



Bu makale benzerlik taramasına tabi tutulmuştur.

Araştırma Makalesi/ Research Article

ONTOLOJİ ÜZERİNE BİR DENEME MEVLÂNÂ ÖRNEĞİ*

Ayşe EROĞLU*

Öz

Mevlânâ'da varlık kavramının anlam sahasının çok geniş olduğu bilinmektedir. Bu çalışmayla ancak onun varlık düşüncesinin küçük bir kısmını izah etmek mümkündür. Bu çalışmanın konusu Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin I. Cilt 610 ve 618. beyitlerinin ontolojik olarak değerlendirilmesidir. Çalışma ontoloji açısından bir yorum denemesi yapmayı hedeflemektedir. Mevlânâ'nın varlık anlayışı Parmenides'deki varlık birdir düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Herakleitoscu zıtların birliği düşüncesini Mevlânâ'da görmek mümkündür. Öte yandan Platon'un varlık-yokluk dikotomisi ile ilişkilendirilebileceği söylenebilir. Her şeyin birden sudûr edip tekrardan O'na dönüş yapması anlamında biricik aşk olarak Bir olanı ifade eden Plotinus'un varlık anlayışıyla da ilişkili olduğunu iddia edilebilir. Mevlânâ'da varlık aşktır. Bu nedenle Mevlânâ'nın varlık görüşü, tasavvuf felsefesinde ifade edilen aşk/ışık kavramı ile ilişkilendirilebilir. Onun ontolojisi postmodern çağın insanı sürüklediği varoluşsal hiçlikten kurtuluşa götüren bir yol olarak düşünülebilir. Çalışma Mevlânâ'nın ontoloji anlayışı ile ilgili bilgi sahibi olunmasını sağlamakla birlikte başka çalışmaların yapılmasına da vesile olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Varlık, Parmenides, Mevlânâ, Aşk, Allah

AN ESSAY ON ONTOLOGY THE EXAMPLE OF RÛMÎ*

Abstract

It is widely known that the concept of existence in Rumi's interpretation is very broad.. This study only intends to explain a small portion of his opinions on existence. The subject of this study is the ontological analysis of the 610th and 618th couplets of Volume I of Rumi's Masnavi. The purpose of this study is to attempt at a viable interpretation in terms of ontology. Rumi's understanding of existence can be likened to Parmenides' claim that existence is uniform. It is also possible to see the Heraclitean idea of the unity of opposites in Rumi. On the other hand, it can be related to Plato's dichotomy of existence and non-existence. It can be argued that it is also related to Plotinus' understanding of existence, which expresses the One as the only love in the sense that everything emerges from the One and returns to Him. To Rumi, existence was love. Therefore, Rumi's view of existence can be related to the concept of love as expressed in Sufi philosophy. Rumi's ontology can be imagined as a path leading to salvation from the existential nothingness into which postmodernity dragged mankind. This study is anticipated

* Bu çalışma 25-26 Ekim 2013 3. Uluslararası Sultan Dîvânî ve Mevlevîlik Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulan metnin genişletilmiş halidir

* Dr.Öğr.Üyesi Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Gaziantep, ayseeroglu27@gmail.com, orcid.org/0000-0003-3935-1353.

* This study is an expanded version of the text presented as a paper at the 3rd International Sultan Divani and Mevleviyeh Symposium held on October 25 and 26, 2013.

to spur other scholars to look at different aspects of Rumi's teaching besides giving information about his ontology.

Keywords: History of Philosophy, Being, Parmenides, Rumi, Love, God

1. GİRİŞ

Varlık kelimesinin Antik Yunanca “on” (var-olan varlık) İngilizcede “being” kelimesinin karşılığı iken Osmanlıcada ise, vücûd ve mevcûd kelimesi ile karşılanır. “On” kelime anlamı olarak “Geçmişte ve gelecektekilere karşıt olarak şimdi, hal, hazır, hali hazır; gerçeklik ve hakikat; bir kimsenin sahip olduğu mal ve mülk” anlamına gelmektedir (Peters, 2004: 259-260). Varlık, maddi şekli olan, düşüncede kavranan objelerin belirleyici ve şekil verici özüdür (Hartmann, 2005:10). Ontolojiyi, *varlığın özünü, varlığın esas niteliklerini mevzu edinen varlığı mücerret şekilde araştıran ve varlığın tabiatının ne olduğu sorularını soran bir felsefe dalı* (Cevizci, 2000:702) olarak tanımlamak mümkündür. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere ontoloji, varlığın varlığını-yokluğunu ve varlığın ne olduğu soruları üzerinde duran bir felsefi disiplindir. Ontolojinin üç köklü alanı: Tanrı, âlem ve insandır. İlkçağdan başlayarak hemen hemen bütün filozoflar “varlık” kavramını ele almıştır. Felsefe tarihine bakıldığında kimi filozoflar varlık kavramını sadece kozmos, kimi sadece insan, kimi sadece Tanrı olarak değerlendirirken, kimisi de ontolojik olarak varlık kavramını, Tanrı, kosmos ve insan bütünlüğü içerisinde değerlendirmektedir. İlkçağda varlık bu şekilde ele alınırken 20. yüzyıla gelindiğinde Nikolai Hartmann tarafından geliştirilen ontolojiye göre, insan kozmosta tek başına değildir, diğer varlıklarla ilişki içerisindedir. Âlem, varlık ilişkileriyle kurulmuştur (Hançerlioğlu, 1980:137). Böylece varlığın var oluşunu ele alırken varlığı diğer varlıklarla ilişkilerini geliştirerek ifade etmek gerekmektedir.

1.1.Varlık Birdir

Parmenides varlık görüşünü şu dizelerde ifade etmektedir: “*Vardır ve olmaması mümkün değildir. / Yoktur olmaması zorunlu değildir. / Aynı şeydir çünkü düşünülme ve olmak*” (Jaeger, 2016:142). Zira düşünme ile var olma özdeştir (Parmenides, 2019: 71). Bu dizelerde Parmenides varlığı düşüncede varolan olarak ifade etmektedir. Düşüncede varolanın yokluğunun düşünülemediğini ancak yokluğu yani, duyularla algıladığımızı ise imkan dahilinde kabul etmektedir. Parmenides’in varlığı, tümel, mücerret ve kavramsal olandır. Ona göre var olan bir şey düşünülebilir, yani zihinde tasavvur haline getirilendir. Dolayısıyla filozof varolmak ile düşünmeyi özdeşleştirmektedir. Fenomenler yokluk olarak kalırlar.

