

## ARİSTOKRATİK İSLAM VE HALK İSLAMI AYRIMINDA MEVLÂNA

Yrd. Doç. Dr. Mustafa TEKİN  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

### ÖZET

Sosyal tabakalaşma tarih boyunca tüm toplumlarda gözlene gelmiştir. Bilindiği gibi ekonomi, eğitim vb. farklı kriterlere göre farklı sosyal kategoriler bulunmaktadır. Avam ve havas şeklindeki tabakalaşma, Müslüman toplumlarda en meşhur ve en başta gelenlerinden birisidir. İslam bu kategorilerde farklı biçimde yorumlanmıştır. Klasik Müslüman âlimleri avam ve havas şeklindeki tabakalaşmayı kabul ederler. Onlara göre, havas bazı bilgileri avamla paylaşmamalıdır. İslam tasavvuf geleneğinde önemli bir isim olan Mevlâna Celâleddin Rûmi de benzer bir ayrımı kabul etmektedir. Mevlâna'nın İslam yorumu aristokratik bir tarza uymaktadır. Biz bu makalede Mevlâna'nın aristokratik bir İslam anlayışına sahip olduğunu iddia etmekte; makale boyunca bu iddiamızı sınamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Sosyal tabakalaşma, Aristokratik İslam, Halk İslamı, havas-avam.

### ABSTRACT

#### *Mawlana in Distinction Between Aristocratic Islam and Folk Islam*

Social stratification has been observed in all societies throughout the history. There are different social categories according to different criteria like economy, education i.e. Distinction like lower class and upper class is the most famous and most prominent one in the Muslim societies. Islam was interpreted in different ways in these categories. Classical Muslim Scholars accepted the distinction as lower and upper classes. For them, upper class must not share some knowledge with lower classes. Mawlana who is an important name in Islamic mystical tradition accepted a similar distinction. He interprets Islam in an aristocratic way. We claim that Mawlana has an aristocratic perception of Islam.

Key Words: Mawlana, Social stratification, Aristocratic Islam, Folk Islam, upper-lower classes.

Mevlâna (v.1273), bugüne kadar çok farklı konular ve tarihsel olaylar üzerinden tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Özellikle 2007 yılının Unesco tarafından "Mevlâna'yı Anma Yılı" olarak ilan edilmesinin de etkisiyle, son bir yıl içinde Mevlâna ile ilgili yapılan faaliyetlerde hatırı sayılır bir artışın olduğunu görmekteyiz. Tam da bu noktada, Mevlâna ile ilgili yapılan çalışmaların apolojetik seviyeden çıkarılarak, tarihi, sosyal, psikolojik, felsefi vb. tüm boyutlarıyla ciddi analizlere yönelmesi gerektiğinin altını çizmeliyiz. Halk düzeyinde Mevlâna'nın anlatılabilmesi açısından bir dereceye kadar onun popülerleştirilmesi anlaşılabilir bir şey olsa da, akademik düzeyde daha tahlilci yaklaşımlara

ihtiyaç vardır. Çünkü bu yaklaşımlar, birçok spekülasyonları ortadan kaldıracaktır.

Mevlâna'nın düşüncelerini tartışılır kılan, farklı dünya görüşlerinin referansı haline getiren, en önemli konulardan birisi de onun İslam'a yaklaşımlarıdır. Bu da ağırlıklı olarak Mevlâna'nın bâtinî ya da sembolik dili yoğun bir şekilde kullanımından kaynaklanmaktadır. Gerçekten ilahiyat ilimleri ve felsefi alt yapıya sahip olmadan Mevlâna'nın eserlerini anlamak zordur. Çünkü bu, biraz üst bir dildir. Tam da bu nokta, hem Mevlâna'nın toplumsal konumu, hem de ilmi konumu açısından onun İslam anlayışının nasıl bir sınıfsal özellik taşıdığı sorusunu beraberinde getirmektedir. Tabii sadece kullanılan dil açısından değil, İslam'a yaklaşım biçimi açısından da aynı soruyu sormak gerekmektedir. Dolayısıyla başlıkta geçtiği gibi, Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin aristokratik ve halk İslamı ayrımında nerede durduğu sorusu, önemli bir tartışmaya tekabül etmektedir. Biz makalemizde, Mevlâna'nın halk nezdinde çok popüler olmakla birlikte, aristokratik İslam anlayışına sahip olduğunu savunmaya çalışacağız.

#### *Kavramsal Yaklaşım: İslam, Tabakalaşma ve Mevlâna*

En eski tarihlerden bu yana bütün toplumlarda farklı sosyal tabakaların varlığı bir gerçektir. Esasen ekonomiden eğitime kadar bir çok unsurlar toplumda bir hiyerarşi oluşturacak biçimde tabakalaşmanın referansları olmuşlardır. Bu bağlamda, sosyal tabakalaşma bütün toplumlarda ve çağlarda görülen kast, stand ve sınıf gibi toplumsal yapı farklılıkları ve mertebelerinin tümünü birden kapsayacak ve anlatacak bir kavram olarak kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Dolayısıyla sosyal tabakalaşma, belirli bir nüfusun hiyerarşik olarak, yani sosyal manada üst üste gelen sınıflar halinde farklılaşmasıdır. Bu durumda sosyal tabakalaşma kavramı, zorunlu olarak sosyal mesafe kavramını da içine almaktadır.<sup>2</sup> Esasen tabakalaşma sistemindeki farklılaşma bir hiyerarşi yaratır, alt üstlük düzeyine uygun sınıflandırma, rol ve statü farklarını tanımlar ve o statülerden her birini değerler sıralamasında bir yere konumlandırır.<sup>3</sup> Belirtilen mesafe, hayat tarzı, eğitim, anlayış, düşünce biçimleri ve konumuzla ilintisi bakımından dini anlayış ve yaşayışta kendisini net bir biçimde göstermektedir.

Toplumla buluşmasından itibaren ilerleyen süreç içerisinde din, farklı toplumsal katmanlarda farklı anlayış ve yaşayışın konusu olmuştur. Zengin ile fakirler, eğitimliler ile cahiller, köylüler ile şehirliiler arasında tarih boyunca hep bu tür farklılıklar gözlenegelmıştır. Müslüman toplumlar söz konusu olduğunda da benzer bir tabakalaşmadan elbette bahsedilecektir. Her ne kadar batılı toplumların sınıf yapılarının keskinliği ve dualiteleri İslam toplumları için geçerli olmasa da, hiyerarşik dizgelerin var olduğu da inkar edilemez. Şüphesiz insanlar arasındaki derecelendirmenin ölçütü İslam açısından takvadır. Ne var ki takva-

1 Eyüp Kemerlioğlu, *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik*, Erzurum, y.y., 1990, s.15

2 Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 4. baskı, İst., Filiz Kitabevi, 1983, s. 142

3 Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 9. baskı, Ankara, Savaş Yay., 1984, s. 305

nın toplumsal göstergeleri açık değildir.<sup>4</sup> Hiç kimse takva sahibi olduğunu ileri sürerek toplumda bir sosyal ya da dini mevki talep edemez<sup>5</sup>, ancak yine de toplumun ona bir statü atfettiği de bilinmektedir.

