

## FELSEFE DÜNYASI

2022/ KIŞ/WINTER Sayı/Issue: 76

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

### Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan  
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim  
üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe  
Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin  
doğal üyesidir.

*Felsefe Dünyası*, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında  
yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's  
Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından  
dizinlenmektedir.

*Felsefe Dünyası* is a refereed journal and is  
published biannually. It is indexed by Philosopher's  
Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

### Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir

### Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

### Alan Editörleri/Section Editors

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)  
Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)  
Dr. Nazan Yeşilkaya (Şirnak Üniversitesi)

### Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)  
Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

**Fiyatı/Price:** 150,00 TL

**Basım Tarihi :** Aralık 2022, 300 Adet

### Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA  
**Tel:** 0 (312) 231 54 40  
<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

**Hesap No / Account No:** Vakıf Bank Kızılay Şubesi  
**IBAN:** TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi / Design:** Emre Turku

**Kapak Tasarımı / Cover:** Mesut Koçak

**Baskı / Printed:** Bizim Büro Matbaacılık  
Zübeyde Hanım Mahallesi Sanayi 1. Cd. &, Sedef  
Sk. 6/1, 06070 İskitler-Altındağ / ANKARA  
**Tel:** 0(312) 229 99 28

# NOUS İLE LOGOS BİRLİĞİ ESASINDA TASAVVUF FELSEFESİ VE MEVLÂNÂ

*Felsefe Dünyası* Dergisi, Sayı: 76, Kış 2022, ss. 5-22.

Geliş Tarihi: 23.05.2022 | Kabul Tarihi: 04.12.2022

Süleyman DÖNMEZ\*

## Söz Başı

Biz bu araştırmamızda Mevlânâ Celâleddin Rumî bağlamında tasavvuf ile felsefe ilişkisini konu edindik. Söz konusu ilişkinin ise karşıtlık değil, bir bütünlük sergilediğini göstermeye çalıştık. Bütünlükten muradımız, tasavvufu felsefenin ya da felsefeyi tasavvufun içinde eritmek değil, İslâm düşüncesinde bazı yönleriyle farklı çizgilere sahip olan iki disiplinin kesiştikleri hususlara dikkat çekmektir.

Tasavvuf, İslâm kültür ve düşüncesine ait bir terimdir. Felsefe ise genelleşmiştir. Elbette özel bir terim olan tasavvufun genele uzanan yönleri, genelleşmiş olan felsefenin de özele dönük hâlleri vardır. Bu nedenle araştırmada felsefe-tasavvuf ilişkisi meselesi ele alınırken felsefenin genelliği tasavvufun ise özelliği daha ziyade İslâm medeniyeti zemininde çözümlenmeye çalışıldı. Araştırmada kullanılan yöntem ise, Keşfî-inşâdır. Keşfî-inşâ, varlığa dayalı bir bilgi (onto-epistemik) ya da varlık temelli bir değer (onto-etik) zemininde faal olan bir yöntemdir.<sup>1</sup>

Keşfî-inşâ yöntemindeki “keşf”, tasavvufî düşüncede karşılaşılan “keşf” ile karıştırılmamalıdır. Keşfî-inşâ yöntemindeki “keşf” ile kastedilen; araştırma esnasında herhangi bir indirgemeye düşmemeye çalışarak olanı ya da olmakta olanı felsefece ifşâ edebilme çalışmasıdır. Felsefî çalışmalarda

\* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. ORCID: 0000-0003-4251-6665, e-mail: sdonmez@akdeniz.edu.tr

1 Daha geniş bilgi için bkz. H. Âdem Tülüce, “Türk Tefekkür Tarihini Temellendirmede Yeni Bir Yorum Denemesi”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD) 18 (2018): 513-533.

öznellik ayırıcı bir nitelik olduğundan, keşfedilenlerin aynı zamanda inşâsı da kaçınılmaz görünmektedir. Bu nedenle keşfe dayalı bir düşünüş, olmuş olanı yahut olmakta olanı belirginleştirmeye çalışırken açığa kavuşturulan her husus, aynı zamanda inşâ bir faaliyete dönüşmektedir.

Hâsılı keşfi-inşâ, dünde olanı tarih yanılığına düşmeden ihyâ edebilme gayretidir. İhyâ edebilme gayreti ise ne düne aittir ne de dünde olanı bugüne getirmektir. Bugünü düne indirgemek de değildir. Bu durumda bir meselenin keşfi-inşâ yoluyla araştırılmasıyla ulaşılan çözüm, şimdiye aittir. Ancak bu çözümde beliren bilgiler, sadece şimdiyi vermez. Geçmişte olana da uzanır.

## Giriş

Hilmi Ziya Ülken, “İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş” adını altında yayınlanan kitabında “İslâm’da sırrî felsefe asıl felsefeden daha esaslıdır” der.<sup>2</sup> Ülken’in “sırrî felsefe” dediği tasavvufur. “Asıl felsefe” derken de İslâm Meşşailiği ile İsrakiliğini kasteder. Ülken’in bu cümlesi, tasavvufun felsefeyle olan ilişkisini ikirciklendirir. Öyle ki, tasavvuf, bir taraftan “asıl” olarak nitelenen felsefeden ayrıştırılmakta, diğer taraftan ona “esaslı bir felsefe” denmektedir. Esasen Ülken, ikircikli görünen bu ifadeyle; İslâm düşüncesinde ilk dönemlerden beri tartışılmalı felsefe-tasavvuf ilişkisi sorununa dikkat çekmek istemektedir. İşin gerçeği bu fikriyle felsefe-tasavvuf ilişkisi sorununun çözümüne dönük ciddî bir adım da atmaktadır.

Malum olduğu üzere İslâm düşünce tarihinde tasavvufun felsefe olmadığına dair yaygın bir kanaat vardır. Bu kanaat günümüzde de bazı çevrelerce sahiplenilmekte ve savunulmaktadır. Ama tarihî gerçekliği doğru olarak anlayabilmek için, yaygın görünen kanaatleri bir tarafa bırakıp bazı sorular yönelterek işe başlamak daha tutarlı bir yaklaşım olur. Gerçekten de tasavvuf, felsefe dışı bir dünya görüşü ve hayat biçimi midir? Şöyle de sorulabilir: Tasavvufun herhangi bir surette felsefeyle ilişkilendirilmesi yanlış bir hamle midir? Böylesi bir yaklaşım, tasavvuf hakkındaki gerçeği vermez mi?

Tasavvufun bir felsefe olup olmadığı yahut felsefe ile olan bağı kısmen tarihsel, ağırlıklı olarak da güncel bağlamda tartışmaya açık bir husus olarak kabul görebilir. Ancak bu durum bizce yapılan bütün bu tartışmaların ve kabullenişlerin üzerinde ya da arkasında yatan bir gerçeğe işaret eder. O gerçek ise, tasavvufun sağlam bir felsefî zemine sahip olduğudur. Ülken’in de vurguladığı gibi, “sırrî felsefe” (tasavvuf), bizce de felsefî bir zemine sa-

2 Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2005), 86.

hip olmanın yanında “esaslı bir felsefedir.” Bu durum, özellikle tasavvufun tarihsel kökleri, dayanakları, hedefi ve sistemleşmesi bakımından teşrih masasına yatırıldığında araştırmacısına kuşkuyla yer bırakmayacak derecede açık görünür.

Ne demek istediğimizi biraz daha belirginleştirelim.