Parmenides’e göre, varlık birdir. Bir olan zaman ve mekandan beridir. O yok olmaz, mükemmel, durağan ve sonsuzdur. Onun için değişimden söz etmek mümkün değildir. Parmenides’e göre, gerçek anlamda hiçbir değişim yoktur. Varlık her yerde kendinin aynıdır kendinde yetkinliğe sahiptir (Vorlander, 2000: 59). Olup biten dönüşümlerin hiçbiri varlıktan yokluğa geçiş şeklinde gerçekleşmez. Çünkü geçmiş, şimdi ve gelecek daima aynıdır (Kenny, 2018:107). Böylece Parmenides teşekkül âlemini esas alarak tamamen farklı bir şey olan mutlak bir varlık düşüncesine ulaşmıştır (Jaeger, 2016:148). Jaeger’e göre, Parmenides varlıkla Tanrı’yı özdeşleştirmekte başarısız olmuştur. Öte yandan Parmenides’in yaşadığı çağda dünyayı felsefi olarak kavramaya yönelik en sözü geçen dinî örge halihazırda birlik kavramına dayanmaktadır. Parmenides bu birliği mükemmellik, sabit ve sınırsız gibi niteliklerle donatarak onun yeniden etkin olmasını sağlamıştır (Jaeger, 2016, pp. 149–150). Dolayısıyla Parmenides için, Bir vardı, vardır, olacak, olageliyordur, olagelir ve olagelecektir (Platon, 2014: 90).

Parmenides'in "Varlık birdir" düşüncesi varlığın düşünülen olması anlamında kabul edilebilir. Bununla birlikte o, yaşadığı çağdaki Tanrı anlayışına bütün felsefesiyle değil ancak belli düşünceleriyle hatırlatmalar yaptığını iddia etmek yerinde olacaktır. Saf düşünce olarak Tanrı'yı varlık, diğer varlıkları ise yokluk içinde varolan varlıklar olarak değerlendirmek mümkündür. Şöyleki Mutlak Varlık, düşüncede varolan varlık olarak değerlendirilir. İnsan ve âlem ise var-oluş, yani değişim içerisinde bulunduğu geçmiş, şimdi ve gelecek bağlamında ele alındığı için insan ve âlem varlık-yokluk dikotomisi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

1.2.Varlık Oluştur

Akış öğretisinin mucidi Herakleitos, varlığın belli bir amaç doğrultusunda oluştuğunu iddia etmektedir. Herakleitos'a göre, varlık vardır ve âlemde sabit bir şey yoktur. Varlığın ana maddesi olarak düşündüğü ateş gibi, her şey devamlı değişmektedir. O, âlemdeki bu oluşu bir nehre benzetir. Ona göre, bir nehirde iki kere yıkanılmaz çünkü nehrin suları her an değişmektedir. Bu değişme içindeki oluşun başlangıcı ve sonu yoktur. Yaşam da bu sürekli varoluş ve yokoluşun art arda gelişinden ibarettir (Herakleitos, 2005: 64). Herakleitos, teşekkül prosesini zıtların daimi olarak birbirine tahavvülü olarak görmektedir (Jaeger, 2016:167). Ona göre, varlığın özü halihazırda bir prosesdir, kendi kendine bir teşekküldür. O ateşle varlığı teşekküle indirgemektedir (Dürüşken, 2016: 99). Âlemde hayat, varoluşun ve yokoluşun sonsuz olarak birbirini takip etmesidir. Bu sonsuz başdönmesinde yokluk sürekli var olur ve sürekli varlık yoklukta kaybolur. Yokluk varlığı ve varlık yokluğu doğurmadığından varlık ve yokluk, hayatını sürdürmek, olmak ve yitmek benzer manaya gelen kelimelerdir. Bunlar benzer kelimeler oldukları için oluş ile birbirlerine dönüşürler (Weber, 1991: 22–23). İnen ve çıkan yol hep aynıdır (Herakleitos, 2005:151). Sonsuz oluşta sonsuz var oluş saklıdır. Bütün şeyler bir tek şeydir. Uyanırken kendini farklı gösterir uyurken farklı gösterir müdemadiyen değişir ancak olduğu haliyle var olur. Bütün karşıtlıklar iki farklı şey görülselerde gerçekte bir ve benzerdir ya da Bir'in farklı farklı yanlarıdır (Kranz, 1994:59). Herakleitos'a göre, bu karşıtlıklar âlemdeki birliği sağlamaktadır (Dürüşken, 2016: 102). Birlik bu diyalektik sürecin devamlılığını sağlamaktadır (Jaeger, 2016: 168).

Herakleitos'a göre âlemde daima oluş vardır. Bu oluş varlığı ifade etmektedir. Oluş olmadan varlık meydana gelmez. Âlemdeki zıtlıklar âlemdeki birliği ve bütünlüğü ifade eder. Dolayısıyla ona göre varlık-yokluk dikotomisi oluşu meydana getirir. Hakikatte âlemdeki değişim ve dönüşüm birliği ifade etmektedir. Bu karşıtlıklar olmasa âlemdeki harmonia gerçekleşmez.

1.3.Varlık İdedir

Filozofların bazıları da varlığın ne olduğu sorusuna ide cevabını vermişlerdir. İde, bir bilinç içeriği olan her şey olarak tanımlanmaktadır (Cevizci, 2000: 183). Pythagoras, sayıyı arkhe olarak kabul ederek Platon'dan önce ide düşüncesini ilk ortaya koyan filozof olur. Herakleitos'un oluş düşüncesi, Pythagoras'un form düşüncesine zıttır. O Bir'i bölünemez ve sonsuz bir küre gibi tasvir etmektedir. Âlemde matematiksel bir harmoninin var olduğunu ifade etmektedir. Âlemdeki bu harmoni ancak müzik dehasının kavrayabileceği ilahi bir ezgidir. Bu ezgi âlemin ruhudur. Varlıklar, en aşağıdan yukarıya kemal olma derecesine göre sıralanırlar ve bununla âlemsel ezgiyi aksetmiş olurlar (Weber, 1991: 25–27). Pythagoras'ın arkhesini bir form, ide olarak değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü bu form, düşünce vasıtasıyla anlaşılabilir.

Platon'a göre, duyularla algılanan fenomenler göz önüne getirilince, ideler biricik gerçek varlıklara karşılık gelirler (Weber, 1991: 53). Ona göre var olan (to on) bir hakiki varlık

(on tos on) olarak idedir (Erdem, 2013: 136). Platon'da idenin anlamı, bizzat seyredilene, yani bu temaşa ile meydana gelen ve şeyin “bakış”canlanmasını mümkün kılan birlik sahibi asli sezise, “suret”e dönüşür (Vorlander, 2000: 115). Platon'un ideleri, değişmez ezeli ve ebedi gerçekliklerdir. Platonik formlar arasında bir varlık ideası vardır bu idea geri kalan diğer idealara nüfuz eden en önemli formlardan bir tanesidir (Peters, 2004: 260). Bu nedenle Platon'da Bir her yerde tektir ve ayındır (Parmenides, 2019: 90).