İslam dünyasında geçmişten beri ortaya konulan eserlere baktığımız zaman, temelde iki tabakanın varlığının altı çizilmektedir: Havas ile avam. Avam, çok geniş halk tabakasını tanımlarken; havas, içinde bilginin daha baskın olduğu seçkin insanlar topluluğuna referans yapmaktadır. Şüphesiz zenginlik-fakirlik, köylülük-şehirlilik gibi farklı tabakalaşma düzeyleri ortaya koymak mümkünse de, konumuz özelinde havas-avam ayrımının daha anlamlı ve kullanışlı olduğundan hareketle bu ayrımı bir başlangıç noktası ele almak istiyoruz. Avam, çoğunlukla yeterli eğitim almamış, geleneksel ve duygusal unsurlarla karışmış, ibadet ve ritüel boyutu baskın din anlayışına sahip insanlardan oluşmaktadır. Bunun karşısında havas, dini asfî kaynaklarına referansla anlama çabası içindedir ve duygusal ve ritüel boyutlu din algılayışından öte inanç ve pratiklerinin “tafsilî”, “felsefî” vb. derununa da vakıf olmaya çalışmaktadır. Genel olarak tarih boyunca İslam dünyasında havas-avam ayrımı hep varolagelmiş, içerimleri ve kapsamı zaman zaman daralmış ve genişlemeye uğramış; aralarındaki hiyerarşik yapının korunarak devam ettirilmesi ise bir tür toplumsal düzen sorunu olarak vazedilmiştir. Nitekim Gazali’ye (v. 1111) göre, “Avamın vazifesi teferruata dalmadan Peygamberimiz’in (SAV) Allah’tan (CC) getirip haber verdiklerine inanmak ve ibadet etmektir. İbadetle alakalı olmayan mevzularda sual sormaları edebe aykırıdır. Aksi taktirde Allah’ın hisşına uğrar, küfür tehlikesiyle karşı karşıya gelirler. Bu nevi sorular sormaları koyun çobanlarının devlet siyasetine müdahale etmelerine benzer.”<sup>6</sup> Yine Gazali, havassın avamdan kimselere her konuyu açmaması gerektiğinin altını önemle çizer.<sup>7</sup>

İslam’ın anlaşılması ve yaşanma biçimi de, işte bu tabakalara göre farklı olmaktadır. Şüphesiz bunda ekonomi, eğitim, statü, soy, şehir gibi birçok sosyal faktörler etkilidir. Tabii ki burada İslam’ın bir sınıf hareketi olduğunu ya da İslam’ın anlaşılmasında sosyal etkenlerin tek belirleyici kabul edilmesi gerektiğini ifade etmeye çalışmıyoruz. Ancak sosyal etkenlerin önemine işaret etmek istiyoruz. Bu bağlamda avam ve havassın İslam anlayışlarına farklı isimler vermekle birlikte, bunlara tekabül edebilecek Yüksek İslam ve Halk İslamı şeklindeki kategorilerin daha kullanışlı olduğunu düşünmekteyiz. Avam ve havassın her zaman mutlak olarak Halk İslamı ve Yüksek İslama tekabül ettiğini söylemek zordur. Ancak İslamın duygu ve ritüel boyutu baskın, bilgi, derun ve felsefi yoğunluğu düşük algılaması bakımından avam ile halk İslamı arasında geçiş ve benzerliklerin fazla olduğunu söyleyebiliriz. Benzer bir geçişlilik ve tekabüliyet havas ile yüksek İslam arasında söz konusudur. Zira havassın İslam anlayışını içeren Yüksek İslam açısından dinin merkez ögesi nasıtır. Halk İslamı açısın-

4 Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, İst., Pınar Yay., 1991, s. 252

5 Kadir Canatan, “İslam Kültürünün Sosyolojik Piramidi”, *Bilgi ve Hikmet*, S. 10, İst., 1995, s. 28

6 Gazali, *İhyau Ulumiddin*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, c. 3, İst., Bedir Yay., 1974, s. 363

7 Gazali, a.e., s. 146

dan ise, merkez öge ibadettir.<sup>8</sup> Halk islamına bağlı bir kişi, okuma-yazma bilmesi durumunda bunu bilgi için değil, büyü amacıyla (muska yazmak gibi) kullanır. Halk islami öğretiden çok büyüü, yasalardan çok dini coşkuyu vurgular. Aracılardan kaçınmak bir yana, gerçekte araçlara dayalı olarak kurumsallaşmıştır ve halk islamının en belirleyici kurumu veli kültüdür.<sup>9</sup>

Burada konumuzla ilgili çok önemli bir ayrım noktasına geliyoruz. Veli kültü, irfâni düşünce ve pratiği, halk İslamı açısından merkezi bir önem taşımaktadır. Nitekim evliya türbelerini ziyaret, aracı kültüne müracaat, daha duygusal bir dindarlık, halk islamının hâlâ yaşayan özellikleridir. Öte yandan velilerin çok geniş halk kesimleriyle olan irtibatı da dikkate alınmalıdır. Nitekim tarihte veliler, kentli yoksul kesimlere çeşitli hizmetlerde bulunuyordu. Velilerin bu insanlara götürdüğü tasavvufi etkinliğin sağladığı coşku, yalınkat, süssüz ortodoks geleneğin verdiği hazdan daha çoktu. Dolayısıyla bu, insanların yokluk, yoksunluk içinde yaşadıkları kötü koşullardan kaçmalarına yardım ediyordu.<sup>10</sup> Çağdaş dünyada da velilik kültü hâlâ yaşamaya devam etmekte; avam ile havas arasındaki hiyerarşik yapının sürekliliğini sağlamaktadır.

Biz avam-havas ayrımının İslam'ı anlama ve yaşama pratikleri açısından tekabül ettiği halk islami ve yüksek islam kategorilerine aristokratik islam kategorisini de ekleyeceğimiz ve konumuzla bağlantılı olarak Yüksek İslam kategorisini ihmal ederek aristokratik İslam ve halk islami ayrışmasını kullanacağız. Doğrusu bunu yüksek islam ile aristokratik islam arasında konumuzla bağlantılı farklar olması sebebiyle yapmaktayız. Çünkü daha önce yüksek islami, kitabi ve yazılı referanslara bağlı, daha rasyonel, felsefi ve tafsili İslam anlayışıyla karakterize etmiştik. Aristokratik islami ise daha çok irfâni geleneğe bağlı olmakla yüksek islamdan ayırmaktayız. Her ne kadar ikisi de havassın İslam anlayışını tanımlıyor ise de, aristokratik İslam yaklaşımını diğerinden, "rasyonel"likten ziyade "irfan"a olan yakınlığı ayırmaktadır.

Bu konuda Cabiri'nin bize açılım getirdiğini düşünmekteyiz. O şöyle demektedir: "İrfan batı dillerinde gnose adını alır. Bu kelimenin aslı, Yunancadaki gnosistir ve marifet (bilgi) demektir. Gnosis, ilim ve hikmet anlamında da kullanılmıştır. Bununla beraber irfanı farklı kılan şey, onun bir taraftan dini meselelere has bir bilgi olması iken, diğer taraftan sahiplerinin onu, sıradan müminlerin bilgisinden üstün ve rasyonel düşünceye dayanan âlimlerin (teologlar, kelimciler) bilgisinden aşkın gördükleri bir bilgi olmasıdır."<sup>11</sup> Görüleceği üzere irfâni düşünceyi hem halk islamından hem de âlim ve teologların tavrından ayıran önemli nokta; onun din ve özelde Tanrı ile kurmaya çalıştığı ilişki biçimidir.