Felsefenin ilk çıkış yerinin Eski Yunan olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Hemen hatırlatalım; bu araştırmanın konusu felsefenin kökü ya da çıkış yeri değildir. Esasen bizim araştırmamız açısından bu husus, pek önem de arz etmemektedir. Ama İslâm öncesine ait bir düşünüş biçiminin İslâm medeniyetinin esaslı bir parçası olan tasavvufla olan ilişkisi teşrih masasına yatırılmışsa ve çalışmanın hedefi de felsefe ile tasavvufun ayrılan yönlerinden daha çok, birleşen yönlerini tespit etmekse, Eski Yunan’ın felsefi düşünüşte bir “miras yedi” olduğunu fark etmek gerekir.<sup>3</sup> Aksi takdirde İslâm medeniyetinin istisnai bir disiplini ve pratiği olan tasavvufun Eski Yunan felsefesiyle olan ilişkisi, bir tarih yanılığına (anakronizm) düşülerek yorumlanır. Bu da bizi gerçeği keşfedememeye sürükler. Gerçeği keşfettirmeyen zihinsel bir uğraşıya dayalı bir inşâ faaliyet ise, hakikati vermeyen “mesel esaslı bir masala”<sup>4</sup> dönüşür.

Büyük sistem filozofu Fârâbî, felsefenin (hikmetin ya da hikemî ilimlerin) tarih içerisindeki yolculuğundan söz ederken Eski Yunan’dan Müslüman coğrafyaya geçişyle asıl yurduna kavuştuğunu ifade eder.<sup>5</sup> Bu tespit önemlidir. Çünkü felsefenin kaynağı hakkında bir fikir verir. Biz bu ifadeyi şu şekilde geliştirebiliriz. Felsefe, Kuran-ı Kerim’in çektiği sınırlar ve ilkeler ışığında İslâm medeniyetinde yeniden doğmuştur. Bizim bu yorumumuz felsefe-din karşıtlığından beslenen modern ve sonrası bakışlara çelişik görünür. Çünkü onlara göre, bir dinin kutsal kitabı ile ilişkilenen bir hareket veya düşünüş felsefi değildir. Oysa bu anlayış, İslâm medeniyeti zemininde gerçeği yansıtmaz.

Buradaki modern ve sonrası bakışlardan kastım, sadece Batı dünyasında Dekart (Descartes) sonrası yaygınlaşan “kognitif bir ben” üzerinden varlığa gitmeye çalışan temsilî düşünüşler değildir. Öyle ki, modern bir çizgiye oturmakta zorlanılan bir dizi köktenci, pozitivist ve modern-sonrası (post-modern) yaklaşım ile uzantılarını da düşünme biçimleri açısından modern ve sonrası paradigmaya dâhil etmekteyiz. Zira bütün bu düşünüşlerin ortak

3 Hilmi Ziya Ülken, Şeytanla Konuşmalar, 2.Baskı, (İstanbul: Ülken Yayınları, 2003), 19.

4 Yalçın Koç, Zihin ve Nazariyat: Zihnin Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir İnceleme, (Ankara: Cedit Neşriyat, 2017), 24.

5 Bkz. Fârâbî, Tahsîl es-Sa’ade, Haydarabad 1345/1926, 38-39.

çizgisi, din ile felsefeyi karşı karşıya getirmeleri ya da ayırmalarıdır.<sup>6</sup> Nokta-i nazarımız böylesi bir karşıtlık ile keskin kopuşlara bağlı ise tasavvuf ile felsefe de zihinlerde ister istemez ayrışacaktır. Böylesi bir zihinsel yarılma ise, eğer Eski Yunan'da nev'i şahsına mahsus bir felsefe doğdu ise, belki de bunun gerçek anlamda tek sürümü olan, genel anlamda İslâm felsefesinin özelde ise tasavvufun ne olduğu ve hangi sorunu önünde bulduğu ve bu sorunun çözümünde nasıl bir yol izlediği gereğince fark edilemeyecektir.

## Varlığa Atılan Dügüm

İslâm felsefesinin Eski Yunan'dan nâşi önünde bulduğu sorun varlığın (vucud) ne olduğu idi. Varlık, Eski Yunan'da daha çok bir varolan (mevcud) olarak ünlü filozof Parmenides'ten beri tartışılmalı bir meseleydi. Tartışmanın gerisinde ise Heraklit'in değişim sorunu vardı. Eski Yunan'da Parmenides kadar şöhretli bir filozof olan Heraklit (Herakleitos), kâinatın sürekli bir değişimin olduğu kanaatindeydi. Neydi bu değişim? Gerçekte var mıydı? Yoksa bir yanılgı mıydı? Gerçekte olan ve asıl durum nasıl açıklığa kavuşturulabilirdi?

Akıl (rasyonel yeti/logos), bu ve benzeri sualler üzerine düşündüğünde kolaylıkla değişmeyen bir dayanağa ya da tutamağa ihtiyaç olduğunu görebiliyordu. Öyle ki, değişim varsa, onun idraki değişmeyen bir ilkeye (arkhe) bağlı idi. Ama aslolan hangisi idi? Değişim mi, değişme mi? Diyelim ki asıl olan arkadaki değişmeyen; bu durumda değişimi anlamamı sağlayan arkadaki o değişmeyen ne idi? Gerçekte değişmeyen bir "şey" var mıydı yok muydu?

Heraklit, değişimi değişmeyen evrensel bir yasa olarak kabul ettiği rasyonel yeti (logos) üzerinden değişime odaklanarak çözmeyi dener. Ama Parmenides, Heraklit'e göre daha farklı ve mistik bir pencereden bakıyordu. Onun nazarında değişim, gerçek değildi. Bir yanılsamadan ibaretti. Bu nedenle tek bir gerçek vardı. O da değişmeme idi. Parmenides değişmeyen bir varlıktan /varolandan söz etti ve onun peşine düştü. Arayışını da mistik çıkışlarına rağmen, daha çok rasyonel yeti (logos) aracılığıyla sürdürdü. Bir bakıma Heraklit'in değişmeyen evrensel yasını -logos- bir varolan olarak rasyonel bir yolla açıklamak istedi.

İslâm kaynaklarında "Eflâtûn-ı İlâhî" olarak nitelenen Platon (Attike'li Musa), "Parmenides" diyalogunda Parmenides'e varlık/varolan meselesine doğru bir yerden başladığını düşündüğü için "babamız" der. Ama onu sıkı

6 Her ne kadar Dekart dâhil birçok modern ve sonrası düşünür ile filozofun temel kaygısı din-felsefe ayrımı olmasa da belirgin paradigma kutuplaştırıcı olmuştur.

bir eleştiriye de tabi tutar. Zira Parmenides mevzunun arkasını getirememiş görünür. Parmenides'in tıkanđıđı husus, değişmeyen bir varlığı (varolan), tek gerçeklik olarak kabul edip değişimi mutlak anlamda inkâr etmesidir.<sup>7</sup>

Bu hususu biraz açalım.

Parmenides'in düşünüşünde var-olmayandan söz etmek abesle iştigaldir. Bu nedenle Parmenides'e göre Yunan akılı olan logos (rasyonel yeti), "yokluğu" reddeder. "Yok" diye bir "şey" yoktur. Parmenides bu yaklaşımıyla varlığı kilitler. İçine kapanan varlık, açmazlarla karşılaşır. Paradokslar oluşur.<sup>8</sup> Parmenides'ten sonra Platon, varlık (varolan) sorununu Parmenides'in bıraktığı yerden alarak; varlığın kilidini açmanın yollarını arar. Ünlü mağara benzetmesinden kolayca kavranabileceği gibi bir bakıma Parmenides'in yokluk olarak değerlendirdiği mağaranın içinin "var" olduğunu kabul eder. Mağaranın içi, gerçegi yansıtmayan bir gölgeler dünyasıdır.<sup>9</sup> Ama vardır. Platon, Parmenides'in yapmaya çalıştığı şekliyle varlığı doğrulama yolundan daha ziyade gölgeler âlemini fark ederek onun gerçek olmadığını göstermeye yoğunlaşır. Bir bakıma gerçek anlamda "var-olmayanı" fark ettirmek sureti (elenchos)<sup>10</sup> ile, Parmenides'in "var-olana" attığı düğümü çözmeye çalışır.

