

TÜRKİYE DİN EĞİTİMİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Turkish Journal of Religious Education Studies

Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları altı ayda bir yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir.

Turkish Journal of Religious Education Studies is an international, peer reviewed and biannual journal.

Sayı/Number 7 • Haziran/June 2019 • ISSN 2149-9845 • E-ISSN 2636-7807

İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü / Owner and Chief Executive Officer

Mehmet BAHÇEKAPILI

Baş Editör / Editor in-Chief

Mustafa USTA

Sayı Editörü / Editor

Hakkı KARAŞAHİN

Editörler / Editors

Siebre MIEDEMA (VU University Amsterdam)	Christopher G. ELLISON (The University of Texas at San Antonio)
Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)	Recai DOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Muhittin OKUMUŞLAR (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi)	Zeki Salih ZENGİN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Nurullah ALTAŞ (Atatürk Üniversitesi)	Michael NIELSEN (Georgia Southern University)
Ahmet KOÇ (Marmara Üniversitesi)	Friedrich SCHWEITZER (Eberhard Karls Universität Tübingen)
Mehmet BAHÇEKAPILI (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	Süleyman AKYÜREK (Erciyes Üniversitesi)
Safnaz ASRİ (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	Mohammed DERRADJ (University of Algeria II)
Ednan ASLAN (Universität Wien)	Kenan SEVINÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Zuhal AĞILKAYA ŞAHİN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)	Murat Şimşek (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

Hakkı KARAŞAHİN (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)	Ahmet GEDİK (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi) -
Ahmet Ali ÇANAKCI (Balıkesir Üniversitesi)	

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Zuhal AĞILKAYA ŞAHİN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (TURKEY)	Ayman AGBARIA, University of Haifa (ISRAEL)
Muhsin AKBAŞ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Süleyman AKYÜREK, Erciyes Üniversitesi (TURKEY)
Ednan ASLAN, Universität Wien (AUSTRIA)	Safnaz ASRİ, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Nedim BAHÇEKAPILI, Islamitische Universiteit Europa (HOLLAND)	Mehmet BAHÇEKAPILI, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
İrfan BAŞKURT, İstanbul Üniversitesi (TURKEY)	Bayraktar BAYRAKLI, Marmara Üniversitesi (TURKEY)
Beza BİLGİN, Ankara Üniversitesi (TURKEY)	Ahmet Ali ÇANAKCI, Balıkesir Üniversitesi (TURKEY)
Mohammed DERRADJ, University of Algeria II (ALGERIA)	Abdurrahman DODURGALI, Marmara Üniversitesi (TURKEY)
Recai DOĞAN – Ankara Üniversitesi (TURKEY)	Christopher G. ELLISON, The University of Texas at San Antonio (USA)
Ahmet GEDİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Recep Emin GÜL, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Hülya HACİSMAİLOĞLU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Michael NIELSEN, Georgia Southern University (USA)
Hakkı KARAŞAHİN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)	Recep KAYMAKCAN, Sakarya Üniversitesi (TURKEY)
Ahmet KOÇ, Marmara Üniversitesi (TURKEY)	Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi (TURKEY)
Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi (TURKEY)	Siebre MIEDEMA, VU University Amsterdam (HOLLAND)
Friedrich SCHWEITZER, Eberhard Karls University (GERMANY)	Halil İbrahim ŞENAVCU, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY)
Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (GERMANY)	Mustafa USTA, Marmara Üniversitesi (TURKEY)
Prof. Dr. Edmunt WEBER, Universität Frankfurt am Main (GERMANY)	Samet YAĞCI (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (TURKEY))

*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

Kapak Tasarımı / Cover Design

Furkan Selçuk Ertargin

Tasarım / Graphic Design

Mehmet BAHÇEKAPILI - Safnaz ASRİ

Baskı / Printed By - Baskı Tarihi / Printed Date

Limit Ofset – 27.06.2019



İNDEKSLER



MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ'NİN AHLAK ÖĞRETİSİNDE NEFS-RUH AYRIMI*

Muzaffer Ayvaz**

E-mail: mayvaz90@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7164-6149>

Citation/©: Ayvaz, M. (2019). Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin ahlak öğretisinde nefis-ruh ayrımı. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 7, 61-82.

Öz

Biz bu araştırmada, Mevlânâ Celâleddîn Rumî'nin ahlak öğretisinde nefis-ruh ayrımını ve bu ayrımın insan karakteri üzerindeki etkilerini ele almaya çalıştık. Önce bir literatür taraması yaptık. Sonra düşünürün bu kavramlara yüklediği etik anlamları tespit etmeye ve ahlakî sonuçlarını göstermeye gayret ettik. Araştırma sonunda Mevlânâ'nın felsefî bir ahlak öğretisinden ziyade dinî-tasavvufî yönü ağır basan bir ahlak öğretisi geliştirdiği ve ruhu, insanın olumlu yanı kabul ederken nefsi, insanın olumsuz yanı kabul ettiğini gördük. Yine onun, ruhu güzel duygu, düşünce, huy ve erdemlerin temel kaynağı olarak görürken nefsi, kötü duygu, düşünce, huy ve erdemsizliklerin temel kaynağı olarak gördüğü sonucuna ulaştık.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Ahlak, İnsan, Nefs, Ruh.

SELF SOUL DISTINCTION IN THE MORAL TEACHING OF MEVLANA CELALEDDIN RUMI

Abstract

In this research, we tried to deal with the self soul distinction in the moral teaching of Mevlana Celaleddin Rumi and the effects of this distinction on human character. Firstly, we made a literature review. Then we tried to detect the ethical meanings the thinker gave to these concept and show the moral consequences. At the end of the research, we concluded that Mevlana developed a moral teaching whose religious mystic side is predominant, rather than philosophical moral teaching and whereas he accepted the soul as positive side of human, he accepted self as bad side of human. And we have come to a conclusion that whereas he considered the soul as the fundamental source

* Bu makale, yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi. Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

of nice feeling, thought, nature and virtue, he considered the self as the fundamental source of bad feeling, thought, nature and virtuelessness.

Keywords: Mevlana, Moral, Human, Self, Soul.

Giriş

Düşünce tarihine baktığımızda, farklı iki kavram olmalarına rağmen bazı ortak yönlerinin bulunması dolayısıyla nefis ve ruh kavramlarının genelde birbirinin yerine kullanıldığına şahit olmaktayız (Platon, 1999, ss.185-207; İbn Miskeveyh, 2013, ss.21-24; Özlem, 2004, ss.46-49; Türkeri, 2006, s. 31). Aslında onların mahiyeti itibarıyla aynı olup olmadığı veya nasıl tanımlanmaları gerektiği konusunda kelimeler, felsefe, ahlak ve tasavvuf gibi disiplinler arasında birçok farklı yaklaşım ve tartışma mevcuttur (El-Cevziyye, 1993, ss.179-282; Dalkılıç, 2004, ss.145-328; Kuşeyrî, 1991, ss.222-223; Hucvirî, 1982, s.309; Mevlânâ, Mesnevî, 1991b, b.56). Bu yaklaşım ve tartışmalar bir makalenin boyutunu aşacak kadar geniş olduğu için biz burada konunun daha çok ahlâkî ve tasavvufî yönüne odaklanacağız. Bu bağlamda çoğu zaman ihmal edilen veya gözden kaçırılan nefis-ruh ayrımının Mevlânâ'nın ahlak öğretisinde kazandığı etik anlamları tespit etmeye ve neden olduğu ahlâkî sonuçları göstermeye çalışacağız. Zaten kanaatimizce büyük bir sûfî düşünür ve ahlak üstadı olan Mevlânâ, felsefî ahlâk geleneğinden haberdar olmakla birlikte dinî-tasavvufî yönü ağır basan bir ahlak öğretisi geliştirmiş ve buna uygun bir terminoloji kullanmayı tercih etmiştir.¹

Bilindiği gibi, ahlak felsefesinde nefisle ilgili değerlendirmeler ahlâkî meseleleri ele almak için bir giriş işlevi görmekte ve etik problemlerin doğru bir zeminde tartışılmasına yardımcı olmaktadır. Zira genelde insan, özelde insan nefsiyle ilgili bakış açısı, ahlâk anlayışının şekillenmesi ve gayesinin belirlenmesinde temel referans noktası kabul edilmektedir (İbn Miskeveyh, 2013, ss.21-90; Fahri, 2004, s.158; Türkeri, 2006, s.25). Bu nedenle İslâm ahlâk filozofları insanın bilgi ve ahlâk potansiyelini tespit için nefsi tanıma konusuna çok önem vermiş ve ahlâk öğretilerini genelde nefis odaklı bir ontoloji ve insan psikolojisi ile temellendirmişlerdir. Onlar, nefsin mahiyetini, güçlerini/melekelerini, ruh ve bedenle ilişkisini detaylı bir şekilde incelemiş ve bir tür "*metafizik psikoloji*", "*meleke psikolojisi*" ve "*rasyonel psikoloji*" yapmışlardır. Bu yaklaşımlar zamanla tasavvuf ahlâkında da karşılık bulmuş ve insanı reziletlerden uzaklaştırıp faziletlerle donatmayı amaçlayan sûfiler ahlâk öğretilerine genelde "*ma'rifetü'n-nefs*"e dayalı bir "*ahlâk psikolojisi*" ile başlamış, "*nefis tezkiyesi*" ve "*kalp tasfiyesi*"ne dayalı bir "*ahlâkî pedagoji*" ve "*ruhî/ahlakî tedavi*" ile

¹ Felsefî ahlâk geleneği hakkında geniş bilgi için bkz. Fahri (2004, ss.93-207); Çağrıncı (2009, ss.77-86); Dinî-tasavvufî ahlâk geleneği hakkında bilgi için bkz. Fahri (2004, ss.211-283); Çağrıncı (2009, ss. 60-76).

devam etmişlerdir (Çağrı, 2009, s.79; Türkeri, 2006, ss.16-26). O halde biz de konuya nefis ve ruha yüklenen anlamları araştırarak başlayalım.

Nefs, sözlükte “*ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular*” gibi anlamlara gelmektedir. (Uludağ, 2008, s.526; Turgut, 2013, s.568). O, Kur’an-ı Kerim’de “*ruh ve can*” anlamında kullanıldığı gibi (En’am 6:93) “*zat ve öz varlık*” anlamında da kullanılmaktadır (Al-i İmran 3:28,30). Yine o, kötülük ve takvayı emretme (Şems, 91:8; Yusuf, 12:53), kötülüklerinden dolayı kınanma (Kıyamet 75:2), daha ileri düzeyde huzura erme (Fecr 89:27) gibi farklı anlam ve bağlamlarda kullanılmıştır. Nefsin ruh anlamına gelmesi, Allah’ın “*emr*”inden olan ruh hakkında çok az bilgiye sahip olunması (İsra 17:85), yine nefsin bazen olumlu bazen olumsuz anlamlar kazanması dolayısıyla hem nefsin tanımlanması hem de ruh ile aynı veya farklı olup olmadığı konusu zor anlaşılan bir mesele hâline gelmiştir (Uludağ, 2008, s.526).

