

YİTİK HİKMETİN KAPILARI
-MEVLÂNÂ VE EZELİ HİKMET-*

Hüseyin YILMAZ**

Öz

Bu çalışmada Tradisyonalist/Gelenekselci Ekolün belli başlı simalarının söylem ve metodolojileri takip edilerek, metafizik hakikatin İslam kültür ve geleneğindeki anlam katmanları üzerinde bir tartışma gerçekleştirilecektir. Esasen böyle bir tartışmayı bugün modern ve gelenekçi dil dünyalarında benzeri etki ve çağrışımlara sahip olarak bilinen Mevlânâ üzerinden sürdürmek her zaman verimli bir imkân olarak dikkat çekicidir. Mevlânâ'nın bugün küresel ölçekte farklı mecraları kucaklayıcı dilinin dayandığı perspektif ve metodoloji, İslam irfan geleneğinin öteden beri yitik saydığı hikmetin kapılarını aralamakta sadece metaforik değil kayda değer derinlikte sunduğu rehberlikle de ufuk açmaktadır. Makalede Gelenekselci Ekolün temel varsayımlarını temellendirmede Mevlânâ ile hangi perspektiflerde buluştuğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gelenekselcilik, Ezeli Hikmet, Mevlânâ, Perennial Felsefe.

THE GATEWAYS OF LOST WISDOM
-MAWLANA AND THE PERENNIAL PHILOSOPHY-

219

Abstract

This study discusses the effects of metaphysic reality in Islamic culture and tradition, by following the methodologies and expressions of the notable figures in the Traditionalist School. As a matter of fact, it is noteworthy that pursuing such a discussion through Mawlana, a person who is known to have a similar influence on both the modern and traditional lingual world, will always be productive. The perspective and methodology Mawlana basis his global embracing dialectal, opens the doors of wisdom that had long been regarded lost by the Islamic insight tradition, not only metaphorically, but also with the considerable in-depth guidance he presents. This study will serve to understand which of these perspectives of Mawlana and the Traditionalist School are in common.

Keywords: Traditionalism, Wisdom, Mawlana, Perennial Philosophy.

* Bu makale, ["II. Uluslararası Mesnevi Sempozyumu", Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 22-24 Mayıs 2013, Van] künyeli bilimsel etkinlikte bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Yüzüncü Yıl üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ezelihikmet@gmail.com

Giriş

Bu çalışmaya öncelikle Gelenekselci Ekol'ün temel yaklaşımlarını ortaya koyan ve Mevlânâ ile buluşan görüşlerini öne çıkaran bir girişle başlamak uygun olacaktır. Her ne kadar çeşitli entelektüel ilgilere mazhar bir ekol olsa da Gelenekselcilik, akademik çevrelerde yeni yeni tanınmaktadır. Ekolün çeşitli İslam tarikatları aracılığıyla Müslüman olmuş batılı düşünürlerin görüşleri etrafında şekillendiği ve daha sonra İslam dünyasında yankı bulduğunu söylemek mümkündür. Öncülüğünü *René Guénon (Abdulvahid Yahya)* (1886-1951)'un yaptığı bu ekolün belli başlı isimleri arasında hepsi de sonradan Müslüman olmuş *Frithjof Schuon (İsa Nureddin)*, *Titus (İbrahim) Burckhardt*, *Gai Eaton (Sidi Hasan Abdullah Abdulhamid)*, *Martin Lings (Ebu Bekir Siraceddin)* ve *Lord Northbourne (Sidi Nuh)* bulunmaktadır. İslam dünyasında en çok tanınan Gelenekselci yazar ise *Seyyid Hüseyin Nasr*'dir. Bununla birlikte ekolün mensupları arasında *Ananda K. Coomaraswamy* gibi başka dinlerden bazı düşünürler de bulunmaktadır. Ekol, dinlerin özünde bulunan *Ezeli Hikmet*'in evrensel bir gelenek olarak bütün dinlerde sürekli var olduğunu ve yaşadığını ileri sürerek, modern dönemde unutulmuş ya da göz ardı edilen bu *Gelenek*'e dönmeyi, insanlığın tarihinde yaşadığı normal durumuna kavuşması olarak değerlendirmektedir.