8 Ömer Çelik, "Dini Bilgi, Dini Fenomen ve İslam'ın Kategorikleş(tiril)mesi", *Bilgi ve Hikmet*, S. 10, İst., 1995, s. 22-23

9 Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ankara, Ümit Yay., 1994, s. 26

10 Ernest Gellner, a.e., s. 27

11 Muhammed Âbid El-Câbiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, 2. baskı, İst., Kitabevi Yay., 2000, s. 331

Belirtilen ilişki biçiminde, “kişinin nefisini bilmesiyle başlayan süreç fenafillah da sona erer. Bu, ârifin aslına katıldığı andır.”<sup>12</sup> İşte bu tavır Cabirî’ye göre aristokratik bir tavidir.<sup>13</sup> Biz “Aristokratik İslam” kavramını Cabirî’nin ifadesinden mülhem kullanmaktayız ki, seçkin bir grubu tanımlamaktadır. Cabirî’nin tanımıyla “Sadece onlar kendi hakikatlerini bilip, varlıkların gerçek bîatını bilgilerini elde edebilmişlerdir: İrfan, bîatının bilgisi olmakla ilimden ayrılır. İlim ise sadece zahirin bilgisidir.”<sup>14</sup> Kanaatimizce yüksek islam ile aristokratik islam arasında bir çok benzerliklerin ötesinde temel fark; bîatını-zahirî bilgi sorunudur. Ârif ya da veli, bir yandan bu bilgînin imtiyazını kullanarak zahiri aşmakta, nihayetinde Tanrı’da garkolmakta; diğeri yandan halktan, âlimden, fıkıhçıdan, kelamcıdan kesin bir şekilde ayrılmaktadır. Doğrusu ârif ya da velinin ulaştığı seviyenin rasyonel ya da ilmi kriterlerle kritik edilmesi söz konusu değildir. Çünkü her bir sorgulama “yaşamadan bilinmeyeceği” şeklinde sübjektif bir cevapla karşılaşılır. Belirtilen seviye onların imtiyazıdır. Kişisel çabalarla ulaşıldığı iddia eden seviye, avamın seçkinlere bağlanması gerektiğinin de temel meşruiyetini oluşturmaktadır. Nitekim “Tasavvuf yolundaki her bir müridin her ne pahasına olursa olsun itaat etmesi gereken kabul edilmiş bir pîre teslim olması gereklidir. Hatta bu şeriata aykırı davranması anlamına gelse bile, pîr müridin manevi gelişimine rehberlik etmeyi ve bu yolda belli bir noktada yoğunlaşmayı önerir; müridin kişiliğinde ortaya çıkabilecek, gerçeğe tam anlamıyla teslim olmasına engel teşkil edecek manialara dikkat eder.”<sup>15</sup> Tam da bu nokta, halk ile seçkinlerin arasındaki hiyerarşiyi keskinleştirdiği gibi, “farklılık sebebi ile kendisine keşif olan hakikatleri avama açıklamasının doğru olmayacağına karar verir. Çünkü onlar, onun seviyesinde olmadıkları için bunu anlamayacaklardır. Öyleyse yapılması gereken, ihtiyatlı olup kendisine keşif olunan şeyi havas tabakasını teşkil eden salıklarından seçilmiş bir cemaat dışındakilere ifşa etmemektir. Sadece onlar kendi hakikatlerini bilip, varlıkların gerçek bîatını bilgilerini elde edebilmişlerdir.”<sup>16</sup>

Aslında irfânî inanç ve pratiklerin halk islamı ve aristokratik islamın kesişme noktasında, hem aralarındaki bazı ortak alanları hem de ayrışma noktalarını tanımladığına dikkat çekmek gerekmektedir. Yani irfânî epistemoloji açısından aristokratik seçkinlerin, bu imtiyazlı konumları ve buldukları seviye halkla kesin ayrışma noktasına tekabül ederken, evliya kültürünün halk tarafından benimsenen İslam anlayışının ağırlıklı noktasını oluşturması hem irfânî sistemin sürekliliği açısından dikkat çekicidir, hem de aristokratik ve halk islamı arasındaki ortak alanları tanımlar. Halbuki yüksek islam ile halk islamı arasındaki ayrışmada böyle bir ortak alan bulmak zordur. Dolayısıyla aristokratik

12 Muhammed Âbid El-Câbiri, a.e., s. 336

13 Muhammed Âbid El-Câbiri, a.e., s. 336

14 Muhammed Âbid El-Câbiri, a.e., s. 337

15 M.G.S.Hodgson, *İslam’ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, Çev. Ali Varlı-Metin Karabaşoğlu, c.2, İst., İz Yay., 1995, s. 229

16 Muhammed Âbid El-Câbiri, a.g.e., s. 336-337; ayrıca bkz. Yakup Şafak, “Tasavvufi Şiirde Mecâzi Anlatım”, 7. *Millî Mevlâna Sempozyumu*, Konya, S.Ü. Yay., 1996, s. 84

islamın halka dönük yüzünü ve halk islamıyla bağlantı noktalarını vurgulamak önemlidir.

Tasavvufi ve irfâni kültür içerisinde ağırlıklı bir yer işgal eden Mevlevîlik ve Mevlâna düşüncesini de bu çerçevede içerisine yerleştirmek mümkündür. Her şeyden önce tarihte ve bugün Mevlâna'ya olan geniş halk yönelimini, halk islamıyla çok boyutlu bağlantı noktalarının altını çizerek açıklamak mümkündür. Mevlâna'nın yaşadığı dönemde tasavvufun çok yaygın bir yönelimin nesnesi olması dışında, Moğol saldırılarının oluşturduğu tedirginlik de yönelimi artırarak kuvvetlendirmiştir. Kendi döneminde Mevlâna'ya olan halk yöneliminin sebeplerinden biri, tasavvufi hayatın kurumlarıyla yaygın olmasıdır. Daha sonraki dönemde, günümüze kadar Mevlâna'nın halk islamındaki merkezi konumu mutlaka vurgulanmalıdır. Öte yandan Mevlâna'nın ve Mevlevîliğin tarih boyunca ve günümüzde aristokratik ve seçkin islam anlayışına olan yakınlığı meselelerin öteki boyutudur. Nitekim yaşadığı dönemde Mevlâna'nın en önemli çevresi seçkinlerden oluşmaktadır.<sup>17</sup> Yine Mevlâna'nın babasının 1231'de vefatının ardından Seyyid Burhaneddin Muhakkık (v. 1240?) ile karşılaşması, bir dönüm noktası olarak görülebilir. Çünkü Mevlâna'nın zahiri ilimlerden sonra bâtını ilimlerde yetişmesinde Muhakkık'ın rolü büyüktür.<sup>18</sup> Hatta Mevlâna'nın Konya'da küçük bir topluluğa bâtını ilimler de öğrettiği belirtilmektedir.<sup>19</sup>