Dinî literatürde “*nefs*”i “*ruh*”la eş anlamlı kullananlar olduğu gibi nefis ile ruh arasında fark gözetenler de olmuştur. Bu bağlamda ruh, “*biyolojik canlılık*”, “*algılayan ve bilen insanî öz*” anlamında kullanılırken nefis, sadece ikinci anlamda kullanılmıştır. Yine nefis, ateş ve toprak kaynaklı kabul edilirken ruh, nuranî tabiatlı kabul edilmiştir. Ayrıca nefis, insanın ruh-beden bütünlüğünü ifade etmek için kullanılırken ruh, beden için hiç kullanılmamıştır (Yavuz, 2008, ss.187-192; El-Cevziyye, 1993, s.179-282; Dalkılıç, 2004, ss.145-328).

Felsefî literatürde ise ruh ve nefsin çok farklı kullanımına rastlamaktayız. Son dönemde çoğunlukla birbirinin yerine kullanılmaya başlansalar da ruh ve nefis arasında ayırım gözeten düşünürler de vardır. Mesela bizim de savunduğumuz gibi, Kusta b. Luka el-Yunânî (ö. 913), tabip ve filozofların görüşlerinden hareketle yazdığı eserinde ruh ile nefis arasındaki farkı şöyle anlatmıştır: “*Ruh, cisimdir, nefis, cisim değildir. Ruh beden tarafından içerilir, nefis içerilmez. Ruh bedenden ayrıldığında yok olur, nefsin bedene ait fiilleri ortadan kalkarken kendisi yok olmaz. Nefs duyu sayesinde nefsi hareket ettirir, ruh ise bunu duyu olmaksızın yapar. Nefs, bedene ve canlılığa ruh sayesinde ulaşır, ruh ise bunlara vasıtasız ulaşır. Nefs, bedenin ilk illeti ve faili olmak bakımından duyuyu ve canlılığı kullanarak onu hareket ettirir, ruh ise bu fiili ikinci illet olarak icra eder. Şu halde ruh, bedendeki canlılığın, duyunun, hareketin ve diğer uzak fiillerin yakın illetlidir.*” (el-Yunânî, 2009, s.207).

Kusta b. Luka, kalpten kaynaklanan ruhu, “*hayvanî ruh*”, beyinden kaynaklanan ruhu, “*nefsânî ruh*” şeklinde isimlendirmiş ve onlar hakkında şu bilgileri vermiştir: “*Ruh, insan bedenine yayılmış latif bir cisim olup; canlılık, teneffüs ve nabız atışları fiillerini icra etmek üzere kalpten atardamarlara, hareket ve his fiillerini icra etmek üzere de dimağdan sinirlere yayılmıştır. Tabiplerden ve filozoflardan, canlıları teşrih konusunda övgüyü hak etmiş olanlar, biri sağ diğeri ise sol canibinde olmak üzere kalpte iki oyuk bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki oyukta kan ve ruh bulunur. Sağ canipteki oyukta kan, soldakinde ise ruh daha fazladır... Kaynağı beyin olup beden diğer kısımlarına sinirler sayesinde nüfuz eden ruha gelince; bu ruh nefsanî ruh olarak isimlendirilir. Maddesi kalpteki oyukta*

bulunan hayvanî ruhtur. Zira atardamarın iki kısmından el-ebher olarak bilinen ve kalpten çıkararak bedenın en yüksek kısımlarına ulaşan biri, kafa kemiklerine ulaştığı ve oraya nüfuz ettiği vakit [bu damarın dalları] bir araya gelerek birleşir ve bir ağ oluşturur. Bu damarlardan ağ şeklinde bir doku ortaya çıkar ve dimağın altına yayılır. Bu yayılmış atardamarlar, kalpteki oyuklarda bulunan hayvanî ruhun bir kısmını beynin içine doğru taşırlar.” (el-Yunânî, 2009, ss.196-198; Aydın, 1999, ss.391-393).

Yunanca “psyche” ve Latince “anima”dan gelen ve günümüz İngilizce’sinde “soul” kelimesi ile ifade edilen ruh, felsefe sözlüğünde “*bir kimsenin tinsel etkinliğinin ve çeşitli bilinç hallerinin merkezi; o kişinin benliğini meydana getiren entellektüel, ahlakî ve duygusal yetilerin tümü*” şeklinde tarif edilmektedir (Cevizci, 1999, s.737). Felsefe tarihinde, ruh, nefis ve ölümsüzlükle ilgili fikirlere ilk olarak Platon’da rastlamaktayız. Nitekim Platon’a göre insan ruhu asıl ülkesine ancak maddî ve biyolojik isteklerini terk ederek ulaşabilir. Aslında bu dünya gerçek dünyayı ifade eden “*idealar dünyası*”nın bir kopyası veya gölgesinden ibarettir. Bu yönüyle o, insanın tam olarak kavrayamadığı ve mutlu olamadığı bir “*gölgeler dünyası*” veya “*fâni/fena dünya*”dır. Bu ikili ontolojik tasniften bir ahlâk ve bilgi öğretilerine ulaşmak mümkündür. Zira bu ahlâkın temelini oluşturan ruh üç parçadan oluşmaktadır. En alt parça, bedensel arzu ve istekleri; orta parça, nefsi; en üst parça ise merak etme, anlama ve kavrama yetisi olan akli oluşturmaktadır. İşte Tanrının ruha yerleştirdiği bu kutsal parça, idealar dünyasına yükselerek bilginin ve eylemin temel ilkelerini keşfetmektedir (Platon, ss.183-207; ss.270-280; Özlem, 2004, ss.46-48).

Nefis, ilkçağ ve ortaçağ felsefesinde çok kapsamlı bir terim olarak bitki ve hayvan türlerindeki canlılık yanında insanın psikolojik yanını da ifade eden bedenden bağımsız manevî bir cevher olarak kullanılmıştır. Platon nefsi, “*bedeni hareket ettiren, cisimsel olmayan (ruhanî), basit bir cevherdir*” şeklinde tanımlarken öğrencisi Aristo nefsi, “*tabii organik cismin ilk kemâlî*” veya “*bilkuvvu canlılık sahibi olan organik cismin ilk yetkinliği*” şeklinde tarif etmiştir. Nitekim Aristo’ya göre nefis, canlı varlık türlerinin sahip olduğu şekil ve suretten ibarettir. İşte Yunan felsefesindeki bu nefis teorisi İslam felsefesine geçmiş ve İslam’ın temel kaynakları doğrultusunda yorumlanarak bir senteze gidilmiştir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd gibi düşünürler Aristo’nun tanımını kullanmakla birlikte ondan farklı olarak nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Fârâbî, nefsin mahiyeti bakımından manevî cevher, cisimle ilişki bakımından sûret olduğunu savunmuştur. İbn Sînâ da nefis için güç, sûret ve kemâl ifadelerini kullanmıştır. Bunun anlamı, nefis, insan fiillerinin kaynağı olup duyu algılarını ve akli kavramları kabul etmesi bakımından güç, bedenle birlikte bulunarak bitki ve hayvan türlerini belirlemesi bakımından sûret, kendisi sayesinde meydana gelip tür olarak belirginlik kazanan cinse nisbetle yetkinlik, türlerden çıkan fiillerin ilkesi olması bakımından da ikinci yetkinlik olarak görülmüştür (Türker, 2008, ss.529-531; el-Yunânî, 2009, s.202).

Kelamcılara gelince onlar filozofların nefis dedikleri şeyi çoğunlukla ruh terimiyle ifade etmiş ve konuyu daha çok ruh, beden, ölüm, ölümsüzlük, cevher, araz gibi terimler

etrafında tartışmışlardır. Onlar ruhla ilgili bazı konularda filozoflardan ayrılmışlardır. Zira İslam filozoflarına göre ruh, maddi olan bedenle birlikte bulunsa da bedenden ayrı manevî bir cevherdir. O, ölümsüzdür yani bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürmeye devam edecektir. Hâlbuki kelimacılara göre, Allah yanında kadim varlıklara yol açacağı ve tevhit inancını bozacağı için ruhun ölümsüzlüğü fikri kabul edilemez (Aydın, 1996, ss.246-256; Türker, 2008, ss.529-531).

Mutasavvıflar ise nefis ve ruh konusu çok farklı bir zeminde ele almışlardır. Sûfiler nefsin mahiyeti, birliği, cisim veya cevher, kadîm veya hâdis oluşu, evvel veya sonra yaratılışı gibi hususlardan çok onun zaafı, hileleri, kötülükleri, hastalıkları ve bunları tedavi etmenin yolları ve kötülüklerinden korunmanın çareleriyle ilgilenmişlerdir. Kısacası nefis denilince sûfiler şer ve günahın, kötü huy ve arzuların kaynağını anlamış ve genelde nefis terbiyesine odaklanmışlardır. Zira onlara göre nefis, insan içindeki en büyük put ve en tehlikeli düşmandır. Şehvet, kibir, bencillik, cehalet gibi kötü huylar toprak/balçıktan yaratılan bu nefsin özellikleridir (Uludağ, 2008a, ss.527-529). Aslında ilk sûfilerin ruh tanımları kelimacıların tanımlarından pek farklı değildi. Onlar ruh, nefis, kalp, akıl gibi kavramları genelde eş anlamlı kullanıyorlardı. Fakat sonraki dönemde ayrışma başlamış ve ruh *“bedene tevdi edilen ilahî latife”, “hayat ilkesi”* (Uludağ, 2008b, ss.192-193.), *“canlılarda hayatı sağlayan unsur”, “ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insan bedenine üflenene ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat”* şeklinde tanımlanır olmuştur (Yavuz, 2008, s.187). Son dönem sûfilerine göre ruh, *“yaratışta Allah’ın üfleyip insan içine, kalbe yerleştirdiği saf ilahî kıvılcım veya sırdır”*. Bu yönüyle ruh inciye, kalp istiridyeye benzer. Zaten Allah hiçbir perde olmaksızın ancak kalpteki bu ruh sayesinde hissedilebilir. Hakikat yalnız ruhun aşk gücüyle yakalanabilir. Burada arzular, bedenli nefse; sevgi ve merhamet, kalbe; aşksa ruha atfedilir. O halde ruh, kalpten daha yüksek bir cevherdir. İnsan ancak bu ruhla tevhit bilincine ulaşır. Ruhî yolculuğun zirvesini temsil eden iç bilince veya ruha, *“ahfâ”* denir ki ârif bu makamda Allah’ı Allah aracılığıyla bilir/görür ve *“birlik denizi”*ne dalar/ulaşır. İşte Hallac-ı Mansur, bu birlik denizine daldığı için *“Ene’l-Hak”* demiştir. Bütün damlalar deniz içinde kaybolmuş, benlik senlik diye bir şey kalmamış, artık *“her şey O olmuştur”* (Kayıklık, 2011, ss.108-112).