Gelenekselciler, *gelenek* kavramıyla Allah'dan vahiy veya ilham yoluyla aktarılan kutsal sözleri anlamakta, bunların uygulanmasıyla insanlar arasında ortaya çıkan çeşitli toplumsal kurumsallaşmış yapıları ve bunların gerek manevi gerekse maddi yollarla aktarımını da bu çerçevede değerlendirmektedirler. Onlara göre aktarılan *ilahi mesaj*, hem Yaratılış ile başlayan tarihsel yatay düzlemdeki bir devamlılığı anlatmakta hem de gelenek içindeki her hareketi tarih üstü Aşkın Hakikat'e bağlayan dikey bir rabımayı hatırlatmaktadır. Bu açıdan gelenek, kökleri vahiyde bulunan, dalları ve gövdesi asırlar boyu

gelişmiş bir ağaca benzetilmiştir¹. Bu nedenle gelenek kavramını bir anlamda din kavramıyla da özdeş olmaktadır. Gelenekselciler bütün dinlerin özünde bulunan bir *Asli Gelenek* bulunduğunu ve bu geleneğin çağlar boyu bütün dinlerde değişik formlarda yankılandığını belirtmektedirler. *Ezeli Hikmet* olarak aktarabileceğimiz farklı geleneklerdeki bu özü karşılayan kavram olarak da Batı dillerinde *Philosophia Perennis*, *Sophia Perennis*, *Religio Perennis*, İslam geleneğinde ise *Hikmet-i Halide* kavramı kullanılmaktadır.

Bu genel girişten sonra Gelenekselci yaklaşımlarla Mevlânâ'nın benzer görüşler ortaya koyduğu temel bazı konular üzerinde durulacaktır. Her şeyden önce Mevlânâ'nın eserleri Batı dillerine oldukça yakın diyebileceğimiz bir zaman diliminde kazandırılmaya başlanmıştır. Bu bakımdan özellikle *Guénon*'un eserlerinde ona atıf yapılmadığı görülmektedir. Ancak o, *Schuon* ve özellikle ana dili Mevlânâ'nın eserlerinin yazıldığı Farsça olduğu için *Seyyid Hüseyin Nasr*'ın eserlerinde bir hayli görülmektedir. *Nasr*'ın Mevlânâ ile ilgili bağımsız birçok yazı kaleme aldığı da bilinmektedir. Giderek bu çevrede Mevlânâ'nın daha da görünür olmaya başladığını söylememiz mümkündür. Çünkü bu ekolün temel olarak bütün dinlerdeki ezoterik doktrinleri merkeze aldıkları ve İslam söz konusu olduğunda da bunun Sufilik içinde karşılık bulduğu bilinmektedir. Nitekim Gelenekselci ekolün kesinlikle İslami ve özellikle *Muhyiddin İbn Arabi (Şeyhü'l-Ekber)*'e nispetle de *Ekberi* bir kökene sahip olduğu söylenmiştir². Aynı şekilde *S. H. Nasr*'da Mevlânâ'nın eserinin adeta bu ekol içinde yansıdığını ifade etmek için "Rumi'nin İslam'da mistik şiirin doruğunu oluşturması ve çağdaş dünyada geleneksel hakikatin araştırılmasında yönelinen ve çağdaş

¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam* (çev. Savaş Şafak Barkçın; Hüsamettin Arslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), s. 15.

² Michel Valsan, *İslam Maneviyatı ve Batı* (çev. Işık Ergüder, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 39-40.

geleneksel ekolün *Philosophia Perennis*'in önemli şahsiyetlerinden biri olması gerçeğinden"³ söz etmektedir.