İde salt iyidir. Mutlak varlık olarak Tanrı en büyük iyidir (Weber, 1991: 59). Dolayısıyla bu değişmez ideleri bir piramite benzetirsek piramitin tepesindeki varlık, Tanrı'dır. Tanrı ideisi, formların formu olarak değişmez ve mükemmeldir. İde, biricik varlıktır. Onun dışındakiler yokluktur. İde aynı zamanda en büyük hareketliliktedir. Şu halde yokluğun karşısında ide, yaratan, illet, istenç, form verici ilke olmaktadır; yokluktan varlığa geçiş benzer bir formda oluşmaktadır. Böylece yokluk idenin kendine özdeş bir şekilde imkana geçinceye kadar idenin kullandığı ilk madde olmaktadır. İde, her zaman en yüksek varlıktır; oysa maddenin varlığı, yoklukla denktir (Weber, 1991: 60). Platon, Herakleitoscu yokluk âlemi ile Parmenidesci varlık âlemini birleştirmiştir. Platon için varolan idelerdir. Bütün idelerin her biri en iyi ideası/Tanrı'dan pay almaktadırlar. Tanrı her yönüyle tam olandır. İnsan varlık âlemine ait ruha ve yokluk âlemine ait bedene sahiptir. Ona göre, insan bedeninin, yokluğun esaretinden kurtularak ruhu en iyi ideasına doğru yönelir. Böylelikle Tanrı'ya yaklaştıkça yokluk âleminin kötülüklerinden korunup iyi ideasıyla karşılaşmaktadır.

Plotinus'un Bir'i Parmenides'in Bir'ine ve Platon'un iyi ideasına çok benzemektedir. Plotinus'a göre, Bir'in olması bir zorunluluktur. Çünkü her şeyden önce Bir basittir, çokluğa hiç bulaşmamış olduğundan kendi kendine yeten olmalıdır. Ama kendisi her şeyin içinde farklı bir şekilde bulunmalıdır. Kendiliğinden birlik olmalıdır. Bir ev yapar gibi parçaları bir araya getirilmiş olmamalıdır (Dürüşken, 2016: 339). Plotinus'a göre, iyi sonsuzdur. İyi, Bir'dir ve O'na güç yetirecek hiçbir varlık yoktur (Plotinus, 2006: 48). Bir herhangi birine ihtiyacı olmayandır. Çünkü O kendisidir. Bir bölünmez olduğu için birdir (Dürüşken, 2016: 342). Bir olandan çokluk nasıl oluşmuştur? O çokluğu nasıl yaratmıştır? Bir'den tekrar geri dönebileceğimiz çokluk, nasıl sudûr etmiştir?

“Plotinus'a göre ruhumuzla Tanrı'yi zikretmeliyiz. Çünkü ancak bu şekilde Bir'i zikretmiş oluruz. Bir tapınağın içindeymiş gibi, O'nu kendi içinde temaşa eden insan, Onunla varolarak ve bütünü her şeyi kendi dışında bırakarak kendi kendine sessiz kalarak, tapınağın dışında duran hayallere ya da imgelere karşılık gelen şeyi ya da beliren tek imgeyi temaşa edecektir ve bu imge görüldüğü gibi olandır, neyse odur (Dürüşken, 2016: 343).”

Bir'in tam karşıtı, maddedir. Bir'den aşağıya doğru yansıyan ışık varlık aşamalarını azalarak aydınlatır; ama maddeyi hiç aydınlatmaz. Madde karanlık olandır. Madde bütünüyle yokluktur (Dürüşken, 2016: 346). Plotinus Bir'den varlığın taşmasını emanasyon metaforu ile açıklamaktadır. Bir ışık demetinden ışık nasıl yayılıp her yeri aydınlatıyorsa Bir'den de varlık öyle taşarak var olmaktadır. Plotinus için varlık aydınlık iken yokluk karanlıktır, yani maddedir.

Varlığı ide olarak kabul eden filozoflar arasında İbni Sina, Sühreverdi, İbnü'l Arabi ve Mevlânâ'yı zikretmek mümkündür. İslam filozofları için Varlık, apaçıktır. Yani varlık izaha ihtiyaç duymadan bilinendir. Meşşai filozofları varlık kavramını vücûd kavramı ile ifade etmektedirler. İbni Sina varlığı, vacibu'l vücûd ve mümkünü'l vücûd olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. İbni Sina Tanrı-âlem ilişkisini sudûr nazariyesi ile açıklamıştır. Sühreverdî ise vücûd kavramı yerine nur kavramı kullanmıştır. Böylece Sühreverdi, Tanrı'daki saf varlık anlamının sudûr sürecinde azalarak son mevcuda ulaştığını varlığın kesintisiz bitişlikle

uzadığını varlığın hem aydın hem de aydınlatıcı olduğunu belirginleştirmeyi amaçlamıştır (Türker, 2019: 116).

Varlık kavramı Meşşailerde vücûd, Sühreverdi de nur, İbnü'l Arabî'de aşk/ışık ile ifade edilmiştir. Meşşailer Tanrı-âlem ilişkisinde sudûr nazariyesini benimsemişlerdir. Aynı düşünce bazı farklılıkları taşımakla birlikte Sühreverdi'de de vardır. Sudûru benimseyen filozoflar, Tanrı'nın mutlak varlık olduğunu bütün varlığın Tanrı'dan sudûr ettiğini Tanrı'nın varlığı ile diğer varlıkların varlığı arasında zat bakımından başkalık var olduğunu iddia etmişlerdi. İbnü'l Arabî, filozoflar gibi Tanrı'nın varlık olduğunu kabul etmekle birlikte varlığın çoğalmayan, bölünmeyen ve her bir nesnenin kendisiyle tahakkuk ettiği nihai ilke olduğunu iddia etmiştir. Varlık tek bir şeydir. Tanrı dışındaki diğer varlıklar Tanrı'nın isimleri ve hallerini ifade etmektedir. İbnü'l Arabî, varlık kavramını dönüştürünce varlıklar arasındaki katı determinizm zincirini ortadan kaldırmıştır. Bütün varlıklar tek bir varlıktan vücûda gelmiştir. Söz gelimi bir dairenin düzleminde bulunan bütün noktaların daireye yakınlığının eşit olması gibi bütün varlıkların da Tanrı'ya yakınlığı aynıdır. İbnü'l Arabî ve takipçileri ilk olarak ortaya çıkan ile son ortaya çıkanın aynı varlık olduğunu iddia etmektedirler. Sudûr düşüncesindeki birinci akıl vahdet-i vücûd da insana dönüşmüştür. Böylece vahdet-i vücûd öğretisi insanı merkeze koyarak İslam metafiziğindeki ilk ciddi dönüşümü ortaya koymuş olmaktadır. Metafiziğin konusu insan-ı kâmil olarak ifade edilir. Tanrı'yı bilmek, insanı bilmek ve insanı bilmek de Tanrı'yı bilmek olarak değerlendirilir (Türker, 2019:118–120). Vahdet-i Vücûd öğretisi Meşşai felsefesinin nedenselci varlık anlayışına yapılan ilk ciddi eleştiri olduğu söylenebilir. Çünkü vahdet-i vücûd öğretisi varlığı, zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ayırmayı kabul etmemektedir. Dolayısıyla bu iki varlık arasındaki nedensellik ilişkisine de karşı çıkmaktadır. Vahdet-i Vücûd öğretisine göre, varlık olarak sadece Allah vardır ve O'nun dışındaki varlıklar onun tecellisidir.