Kanaatimizce büyük bir sūfî düşünür ve ahlak üstadı olan Hz. Mevlânâ, Cüneyd-i Bağdadî, Hallâc-ı Mansûr, Gazâlî ve İbn’l-Arabî gibi sūfîlerin düşüncelerinden çok etkilenmiştir. Bu etkiler özellikle ruhlar âlemi, nefis tasavvuru, tevhit inancı, ahlâkî gelişim, ölümsüzlük ve lâhut-nâsût nazariyesi gibi konularda daha belirgindir. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî (911), ahlâkî ve manevî gelişim hakkındaki fikirlerini tevhit inancıyla açıklamış ve ruhların doğmadan önce *“Bezm-i Elest”*’te Allah’ın hitabına muhatap olduğu ve O’nunla bir *“ahid”* yaptığı şeklindeki âyetleri temel referans noktası kabul etmiştir. Bu bağlamda tasavvufun nihaî gayesini *“tevhit”* veya *“vuslat”* olarak görmüş ve bu tevhit veya vuslatı da insanın Allah’a verdiği sözünü hatırlayarak bedene girmeden önceki saf ve temiz hale dönmek olarak tanımlamıştır. Hallâc-ı Mansûr (922) ise insanın lahût (ilahî yön) ve nâsût (beşerî yön) diye

asla birleşmeyen iki farklı tabiatının bulunduğu şeklindeki fikirleriyle Mevlânâ'yı derinden etkilemiştir. Bu iki sûfî, ruh ve nefis hakkındaki fikirleriyle “*ilahî insan*” fikrine götüren nazariyenin genel çerçevesini çizerek Mevlânâ'dan önceki Gazâlî ve İbn'l-Arabî gibi sûfîleri de etkilemiştir. Zira onların varlık, bilgi ve ahlâk öğretileri büyük ölçüde bu fikirlere dayanmaktadır. Nitekim onlara göre insan, topraktan gelen maddî varlıkla Allah'ın nefesinden gelen ruhî/manevî varlığın bir bileşkesidir. O halde ahlâkî gelişim için nefsi değil, kalpte yerleşik bulunan ruhu takip etmek gerekir (Dalkılıç, 2004, ss.177-181; El-Gazâlî, 1993, ss.7-168).²

Görüldüğü üzere mutasavvıflar, filozofların ruh ve nefis ile ilgili fikirlerini dinî referanslara ve tasavvuf terminolojisine uygun bir şekilde yorumlayarak yeni bir senteze varmışlardır. Bu bağlamda hakikatin aslında Tanrı vergisi ruh üzerinden kalbe yansıdığı; ona ulaşmak için fânî dünyadan uzak durmak, ruhu perdeleyen her türlü ahlâkî kötülüğü kalpten temizlemek gerektiği; insanın ancak bu şekilde duysal hazlardan ilahî hazlara ulaşabileceği şeklindeki fikirler genelde Platon, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflar ve Cüneyd-i Bağdadî, Hallâc-ı Mansûr, Gazâlî, İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflar üzerinden Mevlânâ'ya geçmiştir. Zira Mevlânâ da insanın ideal mahiyetini, “nefs”de değil, “kalp”te yerleşik olan “ilahî ruh”ta bulmakta ve yok olup gidecek olan bedenli nefsi değil, Allah tarafından insana üflenen bu ölümsüz ruhu/canı/cevheri takip etmeyi önermektedir (Bkz. Fârâbî, 1990, b.44-48; İbn Miskeveyh, 2013, ss.21-33; Yakıt, 1993, s.36; 48-49; Mevlânâ, 1991e, b.2878-2886³; 1991f, b.3594).

Burada son olarak şunu da ifade edelim ki, ahlâkî literatürde nefsin mahiyetiyle ilgili olarak genelde **iki farklı yaklaşım**la karşılaşmaktayız. Bunlardan **ilki** daha çok **mutasavvıfların görüşlerini** referans alarak nefsi, insandaki kötü duygu, düşünce ve huyların temel kaynağı ve karakterin olumsuz/menfî yanı, ruhu ise insandaki iyi duygu, düşünce ve huyların temel kaynağı ve karakterin olumlu/müspet yanı kabul ederek çoğunlukla ruhtan farklı bir anlamda kullanırken (Kuşeyrî, 1991, ss.222-223; Hucvirî, 1982, s.309) **ikincisi** daha çok **filozofların görüşlerini** referans alarak nefsi, ruh ve bedeninin bir araya gelerek oluşturduğu insanın manevî varlığı, kişiliği veya insanın hem iyi hem de kötü eğilimlere sahip olan potansiyel özü/cevheri kabul etmekte ve genelde ruhla aynı anlamda kullanmayı tercih etmektedir. Konuyu biraz açarsak ilk yaklaşıma göre nefis, şehvet ve öfke gibi güçlerin, bedensel arzu ve isteklerin, kötü duygu, düşünce ve huyların temel kaynağıdır. Bu yönüyle o, iyi duygu, düşünce ve huyların kaynağı olan ve ilahî sırrı/özü temsil eden ruhtan çok farklıdır. Zira nefis, hevâ ve heves tarafından yönetilirken, ruh, akıl ve aşk tarafından yönetilmektedir. Nefis, kötülükler mahalliyken ruh, iyilikler mahallidir. İkinci yaklaşımda ise nefis, ne cisim ne de arazdır. O, ruh ve bedeninin bir araya gelmesiyle oluşan ve iyi-kötü eğilimleri aynı anda bünyesinde taşıyan bir cevherdir. Allah önce insan

² Âyetler için bkz. A'raf 7:172; Bakara 2:27; Taha 20:115; Ahzâb 33:72.

³ “b.”: Beyit numarası.

hamuruna/bedenine şekil vermiş sonra da kendi ruhundan üfleyerek ona can/hayat başılamıştır. Nefs, bu çamur beden ile ona üflenen ilahî ruhtan oluşmaktadır. Aslında onun doğal açılımı/gelişimi Allah'ın bedene kendi ruhundan üflemesiyle başlamaktadır. Elest yurdundan inen ruh, canlı saf bir nur, beden ise ölü karanlık bir çamurdur. Ruhla beden bir araya gelmesiyle ruhanî ve cismanî iki farklı dünyayı birleştiren nefsler ortaya çıkmakta ve farklı karakterlere bürünmektedirler. İşte ilahî isimlerdeki yetkinlikler, ruhla bedeni birbirine bağlayan bu nefslerde kendini göstermeye başlayınca insanî nefsler ortaya çıkmaya başlamaktadır. Fakat nefsin bu doğal açılımı insanı kemâle götürmeye yetmez. Çünkü ilahî isimleri temsil etme olgunluğuna ulaşınca kadar bu nefsler madde, bitki, hayvan olarak kalır ve ilahî emaneti kabul etmek istemezler. Bu nedenle olgunlaşma süreci, “*Elest Ahdi'ni tasdik*” ile başlamakta ve “*Allah'la yokluk bilinci*” içerisinde kemâle ulaşınca kadar devam etmektedir (İbn Miskeveyh, 2013, ss.21-46; Kuşeyrî, 1991, ss.222-223; Hucvirî, 1982, s.309; Tirmizî, 2013, ss.13-14; Chittick, 2011, ss.186-189; Soysaldı, 2007, s.163). Şimdi sırasıyla Mevlânâ'nın “ruh” ve “nefs”den ne anladığını, onlar arasında nasıl bir ayrım gözettiğini ve sonuçta onlara ne tür etik anlamlar yüklediğini ele almaya çalışalım.

1. Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisinde Ruh

Öncelikle şunu ifade edelim ki, hem Yunan felsefesinde hem de İslâm felsefesinde temel bir kavram olarak karşımıza çıkan “ruh”, Mevlânâ'nın ahlak öğretisinde çok özel bir anlam kazanmıştır. Zira **onun öğretisinde varlığın aslı, temeli, cevheri, ruhtur**. Kozmik (Küllî) Ruh'dan/Nefs'den sudur eden sonsuz sayıdaki nefsler, varlığın bütünü oluşturumaktadırlar. Burada madde de ruh sahibidir ve canlıdır. Toprak, su, hava ve ateşten oluşan madde insana ölü görünseler bile aslında onlar Allah katında diridirler. Ruh ancak maddî ve biyolojik istekleri terk edip asıl yurduna ulaştığında mutlu olur. Bütün varlıkların esas gayesi, Allah'tır. Öte yandan hayat, kendini tanıma ve Allah'a ulaşma faaliyetinden ibarettir. Dünya insanın pişip olgunlaşması için var edilmiştir. Hayat, toz zerreciklerinden melekten üstün bir varlığa dönüşme ve yücelme sürecini ifade eden “*asla rücû*” ve “*vuslat*” sürecinden başka bir şey değildir. Allah'ın üflediği ruh, güneş ışığının evin bütün odalarını aydınlatması gibi bedenlere can verir. Bu yönüyle ruh tek ve ölümsüz bir cevherdir. Yok olan sadece bedenlerdir. Manevî tecrübeye ruh, zaman, mekân, nedensellik ve bunlara bağlı olan aklın ve yine aklın bir elbisesi olan dilin geçmiş, şimdi ve geleceğe dair yanıltıcı ayrımlarını aşarak aşkla hakikate ulaşır. O, üzümde şarabı, yokta varı gören “*ilahî latîfe*”dir. Allah tarafından insana üflenen bu “*insanî ruh*”, “*madde*”den, “*nebâtî ruh*”tan ve “*hayvanî ruh*”tan üstündür. Bu nedenle beden öldüğünde o, “*berzah/ruhlar âlemi*”nde bâkî kalacak, ölümsüzleşecektir. Görüldüğü üzere Mevlânâ, âyet ve hadisleri temel referans kabul etmekle birlikte filozofların görüşlerinden de etkilenmiş ve **ruh merkezli özgün bir tez** geliştirmeyi başarmıştır. O, sadece ahlâk felsefesini değil, bütün felsefesini bu ruh anlayışı üzerine bina etmiştir. Bu yönüyle o, **ruhçu (spiritüalist) bir düşünür** kabul edilebilir (Abdulkhakim, 1991, ss.49-53; Yakıt, 2000, ss.53-75; Can, 1965, ss.10-23; Mevlânâ,

Mesnevî, 1991a, b.838-839; 1991b, b.165-189; 1991c, b.2902-3908; 1991d, b.3636-3650; 1991e, b.786-815; Fecr 89:28; Bakara 2:156; Kasas 28:88).

