

## MEVLÂNÂ'DA METAFOR YOLUYLA FELSEFE

*Nihat Keklik*

Türk-İslâm düşünürü *Mevlânâ* (1207-1273)'nın romantik ve şâirlik yönü üzerinde o kadar isrâr edilmiştir ki *Mesnevî*'sinde çoğunlukla *mevâzî* (metaforlu) bir uslûpla dile getirilen *felsefî unsurlar*, çok kimselerin dikkatinden kaçmıştır. Biz, onun bu özelliği üzerinde durmak istiyoruz. Ayrıca unutmamalı ki *Mevlânâ*'nın felsefî açıdan değerlendirilmesi, oldukça yeni bir teşebbüstür\*\*.

(I)

### TÜRK - İSLAM FELSEFESİNDE MEVLÂNÂ'NIN YERİ VE ÖZELLİKLERİ

Bu yazıda *Mevlânâ*, önce *târih çerçevesi* içinde tasvir olunacak (s. 19-34) ve sonra da onun *felsefî görüşleri* (s. 35-55) ele alınacaktır.

#### a) *Biyografisi ve şahsiyeti hakkında bâzı mülâhazalar*

Orta Asyada, *Belh* şehrinde 30 Eylül 1207 târihinde dünyâya gelen ve 16 Ekim 1273 târihinde *Konya*'da (-66 yaşındayken-) vefât eden *Mevlânâ Celâleddin Muhammed*, hayatının büyük kısmını *Anadolu*'da geçirmiştir. Bu sebeptendir ki ona *Rûmî* (: Anadolu-lu) nisbesi verilmiştir. Babası *Bahâeddin Veled*, aynı zamanda *sultân'ül-*

\*\* Bu hususta iki tâne *lisans tezi*, 1980 yılında tarafımdan yaptırılmış olup, bir tânesi *Betül Karabina*'nın diğeri de *Nurten Diner*'in mezuniyet tezidir. N. Diner, halen anabilim dalımızda, «araştırma görevlisi» olarak çalışmakta ve «*Mevlânânın Felsefesi*» üzerinde bir *doktora tezi* hazırlamaktadır. Bu makâleyi hazırlarken, onun fişlerinden de yararlandım.

*ulemâ* (bilginlerin sultanı) lakabıyla anılmaktaydı çünkü o devrin felsefe ve teoloji ilimlerinde tanınmış bir kimseydi.

O sıralarda gittikçe şiddetlenen *Moğol istilası* sebebiyle, ihtimâl ki 1212 veyâ 1213 yılında (-ki Mevlânâ bu sıralarda beş yaşlarında- daydı-) âilesiyle birlikte *Belh*'ten ayrılarak *Suriye* ve *Hicaz*'da bir süre kaldıktan sonra Anadolu'ya gelmiş ve *Konya*'ya yerleşmişlerdi. Bu sırada Anadolu'da, büyük bir Türk devleti olan *Anadolu Selçukluları* hüküm sürmekteydi.

Mevlânâ diyor ki : — *Vatanda savaş olunca, gurbet daha iyidir*<sup>1</sup>. Fakat bu gibi sözlerine bakarak onun *savaş*'tan kaçan bir insan olduğunu zannetmek yanlıştır çünkü böyle olsaydı, *Moğollar* (1243'ten itibâren) Anadolu'yu istilâyâ başladıklarında, başka bir ülkeye daha kaçması gerekirdi. Oysa Mevlânâ, devamlı olarak (-Moğollara rağmen-) *Konya*'da kalmıştır.

Mevlânâ'nın babası *Bahâeddin Veled* (: sultân'ül-ulemâ), 1230 yılında *Konya*'da vefât etmişti. (Mevlânâ bu sıralarda 23 yaşında- daydı). Genç yaşma rağmen, babasından boşalan kürsiye çıkarak derslere devam etti. Uzak Doğu'dan yola çıkan istilâcı *Moğollar*, bu sıralarda Doğudan Batı ülkelerine doğru sür'atle ilerlemekteydi. Nitekim yolları üzerindeki *Belh* şehri, 1217 yılında Moğolların eline geçmişti. Nihâyet *Moğollar* 1243 yılında Anadolu'ya girdiler ve *Sivas* dolaylarında, *Kösedağ Savaşı*'nda Anadolu Selçuklu ordusunu yenerek büyük bir katliâma başladılar. (Mevlânâ bu sıralarda 36 yaşlarında- daydı). Aynı şehirde Türk düşündürü *Sadreddin Konevi* (1210-1274) ve onun hocası *İbnül-Arabî* (1165-1240) gibi ünlü şahsiyetler daha yaşamaktaydı. Ne var ki *İbnül-Arabî* bu büyük olaylardan üç yıl önce (1240'ta) vefât etmişti fakat *Sadreddin Konevi* henüz 33 yaşında- daydı ve *Mevlânâ* ile birlikte *Konya*'da bulunmaktaydı.

Babasını kaybettiği 1230 yılından itibâren Moğol istilasının meydana geldiği 1243 senesine kadar olan devrede *Mevlânâ*, pederinin yakın arkadaşı olan *Tirmizî'li Burhâneddin Muhakkik* (öl. Kayseri, 1240)'den ders görmeğe başladı. Nihâyet birkaç yıl sonra, (ihtimâl ki 1244 senesinde), *Konya* şehrine garip bir zât gelmişti : *Tebrizli Şems* (Şems-i Tebrizî) adındaki bu zât, âdetâ *Sokrates*'i andır-

1 *Mesnevi* (Nahifî terc. nşr. Â. Çelebioğlu), 1/95 (: 2496).

maktaydı. Nitekim *Sokrates*'ten etkilenen *Platon* gibi, *Mevlânâ* dahi *Şems*'ten etkilenmişti. Nasıl ki *Platon*, (-*Sokratik Dialoglar* adını taşıyan eserleri vâsıtasıyla-) *Sokrates*'in ismini ebedileştirmişse, aynı şekilde *Mevlânâ* dahi, (-lirlik şiirler ihtivâ eden-) *Divân-ı Kebîr* ismindeki eseriyle, hocası *Şems*'in ismini ebedileştirmiştir<sup>2</sup>. *Mevlânâ*, onun şahsiyetinin etkisine kendisini öylesine kaptırmıştır ki, talebelerini ve derslerini ihmâl eder olmuştur. Konyalılar bu durumdan, elbette ki hoşnut değildi: Anlaşılması güç bir dostluk sebebiyle *Mevlânâ*'yı çevresine karşı ihmâlkâr duruma sürükleyen *Şems-i Tebriz* aleyhine, halk, galeyana geliyordu. Ya korkusundan ya da Konyalıları teskin edebilmek için *Şems*, 1247 senesinde *Konya*'dan uzaklara kaçtı\*. *Mevlânâ*'nın biyografisindeki tipik olaylardan biri de budur. Çünkü dikkat edilirse *Şems*'te bulunduğu *irfân*, her türlü *kitâbî bilgi*'nin (ilmin) üstündeydi, ve ona bir nevi ruh coşkunluğu vermişti. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu etkilenme, âdetâ *Sokrates* ile *Platon* arasındaki gibi köklü bir etkilenmeydi.

*Mevlânâ*'nın şahsiyet yapısı, daha sonraki yıllarda da bu minvâl üzere devam edecektir. Bir yandan *Moğollar*, Anadolu içlerinde ilerlerken, diğer yandan da *Mevlânâ* sanki çevresinde hiç bir şey olmuyormuş gibi kendi âleminde yaşamaktaydı. *Şems*'in (1247'de) âni vefâtından (veyâ kaybolmasından) bir iki yıl sonra, (1249 veyâ 1254'te) *Konya*'da bir *kuyumcu* olan *Salâhaddin Zerkûb* (öl. 1263) ile dostluk kurmuştu. Bu zâtın, altın döverken çıkardığı âhenkli seslerden dolayı *raks* ihtiyâcını duymaktaydı. Konyalılar bu zâtın da aleyhinde bulunmağa başlıyor hattâ onu ölümle tehdid ediyorlardı. Buna rağmen *Salâhaddin Zerkûb*, vefat edeceği 1263 senesine kadar *Mevlânâ*'nın baş öğrencisi ve en yakın dostu olarak kalmıştı. Dikkat edilirse *Mevlânâ*'nın rûhî coşkunluğu ve *mûsikî*'ye (: ölçülü seslere) karşı hassâsiyeti, bu devrede kendini gösteriyordu. (Bu sıralarda *Mevlânâ* 45-55 yaşları arasındadır).

*Çelebi Hüsameddin* (öl. *Konya*, 1283) ise, *Mevlânâ*'nın hayatında, (-*Mesnevî* adlı eserin yazılmağa başlaması dolayısıyla-) önemli bir yer tutmaktadır<sup>3</sup>. *Mevlânâ*, daha önceki öğrencisi olan

2 N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, (Doğuş Yay. İst. 1982), s. 91.

\* Veyâ 1247'de, *Konya*'da vefat ettiği de söylenmektedir.

3 *Mesnevî*'nin manzum olarak Türkçe tercümesi, *Nahîfî* (1645-1730) tarafından yapılmıştır. Bu tercüme, (Farsça metin ve sâdeleştirilmiş Türkçesiyle)

*Salâhaddin Zerkûb*'un 1263 yılında vefâtından sonra, öğrenci ve kâtip olarak *Çelebi Hüsâmeddin*'i yanına almıştı. *Mesnevî* adlı meşhur eserinin ilk 18 beytini bizzat kendi eliyle yazmış fakat geri kalan binlerce beyti bu öğrencisine dikte (: imlâ) etmiştir\*. Mevlânâ bu öğrencisinden, *Mesnevî*'nin çeşitli yerlerinde övgü ile söz etmektedir. Nihâyet 1273 senesinde Mevlânâ vefât ettikten sonra *Çelebi Hüsâmeddin* (öl. 1283), on yıl süreyle hocasını temsil etmeğe devam etti. Bu zat 1283'te öldükten sonra, Mevlânâ'nın kendi oğlu *Sultan Veled* (1226-1312) halife oldu ve *Mevlevîlik* adı verilen tarikatın usul ve erkânı, onun tarafından düzenlendi.

Geçirdiği felâketli ve sıkıntılı yıllara rağmen Mevlânâ, son derece *optimist* (iyimser) bir kişiliğe sâhip görünüyordu ve özellikle *latife*'lerden hoşlanmaktaydı. Nitekim *Mesnevî*'sinde birçok defâlar, *eğlenceli fıkralar* anlatmaktan geri kalmış değildir. (Konumuzu direkt olarak ilgilendirmedeği için, bunlardan bâzılarını *dipnotu* olarak göstereceğiz)<sup>4</sup>. Fakat bu türlü bir özellik sâdece Mev-

---

Dr. Âmî *Çelebioğlu* tarafından yayınlanmıştır. (: Sönmez Neşriyat, İst. 1967 vd.) Ayrıca *Veled İzbudak* (Millî Eğitim Bakanlığı : MEB, Maarif Matbaası, 1942 vd) ve şerhli olarak *Abdûlbâkî Gölpınarlı* (MEB, Yay. İst. 1985) taraflarından da Türkçe tercüme yayınlanmıştır. Daha önceleri ise R.A. *Nicholson* adındaki ünlü İngiliz orientalisti, bu eserin İngilizce tercümesini 1925-1940 yılları arasında yayınlamıştır. Nihâyet Türkçe tercümeleden biri de, O. *Mevlevî* tarafından neşredilmiş bulunmaktadır. (: Yörük Matbaası, İst. 1972). Ayrıca *Feyzi Halıcı*'nın : *Mevlânâ, Mesnevî-1001 Beyit* adıyla yaptığı *manzum tercüme*'yi de zikretmelidir. (: Doğuş Matbaası, Konya, 1982).

\* Bundan böyle kısaltma ve işaretler olarak :

(Mes). — Mesnevi

(Nh). — Nahîfî tercümesi (nşr. DR. Â. Çelebioğlu)

(İz). — Veled İzbudak tercümesi (nşr. Millî Eğitim Bakanlığı)

4 Mevlânâda humor (*latife*) örnekleri olarak bkz.

— Mes. (Nh), 1/112-113 (: Fırtınalı bir deniz yolculuğu sırasında, bir *kadı* ile bir *yolcu* arasında, *gramer bilgisi* ve *yüzme san'atı* konusunda geçen tartışma hakkında).

— Mes. (Nh), 1/118 (: Vucut üzerine *döğme* yaptırma meraklısı *Kazvîni* bir *delikanlı* ile *döğmeci* arasında geçen latifeli konuşma hk.).

— Mes. (Nh), 1/110-120 (: Birlikte avlanmaya çıkan *arslan*, *tilki* ve *Kurt* arasındaki olaylara dâir meşhur *fıkra* hk.).

— Mes. (Nh), 2/87 (: *Sarhoş* ile *muhtesip* arasında geçen tartışma hk.).

— Mes. (Nh), 2/113 (: *Doktor* ile *yaşlı adam* arasında geçen latifeli mü-nâzara hk.).

lânâ'ya mahsus değildi çünkü birçok ünlü filozofların kitaplarında *latifeler ve nükteler*'le karşılaştığımız bilinmektedir<sup>5</sup>.

b) *Mevlânâ niçin Farsça ve Arapça yazmıştır?*

Mâlum olduğu üzere, İslâm kültürünü benimseyen bütün düşünenlerimiz çoğunlukla *arapça* (ve bâzen de *farsça*) yazmışlardır. Çünkü o devrin kültür lisanları bunlardı. Tıpkı Hıristiyan Ortaçağ milletlerinin *Lâtinee* yazmaları gibi. Nitekim latince'nin Avrupada hâkimiyeti sâdece Ortaçağda değil, Yeniçağda bile uzun bir süre devam etmiştir.

Mevlânâ'nın *farsça* (ve az miktarda *arapça*) yazması da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Nitekim *Prof. Neşet Çağatay*, bu konuda dikkatimizi çeken mülâhazalarda bulunmuştur. Diyor ki Mevlânâ'nın Konya'da, medresede verdiği dersler *farsça* idi. O bu dersleri sokaktan gelen kişilere değil, *farsça* bilen, felsefede, tasavvufta ve İslâmî bilimlerde yetenekleri olan elit (: seçkin) bir topluluğa veriyordu. ... Bu derslerin *farsça* verildiğini, bunlardan bir kısmını oluşturan *Fih Mâ Fih* adlı eserinden de anlıyoruz<sup>6</sup>.