Parmenides ile Platon'un varlık meselesine yaklaşımları sıkıntılıdır. Öyle ki, varlık ile varolan birbirinden ayrışmaz. Bu durumda varolanın varlıkla ilişkisi çatallanır ve ortaya bir "varolan olarak varlık" çıkar. Bir "varolan olarak varlık" ifadesi üzerinde biraz durulmalıdır. Bu ifade Türkçede dil ve anlam ilişkisi bakımından kapalı görünür. Hatta hatalı, anlamsız bir ibare olarak bile değerlendirilebilir. Gerçekten de bu ibarede bir tuhafılık vardır. Sâhi, bir "varolan olarak varlık" ibaresi ile anlatılmak istenilen ne olabilir? Buradaki sıkıntı Eski Yunan'ın evren tasavvurundan ileri gelir. Eski Yunan evreni ezeli olarak tahayyül eder. Bu nedenle onun varlık (vucud) tasavvuru, varolana (mevcuda) tekabül eder. Bir bakıma Eski Yunan, ontolojiyi (metafizigi) mevcuda indirger. Varlığı maddenin içine hapseden bu bakış, İslâm felsefesinde aşılması gereken ciddî bir mesele olarak görünür. Çünkü varlığın varolana indirgenmesi mantıken mümkün değildir.

Varlık ile varolan bir bütünlük arz etmekle beraber farklı boyutlardır. Öyle ki, varlık, varolanı kuşatan bir mefhumdur. Burada "mefhum" keli-

7 Platon, Parmenides, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989), 30, 108, 109.

8 Felsefe tarihinde özellikle Parmenides'in talebesi Zenon'un dile getirdiği paradokslar meşhurdur.

9 Platon, Devlet, çev. Hüseyin Demirhan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2002), 257-260.

10 Elenchos, Sokrates'in bir fikri, sorular sorarak ileri sürülen fikrin bizzat fikir sahibine çürüttürmesidir. Muhatap böylece sahip olduğu fikrin yanlış olduğunu fark eder.

mesini bilerek kullandık. Günümüz Türkçesine “kavram” olarak çevrilen “mefhum”, kavramdan biraz farklıdır.<sup>11</sup> Varlık, mefhum düzeyinde kavram-sallaşma sürecinden öncesine uzanan bir sezgiyle tecrübe edilerek bilinir. Kavramsallaştırma, esasta zihne dayalı bilgikuramsal (epistemik) bir kavrayıştır. Mefhum ise, sezgiye ve müşahedeye dayalı varlık temelli bilişsel (onto-epistemik) bir idrake tekabül eder.

Platon, mefhum düzeyinde idraki mümkün olan varlık meselesini, nefis (psukhe) esasında rasyonel yeti (logos) yardımıyla kavramsal bir zeminde dile dayalı gidimli bir düşünüş yolu (dianoia) ile bir çözüme kavuşturmak ister. Ama meselenin bu tarz ele alınışı nihai anlamda zihinsel bir kurgudan öteye geçmeyecektir. Esasen Platon da bu durumun farkındadır. Bu nedenle hiçbir zaman bir felsefe yaptığını iddia etmemiş, yazdığı diyaloglarla felsefe metinleri değil, oyun yazdığını düşünmüştür.<sup>12</sup>

Platon’un nefis üzerinden inşa etmeye çalıştığı düşünce yolu, Aristoteles tarafından da güvenilir görülmez. Zira Aristoteles Parmenides’in attığı düğümü çözme hususunda dikkate değer adımlar atsa da felsefî tutumu metne dayalı değildir. Platon hayatın, kültürün içine inmeyi denemiş, varlık ile bilgi arasında belirgin ayrımlara gitmemiştir. Çıkış noktası da doğa (phusis) değildir. Bu nedenle Aristoteles, sistemini doğa üzerinden kurgular. Varlık, varolana indirgenir. Ortaya varolanı sınıflandırarak anlamlandırmaya çalışan bir doğal teoloji (theologia naturalis) çıkar.<sup>13</sup>

Platon ile Aristoteles kurdukları felsefeler itibariyle karşıt kutuplarda yer alırlar. Tabiri caizse Platon gözünü göklere diker. Ama göklerdeki dünyayı (idealar âlemi), yerdeki dünyanın enstrümanlarıyla temellendirmek ister. Tabiatı gereği, bu hamle başarılı olmaz. Aristoteles bu başarısızlığı fark ettiği için Platon’un göklerdeki -idealardaki- felsefesini yere -doğaya- indirir.

Felsefe-bilim adına başarılı bir hamle olan Aristotelesçi müdahale doğaüstü bir yönü de olan varlığın doğaüstü tarafını sistem dışına iterek zihnî bir ilkeye dönüştürüyordu. Eski Yunan filozofları için ilk etapta büyük sorun doğurmayan bu çözümleme, dinsel teolojiler açısından sıkıntılı görülür. Bunun üzerine Plotinus, Aristoteles’i ihmal etmeden Platon’u yeniden yorumlar. Platon’un nefsinin (psukhe) üstünde yer alan Bir (Hen) fikrine yoğunlaşır. “Bir”, söz/dil (logia) ile “Bir” demekten bile imtina edilmesi gereken bir doğaüstülüğe (metafizik) tekabül eder. Güneş ışınlarının güneşten -me-cazi anlamda güneşte herhangi bir kusura, eksilmeye sebebiyet vermeden-

11 Toshihiko Izutsu, İslâm’da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 89.

12 Bu mesele, felsefenin yazılan değil, yaşanan bir faaliyet olduğuyla ilişkilidir.

13 Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, 2. Baskı, (Bursa: İfa Yayınları, 2001), VII.

kendiliğinden çıkması gibi, Bir'den "Nous" sudur eder. "Nous" kendi varlığı üzerine düşünüp Bir'i sezmesiyle de "Nefs" (Psukhe), Nous'un Bir'den taşması gibi, Nous'tan sudur eder. Plotinus'un felsefesi üç uknum (hûpostasis) temelli bir kozmogoni inşâsıdır. İnşâ edilmek istenilen felsefe, doğaüstü ile doğa arasında bir köprü arayışındadır. Kurguya dayanan bu yapı mistik tecrübelerle desteklenir.<sup>14</sup>

Eski Yunan'ın düşünce biçiminde açığa çıkan asıl sorun, Plotinus üzerinden gidersek "Bir" ile "Nefs" arasında konumlandırılan "Nous" fikridir. "Nous", bizim kanaatimize göre, Eski Yunan'da ne olduğu anlaşılamamış, bu nedenle de özellikle daha sonraki yorumlarla rasyonel yetiye (logos) indirgenmiş olan bir kavrayış türüdür. "Nous", "tin, zekâ, akıl, us, zihin" olarak Türkçeleştirilmiş bir kelimedir. Ancak "Nous" bütün bu anlamlara gelebilecek bir kelime olmakla beraber mefhumî bir idraktır. Bu nedenle "Nous", "Logos" (rasyonel yeti) değildir. Ama Logos'un doğrudan karşısında da değildir. Logos'u da kuşatıp onu önceleyerek ona yön veren bir sezîştir, bir duyustur. Eski Yunan'da "Nous" Logos'a indirgenir. "Logos" ise tabiatı gereği Nous'u bihakkın idrakten yoksundur. Bu nedenle "Logos" Nous'a "yok" diyemez, ama onun ne olduğunu (mahiyet) da izah edemez. Onun hakkında ihtimalî ve izafi bir fikir verir. Nous'u kesin bir bilgi (ayne'l yakîn) ile idrakten yoksun olan "Logos", Bir'in hakikatine de eremez. "Logos" ile kavranmak istenilen "Bir", zihinsel ve farazî bir ilkeye dönüşür. Netice itibariyle gerek Eski Yunan'da gerekse daha sonraki zamanlarda metafizik kavrayış, bizim bu yaptığımız tespitten öteye gidememiştir.<sup>15</sup>

Tasavvuf, Eski Yunan'ın temellendiremediği, sonrasında kaybedilen Nous'u keşfederek "Logos" temelli düşünelerin düştüğü hatayı tekrarlamadan varlığı birlik (tevhid) esasında yeniden inşa etmeyi beceren mistik bir harekettir. Yüreğe, gönle tekabül eden "Nous" yerlere göklere sığmayanı varlık zemininde idrak ettiren bir mânâ âleimidir. Bu minvalde tasavvuf ise, gönle, yüreğe dayalı irfanî (gnostik) bir felsefedir.