Kanaatimizce Mevlânâ eserlerinde hep ruhun bu ayrılık hikâyesini ve vuslat yolculuğunu anlatmakta ve âdeta “*Şüphesiz biz Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döndürüleceğiz*” (Bakara, 2/156), “*O, senden, sen de O’ndan hoşnut olarak Rabbine dön!*” (Fecr, 89/28) anlamındaki ayetleri tefsir etmektedir. Zira o, “*Mesnevî*”sine “*dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor. Ayrılıkları nasıl anlatıyor*” (Mevlânâ, 1991a, b. 1) diyerek başlamakta ve ruhlar âleminde dünyaya gelen insanın asıl amacını, bu zor yolculukta karşılaştığı güçlükleri, düştüğü tuzakları aşmak ve kendini tanımak için ihtiyaç duyduğu temel bilgileri ve yine dünya-âhiret mutluluğuna götüren ipuçlarını çeşitli mecaz ve metaforlarla anlatmaya çalışmaktadır (Yeniterzi, 2008, s.46). Bu nedenle Mesnevî’nin, insan ruhunun bu âleme inişini, bedenlenişini, bu bedenle yapıp edişlerini ve tekrar aslına dönüşünü anlatan tek bir hikayeden oluştuğunu ve diğer hikayelerin bu hikayenin dünyadaki bir tezahüründen ibaret olduğunu savunanlar vardır (Ceyhan, 2007, ss.98-99). Banarlı buna iyi bir örnektir. Nitekim ona göre “*Allah’tan bir gün tekrar O’na kavuşmak için ayrılan ruhun bütün macerası, hicranları, arayış ve buluşlarıyla, bir madde ve ihtiras yuvası olan nefsin buna engel olmak yolundaki bütün azgınlıkları onda (Mesnevî’de) hikâye edilmiştir.*” (Banarlı, 1984, s.219).

Mevlânâ, “*Dîvân*”nında da ruhun bu yolculuğundan bahsetmekte ve ruhun uzun bir yolculuktan gelip şu geçici dünyada beden eşeğine tutsak oluşu, iplerle bağlanması, sonra Burak’la gelen biri tarafından kurtarılışı, yükü hafif bir şekilde şu dünya sandığından kurtularak sabır ve aşkla âhirete uçuşu/göçüşü hakkında detaylı bilgiler vermektedir (Mevlânâ, 2007e, b.1603-1607; 3007-3020; 5177). Zira Mevlânâ’ya göre insan, sadece kötülüğe çağıran nefis ve bedenden ibaret bir varlık değildir. Onun bir de iyiyi, güzele ve en yüksek iyi olan Allah’a ulaşmaya, O’nunla birlik olmaya çağıran ilahî bir özü vardır. İşte bu öz, insana hayat veren ilahî nefesdir. O, akıl ve aşk güçlerine sahip olan ruhtur. Allah, insana kendi ruhundan üflemiş ve insan âdeta Allah’ın bir görüntüsüne, yani “*Suret-i Rahman*”a dönüşmüştür. Bundan dolayı ruhun meyli Cenab-ı Hakk’a, beden ve nefsin meyli dünyadır. O, ilim, akıl ve aşkla dostken nefis, geçici haz ve şehvetlerle dosttur (Mevlânâ, 1991b, b.56; Yeniterzi, 2008, s.47). Ruh, Tanrı katını özlerken bedenli nefis sürekli dünyanın güzelliklerine bağlanmak ister. Allah’ın kendi ruhundan üfleyp can verdiği insan hep o soluk ile sarhoştur. Bu nedenle fark etmese bile bu dünyada da hep O’nu arayıp durmaktadır. İnsan bu ilahî öze yabancılaştığı için gerilim içinde kalmakta, soluğu kesilmektedir. Burada çözüm, “*asla rüçû*” ile tekrar ilahî öze dönüp o soluğa sahip olmakta saklıdır. İnsan ne zaman kendi varlığını aşkla yakıp yandırırsa işte o zaman Allah’ın ruhundan üflediği o soluk kesilecek ve tekrar dirilip yetkinleşecektir: “*O soluğa yabancısın da o yüzden soluğun tutulmuş. İçindeki insanlığı tamamıyla yak, yandır; mahremsen o soluğa sahip ol.*” (Mevlânâ, 2007e, b.1115-1116). “*İnsanın canı öylesine sarhoştur o soluktan, o üfleyiştten ki, o andan beri insan, canı bile tanımaz olmuştur. Denizin bunca*

coşkunluğu onun coşkunluğundandır; dünyadaki sarhoşluk onun sarhoşluğundan.” (Mevlânâ, 2007f, b.1998-1999).

Mevlânâ, eserlerinde genelde **“ruh” ile “can”ı eşanlamlı kullanmakta** ve “ruh”un bedene girmiş haline “can” demektedir (Usta, 1995, s.110). O, *“Bil ki bizde bedenden başka tertemiz bir de ruh var.”* (Mevlânâ, 2007b, b.433) ve *“Bir başka can var bedenimde, başka bir maden var canımda. Güzelliğimde bir başka âlim var, izini izledim onun, ulaştım ona.”* (Mevlânâ, 2007a, b.911) şeklindeki ifadeleriyle aslında canda gizli olan bu ilahî özü yani ruhu işaret etmekte ve bu ruhun kendisini Allah’a ulaştıracak kadar değerli bir yeti, güç ve cevher olduğunu vurgulamaktadır. Onun ruh hakkındaki bu ifadeleri bize âdetâ Yunus Emre'nin, *“bir ben vardır bende, benden içeru”* dizelerini hatırlatmaktadır (Emre, 2006, s.160).

Mevlânâ, bir taraftan, ayette ifade edildiği gibi (İsrâ 17:85) ruh hakkında insana fazla bilgi verilmediğini kabul ederken diğer taraftan Allah'ın takdiriyle bu ruha ulaşan, onu gören yüce kişilerin gözünden hiçbir şeyin kaçmayacağı, onlara hiçbir şeyin gizli kalmayacağını vurgulamakta ve böylece ruhu, yetkinliğe açılan manevî bir pencere olarak gördüğünü îma etmektedir: *“De ki: Ruh Rabbimin emrindedir’ âyetini anla; a canım benim, can dille, dudakla, harfle, sözle anlatılamaz ki.”* (Mevlânâ, 2007d, b.2408). *“Tanrı'nın, yeryüzünde de gökyüzünde de insan ruhundan daha gizli bir şeyi yoktur. Hak, kuru, yaş; her şeyi bildirdi de ruhu ‘O benim işindedir’ diye mühürledi. Yüce kişinin gözü, o ruhu gördü mü artık ona hiçbir şey gizli kalmaz.”* (Mevlânâ, 1991f, b.2877-2879).

Mevlânâ ruhu, insandaki ilahî sır olarak görmekte ve bu ilahî sırrı anlatabilmek için birçok sembol, hikaye, mecaz ve metafordan yararlanmaktadır. O, asıl yurdundan uzaklaşan ve kendine yabancılaşan ruhun dünyada nefsin elinde çektiği sıkıntıları anlatabilmek için eserlerinde birçok hikayeye yer vermektedir. Mesela bir hikayede, ahıra düşen bir ceylanın, tabiatı farklı olduğu için eşekler arasında çektiği sıkıntıyı anlatarak aslında ruhlar âleminden dünya hayatına düşen ve beden kalıbına giren ruhun bedenli nefs yüzünden çektiği sıkıntıları, yaşadığı zorlukları anlatmak istemektedir (Mevlânâ, 1991e, b.833-844; 908-931). O, başka bir hikayede ise padişahın elinden kaçıp yaşlı kadının eline düşen bir doğanın yaşadığı zorlukları anlatırken aslında cennetten dünya hayatına düşen insanın, yaşlı kadına benzeyen şu dünya hayatında nefsin elinde çektiği zorlukları izah etmektedir. Yaşlı kadının yeterince tanımadığı bu kuşun tırnaklarını kesmesi, kanatlarını yolması hatta onu samanla beslemeye kalkması gibi sıkıntılara işaret ederek aslında bedenini besleyip ruhunu ihmal eden insanın bu dünya hayatında düştüğü trajikomik durumlara dikkat çekmek ve bu konuda onu bilinçlendirmek istemektedir (Mevlânâ, 2008, s.47; Köse, 2007, s.171).

Mevlânâ ruhu, tene huzur veren bir şaraba, geçici yaşayıştan ebedî yaşayışa ve gerçek aşka ulaştırılan ilahî bir lütfâ da benzetmektedir (Mevlânâ, 2007a, b.1855; 2007b, b.3708-3709). Bu bağlamda âşıklara, ruhu takip ederek tamamen ruh kesilmeyi, gamı kederi terk ederek

gönlü arındırmayı, para pul sevdasından vazgeçip gerçek aşka ulaşmayı ve bu aşkın kılavuzluğunda canı rahata kavuşturmayı önermektedir: “*Âşıkсан eğer, bırak gamı... Para-pul hayalini bırak, zenginlik rüyasından vazgeç. ‘Ona ruhumdan üfürdüm’ soluğu geldi çattı; aza çoğa gam yemeyi bırak. Gönlünü varlıktan kurtar...*” (Mevlânâ, 2007f, b.2429-2437). “*Biz de sizin gibiydik, fakat ruh olduk, haydin siz de ruh olun.*” (Mevlânâ, 2007a, b.83). “*Aşk kılavuzluk etti mi can rahata kavuşur, başını gökyüzünden çıkarır da ne güzel il der.*” (Mevlânâ, 2007g, b.2049).

Rûmî’ye göre ruhun asıl gıdası veya dostu, akıl, ilim ve aşktır. İnsanlık mertebesine ulaşmak ve ebedî lezzetler tatmak için ekmek, kızartma gibi geçici lezzet veren bedensel gıdaları değil, akıl, ilim, aşk gibi kalıcı lezzet veren ruhî gıdaları tercih etmek ve böylece teni can etmek, bedeni ruha çevirmek veya ruhun kontrolüne vermek gerekir: “*İnsanı doyuracak asıl sofraya ve manevî yemek akıldır; ekme ve kızartma değildir! Ruhun gıdası da akıl nurudur!.. Eşek gıdasını azalt da asıl gökyüzü gıdasını almaya kabiliyet kazan; böylece nur lokmaları yemeğe hazırlan!*” (Mevlânâ, 1991d, b.1954-1957). “*Çalışın da can olsun şu ten; insansanız buna çalışın, ekmeğin yenip beden olmasına değil.*” (Mevlânâ, 2007c, b.261). “*Ruh; ilimle, akılla dosttur.*” (Mevlânâ, 1991b, b.56). “*Akılın, öyle kutluluk şarapları var ki insan onların neşesiyle zevsiz bir konak bulur... Ey şarabı tanıyan er, ihtiyatla tat da katıksız arı duru bir şarap bulsun! Her iki şarap da sarhoşluk verir ama bunun sarhoşluğu, adamı ta Tanrı’ya kadar çeker götürür!...*” (Mevlânâ, 1991d, b.2674-2696). “*Toprak beden, aşktan göklere çıkmıştır.*” (Mevlânâ, 1991a, b.25). “*Ebedî olarak kalan yalnız aşktır, âşıktır, bundan başkasına gönül verme, çünkü aşktan başka ne varsa iğretidir, geçicidir.*” (Mevlânâ, 2007b, b.2563).