İbnü'l Arabî gibi Mevlânâ da varlığı aşk/ışık olarak değerlendirmektedir. “Aşk ayna ile ifade edilir. Aşk mevcudata akmış olduğundan aslında bir yönüyle her şey aşktır; vücûdta ışık'tan başka bir şey yoktur. Çünkü varlığa gelen görünüşe çıkan her şey ışık'tandır; ışık iledir ve ışık içinde akar (Fazlıoğlu, 2018: 39–40).” Nitekim Mevlânâ,

Allah'ın zatından başka her şey yok olucudur

Onun zatında yok olucu değilsen varlık arama (Mevlâna, 2015: 142).

Bu ifadeler âlemde sadece varlık olarak mutlak varlığın var olduğunu ifade etmektedir. Âlemdeki diğer varlıklar O'nun varlığı karşısında yok olurlar. Allah'ın zatı, karşısında diğer varlıklar yok olucudur. Bu da bize âlemdeki her şeyin aşk ile var olduğunu göstermektedir. O halde, varlık birdir, varlık aşktır argümanı ile Mevlânâ ontolojisi şekillenmektedir.

2. Mevlânâ Ontolojisi

Mevlânâ'nın ontolojisi incelendiğinde varlığın birliği üzerinde durduğu görülür. Mevlânâ tabiatındaki her objeyi, Tanrı'nın zatının görünümü olarak nitelendirir. Varlık Allah'ın ol emriyle var olmaya başlar. Hakikatte bütün varlıklar, izafi iken; Allah'ın varlığı sonsuzdur. Bu âlem bir hayal gibidir. Mevlânâ ontolojisinde Allah ile âlemi/insanı özdeşleştirir. Böylelikle Mevlânâ bir yandan varlığın vücubunu Tanrı'ya götürürken diğer yandan da insanın âlemdeki yerini manalandırmaktadır (Çubukçu, 1984: 103). H. Ömer Özden'e göre Mevlânâ'da âlem den maksat insandır. Bu anlayış, insanı âlemin özü olarak gören anlayışların bir özeti gibidir. İnsan bütün âlemi, yani varlıkların tamamını temsil etme yeteneğinde olan bir varlıktır. Ancak insan bu değerinin farkında değildir (Özden, 2014: 125).

Mevlânâ ontolojisinde varlık aşktır. Onun ontolojisinin temeli Allah kavramına dayanmaktadır. Mevlânâ "...Dünya, insan, yerde ve gökteki her şey, kendi mahsülü olan bir ressamın eseridir." Mevlânâ'nın bu düşüncesi maddeyi idelere göre yaratan Platon'un Demiorgus'unu hatırlatmaktadır (Aslanoğlu, 2000: 178). Ona göre Allah biricik varlıktır. Bu biricik varlığı bilen süje insandır. Bu nedenle, bu ilişkide bir bütünlüğün varolduğunu söylemek gerekir.

Mevlânâ ontolojisi Mesnevi'nin 1.cildinde geçen 610-618. beyitleri çerçevesinde izah edilmeye çalışılacaktır. Beyit:

"Biz yokuz. Varlıklarımızı, fani suretle gösteren Vücut'u mutlak sensin.

Hareketimiz de, varlığımız da senin vergindir.

Yoksa, varlık lezzetini gösterdin. Yok olanı kendine aşık eylemişsin!

O in'am ve ihsanın lezzetinin...mezeyi, şarabı ve kadehi esirgeme!

Esirgersen kim arayıp tanıyabilir? Nakış nakkaşla nasıl mücadele eder?

Bize, ef'alimize bakma; kendi ikramına, kendi cömertliğine bak!

Biz yoktuk, mücadelemiz de yoktu. Senin lütfun bizim söylenmemiş sırlarımızı da işitiyordu." (Mevlânâ, 2006: 230–233)

Mevlânâ ontolojisini bu beyitlerle, şu kavram çiftleri çerçevesinde ele alındı: Varlık-Yokluk, Varlık-Oluş, İçkin Varlık-Aşkın Varlık, Varlık-Aşk.

2.1 Varlık-Yokluk

Bu mısralar çerçevesinde düşünüldüğünde Mevlânâ'ya göre bir varlığın var olması, yani vücûda gelmesi söz konusuysa, yokluk ise görelidir bir şekilde yoktur. Hiç kimse her şeyin nasıl hiçten/yoktan yaratıldığını bilmez, Allah her an neyin lazım olduğunu bilir bu itibarla yaratılmışları ve yaratılacak olanları buna uygun olarak hareket ettirir (Schimmel, 2003: 72). Şöyle ki, mutlak ve sonsuz varlığın dışında hiçbir şey yoktur ki bir yokluk, mutlak varlığın "yokluk"ta bıraktığı gölgede ölümlü varlıkların yokluğu olsun (Vural, 2009: 138). Mevlânâ'nın bu dizeleri "Yeryüzünde her şey fanidir, baki kalacak olan, azamet ve kerem sahibi Rabbinin zatıdır." (Er-Rahmân 55/26-27.) âyeti kerimelerinin yorumu gibidir. Mevlânâ'ya göre, her şey yoktan var edilmiştir. Ona göre, yoklukta sonsuz güneşler vardır. Yokluk, içerisinden kervanların varlık âlemine çağrıldığı bir ülke gibidir (Schimmel, 2003:72). Mevlânâ'da varlık kavramını ifade eden kavram, Mutlak Varlık olan Allah'tır. O'nun dışında bütün varlıklar yokluktur. Yaratılmışlar, daima yok olmakta ve daima değişmektedir. Varyasyon ise bir durumdan diğer duruma giderek yeni bir oluşu hazırlamaktadır. Allah'ın yarattıkları, bir gün yine O'na geri gidecektir. Yokluk içinde varlıklarında kendi başlarına bir varlıkları yoktur. O halde, Allah'a göre fani, yaratılmışlara göre ise varlık olan bu âlem, bir gün yine özüne dönecektir (Akto, 2013:166). Başka bir ifadeyle âlemin ve bütün, yaratılmışların karşısında Allah'ı yani mutlak varlığı düşünürsek, insan varlığı mutlak varlığın var oluşuyla kendisini gerçekleştirir. Buna göre insanın varlığı ve bütün yaratılmışların varlığını yokluk olarak kabul etmek mümkündür. Fakat bu yokluk kavramı Parmedines düşüncesindeki "varlık vardır, yokluk yoktur" ifadesinde geçen bir yokluk olarak değil de Platon'un düşüncesinde var olan "görelidir"

yokluk” olarak düşünülebilir. Mevlânâ’ya göre, varlık vardır, mutlak varlığa göre diğer varlıkların görelî bir yokluğundan söz edilebilir. Yokluk olan insan, yokluktan varlığa Allah’ı bilmekle, O’na aşık olmakla geçebilir.