## Düğümün Çözümü

Felsefe öznel bir faaliyettir. Tasavvuf da öyledir. Lâkin gerek felsefe gerekse tasavvuf, öznelikten rahatsız değil görünseler de peşine düştükleri bilgi ile ulaşmak istedikleri nihaî hedef bağlamında özneliği aşabilmenin yollarını aramışlardır. Nihaî hedef, genelde salt ve kesin bir bilgiye ulaşmanın ötesine geçer. Ontolojik bir bütünleşmeye yönelir. Bütünleşme, bir birlik (tevhid)

14 Plotinus, Enneadlar: Seçmeler, (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 13,14,

15 Süleyman Dönmez, Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş, (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 28, 30, 116.



meselesidir. Bir-olma, bazen şuhudî bazen kusudî bazen de vucudî olarak tezahür eder.

Klasik İslâm düşüncesinde “vahdet-i şuhud, vahdet-i kusud, vahdet-i vucud” şeklinde kavramsallaşan bu anlayışlar, daha çok tasavvuf tarihinin içine çekilerek ele alınır. Ama bu yaklaşım kusurludur. Çünkü felsefe-dışına iteklenerek tasavvufî (mistik) bir pencereden “şuhud-kusud-vucud” olarak ayrışan nazarlara (theoria) ile beliren her bir manzaranın, esasta tek olan hakikatin, değişen nokta-i nazarlardan seyri olduğu gerçeğini gözardı eder. Nerden bakarsanız bakın gerçekte tek bir hakikat vardır. Ama o tek olan hakikatin okumaları farklı farklı olabilir. Çünkü her bir okuma öznedir. Öznellik ana çizgilere dönüştüğünde ekollere, yollara evrilir. Ama bütün yollar aynı hakikati arar, O'na gider. Genel anlamda felsefe ve tasavvuf birçok arayolu olan bir anayoldur. Bütün arayollar, anayola bağlıdır ya da O'na çıkar.<sup>16</sup>

İslâm düşünce tarihindeki tekâmül takip edildiğinde İslâm medeniyetini oluşturan her bir düşünsel faaliyetin meselelere yaklaşımda esasta bütüncül bir tavır sergilediği kolaylıkla görülebilir. Ortada ortaklaşa uğraşılan sorunlar vardır. Toplumun önde gelenleri (umerâ, ulemâ, fukarâ) bu sorunları, kendi nokta-i nazarlardan çözmeye çalışır. Nokta-i nazar, yöntem meselesidir. Yöntemler ayrışır. Zira her yiğidin farklı bir yoğurt yiyişi vardır. Lâkin yöntemlerin farklı olması, birliği, bütünlüğü ihlâl etmez. Çünkü her yiğit kendini bilir. Diğerinden haberdardır. Hedef ise zaten aynıdır. Nedir hedef? Hedef, varlığın hakikatine erebilmektir. Ama hangi yoldan gidilirse arzulan hedefe şaşkınlığa düşmeden ulaşılabilir?

Varlığın hakikati, birliktir. Bu birlik (tevhid), değişik nokta-i nazarlardan okunur. Birlik, sadece bir varolan olarak oluşu (kevn/âlem) sistemleştirmekten ibaret değildir. Oluşun kaynağını da görmek gerekir. Bu, Eski Yunan'ın temellendirmeye çalıştığı değişim ile değişmeme sorununu bir bütünlük içinde çözebilmenin bir yolunu bulmak anlamına gelmektedir. Sorun, değişime ya da değişmemeye odaklanarak birini ötekine tercih etmekle çözülmüyordu. Ama sorun Aristoteles'in yaptığı gibi değişmemeyi birtakım ilkelere bağlayarak bir çözüme kavuşturulabilirdi. Lâkin bu da asıl gerçeği (hak göz ardı etmek ya da onu farazî bir ön-ilkeye indirgemek demektir.

Eski Yunan'da din, felsefeye meydan okuyacak kudrette değildi. Daha sonraki süreçte gerek Yahudilik gerekse Hıristiyanlık da felsefe ile pek anlaşamadı. Elbette bu anlaşamama felsefeden uzak durdukları anlamına gelmiyordu. Felsefe bazen asıl din olarak yorumlandı, bazen dini bozan bir sapkın-

<sup>16</sup> Bütün yollar Roma'ya çıkmaz, O'ya çıkar. “Lâ ilâhe ille Hu.” “Lâ mevcûde ille Hüve.”

lık olarak yargılandı. Ta ki, İslâm medeniyetinde öncesinden tevarüs eden bazı meseleler felsefece ele alınıp bir bütünlük içinde yorumlanana kadar.

Felsefe-din ilişkisi meselesinde İslâmî tavrın da ikircikli olduğu iddia edilebilir. Bu tarz ikirciklikler, genelde parçacı yaklaşımlardan neşet eder. İslâm medeniyeti karşılaşılan sorunlar bağlamında bütüncül bir okumaya tâbi tutulmadığı sürece felsefe ile tasavvuf arasında var olduğu sanılan bir dizi karşıtlıktan söz edilir. Lâkin bu tarz anlamalar, “mesel esaslı masal” kavlındendir.

Tasavvuf, esaslı bir felsefedir. Çünkü İslâm medeniyetinde felsefe, hikmete tekabül eden bir faaliyettir. Hikmet, bir dizi hikemî ilim (bilim) yoluyla keşfedilebilir. Tasavvuf da hikmete götüren bir yaşama biçimidir. Bu düşünüş, mevzuya hangi değer dizgeleri bağlamında yaklaşıldığını gösterir. Başarılı olunup olunmadığı ise, başka bir meseledir. Başarılı olunduğu ya da olunmadığı kanaati, geleneğin devamını ve yenilenmesini sağlayan bir güç olarak iş görür. Öyle ki, başarı varsa korunmalı, yoksa başarılı olmanın bir yolu aranıp bulunmalıdır.

Dinî düşünüşlerin felsefeye meydan okumasıyla beraber felsefenin derdi Eski Yunan düşüncesinin boyunu aşmıştır. Çünkü felsefenin dinin temel umdesi olan insanlara benzemeyen bir tanrı fikri ile hesaplaşması gerekmiştir. İslâmî bağlamda belirginleştirek; “doğmamış, doğrulmamış, eşî benzeri olmayan, ezeli, ebedî; nasıl düşünürseniz düşünün düşündüğünüzün dışında olan bir Mutlak Varlık; yerlere göklere sığmayan, ama ârîfin kalbine sığabilen bir Allah” tasavvurunu Eski Yunanın düşünce örgüsüyle temellendirmek mümkün değildir.