Mevlânâ’ya göre insan **ruhundaki yaratıcısına olan meyli** keşfederek Allaha ulaşırsa onun değeri meleklerden de göklerden de üstün/yüce olur. Zaten bizi gerçek insan yapacak olan şey de, topraktan gelip yine toprağa dönecek olan bedenimiz değil, Allah tarafından bedenimize üflenen ve Allah’a ulaşma meyline sahip olan akıl ve aşk sahibi ruhumuzdur. O halde duygu, düşünce ve huyları güzelleştirmek ve olgunlaşmak için nefis eşeğinin zıddına gitmek ve ruhu takip etmek şarttır. Erlik suyundan yaratılan ve suyun aşağı akması gibi insanı aşağılara çeken bedeni ve nefsi değil, ateşten yaratılan ve ateşin göğe yükselmesi gibi bizi göğe yükselten/yücelten aşkı ve gönlü takip etmek gerekir (Mevlânâ, 1991a, b.2955; 2007d, b.3396-3397; Yeniterzi, 2008, ss.47-48). Zira yetkinleşmek, bedensel arzulardan kurtularak ruhu takip etme, varlık kirinden arınarak temizlenme, cisim olmaktan çıkarak yücelme, tenden sıyrılarak sâfi can kesilme şartına bağlıdır: “*Rabbim murdar bir kuzguna benzeyen bedeni, leşe rağbet ettiriyor, dudu kuşuna benzeyen tertemiz canıysa sarhoş şekerler çiğner bir halde yücelere çekiyorsun.*” (Mevlânâ, 2007a, b.1869). “*Canımı bedenimden al gitsin de canım şu utançtan, şu varlık ârından kurtulsun.*” (Mevlânâ, 2007e, b.874). “*Tenden sıyrılıyım da sâfi can kesileyim.*” (Mevlânâ, 2007c, b.357). “*Cana at sürdün, çapula koyuldun mu akıl da başından aklı gider, aşk da sana hayran olur, hatta cisimden bir isim kalır ancak.*” (Mevlânâ, 2007a, b.1790).

Düşünürümüz, insanın ideal mahiyetini beden veya nefste değil, can olarak ifade ettiği ilahî özde yani ruhta bulmaktadır. O, insanın ancak akıl ve aşka dayalı ruhî bir gelişim süreciyle olgunlaşarak insan-ı kâmile dönüşebileceğine, hatta ruhî potansiyelinin zirvesine ulaşarak yaratıcıyla psikolojik bir birlik kurabileceğine inanmaktadır. Allah tarafından üflenen bu ilahî özün insanın en değerli hazinesi, cevheri olduğunu düşünmekte ve onu beden harabesinde keşfedilmeyi bekleyen bir defineye benzetmektedir. Bu bağlamda o, yetkinleşmek için insanı nefsi değil, ruhu takip etmeye davet eder (Yakıt, 2000, s.42; 2010, ss.35-36). O, yetkinleşmek için **ruhun akıl ve aşk güçlerini** çok önemli görür. Fakat bu konuda akılı tek başına yeterli görmez. Zira ona göre *“akıl ve zekâda kemale ermekle Tanrı'ya varılmaz. Padişahın fazıl ve ihsanı aczini bilen kişiden başkasını kabul etmez.”* (Mevlânâ, 1991a, b.532). Bütün çabasına rağmen akıl metafizik hakikatlere ulaşma ve Allah'ı bilme konusunda yetersiz kalır. Her yerde anahtar olan akıl burada kilit kesilir (Mevlânâ, 2007e, b.2679). Fakat bütün bunlara rağmen akıl, akıl olmanın bir gereği olarak Tanrı'yı anlama, metafizik hakikatleri çözme iddiasından da vazgeçemez. Çünkü vazgeçtiği takdirde o artık akıl olmaz. Akıl tabiatı itibarıyla hep bu tür bir çaba ve girişim içerisinde olacaktır. Zaten insanı hataya düşüren de budur. Yani akılı kendi alanı dışında kullanmaktır. En öz ifadesiyle akıl, hiçbir zaman metafizik hakikatleri kavrayamaz. Fakat tabiatı gereği onların peşinde koşmaktan da asla vazgeçmez. O halde akılı kendi sınırları içinde kullanmak ve metafizik alanı tümünden aşka terk etmek gerekir (Mevlânâ, 2008, s.30).

Birçok düşünüre göre Mevlânâ tam da bu noktada **aklı aşan bir dinî hikmet** inşa etmek istemektedir. Nitekim Lewis'e göre Mevlânâ, Yunan felsefesi kavramlarına dair İslâmî söylemlerin farkında olmasına rağmen doğrudan doğruya Yunan hikmeti veya tıbbi konularına girmemiştir. Çünkü o, şüpheyi artıran bir dünya hikmeti yerine insanı feleklerin üstüne çıkaran bir din hikmeti inşa etmeyi tercih etmiştir. O, akılcı felsefeyi inkâr etmemiş fakat varoluşun ontolojik sorunlarını çözme ve insanı mükemmelleştirme sürecinde yetersiz kaldığı gerekçesiyle onu eleştirmiştir. Aslında o, bu akıl anlayışıyla yalnız felsefî geleneği değil, aynı zamanda fıkıh, kelam ve sarf gibi insanı kibre düşürerek ahlakî ve manevî gelişimi engelleyen, alçakgönüllülüğü zedeleyen her şeyi kastetmiş ve bu yüzden de akılı eleştirmiştir. Bu eleştirinin diğer bir sebebi de Mevlânâ'nın zihinsel arayışların hiçbir zaman tam olarak ruhî arayışlarla bir tutulamayacağı şeklindeki fikirlerine dayanmaktadır. Zira Mevlânâ'ya göre akıl ve duyu sadece neden ve sonuç odaklı çalışıp algımlarken ruh, birbiri ardına gelen bütün hakikat ve mucizeleri sezgi ile zaman ve mekân üstü bir tarzda kavramaktadır. Üstün zekâ sahibi bir kişi bile böyle bir ruhtan ve dolayısıyla bu ruhla elde edilen hakikat bilgisinden, hikmetten mahrum kalabilmektedir. Fakat kişi ruhun mucizevî algısıyla hakikati olduğu gibi görebiliyorsa artık burada akıl ilkelerine gerek yoktur. Zira böyle bir durumda mantık ilkeleri âdeta gözü açılan âmânın elindeki asa gibi anlamsız,

gereksiz hale gelmekte, hatta bir yük ve engele dönüşmektedir (Lewis, 2010, ss.445-446; Mevlânâ, 1991a, b.1500-1509; 1991b, b.2332; b.3202-3206).⁴

Filozofların aksine Mevlânâ, aklın, ruhun işlevlerini tam olarak anlayamayacağını, bu nedenle ruha ve ruhun işlerine genelde deli (irrasyonel bir güç/yeti) gözüyle bakacağını savunmaktadır. O, aklın ruhun önemli bir kuvveti olduğu konusunda filozoflarla aynı görüşü paylaşmakla birlikte ruhun sırrını ancak aşkın kavrayabileceği, aklın bu konuda yetersiz kalacağı şeklindeki görüşüyle onlardan ayrılmaktadır. Nitekim ona göre akli kullanmakta insanların en zekisi olan peygamberler bile bu sırrı kavrayamamışlardır. Örneğin Hz. Musa bile Hızır'ın işlerini tam anlayamamıştır. O halde cüz'î akılla hareket edenlerin, tamamen ruh kesilmiş veli kulların sırlarını tam olarak kavraması mümkündür değildir (Göztepe, 2005, s.427).

Birçok araştırmacıya göre buradaki problem, aşka dayalı dini tecrübenin akli delillere kapalı bir alan oluşundan kaynaklanmaktadır. Mesela Mehmet S. Aydın'a göre *"Akli delilin dinî tecrübe alanında yapacağı hiçbir şey yoktur. Burada 'düşün bul'a değil, 'yaşa ve gör'e yer vardır. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin deyişiyle 'tahta bacaklarla yürüyen felsefe'nin, aşk meydanında alacağı mesafe yoktur. Nazarî akıl bir eliyle verdiği öbür eliyle geri alır; tahkik yolunda giderken şüphenin kapısını aralar. 'Âşıklar cemaatında' diyor Mevlânâ, 'başka bir usul geçerlidir. Aşk şarabı başka bir sarhoşluk getirir.' İlim yolu medreseden geçer, aşkın mekanı ise mekansızlıktır."* (Aydın, 1996, s.83).

2. Mevlânâ'nın Ahlak Öğretisinde Nefs

Girişte de ifade ettiğimiz üzere, mutasavvıflar nefsin mahiyeti, birliği, cisim, cevher, kadîm veya hâdis oluşundan çok onun zaafı, hileleri, kötülükleri, ahlakî hastalıkları ve bu hastalıkları tedavi etmenin yolları, yöntemleri üzerinde durmuşlardır. Onlar nefis denince genelde şehvet, kibir, bencillik gibi kötü huy ve arzuların temel kaynağını anlamış ve bu nedenle de nefsi insanın en büyük putu ve en tehlikeli düşmanı kabul ederek daha çok nefis terbiyesine odaklanmışlardır (Uludağ, 2008a, ss.527-529). Kanaatimizce sûfi bir düşünür ve ahlakçı olan Mevlânâ da, bu yaklaşımı benimsemiş ve nefsi, kötü duygu, düşünce ve davranışların temel kaynağı, insan karakterinin olumsuz yanı kabul etmiştir. Nitekim ona göre nefis, zahit bile olsa kötü duygu, düşünce ve arzuların kurtulamaz (Mevlânâ, 2007b, b.429). O, eğitilse, terbiye edilse bile kötü huy ve özelliklerini tamamen yok edemez. Bu yönüyle o, âdeti sürekli kontrol altında tutulması, tasmasının hiç çözülmemesi gereken yırtıcı bir kurt veya köpeğe benzer: *"Kötü nefis, yırtıcı kurttur... Çirkin, kâfir, şaşkın nefis diyorum ya... O, her kele bir külah bulur, giydirir... Sakın tasmayı köpeğin boynundan çözme. Terbiyeli (eğitilmiş) olsa bile, bu köpek, gene de köpektir. Onu alçaltanlardan ol; çünkü kötü damarlıdır (huyludur) o."* (Mevlânâ, 1991f, b.4867-4870).

⁴ Mevlânâ'nın felsefeyi ve filozofları eleştirisi hakkında geniş bilgi için bkz. Yakışan (2008, ss. 97-114).

Mevlânâ nefsi, özellikle kötülüğü emreden nefs-i emmâreyi, hemen öldürülmesi gereken bir ejderhaya veya hemen kırılması gereken putların anasına benzetmekte ve bu konuda insanı dikkatli olmaya davet etmektedir: *“Sen de kendine gel, köpek nefsini diriltmeyi isteme. Çünkü o nice zamandır senin düşmanıdır.”* (Mevlânâ, 1991b, b.474). *“Senin nefsin de bir ejderhadır...”* (Mevlânâ, 1991c, b.1053) *“Putların anası nefsimizin putudur. Çünkü o (maddî) put yılan, bu (nefsî) put ejderhadır.”* (Mevlânâ, 1991a, b.772.) *“Put kırmak kolay, gayet kolaydır. Fakat nefsi kolay görmek cahilliktir!”* (Mevlânâ, 1991a, b.778).