Bu görüşler çoğunlukla doğru olmakla beraber, burada katılmadığım tek nokta, Mevlânâ'nın sâdece elit zümreye hitâb ettiği görüşüdür. Çünkü Mevlânâ, -kanâatıma göre- sâdece elit zümreye değil, özellikle halk tabakalarına da seslenmek gâyesindeydi. Bunu gösteren nokta, düşüncelerini *hikâyeler* hâlinde ve *mecazlar*'la ortaya koymasındır. Elit zümreye hitâb eden eserlerde, elbette ki bunların yeri olamazdı.

Her ne olursa olsun, Celâleddin Rûmî'nin eserlerini *farsça* yazmasının iki önemli nedeni daha vardır : Birincisi o bölge şehirlerindeki şâirler, ... edebiyatçılar, felsefeciler ve mutasavvıflar gibi

— *Mes. (Nh)*, 2/116 (: *Filozof* ile *câhil köylü* arasında geçen konuşma hkk.).

— *Mes. (Nh)*, 4/31 (: byt. 786-788) (: *Neşet* fıkrası).

— *Mes. (Nh)*, 4/82 (Byt 1589 vd) (: *Hürsüs*'ün çaldığı *sarık* hkk.).

5 Bu konuda çeşitli filozoflardan örnekler için bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, (Doğuş Yayınları, İst. 1983), s. 79-96.

6 N. Çağatay, *Mevlânâ'nın Yazı Dili Niçin Türkçedir?* s. 36 (: *Mevlânâ; Yirmialtı Bilim Adamının Mevlânâ Üzerine Araştırmaları*; hazırlayan *Feyzi Hacı*; Ülkü Basımevi, Konya, 1983 içinde, s. 36-42).

bilim adamları arasında, medreselerde *farsça* yaygındı. Oralardaki dersler genellikle *farsça* yapıyor, eserler *farsça* yazıyor, hattâ devletin resmî yazışmalarında *farsça* kullanılıyordu. Bilindiği gibi bu gelenek, Anadolu Selçukluları veziri *Karamanoğlu Mehmed Beğ'* in 1277 yılında *Türkçe*'yi resmî dil ilân edişine kadar, Anadolu Selçukluları'nda da sürmüştür. ... İkinci nederi, kendi âilesi içinde ve bütün *Hârezm* bölgesinde, *Belh*'te (-Mevlânâ'nın ve âilesinin-) konuştuğu *Türkçe*, *Hârezm lehçesi* idi ki, bu lehçeye *Hâkâniye lehçesi*, (yâhut) *Kaşgar* veyâ *Doğu Türkçesi* denir. (bkz. F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı, s. 130; N. Çağatay' m ref.) Mevlânâ'nın gelip yerleştiği Anadolu Selçukluları'nın lehçesi ise, *türkmenee* yâni *Oğuzca* idi. Bu lehçeye *Kıpçakça* veyâ *Batı Türkçesi* de denir. Bu iki büyük Türk lehçesi yâni *Hâkâniye türkçesi* ile *Oğuzca* arasında, yapı ve vurgu bakımından, daha onbirinci asırda bile kesin ve büyük bir takım ayrılıklar olduğu, *Mahmûd Kaşgarî*'nin, üzerinde iki yıl çalışarak 1074'te bitirdiği *Divân-ı Lugât'it-Türk*'ünden anlaşılıyor. Yani Mevlânâ Anadoluya geldiğinde, eserlerini *Türkçe* yazsaydı, doğup büyüdüğü âilesinin ve *Hârezm* bölgesi halkının konuştuğu *hâkâniye lehçesiyle* (: *Doğu lehçesiyle*) yazacaktı. Bu lehçe ise, Anadolu'da konuşulan *Oğuz lehçesi*'nden (: *Batı Türkçesi*'nden) farklı olduğundan, yeni geldiği bu bölge halkı onu râhatça anlayamayacaktı<sup>7</sup>.

Tabiatıyla sâdece *Mevlânâ* (öl. 1273) değil aynı zamanda onun akranları (msl. *Sadreddin Konevî* : öl. 1274) ve hatta selefleri olarak hemen bütün filozoflarımız, çoğunlukla *arapça* ve arasıra da *farsça* eserler yazmışlardı. Ama bunlardan pek az bir kısmı, *halkın anlayacağı şekilde* eserler kaleme almışlardır. Meselâ *Gazzâlî* (öl. 1111)'nin bâzı kitapları ve özellikle *Sühreverdî* (öl. 1191)'nin halk için yazdığı *senbolik ve tasavvufî risâleler* gibi<sup>8</sup>. Şu halde *farsça* (-ve bâzen de *arapça*-) yazmasına rağmen *Mevlânâ*, herşeyden önce geniş halk kitlelerine hitâp etmek amacındaydı. Bu gâsini gerçekleştirmek için dayandığı hususlardan biri de, (-daha

7 N. Çağatay, *aynı eser*, s. 38-39.

8 Bu *risâleler*'den 15 tânesi, *Henry Corbin* tarafından *fransızcaya* tercüme edilmiştir. Bkz. *Şihaboddin Yahya Suhrawardî, Şaykh al-Ishraq : L'Archange Empourpré; Quinze Traités et Récits Mystiques, traduits du Persan et de l'Arabe par Henry Corbin, (Librairie Arthème Fayard, Paris 1976).*

önceki sayfalarda değindiğimiz üzere-) *meccâî* ifâdeler kullanarak, her fırsatta *benzetmeler* (: metaforlar) yapmasıdır. Çünkü böyle bir üslup tarzında, *soyut* (mücerret) meselelerin *somut* (müşahhas) örneklerle anlatılması mümkün olmaktadır. Başka bir ifâdeyle : Birçok filozoflar, gerek üslup güzelliği maksadıyla ve gerekse pedagojik endişelerle, kendi görüşlerini *metafor* (: benzetme) yoluyla dile getirmişlerdir.

Mevlânâ'yı bir felsefeci gözüyle incelerken dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır : Bilindiği üzere filozoflardan bâzılarının üslup ve ifâdeleri oldukça zor anlaşılmalıdır; bâzi filozoflar ise (-ki bunlar çoğunluktadır-), umûmiyetle kolay anlaşılabilir bir üslup kullanmışlardır. Mevlânâ'nın da üslup ve ifâdeleri bu sınıfa girmektedir. Çünkü onun gâyesi, büyük çoğunluk tarafından anlaşılabilir ve geniş halk kitlelerine hitâp edebilmektedir. Bu sebeptendir ki Mevlânâ, düşüncelerini dâimâ *benzetmeler* (metaforlar) vâsıtasıyla dile getirmiş ve bunları da *hikâye paketleri* içinde sunmuştur. Halkın *hikâye* olarak gördüğü bu zarflar içinde Mevlânâ, felsefî düşüncelerini *semboller* hâlinde ifâde etmiştir ve ancak felsefî formasyona sâhip bulunan kimseler (-şâyet dikkatle okurlarsa-) bunun farkına varabilmektedirler. Nitekim Mevlânâ diyor ki : — *Maksadım sizlere hikâye anlatmak değil, kıssadan hissedir*<sup>9</sup>.

c) — *Mevlânâ'nın üslubu ve metafor'lardan yararlanması*

Mevlânâ'nın üslubunda ve te'lif usûlünde dikkatimizi çeken noktalardan biri de, (-bâzi *mensur* yazıları bir yana bırakılacak olursa-) umûmiyetle *şîr* hâlinde (manzum olarak) düşüncelerini ifâde etmesidir. Daha İlkçağ felsefesinden itibaren bu usûlü kullananlar yansın, Türk-İslâm Felsefesi târihinde de meselâ *İbn Sînâ* (980-1037)'nin, bir tânesi *mantık* ve bir tânesi de *tıp* konusunda olmak üzere *şîr* hâlinde eserler yazdığını bilmekteyiz. Ayrıca ünlü düşünür *İbnü'l-Arabî* (1165-1240)'nin de *El-Fütûhât'ül-Mekkiyye* adlı eserinin *bâb* başlarındaki *şîr*ler, onun manzum olarak düşüncelerini ihtivâ etmektedir. Ayrıca hemen bütün düşünürlerimiz ve bilginlerimizin de muhtelif *şîr*'leri bulunmaktadır. Fakat

<sup>9</sup> *Mesnevî* (Nh.), 2/108 (: 3000).

Mevlânâ'nın onlardan farklı olan yönü, *nesir*'den pek fazla olarak *şîr* yoluyla ifâdeden hoşlanmasıdır. Nitekim 25.700 beyit ihtivâ eden *Mesnevî*'sini *şîr* hâlinde (*-Farsça* olarak-) meydana getirmiştir. Altı cilt (eski deyimiyle : *altı defter*) olan bu meşhur eserde, onun *felsefî* düşüncelerini (-kitabını fişlemek sûretiyle-) tesbit edebilmekteyiz.

Nihâyet şunu da ilâve edelim ki Mevlânâ, mümkün olan *en basit ifâde* tarzını seçmiştir. Çünkü onun maksadı, bâzı Avrupalı filozofların da arzûladığı gibi, «... *anlaşılır olmak* ...» tan başkası değildi<sup>10</sup>. Ayrıca geniş kitlelere kadar inmek de istiyordu ve bu sebeple olmalıdır ki *hikâyeler*, *senboller* ve *mecazlar*'dan yararlanıyordu.

Önemle vurgulanması gerekir ki Mevlânâ sâdece, cezbe hâlinde şîirler söyleyen, raks ve mûsikî ile kendinden geçen ve bütün bunlarla Tanrıya ve insanlığa olan sevgisini dile getiren bir *şâir* değildir. Bu tür yorumlar, *Mevlânâ*'nın sâdece dış yüzünü görmek ve gerçek gâyesini görmezlikten gelmekten başka bir şey değildir. Aksine olarak Mevlânâ, mutlakâ *felsefe* okumuş ve (-örneklerini gelecek sayfalarda göreceğimiz üzere-) bütün felsefe disiplinleri ve problemleri üzerinde düşünmüştür. Bu konudaki eğitimi belki de *Şems-i Tebrîzî* ile mahrem konuşmaları sırasında yahut ta bizzat babası ile birlikte olmuştur. Düşüncelerini *mecâzî* şekilde ve *hikâyeler* hâlinde sunması da, sâdece kültürlü çevrelere değil, aynı zamanda geniş halk kitlelerine inmek için olmalıydı.

Mevlânâ'nın bu usul özelliğinin dayandığı gerekçeyi anlayabilmek için, (-konu dışına çıkmak sakıncasına rağmen-) bu husûsiyetin başka filozoflarda da bulunup bulunmadığı konusunda birkaç örnek göstermemiz gerekecektir.

Felsefede *metafor*, daha İlkçağ filozoflarının eserlerinden itibâren karşımıza çıkmaktadır. Meselâ *Platon* (m.ö. 427-347)'un pek

10 Meselâ ünlü filozof *George Berkeley* (1685-1753) diyor ki : *-Herkes tarafından anlaşılacak istiyorum.* (bkz. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, s. 533 (éd. E.A. Burt, *The English Philosophers From Bacon to Mill*, The Modern Library, New York, 1939).

Aynı şekilde ünlü filozof *Kant* (1724-1804), son derece güç anlaşılabilir usûbuna rağmen, şöyle demek zorunda kalyordu : *-Ben, sâdece anlaşılacak olmak istiyorum.* (bkz. *Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, s. 11; ngr. Dr. B. Kellermann, Berlin, 1922).



meşhur olan *Mağara Metaforu*'nda *İdealar teorisi* bir takım *maddî semboller* vâsıtasıyla anlatılmaktadır.<sup>11</sup> Ayrıca *Aristoteles* (m.ö. 384-322), birbirinin zıddı olan *Demokrasi* ve *Oligarşi* devlet biçimlerini yine birbirinin tam zıddı olan *Güney Rüzgarları* ile *Kuzey Rüzgarları*'na benzetmek'tedir.<sup>12</sup> Nihâyet *Pitagoras* (m.ö. 570-494), tıpkı mevsimler gibi, insan hayatında da *dört mevsim* bulunduğunu ve çocukluğun *İlkbahar*, gençliğin *yaz*, olgunluğun *Sonbahar* ve ihtiyarlığın da *Kış* mevsimi gibi olduğunu söylemekteydi<sup>13</sup>.

Belirttiğimiz üzere, *Hristiyan Ortaçağ* felsefesinde de bu konuda câzip ve güzel *metafor* örnekleri vardır ki, bunlardan bazı- larını göstermek uygun olacaktır.

Meselâ *Augustinus* (m. 354-430), *La Cité de Dieu* adlı eserinde, bir milleti teşkü eden *fertler*'in, alfabedeki *harfler* gibi olduğunu söylemektedir<sup>14</sup>.

*Salisbury'li John* (1120-1180), şüphesiz ki bu konuda *Fârâbî* (öl. 950) ile *Gazzâlî* (öl. 1111)'den esinlenmek sûretiyle bir *metafor* yaparak diyor ki: *Devlet bünyesi ile insan bedeni* arasında yakın *benzerlik* vardır: Nitekim insandaki *baş* ile *devlet başkanı*, bütün organlar üzerinde hâkim olan unsurlardır. *Kalb* organı ile *meclis* arasında da fonksion benzerliği vardır. Daha sonra *çiftçiler* (ve ağır işçiler) ise, *ayaklar* gibidir; *şâyet ayaklar* (yani bunu temsil eden işçiler) sağlam olmazsa, *Devlet*'in de kolayca ayakta *duramayacağı*ni ifâde etmektedir<sup>15</sup>.

*Aquino'lu Thomasso* (1225-1274) dahi, *Devlet başkanı* ile *gemi kaptanı* arasında *benzerlik* kurmuştur. Çünkü her ikisi de kendi gemisini selamete kavuşturmayı amaçlamaktadır<sup>16</sup>.

11 Platon, *Devlet*, (terc. S. Eyyüboğlu ve A. Cimcoz; Remzi Kit. İst. 1975), s. 199-200.

12 Aristoteles, *Politika*, (terc. N. Berkes, ist. 1944; MEB Yay.), 4/49.

13 Laertius, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, (trad. par R. Genaille; Paris, 1965; Ed. Garnier - Flammarion), 2/128.

14 Augustinus, *La Cité de Dieu*, (: *Tanrı Devleti'nden Seçilmiş Parçalar*, terc. M. Tunçay, *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, 1/213-234 içinde), s. 213.

15 John of Salisbury, *Polycraticus*, (terc. N. Çolakoğlu, Ank. 1959; *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi* içinde), 1/250.

16 St. Thomas, *Summa Theologicae*, (terc. M. Tunçay, *Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ank. 1959 içinde), 1/271.