Tanrı’yı sistem dışına itmeyen bir felsefe yapmak, Aristo mantığının sınırlarını zorlar. Bu nedenle İslâm Meşşailiği, öncelikle Aristoteles mantığını geliştirip düzenlemekle işe başlar. Fârâbî mantığı varlık esasında yeniden yapılandırır. Varlığı, zorunlu (vacib) ve mümkün olarak iki farklı nokta-i nazardan açar. İmkânı ise mâhiyete bağlayarak onto-epistemik bir yapı kurar. Tanrı’ya tekabül eden zorunluluk, mâhiyet atfedilemeyen Mutlak Varlık’a ait bir nitelemedir. Ona herhangi bir mâhiyet atfedilemediği için de Aristocu anlamda tanımı yapılamaz. O, ancak mefhum düzeyinde sezilen basit/sade bir varlıktır. Fârâbî’nin açtığı kapıdan giren düşünürler, varlık meselesini dallandırıp budaklandırarak birçok cihetten tartışırlar.<sup>17</sup>

17 Bu makalenin konusu varlık meselesini okullar ya da düşünürler bağlamında bütün yönleriyle ele almak olmadığı için, asıl amacımız olan tasavvufun esaslı bir felsefe olduğu görüşümüz doğrultusunda ihtiyaç duyduğumuz kadarıyla ana çizgilere değinerek yol almaktayız.

İslâm Meşşailiği varlık meselesini esasen şuhudî bir çıkışla ele aldı. Varlık- mâhiyet ayırımına uğratılamayan İlk Varlık, ancak mefhumî düzeyde sezgiyle idrak edilebildiği için, öznel bir duyuşla fark edilebilirdi. Bu, her bir insanın kendini duymasına/işitmesine benzeyen içsel ve fitrî bir idrakti. Bu nedenle ancak kendini okuyabilenler, ağyarı (ötekini) kavrayabilirdi. Ağyarı kavrayış, insanın mefhumî bir sezikle kendini ve İlk Varlık'ı bilmesinden<sup>18</sup> sonra kurulan rasyonel düşüncülerle mümkün oldu. Bu düşünüş yolunda özne (bilen), ne varlığın (vucud) ne de varolanın (âlem) içinde ontolojinin -metafiziğin- içinde eritildi. Vucud-mevcud (Tanrı-âlem) ikiliği de ontik anlamda korundu. Ama varlığın birliği ilkesinden epistemik açıdan taviz verilmedi. Şuhudî nazarla ulaşılan ya da ulaşılmak istenen bilgiye, varlığın bilgisi penceresinden bakanlar “ilme'l yakîn”, bu bilginin derinlerde tecrübi bir içseste ihtiyaç duyduğunu farkında olanlar ise, “ayne'l yakîn” dediler.

Hakikate erişme uğraşısında öne çıkan bir diğer nazar ise, varlığı kusud (irade) bakımından birlemek isteyenlerdir. Vahdet-i kusud, istek ile iradenin birliği demektir. Kusud, şuhud ile vücuda göre daha teolojik bir yorumdur. Öyle ki, şuhudî ve vucudî tavrda varlığın birliği meselesi ile varlığın birliğinin müşahedesi varlık meselesini metafizik bir boyutta tutar. Ama bu varlığın teolojik anlamda Allah olarak idraki sonradan gelir. İstek ile iradenin birliğinde ise, doğrudan doğruya Allah'ın isteği ve iradesi öncelenir.<sup>19</sup> Kusudî birlik tecrübesinde de şuhudî tavrda olduğu gibi özne, varlığın içinde eritilmez. Çünkü kusudî birlikten murat, özellikle tasavvufî bağlamda yüreğe Allah'ın birliği ile ilahlığını yerleştirmek, Allah'ın dışındaki varlıkların (mâsivâ) da tanrılığını reddetmektir.

Şuhudî ve kusudî birliğin üzerinde vucudî birlik meselesi vardır. Vucudî birlik (vahdet-i vucud) olarak bilinen nazar, İslâm medeniyetinin varlık temellendirme denemeleri içinde en çok ilgi çeken ve en özgün olanıdır. Varlığın birliği tasavvurunda varlık-âlem (Tanrı-âlem) ikiliği söz konusu değildir. Yukarıda açıklandığı gibi, şuhudî ve kusudî bakışta varlık-âlem ikiliği öznel bir biliş üzerinden aşılmaya çalışılır. Vucudî birlikte özne odaklı tanrı-âlem ayrılığı bir yanılısama olarak görülür. Asıl olan varlığın birliğidir. Bu birlikte ne bilene ne de bilinene yer vardır. Zira gerçek anlamda sadece “O” vardır. Varlığın bu tarz idrakine “hakka'l yakîn” adı verilir.

İnsanı vucudî birliğe götüren sürecin arkasında, ulaşılmak istenen hakikate dönemindeki mevcut düşünüş yöntemleriyle erişilememesi vardır.

18 “Kendini bile Rabbini bilir.” “Rabbini bilen kendini bilir.”

19 Elbette istek ile iradenin birliği meselesi, bir maşerî şuur veya maşerî vicdan üzerinden meta-sosyolojik olarak temellendirilebilir. Ancak İslâm düşünce tarihinde bu tarz bir temellendirme girişiminin olup olmadığını bilmiyorum.

Amaç, aşkın ve tek olan varlığı hakkıyla idrak edebilmektedir. Ama insan sınırlı bir varlıktır. Sınırlı ve kayıtlı bir varolan olarak insan sınırlandırılıp kayıtlanamayan mutlak bir varlığa nasıl ulaşabilir? İşte varlığın birliği nazariyesinin çözmeye çalıştığı açmazlardan birisi budur. Diğer yandan gerçekliğinden kuşku duyulmayan bir çokluklar âlemi, bir birlik içinde bütünleştirilmeye çalışılır.

İslâm mistiklerinin birçoğu; varlığı (vucud), vahdet (birlik/tevhid) nazarından seyretme yolunu seçtiler. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de onlardan biriydi.

### **Varlığın Birliği (Vahdet-i Vucud) Meselesi ve Mevlânâ**

Mevlânâ “vahdet-i vucud” (varlığın birliği) ter kibini eserlerinde “teknik bir terim olarak” hiç kullanmaz.<sup>20</sup> Elbette bu durum Mevlânâ’nın varlığı, birlik nazarından seyretmediği anlamına gelmez. O iliklerine kadar varlığın birliği anlayışını benimser. Öyle ki, bütün benliğiyle varlık ile oluştaki birliği-tevhidi- duyar, görür, seyreder. Dilin imkânlarının elverdiği ölçüde de onu dillendirir.

“Varlığın birliği” meselesi, felsefî/tasavvufî bir yorum olarak daha çok İbn Arabî ile özdeşleştirilir. İşin aslı, İbn Arabî’nin eserlerinde de “varlığın birliği” tamlamasına teknik bir terim olarak rastlanmaz. Hatta bu durum, İbn Arabî’nin eserlerinde dağınık olarak karşımıza çıkan varlığın birliği düşün cesini derleyip toparlayarak sistemleştiren Sadreddin Konevî’de de değişmez. Konumuz, “vahdet-i vucud” ter kibinin kim tarafından ne zaman teknik bir terime dönüştürüldüğünü tarihî bağlamda incelemek değildir. Öyleyse niçin mevzuya tasavvuf ya da felsefe tarihi zemininde teknik bir detaydan söz açarak girdik? Bu bilgi önemliydi, çünkü varlığın birliği düşüncesi, İslâm medeniyetinin esasları olan “tevhid/birlik” umdesinden neşet eder.<sup>21</sup>

Tevhid/birlik, bir Müslüman için İlâh olarak sadece Allah’ın “var” olduğuna şahitlik etmektir. Ama bu şahâdet, felsefî açıdan dinî bir inanışın (itikâd) çok ötesinde İslâm medeniyetinin kurucu ilkesidir. Evrensel bir düşünüşdür. Varlıktan varolana uzanan, varolanda varlığı gören bütüncül bir idraktır.<sup>22</sup> Bu durumda varlığın birliği meselesinin asgarî iki boyutu vardır: 1) Allah’ın varlığı ve birliği, 2) Tek olan varlığın çoklukla, âlemlerle olan ilişkisi. Bu iki boyut, Kur’an-ı Kerim’in denetiminde İslâmî bir zeminde derinleşir. Buradan bir felsefe doğar.