Rûmî, nefsini besleyen cahil insanları Hz. Musa'yı kendi evinde besleyen, fakat kendine düşmanlık ettiğinin farkında olmayan Firavun'a da benzetmektedir. Nitekim Firavun, düşmanı Hz. Musa'yı hep dışarıda arayıp durmuş fakat dönüp kendi evinin içine bakmayı hiç düşünmemiştir. Düşmanı Hz. Musa onun evinde öz çocuğu gibi yaşarken Firavun suçluyu hep dışarıda aramış ve haksız yere birçok bebeği katletmiştir. O halde suç, suçluyu kendi evinde, kendi nefsinde aramak ve gönül evini ele geçirmeden önce bu gizli düşmanı öldürmek, içteki bu ana putu hemen kırmak gerekir (Mevlânâ, 1991b, b.771-775; 1991d, b.1913-1924).

Mevlânâ, nefsin kötülüklerini anlatabilmek için âyet ve hadislere de müracaat etmekte ve bu tehlikeli düşmana karşı insanı sürekli uyarmaktadır. O, bu bağlamda nefsi, şeytana; akılı, meleğe benzetmektedir. Zira ona göre, *“Bütün Kur'ân, nefsin kötülüklerini anlatmaktadır. Mushaf'a bak da gör... Zaman zaman edepsiz nefsin kötülüğünden ansızın âleme alevler yayılmıştır.”* (Mevlânâ, 1991f, b.4862-4864). *“Nefisle Şeytan, ikisi de birdir. Surette kendisini iki gösterdi. Melekle akıl da birdir, hikmeti var da onun için iki suret oldu. Hadisteki şu güzel öğüdü duy: ‘Düşmanınınız en kuvvetlisi, içinizde bulunan nefsinizdir!’ Bu düşmanın palavrasını dinleme, kaç ondan. Çünkü o da inatta İblis'e benzer.”* (Mevlânâ, 1991c, b.4053-4067; Yardım, 2008, ss.146-147).

Düşünürümüze göre nefis, Şeytanla işbirliği içerisinde dâima kötülüğü emreder. O, bir bahane ardına saklanarak insanı yanıltmaya ve kötülüğe sürüklemeye çalışır: *“Nefis de şeytan da lütfunun gurur yaylasında yayılır, affedeceğine dayanır da insana kötü buyruklar buyurur.”* (Mevlânâ, 2007d, b.1193). Nefsin bu özelliği Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. Yusuf'un dilinden şöyle dile getirilmektedir: *“Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis daima kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, merhamet edendir.”* (Yûsuf 12:53). Mevlânâ, nefsin kötülüklerini anlatabilmek için âyet ve hadisler yanında çeşitli sembol, mecaz ve metaforlardan da yararlanmıştır.⁵ Mesela o, bir yerde nefsi kötülüğün aslı öküze, teni/bedeni ise onun suretine benzetmektedir (Mevlânâ, 1991c, b.2508-2509). Böylece tenine hizmet eden, nefsini besleyip azdıran kişinin aslında kendine düşmanlık ettiğini vurgulamak ve nefsi konusunda insanı bilinçlendirmek istemektedir (Mevlânâ, 1991b, b.772).

⁵ Mevlânâ'nın kullandığı metaforlar hakkında geniş bilgi için bkz. Nesterova, (2012, ss. 85-128).

Mevlânâ, şehevî mahiyeti ve hayvanî dürtülere sebep olması yönüyle nefsi, akıl yularıyla bağlanması ve hep muhalefet edilmesi gereken azgın bir eşeğe de benzetmektedir: *“(Nefis) eşeğin(in) başını çek, onu yola sok, doğru yolu bilen ve görenlerin yoluna sür. Onu boş bırakma, yularını tut; çünkü o, yeşillığe gitmeyi sever. Gaflet edip de bir an boş bıraktın mı çayırlara doğru fersahlarca yol alır. Eşek yol düşmanıdır, yeşillik görünce sarhoş olur. Onun yüzünden nice ona kul olanlar telef olup gitmişlerdir. Eğer yol bilmezsen eşeğin dileğine aykırı hareket et; doğru yol o aykırı yoldur.”* (Mevlânâ, 1991a, b.2951-2955; Küçük, 2009, s.133). *“Bil ki bu hayvan nefis bir erkek eşektir... Tanrı, nefsimize eşek sureti vermiştir. Çünkü suretler, huylara uygundur... Tanrı hakkı için eşeğe benzeyen nefisten kaç.”* (Mevlânâ, 1991e, b.1392-1395). *“Nefsin, kötülük şarapları var ki o kötü kişiyi bunlarla yoldan çıkarır! Akıl, kutluluk şarapları var ki insan onların neşesiyle zevalsiz bir konak bulur.”* (Mevlânâ, 1991d, b.2688-2689).

Mevlânâ, nefis eşeğinin kaçıp kötülüğe bulaşmaması için akıl kazığına bağlanması, sabır ve şükür yüküyle yüklenmesi gerektiğine inanmaktadır (Mevlânâ, 1991b, b.729-730). O, nefis ve şehveti, insanı mezara götüren bir kargaya benzetirken, gönül ve ruhu insanı cennet bahçesine götüren bir Anka'ya benzetmektedir. O, yetkinleşmek ve kurtulmak için insanı kötülüğe yönelten nefsi ve şehveti değil, iyiliğe yönelten gönlü ve ruhu takip etmeyi önermektedir (Mevlânâ, 1991d, b.1311-1313) O, bakara suresindeki bir ayeti tefsir ederken cana/ruha yol açmak ve olgunlaşmak için, Hz. İbrahim'in kuşlarına benzeyen nefis kaynaklı dört kötü huyun hemen öldürülmesi gerektiğini savunmaktadır. Nitekim ona göre “kaz” kuşuna benzeyen “hırs”, horoz'a benzeyen “şehvet”, tavus'a benzeyen “kibir” ve “kuzgun”a benzeyen “tamah”, ahlakî ve manevî gelişim önünde en büyük engeldir (Mevlânâ, 1991e, b.31-44).

Düşünürümüz, insanın kıssadan hisse çıkararak nefsi konusunda bilinçlenmesi ve yetkinleşmesi için birçok hikâye anlatmaktadır (Bkz. Mevlânâ, 1991a, b.899; 1389). Fakat onun bu hikâyeleri edebiyat yapmak, insanı uyutmak için değil, aksine uyandırmak, kendi değeri konusunda bilinçlendirmek, sonsuz mutluluğa, ebediyata ulaştırmak içindir. Mesela o, bu hikâyelerin birinde nefsi, her gün bir adamın öldürülmesine engel olmak için oğlu tarafından öldürülen namussuz bir anneye de benzetmektedir. Aslında o, bu hikâyede kötülüklerin kaynağı olan nefsi öldürmenin anneyi öldürmek kadar zor bir iş olsa da insanı hem Allah'a hem de insanlara karşı savaştan ve hata yapmaktan alıkoyacağı hatta barışa ulaştıracağı, dolayısıyla hem özür dilemekten hem de düşman kazanmaktan alıkoyacağı gerçeğini vurgulamak istemektedir (Mevlânâ, 1991b, b.776-785).

Mevlânâ, başka bir hikâyede ise nefsi, Mecnun'un inatçı devesine benzetmektedir. O, bu hikâyede aslında nefsin, yavrusuna düşkün Mecnun'un devesi gibi kötülüğe düşkün olduğunu ve insanı yolundan alıkoymaya, kendi hevâ ve hevesleri doğrultusunda sürüklemeye çalıştığını vurgulamak istemektedir. Dolaylı yoldan da olsa çözüm olarak ya nefsi akıl yularıyla sürekli kontrol altında tutmayı ya da Leylâ'nın aşkıyla Mevlâ'ya ulaşan Mecnun gibi tutkuya dönüştürülen bir ilahî aşkla “Yüce Sevgili”ye ulaşmayı ve O'na teslim

olmayı önermektedir (Mevlânâ, 1991d, b.1533-1561). O, başka bir hikâyede ise aslana benzeyen aklın, tavşana benzeyen nefis tarafından nasıl tuzağa düşürüldüğünü anlatarak aslında nefsin akli devre dışı bırakacak kadar büyük bir düşman olduğunu hatırlatmaktadır (Mevlânâ, 1991a, b.900-1389; Köse, 2007, s.170).

Mevlânâ, nefisten kaynaklanan şehvet, hırs, kıskançlık ve öfke gibi kötü huyların insanı düşürdüğü rezil durumları göstermek için eserlerinde bazı müstehcen gibi gözükten hikâyelere de yer vermektedir. O, bu hikâyelerde, nefsin akli devre dışı bırakarak insanı nasıl esir aldığı, ahlâkî ve manevî bir yıkıma sürüklediği hatta fizikî bir ölüme sebep olduğu gerçeğini ahlakî tahlil ve öğütlerle birlikte zenginleştirerek okuyucuya sunmaktadır (Bkz. Mevlânâ, 1991e, b.1333-1395). O, bütün bu hikâyelerinde âdetâ şu hakikati anlatmaktadır: Ruhun dirilip akıllanması ve insanı faziletlere ulaştırmasının önündeki en büyük engel nefstir. Terbiye edilmemiş nefis, akli kontrol altına alarak insanı kötülöklere sürükleyecek kadar büyük bir düşmandır. Nefsin şehvet ve gazap güçleri insanı kötölöğe yöneltirken, ruhun akıl ve aşk güçleri insanı iyiliğe yöneltmektedir. O halde “*öküz nefsi tepeleyip gizli ruhu diriltmek, akıllandırmak*” gerekir (Mevlânâ, 1991b, b.1446). Ahlakî yetkinlik için akıl, irade ve aşkla nefsi terbiye etmek, gönöl tasfiye etmek, kötölöklere arındırmak şarttır. Zira bütün ahlâkî sorunların temelinde nefis vardır. Terbiye edilmemiş “*nefs, âdetâ ne şekilde koyarsan koy sana batan üç köşeli diken*” gibidir. Bu nedenle öldürölmeyi hak etmektedir. Onun için Yüce Allah “*Öldürün nefslerinizi*” demiştir. Onu öldürmenin en iyi yolu ise “*hevâ ve hevesi terk etmek*”tir (Mevlânâ, 1991c, b.374-376; Bakara 2:54).⁶

Burada hemen şunu ifade edelim ki tasavvufta nefis terbiyesi, “*nefsi emmâre*”den “*nefsi mutmainne*”ye kadar derece derece isimlendirilerek ayrıntılı bir şekilde anlatılmakta ve terbiye edilen, eğitilen nefsin son aşamada en olgun şekliyle Allah'ın insana üflediği ruha benzemeye başladığı, ruhu kabul edebilecek bir olgunluğa ulaştığı ve ruhun denetimine girdiği kabul edilmektedir (Kayıklık, 2011, s. 98).⁷ Halbuki gördüğümüz kadarıyla Mevlânâ, bu gelişim evrelerini anlatırken hiçbir zaman nefis ile ruhu aynı kabul etmemektedir. Aksine her zaman için bu ikisi arasında bir ayrıma gitmiş, nefis ile ruh arasında gözden kaçırılmayacak kadar önemli farklar bulunduğuna işaret ederek ahlak öğretisini bu ayrım üzerine bina etmiş ve insanın güçlerini buna göre tanımlamış, yeniden tasnif etmiştir. Bu yönölle o, Müslöman filozoflardan da ayrılmıştır.⁸

Sanırım Mevlânâ'nın öğretisindeki **nefs-ruh ayrımını** biraz açmak ahlakî sonuçlarını görmek açısından faydalı olacaktır. Öncelikle tanımla başlarsak Mevlânâ'da nefis, insanı

⁶ Mevlânâ'da nefis terbiyesi ve gönöl tasfiyesi için bkz. Ayvaz, (2017, ss. 171-189); Emiroğlu, (2000, ss. 15-17).