Bu tür örnekler, *metafor* (métaphore) denilen san'atın mâhiyetini (-felsefede kullanılışı yönünden-) azçok göstermektedir ve bu konuda yüzlerce örnek daha vardır<sup>17</sup>. Bu sebeptendir ki meseleye biraz daha açıklık getirebilmek için, şimdi de *Türk-İslâm filozofları*'nın metafor usûlünden nasıl yararlandıklarına dâir birkaç vermemiz gerekiyor. Çünkü amaç, *felsefenin kolaylaştırılması*'dır<sup>18</sup>. Meselâ.

Türk filozofu *Fârâbî* (870-950), ideal bir *âhenkli toplum* ve *devlet düzeni* tasavvur ederek, erdemli bir devlet içinde herşeye rağmen toplum âhengini bozabilecek bâzı kimselerin çıkabileceğini söylemekte ve böylece kimselerin, tıpkı buğday tarlalarındaki *delice otları*'na benzediğini belirtmektedir. *Fârâbî*'ye göre toplumun râhat ve selâmeti için böyle kimselerin toplumdan ayıklanması lâzımdır. Tıpkı delice otlarının, mahsûle zarar vermesi için ayıklanması gibi<sup>19</sup>.

Türk filozofu *Fârâbî* (öl. 950), bundan başka *mantık* ilminin *kavramlar*'a olan nisbetini, *aruz* ilminin *şîir*'e olan nisbetine benzetmektedir<sup>20</sup>.

İslam filozoflarından *Ibn Miskeveyh* (932-1030), insanlardan ancak bir kısmının «yaratılıştan iyi» olduklarını fakat geri kalanların da *Hukuk ve Eğitim* yoluyla islâh edilebileceklerini söyledikten sonra, *hukuk* kurallarına uymayanların âdetâ *boğazına su kaçmış* kimselere benzediklerini ve bunların yine su içirmek sûretiyle

17 Felsefede metafor san'atına dâir örnekler konusunda, etraflı bir araştırmamız, yayınlanmayı beklemektedir. Bunun küçük bir özeti olmak üzere bkz. N. Keklik, *Felsefe Bakımından Metafor*, FELEFE ARKİVİ, İst. 1984; Sayı 25; s. 17-36.

18 *Felsefenin kolaylaştırılması*'ndan maksat, anlaşılması zor olan bâzı meselelerin, somut örnekler sâyesinde nisbeten kolay anlaşılmasını sağlamaktır. Buna dâir denemeler olarak bkz.

— N. Keklik, *Felsefede Uslup Meselesi ve Bazı İkeler*, (FELEFE ARKİVİ, İst. 1984), Sayı 25; s. 57-84.

— N. Keklik, *Felsefenin Tekniği*, (Doğuş Yay. İst. 1984) (kitap olarak 254 syf.).

19 *Fârâbî, es-Siyâset'ül-Medentyye*, (terc. Doç. Dr. M. Aydın, Doç. Dr. A. Şener, Doç. Dr. R. Ayas; Ank. 1980; Kültür Bak. Yay.), s. 52.

20 *Fârâbî, İlimlerin Sayımı*, (terc. A. Ateş, İst. 1955; MEE Yay.), s. 65.

(yani *hukuk ve eğitim* yoluyla) kurtarılmalarına imkân bulunmadığını vurgulamaktadır<sup>21</sup>.

Türk-İslâmı felsefesinde en güzel metafor örneklerinden biri de şüphesiz ki *İbn Sînâ* (980-1037)'nın *Kânûn* adlı tıbbî eserinde yaptığı *metafor*'dur. Türk filozofu *İbn Sînâ* diyor ki : — Ana rahmindeki *foetus* (: cenîn) ile *anne* arasındaki ilişki, *ağaç* ile onun dallarındaki *meyve baharı* arasındaki ilişkiye benzer. Tıpkı meyve baharlarının dökülmesinden korkulduğu gibi, ana rahmindeki fetüs'ün de düşmesinden korkulmalı ve bu hususta itinâ gösterilmelidir<sup>22</sup>.

Büyük Selçuklu hükümdarları tarafından Horasan'da himâye edilen *Gazzâlî* (1058-1111)'nin de hemen bütün eserlerinde ve özellikle *İhyâ* adlı popüler kitabıyla bunun bir çeşit özeti sayılan *Kimyâ-ı Saâdet* isimli eserinde ve diğerlerinde, fikirlerinin daha iyi anlaşılması için *metafor* san'atından yararlandığını görmekteyiz. Meselâ *akıl* ve *bilgi* arasındaki ilişkiyi, *ağaç* ile *meyve* arasındaki ilişkiye benzeterek, *akıl*'m velût bir güç kaynağı olduğunu vurgulamak istemiş ve ayrıca *güneş* ile ondan çıkan *şuâlar*'ı da (-metafor olarak-) aynı maksatla zikretmiştir<sup>23</sup>. *Gazzâlî* bundan başka, *muallim* (öğretici) ile *talebe* (öğrenci) arasındaki ilişkiyi de *ağaç* ile *gölge*'si arasındaki ilişkiye benzeterek diyordu ki : — *Gölge*'nin (: öğrencinin) doğru olabilmesi için *ağaç*'ın (: öğreticinin) doğru olması gereklidir<sup>24</sup>.

Azerî Türk filozofu *Sühreverdî* (1155-1191), bâzı insanların tasavvufî bilgi ve irfân sâyesinde ilâhî güç sâhibi olabileceğini söylerken, bir metafor yapmaktaydı : *Sühreverdî*'ye göre nasıl ki *ateş*'e konulan bir *demir parçası*, bir süre sonra *ateşin özellikleri*'ni

21 *İbn Miskeveyh, Ahlakı Olgunlaştırma*, (terc. Doç. Dr. A. Şener, Doç. Dr. C. Tunç, Dr. İ. Kayaoğlu; Ank. 1983; Kültür ve Turizm Bak. Yay.), s. 154.

22 *İbn Sînâ, el-Kânûn fit-Tıbb*, ngr. h. 1294), 2/573; ayr. bkz. N. Kekkik, *İbn Sînâya Göre Çocukta ve Gençlerde Mâtedil Mîzâcın Şartları* (: *İbn Sînâ, Ölümünün Bininci Yılı Armağanı*-Ank. 1984 içinde), s. 250-251; ayr. bkz. N. Kekkik, *Hakim ve Hekim Olarak İbn Sînâ* (: *İbn Sînâ Kongresi Tebliğleri* : Kayseri 1984; Erciyes Üniv. Yay. içinde) s. 327.

23 *Gazzâlî, İhyâ Ulûm el-Dîn* (ngr. Arif Ef. Matbaası; İst. h. 1322), 1/209.

24 *Gazzâlî, aynı eser*, (arapça metin), 1/59.

kazanırsa, kendini *Tanrıya adanmış* olan bir *insan* da, Tanrının sıfatlarını iktisâb ederek (: alarak) *ilâhî kişilik* kazanabilecektir<sup>25</sup>.

Anadolu'da Selçuklu Türk hükümdarlarının himâyesinde ve Türk milleti arasında 16 yıl kadar ikâmet eden *Muhyiddin ibn'ül-Arabî* (1165-1240)'nin de felsefî konuları izah etmek üzere pek güzel metaforlar yaptığını bilmekteyiz. Örnek olarak *taklîdî bilgi* ile *felsefî bilgi* arasındaki farkı göstermek üzere aktardığı bir fıkra (-yani *filozof* ile *ressam* arasındaki tartışma fıkrası-) da burada hatırlanmalıdır<sup>26</sup>. Ayrıca, *Tanrı'nın* bütün varlıklara hep aynı mesâfede bulunmasını *İbn'ül-Arabî*, bir *dâire*'yi teşkil eden *çevre noktaları'nın* o *dâiredeki merkez noktası'na* dâimâ eşit mesâfede bulunmasına teşbîh etmekteydi<sup>27</sup>.

Bunların yanı sıra, *Ihvân-ı Safâ Risâlesi*'nde de son derece ilginç metafor örnekleri vardır ki, meslekdaşım *Doç. Dr. İsmâil Yakıt* tarafından, *Ihvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi* (İst. 1985, Uçdal Neşriyat) adlı eserinde gösterilmektedir. (Msl. s. 24, 25, 26, 29, 37, 41, 45, vs.).

Hulûsa görülüyor ki *Mevlânâ* (1207-1273)'dan önce (ve hattâ ondan sonraki) birçok düşünürler, özellikle *felsefî konuların daha iyi anlaşılması için* ve ayrıca *uslûp güzelliği* maksadıyla, bu şekilde enteresan *metaforlar* yapmışlardır. Şu halde *Mevlânâ'nun* uslu-

25 Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, (terc. Saffet Yetkin, İst. 1049; MEB Yay.), s. 37.

26 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye* (nşr. Bulak, Mısır, h. 1342), 2/309-310; ayr. bu fıkranın tercümesi için bkz. N. Keklik, *İbn'ül Arabî'nin Eserleri İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, (Ed. Fak. Yay. İst. 1974; Cild-II/A), s. 148-149 (frg. XVII<sup>B</sup>) Bu fıkra ilk defa olarak *Platon* m.ö. 427-347)'ün *Devlet* adlı eserinde (:Bölüm X'da) zımnen mevcuttur. Ayrıca *Gazzâlî* (1058-1111)'nin *İhyâ* (terc. A. Serdaroğlu, İst. 1974-75; Bedir Yay. 3/46-47) adlı eserinde aynı fıkra zikredilmektedir. Daha sonra *Mevlânâ* (1207-1273), *Mesnevî* (nşr. Tahran, hş. 1314; Cild-I byt. no. 3541-3559) adlı eserinde bu fıkraya tesadüf etmekteyiz *Mesnevî*'deki bu beyitlerin ingilizce tercümesi için bkz. *R.A. Nicholson, The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, (London, 1977), I/byt. no. 3467-3485; ayr. Türkçe tercümesi için bkz. *Mesnevî-Şerif* (manzum olarak) *Nahîfî Tercümesi* (nşr. Dr. A. Çelebioğlu; İst. 1967; Sönmez Neşriyat; I/byt. no. 3574-3591). Aynı fıkra daha sonraları *İbn Haldun* (1332-1406) tarafından da *Şifâ'us-Sâil* (nşr. M. Tanji, İst. 1958; Ank. Üniv. Yay.), s. 23). adlı eserinde kısa olarak zikredilmiştir.

27 İbn'ül-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, 1/289-290; bu metnin tercümesi için bkz. N. Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri..*, 2/406 (= XXX<sup>2a</sup>).

bunda böyle bir niteliğe rastlamak, istisnâî bir özellik sayılmama-  
lıdır.

Yukarda işâret etmiştik ki filozofların büyük bir çoğunluğu, mümkün olduğu kadar *kolay anlaşılabilir* bir üslupla yazmışlardır. Az sayıda bâzı filozofların üslûbu ise, oldukça *zor* anlaşılmaktadır. Türk-İslâm düşünürü *Mevlânâ*, bunlardan birinci gurupa girmektedir. Nitekim *Mesnevî* adlı eserinde, allegorik bir ifâdeyle diyor ki : — *Bir baba, kendi çocuklarına ders verirken, onların anlayacağı seviyede konuşmalıdır*<sup>28</sup>.

Şâyet bu tavsiyenin yaygınlaştırılması câiz görülürse (-ki Hz. Peygamber dahi, *insanlara anlayacakları şekilde söyleyiniz* demiştir-) o zaman *Mevlânâ*'nın da halk tabakalarını âdetâ çocuklar gibi farzedip *herkesin anlayacağı şekilde* düşüncelerini ifâde etmek istediğini söyleyebiliriz. *Mevlânâ* her ne kadar *farsça* yazmışsa da, bu düşüncelerin Türk halkı arasında yayılacağından her halde emîn görünmekteydi. Çünkü o zamanlarda kültür ve ilim lisanları sayılan *arapça ve farsça*, belki de günümüzde olduğundan daha çok sayıda kimselerce bilinmekteydi.

#### d) — *Mevlânâ'nın zamanına kadar Türk-İslâm Felsefesi*

İslâm dünyasında *felsefe*, milâdî sekizinci asırda *Grekteden Arapçaya Tercüme*'den sonra başlamıştır. İlkçağ filozofları arasında özellikle *Sokrates* (m.ö. 469-399)'in şahsiyeti için aktarılan bilgiler, *ahlâk* bakımından etkili olmuştur. Onun öğrencisi *Platon* (m.ö. 427-347)'un da bâzı *diyaloglar*'ının (-çoğunlukla geliş güzel ve dağınık şekilde-) *arapçaya tercüme* olunduğunu biliyoruz. Fakat en büyük etkiler, *Aristoteles* (m.ö. 384-322)'in fikirlerinden doğmaktaydı. Nihâyet *Pitagoras* (m.ö. 570-494) ve Yeni platoncu düşünürler olarak *Plotinus* (m. 206-270) ile *Porfirius* (m. 234-305) dahi, İslâm Düşüncesinde (-*tercüme*ler vâsıtasıyla-) ün kazanmıştı.

Önemle işâret etmelidir ki İlkçağ felsefesinin etkileri, sâdece *problemler* bakımından olmuştur, yoksa bunların *çözümleri* bakımından değil. Çünkü İslâm düşünürleri, bu gibi felsefî problemleri okuyup öğrendikten sonra, onlara *İslâmî açıdan çözümler* getirmiş

28 *Mes.* (Nh), 2/121 (: 3345, 3347-3348).

ve böylece *İslâm Felsefesi* ortaya çıkmıştır. Nihâyet *Türk filozofları*'nın mevcudiyeti ve bir de *Türkler* tarafından himâye edilen İslâm filozofları sebebiyle, *Türk-İslâm Felsefesi* teşekkül etmiştir\*.

*Felsefe* hareketleri başlamadan önce ilk *sûfîler* ve böylece de *tasavvuf* ortaya çıkmıştı. Onların amacı, yaşayan ve uygulanan *ahlak*'tan ibâretti.

İlkçağdan yapılan *tercümeler*'den itibâren, İslâm inançlarına uygun olmayan ve zararlı sayılan fikirlerle *mücâdele* etmek üzere de, *İlm-i cedel* veyâ meşhur ismiyle *Kelâm felsefesi* teşekkül etmişti.

Zararlı düşüncelerden biri de *materyalizm* idi ve İslâm dünyâsındaki *Dehrîyûn* (: Dehrîler = *Materyalistler*) denilen akım, bunu temsil etmekteydi. Onlarla fikir benzerliği bulunmamakla berâber, *Tabîyûn* (: Tabiat filozofları) denilen akıma da, (-bilhassa *Gazzâlî* : ö. 1111'den itibâren-) endişeyle bakılmaktaydı.

