyor mu? Yahut sâlikin cins-i beşerliği Allah ile aynı cinsiyete mi bürünüyor? Mevlânâ'nın aşağıdaki ifadeleri, bu tarz sorulara cevap mahiyetindedir:

“Ben şahlar şahının cinsinden değilim, hâşâ... Bunu iddia etmiyorum. Fakat onun tecellîsinden onun nuruna sahibim.
(Ancak şunu bilin ki) aynı cinsten oluş (cinsiyet), (sadece) şekil ve zât bakımından olmaz. (Mesela) nebatı (yetiştirip büyütmesi bakımından) su da toprağın cinsinden sayılır. Rüzgâr, ateşi üfleyip yanmasına yardım ettiği için ateşin cinsi demektir. Nihayet şarap, (şekil bakımından insanın cinsinden olmamasına rağmen) insan tabiatına neşe verdiğinden onun cinsidir.
Mademki bizim cinsimiz, şahımızın cinsinden değildir; bizim bizliğimiz O'nun bizliğinden (yani varlığından) dolayı *fenâ* oldu.¹³⁸²
Bizim ‘biz’liğimiz fânî olduğu vakit, tek O kaldı. Ben onun atının ayağı önünde toz gibiyim, toz gibi!¹³⁸³
Can da, canın alametleri de toprak oldu. O'nun ayağının izi, O'nun toprağı üzerindedir.”¹³⁸⁴

Mevlânâ'nın yukarıdaki ifadelerinden hareketle şunları söyleyebiliriz: Mevlânâ'ya göre fânî olan sâlik, mahiyeti itibariyle Allah ile aynı cinsten olamaz. Ancak bu noktada Mevlânâ, aynı cinsten olma ve cinsiyet kavramına yüklenen anlamın sadece mahiyet birlikteliğini ifade etmediğini belirtir. Kavramdaki semantik genişlemeye dikkat çeker. Bunu îzah için çeşitli örnekler verir. İlk misâldeki nebat, su ve toprak metaforlarından hareketle fânî olan ile Allah arasındaki ilişkinin niteliğine ilişkin

¹³⁷⁹ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, çev.: Anbarcıoğlu, ss. 38-9.

¹³⁸⁰ *Mesnevî*, c. III, b. 1790.

¹³⁸¹ Enfâl 8/17.

¹³⁸² (Biz Cenab-ı Hak ile aynı cinsten olmadığımız için bu *mevhûm* ve mahsus varlığımız ile O'nunla aynı cinsten olmamızın imkânı olmadığı için biz de O'nun cinsinden olmayan *mevhûm* varlığımızı O'nda fânî kılarak O'nunla cinsiyeti elde ettik.)

¹³⁸³ Atın ayağından murad; Hakk'ın tasarruf ve irâdesidir. *Fenâyâ* erişen fânînin Hakk'ın irâdesine teslim olduğuna işaret edilmektedir. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. III, s. 333).

¹³⁸⁴ *Mesnevî*, c. II, b. 1170-5.

şunları söyleyebiliriz. Misâldeki toprak, insanın etten kemikten meydana gelen beşer mahiyetini; nebat, olumlu anlamda o insandan meydana gelen şeyleri; su da Cenâb-ı Hakk'ın nurunu sembolize etmektedir.

İmdi misâldeki su ve toprağın aynı cinsten olmayışı gibi *fenâya* erişen kâmil beşer ile Allah da mahiyetleri itibariyle aynı cinsten değildir. Buna binâen *fenâya* erişen sâlik ile Allah aynı cinsten değildir dolayısıyla iki ayrı varlık vardır, denilmesi doğrudur. Zira *fenâya* erişen sâlik, et ve kemikten ibaret olan beşeri varlığını korumaktadır. Bu yönüyle insanın Allah ile aynı cinsten oluşu muhâldir. Ancak toprağa sirayet eden suyun, topraktan bitkiyi ortaya çıkarıp filizlendirmesindeki rolüne ve suyun ve toprağın bitkinin varlığında aynı mahiyete bürünmüş olmaları açısından bakıldığında mahiyetleri itibariyle ayrı oldukları ifade edilen su ile toprak arasında bitkideki varlık itibariyle işlevsellik bakımından birlik bulunmaktadır.

Fenâya erişen sâlikin beşer sûretinin ilahî varlık nuruna bir mazhar hâline geldiği ve ondan sadır olan eylemlerin ilahî bir ilhâm ve basîrete dayandığı *fenâ* hâlinde de o kişiyle ilahî nur arasında benzer bir vahdet söz konusudur. Dikkat edilecek olursa ayet ve kudsi hadisteki “*Gören gözü, işiten kulağı, tutan eli...*” nitelemelerinde de mahiyetten ziyade işlev ve tecellîye yönelik bir vahdete işaret edilmektedir. *Fenâ* hâlini yaşayan, kâmil eşsiz bir kudret ve tecellî karşısında sadece mazhardır. Böyle olmaması durumunda Mevlânâ'ya göre zaten *fenâ* hâli tahakkuk etmez. Dolayısıyla *fenâ* mertebesindeki kişinin etten ve kemikten meydana gelen beşer mahiyetinden sarf-ı nazar ederek ondan meydana gelen hâl ve eylemlere binaen söylenecek olursa fânî, tümüyle ilahî evsâf ve tecellîlerin mazharı olması itibariyle Hakk'tır. Mevlânâ şarap küpü ve demir-ateş metaforları üzerinden *fenâ* mertebesini yaşayanın Hakk'la yaşadığı bu vahdetin tümüyle yanlış bir çıkarım olmadığını şöyle îzah etmektedir:

“Allah'ın boyası, Hû küpünün rengidir.¹³⁸⁵ Onda her şey bir renge boyanır. Birisi küpe düşse de sen, ona kalk desen safa ve neşesinden ‘Beni kınama. Küp benim’ der. ‘O küp benim’ demek muhakkak ‘Ene’l-Hak’ demektir. Demir demirdir ama ateş rengini almış, o renge boyanmıştır. Demirin rengi, ateşin renginde mahvolmuştur. Sükût eder gibi görünür ama ateşliğinden de dem vurur. Ne zaman maden altını gibi kıp-kızıl kızarıncı onun sözü; ağızsız, dudaksız ‘Ben ateşim/Ene’n- nar’ sözüdür. Ateşin rengi ve tabiatıyla muhteşemleşince: ‘Ben ateşim, ben ateşim!’ der. ‘Ben ateşim’ Eğer senin bundan şüpheli varsa, istersen bir tecrübe et, bana elini sür. ‘Ben ateşim’ sözüm sende benim ateşliğime dair bir şüphe uyandırıyor, bir an yüzünü benim yüzüme koy!”¹³⁸⁶

¹³⁸⁵ Bakara 2/138 ayetinden iktibâs yapılmıştır.

¹³⁸⁶ *Mesnevî*, c. II, b. 1345-52.

Mevlânâ, yukarıdaki teşbîhlerinde *fenâ* hâlini yaşayan kâmilî, şarap küpüne düşen ve içtiği şarabın tesiriyle tümüyle kendinden geçen kişiye yahut ateş fırınında harmanlanıp kıpkızıl nar hâline gelmiş demire benzetmektedir. Sarhoştaki tüm tesirlerin şarap küpünden kaynaklanması ve narlaşmış demirin artık kendi kara tabiatını değil de ateş işlevini görmesi açısından bakıldığında; *fenâya* erişen kişi için onun Hakk ile bir olduğunu söylemek mümkündür. Zira artık bu hâlde iken kâmilin beşeri sûretinde tecellî eden evsâf, insanî düzleme ait değildir. Mahiyetleri itibariyle Hakk'ın nuru ile kulunki arasında demir ile narda olduğu gibi teorik bir ayrışma ve farklılık kabul edilse de ateşin demiri narlaştırması gibi *fenâ* hâlini yaşayanın da eşsiz bir ilahî tecellîye mazhar olduğundan sonra mahiyeti itibariyle tümüyle aynı kaldığı da söylenemez. Bu yüzden Mevlânâ, bu hâli dışarıdan tavsif etme durumunda kalan bizlere “ne odur ne o değildir” çıkarım ve değerlendirmesini yapar.

Sâlikin *fenâ* hâlinin, hulul ve panteist ittihad şeklinde değerlendirilmesinin temelinde yaşanan bu hâli, iki varlıkla yorumlama ön kabulü yatmaktadır denilebilir. Mevlânâ'nın anlayışında ilahî nur veya buna işaret eden ismiyle Allah, her insanın varlığının en temelini oluşturan zorunlu temel varlıktır. Diğer bir ifadeyle her insan, kendi varlığında ma'ne'l-maânî olan bu varlık ötesi nurla varlığını devam ettirmektedir. Çalışmamız boyunca *mevhûm benlik* olarak isimlendirdiğimiz fiziksel varlıktan beslenen imkânî benlik ise bu zorunlu hakîkatî örten bir hicâptır. Bu hicâptan sülûk uygulamaları ile sıyrılan kişide ortaya çıkacak olan, vacibu'l-vücûd olan bu nurdur. Diğer bir ifadeyle buna işaret eden ismiyle Allah'tır. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*'da kâmilin *fenâ* hâliyle erişebileceği bu mertebeyi Mevlânâ'nın yukarıdaki îzahlarını teyit eder tarzda şöyle îzah etmektedir:

“Mahluk olan hakîkat yolcusuna ne sebeple Hakk'a vasıl olmuş derler? Onun bu yol alışı, Hakk'a vasıl oluşu nasıl olur? Hakk'a vasıl olmak ne demektir? Hakk'a vasıl olmak, Hakk'a kavuşmak halktan ayrılmak demektir. Kendine yabancı olmak, Hakk'ı bildik tanıdık olmak. Bizim şu maddî varlığımız üstündeki imkân tozunu silkebilirse onda Hak'tan başka bir şey kalmaz.”¹³⁸⁷

Bu ilahî nurun, *fenâ* hâlinde doğrudan kâmilin gönlüne tecellîsi ile birlikte sâlikte tam bir dönüşüm ve kemâl yaşanmakta; sâlikte yeni bir benlik inşâ edilmektedir. *Ene-yî ezelî* denilen bu benlik, kişinin zaman ve mekân ötesi, sonsuz ve ebedî varlık arketipine karşılık gelmektedir.

1387

Şebüsterî, Sa'deddin Mahmud b. Abdülkerim b. Yahya, *Gülşen-i Râz*, çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, Maarif Vekaleti, Ankara 1944, s. 41 .

Mevlânâ, *fenâ* ile gerçekleşen bu dönüşümün, sâlikin varlığında Tanrı'nın mündemiç kılındığı ve yatay boyuta ilişkin tasnif eden ve tüme-varım metotlarını kullanan aklî bir çıkarımın sonucu olan bir hulul olmadığını beyan eder. Mevlânâ, bu dönüşümü, sperm anlamındaki meninin, insan hâline gelmesine benzetir. Mevlânâ'nın verdiği örnekten hareketle insanı meydana getiren embriyonun belli bir süreç içinde insan haline gelmesi dönüşümünü insan nazarından gizleyen zaman dilimi olmaksızın embriyonun bir anda insana dönüştüğü tahayyül edilecek olsa embriyo ile insan ilişkisine dair ne söylenebilir. Embriyo, insan bedeninin mayasını teşkil etmesi bakımından ondan tümüyle ayrı değildir. Ancak embriyonun, insanın bizzat kendi olduğu da söylenemez. Mevlânâ bu teşbîhiyle *ene-yî ezelî* sahibi olmuş kâmil bir insandaki dönüşümün de buna benzediğine işaret eder. Ancak Mevlânâ, bu hususun tam olarak îzah edilemezliğini şöyle beyan eder:

"Bu (ezelî) ben, nerde düşünceyle açılacak, bulunacak? O ben, yokluktan sonra açılır, bulunur.

Bu akıllar, araştırma yüzünden ittihat ve hulul uçurumuna düşer.

Ey yakınlaşma yüzünden yokluğa erişmiş, yıldız gibi güneş nurlarına dalmış olan Eyâz!

Hattâ ittihat ve hululle değil de meni gibi beden hâline gelmiş olan dost!"¹³⁸⁸

Bu ifadeleriyle Mevlânâ, yaşanan benlik dönüşümünün bir ittihad veya hulul olmaktansa meninin insan hâline gelme sürecine daha ziyade benzediğini belirtir. Ancak Mevlânâ'ya göre varlık ötesi boyuta *fenâ* ile yükselmemiş bir akıl bunu ancak hulul olarak değerlendirebilir.

Mevlânâ, sâlikin *fenâ* hâlinde yaşadıklarının tam olarak tavsifinin mümkün olmadığını, bu eşsiz boyutun her türlü ifade ve tasvirin ötesinde olduğunu belirtir. Hatta Mevlânâ'ya göre fanî olan ârifin, yaşadığı bu hâlde bir müdahâlesi olmadığından kendisi de yaşadığı hâli tam olarak idrâk ve tavsif edemez.¹³⁸⁹ Zira Mevlânâ'ya göre fânî olan kâmilde *fenâ* tecrübesi ile birlikte meydana gelen diğer bir hâl, yaşanan dikey boyut tecrübesinin sâlikte meydana getirdiği hayret hâlidir.¹³⁹⁰ Mevlânâ, ihtiyar müzisyen hikâyesinde sâlikin *fenâ* hâlinde eriştiği bu duruma işaret eder. Ârif, Mevlânâ'ya göre kendisine bu tecrübe esnasında bahşedilen *ene-yî ezelî* ile sonsuzluğu tecrübe eder. Ancak bu sonsuzluk tecrübesini hayret edilgenliği ile hiçbir forma

¹³⁸⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 4145-9.

¹³⁸⁹ *Mesnevî*, c. I, b. 2475-7. Açıklamada kısmen Tahir el-Mevlevî'den istifade edilmiştir. krş. Tahirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. IV, s. 1080.