⁷ Nefsin mertebeleri, ruh ve kalp hakkında geniş bilgi için bkz. Gazâlî, (1993, ss.7-168); Çamdibi (1994, ss. 147-163).

⁸ Nefsin güçleri ve tasnifi hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Miskeveyh (2013, s.32); Türkeri (2006, s.26).

ahlâkta kötüye, estetikte çirkine, mantıkta yanlışla, dinde günaha götüren olumsuz duygu, düşünce ve arzuların temel kaynağıdır. Ruh ise insanı iyiye, güzele, doğruya ve sevaba götüren olumlu duygu, düşünce ve arzuların temel kaynağıdır (Mevlânâ, 1999a, b.25; 1991b, b.474; 1991e, b.1333-1429; 1991f, b.4857; 2007f, b.2094; 2007g, b.2049). Dolayısıyla nefis, mahiyeti itibarıyla ruhtan farklıdır. Nefis, insanın topraktan gelen maddî gıdalar, hazlar ve hayvanî özentiler peşinde koşan olumsuz yanını, kötü karakterini oluştururken ruh, akıl ve kalpten gelen bilgi, hikmet, iman, sevgi ve aşk gibi manevî gıdalar, hazlar ve melekî istekler peşinde koşan olumlu yanını, iyi karakterini oluşturmaktadır. Nefis, hayvanî dürtü ve tensel istekleri temsil ederken ruh, ilahî aşk ve manevî hazları temsil etmektedir. Hayvanî yönü temsil eden nefis Allah'tan kaçmaya meyilli iken insanî yönü temsil eden ruh dünyadan kaçmaya meyillidir: *"Nefis başkadır, can (ruh) başka... İnsan iki şeyden ibaret. Şu dünyada hayvanlığının payı olan şu özentilerdir, şu dileklerdir. Onun özüne gıda olanlarsa bilgidir, hikmettir, Tanrıyı görüştür. İnsanın hayvanlığı, Tanrıdan kaçmakta; insanlığı, dünyadan kaçmakta."* (Mevlânâ, 2008, b.47-48; 1991b, s.56; Köse, 2007, s.169-171; Küçük, 2009, s.351). O halde ruh bahsinde de ifade ettiğimiz gibi, duygu, düşünce ve huyları güzelleştirerek ahlâken olgunlaşmak, yetkinleşmek için nefsin isteklerinin zıddına gitmek ve ruhu takip etmek şarttır. Erlik suyundan yaratılan ve suyun aşağı akması gibi insanı aşağılara çeken bedeni, nefsi ve şehveti değil, ateşten yaratılan ve ateşin göğe yükselmesi gibi bizi yücelten akı, aşkı ve gönü takip etmek gerekir (Mevlânâ, 1991a, b.2955; 2007d, b.3396-3397; Yeniterzi, 2008, ss.47-48).

Son olarak şunu da ifade edelim ki Mevlânâ, nefis ile beden ve maddî ihtiyaçlar arasında da bağlantı kurmakta ve bazı bedensel ihtiyaçların aslında nefisten kaynaklandığını düşünmektedir. O, nefsin bedenin ihtiyaçları kılıfı altında aslında kendi arzu ve ihtiyaçlarını insana dayattığını savunmaktadır. Bu nedenle de ayrı şeyler olmalarına rağmen nefis ile bedeni, nefisî arzular ile bedenî ihtiyaçları genelde birlikte ele almaktadır. Hatta nefisle bedeni özdeşleştirerek bazen birbirinin yerine bile kullanmaktadır. Eleştiriye açık olmakla birlikte biz de bundan sonra Mevlânâ'da beden ile nefis arasındaki bu ortaklığı, özdeşliği ifade edebilmek için **"bedenli nefis"** ifadesini kullanmayı tercih edeceğiz. Zira kanaatimizce o, bedenli nefsi ruhtan tamamen ayırmakta ve insanın mânâ cihetini ruhun, maddî cihetini ise bedenli nefsin temsil ettiğini düşünmektedir. Zira ona göre beden, binek; ruh ise bu bineğin süvarisidir. Ruh, insanın ilahî âlemden gelen ve inanma, düşünme, âşık olma gibi manevî gıdalarla beslenen metafizik yönünü temsil ederken beden, bu dünyada toprak ve sudan yaratılan ve yine ancak toprak ve suda yetişen gıdalarla doyan fizikî yönünü temsil etmektedir. Hayvanî yönü temsil eden bedenli nefis, şehvet, tamah ve iştah gibi maddî hazlarla tatmin olurken, melekî yönü temsil eden ruh ancak akıl, aşk ve inanç gibi manevî hazlarla tatmin olmaktadır (Mevlânâ, 2007a, b.646-648; 2007c, b.175; Küçük, 2009, ss.351-352; Soysaldı, 2007, ss.163-167).

Sonuç

Mevlana'nın ahlak öğretisinde nefis ve ruhun, insanın birbirinden farklı iki yönünü temsil ettiği ve onların içeriklerinin daha ziyade dinî-tasavvufî referanslara uygun bir şekilde doldurulduğunu söyleyebiliriz. Zira Mevlânâ'ya göre **ruh**, karakterin olumlu, müspet yanını oluştururken **nefis**, karakterin olumsuz, menfî yanının oluşturmaktadır. Ruh, iyi duygu, düşünce ve isteklerin temel kaynağı olarak insanı iyi huy ve erdemlere ve dolayısıyla mutluluğa ulaştırırken nefis, kötü duygu, düşünce ve isteklerin temel kaynağı olarak insanı kötü huy ve erdemsizliklere ve dolayısıyla da mutsuzluğa ulaştırmaktadır. Burada kötülüğe meyilli olan bedenli nefis insanın en büyük düşmanı iken iyiliğe meyilli olan kutsal ruh insanın en büyük dostu ve rehberidir. Nefis, dünya denen şu gurbet yurdunda insanı bedene tutsak edip özgürlüğünü elinden alırken ruh, onu özgürleştirerek sonsuz yaşama ulaştırmak ister. Bu yönüyle nefis, şeytan, hevâ, heves, şehvet, beden ve kötülükle birlikte anılmayı hak ederken ruh, melek, akıl, ilim, aşk ve iyilikle birlikte anılmayı hak eder. Nefis, beden, şehvet bir taraftan; ruh, akıl ve aşk da diğer taraftan âdetâ şeytan ve melekle işbirliği yaparak gönlü ele geçirmeye ve insanı yönetmeye çalışır. Burada gönlü ele geçirmek, davranışların kontrolünü de ele geçirmek ve ahlâkî yetkinliği belirlemek demektir. Zira gönül, bu mücadelede bazen nefsin bazen de ruhun istek ve arzularına uymakta ve ona göre şekillenmektedir. Bu nedenle ahlâkî gelişimde önce nefsi öldürüp ruhu diriltmek, gönlü nefsin kötü duygu, düşünce ve isteklerinden temizleyerek ruhun güzel duygu, düşünce ve istekleriyle donatmak esastır.

Mevlânâ'ya göre **ruh**, beşere insanlık kazandıran ilahî bir öz ve cevherdir. Bu yönüyle o, ahlâkî ve manevî gelişimin en önemli kılavuzudur. Ruhun kafesi veya bineği/atı olan bedense yetkinlik önünde en büyük engeldir. Çünkü bedenli nefis sürekli olarak insanı yolundan çevirmeye ve kötülüğe sürüklemeye çalışır. Bu yönüyle o, fırsat bulur bulmaz çayıra koşan ve şehvetle karnını doyurmaya çalışan bir eşek veya öküze benzer. Burada insan için en önemli etik görev, ruhun akıl, irade ve aşk güçleriyle nefsin kötü duygu, düşünce ve şehvetlerini kontrol altına alarak iyiye, güzele ve doğru yönelmek ve ahlâkî erdemlere ulaşmaktır. Bunun yolu ise insanî ruhu bir süvari gibi beden atını baldırı altına alıp iyiliklere doğru sürmekten geçer. Zira bunun tam tersi yani ruhun biniciliği bırakıp nefis eşiği altında binek olması, nefsin şehvet, hırs ve tamahlarına esir olması demek ahlâkî gelişimin sona ermesi, değerlerin yozlaşması demektir.

Kanaatimizce Mevlânâ, insanın ideal mahiyetini **bedenli nefis**de değil, can olarak ifade ettiği ilahî özde yani ruhta aramaktadır. Eleştiriye açık olmakla birlikte, insanın ancak akıl ve aşka dayalı ruhî bir gelişim süreciyle olgunlaşarak insan-ı kâmile dönüşebileceğine, hatta ruhî potansiyelinin zirvesine ulaşarak yaratıcıyla psikolojik bir birlik kurabileceğine inanmaktadır. Allah tarafından üflenen bu ilahî özün insanın en değerli hazinesi, cevheri olduğunu düşünmekte ve onu beden harabesinde keşfedilmeyi bekleyen bir defineye benzetmektedir. Bu bağlamda o, insanı kötü huy ve davranışlara, erdemsizliklere sürükleme potansiyeli olan nefsi değil, aksine yüceltme, güzel huy ve erdemlerle donatma,

hatta ilahî sıfatları yansıtacak bir ulûhiyet aynasına çevirme potansiyeli olan ruhu takip etmeyi önermektedir.

Görüldüğü üzere Mevlânâ, **nefs ile ruh arasında yadsınamaz bir ayırma** gitmekte ve onları hem etik hem de ontolojik açıdan farklı kabul etmektedir. İlkini toprak bedenle ve kötülükle ilişkilendirip yetkinlik önünde bir engel olarak görürken ikincisini, ilahî nefes ve iyilikle ilişkilendirip ahlakî gelişim için önemli bir rehber olarak kabul etmektedir. O, kötü huy ve reziletleri nefse atfederken, güzel huy ve faziletleri ruha atfetmektedir. Bu yönüyle o, İslâm ahlâk felsefesindeki çoğu filozofun aksine, arınmış ve mutmain olmuş nefsi bile Allah tarafından üflenen ve insanın ilahî özünü temsil eden ruhtan ayrı tutmaktadır.