Bütün bunların ardından, *Meşşâûn* (: Meşşâiler = *Peripatosçular*) adı verilen meşhur akım ile, onların antitezi olarak şekillenen *İşrâkiyûn* (: İşrâkîler) ve yine bunlarla birlikte *İhvân-ı Safâ* (: Temizlik Kardeşleri) ismiyle ün kazanan ansiklopedistler ve nihâyet *Bağımsız Filozoflar* ortaya çıkmıştı. *Mevlânâ* (1207-1273) işte bu gruptan, yani *Bağımsız Filozoflar*'dan biriydi.

Görüldüğü üzere birbirinden farklı yönlerde gelişen sekiz çeşit düşünce akımının teşkil ettiği bu hengâmede, *orta yol*'u tesbit etmek üzere bir teşebbüs gerekiyordu. İşte ünlü düşünür *Gazzâlî* (1058-1111), bu amaçla ortaya çıkmış ve *felsefe*'de (-İslâmî dünyâ görüşü bakımından-) zararlı olan unsurları faydalı unsurlardan ayırmayı başarmıştı. Böylece *Gazzâlî*'nin tam mânâsıyla *ilmh* ve bilhassa *akılcı* yorumları sâyesinde *felsefe*, aynı zamanda *tasavvufî* bir renk kazanmak sûretiyle, İslâm dünyâsında rayına oturtulmuştu. Onun ardından gelen *Sühreverdî* (1155-1191)'nin *işrâkî* felsefesi de, (-*sezgici* bir metodla) *felsefe* ile *tasavvuf* arasında uyum sağlamayı başarmıştı.

Nihâyet, *Mevlânâ*'nın yaşadığı 13 ncü asra gelindiği zaman, fikir hareketlerinin merkezi *Anadolu*'ydu ve burada *tasavvufî fel-*

\* *Türk-İslâm Felsefesi* deyimininin gerekçeleri için bkz. N. Keklik, *Türkler ve Felsefe* (İst. 1986; Fatih Mtb.)

sefe hâkim durumdaydı. Bunun en büyük sîmâları da, (-Anadoluda Selçuk sultanları tarafından, 16 yıl kadar himâye edilen-) *Muhyiddin İbnül-Arabî* (1165-1240) ve onun yetiştirdiği Türk filozofu *Sadreddin Konevî* (1210-1274) ve nihâyet Konevî'uin yakın dostu ve hemşehrisi olan *Mevlânâ* (1207-1273) gibi büyük şahsiyetler ve fikir adamlarıydı. Her ikisi de *Konya*'da yaşayan ve berâberce *Moğollar*'a karşı duran bu iki meşhur düşünürümüz üzerinde, önce *Gazzâlî* (öl. 1111)'nin, sonra *Sühreverdî* (öl. 1191)'nin ve nihâyet özellikle *İbnül-Arabî* (öl. 1240)'nin bâriz etkileri vardır. *Gazzâlî* ve *İbnül-Arabî*, nasıl ki materyalist, septik ve dogmatik fikirlerle mücadele etmişlerse, aynı şekilde *Sadreddin Konevî* (öl. 1274) ile *Mevlânâ* (öl. 1273) dahi, bu gibi menfî düşüncelerle mücadele ederek, *spiritüalist ve idealist* felsefeyi temsil etmişlerdir. Şu farkla ki *Sadreddin Konevî*, entellektüel çevrelere (: yüksek tabakaya) hitâp ederken *Mevlânâ*, bilhassa halk kitlelerine hitâp etmeği tercih etmiştir. Bunun içindir ki *Konevî*'nin ifâdeleri *zor* anlaşılırken, *Mevlânâ*, son derece *kolay* anlaşılabilir bir ushup kullanmış ve bu sebeple de düşüncelerini dile getirirken metaforlar'dan, *senboller*'den ve *hikâye* tarzından yararlanmıştı.

*Mevlânâ*'nın eserlerinde, felsefenin hemen bütün konuları çerçevesinde tipik sayılacak görüşlere rastlamaktayız. Bu sebeptendir ki o, bir mütefekkir (:düşünür) niteliğini taşımaktadır.

*Mütefekkir* veyâ *filozof* denildiği zaman, felsefe'nin bellibaş disiplinleri üzerinde *düşünenler* ve bu konularda *fikir üretenler* anlaşılır. Bütün bu disiplinler ve problemler, başlıca üç gurup hâlinde toplanmaktadır, yâni felsefe'nin üç tâne büyük hedefi vardır : *Doğru'mm*, *İyi*'nin ve *Güzel*'in ne olduğunu inceleyen ilim, *felsefe'*dir. Bunlardan birincisiyle *mantık ve Bilgi problemi*, ikincisiyle *ahlâk ve siyâset*, üçüncüsüyle de *estetik* meşgûl olmaktadır.

*Doğru*'dan maksat *doğru düşünmek* olduğuna göre *mantık*, bize doğru düşünmenin kurallarını öğretecektir. Meselâ elle çizilen bir *dâire* ne kadar düzgün görünürse görünsün, *pergel*'le çizilen bir *dâire* kadar gerçeğe (: gerçek *dâire*'ye) uygun olamaz. Bu bakımdan *mantık* ile *pergel* arasında (-biri *âlet* olmaları cihetiyle-) *benzerlik* vardır. (Bu metafor, *Fârâbî*'nin *İhsâ el-Ulûm* adh eserinde mevcuttur). Türk filozofu *Fârâbî* (öl. 950) başta olmak üzere

re İslâm dünyasında en büyük mantıkçılar, Türkler arasından çıkmıştır.

*Iyi*'den maksat *iyi yaşamak* yâni *dürüst ve mutlu* bir hayat olduğu için, bu hususta neler yapmamız gerektiğini inceleyen ilim de *ahlâk*'tır. Mutlu ve erdemli fertlerden meydana gelecek bir millet ve toplum ise, mutlu ve erdemü bir *devlet* için gereklidir. İşte *siyâset* (politika) ilmi, bunun şartlarını incelemektedir. Türk filozofları, diğer milletlerin düşünürleri gibi bu konuda *utopia*'lar peşinde koşmuş değildir, çünkü Türk milleti, *devlet*'i bizzat yaşamış ve tatbik etmiştir; teoriler ise, bu tatbikat üzerine kurulmuştur.

*Güzel*'den maksat, *tabiatta güzellik* kavramını araştırmak olduğuna göre, *estetik* disiplini bunun tartışmasını yapacaktır. Şu kadarını hatırlatalım ki *estetik* kelimesi *idrâk* (: algı) mânasına gelen *aistesis* sözünden türetilmiştir. Çünkü bir *san'atkâr*, ancak *madde âleminde idrâk ettiği* nesnelere *model* olarak alır ve onları *taklîd* eder yâni onun baş vurduğu dâimâ *mimesis* (: taklîd)'dir. Gerek İlkçağ ve gerekse Yeniçağ felsefesinde, *san'at felsefesi*'nin temeli budur. Fakat *Türk-İslâm felsefesi*'nde *estetik* hiç bir zaman *mimesis* yâni *taklîd* üzerine dayanmış değildir. Zira bizdeki san'at eserlerinin *model*'leri ve örnekleri tabiatta (: maddede âleminde) mevcut değildir. Meselâ kâinâtın neresinde bir (A) harfi veyâ (B) harfi yâhutta *Besmele* yazılıdır ki büyük yazı ustalarımız onları *taklîd* etsin? Mâbedlerimizdeki *süslemeler* (tezhîb'ler)'in ve elyazması eserlerdeki desenlerin örnekleri tabiatta bulunmadığı için, bütün bunlar *taklîd* değil, doğrudan doğruya san'atkârlarımızın yaratıcılık vasfını gösteren örneklerdir. O halde müstakbel bir *Türk-İslâm Estetiği* için gerekli malzeme, *yazı ve süsleme* san'atında aranmalı ve bunların felsefi değerlendirilmesi yapılmalıdır.

İşte, Mevlânâ'ya felsefi açıdan inceleyip değerlendirmek isteyen bir araştırmacı bu disiplinleri ve onların çerçevesine giren problemleri bilmek zorundadır. Aksi taktirde, onun hakkında ileri sürülecek görüşler, romantik tasvirlerden öteye gidemeyecektir.



( II )

**MEVLÂNÂ'NIN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ**

İlkçağdan itibâren günümüze kadar hemen bütün filozoflar, birbirini dâimâ *tenkit* etmiştir. Bu sebeptendir ki onların aralarında derin *ihtilâflar* bulunduğu zannedilmiş ve hangi felsefenin *doğru*, hangisinin *yanlış* olduğunu söylemek mümkün olmamıştır. Çünkü her filozof, klasik felsefe problemlerine, dâimâ *kendi açısından* bakmış ve kendi görüşlerinin doğru olduğunu savunmuştur. Nitekim ünlü bir çağdaş filozof olan *B. Russell* (1872-1970) diyor ki, *felsefe nedir?* sorusuna aynı cevabı verecek iki tâne filozof bulmak kâbil değildir<sup>29</sup>. Mevlânâ'nın da bâzı felsefe akımlarına (-ve bunlara mensup filozoflara-) karşı menfi tavrını, işte bu açıdan değerlendirmek lâzımdır. Demek ki bu tavır, onunla birlikte, birçok düşünürlerde daha vardır.

Bu konuda bâzı örnekler olarak, milâttan önce beşinci asırda yaşamış olan *Sofistler*, ayrıca *İbnül-Arabî* (1165-1240), daha sonra *Fr. Bacon* (1561-1626), *Descartes* (1596-1650), *Condillac* (1715-1780), *Jean Jaques Rousseau* (1712-1778) ve *Arthur Schopenhauer* (1788-1860) gibi ünlü düşünürler dahi, kendilerinin ortaya attığı görüşlere uymayan felsefeler hakkında bu tarzda hücumlar ve tenkitlerde bulunmuşlardır. Bu nevi hücumlar ve tenkitler, bu şahsiyetlerdeki «filozofluk» vasfını inkâr etmemiz için, elbette ki kâfi değildir.

Önemli bir mesele olduğu için önce onlar arasındaki *ihtilâflar*'ın mâhiyetine de bir nebze dokunmamız gerekiyor. Filozoflar arasındaki *ihtilâf*'ların gerçek sebebini ortaya koymak üzere, çağdaş düşünürlerden olan *Ernst Mach* ile *Bertrand Russell*'dan, birbirine çok benzeyen iki örnek verebiliriz.

Avusturyalı fizikçi-filozof *Ernst Mach* (1838-1916), *Halk İçin Nüm Dersleri* (Populaer wissenschaftliche Vorlesungen) adlı eserinde — *İnsanın niçin iki tâne gözü vardır?* sorusundan yola çıkarak, çeşitli kimselerin böyle bir soruya *farklı cevaplar* vereceğini

<sup>29</sup> B. Russell, *Dünya Görüşüm*, (terc. S. Tiryakioğlu, Varlık Yay. İst. 1977), s. 5.

söylüyor. Meselâ bir *iktisatçı* diyecektir ki, insanın iki tâne gözü bulunması bir gözü sakatlandığı takdirde, diğerinin yedek olarak devreye girmesi içindir. Aynı soruya karşılık bir *estetikçi* (: san' atkâr) diyecektir ki, iki tâne gözümüzün bulunması, yüzümüzün simetrisi bakımından lüzumludur. Nihâyet bir *din adamı* (: bir papaz), bu soruya şöyle bir cevap verecektir : — O kadar çok günâh işliyoruz ki, afvedilmemiz için, onlara tek gözle değil iki gözle ağlamak lâzımdır<sup>30</sup>.

Görüldüğü üzere, bahis konusu soru *aynı* olduğu halde dünyâ görüşleri değişik olan insanların verdiği cevaplar, *farklı*'dır. Çünkü herkes olaylara *kendi açısından* bakmaktadır. *Filozoflar*'m da belli sorulara farklı cevaplar vermesinin ve birbirlerini *tenkit* etmelerinin sebebi budur.

Buna benzer şekilde *B. Russell* (1872-1970)'ın verdiği açıklama da oldukça enteresandır : Ona göre, *Alp Dağlarında* gezintiye çıkan, bir *san'atkâr* ile bir *iktisatçı*, aynı manzaralara değişik gözle bakacaklardır : *San'atkâr*, bu manzaradaki *şelâlelerin güzelliği* üzerinde dururken, *iktisatçı* da bu *şelâlelerden enerji elde etmek* çârelerini düşünecektir<sup>31</sup>. İşte, filozoflar arasındaki *ihtilâflar*'m sebebi, bundan ileri geliyordu. *Mevlânâ*'nm da felsefe ve *bâzı filozoflar* karşısındaki tavrını, bu açıdan değerlendirmek lâzımdır, yoksa onun bütün felsefe akımlarına ve bütün filozoflara muhâlif olduğunu ileri sürmek kâbil değildir.

Bunun için bir örnek verecek olursak, önce *Gazzâlî* (1058-1111) tarafından<sup>32</sup> sonra da *Mevlânâ* tarafından zikredilen bir fıkrayı hatırlatabiliriz. Bu fıkraya göre : Karanlık bir yere, bir *fil* getirip halka göstermişler. *Karanlık mekânda*, filin *hortumunu* elleyenler, onun bir *boru* olduğunu; *kulağını* tutanlar, onun bir *yelpaze*'ye benzediğini ve *ayağını* tutanlar da, bir *direk* gibi olduğunu zannetmiştir. Fakat herkesin elinde bir *mum* olsaydı ve karanlık mekân aydınlatılsaydı, o zaman *fil* bir *bütün* olarak kavranacaktı ve

30 E. Mach, *Popular Scientific Lectures*, (trasl. by Th. J. McCormack, Illinois, 1943), s. 66.

31 B. Russell, *The ABC of Relativity*, (London, 1941), s. 15-16.

32 Gazzâlî, *Kınyâ-yı Sadâdet*, (terc. A. Faruk Meyan; Bedir Yay. İst. 1973), s. 43.

filin ne olduğu konusunda, insanlar arasındaki *ihtilâflar* (görüş ayrılıkları) ortadan kalkacaktı<sup>33</sup>.

Şu hâlde *hakikat*, dâimâ tek ve evrensel olduğu halde insanlar (-ve özellikle *filozoflar*-), onu kendi açardan görmek istemişlerdir. *Mevlânâ*'nın kendine mahsus bir görüş açısının olması da, bundan ileri gelmekteydi fakat o, bunu da aşarak, *hakikatı bir bütün olarak* elde etmeğe çalışıyordu. Çünkü *Mevlânâ*'nın maksadı *bütünleştirmek* yâni bütüne ulaşmaktır. Nitekim devlet ve toplum felsefesinden bahsederken göreceğimiz gibi, pek meşhur olan *üzüm-engür-ineb-istafil* misalini de bunun için vermişti.