20 William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 254.

21 Chittick, *age.*, s. 193, 194, 195.

22 Krş. İsmail R. Farukî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 22.

Mevlânâ, meselenin teknik ve felsefî tarafıyla neredeyse hiç ilgilenmez. Varlık (vucud) ya da oluş bağlamında yapılan tartışmalara da pek iltifat etmez. Derdi tecrübe ederek idrakine erdiği “hakikati” (birliği/tevhidi) muhatabına ulaştırabilmektir. Muhatap insandır. İnsanlar arasında ayırım yapmaz. Kulağı olan duyacaktır. Gözü olan görecektir. Kalbi olan bilecektir. Lâkin “hakikati” idrak etme de idrak ettirme de kolay değildir.

Pekâlâ, güçlük nereden ileri gelmektedir?

Temel sıkıntı, varlığın birliği hakikatinin tanımlanamamasıdır. Çünkü tanım (tarif), esasen rasyonel yetinin (logos) işidir. Rasyonel yeti ise evdeki hesabı bir türlü çarşıya uyduramayan cüzî bir akıldır. Varlık bakımından hakikatin birliğinin idraki ise, özneldir. İçsel bir yolculuk zemininde yaşananın ve hissedilenin bu yola girmeyene ya da giremeyene aktarılması neredeyse imkânsızdır.<sup>23</sup> Bu nedenle de varlığın birliğindeki hakikat, ancak ârifâne bir sezîş /bilîş<sup>24</sup> ile idrak edilebilir.

Teklik (birlik/tevhid) konusu mefhumî bir mesele olduğu için bilgikuramsal (kavramsal) düzeye taşınması dil (lisan) aracılığıyla mümkündür. Ama dil, içsel olarak idrak edileni tam olarak dışa aktarmada yetersizdi. Sorunun aşılabilmesi için devreye mecazî dil girdi. Varlığın esasının bir olduğu hakikati, benzetmeler kullanarak gönülden gönle aktarılmaya çalışıldı.<sup>25</sup> Esasen gönülden gönle akan, gönülden bağımsız olarak “var” olan hakikatin -tevhidin-gönülden gönle yol bularak keşfettirilmesi idi. Mevlânâ da dilin sunduğu bu imkândan alabildiğince faydalandı. Hikâyeler anlattı. Şiirler söyledi.

Hakikatin hikâye, şiir ya da her ikisini de kullanarak muhataba aktarmak, felsefede geçerli görünen kıyas yollarıdır. Ancak Fârâbî, kesin bilgiye ulaşmada “hatabî” ve “Şiirî” olarak isimlenen bu yöntemleri yeterli görmez. Kesin bilgiye, sadece burhânî yolla erişilebileceğini düşünür.<sup>26</sup> Lâkin burhânî yöntemde de sezgisel bir kavrayış işin içindedir. Bu durum Fârâbî’de de açıktır.<sup>27</sup> İslâm düşüncesinde Fârâbî sonrasında Fârâbî’nin yeterince açmadığı sezgisel yön belirginleşir. Ama bu açılımda öne çıkan rasyonel yetiden çok gönüldür. Gönül, Eski Yunan’da sezilen, lâkin felsefesine geçilemeyen “nous” bağlamında kullanıyorum. Nous, genelde rasyonel yeti (logos) ile karıştırılır. Rasyonel yeti (logos), söze (logia) ve kavramsal genellemelere

23 Süleyman Dönmez, Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı, (Adana: Karahan Kitabevi 2015), 127.

24 Arife tarif gerekmez.

25 Süleyman Dönmez, Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı, (Adana: Karahan Kitabevi 2015), 69.

26 Fârâbî, İlimlerin Sayımı, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara Elis Yayınları, 2017), 110, 114.

27 Mehmet Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, 15. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 236.

dayalı hesabî bir akıldır. Nous ise, gönlü esas alan hasbî akıldır.<sup>28</sup> İslâm felsefesinde nous-logos kargaşası düzeltilmeye çalışılır. Tasavvuf ise, nous/gönül felsefesi yapar.

Varlık ve birliği meselesinin hesabî akılla (rasyonel yeti/logos) değil de gönlü esas alan hasbî bir akılla (nous) temellendirilmek istenmesi, bir dizi yanlış anlamalara da sebebiyet verecektir. Her ne kadar İslâm düşüncesinde öncelikle tartışılan husus, birlik (tevhid) sorunu olsa da özellikle Eski Yunan felsefesinin etkisiyle işin içine varlık/varolan meselesi de zamanla dâhil edilecektir. Varlığın birliğinin teknik bir soruna dönüşmesi ise nispeten daha da sonra tartışılmaya başlanacaktır. Bu bağlamda lehte ve aleyhte bir dizi anlayış ile yorum da öne çıkacaktır.<sup>29</sup>

Mevlânâ, zamanla teknik bir tartışmaya dönüşen varlığın birliği meselesinde ileri sürülen çatışmaların doğrudan muhatabı değildir. Çünkü Mevlânâ'nın nazarında varlığın birliği, dallanıp budaklanan bu yorumlamalara çok uzaktır. Yukarıda da değinildiği üzere Mevlânâ için varlığın birliğinden kasıt, açık-seçik ve yaşadığı öznel bir hakikat (ru'yet) olarak Allah'ın varlığının birliğinin (tevhid) tasdikidir. Bu nedenle tekraren vurgulamak gerekirse, varlığın birliği anlayışına (vahdet-i vücud) yönelen ve ağırlıklı olarak da geç dönemlerde öne çıkan bazı olumsuz eleştiriler, Mevlânâ'yı doğrudan ilgilendirmez. Zaten Mevlânâ, hiçbir zaman varlığın birliği meselesini, yanlış anlaşılan yönlerden biri olan tanrı-âlem özdeşliğine (panteizm) indirgemez. Varolanın (mevcudat/âlem) gerçekliğini de inkâr etmez. Allah nasıl "var" ve "gerçek" (hak) ise, âlem de vardır ve gerçektir. Ancak âlemin var olması Allah'a bağlıdır. Allah yoksa, âlem de var olamaz.<sup>30</sup>

İslâm düşünce tarihinde âlemin/kâinatın Allah'la ilişkilendirilmesi Allah'ın "ol" (kün) emrine müteallik bir yaratma olarak görülür.<sup>31</sup> Yaratma olmuş bitmiş bir hâdise değildir. Sürekli dir.<sup>32</sup> Tasavvufta bu süreklilik Allah'ın isimleri üzerinden sağlanır.<sup>33</sup> Kâinat (varoluş) ise, Allah'ın isimlerinin ya da sıfatlarının<sup>34</sup> tezahürüdür. Allah'ın sayısız güzel ismi ve sıfatı vardır. Allah

28 Bkz. Süleyman Dönmez, Emanet Ahlakı, 114-116.

29 Ele aldığımız konu, varlığın birliği nazariyesinin lehinde ve aleyhinde olan düşünceleri masaya yatırmak olmadığı için, burada bu hususta detaylı bilgi verilmeyecektir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Chittick, Varolmanın Boyutları, 277-298.

30 Krş. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Fîhi Mâ Fîh, çev. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 12. 13.

31 "O, bir şey yaratmak istediğinde, ona: "Ol." der. O da hemen olur." (Yasin Suresi, Ayet: 82).