Ayrıca Mutlak Varlık düşüncesi Meşşâîler ve Sühreverdî gibi filozofların zorunlu varlık düşüncesini anımsatmaktadır. Beyitte geçen yokluk düşüncesi yine Meşşâî filozoflarındaki mümkün varlığı ifade etmektedir. Bununla birlikte mutlak varlığın isimlerini tecellisi olan insanı ifade etmesi anlamında karşımıza İbnü’l Arabî’nin vahdet-i vücûd doktrini karşımıza çıkmaktadır. Bu varlığın ise Mutlak Varlık olan Allah olduğunu ortaya koymaktadır. Allah’tan ayrı düşünilemeyen bir âlemde her şey Allah’a doğru yönelmektedir. Amaç da zaten Allah ile bütünleşmektir (Topçu, 1998a: 131). Topçu’ya göre, Mevlânâ’da vahdet-i vücûdçuluk aşikâr bir şekilde görülmektedir. Bu hususta Platon’dan etkilenmiştir. Onda gölgeler âlemi ve idealar âlemi vardır. Biri, içinde bulunduğumuz hayaller ve gölgeler dünyasının bulunduğu fenomenler âlemi, diğeri numenler âlemdir. Allah o hakikat âleminde. Ruh ise Allah’tan bir öz olarak bu dünyaya inmiş ten kafesine giren bir zerredir. Mevlânâ’da Allah ile âlem aynı şeydir, iki farklı âlem yoktur. Platon’un idealizmi onda gayesi olan bir panteizme dönüşmüştür (Topçu, 1998a: 130). Topçu’nun Mevlânâ’daki vahdet-i vücûd düşüncesini panteizm ile ilişkilendirmesi doğru bir değerlendirme değildir. Çünkü vahdeti vücûd düşüncesinde âlem, panteizmdeki gibi aşkın varlık olarak değerlendirilmez. Mutlak varlığın vahdaniyetinde varlık yokluktur. Dolayısıyla Mevlânâ’ya göre, insan kendi egosunu mutlak olarak yok etmedikçe tevhide, Mutlak Varlık’a ulaşmak imkansızdır. Tevhit tenasüh değildir, tevhit egodan kurtulmak, yok olmak, demektir. Dolayısıyla insanın Allah olması imkansızdır (Yıldırım, 2008: 224). Aynı şekilde İsmail Fenni Ertuğrul’da panteizmle ile vahdet-i vücûd arasındaki farklılığı şu şekilde izah etmektedir: Panteizmde Tanrı âlemdir, âlemin dışında Tanrı denilen bir şey yok olduğu için hakikatte bu ekol naturalist düşüncedir; vahdet-i vücûd düşüncesi ise İbnü’l Arabî’nin, Fütühatül Mekkiyye’sinde ifade ettiği üzere "Allah Allah’tır, âlemin mevcûd olması veya olmaması eşittir. Böylece ona göre, vahdet-i vücûd Allah’ı âlemin bütünü olarak gören panteizmden büsbütün ayrılmaktadır (Ertuğrul, 2020: 99). Bu düşüncüyü panteizm olarak değerlendirmek doğru değildir. İnsan fenâ/berzâh olarak Allah’ın varlığında var olur.

Mevlânâ’da varlık ve yokluk diye iki farklı âlem yoktur. O sadece Mutlak Varlık içinde yok olan/varoluşunu gerçekleştiren insandan bahsetmektedir. İhsan Fazlıoğlu’na göre insandaki var-oluş kaygısı umutsuzluğu artırır; hürriyeti ortadan kaldırır. Çünkü modern yaşamın mottosu “geleceği düşünme şimdiyi yaşa”dır. Batı’daki var-oluş sancısını yaşayanlar, aydınlanmalarını tam olarak gerçekleştiremediklerinde ölümü, yani intiharı tercih etmektedirler. Ancak Mevlânâ’da aşk ise, umudu besler; özgürlüğün gelişmesini sağlar. Tasavvufta insanın varoluş gayesi eşref-i mahlukat olmaktır. İnsan dünyada var olma savaşı verir. Ancak bu hal geçicidir. Ölüm bir hüznün olsa da insan kötümser ve ümitsiz değildir. Bu nedenle ölüm düğün gecesi olarak yorumlanarak olumlanır. Kendini yalnız hisseden kişi tasavvufta Mutlak Varlık’a yönelir. O’nu bulan kişi O’nun dostu olur ve delirmez (Fazlıoğlu, 2019: 116). Mevlânâ ontolojisi insanın varoluşsal sancısını gidererek Mutlak Varlık’ın varlığında yok olmasını sağlayarak öze dönüşünü gerçekleştirmektedir.

Mevlânâ, dünyada farklı âlemlerin var olduğundan bahseder. O birtakım filozoflar gibi varlığı ön plana çıkarıp yokluğu yadsımaz. Aksine ona göre yokluk insanı Mutlak Varlık’a götürür. İnsan aşk ile var olur. Böylece varlık aşk olur. Şöyle ki,

Yokluk sahası pek geniş, sınırsız sahadır

Bu hayaller ve varlıklar ondan azıklanır

Hayaller yokluk aleminden daha dardır.

O yüzden hayal üzüntü nedenlerindedir

Bunun gibi varlık alemi de hayal aleminden daha dardır

O yüzden ay, onda hilal gibi olur

Duyu ve renk dünyasının varlığı da hayalden ve varlıktan daha dar, daracık bir zindandır

Sonra o can aşkta yok olunca ekildikten sonra “Ekincilerin hoşuna gidene” dönüşür (Mevlâna, 2015: 143–146).

Mevlânâ varlığı, duyuların ve renklerin dünyası, varlık alemi, hayal alemi ve yokluk alemi olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. O, duyular ve renkler dünyasını kapakaranlık olarak düşündüğü için bir zindana benzetmektedir. Çünkü duyular varlıkların sadece algılanabildikleri yönleri hakkında bilgi verir. O, varlık taksiminde bir üst basamağı, varlıklara verir. Acaba o, bu varlıkları duyuşsal olarak algılanan sadece görünen haliyle varlık olduğu bilinen varlıklar olarak mı ifade etmektedir? Çünkü bu varlıkların hayal aleminden daha dar olduğunu düşünmektedir. Hayal alemini ise, Allah’ın tecellisini oluşturan varlıklar oluşturmaktadır. Çünkü hayal alemindeki varlıklar değişmektedirler. Son olarak yokluk alemini Mevlânâ, aşk olarak değerlendirir. Orada sadece Allah vardır. Dolayısıyla onun için yokluk, varlığa götürmektedir. Ona göre yokluğu bilmeyen varlığı da bilemeyecektir. O yokluğu varlığın mihenk taşı olarak görür. Çünkü insan yokluk içinde olmadan varlığı/aşkı, yani Allah’ı bulamayacaktır. Hülâsa insanın, hakikatte varlık olabilmesi için yokluğun sonsuzluğunda kendini bulması gerekir.

Mevlânâ, başka bir beyitinde yokluğu yücelterek varlıktan yokluğa gidilmesi gerektiğini şu şekilde dile getirmektedir:

“Rabbî ve Rabbanîliği istiyorsan varlıktan yokluğa dön.