¹³⁹⁰ Hayret; ârifin yaşadığı vuslat hâli neticesinde kendisinde meydana gelen şaşkınlık hâlidir. Sâlikin Serrâc, *Lûma'*, s. 338. Hayret ile ilgili ayrıca bkz. Uludağ, *TTS*, s. 231; Cebecioğlu, *TTDS*, ss. 259-60.

aktaramaz. Bu yüzden sâlikin *fenâ*/istiğrâk hâlinde yaşadıklarında süjeden kaynaklanan bir sübjektiviteden ziyade tecrübeye ait biricikliğin daha ön planda olduğunu söyleyebiliriz. Zaman ve mekân kaydının *fenâ* mertebesinde silineceğine işaret eden Mevlânâ, bu hususu şöyle îzah eder:

“Fenânın yolu, başka bir yoldur; çünkü (fenâ hâlinde) ayıklık ve aklı başında olmak da bir başka gûnahtır.”¹³⁹¹
 “(Bu hâle erişen) artık rûh gibi, ağlamadan da gülmeden de kurtuldu. (Mevhûm) canı gitti, diğer canıyla (yani eney-i ezelîsiyle) dirildi hayat buldu.
 O zaman gönlüne öyle bir hayret geldi ki (bu tabiat boyutunu aşarak) yeryüzünden de gökyüzünden de öteye geçti.
 (Gönlünde) arayıp taramanın ötesinde öyle bir talep ve arayıcılık (cüst ü cû) uyandı ki bunu (nasıl anlatacağımı) ben bilmiyorum; sen biliyorsan söyle!
 Hâlden de, kâlden de öte öyle bir hâle ve kâle erişti ki; (bu boyutta) Zülcelal Cenab-ı Hakk’ın cemaline gark oldu.
 Bu öyle bir istiğrâk (hâli) idi ki ne kurtuluşuna imkân vardı, ne de (ilahî) deryadan başka birinin onu tanımasına...”¹³⁹²

Mevlânâ, ârifin tecrübe ettiği *fenâ* hâlinin tam olarak ifadeye dökülmesinin imkânsızlığını her fırsatta vurgular.¹³⁹³ Çünkü bu hâlde tecellî eden Mevlânâ’ya göre sonsuz nurdur. Sonsuz, ifadeye nasıl dökülebilir. Ancak Mevlânâ, bu hâle ilişkin ifade edilemezliğin, bu hâlin anlatılamaz oluşunun söylenmesinin ve bu hâle ilişkin sükutun da bu tecrübeye aşına olanlara çok şey ifade ettiğini belirtir. Mevlânâ, *fenâ* hâlleri arasındaki mertebe farklılıklarına da işaret ederek bu hususu şöyle îzah eder:

“Bu (ilahî) nefha, o soluk değildir ki söze sığsın, anlatılabilsin. Kendine gel de şu kuyunun dibinden köşkün üstüne çık, yücel!”¹³⁹⁴
 “Bu bahisler buraya kadar söylenebilir. Bundan sonra ne zuhura gelirse gizlenmesi gerektir. Söylersen de faydasız. Yüz binlerce ceht etsen de anlatmaya çalışsan yine açığa çıkmaz. At ve üzengi, deniz kıyısına kadar gider. Ondan sonra sana tahtadan bir at gerek. Tahtadan at, karada yürümez. Fakat denizdekilere kılavuzdur. Bu sükût da tahtadan attır. Sükût; denizdekilere telkindir. Seni usandıran her sükût o âlemin aşk naralarını atmadadır. Sen acaba neden susmada dersin ama o, acaba kulağı nerde ki duymuyor? Ben nâra ata ata sağır oldum, onun haberi bile yok der. Zaten iyi işitenler, kulakları delik olanlar bile bunu duyamazlar, sağırırlar. Birisi rüyâda nâra atar. Yüz binlerce bahislerde bulunur, sözler söyler. Yani başında oturanın haberi bile olmaz. Hakîkatte o gürültüden haberi olmayan uyanık yok mu? Asıl uykuda olan odur. Tahtadan atı kırılana da gelince: O, tamamıyla denize gark olur, balık kesilir. Artık o, ne sükût eder, ne söyler. Onun, misli, âdeta yoktur. Hâli sözle anlatılamaz. O, bu iki kısımdan da değildir. Şaşılacak bir şeydir o. Bunu anlatmak edepten dışarıdır.

1391 *Mesnevî*, c. I, b. 2200.

1392 *Mesnevî*, c. I, b. 2209-13.

1393 Sûfinin yaşadığı hâller ve bu hâllerin ifadesi konusunda geniş bilgi için bkz. Ebû Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi, *İslâmiyat*, c. II, sayı 3, Temmuz- Eylül 1999, ss. 18-9; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *M. İbnü’l-Arabî’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Ma’rifetin İfadesi Sorunu*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005. Ayrıca Mevlânâ’nın bu konudaki görüşlerine dair yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil, Mevlânâ Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2002.

1394 *Mesnevî*, c. VI, b. 1555.

Bu örnek de sudan oldu, hiç uymadı. Fakat duygu âleminde bundan güzel bir örnek de bulunamaz.”¹³⁹⁵

Mevlânâ, sülûk uygulamalarının nihayetinde erişilecek *fenâ* hâlinin mahiyetine ve ârifin bu hâldeki vuslatında yaşadıklarını îzah için verilen, misâl ve teşbîhlerin, keyfiyetsiz olan bu hâlden gerçekte uzak olduğunu ancak konuyu îzah için bunun gerekli olduğunu belirtir. Mevlânâ, bu hâle ilişkin tasvir ve îzahlarının gerekçesini ise şöyle îzah etmektedir:

“Âlem halkına bundan fazlasını söylemeye imkân yoktur; denizin ırmağa sığması mümkün değildir.

Akılların alacağı kadar aşağı mertebeden söylemekteyim. Bu, ayıp değil, Peygamberin sünnetidir.”¹³⁹⁶

“Ateş nedir, demir nedir? Dudağını yum. Bu teşbîhi yapanla alay etme.

Ayağını denize pek basma, denizden çok bahsetme... Dudağını ısırarak sükut edip (bu deryanın) kıyısında (hayret edip) dur!

Gerçi benim gibi yüzlercesi bile bu deryaya tahammül edemez. Fakat yine de ben bu deryanın istiğrâkından ona dalmaktan duramıyor sabr edemiyorum.”¹³⁹⁷

Mevlânâ’ya göre yaşanan *fenâ* hâli, kâmilde hayret hâli denilen diğer bir bilinemezlik daha meydana getirmektedir.

Mevlânâ, ârif zâtın *fenâ* hâlinde tecrübe ettiği vuslatın lezzet ve hazzının hiçbir ifade formuna dökülerek tam olarak aktarılamayacağını belirtir. Ancak bunun yanında bir fikir vermesi bakımından Mevlânâ, şöyle bir mukayese yapar. Mevlânâ, yeryüzünde akla gelebilecek tüm hazları ve güzellikleri sayar. Ardından tüm bunların sonsuz ilahî cemal şarabından yeryüzüne saçılmış bir damla olduğunu; bu damlanın güzelliğinin de bu âlemde doğrudan *mânâ* olarak değil de sûretler vasıtasıyla tecrübe edilip ondan zevk alındığını belirtir.¹³⁹⁸ Buna binaen Mevlânâ, sâlikin *fenâ* hâlinde tecrübe ettiği zevke işaret etmesi açısından der ki:

“Can, bu cemal kaynağı ile ten olmadan yüz gösterse o vuslattaki letâfeti ben anlatamam ki!”¹³⁹⁹

Mevlânâ, gark olunana nispetle fânî ârifler arasında da farklılık olduğuna işaret eder. Zâtta ve sıfatlarda yaşanan *fenâ*¹⁴⁰⁰ hâlinde söz eden Mevlânâ, en ileri derecedeki *fenânın*, sıfatlarda değil zâtta yaşanan *fenâ* olduğunu belirterek bunu şöyle îzah eder:

¹³⁹⁵ *Mesnevî*, c. VI, b. 4620-33.

¹³⁹⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 3810-1. Son beyitte “İnsanlara akılları miktarınca konuşunuz” hadisine ve Peygamberimizin bu yöndeki uygulamasına telmih yapılmıştır. (Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. II, s. 513).

¹³⁹⁷ *Mesnevî*, c. II, b. 1355-7. Niyâzî-i Mısırî bu *mânâyı* şöyle ifade etmektedir: “Vahdet-i Hakk’ı duyanın dili lâldir, akli mat!” (Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, c. III, s. 383).

¹³⁹⁸ *Mesnevî*, c. V, b. 372-84.

¹³⁹⁹ *Mesnevî*, c. V, b. 372-85.

“Sıfatlarla perdelenmiş olan kişi, ancak sıfat görür. Zâtı kaybeden kişi ancak sıfatlarda kalır.
 Ey oğul, vasıl olanlar, Zât’a gark olmuşlardır. Artık onlar O’nun sıfatlarına nazar ederler mi?
 Başın ırmağın dibinde oldukça renge bakabilir misin?
 Suyun rengine bakmak için dipten çıktın mı? Pek kıymetli bir hâlîyi bırakmış, köhne bir kilimi almış olursun.”¹⁴⁰¹

Mevlânâ’nın yukarıda suyun dibine dalma örneği ile işaret ettiği hâl *fenâ* fillâh mertebesidir. Mevlânâ’nın sülûk anlayışının zirve mertebesi, vuslatın gerçekleştiği bu *fenâ* hâlidir. Mevlânâ’ya göre *fenâyı* bu boyutuyla yaşayan kâmil, Hakk’ın Zâtına müstağrak olduğundan O’nun sıfatlarına bakamaz. Mevlânâ’ya göre bu mertebedeki kâmillerin, bu hâlden ilahî sıfatlardaki bir *fenâ* hâline tevcihi dahi –bu hâl başkaları için yüce bir mertebe olsa bile- onlar için yüksek bir mertebeden aşağıya düşüştür. Bu bakımdan Mevlânâ’nın sülûk anlayışında sâlikin *fenâ* hâli, Zâtın sıfatlardan tefrik edildiği fark hâlinde üstün bir vuslattır. Zira Mevlânâ’ya göre bu, Zât’a yönelik bir gark oluşturmaz. Fark ise O’nun sıfatlarına yöneliktir. Sıfat boyutundaki vuslatı tecrübe eden için bu, yüksek bir mertebe ve vuslat olarak nitelendirilse de Zât’a gark olmuş bir vasıl için bu hâle dönüş bir düşüştür. Bu yüzden Mevlânâ der ki:

“Avamın ibadeti, havasın günahıdır. Avamın vuslatı bil ki havasın hicâbıdır.”¹⁴⁰²

Fenâ bulma, tasavvufî düşüncede bazı nüanslarla birlikte *cem’ü’l-cem* terimi ile de ifade edilmiştir. *Cemü’l-cem*’i Mevlânâ’nın yukarıdaki îzahına ışık tutacak tarzda Baklî şöyle açıklar: *Cem’ü’l-Cem*’ hâli, ârifin zât ve sıfatlarla Hakk’ı görecek şekilde bulunduğu bir makâmıdır. *Fenâ* sıfatıyla zâtı ve sıfatları görür. Zâtla sıfatları, sıfatla da zâtı görür. Şayet zât görünürse, sıfatlar kaybolur. Bu makâm, ârifin manevî doğumunu gerçekleştirdiği rubûbiyet tecellîlerinin hakikatlerinden biridir ki, ârif, Kadim’in sonsuz müşâhedesine âşık olur.¹⁴⁰³

¹⁴⁰⁰ Genel tasavvufî düşüncede tevhit mertebeleri olarak *fenâ* ile ilgili ef’âl, sıfat ve zât; bekâ ile ilgili de *cem*, *hazretü’l-cem*, *cem’ü’l-cem* ve *ahadiyyetü’l-cem* gibi mertebe ve makâmlardan söz edilmektedir. bkz. Hamza Kılıç, *Zikir ve Tevhid Eğitimi*, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 25-119.

¹⁴⁰¹ *Mesnevî*, c. II, b. 2812-5. *Fenâ* hâlinde aynı zamanda bir hayret ve müşâhede gerçekleştiğinden merhum Konuk sülûk ehlinin şuhudunun üç türlü olduğunu belirtir. Eşyâda Hakk’ın zatının sıfatlarını görmek; diğeri sadece Zât’ı görüp eşyâyı ve sıfatları görememek; üçüncüsü de Zât ile beraber sıfatı görmektir. Birincisi fark hâlidir; bu hâlde sâlikin gördüğü sıfatlar, Zât’ı görmesine engel olur. ikincisi *cem* ve *fenâ* fillâh hâlidir. Yaşanan bu hâlde Zât, sıfata perde olur. üçüncüsü *cem’ul cem* ve *baka billah* hâlidir. Bu mertebede zât sıfata, sıfatlar zata perde olmaz. (Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. IV, s. 270).

¹⁴⁰² *Mesnevî*, c. II, b. 2816.

¹⁴⁰³ Ruzbihân Baklî, *Kitab u Meşrebi’l-Ervâh*, tsh. Nazîf Muharrem Hâce, Matbaat u Külliyyeti’l-Adâb, İstanbul 1973, s. 149; İmam-ı Rabbanî de *cemü’l-cem*’i, *fenâ*-yı hakikî olarak değerlendirir. (bkz. İmam-ı Rabbânî, *Mektubât*, 290. mektup).

Mevlânâ'ya göre mi'râc, Peygamberimizin (sav) manevî yükselişinde bir milat olduğu gibi sâlikin sülûktaki manevî gelişimi açısından *fenâ* ile yaşanan vuslat hâli de bir milattır. Adeta sülûk yolunda ilerleyen her sâlikin kemâli, bu milat ile tahakkuk ettirilir. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre her kâmil insanın kendisine özgü bir mi'râcı ve vuslatı vardır.¹⁴⁰⁴ *Fenâ* hâli, varlık ötesinde gerçekleşen keyfiyetsiz bir hâl olduğundan ârif bu hâli, zaman ve mekân boyutlarının ötesinde dikey bir yükselişle yaşar. Tecrübe ânı Sonsuzluk ile irtibat anıdır ve bu “an” sonsuzdur. Tecrübe edilen âna nispetle sonsuz olan bu hâlden ârif, yaşadığı dikey yükselişten sonra tekrar yatay düzleme geri döndürülmektedir. Mevlânâ, kâmilin *fenâ*daki sekr hâlinden sonra bekâyâ ererek sahva gelmesini bir tür “ba'su bade'l-mevt (ölümünden sonra diriliş)” olarak yorumlamaktadır. Ancak bu dönüş, Mevlânâ'ya göre cüz'ün külden kopuşu gibidir. Bu yüzden ârif, tekrar koptuğu küllüyle vuslatı yaşamak için arzu ve iştiyak duyar. Cenâb-ı Hak'tan, bu vuslatı tekrar yaşatmasını ister. Kâmil insan, bu yüzden daha sonra hep bu hâlin ve vuslatın hayalini ve özlemini duyar ve Cenâb-ı Hak'tan ayrılığın ıstırabını yaşar. Kâmil insan, Mevlânâ'ya göre nihayetsiz bir dergâh olan sülûk yolunda bu ayrılık ıstırabıyla daha da olgunlaşmaya devam eder. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre *fenâ* hâli bir kereye mahsus bir şey olmayıp bir anlamda bu mertebeye yücelenlerin zaman zaman Hakk'ın lutfu ile yaşadıkları ve her tecrübe ettiklerinde daha da arındıkları bir tecrübedir. Mevlânâ bu hususu şöyle îzah eder:

“Hislerimiz ve sonu gelmeyen sözümüz, sultanımızın ilim ve hikmet nurunda mahvolup *fenâ* buldu.
(O'nda *fenâ* bulanların) hisleri ve akılları iç âlemde ‘*Ledeynâ Muhdarûn* (Katımızda hazır dırlar,¹⁴⁰⁵) denizinde dalgalanmakta, dalga, dalga üstüne, coşup durmaktadır. Fakat gece olunca gene teklif ve icazet vakti gelir; gizlenmiş yıldızlar işlerine, güçlerine koyulurlar.