Kendisinden sonra Mevlâna'nın düşüncesi Mevlevîlik şeklinde kurumsallaşmıştır. Bu seçkinlik, tarihte Mevlevîler üzerinde de gözlenmektedir. Mesele, Mevlevîliğin önemli isimlerinden "Ulu Ârif Çelebi (v. 1320) seyahatleri boyunca kendisini, Mevlâna soyunun temsilcisi olarak takdim etmiş ve mensubu bulunduğu aileyi, dini otoriteye sahip bir hanedan olarak tanımlamıştır."<sup>20</sup> Yine Kastamonu, Denizli, Kütahya ve Birgi gibi önemli beylik merkezlerini içine alan seyahatlerinde, Ulu Ârif Çelebi'nin muhatabı sıradan halk değil, beylik aristokratlarını temsil eden yöneticiler olmuştur.<sup>21</sup> Günümüzde de gözlemlere dayanarak, bilhassa "Mevlâna düşüncesi"ne bağlı olanların benzer bakış açılarının devam ettiğini söyleyebiliriz.<sup>22</sup>

Şüphesiz genelde irfâni özelde Mevlâna düşüncesinin aristokratik islam anlayışına dair daha çok tartışmalar yapmak mümkündür. Ancak Mevlevîlerden yola çıkarak aristokratik islam anlayışına yaklaşmak makalemizin konusu dışındadır. Biz yukarıdan beri özetlemeye çalıştığımız arkaplan çerçevesinde, Mevlâna'nın eserleri üzerinden aristokratik ve halk islamı konusunu tartışmak istiyoruz.

17 İsmet Kayaoğlu, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, Konya, Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay., 2002, s. 43

18 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Celâleddin-Hayatı, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, 3. baskı, İst., İnkılap Kitabevi, 1959, s. 34 vd.

19 S. Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Manevîyâtı*, Çev. Ahmet Demirkan, İst., İnsan Yay., 1992, s. 157

20 Ekrem Işın, "Modernleşme Çağında Mevlevîlik: Siyaset, İdeoloji ve Örgütlenme", *X. Milli Mevlâna Kongresi-I*, Konya, S.Ü. Yay., 2002, s. 229

21 Ekrem Işın, a.g.m., s. 228-229

22 Bkz. Ekrem Işın, a.g.m., s. 233

*Aristokratik İslam-Halk İslamı Ayrımında Mevlâna:*

İsmine ister irfâni gnostik düşünce, isterse tasavvufi bâtini gelenek diyelim her halükarda Mevlâna, İslam'ın bâtini yorumları çerçevesinde ele alınabilecek bir şahsiyettir. Beyazid-i Bestâmi'den İbn Arabî'den itibaren içerisinde oldukça zengin alt kolları barındıran irfâni düşüncenin halkalarından birisi de Mevlâna'dır. Ancak özelde onun düşüncelerinin vahdet-i vücud içerisinde bir anlam kazandığını da belirtmeliyiz.

Mevlâna'nın eserlerinde kullandığı "havas-avam" kavramlarının, anlam olarak oldukça geniş bir kategoriye referans olduğunu söyleyebiliriz. Bu kategoriler onun eserlerinde "Tanrı âşıkları" ve "halk" şeklinde ifadesini bulmaktadır. Mevlâna'nın Tanrı âşıkları yerine eserlerinin farklı yerlerinde "Tanrı hası", "ullular", "âşıklar" şeklinde kelimeleri de kullandığını bilmekteyiz.

Fakat burada çok önemli bir açıklamaya yer vermemiz gerekmektedir. Mevlâna'nın kullanımında avam, yönetilenlere tekabül etmediği gibi, salt eğitimsiz ya da salt fakir kategorilere işaret etmez. "Avam kavramı, Mevlâna'dan bu yana Mevlevîler tarafından ister zengin, ister vezir olsun aşktan mahrum, gerçek tevhidden habersiz, dünyaya garkolmuş kişileri<sup>23</sup> ifade etmektedir. Bu durumda Tanrı âşığı olamamış çok geniş bir toplumsal kesimi tanımlamaktadır.

Mevlâna'nın insanları Tanrı ile ilişkileri ya da din açısından üç temel kategoriye ayırdığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, mutlak varlık olan Tanrı'ya dalmış, kendini O'nda kaybetmiş olanlardır; kızgınlıktan heva ve hevesten, dedikodudan kurtulmuşlardır. İkinci kategori kızgınlığın ta kendisi olmuş, tepeden tırnağa kadar şehvet kesilmiştir. Üçüncü kategori savaştadır; doğru yolu bulma bakımından yarı hayvan yarı insandır.<sup>24</sup> Birinci kategoridekiler, Tanrı'ya yakın ve daha sakin olurlar ve ne başa ne de sona bakarlar; Tanrı'da gark olmuşlardır. İkinci kategori ise, dünyaya gark olmuştur. Son derece gafil olduklarından ne için başına ne sonuna bakarlar. Cehennem ateşinin yemidirler.<sup>25</sup>

Bu ayrımında ara kategoriyi dışarıda tutarsak, iki ana kategori ortaya çıkar ki bunlar, "Tanrı âşıkları" ile "halk"tır. Böyle bir kategorik ayrılaşmada, Mevlâna için anahtar kelimenin "aşk" olduğunu belirtmeliyiz. Mevlâna'ya göre, "aşk şeriatı bütün dinlerden ayrıdır. Âşıkların şeriatı da Allah'tır, mezhebi de."<sup>26</sup> Burada "aşk şeriatı" ifadesinin altını çizmeliyiz. Bu, Mevlâna'nın sıradan halkın imanından ve din anlayışından daha farklı elit bir din anlayışıdır. İsmi de yine genel İslam anlayışından ayıracak şekilde inşa edilmiştir.

Mevlâna'da "aşk şeriatı", Tanrı'da yokluğu ifade eden Ene'l-Hak seviyesine ulaşmış; dolayısıyla akli başında olmayan bir duruma ve konuma işaret etmektedir. O, bu konumu farklı kavramlarla da ifade eder. Bir yerde "gel de kendin-

23 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, c. 1, 2. baskı, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1989, s. 175

24 Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, c. 4, İst., M.E.B. Yay., 1991, ss. 123-125

25 Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihî Mafih*, Çev. M. Ülker Anbarcioğlu, 5. baskı, İst., M.E.B. Yay., 1990, s. 165

26 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 2, s. 135

den geçiş dinine gir"<sup>27</sup> derken bir başka yerde "aşk milleti her milletten ayrıdır, âşıkların millet ve mezhebi ise Allah'tır"<sup>28</sup> ifadesi kullanılmaktadır. "Yokluk" ve "sekr" hali bu konumu tanımlayan aslı unsurlardır. Mevlâna'nın, "yok olmadıkça hiç kimseye ululuk tapısına varmaya yol yoktur Göklere yücelten nedir? Şu yokluk; âşıkların yolu da yokluktur, dini de"<sup>29</sup> ifadesi "yokluk dini"ne vurgu yapmaktadır ki, İslam'ın seçkinci yorumu, ifadelerde net bir şekilde görülmektedir.