Bu yokluk gelir yeridir, ondan kaçma. Bu çoklukla azlığın varlığıysa gider yeridir (Mevlânâ, 2015: 201).” Mevlânâ için maddi zenginlik insanı var-oluşa götürmez. Onun için var-oluş yokluktur. Yani onun düşüncesi, çağımızın varolmayı tüketmek ile özdeşleştiren hedonizmini reddetmektedir. O, yokluğu bir var-oluş olarak değerlendirmektedir.

2.2 Varlık-Oluş

Mevlânâ bu var oluşu sürekli bir oluşum olarak değerlendirmektedir. Bu oluş çerçevesinde insan, makrokosmos olan âlemi anlar ve anlamlandırır. İnsan, kosmosdaki oluştan Allah’ın varlığını algılayabilmektedir. Vücûdu Mutlak olan Allah’ın varlığı olmasaydı, insan varlık lezzetine vâkıf olamayacaktı. Âlemdeki bütün var oluş insanın hizmetine sunulmuştur. Âlemdeki oluş, her daim gerçekleşmeseydi, insanın dünyada ne hükmü ne de varlığı devam ederdi. Âlemdeki oluş ve bozuluş, Allah’ın varlığının eseri idi. Kur’an’ın ifadesiyle “*O’nun emri bir şeyi dileyince ona sadece “Ol” demektir. O da hemen oluverir (Yâsîn 36/82.)*.” “*O, her an yeni bir iş ve oluştadır (Er-Rahmân 55/29)*.” Bu ifadeler âlemde hem bir var-oluşun olduğunu hem de var-oluşun bir proses olarak gerçekleştiğini ispatlamaktadır. Böylelikle âlemde bir devingenliğin var olduğu görülmektedir. Âlemde varoluş, her an devam etmektedir.

Âlemlerin madde ve hayat varlıklarıyla süslenmiş vücutlar halinde oluşumu, *ilahi rahihanın eseri olmuştur. İlahi sevinç, defalarca âlemi yarattığı gibi her an yeni ruhlar da yaratmaktadır. İnsanoğlunun yeryüzünde işi ilahi sevinci taşıyan ağaç olmaktır. Öyle ilahi rahiha, başka olamayan, kendi meyvesini kendi yemekte, yedikçe artan ve etrafına yayılan meyvedir* (Topçu, 1998b: 130). Dolayısıyla Allah'ın en güzel ve en mükemmel şekilde varoluşu gerçekleştirmesi, insanı hem âleme hem de Allah'a hayran bırakmakta, bunun sonucunda da Yüce Yaratıcı'ya olan sevgi ve bağlılık artırmaktadır.

1.3. İçkin Varlık-Aşkın Varlık

“Varlık nedir?” sorusunun cevabı, özne-nesne diyalektikidir. İçkin varlık, varlığı müteal olana bağlı olandır. Aşkın varlık ise, varlığı kendisiyle vardır. Âlemi, zaman ve mekan içerisinde kavrarız. Oysa bilgi özne-nesne diyalektikidir. Özne ve nesne ise sonlu olduğu için âlemi aşamayız. Âlem zıt bir görünüm arz eder. Varlığı tam olarak bilebilmemiz için bütünü kavramamız gerekmektedir. Özne-nesne zıtlığını âlem ile aşabilmek için, âlemin özne ve nesneyi kuşatabilmesi gerekir. Aşkın varlık, sonsuz güçlere sahip olup, zıt özellikleri kendinde birleştirir. O şuru olduğu kadar nesneyi de kuşatan üstün varlıktır. Aşkın varlık, bilmeyi ve düşünmeyi aşar (Vural, 2009: 65). Mevlânâ'da Allah, hiçbir şeye muhtaç olmayan her şeyin kendisine muhtaç olduğu/samed, müteal varlıktır. İçkin varlık ise var olabilmek için Allah'a muhtaçtır. Aşkın Varlık Allah iken, içkin varlık ise insan olmaktadır. Nasıl ki okyanustaki bir su damlası okyanusla ölçülemezse insan da varlık olarak Allah ile karşılaştırılmaz.

İbnü'l Arabi ve Mevlânâ gibi filozoflardaki aşkın varlık-içkin varlık anlayışı Stoacılık'taki ve Spinoza'daki panteist Tanrı tasavvuru ile karıştırmamak gerekmektedir. İbnü'l Arabi ve Mevlânâ'da aşkınliğin ve içkinliğin birliği onları panteist olarak değerlendirmemize engel teşkil etmektedir. Panteizm ise, Tanrı'yı, varlıkları katkılı bütünlüğü olarak tasavvur etmekten ibarettir. Halbuki İbnü'l Arabi'ye göre panteizm bireylerin dar bakış açılarından ortaya çıkan vehimlerden başka bir şey değildir. Vahdeti, aşkınlığıyla ve de yaratıcılığıyla yegâne hakiki varlık Allah'tır (Garaudy, 2018: 210). Mevlânâ'da Mutlak Varlık aşkın olandır. Ona göre tek yaratıcı varlık Allah'tır. O bu düşüncesini beyitinde şöyle dile getirir:

“Kendi kudretini gör çünkü bu kudret O'ndandır.

Kudretini, O'nun nimeti bil, çünkü kudret O'dur (Mevlânâ Celalaeddin-i Rûmî, 2015: 49).”

2.3. Varlık-Aşk

Vahdet-i Vücûd düşüncesine göre, varlığın sebebi vücûbu aşktır. Aşk, varlığın delildir. (Doru, 2016, 54). Mevlânâ'ya göre vahdet-i vücûd, aşkı yaşamak anlamına gelmektedir. Âlem Mutlak Varlık tarafından yaratılmıştır. Sonradan varolan ise çokluk âleminden ibarettir. Çokluk âlemi ise arizidir. Bütün varlıkların içinde ilahi bir aşk vardır. Hakikate her şey aşktır (Kılıç, 2007: 333). Ona göre varlık aşktır.

Mevlânâ, Plotinus'un ilk aşk düşüncesinden etkilenmiştir. Âlem bu ilk aşkın her türlü görünüşüdür. Buna göre mutlak varlık kendini görmek istemiş ve âlemi yaratmıştır (Vural, 2009:106). İnsan âlemdeki yerini bildikçe ve fiillerini mutlak varlık için gerçekleştirdiğinde ulvîleşir. İnsanda Allah sevgisi taşınca insan kendisini unuttur. Şöyle ki, *“Ben senin nişanını yazınca kalem aşkından yararılır. Aklım senin acı ayrılığından yolunu kaybeder. Yüzüm aşktan altın gibidir. Bende senden binlerce eser var, Sevgilim! Ölü idim dirildim. Gözyaşı idim tebessüm oldum. Aşk devleti geldi ve ben sonsuz olan devlete eriştim (Çubukçu, 1984: 105).*

Mevlânâ'ya göre dünyevi hakikatlerin özü aşktır. İnsan nereye baksa Allah'ın işaretini temaşa etmektedir. Bütün eşyanın hakikati aşk ile anlaşılır(Poyraz, 2014: 874).