Biraz önce işâret ettiğimiz gibi *Mevlânâ*, bütün filozoflara ve felsefe sistemlerine değil, sâdece bâzılarına muhâlefet etmiştir. Onun şiddetle karşı çıktığı düşünürler : *dogmatik akılcılar*, ayrıca *şüpheciler* (septikler) ve özellikle *materyalistler*'dir. Şöyle ki :

*Mesnevî*'de iki çeşit düşünür, tam mânasıyla birbirinden ayrılmıştır : Bir yandan *dogmatik rasyonalist*, *sansüalist*, *septik* ve *materyalist* düşünürler ve diğer yandan da *spiritüalist* ve *idealist* düşünürler (Dikkat edilirse bunlar birbirinin zıddıdır.) *Mevlânâ* bunlardan birinci gurupa girenlere *feylesóf*; ikinci gurupa dâhil olanlara da *bilge* (: hakîm) ismini vermektedir. Şayet buradan hareket edilecek olursa, *Mevlânâ*, *idealist* ve *spiritüalist* felsefe yanlısı olarak, kendisine *bilge* adının verilmesini tercih edecektir fakat diğer bütün filozoflar gibi, yukarda isimleri geçen felsefe konularında kendi görüşlerini ortaya koyması bakımından da onun bir *filozof* sayılması icap ediyor. Dolayısıyla *materyalist*, *dogmatik* ve *septik* filozoflara hücum etmesi, *filozof* sayılmasına engel teşkil etmeyecektir. Çünkü böyle bir yorumu destekleyecek başka örnekler göstermek kâbildir.

Meselâ tanınmış bir filozof sayılan *J.J. Rousseau* (1712-1778), kendinden önceki bâzı felsefe akımlarını ve bunlara mensup filozofları, âdetâ müşterileri kandırıp kendi malını *satmak* için, *avaz avaz bağırın madrabazlar*'a benzetmiştir<sup>34</sup>. Ayrıca, *Emile* (Emil)

33 *Mes.* (Iz), 3/117-118 (: 1259-1269).

34 Rousseau, *İlimler ve San'atlar Hakkında Nutuk*, (MEB. Yay.), s. 41. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, (Doğuş Yay. İst. 1978), s. 31.

adlı eserinde, kendinden önceki filozofların eserlerini incelediğini ve onların, sâdece kendi felsefelerinin doğruluğunda isrâr eden *şüpheci ve câhil* kimseler olduklarını söylemektedir<sup>35</sup>. *Rousseau*'nın bu tür ifâdeleri, acabâ kendisinin *felsefe*'ye karşı olduğunu ve *filozof*'luğu kabûl etmeyeceğini söylememiz için kâfi midir? Elbette ki değil çünkü, *Rousseau*, birçok felsefe târihlerinde, «filozof» olarak kendi yerini almıştır.

Bâzi felsefe akımlarına ve filozoflara karşı çıkan ikinci bir örnek olarak, Alman filozofu *Schopenhauer* (1788-1860)'a bakılırsa, birçok kimselerin nazarında *filozoflar*, adeta gece vakti nâra atıp insanları râhatsız eden *külhambeyleri* gibidir<sup>36</sup>. Yine bu filozofa göre *felsefe*, birçok kafaları olan öyle bir *canavar*'dır ki, bu kafalardan herbiri ayrı bir lisanla konuşmaktadır<sup>37</sup>. Şimdi, bu ifâdelerinden dolayı nasıl ki *Schopenhauer*'in filozofluk vasfını inkâr etmemiz mümkün değilse, aynı şekilde, materyalist ve şüpheci filozoflara hücum etmesini bahâne ederek, *Mevlânâ*'nın hâiz olduğu *filozof*'luk vasfını da inkâr etmek mümkün değildir.

Giriş niteliğindeki bu açıklamaları takip ederek, şimdi de *Mevlânâ*'nın felsefî düşüncelerine geçebiliriz.

#### a) *Mevlânâya göre felsefe ve hikmet arasındaki fark*

Yukarda birkaç defâ belirtildiği üzere *Mevlânâ*, özellikle *dogmatik rasyonalistler*'i, ayrıca *septikler*'i ve nihâyet *materyalistler* ile azçok materyalizme kayan *natüralistler*'i, fırsat düştükçe *tenkit* etmekten geri kalmamıştır.

Tenkitlerine hedef olanların başında, *akıl* yoluyla hakikata ulaşabileceğimizi ve *akıl*'ın mutlak bir kuvvet olduğunu savunan *dogmatik rasyonalistler* gelmekteydi. *Mevlânâya* göre bunların ilkelere *kıyas*, *istidlâl* ve *delîl*'den ibârettir ve bu tür filozoflar : — ben, delilsiz sözü dinlemem diyenlerdir<sup>38</sup>. *Mevlânâ* ise *istidlâl*'in âdetâ

35 *Rousseau, Emile* (éd. Ernest Flammarion, Paris), 2/12.

36 *Schopenhauer, The World as Will and Idea* (transl. by R.B. Haldane and J. Kemp. London), 1/123.

37 Bkz. N. Keklik, *Felsefenin Teknikleri*, (Doğuş Yay. İst. 1984)-Giriş, s. IX.

38 *Mes.* (İz.)4/241 (: 2485).

*çabuk kırılan bir değnek gibi* olduğunu<sup>39</sup> metafor yoluyla söylerken hiç de haksız değildi. Çünkü akıl yürütme ve istidlâl vâsıtasıyla, bir şeyin isbâtı mümkün olurken, inkârı da mümkün olmaktadır. Şu halde *filozof* (feylesof) adını verdiği *dogmatik akılcılar*'ı tenkit etmesi, bundan ileri gelmekteydi. (-Fakat Mevlânâ'nın *akıl*'a karşı olmadığını, biraz ilerde göreceğiz-).

*Materyalistler*'e gelince : Onların da esasta *septik* (: şüpheci) kimseler olduklarını ve *şüphe*'ninse kendilerini (-maddî olmayan yani, duyularla kavranamayan-) *metafizik* sâhasını *inkâr* etmeğe sürüklediğini görmekteydi. Bu sebeptendir ki Mevlânâ, *mümin* (: inançlı) olan kimselerin öyle bir *felsefe*'den uzak durmalarını öğütlemekteydi<sup>40</sup>. Ona göre *materyalist* ve dolayısıyla da *şüpheci* olan bir *filozof*, kendi başını duvara vurmalıdır çünkü onun *inkâr* etmesiyle *hakikat* hiçbir zaman gizlenemeyecektir<sup>41</sup>. Şu halde «*felsefe*» dediği zaman Mevlânâ, bu tür görüşleri (yani, materyalizm, septisizm ve dogmatik rasyonalizm görüşlerini) kasd ediyor ve onları şiddetle eleştiriyordu.

*Bilgelik* mânâsına gelen *hikmet* ise, yukarda sayılan görüşlerin dışında kalan görüşleri kasd ediyordu. Yani Mevlânâya göre dogmatik olmayan *rasyonalistler*, aynı şekilde dogmatik olmayan *sensüalistler*, ayrıca *şüphencilik*'i redd edenler ve nihâyet *spiritüalist ve idealist* olan düşünürler, (-filozof değil-) bilge (*hakîm*) ismini almalıdır. Ne var ki o, soyutlanmış olan bir *hikmet*'in faydalı olmayacağı kanâatındaydı. Çünkü : — *hakîm* (: bilge) olmayan kişinin dilindeki *hikmet* sözü, (vucut üstündeki) *iğreti bir elbise gibi*'dir<sup>42</sup>. Yani *bilge* ismine hak kazanabilmek için, *hikmet*'in bizzat yaşanması ve uygulanması gereklidir demek istiyordu. Yine Mevlânâya göre *hikmet*, aynı zamanda bir kâbiliyet ve ehliyet meselesidir. Kendi ifâdesiyle : — *hikmet*'i istediğin kadar tekrarla, ... şâyet buna ehil değilsen, *hikmet* senden uzaktadır<sup>43</sup>.

Anlaşıyor ki *hikmet*'in bâzı şartları vardır ki bunlardan biri de (-herkeste bulunmayan-) *hikmet yeteneği*'dir. Mevlânâ bu ko-

39 Mes. (İz), 1/211 (: 2135).

40 Mes. (İz), 1/326 (: 3285 ve 3287).

41 Mes. (İz), 1/329 (: 3383).

42 Mes. (İz), 2/62 (: 670).

43 Mes. (İz), 2/30 (: 318).

nuda da bir metafor yaparak diyor ki : — Bir *köylü*'nün evinde *tavrus kuşu* bulunmadığı gibi, *kabiliyetsiz* kimselerde de *hikmet* bulunmaz<sup>44</sup>. Çünkü biraz sonra göreceğimiz üzere *hikmet*'in *akıl*'a dayanması gereklidir.

### b) *Mevlânâya göre akıl*

*Mesnevî*'nin birçok yerlerinde her ne kadar *akıl*'m yetersizliğinden söz ederse de, onun bu konudaki itirazları *akıl*'a karşı değil fakat *bilgi*'lerimizin tek kaynağı olarak *akıl*'ı esas alan ve *akıl*m *mutlak bilgi kaynağı* olduğunu iddiâ edenlere karşıdır. (Bu meseleyi, yukarda izah etmiştik). Oysa Mevlânâ için *akıl*'ın değeri, günlük hayatımızın tecrübelerinden daha fazla bir mânâ ifâde etmez. Her ne kadar : — *akıl, kendine âmir olan kimseye ... ne mutlu*<sup>45</sup> diyor ve ayrıca, *akıl*'in âdetâ bir *usturlâb* (: astrolobe) gibi olduğunu ve *güneş*'in bize olan mesafesini ölçmeye yarayan bu âlet gibi, *akıl* sâyesinde de *hakikat güneşi*'nin bize olan mesâfesini ölçebildiğimizi<sup>46</sup> söylüyorsa da, bunlara bakarak Mevlânâ'nın dogmatik rasyonalist olduğunu sanmamalıdır. Aynı şekilde, metaforlu bir ifâdeyle der ki *akıl*, âdetâ insanın kolu kanadı gibidir. Akıl olmayan bir kimse, mutlaka başka bir akıl (yâni akıllı kimseyi) kendine rehber edinmelidir<sup>47</sup>. Çünkü birçok filozoflar gibi Mevlânâ'ya göre de *akıl, hudutlu bir kuvvettir* ve bu sebepledir ki diyor Mevlânâ : — Bir *akıl*, başka bir *akıl*'dan kuvvet bulur<sup>48</sup>. Başka bir ifâdeyle : — *Cüz*'i *akıllar* bir araya geldikçe *cüzüller*'in *küll*'e (: parçaların bütüne) yaklaşması kâbildir. Bütün bunların sonucunda da şunları ilâve ediyor : — Şâyet *akıl*'m varsa, başka bir *akıl* ile (: akıllı kimseyle) dost ol. (Çünkü) *iki akıl* sâyesinde birçok belâlardan kurtulursun<sup>49</sup>.

44 *Mes.* (İz), 2/30 (: 322).

45 *Mes.* (İz), 6/234 (: 2966).

46 *Mes.* (İz), 4/312 (: 3685).

47 *Mes.* (İz), 6/325 (: 4075).

*Mes.* (İz), 2/3 (: 26)'da diyor ki : - *akıl, başka bir akıl'la birleşti mi nûru artar.*

48 *Mes.* (İz), 2/212 (: 2277).

49 *Mes.* (İz), 6/234 (: 2966) 4/50 (1284).

Daha önce *Fârâbî* (870-950) tarafından da ifâde edildiği üzere *birçok akıllar*'m birleşerek verdiği hüküm, *tek akıl*'m verdiği hükümden daha isâbetlidir<sup>50</sup>. Mevlânâ da aynı görüşü paylaşırken, bir metafor yaparak diyor ki : — *akıllar*, âdetâ *ışık kandiller* gibidir : Elbette ki *yirmi kandil*'m ışığı, *tek kandil*'in ışığından fazla olacaktır<sup>51</sup>.

Hulâsa, insanların akılları arasında çok fark vardır<sup>52</sup>. Hattâ *akıllar* arasındaki bu farklılık, yerden göğe kadar derece derecedir : Bazı *akıllar* âdetâ *güneş* gibidir, bir başkası da ancak *zühre yıldızı* kadar parlaktır ve bâzıları da henüz *yanmamış mum* gibidir<sup>53</sup>. Başka bir deyişle : — *güzeller*'m nasıl ki bâzıları bâzılarından üstün ise, ... insanların *akıllar*'ı da birbirinden üstündür<sup>54</sup>.

Mevlânâ'nın *akıl* konusundaki görüşlerini aktarırken, bir noktaya dikkat etmelidir : Mâdem ki *akıl hudutludur* ve mâdem ki (-yukarda gördüğümüz üzere-) bâzı insanların akılı *güneş kadar parlak* fakat bâzılarınıninki de *yanmamış mum* gibidir, o halde yanmak (: parıldamak) için bazı *akıllar*, başka bir *üstün akıl* tarafından kuvveden fiil hâline getirilebilecektir. Mevlânâ'nın ifâdesiyle : — noksan akılları tamamlamak (yani akıllı olmak) mümkündür<sup>55</sup>, ki bu da ancak *eğitim* yoluyla sağlanabilecektir. Nitekim diyor Mevlânâ : — *usta* sâyesinde *san'at* öğrenilmesi gibi<sup>56</sup>, istişâre etmek (: *danışmak*) yoluyla da insanların *akıl ve anlayış* sâhibi olmaları ve böylece de *üstün akıllar*'m *yetersiz akıllar*'a yardım etmesi mümkündür<sup>57</sup>.

Bütün bu örneklerle bakarak, *cüz'î akıl* denilen *insan aklı*'nın *hudutlu* bir kuvvet olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü : — *cüz'î akıl*, bir şeyden hüküm çıkarabilecek akıl değildir. O ancak, ... *öğren-*

50 *Fârâbî, K. el-Cem' beyne re'yey el-hakimeyn*, (ngr. Fr. Dieterici, Leiden, 1890), s. 3 (str. 13-18).

51 *Mes. (İz)*, 6/206 (: 2613).

52 *Mes. (İz)*, 1/363 (: 3653).

53 *Mes. (İz)*, 5/20 (: 461).

54 *Mes. (İz)*, 3/144 (: 1537).

55 *Mes. (İz)*, 2/143 (: 1539) ; ayr. *Mes. (Nh)*, 2/56 (: 1555).

56 *Mes. (İz)*, 4/112 (: 1300) ; ayr. *Mes. (Nh)*, 4/51 (: 1318-1320).

57 *Mes. (İz)*, 1/102 (: 1043).