Mevlâna'ya göre bu seçkinci gruba katılmanın yolu "Tanrı âşığı" olmaktır. Tanrı âşığı olmak Ene'l-Hak mertebesine ulaşmayı gerektirmektedir. Ona göre "Ene'l-Hak demeyi insanlar büyüklük iddia etmek sanıyorlar. 'Ben Hakk'ım' demek büyük bir alçak gönüllülüktür. Bunun yerine ben Hakk'ın kuluyum, kölesiyim diyen, biri kendi varlığı, diğeri de Tanrı'nın varlığı olmak üzere iki varlık ispat etmiş olur. Halbuki 'Ben Hakk'ım' diyen kendi varlığını yok ettiği için Ene'l-Hak diyor."<sup>30</sup> Bu durum onun varlığı karşısında yok olmayı gerektirir. O'nun huzurunda varlık manasız bir şeyden ibarettir. Bu zahiri vücudun Allah'ın varlığıyla var olduğunu bilmemesi körlüğüne delildir.<sup>31</sup> Bu seviyeye ulaşan Tanrı âşıklarının irade ve ihtiyarları bu makamda yok olmuş, ancak Tanrı'nın iradesiyle hareket eder hale gelmiştir.<sup>32</sup> Seyr-i sülûkun sonunda elde edilen konuma ancak seçkin insanlar ulaşır. Tam da bu nokta Tanrı âşıkları ve halkın İslam'a yaklaşımlarındaki keskin ayrışma çizgisidir. Tanrı âşıkları, var gibi göründükleri halde yokturlar. Mevlâna'ya göre tevhid ehli bunlardır, geri kalanların hepsi de benlik içinde olup kendine tapmaktadırlar.<sup>33</sup> Avam ise, Tanrı yanında kendi varlığını iddia etmektedir; dolayısıyla hala görünüşe tapmaktadır.<sup>34</sup> Mevlâna'ya göre avamın imanı "La İlahe İllallah" iken, has olanların imanı ise "La hüve İlla Hüve (başka bir hüviyet yoktur, ancak onun hüviyeti vardır)"dir.<sup>35</sup> Burada "La Hüve illa Hüve" gibi iman formülasyonu ile, halktan farklılaşan ve "Tanrı âşıkları" gibi seçkinlere özel imani formülasyon ve varlık tasavvuru ile karşı karşıyayız. Dolayısıyla aristokratik bir İslam anlayışının inşa edildiğini söyleyebiliriz. Mevlâna'nın bu konuda doruğa ulaşmış Bayezid ve Hallac (v. 919) gibi şahsiyetler üzerinden örnekleri vardır:"Tanrı, 'Ey Bayezid! Süt gecesi ortak koşmadın mı? Süt bana dokundu demedin mi? Halbuki zarar ve fayda veren benim' buyurdu. Bayezid sebebe baktığı için Tanrı onu müşrik saydı."<sup>36</sup> Hallac-ı Mansur hakkında da şunları söyler: "Mansur da Hakk'ın dostluğu son hadde varınca, kendi kendinin düşmanı oldu ve kendisini yok ettirdi. Ene'l-Hak dedi. Yani ben fena buldum,

27 Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, c. 5, İst., M.E.B. Yay., 1957, s. 395

28 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 2, s. 135

29 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 6, s. 21

30 Mevlâna, *Fihî Mafih*, s. 68

31 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 42

32 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 4, s. 33

33 Şefik Can, "Hz. Mevlâna'nın Sûreti ve Sîreti", 6. *Millî Mevlâna Kongresi*, Konya, S.Ü. Yay., 1993, s. 48

34 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 54

35 Mevlâna, *Fihî Mafih*, s. 182

36 Mevlâna, *Fihî Mafih*, s. 278-279



yok oldum yalnız hak kaldı işte o kadar demek istedi.”<sup>37</sup>

Tanrı hası olmuş seçkinlerin diğer dinlere bakışı da halktan farklılaşır. Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman gibi kategorik ayrıştırmalar ve isimlendirmeler halk seviyesinde yapılmaktadır ve bu ayrıştırmaların Tanrı âşıklarınca farklı seviyede algılanması beklenir.<sup>38</sup> Mevlâna'nın bu konudaki açıklaması, doğrusu oldukça aristokratçadır: “İnsanlar can ve gönülden Tanrı'yı severler, Onu isterler ve Ona yalvarırlar, her şeyi Ondan beklerler; neleri var neleri yoksa hep Ondandır. Bunun içimizde bir ismi yoktur. Şekil ve cümle olunca ona iman ve küfür adı verilir.”<sup>39</sup>

Mevlâna'nın Hz. Musa ve çoban arasında geçen anekdotu da, üzerinde durulmayı hak etmektedir: Musa (AS) yolda bir çoban gördü. Çoban şöyle söylenip duruyordu: “Ey Kerem sahibi Tanrı! Neredesin ki sana kul, kurban olayım. Çarığın dikeyim, saçını tarayayım, elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım... Ulu Tanrı sana süt ikram edeyim.” Hz. Musa çobanı “bu sözler küfürdür” diyerek uyardı. Fakat Tanrı Hz. Musa'nın sözlerini, Tanrı ile çoban arasında ayrılık yarattığı gerekçesiyle doğru bulmadı.<sup>40</sup> Halk nezdinde küfür olan bu sözler, Tanrı hası olmuş Onun nazarıyla bakanlar açısından Mevlâna'nın anlatımında farklı bir niteliğe bürünürler. Nitekim Hz. Musa uyarı aldıktan sonra o çobana şöyle der: “Müjdemi ver! Tanrı'dan izin geldi. Hiçbir sebep ve tertip yolu arama; daralan gönlün ne isterse onu söyle. Senin küfürün din, dinin canın nuru...”<sup>41</sup>

İbadetler konusunda da şekil ve öze yönelik farklılaştırma, Mevlâna'nın anlatımına konu olmaktadır. Bildiğimiz gibi ibadetlerin şekli, unsuru öze yönelik bir kuvvetlendirmeyi sağlar. Sadece şekil olarak yerine getirilen ibadetler amacına ulaşmamıştır. Bu, genel olarak tüm halkın da kabul ettiği bir argümandır. Mevlâna burada, Tanrı âşıklarını diğerlerinden ayırt edecek bir yaklaşım getirmektedir. O, sözgelimi namazı Tanrı'ya naz ve niyazın yükselteceği iddiasındadır: “Tanrı tapısının âşıklarınca zenginlik namaz darphanesinde basılmış, naz ve niyaz parasına sahip olmaktadır.”<sup>42</sup> Burada halk ile Tanrı âşıklarının namazı arasındaki fark olan “naz ve niyaz”, irfâni dile referansta bulunmaktadır. Aynı şekilde “kurban” konusu da, seçkin bir dil içinde yorumlanmaktadır. “Yahut da ulu Tanrı'nın sabırlı kulu İsmail gibi kendilerini aşka kurban ettiler, onun hançerine boyun verdiler.”<sup>43</sup> Belirtilen konum da zaten Tanrı'da yok olma seviyesiyle paraleldir. Yine Tanrı'ya olan “aşk” da başlı başına bir düzeyi imlemektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi Mevlâna'nın İslam anlayışında önemli bir yer işgal eden aşk, Tanrı âşıklarına özgü bir ibadettir. Halkın aşkın seviyesini anlaması söz konusu değildir.