I. Din

Gelenekselci tanımlamada dinin *inanç*, *ibadet* ve *ahlak* olmak üzere üç unsuru öne çıkmaktadır. Bunlar genel olarak dinin zahirî yönü olarak kabul edilmektedir. R. Guénon'a göre, "din, esas olarak 'akide, ahlak ve ibadet' öğelerinin birleşimidir. Nerede bu üç öğeden biri eksikse orada tam anlamıyla bir dinin varlığı söz konusu olamaz. Birinci öğenin dinin entelektüel yönünü, ikincinin sosyal yönünü, üçüncünün ise ayinlerle ilgili yönünü oluşturduğunu hemen ekleyelim"⁴. O, dinin batınî yönünü tamamen ayrı bir kategoride değerlendirirken M. Lings, bu metafizik ilkeyi de merkeze alan ve ekolün bütün görüşlerini özetleyen bir çerçeve sunmaktadır: "Din üç yönlü bir İlahi Haber'dir: Birincisi o, gerek Mutlak, Ezeli ve Ebedi Hakikat'in kendisi ve gerekse kainat yani görelî, sonlu ve ölümlü olan, özellikle de insan hakkında nelere *inanıp* nelere *inanılmayacağını* gösteren bir akidedir; ikincisi nelerin *yapılıp* nelerin *yapılmayacağını* gösteren bir yasadır ve yasanın *yap* dedikleri, bütün inananları kuşatıp hayatlarına nüfuz edebilecek genişlik ve zenginlikte yeterli bir tapınma biçimini oluşturur; üçüncüsü insanlar arasındaki manevi farklılıklara izin veren mistisizm ya da batınılıktır. Akidelere inanmak ve yasaya uymak herkesin boynunun borcudur, çünkü kurtulmak ve esenliğe çıkmak bunlara bağlıdır. Dinin, ancak belirli nitelikleri olanları bağlayan mistik yönü, inanç ve tapınmanın fazladan bir boyutudur; zira hem akideyi tam anlamıyla kavramış olmaklığı hem de dini vecibelerin yerine getirilişinde derin bir samimiyet ve yoğunlaşmayı

³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı* (çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınlar, 1992), s. 175.

⁴ René Guénon, *Doğu Düşüncesi* (çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), s. 88.

gerektirir. Bu, esenliğin de ötesinde, daha dünyadayken kutsanma ve hatta bunun da ötesinde Tanrı'nın Kendisi'ne kavuşma imkanını bağışlar"⁵.

R. Guénon dinin bu batınî yönünü metafizik alanla ilişkilendirmekte ve bu alanı, dinlerin bir forma girdiği düzeyin üstünde görmektedir. Yani dinlerin zahiri olarak yaşanması, onların metafizik özünün yaşadığımız dünyada belirli, somut bir kalıba bürünerek ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Oysa dinlerin metafizik özü, şekil ötesidir ve somut bir kalıba indirgenmez. Başka bir deyişle o, saf entelektüel düzeyden yani metafizik düzeyden aşağıda, belirli inanç, ibadet ve ahlak kuralları ile bir forma kavuşan yapıların din şeklinde ortaya çıktığını söylemektedir. Öyle görülüyor ki o, din dediği zaman daha çok dinin zahirîni, metafizik dediği zaman da batınîni kastetmektedir. Ancak bu ayırım mutlak değildir ve çoğu zaman her iki unsurun bir arada bulunması ile gerçek dini bütünlüğün ortaya çıkabileceği kabul edilmektedir.

Anlaşılabacağı üzere burada Gelenekselciler, dinin İslam geleneğindeki tasavvufî alanla ilgili yönünü aynı zamanda onun metafizik ve batınî özü olarak öne çıkarmışlar ve ağırlıklı olarak bu yönü üzerinde durmuşlardır. Onlara göre din değişmez temel ilkelerini buradan alır. Dinin dünyada aldığı şekli, ibadet biçimleri, sanatı vb. diğer unsurları da bu ilkeler tarafından belirlenir ve bunların kendi düzeylerinde yansımaları şeklinde değerlendirilir. Mevlânâ da, İslam tasavvufundaki sınıflandırmaya uyarak dinin içindeki ana unsurları *şariat*, *tarikât* ve *hakikat* kavramları çerçevesinde açıklamaktadır. *Mevlânâ*, çeşitli benzetmelerle bu üç kavramı Mesnevi'nin dördüncü cildinin dibacesinde şu şekilde açıklamaktadır: Şariat bir muma benzer, yol gösterir. İnsanın yolda gidişi, tarikattır. Ulaştığı hedef ise Hakikattir. Başka bir benzetmesine göre de şariat, tıp bilgisini öğrenmeye benzer; tarikât, tıp bilgisine göre perhize dikkat ederek ilaç kullanmaktır. Hakikat ise ebedi olarak sağlık ve esenlik bulmak dolayısıyla