*meğe muhtaçtır*<sup>58</sup>. Ve çünkü *akıl*'m doğru hükümlere (: gerçeğe) ulaşmasına engel olan kuvvetlerden biri de *vehim kuvveti*'dir. Kendi ifâdesiyle : — *cüz'î akıl*'m âfeti, *vehim*'dir, *zan*'dır<sup>59</sup>.

*İnsan aklı mânâsına gelen cüz'î akıl*'m dâimâ *vehim* ve *hayal kuvvetleri* tarafından engellendiğini, *Gazzâlî* (1058-1111)'den beri bilmekteyiz. Çünkü bu güçler, *akıl'ın zıddına* hareket ederler ve *akıl*'m kabûl etmediği hükümlere ulaşırlar. Oysa *akıl*'m görevi, bu iki kuvvetten mümkün mertebe âzâde olarak faâliyet göstermektir. *Vehim kuvveti* daha çok *pessimist* (kötümser) hükümlere sebep olurken *hayal kuvveti* de *optimist* (iyimser) hükümlere ulaşmaktadır\*. Âzerî Türk filozofu *Sühreverdi* (1155-1191)'nin verdiği bir örnekle, insanın gece vakti bir cesed yanında bulunmaktan korkması, cesedin dirileceğini *vehm etmesi*'nden ileri gelmektedir. Her ne kadar *akıl*, bir cesedin dirilmeyeceğine hükmediyorsa da, *vehim*, (-akim zıddına olarak-) cesedin dirileceğine hükmetmektedir<sup>60</sup>. İşte Mevlânâ (1207-1273) dahi bu görüşü paylaşarak diyor ki : — *akıl*, akla uygun olan her şeyi ... kabûl eder<sup>61</sup>. Fakat *vehim*, hataya düşer ve yanlılır; oysa *akıl*, mutlaka isâbet eder ve yanılmaz<sup>62</sup>. Bu sebeptir ki (-Mevlânâyâ göre-) *vehim aklın zıddıdır* ve onunla savaşıp durmaktadır<sup>63</sup>.

Mevlânâyı *dogmatik rasyonalizm*'den kurtaran ve onları *tenkit* etmeğe yönelten sebepler, işte bunlardır. Çünkü o *insan aklı*'nm mutlak bir kuvvet olmadığını ve *insan aklı*'nm ancak *cüz'î akıl*'dan ibâret sayıldığını savunmaktaydı. Şu halde : — *gerçeği akıl mihengiyle anla*<sup>64</sup> veyâ : — *insan aklı, uçsuz bucaksız bir deniz gibidir*<sup>65</sup> demekle berâber, (yukarda zikredilen sebeplerle) *akıl*'m ancak *cüz'î* olduğunu vurgulamaktan da geri kalmıyordu.

58 *Mes.* (İz), 4/112 (: 1295).

59 *Mes.* (İz), 3/146 (: 1558).

\* Nitekim korkulu hikâyelerin kaynağı *vehim kuvveti* ve romantik tasavvurlar'ın kaynağı da *hayal kuvveti*'dir.

60 *Sühreverdi*, *Nur Heykelleri* (terc. S. Yetkin, İst. 1949; MEB Yay.), s. 10.

61 *Mes.* (İz.), 1/212 (: 2144).

62 *Mes.* (İz.), 3/342 (: 3570).

63 *Mes.* (İz.), 4/196 (: başlık olarak).

64 *Mes.* (İz.), 6/234 (: 2968).

65 *Mes.* (Nih.), 1/46 (: 1161).



Daha önce işâret etmiştik ki *akıl* meselesi Türk-İslâm felsefesinde özellikle *psikoloji* açısından incelenmiştir\*\*. Mevlânâ'nın *akıl* konusunda çıkış noktası bu olduğuna göre, onun *psikoloji* teorisinin hangi istikâmette yöneleceğini şimdiden kestirmek mümkündür. Nitekim aşağıda görüleceği üzere Mevlânâ, tam manasıyla *spirittüalist* (: ruhçu) bir felsefe kurmak istemiştir ve yine bu sebeple, materyalist görüşlere dâimâ karşı çıkmıştır.

c) *Mevlânâya göre ruh ve beden arasındaki ilişkiler*

Türk-İslâm filozoflarının sistemlerindeki ortak özelliklerden biri de, *bilgi problemi* (epistemoloji) ve *ahlâk* (etik) konularına, çoğunlukla *psikoloji*'den giriş yapmalarıdır. (Buradaki *psikoloji*'den maksat, *rasyonel psikoloji*'dir). Böylece *ruhun mâhiyeti* ve mevcudiyetinden yola çıkan filozoflarımız, *ruh'un beden'den* ayrı bir *cevher* olduğunu ispatlamağa çalışmış ve buradan hareketle de *ruh'*larımızın dış dünyâyı (*-duygular vâsıtasıyla-*) nasıl tanıdığını araştırmışlardır. (Bilginin kaynağı meselesi de bu şekilde ele alınmaktaydı). Diğer taraftan *ahlâk* konuları da, yine *psikoloji*'den yola çıkılarak çözülmeye çalışılıyordu. Çünkü *ruhta yerleşik huylar* meselesi ile, sonradan *çevrenin etkisiyle meydana gelen huylar* meselesi, bir yandan *ahlâk* ilmine yol açarken, diğer yandan da *psikoloji* konularını göz önünde tutmağa sebep oluyordu. *Mevlânâ* işte böyle bir telâkkiyi paylaşıyordu.

*Beden, ruh üzerine giydirilmiş bir elbise gibidir*<sup>66</sup> tasavvurundan yola çıkan Mevlânâ, *ruh* ve *beden* arasındaki ilişkiyi, *ruh'un beden* üzerinde etkili olması şeklinde yorumlamaktadır. *Zirâ rûh âdetâ bir karınca gibi'dir; beden ise buğday tânesi gibi'dir. Karınca* (yani ruh) devamlı olarak *buğday tânesi*'mî (yani bedeni) sürüklemektedir<sup>67</sup>.

Modern psikolojinin ortaya çıktığı zamanlara kadar tartışılan bu meselede, söz gelimi *Descartes* felsefesinde *ruh* ve *beden*, iki

\*\* İşâret etmelidir ki Türk-İslâm felsefesinde *akıl* meselesi özellikle *psikoloji* çerçevesinde incelenmekteydi. Tabiiyatıyla *akıl*'m bir de *kozmozoloji*'de özel bir anlamı vardır ve *nazarîyet'ul-ukûl* (akıllar nazariyesi) çerçevesindeki *akıl* sözlü ile, yukarıda yapılmış olan yorumların ilişkisi mevcut değildir.

66 *Mes.* (İz.), 3/151 (: başlık olarak).

67 *Mes.* (İz.), 6/233 (: 2955).

ayrı *cevher* olarak ele alınmıştı. Fakat *Descartes*, her ikisi arasındaki ilişkiler meselesini askıda bırakmıştı. Bu sebeptendir ki onun takipçilerinden sayılan *A. Geulincx* (1624-1669) ve bilhassa *Malebranche* (1638-1715), okkazyonalizmi (: *occasionalisme*) adı verilen görüşle, *ruh*'un *beden* üzerindeki etkilerini, devamlı şekilde *Tanrının müdâhalesiyle* izâh etmişlerdi. Yine *Descartes* ekolünden olan *Leibniz* (1646-1716) ise, bir *metafor* yaparak *ruh* ve *beden* arasındaki ilişkiyi, *önceden kurulmuş âhenk* (: *harmonie préétablie*) nazariyesiyle çözmeye çalışmıştı. Buna göre, nasıl ki tam mânâsıyla aynı zamanı gösterecek şekilde iki tâne *sâat*, birbirinden bağımsız olarak *âhenk içinde* çalışıyorsa, *ruh* ile *beden* arasında böyle bir *âhenk* kurmak sûretiyle, her ikisinin birlikte ve uyum içinde çalışmalarını Allah sağlamıştır. Fakat bunlara karşılık *Mevlânâ* diyor ki *ruh* ve *beden* arasındaki ilişkilerde, etken (fâil) olan sâdece *ruh*'tur; *beden*'lerimizin ona uymaktan başka çâresi yoktur. Yukarıda gördüğümüz şekilde *beden*'lerimiz âdetâ bir elbise gibi, *ruh*'larımızı örtmektedir. Yani gerçek olan sâdece *ruh*'tur ve *ruh* üzerindeki *beden elbisesi* ölüm sebebiyle ortadan kalkınca, *ruhun gerçekliği* ortaya çıkacaktır. Kezâ yukarıda görmüştük ki *ruh* âdetâ bir *karıncaya* benzetilmişti ve onun, tıpkı bir *buğday tânesi*'ni devamlı olarak çekmesi (: sürüklemesi) gibi *ruh*'un *beden*'lerimizi devamlı olarak çekip sürüklediği ifâde edilmişti. *Mevlânâ* işte buradan yola çıkarak, bir yandan *ruh*'un gerçek *cevher* olduğunu göstermeğe çalışıyor ve diğer yandan da, *bilgi problemi*'ne bu noktadan girmek istiyordu. Aşağıda ele alacağımız üzere *ruh*, şâyet *gerçek bilgi*'ye ulaşamıyorsa, bunun sebebi, *beden*'lerimizin (ve ona âit *duyular*'m) âdetâ bir *perde gibi hakikati örtmesi*'nden ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu perde (: *beden* ve ona ait *duyular perdesi*) ortadan kalktığı zaman yani bunların etkilerinden kendimizi kurtardığımız ölçüde, *nesnelere hakikati*'m (veyâ Kant'ın deyimiyle : *numenler*'i) görmemiz kâbil olacaktır.

Nihayet bu konuyla ilgili olmak üzere belirtelim ki *Mevlânâ* (1207-1273), kendisinden çok önceleri ortaya konan *psikanaliz* usulünü zikrederken, bunu bir psikanaliz metodu olarak değil, daha çok *ruh*'ların *beden*'leri etkilediğini vurgulamak istemiştir. Bilindiği üzere *İbn Sînâ* (980-1037)'ya izâfe edilmekle berâber bu metod, ilk defa olarak *Calinus* (Galenos : m.s. 2nci asır) tarafından or-

taya atılmış ve *İbn Sînâ*'dan sonra da, İslâm tabiplerinden *Reşîdeddîn Ebû Halîkâ* (öl. m. 1195) tarafından kullanılmıştır. *Ruh hastalıklarının, nabız kontrolü* vâsıtasıyla teşhîs ve sonra da tedâvisi hakkında olan bu usul<sup>68</sup>, bir de *Mevlânâ* tarafından (*Mesnevî*'de) zikredilmektedir<sup>69</sup>.

Biraz önce belirtmiştik ki *ruh*, âdetâ bir elbise gibi olan *beden tarafından* örtülenmiştir. *Beden*'lerimiz tıpkı bir *perde* gibi, hakikatı görmemizi engellemektedir. Bu perde veyâ örtü, bir gün ortadan kalktığı zaman, (-Mevlânâya göre), bütün gerçekler apaçık olarak görünecektir. Bunun sebebi de, *duyular* teorisinde açıklanmaktadır.

#### d) *Mevlânâya göre duyular*

*Epistemoloji* nazariyesinde, *bilgi*'lerimizin kaynağı *akıl*'dır diyenlere *rasyonalist*; *bilgi*'lerimizin kaynağı *duyular*'dır diyenlere *sansüalist* ve *bilgi*'lerimizin kaynağı *deneysel*'dir diyenlere de *empirist* adı verilmektedir. Nihâyet bâzı filozoflara göre de *bilgi*'lerimizin kaynağı *sezgi*'dir ki, buna da *entüisyonizm* denilmektedir.

Bundan önceki fasılda gördüğümüz üzere *Mevlânâ*, *akıl*'dan yola çıktığı için *rasyonalist* bir düşünürdür fakat *akılın mutlak olmadığı*'ni söylemesi bakımından kesinlikle *dogmatik akılcı* değildir. Kaldı ki *Mevlânâ*'nın daha çok *entüisyonizm*'e yakın olduğunu bilmekteyiz. Ondaki sezgicilik (-daha önce *İbnül-Arabî*'nin sistemleştirdiği üzere-) *ihâm* motifi üzerine dayanmaktadır.

*Duyular*'ın mutlak *bilgi* kaynağı olduğunu iddiâ eden *sansüalist* (-hattâ *dogmatik sansüalist*-) görüş de, *Mevlânâ* tarafından *tenkit* edilmektedir. Nitekim bâzı filozoflarımızda olduğu gibi, onun eserlerinde de, *iç duyular* (havass-ı bätına) ve *dış duyular* (havâss-ı zâhire) sâyesinde, maddî ve akîl âlemleri idrâk ettiğimiz ifade olunmaktadır<sup>70</sup>. Bilindiği üzere *iç duyular* (: *havâss-ı bätına*) olarak *müfekkire* (: düşünme gücü), *hâfıza* (bellek), *hiss-i müş-*

68 Bu konuda bkz. Ebî Useybia, *Uyün el-Enbâ*, (nşr. Beyrut, 1965), s. 595; ayr. bkz. N. Keldik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 236. Ayrıca, *Nizâmî-i Aruzî* (m. XII. asır)'nın *Çehâr Makâle* (nşr. GMS, Leyden, 1910; s. 78-79) adlı eserinde de bu olay (-farklı biçimde-) anlatılmaktadır.

69 *Mes.* (Nh.), 1/3-10 (: 38-218); ayr. N. Keklik, *aynı eser*, s. 237.

70 *Mes.* (Iz.), 4/172 (: 2023).

*terek* (ortak duyu), *hayal* (imajinasyon) ve *vehim* (aklın zıddı hoş kuruntu) sâyesinde, dış duyular (: *havâss-ı zâhire*)'denilen *görme*, *işitme*, *koklama*, *tatma* ve *dokunma* duyularından gelen *intibâlar* (: izlenimler) işlenmektedir. Mevlânâ özellikle *dış duyular* üzerinde durmakta ve bunların *aldatıcı* (: yanıltıcı) intibâlar verdiğini vurgulamaktadır. Meselâ Mesnevî'de anlattığı üzere, *gözleri şaş*ı olanların, tek nesneyi iki nesne olarak görmesine dâir fıkra<sup>71</sup>, bunun tipik örneklerinden biridir. Ayrıca, *sür'atle döndürülen ateş parçası*'nın «ateşten dâire» gibi görünmesi<sup>72</sup> veyâ *mâvi cam* arkasından bütün nesnelerin *mâvi* olarak idrâk edilmesi<sup>73</sup>, görme duyumuzun kusurlu olduğuna dâir örneklerdir. O halde Mevlânâya göre biz, *gerçek bilgi*'ye duyular vâsıtasıyla aslâ ulaşamayız. Şayet aksine olarak, duyuların mutlak bilgi kaynağı olduğu iddiâ edilirse, Mevlânâ elbette ki bu görüşte olanları da *tenkit* etmekten geri kalmayacaktır. Bunlardan anlaşılır ki Mevlânâ, aslâ *sansüalist* değildir ve bunun yerine, *cüz'î akıl*'m iştirâk ettiği *küllî akıl*'a dayanarak, *sezgi*'nin esas bilgi kaynağı olduğunu savunacaktır.