Son olarak şunu da ilave edelim ki kanaatimizce Mevlânâ, **dinî-tasavvufî yönü ağır basan bir ahlâk öğretisi** geliştirmekle birlikte içeriğini ayet, hadis ve tasavvufî yorumlarla doldurduğu felsefî terminolojiyi kullanmaktan da kaçınmamıştır. Başka bir ifadeyle o, felsefî ahlâk geleneğinden haberdar olmakla birlikte daha çok dinî-tasavvufî ahlâk geleneğine bağlı kalmayı ve bu geleneğe uygun bir terminoloji kullanmayı tercih etmiştir. Böylece büyük bir sûfî düşünür ve ahlak üstadı olarak felsefî ahlâk geleneğindeki klasik erdem ahlâkı yanında *“dinî-tasavvufî yönü ağır basan yeni bir ahlâk öğretisi”* ve terminolojisi geliştirmeyi başarmıştır. Nitekim o, insanın güçlerini nefis-ruh ayrımı temelinde yeniden tanımlamış ve tasnif etmiştir. Mesela, erdem ahlâkındaki akıl, şehvet ve öfkeyi nefsin bir gücü olarak gören genel yaklaşımı kabul etmemiştir. Aksine şehvet ve öfkeyi nefse, akıl ve aşkı ise ruha atfetmiştir. Bu ayırma paralel olarak, şehvet ile öfkeyi nefsin, akıl ile aşkı ise ruhun birer gücü olarak görmüş ve ahlâk öğretisini bu temel ayırım üzerine bina etmiştir. Bunun bir sonucu olarak da nefsin arzu gücü ile ruhun arzu gücünü birbirinden ayırmış ve nefsten kaynaklanan arzu gücünü şehvet olarak isimlendirip eleştirirken ruhtan kaynaklanan arzu gücünü aşk olarak isimlendirip övmüştür. Yine bu bağlamda o, mutluluğu *“gönül huzuru”* ve *“sükûn hâli”* olarak tanımlamış ve ruhî hazlara dayalı bir *“manevî mutluluk”* anlayışı geliştirmiştir. O, ahlâkî yetkinlik ve mutluluk için nefsi ve nefsin şehvet, tamah, hırs, öfke, kibir gibi olumsuz güçlerini değil, aksine gönüldeki ruhu ve ruhun akıl, irade, aşk, sevgi, merhamet gibi olumlu güçlerini takip etmeyi önermiştir. Tabiri caizse o, âdeta bir kişilik cerrahı gibi önce nefisten kaynaklanan bütün kötü duygu, düşünce ve huyları karakterden temizlemek sonra karakteri ruhun iyi duygu, düşünce ve huylarıyla donatmak ve böylece ideal bir kimlik inşa etmek, ahlâkî açıdan yetkin/olgun bir insan modeli ortaya koymak istemiştir.

KAYNAKÇA

Abdulahkim, H. (1991). Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *İslâm düşüncesi tarihi*, (C. 3), ss. 43-61, Yusuf Ziya Cömert (Çev.), M. M. Şerif (Ed.), İstanbul: İnsan.

Aydın, H. (1999). Kusta B. Luka ve ruh ile nefis arasındaki ayırım adlı kitabı. *AÜİFD* XL, 387-402.

- Aydın, M. S. (1996). *Din felsefesi*. Ankara: Selçuk.
- Ayvaz, M. (2017). Mevlânâ Celâleddîn Rumî'nin Ahlâk Öğretisi, İbrahim Emiroğlu (Dnş.), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Ayvaz, M. (Ocak-Haziran 2018). Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin ahlak öğretisinde mutluluk. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Cilt: II, Sayı:1, ss. 87-108.
- Banarlı, N. S. (1984). *Tarih ve tasavvuf sohbetleri*. İstanbul: Kubbealtı.
- Can, Ş. (1965). *Mevlânâ ve Eflâtun*. Konya: İleri.
- Ceyhan, S. (2001). Mesnevî, rûhun hikayesi: Ankaravî'ye göre Mesnevî'de tahkiyenin metafizik delâleti. *Kubbealtı Akademi Mecmuası, Hz. Mevlânâ Özel Sayısı*, 144, 94-113.
- Chittick, W. (2011). *Tasavvuf-Kısa bir giriş*. Turan Koç (Çev.), (5. bs.), İstanbul: İz.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Çağrı, M. (2009). *Anahatlarıyla islâm ahlâkı*. (5. bs.), İstanbul: Ensar.
- Çamdibi, M. (1994). *Şahsiyet terbiyesi ve Gazali*. (2. bs.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Dalkılıç, M. (2004). *İslâm mezheplerinde ruh*. İstanbul: İz.
- El-Cevziyye, İbn Kayyim (1993). *Kitâbu'r-Rûh*. Şabah Haklı (Çev.), İstanbul: İz.
- El-Gazâlî, Ebu Hâmid (1993). *İhyâu ulûmi'd-Dîn*, Mehmed A. Müftüoğlu (Çev.), A. Fikri Yavuz (Tah.), Cilt: 1-6, İstanbul: Tuğra.
- el-Yunânî, Kutsa b. Luka, (2009/1). Ruh ve nefis arasındaki fark hakkında. İbrahim Halil Üçer (Çev.), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36, 195-208.
- Emiroğlu, İ. (2000). Mevlânâ'ya göre yanlışlara düşmemek için nefsi eğitime. *Felsefe Dünyası*, 1(31), 15-23.
- Emre, Y. (2006). *Yunus Emre divanı*. Burhan Toprak (Der.), (3. bs.), İstanbul: Odunpazarı Belediyesi.
- Fahri, M. (2004). *İslâm ahlâk teorileri (Ethical theories in Islâm)*. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (Çev.), İstanbul: Litera.
- Fârâbî, Ebû Nasr (1990). *El-medînetü'l-fâzıla*. Ahmet Arslan (Çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (1982). *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat bilgisi)*, Süleyman Uludağ (Çev.), (1. bs.), İstanbul: Dergah.

- Göztepe, Y. (Ocak-Haziran 2005). Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin akla eleştirel bakışı. (14) *Tasavvuf Dergisi*, 417-438.
- İbn Miskeveyh (2013). *Tehzîbu'l-ahlâk (Ahlâk eğitimi)*. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç (Çev.), (2. bs.), İstanbul: Büyüyenay.
- Kayıklık, H. (2011). *Tasavvuf psikolojisi*. (2. bs.), Ankara: Akçağ.
- Köse, Zeynep (2007). Hz. Mevlânâ'da nefis ile ilgili semboller. *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler I*, 169-171, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kuşeyrî, A. (1991). *Kuşeyrî risalesi*. Süleyman Uludağ (Haz.), (3. bs.), İstanbul: Dergah.
- Küçük, O. N. (2009). *Mevlânâ'ya göre manevî gelişim (Benliğin dönüşümü ve mi'râcı)*. (2. bs.), İstanbul: İnsan.
- Lewis, F. (Şubat 2010). Mevlânâ – Geçmiş ve şimdi, doğu ve batı. Gül Çağalı Güven ve Hamide Koyukan (Çev.), (1. bs.), İstanbul: Kabcacı.
- Mevlânâ, C. R. (2007a). *Dîvân-ı kebîr*. Abdalbâki Gölpınarlı (Çev.), (1. bs.), C. 1, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Mevlânâ, C. R. (2007b). *Dîvân-ı kebîr*. Abdalbâki Gölpınarlı (Çev.), (1. bs.), C.2, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Mevlânâ, C. R. (2007c). *Dîvân-ı kebîr*. Abdalbâki Gölpınarlı (Çev.), (1. bs.), C.3, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Mevlânâ, C. R. (2007d). *Dîvân-ı kebîr*. Abdalbâki Gölpınarlı (Çev.), (1. bs.), C.4, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Mevlânâ, C. R. (2007e). *Dîvân-ı kebîr*. Abdalbâki Gölpınarlı (Çev.), (1. bs.), C.5, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Mevlânâ, C. R. (2007f). *Dîvân-ı kebîr*. Abdalbâki Gölpınarlı (Çev.), (1. bs.), C.6, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Mevlânâ, C. R. (2007g). *Dîvân-ı kebîr*. Abdalbâki Gölpınarlı (Çev.), (1. bs.), C.7, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Mevlânâ C. R. (2008). *Fîhi mâ-fîh*. Abdalbâki Gölpınarlı (Çev.), İstanbul: İnkılâp.
- Mevlânâ C. R. (1991a). *Mesnevî*. Veled İzbudak (Çev.), Abdalbâki Gölpınarlı (Gözden Geçiren), C.1, İstanbul: M.E.B.
- Mevlânâ C. R. (1991b). *Mesnevî*. Veled İzbudak (Çev.), Abdalbâki Gölpınarlı (Gözden Geçiren), C.2, İstanbul: M.E.B.

- Mevlânâ C. R. (1991c). *Mesnevî*. Veled İzbudak (Çev.), Abdülbâki Gölpinarlı (Gözden Geçiren), C.3, İstanbul: M.E.B.
- Mevlânâ C. R. (1991d). *Mesnevî*. Veled İzbudak (Çev.), Abdülbâki Gölpinarlı (Gözden Geçiren), C.4, İstanbul: M.E.B.
- Mevlânâ C. R. (1991e). *Mesnevî*. Veled İzbudak (Çev.), Abdülbâki Gölpinarlı (Gözden Geçiren), C.5, İstanbul: M.E.B.
- Mevlânâ C. R. (1991f). *Mesnevî*. Veled İzbudak (Çev.), Abdülbâki Gölpinarlı (Gözden Geçiren), C.6, İstanbul: M.E.B.
- Nesterova, S. (2012). *Mesnevî'de örtülü anlamlar*. (1. bs.), İstanbul: İnsan.
- Özlem, D. (2004). *Etik-ahlâk felsefesi*. İstanbul: İnkılâp.
- Platon (Eflatun) (1999). *Devlet*. Selahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (Çev.), (5. bs.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Soysaldı, İ. (2007). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde nefis kavramı. *Uluslar Arası Mevlânâ Ve Mevlevîlik Sempozyumu, Bildiriler I*, 163-167, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Tirmizî, H. (2013). *Metafizik mutluluk*. Hacı Bayram Başer (Çev.), (1. bs.), İstanbul: Hayykitap.
- Turgut, A. K. (2013/Bahar). İshrâkî felsefede nefis (ruh) meselesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(26), 568-579.
- Türker, Ö. (2008). Nefis. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 32), 529-531, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Türkeri, M. (2006). *Elmalılı'nın Ahlâk Felsefesi*. (2. bs.), İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.
- Uludağ, S. (2008a). Nefis. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 32), 526-529, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Uludağ, S. (2008b). Ruh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 35), 192-193, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Usta, M. (1995). *Divan-ı kebir'de Mevlânâ'nın eğitim görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Yakıt, İ. (2000). *Batı düşüncesi ve Mevlânâ*. İstanbul: Ötüken.
- Yakıt, İ. (2010). *Mevlânâ'da aşk felsefesi*. İstanbul: Ötüken.
- Yakışan, N. (2008). Mevlânâ'nın Felsefeye Bakışı. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul.

Yardım, A. (2008). *Mesnevî hadisleri*. İstanbul: Damla.

Yavuz, Y. Ş. (2008). Ruh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 35), 187-192, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Yeniterzi, E. (2008). *Sevginin evrensel mühendisi Mevlâna*. (10. bs.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.