⁵ Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler* (çev. Enes Harman; Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980), s. 86-87.

diğer ikisinden kurtulmaktır. Çünkü insanoğlu öldüğü zaman onda şeriat da tarikat da kalmaz. Ancak Hakikat kalır. Kısaca şeriat bilmektir, tarikat tutmak, hakikat ise Allah'a ulaşmaktır⁶.

Bu kavramların Gelenekselciler tarafından da Mevlânâ'nın açıklamalarına benzer şekilde yorumlandığını söyleyebiliriz. R. Guénon göre İslam, şeriat ve hakikat kavramlarıyla zahir ve batın arasındaki farkı birbirlerini tamamlayacak şekilde ve açık bir biçimde ortaya koymuştur. Ona göre Şeriat, her şeyden önce bir yaşam biçimi olarak görülürken, hakikat saf bilgi yani marifettir. Hakikate ulaşmak için gereken vasıtalara ise şeriattan hakikate ulaştırılan yol anlamında tarikat denmektedir. O bu durumu daire sembolü ile şu şekilde anlatmaktadır: Tarikat dairenin çemberinden merkeze giden yarıçaplarla temsil edilebilir. Çemberin her noktası bir yarıçapa tekabül ederken, sonsuz derecedeki bu yarıçapların hepsi merkezde birleşmektedir. Bu yarıçaplar kişisel yaratılışların ve mizaçların farklılığına göre çemberin değişik noktalarına yerleşmiş insanlara uyarlanmış tarikatlar anlamına gelmektedir⁷. Burada Mevlânâ'nın da yukarıda konuyla ilgili görüşlerini aktardığımız bölüme, tamamen Gelenekselci yaklaşımın temel görüşüyle uyum halinde olan şöyle bir açıklama ilave ettiğini görüyoruz: "Bunun için 'Hakikatler meydana çıkarsa Şeriatlar batıl olur' demişlerdir"⁸. Bu noktada farklı şeriatlar daha doğrusu farklı dinlere Mevlânâ'nın ve Gelenekselcilerin yaklaşımlarını değerlendirmemiz uygun olacaktır.

II. Dinler

Gelenekselciler dinlerin farklı olmalarını ve yaşadığımız dünyada birçok dinin bir arada yaşamasını doğal bir durum olarak değerlendirmektedirler. Çünkü insan topluluklarının farklı şartlarda ve

⁶ Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Mesnevi* (çev. ve şerh. Abdalbaki Gölpınarlı, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1985), c. IV, s. 4.

⁷ René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış* (çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), s. 29-30.

⁸ Mevlânâ, *Mesnevi*, c. IV, s. 3.

coğrafyalarda, farklı dillerde bulunuyor olması onların dinlerinin de farklı olmasına yol açmaktadır ve bunun böyle olmasını dileyen de dini gönderen Tanrı'dır. Vahyin farklı topluluklara gelmesi olgusu, her ne kadar onlar için bir kurtuluş kapısı olarak kabul edilse de, o topluluğun kendilerine özgü şartlarını ve insani farklılıklarını da gözetken bir karakter taşımaktadır. Gelenekselciler açısından her ne kadar insanlığın çokluğundan dolayı vahiylerin bu insani duruma ait özellikleri göz önünde bulundurmasından kaynaklanan farklılıklar doğal olsa da, vahiylerin özünün tüm bu formların üstünde kaldığı unutulmamalıdır. Ancak onlara göre insan da vahiyle kutsallık kazanmış bir akıl sayesinde bu şekle bürünmemiş öz'e nüfuz edebilme ve mesajın muhatabının formuyla değişikliğe uğradığını bilebilme kabiliyetine sahiptir⁹. Gelenekselcilere göre bütün insanlar yanılmış olamayacağına göre onların dinleri de kurtuluşa ulaştırır ve derin bir inceleme bu dinlerdeki hakikati de keşfedebilir.