#### e) *Mevlânâya göre ahlâk*

Ahlâk disiplini, eskiden olduğu gibi bugün dahi felsefenin en önemli konusudur ve Mevlânâ bu konu üzerinde özellikle isrâr etmiştir. Ahlâk hakkındaki görüş ayrılıklarına, 2500 seneden beri tesâdüf edilmektedir : Kimilerine göre mutlu olmak bir amaç'tır ki bu görüşe *evdaimonism* (: mutluluk ahlâkı) ismi verilmektedir. (Bu terim, *evdaimonia* : *sâadet* sözünden türetilmiştir). Mutlu olmak, bâzılarına göre de ancak *maddî hazlar*'la mümkündür ki buna da *hedonism* denilmektedir. (Bu terim, *hedône* : *haz* kelimesinden türetilmiştir). Yeniçağ Avrupasında ise, bir yandan *ütilitarist* (faydacı) ahlâk teorisi (-ki Mevlânâ'nın görüşü buna yakındır-) ve diğer yandan da *ödev ahlâkı* denilen teori, çok ün kazanmıştır. Bunlardan birincisi özellikle *John Stuart Mill* (1806-1873) tarafından temsil edilmektedir ve kısaca tarif olunursa : — *mümkün olan en geniş kitlenin, mümkün olan en yüksek düzeyde mutlu olması*'m amaçlayan bir ahlâk teorisidir. İkinci meşhur teori ise, *Kant* (1724-

71 *Mes.* (İz.), 1/32-33 (: 327-333); *Mes.* (Nh.), 1/14.

72 *Mes.* (Nh.), 1/47 (: 1199); *Mes.* (İz.), 1/112 (: 1146).

73 *Mes.* (Nh.), 1/54 (: 1383); *Mes.* (İz.), 1/235 (: başlık olarak).

1804) tarafından ortaya atılan ve *ödev ahlâkı* ismini taşıyan teori olup, *vazîfe şûuru*'na dayanmaktadır. Bunu da kısaca tarif edecek olursak : — *Öylesine davranacaksın ki, davranışının kuralları, akıl sâhibi bütün yaratıklar için bir kanun gibi kabûl edilsin\**.

*Türk-İslâm* filozoflarının ahlâk görüşleri ise, teorik olmaktan çok pratik'tir. Üstelik bu konuda filozoflarımızın ifâdeleri, *huylar* mânâsına gelen *ahlâk*'m daha çok psikolojiyle olan ilgisine dâirdir. Nitekim *huylar* (: ahlâk)'ımızdan bir kısmı *fıtrî* (: doğuştan) olup, *eğitim* yoluyla bunlardan bâzularının değiştirilmesi mümkün olmakla beraber, esasta pek zor değişebilen *huylar*'dır. *Huylar*'muzdan (: ahlâk'ımızdan) bir kısmı da, çevrenin etkisiyle ve sonradan ortaya çıkmaktadır. Filozoflarımız işte bu nokta üzerinde ısrâr etmekte ve iyi bir çevrede, çocukların ve gençlerin *iyi huylar*'a sâhip olacaklarını vurgulamaktadır. Bu sebeptendir ki *ahlâk* konusunda yazılan eserlerden bâzuları *Tehzîb el-Ahlâk* (: *Huyların Organlaştırılması*) veyâ *Tahsîl el-Saâde* (Mutluluğun elde edilmesi) gibi isimler taşımaktadır. Mevlânâ dahi bu geleneğe bağlı bir düşünürdür ve insanın mutlu olması için, mutlu bir çevrede yetiştirilmesini ön görmektedir.

Fakat *mutluluk* nedir? Bu sorunun cevabı, bizzat sorunun içindedir. Çünkü insan, kendisini çevreleyen maddî ve mânevî olayları ve objeleri, *kendisi için iyi* ve *kendisi için kötü* olmak üzere ikiye ayırmak alışkanlığında. *İyi* saydığımız şeylerden *haz* ve *kötü* bulduğumuz şeylerden de *elem* duymamız tabiidir. Şu halde insan dâimâ *kendisi için iyi* olan şeyleri arzulayacak ve *kendisi için kötü* olan şeylerden uzak duracaktır.

Acabâ *iyi* nedir? Bu konuda da eskiden beri tartışmalar yapılmış ve *iyi*'nin ancak *izâfî* (: rölâtif) olduğu fark edilmiştir. Mevlâ-

\* *Ödev ahlâkı*, dışta bakıldığı zaman mâsum görünmekle birlikte, Türk milletinin mefkûresine ve yurt savunmasına aykırı düşmektedir. Çünkü Kant (ö. 1804), *ödev ahlâkı*'nın iki türünden bahs etmekte ve *eksik ödev ahlâkı* üzerinde bir örnek vermektedir ki, *yurt savunması da, Kant'a* bakılırsa, bir «eksik ödev ahlâkı» sayılmaktadır. Meselâ diyor ki, denize düşmüş ve boğulmak üzere olan bir kimseyi kurtarmak için denize atlamak, bir ödev ahlâkı gibidir fakat eksik bir ödev ahlâkı'dır (Yurt savunması da bunun gibidir diyor) Çünkü başkasını kurtarıırken, kendi âlemimize karşı olan ödevimizden geri kalmış oluruz. (bkz. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, nşr. Kellermann, s. 170; ayr. N. Keklik, *Felsefenin Tekniği* (İst. 1984), s. 164.

nâ'nın da çıkış noktası bu olmuştur. Nitekim o da *iyi* ve *kötü*'nün (*hayır* ve *şerr*'in) ancak *izâfî* olabileceğini belirlemiştir.

Mevlânâya göre iyi ile kötü'nün aslı bir ve aynıdır. Tıpkı *tatlı su* ile *acı su*'yun aynı asıldan olması gibi<sup>74</sup>, yani her ikisi de esas bakımından *su*'dur fakat biz, *tatlı su*'yun *bizce iyi* olduğunu söyleriz.

Başka bir örnekle, bazı *arılar* sâdece *zehir* üretir, bazıları da *bal* yapar. Oysa onların ikisi de aynı *çiçekler*'den *gıdâ* almaktadır<sup>75</sup>.

Yahut iki çeşit *ceylan* vardır ki birinden *mîşk* ve ötekinden de, *neccâset* hâsil olur. Oysa bunların her ikisi de aynı yerlerden su içerler ve aynı çayırlardan beslenirler<sup>76</sup>.

Yahut iki çeşit *saz* vardır ki aynı sularda yetişirler fakat bunlardan bazıları *şeker kamışı* olur, bazılarının da *içleri boş*'tur<sup>77</sup>.

İmdi bu *metafor*'lardan anlaşılır ki *iyi* ile *kötü*'nün (: *hayır* ile *şerr*'in) aslı aynıdır fakat tezâhürleri farklıdır ve bu sebeptendir ki *iyi* (*hayr*) ile *kötü* (*şerr*) arasında gerçek bir ayırım yapmak mümkün değildir. Mevlânâ bu konuda daha da ileri giderek : — *Dünyâda mutlak olarak kötü şey mevcut değildir*<sup>78</sup> hükmüne ulaşmaktadır ki bu da son derece *optimist* (iyimser) bir görüşü temsil etmektedir.

Mevlânâ'nın bu *optimist* (iyimser) dünyâ görüşü, herhalde içinde yaşadığı ve Moğol istilâsı sebebiyle *pesimizm*'in (kötümserliğin) hâkim olduğu bir devre için, *Anadolu Türkleri*'ne mânevî ferahlık ve destek sağlamış olmalıdır. Bütün eserlerinde müşâhede olunan bu *optimizm* (nikbinlik) örneklerini çoğaltmak, elbette ki kâbildir. Hatta bu konuda öyle taavvurlara ulaşır ki, *mutlak kötü'nün* bile mevcut olmadığını söylemektedir<sup>78</sup>. Çünkü söz gelimi, *zehir* insanlar için bir *ölüm* sebebidir fakat yılan için bir *gıdâ*'dır demektedir<sup>79</sup>. Aynı misali bir defâ daha tekrarlayan Mevlânâ diyor

74 Mes. (İz.), 1/297-298.

75 Mes. (Nh.), 1/12 (: 279).

76 Mes. (Nh.), 1/12 (: 279-281); Mes. (İz.), 1/27 (: 269).

77 Mes. (Nh.), 1/12 (: 281).

78 Mes. (İz.), 4/4 (: 65).

79 Mes. (İz.), 5/269 (: 3295).

ki : — *Yılanın zehiri, yılanı hayattır, insanaysa ölüm. Deniz yaratıklarına deniz, bağ-bahçe gibidir, fakat karada yaşayanlara ölümdür<sup>80</sup>.*

Bütün bunların yanısıra, *iyi* ile *kötü*'nün fizyolojik etkenlerle belirlendiğini de söylemekteydi. Nitekim Mevlânâya göre *mizâc* (bünye) bozulunca *şeker acı, sirke tatlı görünür<sup>81</sup>*. Ayrıca, nesnelere bizim üzerimizdeki etkileri de, o andaki bünyemizin psikofizyolojik şartlarına bağlıdır. Bunu da bir örnekle belirtmek için olmalıdır ki Mevlânâ şöyle diyordu : — *Meselâ on gündür birşey yememiş (olan) bir açla günde beş öğün yemek yiyen bir tok, her ikisi de ekmeğe bakarlar; tok olan, ekmeğin dışını (ve) şeklini, aç ise, (ekmeğin) ... özünü görür<sup>82</sup>*. Demek ki Mevlânâ'ya göre *iyi* ile *kötü*'nin ayrıca fizyolojik sebeplerde de izah edilmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere Mevlânâ diyordu ki *iyi* ile *kötü*, birbirine *zıt* görünmekle beraber, *aynı asıl* (tek kaynak)'tan doğmaktadır. Bunu doğrulayacak bir husus daha var ki, her *kötü*'nün içinde bir *iyilik* bulunduğu gibi, her *iyi*'nin içinde de bir *kötülük* (şerr) mevcuttur ..... Bu sebeple *kötülük* ve *iyilik* (şerr ve hayr), bir (: aynı) şeydir, parçalanmaz<sup>83</sup>.

Madem ki *iyi* ve *kötü* kavramları *rölatif* (izâfî)'dir o halde bir filozof, bunları tartışacak yerde, bir takım *ahlâkî öğütler* sâyesinde, mensup olduğu topluma ve hattâ bütün insanlığa yol göstermeyi tercih etmelidir. İşte Mevlânâ da böyle yapmıştır. Nitekim maxim'ler halinde diyor ki :

- Mânevî yücelik, temiz ruhtadır<sup>84</sup>.
- Putları kırmak kolaydır fakat nefs'i kırmak kolay değildir<sup>85</sup>.
- Gümüş ve altın'a esâretin ne zamana kadar sürecek? Testiyi denize daldırsan da, bir günlük rızktan fazlası nasip olmaz<sup>86</sup>.

80 *Mes.* (Iz.), 4/7 (: 68-69).

81 *Fih-mâ-Fih*, s. 78 (terc. M. Anbarcıoğlu).

82 *Fih-mâ-Fih*, s. 113.

83 *Fih-mâ-Fih*, s. 324-325.

84 *Mes.* (Nh.), 1/24 (: 606).

85 *Mes.* (Nh.), 1/32 (: 812).

86 *Mes.* (Nh.), 1/3 (: 19-20).

- Ahlâksızın kötülüğü yalnız kendine değildir; o, bütün dün-yâya karışıklık ve ateş verir<sup>87</sup>.
- *Kuyumcum* işi *demirei*'ye geçmediği gibi, *iyi huylu*'mm huyu da *kötü huylu*'ya geçmez (tesir etmez)<sup>88</sup>.
- İnsan şeklinde *şeytan*'lar vardır : Dikkat et, her ele yapış-ma. Gör ki avcı, hiyle ile kuşu yakalamak için, ıslık çalar ve ötme taklidi yapar<sup>89</sup>.
- Kalbi kötü olanın sözleri de kötü olur...<sup>90</sup>.
- Gümüş, ay gibi beyazdır fakat elleri ve elbiseyi kirletir<sup>91</sup>.
- Yay için doğru ok lâzımdır; eğri ok menziline ulaşamaz. Sen de doğru ok gibi ol ki, yay seni menziline ulaştırsın<sup>92</sup>.

#### f) *Toplum ve Devlet görüşü*

Bütün bunlardan sonra, ortaya çıkan soru şudur : *İyi* ile *kötü* (hayır ve şerr), fertlerin nazarında böyle ise, acaba *toplum* ve devlet açısından nasıldır? Mevlânâ bu soruya da cevap aramıştır. Bu iki kavramın, topluma nasıl yansıdığını düşünecek olursak, bir kişinin kötü saydığı şeyi bütün toplumun kötü saymasına imkân yoktur; aynı şekilde, tek kişinin iyi bulduğu bir şeyi de bütün toplumun kötü bulması mümkün değildir. Çünkü, daha önce gör-düğümüz üzere, *iyi* ile *kötü* hem *izâfî* (relatif) hem de *enfüsî* (süb-jektif)dir. Şu halde *iyi* duygusunun mümkün olan yaygınlığı sebe-biyle, bütün toplum için bir *ortak iyi* ortaya çıktığı gibi *kötü* duygu-sunun mümkün olan yaygınlığı sebebiyle de, bütün toplum için bir *ortak kötü* ortaya çıkacaktır. İşte bunlardan hangisinin daha ağır bastığına dikkat ederek, o toplumun değer yargularını tayin edebilir

87 *Mes.* (Nh.), 1/5 (: 80).

88 *Mes.* (Nh.), 1/68 (: 1772).

89 *Mes.* (Nh.), 1/14 (: 328-329). Buna benzer bir görüş, daha önce *İbn Mis-keveyh* (932? - 1030) tarafından da öne sürülmüştür. Bkz. *Ahlâkı Olgunlaştırma* (terc. A. Şener vd. Kültür Bak. Yay. Ank. 1983), s. 141-142.

90 *Mes.* (Nh.), 1/19 (: 465).

91 *Mes.* (Nh.), 1/19 (: 471).

92 *Mes.* (Nh.), 1/56 (: 1143-1144).



ve bundan sonra da o toplumun benimsediği *ortak iyi*'den doıayı *mutlu* olduğunu (-çünkü *iyi* olan *mutluluk* verir-) veya aksine, *ortak kötü*'den dolayı, *mutsuz* olduğunu söyleyebiliriz.