32 "O, her an bir iştedir." (Rahman Suresi, Ayet: 29).

33 Mevlânâ, Mesnevî I, çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren: Abdulkaki Gölpınarlı, (İstanbul: MEB Yayınları, İstanbul), 344.

34 Kelam, Allah'ın isimlerinden ziyade sıfatları üzerinden meseleyi ele alır. Bkz. Tuna Tunagöz, Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı, (Adana: Karahan Kitabevi, 2015), 54-112.

her an bu isimleri ve sıfatları ile tecellî eder. İlâhî tecellî, Allah'ın birliği ile kâinatdaki çokluğu bütünlük. Tasavvufta varlığın birliğini temellendiren bu bütünlükten “bir” ile “çok” arasındaki çelişkiyi çözmek isteyen bir isim metafiziği doğar. Tasavvufî düşünce isimler metafiziği sayesinde çokluğun birlikle ilişkisi sorununa dikkate değer bir çözüm sunar. Öyle ki, bu çözüm denemesinde isimlerin çok olması, Allah'ın tekliğini/birliğini zedelememektedir.

İsimler metafiziğinde tek olan Allah, Allah tarafından yaratılan kâinatın Allah'ın isimleri aracılığıyla ayrılmaktadır. Mutlak Varlık olarak Allah, kâinata indirgenemez. Zira kâinât, Allah'tan başkadır. Allah ise Mutlak Varlık'tır. Mutlak Varlık, kendi tekliği bakımından “O” olarak sezilebilir. O'nun bir tecellisi olan kâinat ise mümkündür ve çokluklar olarak tezahür eder. Bu durumda çokluğun birlikle ilişkisi, ancak “o ve değil” diyalektiğiyle inşa edilebilir.<sup>35</sup> Mutlak Varlık, sadece “O” olduğu için kâinât O'nun iradesine bağlı olarak “O-değil” (O-olmayan) olarak zuhur eder.<sup>36</sup> Bir başka ifadeyle; kâinât “O-değil” olan bir varoluştur. Mevlânâ'nın başarısı, rasyonel yeti açısından çelişik görünen bu zuhuru -varlık esasında birlik-çokluk ilişkisini daha önce de hatırlatıldığı gibi felsefi/teknik tartışmalara girmeden herkesin anlayabileceği bir üslupta gönüllere nakşedebilmesidir.

İslâm düşüncesinde birlik-çokluk ilişkisi, varlığın birliği zemininde teknik anlamda dört mertebede temellenir. İlk mertebeye mutlak saflığı içinde varlığın (vucud) kendisidir. Bu, “zâtu'l vucud” olarak adlandırılır. İkincisi, herhangi bir taayyüne sahip olmayan mutlak vahdet olarak idrak edilen “ehadiyyet” mertebesidir. Üçüncüsü, “ayân-ı sabite” olarak adlandırılan çokluğun birliğine tekabül eden taayyün etmiş varlıktır. Dördüncü ve son mertebeye ise, zahirî varlıktır. Bu dört mertebeye dört açılışa (modus) tekabül eder: Mutlak olarak şartsız vucud, olumsuz olarak şartlı vucud, bir şey olmak ile şartlı vucud ve kısmî olarak şartsız vucud.<sup>37</sup> Varlıktaki bu bütüncül yapı, doğrudan Allah'la ilişkilidir. Bu nedenle mutlak saflığı içindeki varlık tenzih ile O'nun dışındaki düşünüş ve ilişkilendirmeler ise, teşbih yoluyla idraklere sunulur.<sup>38</sup>

Allah'ın mutlak saflığı içindeki varlığı -zâtı- hiçbir surette bilinemez. Öyleyse zatî idrakte ne tenzih ne de teşbih kullanışıdır. Bu durumda nasıl bir

35 William Chittick, çev. Mehmet Demirkaya, Hayal Alemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 31, 37, 39.

36 Mesela Mevlânâ ile Mevlânâ'nın kendisi arasındaki ilişki düşünüldüğünde isim olan “Mevlânâ” Mevlânâ'nın kendisi değildir. Bizatihi Mevlânâ'ya bağlı bir tezahürdür. Zuhur, sadece Mevlânâ'ya işaret eder. Bizatihi onu vermez.

37 Bkz. Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, 71.

38 Bkz. Chittick, Hayal Alemleri, 40-48.

yol izlenmelidir ki, varlık parçalanmadan temellenebilsin? Zâtî mertebe bilâ-nisbîdir. Ne nazarî ne de fikrî zeminde nisbete gelir. Ancak diğer mertebelerin hakikati, gayrı-nisbî bir cihetten kavranabilir. Meseleyi bu minvalde ele almak nazarî yaklaşımdır. Nisbîlik (ratio), sadece zâhirî mertebede iş görür. Lâkin zahirde kalmak hakikati vermez. Sadece dile dayalı bir fikre ulaştırır. Bu nedenle varlığın birliği, ancak nazarî açıdan -nazariyatla- açılabilir. Nazarî yol, bir seyirdir. Varlığın seyridir. Seyir ise fikirlere (fikriyat) götürür.

Nazariyatta seyredilen ya fikriyatta veya fikriyatla katledilir ya fikriyata katılır ya fikriyatla ya da fikriyatta katedilir.<sup>39</sup> Katledenler, varlığın birliği meselesinde her türlü yanlış anlama ile uygulamalardır. Katanlar, mevcudu koruyup her türlü açılıma mesafeli duranlardır. Fikriyatla katedenler, sorunlara çözüm üreterek mevcudu hem koruyup hem de ilerletenlerdir. Fikriyatta katedenler ise, mevcuda dayanmakla beraber bir aşamadan sonra bağımsızlaşan fikirlerle yürüyenlerdir. Mevlânâ, nazariyatta seyrettiğini hem fikriyata katan hem de fikriyatla katedenler arasındadır.<sup>40</sup>

Mevzu, zâtî birlik ise, tenzihle nazariyatta seyredilene fikriyata katmak en doğru adımdır. Mevzu, kevnî birlik ise, nazariyatta seyredilen fikriyatla katetme teşbihle mümkün olur. Tenzih ve teşbih, tek olan Mutlak Varlık çok olan âlemi birini ötekine indirgmeden bir bütünlük içinde temellendirebilme denemesidir. Mevlânâ varlık ve birliği zemininde bir dizi zorluk barındıran bu hususu, klasik tasavvufî yapıdan kopmadan genelde hikâyeleştirerek -kıssadan hisse kâbilinden- kolaylar.

Mevlânâ'nın değeri, Nureddin Topçu'nun ifadesiyle<sup>41</sup> “Anadolu'nun ruhunun uyanış çağında” Türklerin birlik ile bütünlüğünün değişik iç ve dış nedenlerle tehlikeye girdiği bir dönemde Türklüğe “istikamet vermesi ve hikmetin ışıklarını göstermesinden” gelir. Bu nedenle Mevlânâ, dün itibariyle birlik ve beraberlik için nasıl bir rol üstlendi ise, günümüzde de onun gönlü bizlere birliğin, dirliğin ve iriliğin yolunu gösterecek kudrette görünmektedir.

## Söz Sonu

Mevlânâ'nın eserlerinin -mesela, sadece Mesnevî'ye bakılsa bile- büyük tasavvuf araştırmacısı A. Schimmel'in de dikkat çektiği gibi “onüçüncü yüz-

39 “Nazariyat, seyir, fikriyat” zemininde İslâm medeniyetini temellendirme girişimi için bkz. Süleyman Dönmez, “İslâm Medeniyet Tarihi Esasında Fuat Sezgin Hakkında Bir Değerlendirme”. *Antakiyat* 2 (2019): 1-16.