Gelenekselciler dinlerin farklılığını hem bir olgu hem de bir gereklilik olarak kabul etmektedirler. Çünkü onlar dinlerin özünü oluşturan metafizik hakikati, insani düzlemi aşan ebedi bir hakikat olarak görmektedirler. Zira onlara göre, bu metafizik hakikatleri koruyan hiçbir din ve gelenek bozulmaz. Hele hele dinlerin evrimsel bir şemaya uygun olarak tekâmül ettiklerini ve değiştiklerini kökten reddetmektedirler. Dinlerin tarih içerisinde gösterdikleri değişiklikleri ise belirli bir ırkın veya bir çağın şu ya da bu özel durumlarına ve şartlarına uyarlanması olarak yorumlamaktadırlar. Böyle bir durumda bile geleneğin temelini oluşturan metafizik hakikatin hiçbir biçimde bozulmadığı ve değişmediği sadece biçimlerin farklılaştığını ileri sürmektedirler¹⁰. Her din hakikatini koruduğu müddetçe farklı dönemlerde farklı gelişmeler ve durumlara yeni bakış açılarıyla kendini uyarlamaktadır.

⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal* (çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayınları, 1999), s. 197.

¹⁰ René Guénon, "Doğu Metafiziği", çev. Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guénon'un Doğu Metafiziği*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), s. 79-80.

Dini çoğulculuk açısından Gelenekselciler tek bir geleneksel tarzın herkesin bakış açısı olması gerektiğine karşı çıkmışlardır. Her ne kadar onlar çoğunluğun ufkunun, kendi geleneklerinin tarzı içinde sınırlandırılmış ve yerel denebilecek bir bakış açısı içine kapanmış olmalarını normal görseler de bunun bütün insanların bakış açısı olabileceğini reddetmişlerdir. Çünkü her gelenek içinde metafizik hakikate ulaşan bilgiler bu düzeyde bütün dinlerin aynı özü taşıdığını idrak edebilirler. Onlara göre çoğunluğun bakış açısı, geleneklerin temeldeki birliğinin bilincine varmış olanların bakış açısını yansıtmamaktadır¹¹. Dolayısıyla onlar için önemli olan bütün dinlerin bu aşkın özleri açısından aynı hakikate ulaştırdığını görebilmektir.

Ancak bütün bunlarla birlikte Gelenekselciler İslam'ı yaşadığımız dünyanın zaman aşımına uğramayan dini geleneği olarak kabul etmektedirler. İslam tüm gelenekleri içinde toplayan ve yaşadığımız dönemin şartlarına göre asli geleneği yaşatan son vahiydir. Zira bu zaman dilimi için gönderilmiştir. Daha önce değindiğimiz gibi ekolün birçok mensubu Müslüman olmuştur ve bu bakış açısının bir yansıması olarak ihtida ettiklerini söylemek mümkündür.

Mevlânâ'nın İslam dışındaki dinlere bakışı üzerinde günümüzde birçok farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Onun dini çeşitliliğe yaklaşımını çoğulcu, inhisarcı ya da kapsayıcı açılardan yorumlayan bakış açıları bulunmaktadır¹². Biz onun yaklaşımının Gelenekselci bakış açısına paralel olarak yorumlanabileceğini düşünmekteyiz. Her şeyden önce Mevlânâ bir sufi olarak İslam geleneği içerisinde yaşamış ve çevresindeki insanları da bu çerçevede irşad etmiş ve her ne kadar farklı dinden insanlar ona hürmet etseler de onun irşadıyla Müslüman olanlar da olmuştur. Onun bazı ifadelerinden diğer dinlerin de hakikat değerini kabul ettiğine dair izlenimler

¹¹ René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar* (çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), s. 132.