¹⁴⁰⁴ Mevlânâ'nın mi'râc hakkındaki görüşleri hakkında bazı değerlendirmeler için ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun, A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*, State University of New York Press, Albany 1993, ss. 289-320. Tasavvufî düşüncede her insanın kendi ruhundaki semavî derinliklere yapacağı iç yolculuk, manevî mi'râc olarak görülmüştür. Gazâlî, Hâllâc-ı Mansûr'un “Ene'l-Hakk” sözünün ve Bayezid-i Bistamî'nin “Mâ fî cübbetî illallâh” sözünün ârifin bu mi'râcı esnasında meydana gelen bir zevk ve sekr hâli içinde söylendiğini belirtir. (bkz. Gazâlî, *Kitâb u Mişkâtî'l-Envâr*, Matbaatu's-Sıdk, Mısır 1322, s. 19). Tasavvufî açıdan mi'râcın nasıl değerlendirildiğine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, “Tasavvufî Açıdan Mi'râc”, *Gönül Penceresinden*, Erkam Yay., İstanbul 2006, ss. 242-7. Sûfilerin kendi manevî durumlarını tasvir eden bu tür ifadeler zamanla tasavvuf tarihinde “mi'râciye” denilen yazın geleneğinin doğmasına yol açmıştır. (Bkz. Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yay., İstanbul 2005, s. 476-89). Edebiyattaki mi'râciye geleneği hakkında geniş bilgi için bkz. Neclâ Pekolcay, Selçuk Eraydın, *İslâmî Türk Edebiyatı*, İrfan Yay., İstanbul 1975, 178-87. Mi'râc düşüncesinin değişik dinî düşünce ve ekollerdeki yerine ilişkin ayrıca bkz. Ş. Gündüz, Y. Ünal, E. Sarıkcıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yay., Ankara 1996.

¹⁴⁰⁵ Yasin 36/53 ayetinden iktibâs edilmiştir.

Cenab-ı Hak (kendisinde fenâyâ erip ilahî aşk şarabı ile mest olan) akılsızların akıllarını onlara iade eder. Onlar kulaklarında halka, halka (yaşadıkları bu hâl ve boyuttan kendilerinde kalan ilahî irfân) küpeleri olduğu hâlde (insanî düzleme) geri dönerler. Hepsi (sevinçlerinden) hamdüsena ederek ayaklarını vurur, ellerini çırpar, nazlı, nazlı ‘Rabbimiz bizi dirilttin bize hayat verdin’ derler.”¹⁴⁰⁶

Mevlânâ, nefsin tam anlamıyla fenâ aşamasında itminana erişerek dönüşümünü gerçekleştirdiğine işaret eder.¹⁴⁰⁷ Mevlânâ’nın sülûk anlayışında *fenâ* mertebesi, sâlikin irâde ve ihtiyârını yükseltmesi gereken nihaî aşama olması bakımından sülûkun gaye ve nihayeti olarak görülebilir. Ancak öncekilere nispetle sâlikteki asıl dönüşüm, bu aşamada gerçekleştiğinden *fenâ* mertebesine, Mevlânâ’nın nihayetsiz olduğunu bildirdiği sülûk yolunun ilk aşaması demek de mümkündür.

¹⁴⁰⁶ *Mesnevî*, c. I, b. 3671-5.

¹⁴⁰⁷ *Mesnevî*, c. V, b. 556’dan sonraki başlıkta “mutmain nefis” kavramını kullanmaktadır.

SONUÇ

Mevlânâ'ya göre varlıktaki her şey *sûret-mânâ* sarmalı üzerine yaratıldığından, insan da bu ilkedен nasibini almıştır. Kevnî zevciyet diyebileceğimiz yaratılıştaki bu sünnetullahı binâen insanda 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 Rabbânî* ve *can İsa'sı* gibi kavramlarla atıfta bulunduğu *mânâyı*/metafizîği algılayabilen bir yön daha bulunmaktadır. Mevlânâ, üslûbu gereği terimsel düzlemde kullanmasa da insandaki bu benliği *ene-yî ezel* ifadesiyle dile getirir. *Mânâya* taalluk eden bu ezeli ben, maddî yönün bağlı olduğu zaman, mekân ve diğer esbâp ile mukayyet olmadığından insanın “sınırsız/sonsuz ben”idir.

İnsanın *hakikatini* teşkil eden yön Mevlânâ'ya göre gerçekte *ene-yî ezelî*dir. İnsanın *sûrete* yönelik benlik algısı, onun bu “*hakîki ben*”ini perdeleyerek çarpık bir benlik tasarımı meydana getirir. Mevlânâ'ya göre bu benlik tasarımı imkânî bir varlığa dayandığından esasen *mevhûm* bir *benlik* algısıdır. Zira Mevlânâ'ya göre *sûret*, gerçekte bir vasıta ve zorunlu *mânânın* yansımasıdır. *Sûretin*; *mânâyı* ihâdadaki acziyet ve yanıltıcılığından dolayı Mevlânâ'ya göre insanda böyle bir *benlik vehmi* meydana gelmektedir.

Sâlikin *hakikat* arayışını ifade ettiğini söyleyebileceğimiz *seyr ü sülûk* kavramı, tasavvufî düşüncede bir sûfinin tasavvuf yoluna girmesiyle başlayan ve ahlâkî tekâmül ve Allah'a giden manevî yoldaki ilerleyişini tavsif için kullanılmaktadır. Mevlânâ'ya göre sülûk, temelde bir *benlik dönüşümü* sürecidir. Bir takım davranış ve eylemlerle desteklenen bu süreç sonunda kişinin şahsiyetinin, ilahî arketipinde erişebileceği en yüksek merhaleye yükselmesi öngörülür. Mevlânâ bu süreci geleneksel mi'rac sembolizminden hareketle açıklar. Bir benlik transformasyonu olarak görülebilecek bu mi'rac, Mevlânâ'ya göre takdir edilmesi halinde varlığın membaı olarak görülen ve *kârgâh-ı Huda* olarak nitelediği Tanrısal eylem boyutu olan “*yokluk/adem/mânâ*” boyutuna yücelerek gerçekleştirilebilir. Her kâmil insan, bu mi'râc ile kendi varlık potansiyelinin zirvesine ulaşmaktadır.

Tasavvufî düşünce geleneğinde, “*Bir*”den zuhur eden kesretin, tekrar o “*Bir*”e döndüğü, manevî âlemden maddî âleme gelen rûhların, sülûk ile tekrar ilk ve aslî vatanlarına gittikleri şeklinde döngüsel bir işleyiş öngörüldüğünden, Mevlânâ’ya göre her insan, farkına varmasa da kendi aslına doğru ilerleyen birer yolcudur. Sâlik ise bu yolculuğun farkına vararak “*yol*”u manevî bir farkındalık ile aşmaya çalışan kişidir. Mevlânâ’ya göre sâlik, bu yoldaki *benlik mi’racını ilahî simyâ* diye nitelediği sülûk sürecinde kendi *mevhûm* ve *mahdût benliğini* ilahî nûr potasında eritip *ezelî ben* boyutuna erıştırerek gerçekleştirebilir.

İnsanın *sûret* varlığının, *mânâsından* izler taşıması nedeniyle Mevlânâ’ya göre insanın fiziksel ve manevî gelişimi arasında paralellik bulunmaktadır. İnsan, bu hususları doğru yorumlayabilirse manevî gelişimine dair önemli ipuçları elde edebilir. İnsan ihtiyaçlarındaki hiyerarşiye işaret eden Mevlânâ’ya göre fiziksel kemâl, beraberinde manevî tekâmülü de getirmelidir. Kemik yaşları ilerlemesine rağmen manevî gelişimlerinde herhangi bir terakkî gösteremeyenleri, sülûk yolunun çocukları olarak niteler ve bu tür insanların bir varlık cerîmesi içinde olduklarını belirtir.

Mevlânâ’ya göre insan, kendi *mevhûm benliğinin* istek ve arzuları içinde yaşadığı sürece mezkûr anlamda bir benlik dönüşümünü tahakkuk ettiremez. Bu dönüşümün yaşanacağı *keyfiyetsiz boyut*, Mevlânâ’ya göre *Kârgâh-ı Hudâ* olarak nitelediği varlık ötesi “*yokluk, hiçlik (adem, nistî)*”, *âlemdir*. Bu yüzden Mevlânâ’nın önerdiği sülûk uygulamalarının temelinde sâlikin kendini, bu *ilahî işyerine* erıştırme gayesi bulunmaktadır. Bu yücelmenin şartını sâlikin *yokluk âlemine* ehil hale gelebilmesinde gören Mevlânâ, bunun yolunu da *sûret/mevhûm benliğinin* arzu ve ihtiraslarından tümüyle uzaklaşmakta görür. Diğer bir ifadeyle bedeninin hazları, ilkel benliğinin arzu ve dürtüleri, sâlikin tümüyle kontrol altına alması gereken yönüdür. Bu doğrultuda sâlik, gönlünü tüm bu şeylerin sevgisinden arındırmalıdır. Mevlânâ’ya göre bu uzaklaşmanın ideal düzeyi, *fenâ* ve *istiğrâk* hâlinde yaşanır. Sâlik, bu merhalede *ezelî benliği* ile yüzleşir ve ilahî bir inşâ ile benliği yeniden inşâ edilir. Binâenaleyh Mevlânâ’nın sülûk metodunu, *fenâyâ* erişme metodu olarak görmek ve adlandırmak mümkündür.

Mevlânâ, sâliki bu sürecin sonunda kazanacağı mükafatlar konusunda bilinçlendirmekte ve sülûk yolunun başlıca tehlikelerine karşı uyarmaktadır.

İnsan, tasavvufî düşünce geleneğinde hem mülk hem de melekût âlemini kendinde toplayan câmi bir varlık olduğundan, bu âlemlerin unsurlarını da mikro planda

kendi varlığında barındırır. Bu gelenek doğrultusunda Mevlânâ, gönlü melekût âlemindeki *arşın*, insan varlığındaki mukabili olarak görmektedir. Mevlânâ'nın üzerinde ısrarla durduğu gönül/kalp, insan göğsündeki kan pompalayan et parçası olmayıp rûh-beden arasındaki ilişki gibi bu et parçasına keyfiyetsiz taalluku bulunan ve insanın tüm varlığının hakikatini barındıran Rabbanî bir *latîfe*dir. Mevlânâ'nın anlatımlarında bu *latîfe*, insanın hayatta iken oluşturduğu şahsiyet ve kimliğini ihtivâ eden bir nüvedir. Binâenaleyh Mevlânâ'ya göre gönül, insana verilmiş hazır bir yetiden ziyade, oluşturulmayı bekleyen bir potansiyeli ifade etmektedir. Her insan, yaşam boyu yaptıkları ile kendi varlığının mikro nüvesini teşkil eden gönlüne şekil vermektedir.

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 gönül Mevlânâ'ya göre “*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.

Mevlânâ'ya göre, ölüm (موت), *müşâhede* makâmına ulaşmak anlamında kullanıldığından sâlik, “sıradan” insanların, biyolojik ölüm ile mecburen görecekleri 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 ihtiyarî mevte fenâyâ giden sülûk basamaklarının nihaî basamağı olarak niteler.

Sülûk sürecinin bir davranış değişim süreci olmasına binâen Mevlânâ, insan davranışlarının değişimi üzerinde durmaktadır. Bununla bağlantılı olarak düşüncüyü, 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 sâliki 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, sâliki 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.

Sülûk süreci bir anlamıyla ahlâkî tekâmül süreci olduğundan bu süreçte sâlik, benliğinin kötü vasıflarını tezkiye eder; sahip olunması gereken erdemleri kuşanır. İlkel benliğinin tezkiye ettiği her bir kötü huyuna karşılık arketipini Allah'ın sıfatlarında bulan iyi huylarla donanır.

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 sâliki, aradığı *hakîkate* erіştirecek 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.

Sülûk sürecinde sâlike hâkim olan, onu motive edici temel unsurlar dikkate alındığında Mevlânâ'nın sülûk evrelerini “*züh*d” ve “*aşk*” başlıkları altında tasnif etmek mümkündür. Züh

d aşaması, sâlikin *mevhûm* benliğinin arzularını kontrol altına almak için girişilen mücâhede evresine karşılık geldiğinden ve nefsanî arzulara bu evrede sürekli muhalefet edildiğinden sâlik, züh

d aşamasında yoğun bir iç huzursuzluk yaşar. Mevlânâ'nın sülûk anlayışında züh

d evresinin başlıca mücâhede unsuru riyâzattır. Riyâzat sâlikin, nefsinin arzularını kontrol altına alıp kendini disipline edebilmek ve manevî gıda ile feyizlenerek bedeninin “*mânâ*”yı hissedebilecek bir letâfete ulaşabilmesi için vücûdunun temel ihtiyaçlarından fitrî ihtiyaç miktarı ile yetinmesidir. Sülûk sürecinde varlık ötesi bir boyut ile iletişime geçileceğinden sâlik, cismanî varlığına riyâzat ile letâfet kazandırarak kendini bu iletişime hazırlar. Riyâzat sayesinde sâlik, nefsanî arzularının gönül ve zihni üzerinde meydana getirdiği çarpıklıkları görerek onları kontrol etme hususunda tedricen uzmanlaşmaya başlar.