37 Mevlâna, *Fihî Mafih*, s. 295

38 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 3, s. 101

39 Mevlâna, *Fihî Mafih*, s. 153-154

40 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 2, ss. 132-135

41 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 2, ss. 137

42 Mevlâna, *Mecâlis-i Seb'a*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İst., Yeni Kitap Yay., 1965, s. 47

43 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 3, s. 316

Tezimizin ana gövdesini oluşturan aristokratik İslam anlayışının önemli bir konusu olarak Sema'nın bazı boyutlarına değinmek istiyoruz. Öncelikle Sema, İslam'ın belirlenmiş bir ibadet biçimi değildir. Kökeni hakkında farklı rivayetler olmakla birlikte, Mevlevîlere has bir âyin şekli kabul edilmiş ve bugüne kadar uygulanmaya gelmiştir. Mevlâna'nın da Şems'in kaybolmasının ardından Sema'ya başladığı rivayetler arasındadır.<sup>44</sup> Bu bağlamda semanın çok geniş halk katmanlarının da ötesinde belirli bir seviyeye ulaşmış insanların imtiyazı olmasının altını çizmeliyiz. Çünkü sema ancak Tanrı âşıklarının kavrayabileceği ve yapabileceği özel anlamlı bir âyindir. "Bilginler, semanın gelişigüzel bir raks olmadığını ve bunu herkesin yapamayacağını, ancak şeriatın esaslarını haleldâr etmemek için aşk erbabına tavsiye edildiğini kaydederler."<sup>45</sup> Diğer yandan semaya getirilen yorumlar da, onun havassa özel durumuna işaret etmektedir. Şiir, mûsiki ve raksı ibadete katmak şeklinde yorumlanan semanın klasik İslam anlayışıyla mesafesine dikkat çekilmektedir.<sup>46</sup> Yine semanın âlemlerin dönüşündeki ilahi tertiple paralel algılanışı ve yorumlanışı da seçkin bir yorumdur.<sup>47</sup>

Mevlâna'nın "ölüm" kavramına getirdiği yorum da, onu halk İslamı anlayışından farklılaştırmaktadır. O, "ölüm âşğın gerdek gecesidir"<sup>48</sup> derken, ölüm-ayrılık-buluşma üçgeninde felsefesine uygun bir düşünce üretmektedir. Halk İslamında ölüm, ebedi bir hayata adım ve başlangıç olarak düşünülmektedir ki, burada daha çok ölümün "yok olma" anlamına gelmediği vurgulanmaktadır. Ancak Mevlâna'da ölüm, bu anlamı aşarak sevgiliyle buluşma gibi bir içeriğe kavuşmaktadır. Bilindiği gibi Vahdet-i vücud felsefesinde "aslından kopuş", insanın sevgiliye kavuşma, aslına vasıl olma gibi özlemine dünyaya karşı menfi tavır ile de birleştirerek bir inanç ve yaşam biçimine dönüştürmesinin temelini oluşturmaktadır. Dünyada özlem ve ayrılık acısıyla yaşayan insan için ölüm, sevgiliye kavuşmanın bir imkanı haline gelmektedir. Diğer yandan "ölmeden önce ölmek" gibi Tanrı âşığı seviyesine ulaşmanın yolu olarak gösterilen yorum, zaten avam ile havassın ayrışma noktasında bulunmaktadır. Varlık iddiasından vazgeçmek, Ene'l-Hak seviyesine ulaşmayı hedefleyen bu anlayışta, riyazat ilk adımlardan birisidir. Mevlâna için riyâzat, "nefsin ölümü" ile "âşğın dirilişi" arasındaki mesafede araç ve kurtuluştur.<sup>49</sup> Nitekim, "insan lokmadan kesildi mi Lokman kesilir, gizli matlûba talip olur"<sup>50</sup> ifadesi de, riyazat ile seçkin insanlar arsına katılma arasındaki doğrudan ilişkiye dikkat çeker.

Yine Mevlâna'nın helâl-haram kavramına getirdiği yorumlar da, Onun İslam'a yaklaşımındaki aristokratik tavrının altını çizmektedir. Helâl ve haram kavramlarının halk İslamı çerçevesinde "yapılacaklar" ve "yapılmayacaklar" gibi

44 Ahmet Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, c. 1, İst., M.E.B. Yay., 1989, ss. 92-95

45 İsmet Kayaoğlu, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, s. 136

46 Kazım İsmail Gürkan, "Mevlâna", *Türk Yurdu*, c.3, İst., 1964, s. 55-56

47 Bu yorum için bkz. Ömer Çam, "Mevlâna'nın Etkileri, Ritm Psikolojisi ve Seması", 4. Millî Mevlâna Kongresi, Konya, S.Ü. Yay., 1991, s. 173

48 Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c.3, s. 41

49 Bkz. Mevlâna, *Mesnevî*, c. 3, s. 277

50 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 3, s. 5

sade, yalın bir formülasyona tekabül ettiği bilinmektedir. Hatta ağırlıklı olarak “helâlden kazanmak”, “harama uçkur çözmek” gibi gündelik hayatın belli başlı alanlarıyla ilgili tekrarlandığı bir gerçektir. Mevlâna'nın helâl-haram kavramlarına getirdiği yorumu iki noktada anlatabiliriz. İlkin, kişinin kendisini öldürmesi haram olarak nitelendirilmektedir ki burada, maddi bir öldürme fiili kastedilmektedir. Ancak Mevlâna, yukarıda “ölmeden önce ölmek” şeklinde ifade ettiğimiz Tanrı'da yok olma, riyazat gibi nefsi kötü eğilimlerden temizlemeyi Tanrı âşıkları için bir gereklilik görmektedir.<sup>51</sup> Mevlâna'nın tanımında “ölmeden önce ölmek”, manevi bir ölüme tekabül etmektedir. Dikkat edilirse bu da Tanrı âşıklarına özgüdür. Diğer yandan Tanrı'da garkolan, kendisini yok eden Tanrı âşıklarının belli davranış kalıplarını koruması gerekmektedir. Bunlardan biri, ulaştığı makam itibarıyla sahip olduğu Tanrı sırlarını anlamayan insanlara ifşa etmemelidir. Çünkü sırrı ifşa ona haramdır.<sup>52</sup> Ayrıca Tanrı âşığı seviyesine ulaşan kimsenin dünyaya tamahkarlık göstermesi, sıradan ve basit işlerle uğraşması; kısacası Tanrı'nın dışında bir şeyle uğraşması haramdır. Mevlâna buna Mesnevî'si'nde Eyaz isimli bir padişah bendesinin padişahın gizli biriktirdiği dünyalıkları anlattığı metaforik hikayesinde değinmektedir. Şu satırlar hikayenin ana fikrini vermesi açısından dikkat çekicidir: “Bizden bu kadar ikramlar gördüğü, saymaz lütuflarımıza nail olduğu halde, hasisliğinden altın gümüş biriktiriyor ha! Vefa göstermede, seviyorum demede, coşup köpürmede. Hey gidi buğday gösterip arpa satan hey! Sevgide dirilik bulana kulluktan başka her şey haramdır dedi.”<sup>53</sup>