Öte yandan Plotinus'a göre, en yüksek merhale şursuz kendinden geçme, Bir'de fena bulma, Bir ile bütünüyle yek vücud olmaktır. Bu hal bir düşünce ile gerçekleştirilen bir müşahede değildir. Bu bir temaşadır (Vorlander, 2000: 219). Bu temaşa, her türlü ikiliği yok eder birliği oluşturur. Yani Tanrı, âlemdeki bütün var oluşu kuşatır, aşkla bütünlük oluşur. Platon'un ve Plotinus'un bu düşüncelerine yakın düşünceyi Mevlânâ'da görmek mümkündür. O bu görüşünü Mesnevî'de şöyle dile getirir: “*Böylece ben'ler ve sen'lerhepsi birden tek bir can olurlar da sonunda sevgiliye dalıp giderler* (Mevlânâ Celalaeddin-i Rûmî, 2015: 96).” Mevlânâ varlıklarda parçalanmanın var olmadığını evrendeki herşeyin bütünlüğe biricik sevgiliye yöneldiğini ifade etmektedir. O varlığı ifade etmek anlamında aşkı bir başka beyitinde şu şekilde dile getirir: “*Her şey sevgilidir, aşıkça bir perde; diri olan sevgilidir, aşıkça bir ölü* (Mevlâna Celalaeddin-i Rûmî, 2015: 34).”

Mevlânâ'ya göre, âlemde Allah'ı anlamak için O'nun yarattığı varlıklardaki tecellisini görmek gerekir. Cemadattan insana geçtikçe birer birer örtülerinden sıyrılır. İnsanda aklın bir türlü kaldıramadığı bir örtü kalır. Bu örtüyü aşk kaldırır. Aşk ile her giz çözülür. Aşk ile seyredilen, Allah'ın kendisidir. Onda şekle ve maddeye bağlı tasavvurlar yok olmuştur, yalnız hakikat yaşanmaktadır. Mevlânâ aşkla hakikat bilgisini sunmuş, vahdet-i vücûdla ise bizzat ilahi denemeyi yaptırmış, Allah'ı tanıtmış ve yaşatmıştır. Onda Allah, bir teori veya hipotezin tasavvuru değildir, yaşanan bir hayattır (Topçu, 1998a: 146). Dolayısıyla nakkaş benzetmesi Allah'ın âlemdeki varlığını ve sanatını ifade etmede etkili bir ifadedir. Elbetteki böyle bir sanatkârın tek bir nakışı olan insan O'na aşık olmaktan kendini alamaz. Burada insan kendi varlığının ve sanatının azciyetini görmüş olur.

Mevlânâ'ya göre, Tanrı'nın varlığı olmadan âlemi, hakikati gören akıl kavrayamaz. Kalp gözü ile görülen âlem hep O'ndan ibarettir (Topçu, 1998a: 141). Demek ki Mevlânâ, insanın var oluşunu Allah'a bağlamakla birlikte, âlemde varoluşun Allah'a bağlı olduğunu adeta Allah'ın varlığı ile âlemin bütünleştiğini iddia etmektedir. Çünkü ona göre, yaratılan her eşyada Allah'ın bir işareti vardır. Bu işaret insanı biricik varlık olan Allah'a götürür. Burada artık âlem yokluk olurken varlık Allah'ın zatı olur. Mevlânâ'ya göre hakiki aşk ilahi aşktır. Çünkü ilahi aşk, her an taze kalır, yok olup gitmez. Şöyle ki:

“Dirinin aşkı canda ve gözde, her dem goncadan taze olur.

O bâkî olan dirinin aşkını seç, çünkü senin canınna can katan şarabın sâkîsi odur(Mevlânâ, 2015:40).”

SONUÇ

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde geçen bu mısralar, onun varlık anlayışının hem idealist hem de realist olduğunu göstermektedir. Şöyle ki, Allah'ın varlığıyla insanın var olması ve her şeyin yüce varlık olarak Allah'ın eseri olması, her şeyde O'nun aşkının varlığının görülmesi Mevlânâ'nın ontolojisinin idealist yönünü bize göstermektedir. Öte yandan âlemdeki varoluşun değişimi, bu değişimin belli bir amaç çerçevesinde gerçekleşmesi de Mevlânâ ontolojisinin realist yönünü ifade etmektedir. Onun ontolojisi, varlığın var olması, onun bir oluş olması ve bu oluşun tekâmülü nedeniyle realist bir özellik taşımaktadır. Mevlânâ'nın varlık anlayışını

Herakleitosçu oluş öğretisi ile bütünüyle ilişkilendirmek mümkün değildir. Ancak Mevlânâ'nın felsefesinde kullandığı zıt kavramlar, yani varlık-yokluk, ölümü şebî arus/düğün gecesi olarak değerlendirmesi düşüncesi, Herakleitosçu oluş ile ilişkilendirilebilir. Ancak Herakleitosçu değişim/oluş, fenomenleri içine alması nedeniyle çağımızın her şeyi tüketmekle var olan insanını anlattığı düşünülebilir. Mevlânâ'da oluş, âlemin yaratılış gayesidir. Ona göre âlemdeki bütün varlıklar, insanı Mutlak Varlık'ın aşkına yönlendirmektedir. Yani Herakleitosçu haz dünyası gerçek anlamda Mevlânâ'nın insani varoluşunu veremez. Çünkü Mevlânâ'ya göre insan Mutlak Varlık ile varolur. Öte yandan onun varlık anlayışının Platon'un varlık-yokluk dikotomisi ile ilişkilendirilebilir. Ancak o varlıktan ziyade yokluk kavramı üzerinde durmaktadır. Yokluktan varlığa geçişte yüce aşkı yani varlığı kavrayacağımızı iddia eder. Eğer yokluğu bilmiyorsak varlığı bilemeyiz. Yokluk insanı yeni bir varoluşa götürür. O nedenle Mevlânâ, tüketim toplumunun varlık, zenginlik gibi kavramlarını yadsımaktadır. Ona göre yokluk insanı biricik aşka/varlığa götürür. Bu nedenle onun ontolojisinin her şeyin bir olandan sudûr edip tekrardan O'na dönüş yapması anlamında biricik aşk olarak Bir olanı ifade eden Plotinus'un varlık anlayışıyla da ilişkili olduğunu iddia etmek mümkündür.