Mevlânâ'ya göre sâlikin, eşyanın ardındaki hakîkati 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 züh

d aşaması Mevlânâ'ya göre, önemli olmasına rağmen nihayetinde yerini *ilahî aşk*a ve irfâna bırakmalıdır. Zira Mevlânâ'ya göre züh

d evresinde yapılanların amacı gönülde *ilahî aşk*ın uyanmasını sağlamaktır. *Aşk* ile sonuçlanmayan bir züh

d, bu yüzden Mevlânâ'ya göre kısırdır ve sâliki hakîkate eristiremez. Züh

d 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 aşk*ın gönülde uyanmasını sağlamak olduğu anlaşılır. Mevlânâ'nın sülûk anlayışında *aşk*ın böylesine imtiyaz sahibi oluşu *aşk*ın sâlikin gönlünü, mâsivâdan

temizleyerek onu *fenâya* ulaştırmadaki rolünden kaynaklanmaktadır. Bu meyanda *aşk*, insanın mevhûm varlık gemisini batıran nihâi yüke benzeten Mevlânâ, *aşkın*, sâlikî *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 zühhd 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.

Mevlânâ'nın sülûk anlayışında *zühhd* evresinin başlıca olgunlaşma aracı nefsin arzu ve isteklerine muhâlefet ve riyâzat iken, *aşk* merhalesinde bu araçlar yerini dert ve ıstıraba bırakır. Bu meyanda Mevlânâ, ilgili hadisten mülhem olarak manevî yücelik ile çekilen çile ve dert arasında doğrudan bir bağ kurar. Mevlânâ'ya göre kâmil rûhların yüceliği, bu yolda çektikleri çile ve katlandıkları belâlar nispetindedir. Sâlikin gönlünde *aşkın* uyanması ile başına gelen belâ ve musibetlerin artması Mevlânâ'ya göre eş zamanlıdır. Bu aşamada âşık, sülûk yolunda daha da arınıp yücelmesi için başına gelen birçok belâ ve dert ile imtihan edilir; çektiği çilelerle gönlünü daha da saflaştırır. Böylece benliğinin riyâzat ve diğer sülûk uygulamaları ile erişemediği yönlerini *aşk* sayesinde temizleme imkânı bulur. *Ezelî benliğini* çevreleyen hicâplardan bu sayede tümüyle tasfiye olur.

Bu süreç sonunda *aşka* liyakatini kanıtlayan âşık, ilahî cezbe ile *fenâyâ* eriştirilir. Mevlânâ'nın sülûk anlayışındaki cezbe, tasavvufî literatürdeki genel anlamının işaret ettiği müridi meczup eden ve manevî sarhoşluk meydana getiren ve ânlık bir hâl yaşatan, bu yüzden de *sahv* ve *temkîn* karşısında pek tercih edilmeyen bir çekimden daha öte bir anlama sahiptir. Mevlânâ'nın sülûk anlayışında *aşkın* mürâfîğı olarak kullanılan cezbe; tüm sülûk uygulamalarının gayesi olan ve sâlikin gönlünü varlık ötesi *yokluk* (*adem/nistî*) boyutuna eriştirerek sâlikte tam bir benlik dönüşümünün gerçekleşmesini sağlayan ilahî tecellîyi ifade etmektedir. İlahî cezbe tecellisi ile sâlik, *fenâ* ve *istiğrâk* hâlini yaşar. Mevhûm benliğinin tüm evsâfından ilahî bir inşâ ile arındırılır; ayna gönlü tüm varlığın kendisiyle görüldüğü bir *usturlab-ı Hakk* olur.

Mevlânâ'nın kullanımlarında *fenâ*, aynı zamanda bekâ ve diğer ilahî evsâfı da içeren bir kapsama sahiptir. Sûfilerce genelde *bekânın* mukabil ve zıddı olarak

değerlendirilen bir hâl olan *fenâ*, Mevlânâ'nın sülûk anlayışında bundan farklı olarak *bekâyı* da içeren bir mertebedir. Diğer bir ifadeyle *fenâ*, Hakk'ın varlığına nispetle ârife izafe edilen bir isimlendirme iken, diğer mahlukata nispetle fânî olana verilecek vasıf bekâdır. Mevlânâ, sûfilerce sıkça zikredilen kudsi hadisteki, Allah'ın, kulun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olmasıyla ilgili ifade edilen ve geleneksel olarak *kurb-ı nevâfil* olarak isimlendirilen ilahî yakınlığın, *fenâ* merhalesinde gerçekleştiğini ve bu aşamada yaşananların tam olarak tavsifinin de mümkün olmadığını belirtir.

Mevlânâ'ya göre *fenâ* mertebesi, sülûk sürecinde erişilecek nihaî aşama olması bakımından sülûkun gayesi gibi görülebilir. Ancak önceki aşamalara nispetle sâlikteki asıl benlik dönüşümü bu aşamada gerçekleştiğinden *fenâ* mertebesini, Cenâb-ı Hakk'a giden nihayetsiz sülûk yolunun ilk aşaması olarak nitelemek de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Abdulgâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul 1990.

Abdullah b. Mübarek, *Kitabu'z-Zühhd ve'r-Rekâik*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, thk.: Habiburrahmân el-A'zâm, Beyrut tsz.

Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf I-VI*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1324.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Muzîlu'l-İlbas amme'stehere mine'l-Ehâdîsi ala Elsineti'n-Nas I-II*, Beyrut 1351.

Adler, Alfred, *İnsan Tabiatını Tanıma*, çev.: Ayda Yörükân, İş bankası Yay., İstanbul 2003.

Afîfî, Ebu'l-Ala, *Tasavvuf, İslâm'da Manevî Devrim*, terc. H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risâle Yay., İstanbul 1996.

Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk.: Abdullah Muhammed ed-Dervîş I-X+I-II Fihrist, Beyrut 1991.

Akpınar, Ali, "Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanma", *Tasavvuf*, sayı: 6, Ankara 2001, ss. 61-80.

Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, çev.: Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 2000.

Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslam Ahlâkı*, sad.: A. Arslan Aydın, Ankara, tsz.

Akyürek, Ahmet Remzi, *Münâcât-ı Mevlânâ*, İstanbul 1336.

Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Muhammed, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevzû'*, thk.: Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut tsz.

, *el-Esrâru'l-Merfûa fî'l-Ahbârî'l-Mevdûa*, thk.: Muhammed Lutfî es-Sebbâğ, Beyrut 1986.

Allport, G. W., *The Person in Psychology: Selected Essays*, Boston: Beacon, 1968.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1991.

Amini, İbrahim, *Self Building*, Farsçadan çev.: Seyyid Hüseyin Âlemdar, Ansariyân Publications, Tahran 1997.

Anbarcıoğlu (Tarikâhya), Meliha Ülker, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Hayat ve Ölüm Hakkında Düşünceleri” AÜDTCF., *Doğu Dili ve Edebiyatları Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Ankara 1977.

, “Mevlânâ ve Muhiti”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, Ankara 1961.

Ankaravî, İsmâil, *Mecmûatü’l-Letâif ve Metmûratü’l-Meârif I-VI*, İstanbul 1289.

, *Minhâcu’l-Fukâra*, haz. Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Arasteh, A. Reza, & Sheikh, Enis A., “Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sûfî Psikolojisi*, edit.: K. Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 41-76.

Arasteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin Kişilik Çözümlemesi*, çev.: Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, Kitâbiyât Ankara 2000.

, “Psychology of the Sûfî Way to Individuation”, *Sûfî Studies: East and West*, edit.: L. F. R. Williams, New York: Dutton Press, 1974, ss. 89-113.

Arberry, Arthur John, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Ardoğan, Recep, *Kur’an ve İnsan Psikolojisi*, İlkadım Yay., Ankara 1998.

Armstrong, Karen, *Tanrı’nın Tarihi, İbrahim’den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı*, Ayraç Yay., Ankara 1998.

Arpaguş, Safi, *Mevlânâ’nın Dîni Anlatım Metodu*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001.

Arvasî, Abdulhakim, *Rabîta-ı Şerife*, İstanbul 1342.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi I-IV*, Matbaa-i Osmaniyye, İstanbul 1305/1887.

Aşkar, Mustafa, *Niyazî-Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*, KB Yay., Ankara 1998.

, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yay., İstanbul 2006.

Ateş, Süleyman, “Kur’an’ı Kerîm’e Göre Evrim Teorisi”, *AÜİFD*, c. XX, ss. 127-46.

, Cüneyd-i Bağdadî Hayatı Eserleri ve Mektupları, Yeni Ufuklar Neşriyât, İstanbul 1970.

, *İşârî Tefsir Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974.

, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

Attâr, Ebû Hâmid Feridüddin Muhammed b. İbrahim en-Nisabûrî, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, Çaphane-i Merkezî, Tahran 1904.

, *Tezkiretü'l-Evliyâ I-II*, çev.: Süleyman Uludağ, Mavi Yay., İstanbul 2002.

Atum O’Kane, “Manevî Rehberlik Sanatı”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit.: J. Marvin Spiegelman vd., çev.: Ramazan Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 63-94.

Aydın, Mehmet S., “Mevlânâ’da İrade Hürriyeti”, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, ss. 95-106.

, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., (6. baskı), Ankara 1997.

Aydın, Mehmet, “Hz. Mevlânâ’nın Yaşadığı Devrin Sosyal Yapısı”, 2. *Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Selçuk Üniv. Yay., Konya 1986, ss. 281-6.

Aynî, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad.: H. R. Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul. 2000.

Aytekin, Ülker, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002.

Ayverdi, İlhan, *Misâlli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005.

Bahadır, Abdulkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Baldick, Julian, *Mistik İslam Sûfizme Giriş*, çev.: Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yay., İstanbul 2002.

Banarlı, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I-II*, MEB Yay., İstanbul 2001.

Barks, Coleman, “Fena ve Beka: Rumi’nin Şiirlerinin Eşiğinden Geçen İki Yol”, *Bildiriler*, KB Yay., Ankara 2000, ss. 553-7.

Bartold, V., “Horasan”, trc.: İsmail Aka, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi VIII*, Erzurum 1978, ss. 53-73;

, V., *Moğol İstilsasına Kadar Türkistan*, çev.: Hakkı Dursun Yıldız, TTK Yay., Ankara 1990.

Başer, Vehbi, “Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan”, *İslâmiyât Tasavvuf Özel Sayısı*, c. 2, sayı 32, Ankara 1999, ss. 79-100.

Baykara, Tuncer, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara 1985.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.

, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.

Bayraktar, Mevlüt, “İkbal’de Tanrı’nın Kudreti ve Kötülük Problemi”, *Tasavvuf*, sayı: 7, Ankara 2001, ss. 185- 93.

Bayram, Mikâil, “Selçuklular Zamanında Konya’da Kültürel Faaliyetler”, *Yedi İklim*, Aralık 1994, ss. 90-2.

Baz, İbrahim, Abdülahad Nuri Sivasî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2004.

Bechtle, R., “C. G. Jung and the Religion of the Unconscious”, *Psyche and Spirit*, edit.: J. Heaney, New York: Paulist, 1984, ss. 138-63.

Bergson, Henri, *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı Üzerine*, çev.: Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul 1967.

Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu’l-İmân I-IX*, thk.: Muhammed es-Saîd b. Besyonî Zağlol, Beyrut 1990.

Beytur, Mithat Bahari, *Divânı Kebir’den Seçme Şiirler I-III*, MEB. Yay., İstanbul 1990.

, *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2001.

Birand, Kamran, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, AÜİF Yay., Ankara 1987.

Birgitte Dorst, “Üstad, Mürid ve Sûfî Grubu: Günümüzde Sûfî İlişkileri”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit.: J. Marvin Spiegelman vd., çev.: Ramazan Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 21-32.

Blachère, Regis, “Nefs Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, *Benliğin İnşası*, edit.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 85-94.

Blondel, Éric, *Aşk*, çev.: Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2003.

Bly, Robert, “Rumî’de Divâne İmajı: Rumî ve İkinci Yol”, *Bildiriler*, KB Yay. Ankara 2000, ss. 159-63.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

, “Kuşeyrî’de Melâmet ve Bir Mülâhaza, *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 111-22.

Bolay, Süleyman Hayri, “Mevlânâ’nın Akıl Anlayışı”, 2. Milli Mevlânâ Kongresi, S. Ü. Basımevi, Konya 1987.

Bolen, J. S., *Godnesses in Everywoman: A New Psychology of Women*, New York: Harper and Row, Colophon Books 1984.

Branden, Nathaniel, *Aşkın Psikolojisi*, çev.: Koray Durak, Kural Dışı Yay., İstanbul 1999.

Brockelmann, C., “Kemâleddin” mad., *İA*, c. VI, ss. 569-71.

Bruner, J., & Goodman, C. C., “Value and Need as Organizing Factors in Perception”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, sayı: 42, 1947, ss. 33-44.

Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev.: A. Tüzer, Lotu Yay., Ankara 2000.

Bucke, Richard M., “Kendilik/Self Bilincinden Kozmik Bilince”, *Aydınlanma Nedir*, edit.: J. White, Ayna Yay., İstanbul 2002, ss. 27-43.

Bucke, W., “From Self to Cosmic Consciousness”, *The Highest State of Consciousness*, edit.: J. White, Garden City, NY: Doubleday, 1972.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000.

Buhârî, İsmail b. İbrahim, *Sahîhu’l-Buhârî*, el-Mektebetü’l-İslâmiyye, İstanbul tsz.

Burckhard, Titus, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, İnsan Yay., İstanbul 1987.

Burger, J. M., *Kişilik*, çev.: İ. D. Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul 2006.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitabu'l-Hitâp Manevî Ufuklar*, sad.: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yay., İstanbul tsz.

, *Kitâbu'n-Netice*, haz. Ali Namlı-İmdat Yavaş, İnsan Yay., İstanbul 1997.

, *Mesnevî Şerhi Rûhü'l-Mesnevî*, haz.: İsmail Güleç, İnsan Yay., İstanbul 2004.

, *Rûhu'l-Beyân I-X*, haz.: Heyet, Erkam Yay., İstanbul 2005.

, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri I-X*, haz. Heyet, Damla Yay., İstanbul 1997.

Buscaglia, Leo, *Kişilik Tümüyle İnsan Olabilme Sanatı*, çev.: Nejat Ebcioğlu, İnkılâp Yay., İstanbul 1987.

Cahen, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, E Yay., İstanbul 1979.

Calverley, E. E., “Nefis” mad., *İA*, c. IX, MEB, İstanbul 1964, ss. 178-83.