40 Elbette burada tasavvufun fikrî bir mesele olmadığı unutulmamalıdır. Esasen tasavvufta fikirlerin çokluğu ve çok farklı olması eleştirilmiştir. Bu nedenle hakikat fikirler üzerinden keşfedilemez. Bizim yaptığımız yorum felsefecidir.

41 Bkz. Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf*, 7. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 121.



yılda bilinen neredeyse akla gelebilecek her tasavvufî nazariyeyi kapsar.”<sup>42</sup>, Ancak Mevlânâ'da bu nazariyeler sistematik olarak ele alınmaz. Çünkü Mevlânâ'nın derdi sistem kurmak değildir. Esasen bize göre İslâm medeniyetinde düşüncenin gelişimi ve tekamülü bakımından zirveyi teşkil eden onüçüncü yüzyılda daha çok öne çıkan, sistematik bir temellendirmeden ziyade öncesi olan bir düşünsel (teorik) yapının (felsefî ve dinî düşünüşün) pratiğe dökülmesidir. Mevlânâ da bu minvalde İslâm coğrafyasında yerleşmiş ve yaygınlaşmış olan bir bilişle yaşamış ve söylemiştir.

Mevlânâ tasavvufu bir felsefe olarak görmez. Elbette Mevlânâ'nın tasavvufu bir felsefe olarak görmemesi, tasavvufun felsefeye okunamayacağı anlamına gelmez. Bu nedenle biz bu çalışmamızda tasavvufu Mevlânâ'nın da dışında kalamadığı bir çerçevede felsefî bağlamda temellendirmeye cüret ettik. Bizi bu hususta cesaretlendiren de Merhum Hilmi Ziya Ülken oldu. Lâkin biz bakış açımızı biraz farklılaştırdık. Gönül ile akıl birliği (nous-logos birliği) esasında tasavvufun bütünleştirici bir felsefeye ulaştığını öne sürdük. Tasavvuf felsefesi yaptık.

Tasavvuf ile felsefesinin içiçeliği, İslâm medeniyetinde düşüncenin seyri- nin bir bütünlük taşıdığına en açık göstergesidir. Bütünlük meselesi, İslâm akaidinin temel ilkesi olan “tevhid” ile doğrudan ilişkilidir. Öyle ki, İslâm düşünce tarihinde tevhid meselesi, zamanla varlığın birliği olarak kavram- sallaşarak güçlü bir felsefeye dönüşmüştür. Mevlânâ da her ne kadar teknik anlamda varlığın birliğinden ve felsefesinden söz etmese de yaşadığı ve dile getirmeye çalıştığı, esasta varlıktaki bu birlik/tevhid olmuştur. Elbette bu birlik nazarı Tanrı'nın tekliğinden neşet etse de zâtını zedeleyici değildir.

Çalışmaya Mevlânâ'nın Mesnevi'sinin ikinci cildi, 54 ile 55. beyitlerini naklederek hitam çekelim:

“Bazen güneş bazen deniz olursun / Bazen Kaf Dağı bazen Anka kuşu olursun”

“Sen kendi zatında ne osun ne busun / Sen vehimlerden fazla çok ötedesin.”

42 Bkz. Annemarie Schimmel, İslâm'ın Mistik Boyutları, çev. Ergun Kocabıyık. 3. Basım, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012), 333.

## Öz

### **Nous ile Logos Birliği Esasında Tasavvuf Felsefesi ve Mevlânâ**

Araştırmamızda Mevlânâ Celâleddin Rumî bağlamında tasavvuf ile felsefe ilişkisini konu edindik. Söz konusu ilişkinin ise karşıtlık değil, bir bütünlük sergilediğini göstermeye çalıştık. Bütünlükten muradımız, tasavvufu felsefenin ya da felsefeyi tasavvufun içinde eritmek değil, İslâm düşüncesinde bazı yönleriyle farklı çizgilere sahip olan iki disiplinin kesiştikleri hususlara dikkat çekmektir. Tasavvuf, İslâm kültür ve düşüncesine ait bir terimdir. Felsefe ise genelleşmiştir. Elbette özel bir terim olan tasavvufun genele uzanan yönleri, genelleşmiş olan felsefenin de özele dönük hâlleri vardır. Bu nedenle araştırmada felsefe-tasavvuf ilişkisi meselesi ele alınırken felsefenin genelliği tasavvufun ise özelliği daha ziyade İslâm medeniyeti zemininde çözümlenmeye çalışıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Nous, Logos, Mevlânâ, Tasavvuf Felsefesi, Felsefe

## Abstract

### **The Philosophy of Sufism and Mevlana on the Basis of the Unity of Nous and Logos**

In this study, we discussed the relationship between Sufism and philosophy in the context of Mevlana Jalâl al-Dîn Rûmî. We tried to show that this relationship exhibits a unity, not an opposition. What we mean by unity is not to dissolve Sufism into philosophy or philosophy into Sufism, but to draw attention to the intersections of two disciplines that have different lines in Islamic thought. Sufism is a term belonging to Islamic culture and thought. Philosophy, on the other hand, is not. Of course, Sufism, which is a special term, has general aspects; and philosophy, which is generalized, has specific aspects. For this reason, while the issue of the relationship between philosophy and sufism is discussed in the research, the generality of philosophy and the characteristic of Sufism are tried to be analyzed on the basis of Islamic civilization.

**Keywords:** Nous, Logos, Rumi, Sufi Philosophy, Philosophy

## Kaynakça

- Annemarie Schimmel, (2012). *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık. 3. Baskım, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- Aristoteles, (2001). *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, 2. Baskı, Alfa Yayınları, Bursa.
- Fârâbî, (2017). *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. Elis Yayınları, Ankara.
- Fârâbî, *Tahsîl es-Sa'ade*, Haydarabad 1345/1926.
- H. Âdem Tülüce, (2018). "Türk Tefekkür Tarihini Temellendirmede Yeni Bir Yorum Denemesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18: 513-533.
- H. Ziya Ülken, (2005). *İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, Ülken Yayınları, İstanbul.
- H. Ziya Ülken, (2003). *Şeytan'la Konuşmalar*, 2. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul.
- İsmail R. Farukî, (1987). *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Mehmet Bayraktar, (2019). *İslâm Felsefesine Giriş*, 15. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, (1994). *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul
- Mevlânâ, *Mesnevî I*, (1995). çev. Veled İzbudak, Gözden Geçiren: Abdulbaki Gölpinarlı, MEB Yayınları, İstanbul.
- Nurettin Topçu, (2013). *İslâm ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf*, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Platon, *Devlet*, (2002) çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Platon, (1989). *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Plotinus, (1996). *Enneadlar: Seçmeler*, Asa Kitabevi, Bursa.
- Süleyman Dönmez, (2019). "*İslâm Medeniyet Tarihi Esasında Fuat Sezgin Hakkında Bir Değerlendirme*", *Antakiyat* 2 1-16.
- Süleyman Dönmez, (2015). *Emanet Ahlakı: Türk Ahlak Felsefesine Giriş*, Karahan Kitabevi, Adana.
- Süleyman Dönmez, (2015). *Keşfedilmeyi Bekleyen Medeniyet: Felsefenin Batı Dışı Referanslarına Eleştirel Bir Katkı*, Karahan Kitabevi, Adana.
- Toshihiko Izutsu, (1995). *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul
- Tuna Tunagöz, (2015). *Mevlânâ Düşüncesinde Tanrı*, Karahan Kitabevi, Adana.
- William Chittick, (1999). *Hayal Alemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- William Chittick, (1997). *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Yalçın Koç, (2017). *Zihin ve Nazariyat: Zihnin Kaynağı ve Esasları Üzerine Bir İnceleme*, Cedit Neşriyat, Ankara.