Böyle bir *utilitarist* tesbitin, Mevlânâ açısından mânası şudur : Miladî XIII. asır, *Moğollar* tarafından *Anadolu*'nun maddî ve manevî tahribatına sahne olmuştur. O yıllarda hayatta bulunan *Mevlânâ*, gerçekte *optimist* (iyimser) bir insan olmakla beraber, (yuk. bkz.), toplumun *kötümser* duruma düştüğünü de görmezlikten gelmiyordu. Savaşların kaçınılmaz sonucu olarak *ahlâk bozukluğu* ve kötülüklerin yaygınlığı, her halde düşünen kafaları ümitsizliğe sevk ediyordu ki, buna karşılık Mevlânâ, yaygınlaşmış sanılan kötülüklerin sathî oluşunu (yüzeyde kaldığını) belirterek, *Anadolu Türklerini* tesellî etmek yoluna gidiyordu. Diyordu ki : — *Çerçöp, habbeler gibi, suyun yüzünü örter; fakat bunlar bir tarafa sürüldü mü, (temiz) su görünür*<sup>93</sup>.

İmdi bu güzel metaforu, yukarıda belirttiğimiz soruya uygulayacak olursak diyebiliriz ki, savaş vs. gibi sebeplerle herhangi bir ülkede ortaya çıkan ve yaygınlaşmış görünen *kötülük*, mutlakâ *sathî*'dir. Yani, Mevlânâ'nın dediği gibi *kötülük*, âdetâ *temiz su*'yun sathım kaplayan *çerçöp* gibidir : Şayet yüzeydeki (sathtaki) bu çöpler kaldırılacak olursa, *su*'yun (yani *toplum*'ün) temiz olduğu görülecektir. Demek ki Mevlânâya göre toplumun büyük çoğunluğu, iyi ve temizdir fakat kötülük az olduğu halde, bütün sathı kapladığı için, yaygın ve çok görünecektir. İşte insanların *bedbîn* (pessimist) olmasına sebep olan da budur. Oysa Mevlânâ *nikbîn* (optimist; iyimser) bir düşünür olduğu için, sadece yüzeyde kalan *kötülük*'ün kemmiyetçe az olduğunu çevresine telkîn etmek ve aşılacak istiyordu. İşte bu açıdan toplum felsefesine de eğildiği görülen Mevlânâ'nın bir *yeni toplum* meydana getirmeğe çalıştığı da muhakkaktır. Şöyle ki :

Savaşın tahribâtıyla enkaz haline gelen *Anadolu*'nun yeniden ihya edilerek aynı topraklar üzerinde bir *yeni devlet kurulması* gerekiyordu. Bunun için yapılacak iş, evvela *enkâz*'m kaldırılması ve aynı zemin üzerinde yeniden *binâ kurmak*'tan ibaretti. Gâliba böyle bir tasavvuru dile getirmek için olmalıydı ki, *metafor* yoluyla şöyle

diyordu : — *Bir evin temelini atacakları zaman, oradaki eski yapıyı ..... yıkarlar*<sup>94</sup>. Yahut başka bir misalle diyordu ki : — *Yazan kişi, önce yazı yazacağı tahtayı yıkar (ve) temizler, sonra da ona harfleri yazar*<sup>95</sup>.

Acabâ, üstü örtülü olan bu sözlerle Mevlânâ, kendisinden bir çeyrek asır sonra temelleri atılacak yeni bir Türk devletini (Osmanlı imparatorluğunu) mu îmâ ediyordu? Şayet böyle ise, bu yeni Türk devletini kuracak olanların bilmesi gereken ilkeler vardır : Evvelâ bilmelidir ki : — *Eğer bir ağaçtan dal kırılrsa, kök kuvvetli olduktan sonra, yine yetişir. Fakat kök çürük olursa, o zaman ne dal ne de yaprak kahr*<sup>96</sup>.

İmdi, Türk milleti temel bakımından sağlam olduğuna göre, kırılmış olan dallarının yeniden filizlenmesi mukadderdir. Şu halde, «...âdetâ yer altından su çıkarmak için, toprağın kazılması gibi...»<sup>97</sup>. Türk milletinin sağlam olan köklerine ulaşmak lazımdır. Sonra da millî bünyemizin temizlenmesine sıra gelecektir : *Mesnevî*'deki bir beyitte şunları okuyor ve çağrışım yapıyoruz : — *Havuz temizleninceye kadar, suyunu keserler, sonra da su, ona bir parlaklık (ve) güzellik verir*<sup>98</sup>. Başka deyişle, millî bünyemizin sathını kaplayan çöplerin temizlenmesi için, şayet gerekiyorsa havuza gelen suyu kesmeli ve böylece havuzu *tâze su* ile yeniden doldurmalıdır.

Kurulacak Türk devleti için yapılması gereken işlerden biri de, *millî kültür*'ün devamını sağlamaktır : Mevlânâ bu noktayı da düğünmüş görünmektedir. *Mesnevî*'deki bazı beyitler, acaba bunu mu îmâ etmekteydi? Kesinlikle söylemek kâbil değildir fakat Mevlânâ böyle bir yeni devletin, daha önceki temeller üzerine kurulmasından yanaydı. Yaptığı güzel bir metafor sayesinde anlatmak istiyordu ki : — *Beyaz bir kâğıda yazı yazarsan, o yazı, kâğıda bakar bakmaz okunur. Fakat (daha önceden) yazılmış bir kâğıda yazarsan, okunur ama iyi anlaşılmas ve insan, yanılabilir. Çünkü o (önceden) karalanmış kâğıt üzerine (tekrar) yazıldı mı, her iki yazı*

94 *Mes. (İz.), 2/170 (: 1830).*

95 *Mes. (İz.), 2/170 (: 1827).*

96 *Fih-mâ-Fih, s. 286-287.*

97 *Mes. (İz.), 2/170 (: 1831).*

98 *Mes. (Nh.), 1/14 (: 320).*

*da körleşir, hiç bir mânâsı kalmaz. O kâğıda üçüncü bir defâ yazarsan, ... tamamıyla kapkara olur (: hiç bir şey okunmaz)<sup>99</sup>.*

Bu metaforu yorumlayacak olursak diyebiliriz ki Mevlânâ, *Moğollar* tarafından tahrip edilen *Türk Selçuklu devletini*, âdetâ üzerinde yazılar bulunan bir kâğıda benzetmekteydi. Şâyet bu kâğıt üzerine, eski izleri sihneksizin tekrar bir şeyler yazacak olursak, iki yazı birbirine karışacak ve her ikisi de okunmaz hâle gelecektir. O halde (-Mevlânâya göre-) yapılacak ilk iş, birinci yazının izlerini tamâmen ortadan kaldırmak ve sonra, yeniden yazmaktır. Hele aynı kâğıt üzerine üçüncü bir defâ yazmağa kalkışmak, büsbütün kötü sonuçlar verecek ve yazılardan hiç biri okunamayacaktır. O halde (Mevlânâya göre-) yeni bir devlet kurulurken, eski devletin bulunduğu zemin (-ki burada kâğıda benzetilmiştir-) kullanılmalıdır. Yeter ki «.. ilk yazının izlerini silmiş olalım..» Yahut daha önce zikrettiğimiz bir metafora göre, *ağacın kökleri* sağlam olduğu müddetçe, aynı köklerden *yeni filizler*'in çıkmasını beklemelidir. Fakat unutmamalı ki, esas olan dâimâ *ilk zemin*'dir ve oradaki enkazlar temizlendikten sonra, *yeni binâ* tekrar bu zemin üzerine kurulmalıdır.

Görüldüğü üzere Mevlânâ, diğer filozofların yaptığı gibi, *devlet biçimleri* (msl. demokrasi, aristokrasi, oligarşi vs.) üzerinde değil, sâdece kendi yaşadığı devletin yapısı üzerinde durmuş ve o devirdeki savaş felâketleriyle parçalanan, hattâ yıkılan Türk devletin inhyâ edilmesi için bir takım tedbirler düşünmüş ve bu düşüncelerini de *metaforlar* hâlinde ortaya koymuştur. Bu tasavvurlarda ise *devlet adamı* veyâ *devlet başkanı* imajı, meselenin odak noktasını teşkil etmektedir. Kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak Mevlânâ, bir takım teoriler ileri sürecekt yerde de, bu gibi önemli şahsiyetler için *pratik öğütler*'de bulunmaktadır. Meselâ düşmanlara karşı dâimâ uyanık olmak gerektiğini, şöylece dile getirmekteydi : — Düşman, sana dostça (: dost gibi) söylerse de, (mutlaka) bir hiylesi vardır, *inanma*; Düşman sana *şeker* verse de o (belki de) bir *öldürücü zehir*'dir<sup>100</sup>.

99 *Mes.* (İz.), 2/314 (: 3382-3385).

100 *Mes.* (Nh.), 1/49 (: 1244-1245).

101 *Mes.* (Nh.) 1/53 (: 1368).

Görülüyor ki Mevlânâ'nın tavsiyelerinden biri de, *düşmana karşı uyanık olmak*'tır. Onun nazarında, *tedbirli olmak* öylesine önemüdür ki : — *Sen fil (kadar) güçlü olsan da, düşmana zayıf görme*<sup>102</sup> demek ihtiyacını duymaktadır.

Mevlânâ'nın zihninde oluşan bu kavramlar, elbette ki Moğollar'ın Anadolu Türklerine ve diğer İslâm milletlerine gösterdikleri düşmanlığın neticesiydi. Çünkü onun zamanında Moğollar bütün Anadoluyu tahrip etmişlerdi. İstilacı kuvvetlerin bu sırada bâzı tatlı fakat aldatıcı davranışlarına da bu sebeple inanılmaması gerektiğini söylüyordu. (bkz. br. dn. 100'deki metin). Hattâ bununla da kalmıyarak, istilacı kuvvetlerin etkisini zayıflatmak için, onları birbirine düşürmenin gerektiğini gösterecek bir fıkra anlatmaktadır<sup>102</sup>. Şüphesiz ki onun en büyük amacı, bu tür felâketler sebebiyle parçalanmış millî birliği yeniden kurmakta ve bu sebepledir ki :

*Mâ berây-ı vasl kerden âmedim  
Ne berây-ı fasl kerden âmedim*

yâni

*Biz, birleştirmek için geldik,  
Ayrılmak için gelmiş değiliz*

demekteydi ve *millî birlik için dil birliği* üzerinde de durmaktaydı. Nitekim : — Bir Türk ile bir Hintli, a y r 1 milletlerden oldukları halde şâyet aynı dili kullanırlarsa, a y n 1 millettenmiş gibi olurlar. Fakat iki Türk, a y n 1 milletten oldukları halde, şâyet a y r 1 dille konuşurlarsa, a y r 1 millettenmiş gibi olurlar. Bu sebeple aynı dili konuşmak, dostluğa vesiledir. Çünkü aynı lisanı bilmeyince, dostluk kurulamaz<sup>103</sup>.

Mevlânâ bütün bunları senbolize etmek için de, pek meşhur olan bir fıkra anlatmaktadır : Aynı nesneye verilecek dört ayrı isim yü-

102 Mes. (Nh.), 2/79-80 (: 2187-2232).

103 Mes. (Nh.), 1/49 (: 1258-1259); bu fıkra, *İbn Arabşâh* (öl. 1450)'ın *Fâkhet'ül-Hulefâ* adlı eserinde de, (kısa olarak) mevcuttur. Bkz. N. Keklik, *Filozofların Özellikleri*, (İat. 1983), s. 104.

zünden, insanlar arasında nasıl kavga çıktığına dâir olan *engür, meb, stafil* ve *üzüm* fıkrası, pek meşhurdur<sup>104</sup>.

*Kavram birliği* ve dolayısıyla *kültür birliği* bize elbette ki *millî birlik* yolunu açacaktır. Bu ise, bir yandan *düşünürler* (: mütefekkirler) ve diğer yandan da *devlet adamları* tarafından başarılacaktır. Bunların en büyük vasfı da, *ileriye görmek*'tir. Nitekim Mevlânâya göre : — *İleriye görmeyen kimseler, mânen kör* sayılır.<sup>105</sup> Ayrıca : — *Zayıf düşünceli devlet adamının* (:emîr'in) *hâlî de zordur*<sup>106</sup>. Bunun içindir ki devlet idâresindeki şahsiyetlerin *ileriye gören ve kararlı* kimseler olması gereklidir. Şüphesiz ki bir *politikacı*'nın aynı zamanda *ölçülü konuşması* da icap eder. Çünkü diyor Mevlânâ : — *Dilin söylediği bir söz, yarıdan fırlayan ok gibidir : Atılan ok, elbette ki geri dönmez*<sup>107</sup>.

Devlet adamları arasında en yüksek mertebeye sâhip bulunan *devlet başkanı*'na gelince, Mevlânâ bu mertebedeki şahsiyetlerin, (-tıpkı daha önce *Fârâbi*'nin düşündüğü gibi-) *mükemmel insan* olması gerektiğini vurgulamaktadır. Böyle olduğu takdirde, ona tabi olacak yardımcılarının da mükemmel insanlar olacağı kanâatindeydi. Bu konuda yaptığı bir metafor (: benzetme) ile diyordu ki : — *Devlet başkanı*, bir *havuz* gibidir; onun adamları (: yardımcıları) ise, bu havuzun kenarlarındaki *küle*'lere benzer. Şayet havuzun suyu temiz olursa, *küle*'lerden saf su (: *temiz su*) akacağı gibi, havuzun suyu pis olduğu takdirde de, *küle*'lerden *kirli su* akacaktır<sup>108</sup>.

Sonuç olarak görülüyor ki Mevlânâ, diğer bütün filozoflar gibi, felsefenin kapsamına giren her çeşit felsefî problem üzerinde düşünmüş ve allegorik ifâdelerle kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Şu halde onun *Mesnevî*'deki hikâyelerinin altında yatan bu meselelerin farkına varmaksızın, Mevlânâ hakkında gerçek bir değerlendirme yapmak doğru sonuçlar sağlamaz.

104 *Mes.* (Nh.), 2/134-135 (: 3719-3737): Bu fıkra, *Aşık Paşa* (1272-1333) tarafından, *Garîbnâme* adlı eserinde tekrarlanmaktadır. Bkz. H.Z. Üiken, *İslâm Düşüncesi*, İst. 1946, s. 147.

105 *Mes.* (Nh.), 1/108 (: 2823).

106 *Mes.* (Nh.), 1/43 (: 1102).

107 *Mes.* (Nh), 1/67 (: 1724-1725).

108 *Mes.* (Nh), 1/112 (: 2924-2925).