Can, Şefik, *Fundamentals of Rumi's Thought, A Mevlevi Sufi Perspective*, İng. çev.: Zeki Sarıtoprak, New Jersey 2004.

, *Hiz. Mevlânâ'nın Rubaileri*, KB Yay., Ankara 2001.

, *Mevlânâ Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1995.

, *Mevlânâ ve Eflâtun*, Okul Yay., İstanbul 2004.

Capra, F., *The Tao of Physics*, London & Berkeley: Shambala, 1975.

, “Modern Fizik ve Doğu Mistisizmi”, *Ego Ötesi*, edit.: Walsh & Vaughan, çev.: Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 79-88.

Carr, H. A., *Psychology*, New York: Longmans Green, 1925.

Carrel, Alexis, *Dua*, çev.: M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yay., İstanbul 1971.

Cebecioğlu, Ethem, “Prof. Dr. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, Ankara 1987, c. XXIX, ss. 387-406.

, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü”, *Tasavvuf Mevlânâ Özel sayısı*, Ankara 2005, ss. 29-54.

, “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî’nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, *AÜİFD*, c. XXXVIII, Ankara 1998, ss. 123-53.

, “Şemseddin-i Tebrizî’nin Bazı Kur’an Ayetlerine Getirdiği İşârî Yorumlar II”, *AÜİFD*, c. XLI, Ankara 2000, ss. 43-65.

, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yay., İstanbul 2004.

Cengil, Muammer, “Tasavvufî Yaşantıya Yönelmede Etkili Ola Psiko-Sosyal Nedenler”, *Tasavvuf*, sayı: 11, Ankara 2003, ss. 213-40.

Certel, Hüseyin, *Neden Tasavvuf? Tasavvufa Yönelişte Etkili Olan Psiko-Sosyal, Faktörler*, Akademik Araştırmalar, Erzurum 1998.

Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh, Tacu’l-Luga ve Shâhi’l-Arabiyye I-VI*, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Kâhire 1956.

Chittick, W. C., “Rûmî ve Mevlevîlik”, çev.: Safi Arpaguş, *Tasavvuf Mevlânâ Özel Sayısı*, Ankara 2005, ss. 709-27.

, *Hayal Âlemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.

, *Sufism: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publications, 2000.

, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş* (Yukarıdaki eserin çevirisi), çev.: Turan Koç, İz Yay., İstanbul 2003.

, *The Sûfî Path of Love*, Albany: State University of New York Press, 1983.

, *Varolmanın Boyutları*, çev.: Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Cilacı, Osman, “Dua” mad., *DİA*, c. IX, ss. 529-30.

Conlan, Roberta, *Zihnin Halleri*, çev.: Derya Duman, Phoenix Yay., Ankara 2001.

Corbin, Henry E., *Spiritual Body and Celestial Earth*, Fransızcadan çev.: Nancy Pearson, London: I. B. Javris, 1990.

Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî*, Fransızca'dan çev.: Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1969.

Cour, A., “Şeyh” mad., *İA*, c. XI, ss. 461-2.

Covey, S. R., *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, çev.: Gönül Suveren-Osman Deniztekin, Varlık Yay., İstanbul 2002.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987.

Çağatay, Neşet, “Mevlânâ Devri Selçuklu Türklerinin Politik, Sosyo-Ekonomik Sorunları”, *Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan*, TTK Yay., Ankara 1985, ss. 329-36.

Çağrıçı, Mustafa - Hökelekli, Hayati, “İrâde”, *DİA*, c. XXII, ss. 380-4.

Çağrıçı, Mustafa, “Kanaat” mad., *DİA*, c. XXIV, ss. 289-90.

, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Hallâc'ın ‘Ene'l-Hak’ Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahât Yorumu”, *Tasavvuf*, sayı: 15, Ankara 2005, ss. 191-223.

, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, *Tasavvuf*, Ankara 2003, ss. 299-329.

, M. İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin İfadesi Sorunu, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.

Çatak, Adem, *Mevlânâ ve Hadisten Referansları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001.

Çelebi, Asaf Hâlet, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Hece Yay., İstanbul 2002.

Çelebioğlu, Amil, “Mevlânâ ve Mesnevî Hakkında Birkaç Söz”, *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler, Mevlânâ İle İlgili yazılardan Seçmeler*, haz.: Vedat Genç, İstanbul, 1997.

Çelik, İsa, “Tasavvuf Tarihinde Ârif Kavramı”, *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 25-52.

, Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî düşünceleri, (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum 2001.

, Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi, Kaknüs Yay., İstanbul 2004.

Çetin, Osman, 'Horasan" mad., *DİA*, c. XVIII, ss. 238-40.

Çınar, Ali, *Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizî hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1996.

Çiftçi, Hasan, Şeyh Ebü'l-Hasan-i Harakânî, Hayatı, Çevresi, Tasavvufî Görüşleri, Ebü'l-Hasan-i Harakânî Derneği Yay., Kars tsz.

Daniel, E. L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule*, Chicago 1979.

Darkavî, Mulay el-Arabî, *Bir Mürşidin Mektupları*, çev.: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul 2000.

Daryal, A. Murat, *Dinî Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, İFAV Yay., İstanbul 1999.

Deikman, Arthur J., "Deautomatization and Mystic Experience", *Journal of Nervous and Mental Disorders*, sayı: 136, 1963, ss. 329-43.

, "Sufizm ve Psikiyatri", *Sufî Psikolojisi*, edit.: K. Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 121-43.

Demirci, Mehmet, "Hakikat" mad., *DİA*, c. XV, ss. 178-9.

, "Zâhidlik Nedir, Dünya-Ahiret Dengesi Nasıl Kurulur", *DEÜİFD*, c. IV, İzmir 1987, ss. 105-26.

, "Mesnevî'de Akıl-Aşk Karşılaştırması", 5. Milli Mevlânâ Kongresi, S. Ü. Basımevi, Konya 1991.

, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, Akademi Kitabevi, İzmir 2002.

Develioğlu, Ferid, *Osmanlıca-Türkçe Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1988.

Dihlevî, Abdulaziz b. Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa I-II*, çev.: Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1994.

Dinani, G. Hossein İbrahimi, "Mevlânâ ve İbn Arabî'ye Göre Hayal Âlemi", çev.: Firdevs Pîşbîn, *Bildiriler Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni*, KB Yay., Ankara 2000, ss. 509-17.

Doğrul, Ö. Rıza, *İslâm Tarihinde İlk Melamet*, İstanbul 1950.

Dorst, Birgitte, “Üstad, Mürid ve Sûfî Grubu: Günümüzde Sûfî İlişkileri”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit.: J. Marvin Spiegelman vd., İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 21-32.

Durusoy, Ali, “Hayal” mad., *DİA*, c. XVII, ss. 1-3.

, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul 1993.

Düşünce ve Sanatta Mevlânâ, Uluslararası Sempozyum Bildirileri, Rûmî Yay., Konya 2006.

Düzen, İbrahim, *Aziz Neseî’ye Göre Allah, Kâinat İnsan*, Furkan Yay., İstanbul 2000.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’âs, *Sünenü Ebû Dâvûd I-II*, haz.: Kemâl Yusuf el-Hût, Beyrut 1988.

Ebû Hazzâm, Enver Fuad *Mu’cemu’l- Mustalahâtî’s-Sûfiyye*, thk.: George Mutri Abdulmesih, Beyrut 1993.

Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb fî Mu’ameleti’l-Mahbûb I-II*, Matbaatu’l-Envârî’l-Muhammediyye, Kahire 1985.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kur’an”, *İslamiyat*, c. II, sayı 3, Temmuz- Eylül 1999.

Ecmel, Muhammed, “Sûfî Rûh Bilimi”, *Sûfî Psikolojisi*, çev.: Seval Yılmaz, edit.: Kemâl Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 77-92.

Eflâkî, Ahmed, *Manâkib al-Ârifin I-II* (Farsça Metin), haz.: Tahsin Yazıcı, TTK Yay., Ankara 1976.

, *Ariflerin Menkıbeleri (Mevlânâ ve Etrafındakiler) I-II*, çev. Tahsin Yazıcı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.

, *Âriflerin Menkıbeleri I-II*, çev. Tahsin Yazıcı, MEB Yay., İstanbul 1989.

el-Mu’cemu’l-Vasît, haz.: Heyet, Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili I-X*, Azim Yay., haz.: Komisyon, İstanbul tsz.

Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil, Mevlânâ Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2002.

, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, Konyalılar Vakfı Yay., İzmir 2000.

Enç, Mithat, *Rûh bilim Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara 1974.

Eraslan, Kemâl, “Yesevî’nin Fakr-nâmesi”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, c. XXII, İstanbul 1977, ss. 45-120.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV Yay., İstanbul 1994.

Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücud*, KB Yay., Ankara 1990.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991.

Ertürk, Ramazan, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yay., Ankara 2004.

Erzurumî, İbrahim Hakkı, *Ma’rifetnâme*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul 1330, (Elif Ofset tıpkı basım), İstanbul 1980.

Esin, Emel, “VI.Yüzyılda Batı Türk Hakanlığına İlhâkından İslâma Kadar Belh’in Kültür Ve Sanat Tarihçesi”, *Bildiriler Mevlânâ’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, Ankara, 1974, ss. 176-92.

Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-Nüfûs*, haz. Abdullah Uçman, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Fadîman, J., & Frager, R., *Essential Sufism*, San Fransisco: HarperSanFrancisco, 1997.

Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Beyrut 1991.

Fordham, F., *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, çev.: Aslan Yalçın, Say Yay., İstanbul 1983.

Frager, Robert, *Aşktır Asıl Şarap*, çev.: Ömer Çolakoğlu, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim Denge ve Uyum, Kalp Nefs Rûh*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2003.

Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara 1992.

Freud, Sigmund, *New Introductory Lectures an Psychoanalysis*, New York: Norton Press, 1965.

Fromm, Erich, *Erdem ve Mutluluk*, “Önsöz”, çev.: Aydan Yörükan, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 1999.

, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev.: A. Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997.

, *Özgürlükten Kaçış*, çev.: Şemsa Yeğin, Payel Yay., İstanbul 1996.

, *Sahip Olmak Ya da Olmamak*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997.

, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev.: Y. Salman, N. İçten, Payel Yay., İstanbul 1979.

, *Toplumsal Bilinçaltının Araştırılması*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1998.

, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev.: Necla Arat, Say Yay., İstanbul 2001.

Fürûzanfer, Bedüzzaman, *Ehâdis-i Mesnevî*, Müesseset ü İntişarât ı Emîr Kebîr, Tahran 1361.

, *Mevlânâ Celâleddin*, çev.: Feridun Nafiz Uzluk, MEB Yay., İstanbul 1997.

Gardet, L., “Kalb” mad., *The Encyclopedia of Islam*, (E. J. Brill), Leiden 1978, c. IV, s. 487.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

, *İhyâ u Ulûmi'd-Dîn I-V*, Daru'l-Va'y Mektebet u İbn i Abdi'l-Berr, Halep 2004.

, *el-Maksadu'l-Esnâ*, Kahire 1322.

, *el-Munkız u mine'd-Dalâl*, Matbaatu'l-İ'lâmiyye, Kahire 1303.

, *el-Munkız u mine'd-Dalâl*, çev.: Hilmi Güngör, MEB Yay., İstanbul 1990.

, *Kitâb u Mişkâti'l-Envâr*, Matbaatu's-Sıdk, Mısır 1322.

, *Mükâşefetu'l-Kulûb*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1994.

, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikin, (Tasavvufun Prensipleri)*, çev.: Remzi Barışık, Kılıç Kitabevi, İstanbul tsz.

Gazzâlî, Ahmed, *Sevânihu'l-Uşşâk (Aşkın Hâlleri)*, çev.: Turan Koç-M. Çetinkaya, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Geen, R. G., "Psychophyciological Approaches to Personality", *Handbook of Personality Psychology*, edit. R. Hogan, J. Johnson & S. Briggs, San Diego, CA: Academic Press, 1997, ss. 387-414.

Geylânî, Abdulkadir, *el-Fethu'r-Rahmânî ve'l-Feyzu'r-Rahmân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Mısır 1973.

Goldman, James., "Bireyötesi Durum", *Ego Ötesi*, edit.: Walsh & Vaughan, çev.: Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 239-46.

Goldsmith, J. S., *Birliğin İdrâki*, çev.: Seval Yılmaz, İnsan Yay., İstanbul 1998.

Goldstein, J., *The Experience of Insight*, Santa Cruz, Calif.: Unity Press, 1976.

Goldziher, İ., "İslamiyetin İlk Zamanlarında Zühd", çev.: Hayrani Altıntaş, *AÜİFD*, sayı: XXIV, Ankara 1981, ss. 539-45.

Goleman, Daniel, *Duygusal Zekâ*, çev.: Banu S. Yüksel, Varlık Yay., İstanbul 2002.

Gould, R., *Transformations: Growth and Change in Adult Life*, New York: Simon and Schuster, 1978.

Gölpınarlı, A., *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İnkılâp ve Aka Yay., İstanbul 1983.

, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931.

, *Mevlânâ Celâleddin*, İnkılâp Yay., İstanbul 1999.

Göztepe, Yüksel, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006.

Grof, S., *Kozmik Oyun İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi*, çev.: Levent Kartal, Ege Meta Yay., İzmir 2002.

Guénon, René, *Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*, çev.: Atila Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2002.

, *Manevî İlimlere Giriş*, çev.: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Gül, Hâlim, *Mesnevî’de Kur’ânî Referanslar ve Kur’an Ayetlerine Getirilen İşâri Yorumlar*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2003.

Güllüce, Hüseyin, *Kur’ân Tefsiri Açısından Mesnevî*, Ötüken Yay., İstanbul 1999.

, “Mevlânâ’nın Düşünce Dünyasının Oluşmasında Etkili Olan Şahsiyetler ve Kaynaklar”, *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, Rûmî Yay., Konya 2006, ss. 85-99.

Günay, Ünver - Ecer, A. Vehbi, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1999.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî, Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, KB Yay., Ankara 2000.

, “Tarikâtların Doğuşu”, *Ekev Akademi Dergisi*, c. I, sayı 2, Ankara 1998, ss. 97-106.

Gündüz, İrfan, “Rabîta”, *MÜİFD*, İstanbul 1992, sayı: VII-X, ss. 243-74.

Gündüz, Ş., Ünal, Y., Sarıkçıoğlu, E., *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yay., Ankara 1996.