Mevlânâ'nın ontolojisini tasavvuf felsefesinde ifade edilen aşk/ışık kavramı ile ilişkilendirmek gerekir. Onun varlık anlayışı tasavvufi bir boyut taşıdığı için varlığı İslam ve Kur'an eksenli açıklamıştır. Hepimizin bildiği üzere Kur'an bütünsel olarak Allah'ın vahdaniyeti üzerine temellenmiştir. Bu nedenle Mevlânâ'da, kelime-i tevhitte geçen "Lâ ilâhe illallah..." "Allah'tan başka ilah yoktur." varlığın yegâne müsebbibi zatı kendinden olan varlık Allah'tır. Aynı zamanda onun ontolojisinde tasavvuf felsefesi düşünürlerinden İbnü'l Arabî'nin etkisi görülmektedir. Bu nedenle Mevlânâ'nın vahdet-i vücûd öğretisi ile varlığı ele aldığı söylenebilir. Her şeyden önce Mevlânâ mısralarında ontolojinin temel konuları olan Allah, insan ve âlem kavramlarına yer vermiştir. Böylece Mevlânâ bu mısralarıyla biricik, aşkın olan, her şeyi yoktan var eden varlığın Allah olduğunu anlatmaktadır. Bu nedenle Mevlânâ ontolojisinin panteizmle ilişkisinin olmadığı görülmektedir. Onun ontolojisinin panteizmle ilişkisi olmadığı gibi Parmenides'in yokluktan varlığa gelme imkanı olmayan âlemiyle de ilişkisi yoktur. Çünkü o, insanın ve bütün varlığın yokluktan varlığa geldiğini düşünür. Ancak onun varlığı, Parmenidesçi varlık birdir argümanı ile ilişkilendilebilir. Hülâsa onda varlık, aşktır. O, aşkla varlığı müteal olan varlıkla birleştirir. Böylece varlık bir olur. Allah'ın karşısında diğer varlıklar sadece onu temaşa edenlerdir. Mevlânâ ontolojisini bilmek bize ne kazandırır? Her şeyin halesini kaybettiği, hiçsizleştiği bu çağda Mevlânâ'nın anlam dünyası üzerine yoğunlaşmak insanı yalnızlık, hiçlik ve ölüm anksiyetesinden kurtarabilir. O, insanı modern çağın tek dünyalı anlayışı olan dünyevileşmekten uzaklaştırmak suretiyle onun Mutlak Varlık'ta huzur bulmasını sağlar.

Kaynakça

- Akto, A. (2013). Varlık'tan Değer'e Vuslat: Mevlâna Örneği. *İslami AraştırmalarJournal Islamic Research*, 3(24), 160-172.
- Aslanoğlu, İ. (2000). "Mevlana'da Aşk ve Felsefesi",. *Hacı Bektaşî Veli Dergisi*, 16, 175–192.
- Cevizci, A. (2000). "Ontoloji", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Çubukçu, İ. A. (1984). "Mevlânâ ve Felsefesi". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(1), 97-118.
- Doru, M. N. (2016). Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk. *Mukaddime*, 7(1), 53-71.

- Dürüşken, Ç. (2016). *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. Alfa Yayınları.
- Erdem, H. (2013). *Felsefeye Giriş*. Hü-Er Yayıncılık.
- Er-Rahmân 55/26-27*. Kur'an Yolu. <https://kur'an.diyaret.gov.tr>.
- Er-Rahmân 55/29*. Kur'an Yolu. <https://kur'an.diyaret.gov.tr>.
- Ertuğrul, İ. F. (2020). *Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî: Vahdet-i Vücûd* (1st ed.). Dergâh Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2018). *Fuzulî Ne Demek İstedi Işık imiş her ne var Âlem'de/İlm bir kıl ü kâl imiş ancak*. Ketebe Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2019). Razi Krizini Aşmak: Mevlânâ'nın Arayışı İçin Yeni Bir Yorum. *Kayseri Büyükşehir Belediyesi Düşünen Şehir Dergisi*, 8, 104-117.
- Garaudy, R. (2018). *Endülüs'te İslam Düşüncesinin Başkenti İslam* ((Cemal Aydın, Trans.)). Timaş Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1980). *Orhan Hançerlioğlu, 'Ontoloji', (Kavramlar ve Akımlar, Ontoloji', (Kavramlar ve Akımlar Felsefe Ansiklopedisi*. Remzi Kitapevi.
- Hartmann, N. (2005). *Ontoloji'de Yeni Yollar* ((Lütfi Yarbaş, Trans.)). İlyaz İzmir Yayınevi.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar* ((Cengiz Çakmak, Trans.)). *Kabalıcı Yayınevi Humanitas Dizisi: Vol. 1*. Kabalıcı Yayınevi.
- Jaeger, W. (2016). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi* ((Güneş Ayas, Trans.)) (2nd ed.). İttaki Yayınları.
- Kenny, A. (2018). *"Antik Felsefe", Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* ((Serdar Uslu, Trans.)) (Vol. 1). Küre Yayınları.
- Kılıç, C. (2007, May). İslam Düşüncesinde Aşk Metafiziği (İbni Sînâ ve Mevlâna'da Aşk Felsefeleri). *Humanities Sciences*, 2(4), 321-351.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe* ((Suad Y. Baydur, Trans.)) (2nd ed.). Sosyal Yayınları.
- Mevlânâ, C. R. (2006). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* ((A. Avni Konuk, Trans.)) (Vol. 1). Kitapevi Yayınları.
- Mevlâna Celaleddin-i Rûmî. (2015). *Mesnevî-i Ma'nevî* ((Derya Örs- Hicabi Kırilangıç, Trans.)). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Özden, H. (2014). *Resimlerle Türk Düşünce Tarihi "Mevlânâ": Mevlânâ*. Arı Sanat Yayınları.
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar* (1st ed.). Alfa Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). *On Onta', Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü: Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* ((Hakkı Hünler, Trans.)). Paradigma Yayınları.
- Platon. (2014). *Parmenides* ((Saffet Babür, Trans.)) (4th ed.). İmge Yayınevi.
- Plotinus. (2006). *Dokuzluklar I* ((Zeki Özcan, Trans.)) (1st ed.). Aktüel Yayınları.
- Poyraz, Y. (2014). Fenafillah Mertebesinden Bekabillah Makamına Mevlana'da İlâhi Aşk. *Turkish Studies İntenational Periodical for the Languages Literature and History of Turkish of Turkie*, 9, 871-895.
- Schimmel, A. (2003). *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlana Celaleddin Rumi Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri* ((Senai Özkan, Trans.)). Ötüken Yayınları.
- Topçu, N. (1998a). *İslam ve İnsan Mevlâna ve Tasavvuf*. Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (1998b). *Var Olmak*. Dergah Yayınları.
- Türker, Ö. (2019). *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru: Varlık Nedir?* Ketebe Yayınları.

- Vorlander, K. (2000). *Felsefe Tarihi, Cilt: 1-2* ((Mehmet İzzet- Orhan Saadettin, Trans.)). İz Yayıncılık.
- Vural, M. (2009). *Hilmi Ziya Ülken'in Varlık Felsefesi*. Beyaz Kule Yayınları.
- Weber, A. (1991). *Felsefe Tarihi* ((H.Vehbi Eralp, Trans.)). Sosyal Yayınları.
- Yâsîn* 36/82. Kur'an Yolu. <https://kur'an.diyaret.gov.tr>.
- Yıldırım, A. (2008). Mevlânâ'nın Vahdet Anlayışı ve Paradoksal Söylemi. *Erdem*, 50, 223–232.