Mevlâna düşüncesinde ârif, pîr ve veli, Tanrı âşıkları dediğimiz havassın farklı kullanımlarına denk gelmektedir. Bu kavramların, “bâtını ilimler”, “irfan”, “öz” gibi anahtar kelimelere olan kuvvetli referansı, onları halkın yaşadığı dindarlıktan ayırmaktadır. Sözelimi; ârif dünya ahvaliyle ilgilenmemekte<sup>54</sup>, her iki âleme aldırış etmemektedir.<sup>55</sup> Bunun anlamı, âriflerin irade ve ihtiyarlarını yok ederek varlıklarını göremez hale gelmeleridir. Yine ârif, bâtını ilimlerin imtiyazlı kazanımlarıyla tanımlanır.<sup>56</sup> Veli de halkın göremediğini gören üst bir ilme ve bakışa sahiptir. Aslında dünyadaki bir çok fenomeni halktan farklı bir şekilde müşahede eder. Nitekim Mevlâna, “Tanrı kendi sûretini büyük bir güzellik içinde bağlar, bahçeler, nehirler, huriler, köşkler, yiyecek şeyler, şaraplar, hilatler, buraklar, şehirler evler ve türlü türlü acaiplikler halinde gösterir. O veli bunların gerçekten o âlemden olmadığını bilir”<sup>57</sup> derken, velinin Tanrı üzerinden âleme bakışının ayrıcalığını vurgulamaktadır. O, aynı zamanda sırrı ifşa etmez. Dolayısıyla velinin kendisine sorulan bir soruya cevap verememesi cehaletinden değil, istiğrak sebebiyledir. İstiğrak ise, velâyet mertebesine ulaştıktan sonra

51 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 312

52 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 3, s. 136

53 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 5, s. 154

54 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 31

55 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 6, s. 389

56 Mevlâna, *Fihî Mafih*, s. 312-313

57 Mevlâna, *Fihî Mafih*, s. 69-70

meydana gelir ki, velinin müşahede-i Hakta kendisini ve bütün mevcûdâtı kaybetmesidir.<sup>58</sup>

Tabii ki tüm bunlar halkın ulaşabileceği seviyeler değildirler. Mevlâna iki farklı dünyayı anlatırken, kategoriler arasındaki anlayış farkının tekrar altını çizmektedir: “Bazı kişiler peygamberlerle beraberlik iddia ettiler. Velileri de kendileri gibi sandılar. Dediler ki, işte biz de insanız, onlar da insan. Biz de uyumaya ve yemeğe bağlıyız, onlar da. Her iki çeşit arı bir yerden yedi. Fakat bundan zehir hasil oldu, ondan bal.”<sup>59</sup> Görüleceği üzere Mevlâna her iki kategorinin farklılığını anlatırken, havastan yana tavır koymaktadır. Dikkat çekici olan, her iki kategori de İslam’dan beslenmektedir. Mevlâna bir başka yerde, “avamdan olan yer, yediği hasislik ve haset olur. Havastan olan yer, yediğinden Allah’ın nuru husule gelir”<sup>60</sup> derken benzer bir duruma işaret etmektedir. Yine “Tanrı’da yok olma” seviyesinde sekr halinin somutlaşmış ismi olan şarap ile akıl arasındaki gerilim de aristokratik islam anlayışının lehinde yorumlanır: “Bana tas tas şarap sun da varlığımdan kurtar beni, şarap yüce kişilere sunulan bir nimet, akılsa aşağılık kişilere mahsus.”<sup>61</sup>

Mevlâna’nın avamı tanımlaması da daha çok negatif özellikler arz etmektedir. Meselâ O, avamın erenlere benzemekle birlikte, müslümanlık ışığı konusundaki zaafiyetlerine değinir.<sup>62</sup> Mevlâna’nın benzer başka görüşlerini şu şekilde ifadelendirdiğini görmekteyiz: “Halk arzu ve heva sarhoşudur. Onun için senin (şeytanın) yalanını dinler.”<sup>63</sup> “Halk bu cihan içinde illetlidir. İlet şüphe yok ki illete dosttur.”<sup>64</sup> Yine avam karanlık metaforuyla anlatılır: “Kuyunun karanlığı, halkın verdiği karanlıklardan daha iyidir. Halkın ayağını tutan, halkla karışıp görüşen başını kurtaramamış, selamete erememiştir.”<sup>65</sup> Dolayısıyla halktan öğrenilen her şey unutulmalı ve Tanrı’dan öğrenilen ne ise o olmalıdır.<sup>66</sup>

Mevlâna’ya göre halk, yüksek sırrı anlayacak seviyede bilgi ve donanıma sahip değildir. Nitekim “hani Hızır da bir çocuğun boğazını kesmişti ya, irfana ulaşmayan halk bunun sırrını anlayamaz”<sup>67</sup> derken, Hz. Hızır ve Musa hikayesindeki irfânî ilişkiye göndermede bulunmaktadır. İşte bu bilgi ve donanım farkı, halk ile Tanrı âşıkları arasındaki hiyerarşinin altını kalın çizgilerle çizmektedir. “Halka bundan fazla söylemeye imkan yok. Akılların alacağı kadar aşağı mertebeden söylemekteyim.”<sup>68</sup> Diğer yandan havassın aleyhine konuşmanın yanlışlığına farklı bir dinsel içerik kazandırılması, hiyerarşiyi kuvvetlendirici unsur olmaktadır: “Allah’ın has kullarına, sevgili kullarına edepsizce söz söylemek kalbi

58 Tahiru’l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, 2. baskı, c. 10, İst., Selam Yay., 1971, s. 539

59 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 21-22

60 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 22

61 Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. 4, s. 387

62 Mevlâna, *Rubâiler*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İst., Remzi Kitabevi, 1964, s. 185

63 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 2, s. 210

64 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 3, s. 208

65 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 104

66 Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. 4, s. 268

67 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 18

68 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 1, s. 304S

öldürür, defter-i âmâli kabartır.”<sup>69</sup>

Kurulan hiyerarşinin ortaya çıkardığı en zorunlu sonuç ise, halkın seçkin tabakayı takip etmesi gerektiğidir. “Bu yolculukta (dünya hayatı) bir büyüğe uymak, bir uluyu taklit etmek, âdeta ele alınan bir sopadır.”<sup>70</sup> Taklit ve takip, halkın içinde bulunduğu negatif konumu dönüştürebilecektir. “Bana yapışın doğan olun, baykuşsanız bile doğanlaşın.”<sup>71</sup> Yine benzer ifade şöyledir: “Şeyhin parlak iman güneşi, şeyhin can doğuşundan yüz gösterirse, bütün aşağılık âlemi ta yerin dibine kadar hazine kesilir, bütün yücelikler âlemi yemyeşil cennete döner.”<sup>72</sup> Avamın havassa bağlılığının meşruiyetini ise, halkın zahiri ile havassın bâtını arasındaki gerilim oluşturur. Zira “değersiz olanın dış görüntüleri sayesinde insanları aldatabilmesi acı sonuçlar doğurmaktadır. Bu nedenle üzerinde önemle durulmalıdır ve bilge kişilerin yardımı özellikle bunun için gereklidir.”<sup>73</sup> Böylece her seferinde hiyerarşi teyit edilmekte; bir yandan İslam’ın aristokratik yorumları, diğer yandan veli, ârif vb. makamların sorgulanamaz konumları avam ile havas arasındaki mesafenin korunmasını mümkün kılmaktadır.