Günge, G., *Çocukta Zihin Gelişimi*, Ankara 1974.

Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Yay., İstanbul 1995.

Gürbüz, Ahmet, *Harabede Define, Tasavvuf Felsefesinde Temel Vurgular*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Gürer, Dilaver, *Abdulkadir Geylânî*, İnsan Yay., İstanbul 1999.

, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Güven, Rasih, *Vedanta and Sufism Sankaracarya and Mawlana Jalalu’d-din*, Ankara 1957.

Güvenç, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1994.

Hac-ı Bektâş-ı Velî, *Makâlat*, haz. Esat Coşan, sad.: Hüseyin Özbay, KB Yay., Ankara 1996.

Haeri, Fadhlalla, *The Journey of the Self*, Great Britain: Element Books, 1989.

Hakîkî, Kerim, *Manevî İlerlemenin Merhaleleri, Tahallî, Tevbe Menzilleri*, çev.: Süleyman Demir, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Hakîm Tirmizî, *Beyânu'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübâb*, Dâr u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1958.

Hâkim, en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdullah, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn I-IV*, thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut 1992.

Hakim, Suâd, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, nşr.: Dâru'n-Nedre, Beyrut 1981.

, *İbnü'l-Arabi Sözlüğü*, çev.: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2004.

Haksever, A. Cahit, *15. Yüzyıl Bir Türk Sûfisi: Yakub-ı Çerhî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.

, *Son Dönem Osmanlı Mevlevîlerinden Ahmet Remzi Akyürek*, KB Yay., Ankara 2002.

Hâlid, Mevlânâ, *Risâle fî Hakki'r-Râbita*, (Reşâhat kenarında), İstanbul 1294.

Harakânî, Ebu'l Hasan, *Seyr ü Sülûk Risâlesi*, haz.: Sadık Yalsızuçanlar, Sufi Kitap, İstanbul 2006.

Harter, Susan, *The Construction of the Self*, New York: Guilford Press, 1999.

Heisenberg, W., *Physic and Philosophy*, London: Allen & Unwin, 1963.

Helminski, Kabir, *Bilen Kalp, Ruhsal Dönüşümün Sûfî Yolu*, çev.: Refik Algan, Dharma Yay., İstanbul 2001.

Herevî, Abdullah el-Ensârî, *Kitâb u Menâzili's-Sâirîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Hewitt, James, *Meditasyon*, çev.: Rezan Süer, Akaşa Yay., İstanbul 1994.

Hikmet, Ali Asgar, *Câmî, Hayatı ve Eserleri*, çev.: M. Nuri Gencosman, MEB Yay., İstanbul 1994.

Hoffer, Ericc, *Kesin İnançlılar*, çev.: Erkıl Günur, İm Yay., İstanbul 1993.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1998.

, “Din Psikolojisi Açısından Şeyh-Mürid İlişkileri ve Yunus Emre-Tapduk Emre, *Hareket*, Mart 1981, s. 36-42.

Huart, C., “Horasan” mad., İA, c. V, ss. 560-2.

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Tahran 1378.

, *Keşfu'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), çev.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982.

Huxley, Aldous, *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, New York: Harper & Row, 1954.

, “Ebedî Felsefe”, *Aydınlanma Nedir*, edit.: John White, çev.: Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2002, ss. 63-85.

, *Kahıcı Felsefe*, çev.: Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Iqbal, Afzal, *The Impact Mowlana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture*, RCD Cultural Enstitute, Tehran 1974.

, *The Life and Work of Jalal-ud-din Rumi*, Pakistan National Council of the Arts, (6. baskı), İslamabad 1991.

Irina Tweedie, “Manevî Sûfî Eğitimi”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf içinde*, s. 96.

İsfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ I- X*, Kahire 1407/ 1987.

İsfahânî, Râğıb, *Müfredât u Elfâzi'l-Kur'an*, thk.: Safvan Adnan Davudî, (2. baskı), Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1997.

Ittelson, W. H. & Kilpatrick, F. P., “Experiments in Perception”, *Scientific American*, Ağust 1951, ss. 50-5.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul tsz.

İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye I-IV*, Dar u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.,

, *Fusûsu'l-Hikem*, thk.: Ebu'l-Âlâ Afîfî, Beyrut, 1946.

, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gencosman, MEB Yay., İstanbul 1992.

, *Bir Sûfînin Portresi, Şeyh-i Ekber'in Kaleminden Zünnûn-ı Mısırî*, çev.: Ali Vasfî Kurt, Gelenek Yay., İstanbul 2005.

, *Fenâ Risâlesi*, çev.: Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 2004.

, *İstilahâtü's-Sûfîyye (Resâil u İbn Arabî)*, Dâr u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.

, *İlahî Aşk*, çev.: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1998.

İbn Batuta, *Tam Metin Seyahatname I-II*, haz.: Mümin Çevik, İstanbul 1993.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ebî Bekr Muhammed, *Şifâu's-Sâil lî tehzîbi'l-Mesâil*, neşr.: Muhammed b. Tâvî et-Tancî, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1957.

, *Şifâu's-Sâil, (Tasavvufun Mahiyeti)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1998.

İbn Hallikan, *Vefeyatu'l-A'yân I-II*, Mısır 1310.

İbn Kayyim el-Cevzî, Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr, *Medâricu's-Sâlikîn*, Daru'l-Hadîs, (6. baskı), Kahire 1993.

, *Medâricu's-Sâlikîn I-II*, terc. Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1990-1994.

, *Kitâbu'r-Rûh*, çev.: Şaban Hakkı, İz Yay., İstanbul 1993.

İbn Mace, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *Sünenü İbn-i Mâce*, thk.: Muhammed Fuâd Abdalbâkî, I-II, Beyrut trs.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab, I-XV*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.

İbn-i Bîbî, *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye fî'l'Umûri'l-'Alâ'iyye*, Tıpkı Basım, TTK Yay., Ankara 1956;

, *Selçukname I-II*, çev.: Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara 1996.

İmam-ı Rabbânî, Ahmed Faruk el-Sirhindî, *Mektubât*, Fazilet Neşriyat, İstanbul tsz.

Înâyet Han, Pir Vilayet, “C. G. Jung ve Sûfizm”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit.: J. Marvin Spiegelman vd., çev.: Ramazan Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 41-62.

İz, Mahir, *Tasavvuf*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.

Jacobi, J., *Jung Psikolojisi*, çev.: Mehmet Arap, İlhan Yay., İstanbul 2002.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, New York: New American Library, 1958.

, *The Principles of Psychology*, New York: Dover Publications, 1950.

Jung, Carl Gustav, *Analytical Psychology: Its Theory and Practice*, New York: Vintage, 1968.

, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev.: İris Kantemir, Can Yay., İstanbul 2002.

, *Doğu Metinleri'ne Psikolojik Yaklaşım*, çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 2001.

, “Kişiliğin Gelişimi”, *Kişilik Oluşumu ve Sorunları*, haz.: Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul 2005.

, *Psikoloji ve Din*, çev.: Raziye Karabey, Okyanus Yay., İstanbul, 1998.

Kafesoğlu, İbrahim, “Selçuklular” mad., *İA*, c. X, ss. 353-416.

, *Harezmşahlar Tarihi*, TTK Yay., (2. baskı), Ankara 1992.

Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, sad.: Ethem Cebecioğlu, DİB Yay., Ankara 1994.

Kaplan, Hayri, *İslâm Düşünürlerine Göre Rûh ve Nefs*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1995.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 1995.

, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı*, Dergâh Yay., İstanbul 2005.

, “Havf” mad., *DİA*, c. XVI, ss. 558-61.

Karabulut, Ali Rıza, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, Kayseri 1984.

Kasapoğlu, Abdurrahman, “Yusuf ve Züleyha Açısından Kur’an’da ‘Nefs-i Emmâre’ Kavramı –Freud’un ‘İd’ Kavramıyla Bir Mukayese, *Tasavvuf*, sayı: 17, Ankara 2006, ss. 57-71.

Kâşânî, Abdurrezzâk, *Istilahâtü’s-Sûfiyye*, thk.: Abdulâl Şâhin, Dâru’l-Menâd, (2. baskı), Kahire 1992.

Kayaoğlu, İsmet, “Mevlânâ’nın Mektuplarının Döneminin Tarihi Açısından Bir Değerlendirilmesi”, *XII. Türk Tarih Kongresi*, TTK Yay., Ankara 1999, ss. 583-8.

Kaymaz, Nejat, *Pervâne Muineddin Süleyman*, AÜDTCF Yay., Ankara, 1970.

Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. Ishak, *et-Taarruf li’Mezhebi ehli’t-Tasavvuf*, thk.: Abdulhâlim Mahmud, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Mısır tsz.

Kelly, G., *The Psychology of Personal Constructs I-II*, New York: Norton, 1955.

Kılavuz, M. Akif, “Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, ss. 209-52.

Kılıç, Cevdet, “Hacı Bayram Velî’de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci”, *Tasavvuf*, sayı: 16, Ankara 2006, ss. 41-63.

, “Muhammed İkbal’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, *Tasavvuf*, sayı: 2, Ankara 1999, ss. 49-70.

Kılıç, Hamza, *Zikir ve Tevhid Eğitimi*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Kılıç, Mahmud Erol, *Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995.

, *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

King, C. D., *The States of Human Consciousness*, New York: Unity Books, 1963.

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, Ohan Matbaacılık, İstanbul 1997.

Kocatürk, Saadettin, *Mevlânâ’da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması*, KB. Yay., Ankara 2001.

Koç, Mustafa, “Ölüm Psikolojisi I”, *Tasavvuf*, sayı: 8, Ankara 2002, ss. 117-46.

Koçkuzu, Ali Osman, *Mesnevî’de Hz. Peygamber, Hadis-i Şeriflere Atıflar*, Rûmî Yay., İstanbul 2006.

Koffka, K., *The Growth of the Mind*, New York: Harcourt, 1935.

Komisyon, *el-Mu’cemu’l-Vasît*, Dâru’d-Da’ve (Çağrı Yayınları), İstanbul 1986.

Komisyon, *el-Müncid fi’l-Lüga ve’l-A’lâm*, Dâru’l-Meşrik, Beyrut 1986.

Konuk, A. Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 2002.

Konuk, A. Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi I-VII*, haz.: M. Tahralı vd., Gelenek Yay., Kitabevi Yay., İstanbul 2004-2006.

Konur, Himmet, “Mesnevî’de Mürîd-Mürşid İlişkisi”, *Tasavvuf*, Mevlânâ Özel Sayısı, Ankara 2005, ss. 149-57.

, Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı, Tibyan Yay., İzmir 2003.

Kök, Mustafa, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergâh Yay., İstanbul 2001.

Köprülü, Fuad, *Anadolu’da İslâmiyet*, haz.: Mehmet Kanar, İnsan Yay., İstanbul 2000.

, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay., (7. baskı), Ankara 1991.

, “Ârif” mad., *İA*, c. I, ss. 563-4.

Köymen, M. A., *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1963.

Kuşat, Ali, “Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf*, sayı: 9, Ankara 20202, ss. 119-28.

Kuşeyrî, Abdulkerîm, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye fi İlmi’t-Tasavvuf*, Thk.: Ma’rûf Zerîk – Ali Abdulhamit Baltacı, Daru’l-Ceyl, Beyrut tsz.

, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1991.

Küçük, Osman Nuri, *Fihî Mâ Fih Ekseninde Mevlânâ'nın Tasavvufî Görüşleri*, Rûmî Yay., Konya 2006.

, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf*, sayı: 9, Ankara 2002, ss. 221-38.

, “Mevlânâ'nın Üslup, Tasavvufî Fikir ve Meşrep Kaynaklarından Senâ'î”, *Tasavvuf Mevlânâ Özel Sayısı*, s. 455-72.

, *Mevlânâ ve İktidar Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları*, Rûmî Yay., Konya 2007.

Laudan, L., *Progress and its Problems*, Berkeley: University of California Press, 1977.

Lauster, Peter, *Aşk, Bir Olgu Olarak Aşkın Psikolojisi*, çev.: Nurettin Yıldırım, Doruk Yay., Ankara 1997.

, *Sevgi, Özgürlüğe Giden Yol*, çev.: çev.: Nurettin Yıldırım, Doruk Yay., Ankara 1997.

Lewis, Franklin D., *Rumi Past and Present, East and West, The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*, New York: Oneworld Publications, 2001.

Lippit, R. & White, R. K., *The Social Climate of Children's Groups, Child Behaviour and Development*, New York, 1943.

Loevinger, J., *Ego Development*, San Francisco: Jossey-Bass, 1976.

Magill, Frank, *Ekzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, çev.: Şahabettin Yalçın, Dergâh Yay., İstanbul 1992.

Mahmud, Abdulhalim, *Muhâsibî Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Makdisî, İzzuddîn Abdusselam, *Hallu'r-Rumûz ve Mefâtihu'l-Kunûz Sırların Çözümü ve Hazinelelerin Anahtarları*, çev.: Hayri Kaplan, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Margaret, Smith, *Bir Kadın Sufî: Rabia*, çev.: Özlem Eraydın, İnsan Yay., İstanbul 1991.

Marx, M. & Hillix, W. A., *Systems and Theories in Psychology*, 3rd ed., New York: McGraw-Hill, 1979.

Maslow, Abraham H., *The Farther Reaches of Human Nature*, 4th ed., New York: Viking Press, 1973.

, *Toward a Psychology of Being*, 2nd ed., New York: Van Nostrand, 1968.

, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev.: Okhan Gündüz, Kuraldışı Yay., İstanbul 2001.

, *Religions, Values, and Peak Experiences*, Columbus, OH: Ohio State University Press, 1964.

, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev.: H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996.

, “A philosophy of Psychology: The need for a mature science of Human Nature”, *Humanistic Viewpoints in Psychology*, edit. F. T. Severin, New York: McGraw-Hill, 1965, ss. 17-33.

, “Bir Metamotivasyon Kuramı: Değer-Yaşamın Biyolojik Kökeni”, *Ego Ötesi*, edit. Walsh, & Vaughan, çev.: Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 161-172.

Maucorps, P., *Sosyal Hareketlerin Psikolojisi*, çev.: S. Evrim, Anıl Yay., İstanbul 1958.

Melikoff, İrene, “Mevlânâ’nın Yaşadığı Yüzyılda İslâm Araştırmaları”, *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, haz.: Feyzi Halıcı, Konya 1978.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

Merçil, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, TTK Yay., Anlara 1993.

Mevlânâ Celâleddîn, Muhammed b. Muhammed el-Belhî er-Rûmî, *Mesnevî-i M’anevî (Tıpkı Basım) I-VI*, (Konya Mevlânâ Müzesinde 677/1278 Tarihli, No: 51 de Kayıtlı Bulunan Nüsha), KB Yay., Ankara 1993.

, *Mesnevî-i Ma’nevî I-VI*, haz.: R. A. Nicholson, İntişârât-ı Behzâd, Tahran 1375.

, *Mesnevî I-VI*, çev.: Veled İzbudak, MEB. yay., İstanbul 1990.

, *Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişle Manzûm Nahîfî Tercümesi I-VI*, haz.: Amil çelebîoğlu, MEB Yay., İstanbul 2000.

, *Konularına Göre Mesnevî Tercümesi I-III*, haz.: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2002.

, *Mesnevî I-II*, çev.: Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yay., Ankara 2004.

, *Külliyyât-ı Divân-ı Şems I-II*, haz.: Bediüzzaman Fîrûzanfer, İntişârât-ı Behzâd, Tahran 1378.

, *Dîvân-ı Kebîr I-VII*, haz.: A. Gölpınarlı, KB Yay., Ankara 2000.

, *Kitâb u Fîhî Mâ Fîh*, haz.: Bediüzzaman Fîrûzanfer, Çaphâne-i Meclis, Tahran 1330.

, *Fîhî Mâ Fîh*, çev. M. Ülker Anbarcıoğlu, MEB Yay., İstanbul 1954 ve 1990 baskıları).

, *Fîhî Mâ Fîh*, çev.: A. Avni Konuk, haz.: Selçuk Eraydın, İz Yay., İstanbul 1994.

, *Fîhî Mâ Fîh*, çev.: A. Gölpınarlı, İstanbul 1959.

, *Mektuplar*, çev.: A. Gölpınarlı, İnkılab ve Aka Kitabevi, İstanbul 1963.

, *Mevlânâ'nın Rubâîleri I-II*, çev.: M. Nuri Gençosman, MEB, İstanbul 1994.

, *Mevlânâ, Rubâîler*, çev.: A. Gölpınarlı, İstanbul 1964.

, *Seçme Gazeller Okyanusun Kendi Sesi*, çev.: İsa Nurâzer, Şûle Yay., İstanbul 2006.

, *Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü*, çev.: M. Hulusi, İstanbul 1937.

, *Mecâlis-i Seb'a (Yedi Meclis)*, çev.: A. Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği Yay., Konya 1965.

Mezahiri, Hüseyin, *Dürtülerin Kontrolü*, çev.: Süleyman Demir, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Molla Câmi, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns (Evliyâ Menkıbeleri)*, Tercüme ve Şerh: Lâmiî Çelebi, haz: Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul, 1995.

, *Tuhfetü'l-Ahrâr Sûfilere Armağan*, çev.: Yusuf Öz, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Risâletu'l-Müsterşidîn*, thk.: Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru's-Selâm, Kahire 1982.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî b. El-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1987.

Naim, Ahmed, *İslam Ahlâkının Esasları*, sad.: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1945.

Nasr, Seyyid Hüseyin, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zâhirî Değişim İçindeki Süreklilik”, *Benliğin İnşası*, edit. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 95-107.

, *İslâm Sanatı ve Manevîyatı*, çev.: Ahmet Demirhan, İnsan Yay., İstanbul 1992.

, *Rumi and the Sufi Tradition*, RCD Cultural Institute, Tehran 1974.

, *Tasavvufî Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002.

Necmüddin Kübra, “Risâle ile'l-Hâim” *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996, ss. 71-90.

, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

Nedvî, Ebu'l-Hasan, “el-İnsânü'l-Kâmil fî Nazari Muhammed İkbal”, *Mecelletu'l-Ezher*, I, Eylül 1978.

Nesefî, Azîzüddîn, *İnsân-ı Kâmil*, terc.: A. Avni Konuk, haz. Sezai Fırat, Gelenek Yay., İstanbul 2004.

Netton, Ian Richard, *Sufi Ritual: The Parallel Universe*, Richmond, England: Curzon Press, 2000.

Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref *Riyâzu's-Sâlihîn*, şrh. Subhî Sâlih, Mektebet u Pamuk, İstanbul tsz.

Nicholson, Reynold A., “Sülûk” mad., *İA*, c. XI, ss. 231-2.

, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev.: Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 2004.

, *İslâm Sûfîleri*, çev.: Yücel Belli, Murat Temelli, Ataç Yay., İstanbul 2004.

, *The Idea of Personality in Sufism*, Kashmiri Bazar, Lahore 1922.

Nurbakhsh, Javad, *The Psychology of Sufism (Del wa Nafs)*, New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1992.

Ocak, A. Yaşar, *Babailer İsyanı*, Dergâh Yay., İstanbul 1980.

, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1999.

Onur, Bekir, *Gelişim Psikolojisi*, İmge Kitabevi, Ankara 1986.

Ornstein, R. E., *Yeni Bir Psikoloji*, çev.: Erol Göka-Feray Işık, 3. bsk., İstanbul 2001.

Öçal, Şamil, “Mutlak Hakikat ve Diğerleri”, *Tasavvuf*, sayı: 1, Ankara 1999, ss. 81-104.

Ögke, Ahmet, “Tasavvufta Kenz-i Mahfi Düşüncesi...”, *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 9-24.

, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yay., Van 2005.

Özcan, Ali, *Hicri Birinci Asırda Zühd Hareketini Doğuran Amiller*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2000.

Özelsel, M. M., *Halvette 40 gün*, çev.: P. Budanur Ateş, Kaknüs Yay., İstanbul 2002.

Öztuna, Yılmaz, *İslâm Devletleri, Devletler ve Hanedanlar I-IV*, KB Yay., Ankara 1989-97.

Öztürk, Mürsel, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, KB Yay., Ankara 2001.

Öztürk, Y. Nuri, *Kuran ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997.

, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, FatihYayınevi Matbaası, İstanbul 1982.

, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-III*, MEB Yay., İstanbul 1993.

Palmer, Martin, *Yin ve Yang*, çev.: Nafiz Güder, Dharma Yay., İstanbul 2000.

Parladır, Selahaddin, “Dua” mad., *DİA*, c. IX, ss. 532-3.

Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

Peale, Norman Vincent, *Olumlu Düşünmenin Gücü*, çev.: Şahin Cüceloğlu, Sistem Yay., İstanbul 2001.

Peck, Scott, *Az Seçilen Yol Sevginin, Geleneksel Değerlerin ve Ruhsal Tekâmülün Psikolojisine Yeni Bir Bakış*, çev.: Rengin Özer, Akaşa Yay., İstanbul 1999.

Pekolcay, Neclâ, Selçuk Eraydın, *İslâmî Türk Edebiyatı*, İrfan Yay., İstanbul 1975.

Pervin, L., *Handbook of Personality: Theory and Research*, 4th ed., New York: Wiley, 1984.

Piaget, J., & Inhelder, B., *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence*, New York: Basic Books, 1958.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dâru Kahramân, İstanbul 1986.

Rama, Swami, “Prana Bilimi”, *Nefes: Zihinle Beden Arasındaki Köprü*, Ötesi Yay., İstanbul 2000.

Rifaî, Ken'an, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2000.

Ring, Kenneth, *Heading Toward Omega: In Search of the Meaning of the Near-Death Experience*, New York: Quill, 1985.

Ring, Kenneth, *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near Death Experience*, New York: Quill, 1982.

Ritter, Helmut, “Fenâ” mad., *İA*, c. IV, ss. 546-7.

, “Celâleddin Rûmî” mad., *İA*, c. III, s. 53-9.

Robbins, Anthony, *İçindeki Devi Uyandır, İçindeki Devi Uyandır*, çev.: Belkıs Çorakçı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1991.

, *Sınırsız Güç, Kişisel Başarıda Zirveye Ulaşmanın Yolu*, çev.: Mehmet Değirmenci, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1993.

Rogers, C. R., *A Way of Being*, Boston: Houghton, 1980.

, *On Becoming a Person*, Boston: Houghton, 1961.

Rousseau, J. J., *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yay., İstanbul 1990.

Ruiz, Don Miguel, *Ustaca Sevmek*, çev.: Seda Toksoy, Ötesi Yay., İstanbul 2000.

Ruzbihan Baklî, Ebu Muhammed b. Ebi Nasr, *Kitab u Meşrebi''l-Ervâh*, tsh. Asım İbrahim ez-Zerkâvî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Safer Baba, *İstılâhât-ı Sofiye fî Vatan-ı Asliye: Tasavvuf Terimleri*, Heten-Keten Yay., İstanbul 1998.

Sahmerânî, Es'ad, *Tasavvuf Menşei ve Istılahları*, çev.: Muharrem Tan, İz Yay., İstanbul 2000.

Sâmi, Şemseddin, *Kâmus-ı Türkî*, Dersaadet, İstanbul 1317.

Sartre, J. P., *The Devil and the Good Lord*, New York: Alfred a. Knopf, 1960.

Sayar, Kemâl, “Geçmişin Bilgeligi Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?” *Sûfî Psikolojisi*, edit.: Kemâl Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 11-40.

Schacht, Joseph, “Şeriat” mad., *İA*, c. XI, ss. 429-35.

Schimmel, Annemarie, “Yûsuf in Mawlânâ Rumi's Poetry”, *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, edit. Leonard Nurbakhsh, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992, ss. 45-59.

, *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, çev.: Senâil Özkan, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002.

, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvîfin Hayatı ve Eseri*, çev.: Senâil Özkan, Ötüken Yay., İstanbul 1999.

, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Yaşar Keçeci, Kırkambar Yay., İstanbul 2000.

, *The Triumphal Sun, A Study of the Works of Jalâloddin Rumi*, State University of New York Press, Albany 1993.

Schopenhauer, Schiller, Jung, Spranger, *Kişilik Oluşumu ve Sorunları*, haz. Ahmet Aydoğan, İz Yay., İstanbul 2005.

Schultz, D. P., & Schultz, S. E., *Modern Psikoloji Tarihi*, çev.: Yasemin Aslay, Kaknüs Yay., İstanbul 2001.

Schumacher, E. F., *Aklı Karışıklar için Kılavuz*, çev.: Mustafa Özel, İz Yay. İstanbul 1992.

Schuon, Frithjof, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev.: Şahabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1998.

, *Tasavvuf Kabuk ve Öz*, çev.: Veysel Sezigen, İz Yay., İstanbul 2006.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Makâsidü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin Mine'l-Ehâdisi'l-Müştehra ale'l-Elsine*, thk.: Muhammed Osman el-Hist, Beyrut 1985.

Selvi, Dilaver, *İslâm'da Velâyet ve Kerâmet*, Umran Yay., İstanbul 1990.

, *Mürşid-i Kâmil İntisab ve Cemaat*, Umran Yay., İstanbul 1995.

Serin, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*, Petek Yay., İstanbul 1984.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah et-Tûsî, *el-Lum'a' fî Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

, *el-Luma' İslam Tasavvufu*, çev.: H. Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.

Severin, F. T. (edit.), *Humanistic viewpoints in Psychology*, New York: McGraw-Hill, 1965.

Sevgi, Hacı Ahmet, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Adetleriyle İlgili Bilgiler*, Kayseri 1994.

Sevim, Ali - Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi, Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, TTK Yay., Ankara 1995.

Sevim, Ali -Yücel, Yaşar, *Türkiye Tarihi, Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, TTK Yay., Ankara 1989.

Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Ma'rifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Seyyid Burhaneddin Tirmizî, *Maârif*, trc. A. Rıza Karabulut, Mektebe Yay., Ankara 1995.

Shaffer, Jerome A., *Bilinç, Rûh ve Ötesi*, çev.: Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991.

Shaffii, Muhammed, “Varoluşsal Vuslat: Benlikten Kurtuluş”, *Sûfî Psikolojisi*, edit. Kemâl Sayar, İnsan Yay., İstanbul 2000, ss. 93-119.

Singh, Darshan, “Cüneyd ve Hallâc’ın Sünnet, Ahvâl ve Makâmât’a Karşı Tutumları”, çev.: A. Cahit Haksever, *Tasavvuf*, sayı: 4, Ankara 2000, ss. 231-8.

Sipehsâlar, Ferîdûn b. Ahmed, *Mevlânâ ve Etrafindakiler er-Risâle*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1977, Tercüman 1001 Temel Eser.

Skirbekk, Gunnar –Gilje, Nils, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev.: Emrullah Akbaş, Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul tsz.

Smith, Huston, “Kutsal Bilinçdişi” *Aydınlanma Nedir*, edit.: John White, çev.: Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2002, ss. 129-39.

Smith, Wolfgang, *Kâinat ve Aşkınlık*, çev.: Mehmed Ali Özkan, İnsan Yay., İstanbul 1996.

Spiegelman, J. Marvin, vd., *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, çev.: Ramazan Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Spiegelman, Marvin, “İbn Arabi ve Jung’da Aktif İmgelem”, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, edit.: J. Marvin Spiegelman vd., çev.: Ramazan Yazıcı-Ramazan Kutlu, İnsan Yay., İstanbul 1997, ss. 111-29.

Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev.: A. Gölpınarlı, Ankara 1976.

Sunar, Cavit, “Aşkın Terbiyede Rolü”, *AÜİFD*, c. XXV, Ankara 1981, ss. 95-126.

, *Mistisizmin Ana Hatları*, AÜ Basımevi, Ankara 1966.

Sühreverdi, Ebu Hafs Şihâbuddîn Ömer, *Avârifü’l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, haz. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yay., İstanbul 1990.

, *Avârifü’l-Maârif*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2005.

, *İrşâdü’l-Mürîdîn Mürîtliğin Temel Öğretileri*, çev.: Mehmet Emin Fidan, Hacegân Yay., İstanbul 2000.

Sülemî, Ebû Abdurrahman, “Uyûbu’n-Nefs ve Mudavâtuhâ, Nefsin Kusurları ve Bunların Tedavisi”, çev.: Süleyman Ateş, *AÜİFD*, c. XVI, Ankara 1970, ss. 233-8.

, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, thk.: Nureddin Sureybe, Matbaatu’l-Medenî, (3. baskı), Kahire 1986.

, *Tasavvufun Ana İlkeleri, Sülemî’nin Risâleleri*, çev.: Süleyman Ateş, Ankara 1981.