#### *Sonuç ve Değerlendirme:*

Daha çok zihinsel bir kategorileştirme olan İslamın toplumun farklı katmanlardaki yaşam biçimi, tabii ki sadece zihinlerde kalan bir fenomen değildir. Bunların toplumsal realitesi de vardır. Aslında çok farklı yaklaşım tarzları ve boyutları ile incelenebilecek bir konu olan Mevlâna’nın İslam anlayışı, makalenin sınırları açısından sadece Mevlâna’nın görüşleri ile sınırlandırılmıştır. İslam’ın farklı tabakalardaki anlaşılma biçimlerinin bir yansıması olan bu konunun güncel boyutlarının tartışılması da, önemli sonuçların ortaya konmasında faydalı olabilecektir.

Makalemiz, teorik bir girişin ardından, İslam toplumlarının çok genel kategorileri olan avam ve havas ayrımını veri kabul ederek, daha önce farklı yerlerde tartışılan yüksek İslam ve halk İslamını bunlara tekabül edecek biçimde ele alınmıştır. Yalnız bu ayırmda yüksek İslam yerine “aristokratik İslam” kategorisi kullanılmıştır. Cabiri’nin aristokratik tavır olarak isimlendirdiği irfâni geleneğe referanslı bu kullanımını biz, aristokratik İslam şeklinde içeriklendirmeye çalıştık. Doğrusu bu içeriklendirmenin tam da irfani yönelimleri tanımlayabilecek bir kategorik bir ayırım olduğunu söyleyebiliriz.

Şüphesiz irfâni geleneğin dilinde böyle bir aristokratik tavrı görmek mümkündür. Ancak özeldir Mevlâna’nın İslam’a yaklaşımında “aristokratik İslam” anlayışını anlamlı kılacak ve doğrulayacak doneler vardır. Dolayısıyla onun aristokratik bir İslam anlayışına oldukça yakın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü iman,

69 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 2, s. 133

70 Mevlâna, *Divan-ı Kebir*, c. 2, s. 331

71 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 2, s. 89

72 Mevlâna, *Mesnevî*, c. 5, s. 278

73 Adnan Karaismailoğlu, “Mesnevî’de ‘Sûret’ ve ‘Mana’ Kavramları”, 9. *Milli Mevlâna Kongresi*, Konya, S.Ü. Yay., 1998, s. 107

ibadet, ölüm gibi birçok dini konulardaki yorumları oldukça aristokratçadır. Bunların bir yandan halkın İslam anlayışından; en önemlisi İslami nasların yorumlanma biçiminden mesafeli olduğu rahatlıkla görülmektedir. Hele semanın ibadet türünden bir âyin kabul edilmesi, onun aristokratik bir İslam anlayışına yakınlığını da teyit etmektedir. Öte yandan, bizzat Mevlâna'nın avam-havas ayırımında avamı "sûret" kelimesinin negatifliği, havassı ise "mana" kelimesinin pozitifliği çerçevesinde ele alışı ise temel tezimizi kuvvetlendiren diğer donelerdir.

#### Kaynaklar:

- » Aydın, Mustafa; *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, İst., Pınar Yay., 1991.
- » Bilgiseven, Amiran Kurttan; *Genel Sosyoloji*, 4. baskı, İst., Filiz Kitabevi, 1983.
- » el-Câbiri, Muhammed Âbid; *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, 2. baskı, İst., Kitabevi Yay., 2000.
- » Can, Şefik; "Hz. Mevlâna'nın Sûreti ve Sireti", 6. *Millî Mevlâna Kongresi*, Konya, S.Ü. Yay., 1993.
- » Canatan, Kadir; "İslam Kültürünün Sosyolojik Pîramidi", *Bilgi ve Hikmet*, S. 10, İst., 1995.
- » Çam, Ömer; "Mevlâna'nın Etkileri, Ritm Psikolojisi ve Seması", 4. *Millî Mevlâna Kongresi*, Konya, S.Ü. Yay., 1991.
- » Çelik, Ömer; "Dini Bilgi, Dini Fenomen ve İslam'ın Kategorikleştirilmesi", *Bilgi ve Hikmet*, S. 10, İst., 1995.
- » Dönmezer, Sulhi; *Sosyoloji*, 9. baskı, Ankara, Savaş Yay., 1984.
- » Eflâki, Ahmed; *Âriflerin Menkıbeleri*, Çev. Tahsin Yazıcı, c. 1, İst., M.E.B. Yay., 1989.
- » Gazali, *İhyau Ulumiddin*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, c. 3, İst., Bedir Yay., 1974.
- » Gellner, Ernest; *Postmodernizm, İslam ve Us*, Çev. Bülent Peker, Ankara, Ümit Yay., 1994.
- » Gölpinarlı, Abdülbaki; *Mesnevî ve Şerhi*, c. 1, 2. baskı, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1989.
- » .....; *Mevlâna Celâleddin-Hayati, Felsefesi, Eserleri, Eserlerinden Seçmeler*, 3. baskı, İst., İnkılap Kitabevi, 1959.
- » Gürkan, Kazım İsmail; "Mevlâna", *Türk Yurdu*, c.3, İst., 1964.
- » Hodgson, M.G.S.; *İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Billiç ve Tarih*, Çev. Ali Varlı-Metin Karabaşoğlu, c.2, İst., İz Yay., 1995.
- » Işın, Ekrem; "Modernleşme Çağında Mevlevîlik: Siyaset, İdeoloji ve Örgütlenme", X. *Millî Mevlâna Kongresi-I*, Konya, S.Ü. Yay., 2002.
- » Karaismailoğlu, Adnan; "Mesnevî'de 'Sûret' ve 'Mana' Kavramları", 9. *Millî Mevlâna Kongresi*, Konya, S.Ü. Yay., 1998.
- » Kayaoğlu, İsmet; *Mevlâna ve Mevlevîlik*, Konya, Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yay., 2002.
- » Kemerlioğlu, Eyüp; *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik*, Erzurum, y.y., 1990.
- » Nasr, S. Hüseyin; *İslam Sanatı ve Maneviyâtı*, Çev. Ahmet Demirhan, İst., İnsan Yay., 1992.
- » Rûmi, Mevlâna Celâleddin; *Fihri Mafih*, Çev. M. Ülker Anbarcıoğlu, 5. baskı, İst., M.E.B. Yay., 1990.
- » .....; *Mesnevî*, Çev. Veled İzbudak, c. 4, İst., M.E.B. Yay., 1991.
- » .....; *Divan-ı Kebir*, Çev. Abdülbaki Gölpinarlı, c. 5, İst., M.E.B. Yay., 1957.
- » .....; *Mecâlis-i Seb'â*, Çev. Abdülbaki Gölpinarlı, İst., Yeni Kitap Yay., 1965.
- » .....; *Rubâiler*, Çev. Abdülbaki Gölpinarlı, İst., Remzi Kitabevi, 1964.
- » Şafak, Yakup; "Tasavvufi Şiirde Mecâzi Anlatım", 7. *Millî Mevlâna Sempozyumu*, Konya, S.Ü. Yay., 1996.
- » Tahiru'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, 2. baskı, c. 10, İst., Selam Yay., 1971, s. 539