, *Tis’a Kütüb Sülemî’nin Risâleleri*, thk ve trc. Süleyman Ateş, AÜ. Basımevi, Ankara 1981.

Şa’rânî, Abdulvahhâb, *Tabakatu’l-Kübra*, Mısır 1951.

Şahin, Naim, “Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve G. W. F. Hegel’de Bazı Metafizik Kavramların Karşılaştırılması”, *Tasavvuf*, sayı: 5, Ankara 2001, ss. 83-109.

Şahinler, Necmettin, *Kâmil Mürşidin Portresi*, Furkan Yay., İstanbul 1998.

Şarkâvî, Hasan, *Mu’cemu’l-elfâzi’s-Sûfiyye*, Müessesetü Muhtar (2. baskı), Kahire 1992.

Şebüsteri, Sa’deddin Mahmud b. Abdülkerim b. Yahya, *Gülşen-i Râz*, çev.: Abdülbaki Gölpınarlı, Maarif Vekaleti, Ankara 1944.

Şemseddin Muhammed Tebrizî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî*, nşr.: Muhammed Ali Muvahhid, Tahran 1377.

, *Konuşmalar*, çev.: M. Nuri Gencosman, Hürriyet Yay., İstanbul 1974.

Şerif, M. - Şerif, Carolyn W., *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev.: M. Atakay-A. Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1996.

Şimşek, Halil İbrahim, *Osmanlı’da Müceddidilik XII. Yüzyıl*, Sûf Yay., İstanbul 2004.

Şucâî, Muhammed, *Makâlât I Ne İdik Ne Olduk Ne Olabiliriz Nefis Terbiyesinin Nazarî Esasları*, çev.: Ali Eren, İnsan Yay., İstanbul 1999.

, *Makâlât II-III, Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olabiliriz, Nefsi Tezkiyenin Amelî Yöntemi*, çev.: Ali Eren, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Taberanî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi, *el-Mu'cemü'l-Evsât*, thk.: Mahmûd b. Ahmed Tahhan, Mektebetü'l-Maârif, Riyad 1985/1405.

Taftazânî, Ebu'l-Vefâ, *Medhal ile 't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Daru's-Sekâfe, Kahire 1991.

Tahralı, Mustafa, "Tasavvuf Mistisizm Farkı" *Akademi Mecmuası*, Ekim 1981, ss. 21-36.

Talbot, M., *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, çev.: Sabahattin Kurtay, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Taneri, Aydın, *Harzemşahlar*, TDV Yay., Ankara 1993.

, *Türkiye Selçuklularının Kültür Hayatı*, Konya 1977.

Tânevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf*, haz. Davudî-Yıldırım, Umran Yay., İstanbul 1995.

Tarlan, Ali Nihad, *Mevlânâ*, İstanbul 1974.

Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali, *Keşşâf u Istilâhâtı'l-Fünûn I-III*, Kahraman Yay., İstanbul 1984.

Ter Haar, Johan G. J., "Nakşibendiyye'de Manevî Rehberliğin Önemi", çev.: A. Cahit Haksever, *Tasavvuf*, sayı: 9, Ankara 2002, ss. 385-94.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Câmiu's-Sahîh*, Beyrut 1987.

Top, H. Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, Ötüken Yay., İstanbul 2001.

Topçu, Nurettin, *İslâm ve İnsan, Mevlânâ ve Tasavvuf*, haz. Ezel Erverdi, İsmail Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1998.

, *İsyan Ahlâkı*, Dergâh Yay., İstanbul 1995.

Turan, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1993.

Turgay, Nurettin, "İslâm'da Haset Kavramı", *Tasavvuf*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 73-96.

Turner, M., *Philosophy and The Science of Behavior*, New York: Appleton-Century-Crofts, 1967.

Türer, Osman, "Melâmet Düşüncesinin Orijinal Özelliği", *İslâmî Araştırmalar*, Mayıs 1988, c. II, s. 7, ss. 57-67.

, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

Türkçe Sözlük I-II, TDK Yay., 8. basım, Ankara 1988.

Tüzer, Abdüllatif, *Dini Tecrübe Mistisizm*, Dergâh Yay., İstanbul 2006.

Uluç, Tahir, “İbn Arabî’de Mistik Sembolizm”, *Tasavvuf*, sayı: 16, Ankara 2006, ss. 151-90.

Uludağ, Süleyman, *İslam’da Mürşid ve İrşâd Faaliyetleri*, İrfan Yay., İstanbul 1975.

, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1999.

, “Ârif” mad., *DİA*, c. III, ss. 361-2.

, “Aşk” mad., *DİA*, c. IV, ss. 11-7.

, “Basîret” *DİA*, c. V., s. 103.

, “Dua”, *DİA*, c. IX, ss. 535-6.

, “Halvet” mad., *DİA*, c. XV, ss. 386-7.

, “Hasan Basrî” mad., *DİA*, c. XVI, ss. 291-3.

, “Kabz” mad., *DİA*, c. XXIV, ss. 44-5

, “Ma’rifet” mad., *DİA*, c. XXVIII, ss. 54-5.

Ulvan, Abdullah Nasuh, *İslâm ve Aşk*, çev.: M. Lutfi Özbey, İhtar Yay., İstanbul 1998.

Underhill, Evelyn, “Bütünleşmiş Yaşam”, *Aydınlanma Nedir*, edit.: J. White, Ayna Yay., İstanbul 2002, ss. 87-127.

Usta, Mustafa, *Divan-ı Kebir’de Mevlânâ’nın Eğitim Anlayışı*, İFAV Yay., İstanbul 1995.

Usta, Niyazi, *Menzil Nakşiliği, Sosyolojik Bir Araştırma*, Töre Yay., Ankara 1997, ss. 35-52.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., Konya 2001.

Ülken, Hilmi Ziya, “Mevlânâ ve Yetiştigi Ortam”, *Bildiriler Mevlânâ’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*, haz. Mehmet Önder, Ankara 1974, ss. 226-57.

Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ I-V*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul 2006.

Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev.: Murtaza Korlaelçi, EÜ Yay., Kayseri 1994.

Walsh & Vaughan, “Kişi Nedir”, *Ego Ötesi*, çev.: Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001, ss. 67-78.

Walsh, R. N., & Vaughan, Frances, *Ego Ötesi*, çev.: Halil Ekşi, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Walters, J. Donald, *Modern Düşüncenin Krizi: Anlamsızlık Sorununa Çözümler*, çev.: Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Watson, J. B., *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*, Philadelphia: Lippincott, 1919.

Watson, R. I., *A Brief History of Psychology*, 2nd ed., New York: Holt, 1979.

, *The Great Psychologists*, 4th ed., Philadelphia: Lippincott, 1978.

Wensinck, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfazi'l-hadisi'n-nebevi Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden : E. J. Brill, 1936.

Wertheimer, M., *A Brief History of Psychology*, 2nd. Ed., New York 1979,

White, John (edit.), *Aydınlanma Nedir*, çev.: Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2002.

Wilber, Ken, *The Atman Project: A Transpersonal View of Human Development*, Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1980.

, *The Eye of Spirit: An Integral Vision for a World Gne Slightly Mad*, Boston: Shambhala Publications, 1997.

, *The Spectrum of Consciousness*, Wheaton: The Philosophical Publishing House, 1977.

, *The Spirit of Evolution*, Boston: Shambhala Publications, 1995.

Wilcox, Lynn, *Sûfizm ve Psikoloji*, çev.: Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2001.

Woodworth, R. S., *Contemporary Schools of Psychology*, 2nd ed., New York: Ronald Press, 1948.

Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Yay., İstanbul 1993.

Yar, Erkan, *Rûh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

Yargıcı, Atilla, *Kur'an'ın Önerdiği İdeal İnsan Modelinin Oluşmasında Sevginin Rolü*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2002.

Yaylalı, Kâmil, *Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, İstanbul 1975.

Yazıcı, Tahsin, “Belh” mad., *DİA*, c.V, ss. 410-1.

Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yay., İstanbul 1992.

, *Tarikatlar ve Dinî Hayat*, Kardeşler Matbaası, Samsun 1996.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.

Yılmaz, H. Kamil, “Eğitimde Gönül Faktörü Mevlânâ Örneği”, *Tasavvuf Mevlânâ Özel Sayısı*, Ankara 2005, ss. 13-24.

Yılmaz, Hasan Kamil, “Kişisel Gelişim ve Tasavvuf”, *Tasavvufî Bakış*, Erkam Yay., İstanbul 2003, ss. 131-6.

, “Mü'minin Sığınağı: Dua”, *Tasavvufî Bakış*, Erkam Yay., İstanbul 2003, ss. 157-64.

, “Şahsiyet İnşâsı ve Tasavvuf”, *Gönül Penceresinden*, Erkam Yay., İstanbul 2006, ss. 130-6.

, “Tasavvufî Açından Mi'râc”, *Gönül Penceresinden*, Erkam Yay., İstanbul 2006, ss. 242-7.

, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensâr neşriyat, İstanbul 1997.

, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İFAV Yay., İstanbul 1990.

Yousofi, Gholam Hosein, “Mawlavî as a Storyteller”, *The Scholar and the Saint*, edit.: Peter J. Chelkowski, New York 1975, ss. 287-306.

Yunus Emre Dîvanı, haz.: Mustafa Tatçı, KB Yay., Ankara 1990.

Yurdaydın, H. Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1982.

Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüyâ*, MEB Yay., İstanbul 1996.

Zahoder, B., “Büyük Selçuklu Devletinin Kuruluşu Sırasında Horasan”, *Belleten* XIX (1955), ss. 491-527.

Zeren, Mehmet, *Mesnevî’de Geçen Bütün Hikâyeler ve Hikmetleri*, Hazen Yay., İstanbul 2004.

Zerrinkub, AbdülHüseyn, *Attar’ın Hayatı, Düşünceleri ve Eserleri (Sîmurg’un Kanat Sesi)*, çev.: Alptekin Dursunoğlu, Anka Yay., İstanbul 2002.

Zevzenî, *Şerhu’l-Muallakati’s-Seba’*, Mektebetü’l-Maârif, Beyrut 1994.

ÖZET

“Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk”, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, VII + 679 s.

Bu tezin konusu XIII. Yüzyıl Anadolu’sunda yaşayan Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin insanın manevî/ruhsal gelişimine ilişkin rehberlik ve öngörülerinin incelenmesi üzeredir.

Tez, bir *Giriş*, *Üç bölüm* ve *Sonuçtan* oluşmaktadır. Giriş bölümünde, çalışmada ele aldığımız konunun Mevlânâ’nın düşüncelerini anlamadaki yeri ve önemi üzerinde durularak araştırma konusunun yöntem ve niteliği belirtilmiştir. Buna ilaveten girişte özet olarak Mevlânâ’nın hayatına geçirdiği tekâmül evreleri açısından ana hatlarıyla değinilmiştir.

Birinci bölümde Mevlânâ’nın sülûk anlayışının doktriner temelleri incelenmiştir. Kavramsal çerçevenin belirlendiği bu bölümde Mevlânâ’nın sülûk anlayışının bir benlik dönüşümü olduğu ana fikri yanında Mevlânâ’nın, manevî/ruhsal gelişime ilişkin öngörü ve rehberliğinin mahiyeti, esasları, metot ve gayesi ile sülûk sürecinde gördüğü başlıca tehlikelerin neler olduğu hususları ele alınmıştır.

Mevlânâ’ya göre benlik dönüşümü, bir takım davranış ve eylemlerle desteklenen sülûk süreci sonunda kişinin şahsiyetinin ilahî arketipinde erişebileceği en yüksek merhaleye kadar yükselmesini öngörmektedir. Bu sürecin bir davranış değişim süreci olmasına binâen Mevlânâ, insan davranışlarının değişimi üzerinde durmuştur. Bununla bağlantılı olarak Mevlânâ düşünceyi, insan eylemlerinin yaratıcısı olarak görür. Davranışlarını değiştirebilmesi için sâlikin öncelikli olarak bir zihniyet devrimi yaşaması gereği üzerinde önemle durur. Bu nedenle çalışmamızın ikinci bölümünde Mevlânâ’ya göre manevî yolda ilerleyen sâlikin pratik olarak çeşitli “sülûk” uygulamalarına başlamadan önce sahip olması gereken başlıca bilinç unsurları üzerinde durulmuştur.

Tezimizin üçüncü ve son bölümünde ise manevî tekâmül yolunda ilerleyen bir insan Mevlânâ’ya göre hangi aşama ve uygulamalardan geçerek kamil insan olmaktadır ve ruhsal gelişimini tamamlamaktadır, sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır.

Sonuç kısmında çalışmanın özet bir değerlendirmesi sunulmuştur.

ABSTRACT

“Transformation of Self in Mawlana: *Suluq*,” Doctoral Thesis, Advisor: Prof. Ethem Cebecioğlu, VII + 679 p.

This paper looks into the guidance and foresights of Mawlana Jalaleddin Rumi of 13th Century Anatolia on the psychological/spiritual development of man.

The paper consists of one *Introduction*, three *Parts* and one *Conclusion*. The Introduction dwells on the place and significance of our subject title in understanding the thoughts of Mawlana, specifying the method and nature of research. In addition to the foregoing, the Introduction summarizes the stages of Mawlana’s life in terms of Maturing (*taqamul*).

Part One studies the doctrinarian foundations of Mawlana’s understanding of training (*suluq*). Establishing the conceptual framework, this part not only provides the central idea that Mawlana’s understanding of *suluq* is a transformation of the ego, but also seeks to understand the nature, principles, method and purpose of Mawlana’s foresight and guidance on psychological/ spiritual development, and the main perils observed in the process of *suluq*.

According to Mawlana, the process of *suluq*, as supported by the transformation of the ego and a series of behaviors and actions, envisages the ultimate ascending of one to the highest level possible within the divine archetype of his own person. With reference to the idea that this process is a process of behavioral change, Mawlana dwells on the changing of human behaviors. In connection to this, Mawlana regards thought as the creator of human actions. He emphasizes that a trainee (*salıq*) must attach priority to the creation of a revolution of mentality in order to be able to change his behaviors. Thus, second part of this paper elaborates on the main elements of consciousness that a follower of the spiritual path must, according to Mawlana, practically have prior to starting with various practices of “*suluq*.”

The third and the last part of the paper attempts at answering the question as to which stages and practices the follower of the path to psychological maturity undergoes, according to Mawlana, in order to become the Ultimate Man and to complete his spiritual development.

Conclusion provides an abridged evaluation of the paper.