¹² Bkz. Rifat Atay, "Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2006).

edinilmektedir. Nitekim Mevlânâ üzerine araştırma yapanlar hep bu konuya değinmişlerdir. *Fürûzanfer* onun için şöyle demektedir: “Hayatında bütün milletlerle, mezheplerle anlaşma, barış esas hakim olmuştur. Herkese karşı bir türlü muamalesi vardı. Müslümana, Yahudiye, ateşe tapana bir gözle bakıyordu...Tahkikle aşk neticesi hasıl olan bu birlik, barış esasları Mevlânâ’ya büyük bir tahammül, yumuşaklık bağışlamıştır ki hayatında gönül gözleri kapalı olan hasımları tarafından ona reva görülen dil uzatmalara, ileri geri söylemelere, uygunsuz lakırdılara hiç cevap vermez, mülayimlik, güzel huylarla onları doğru yola getirirdi”¹³. Yine onun eserlerini Fransızcaya çeviren ve kendisi de bir Mevlânâ uzmanı olarak tanınan *Meyerovitch* ise bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: “Mevlânâ daima en geniş toleransın havarisi olmuştur. Ona göre, önemli olan yegane şey, bir tek Allah için olan iman ve aşktır. O Allah her şeydir. Bu Allah bütün monoteist inançlardaki varlıktan başka bir şey değildir. Mevcut olan farklılıkların önemi yoktur...Hakikatte, kurumsal kurallar ve dini erkanla ilgili tavsiyeler, çoğu zaman, bu bir tek Tanrının yaratıkları arasında farklılık ve düşmanlık nedeni olmuştur. Muhtelif isimlerin “Yüce Realitesi” olarak Onun çağrılması, önemsizdir. Gerçek müminler, dini davranışları birbirilerine benzemese de aynı yol üzerindedir”¹⁴. Esasen Mevlana’da da bütün bu yorumlara ulaşılabilecek bazı aktarımlar yapmak mümkündür. Zira onun şiirlerindeki genel izlenim de bize onun farklı anlayışlara ve dinlere karşı oldukça dostça yaklaştığını göstermektedir. *Nasr*, Gelenekselci yaklaşımın konuya bakışının Mevlânâ’da karşılığının bulunduğundan emin görünmektedir. Onun, Mevlânâ’dan alıntıladığı birçok örneğin desteğiyle temellendirdiği yaklaşımına göre veli kişiliğiyle o, manevi olarak yaşamış olduğu tecrübeyle dinlerin içsel birliğinden söz etmektedir. Çünkü bu tecrübe bütün yolların kendisine ulaştığı zirveyi ya da bütün ışınların kendisinde birleştiği Merkez’i keşfetmek anlamına gelmektedir. Bu tecrübe

¹³ B. Fürûzanfer, *Mevlânâ Celaleddin* (çev. Feridun Nafiz Uzluk, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2005), s. 174-175.

¹⁴ Eva de Vitray Meyerovitch, *Mesnevi Mutlağın Arayışı* (çev. Mehmet Aydın, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 1996), s. 24-25.

aynı zamanda dinlerin biçimsel farklılığının da doğal olduğunu kabul etmektedir¹⁵. Bu konuda Mevlânâ'nın eserlerinin genelinden bir izlenim edinmek daha sağlıklı olmakla birlikte tek tek bazı örnekler vermek de yararlı olabilir:

İnsan cansızların tesbihini inkâr ededursun; o cansız kullukta ustadır.

Hatta yetmiş iki milletin her birinin, öbüründen haberi yoktur da onun tesbihinden şüphe eder.(Mesnevi III/1498-99)

Musa kıyamete dek vardır; ışığı hep o ışıktır; başka ışık değil; değişen kandildir ancak.

Bu kandille, fitil, başkadır ama ışığı başka ışık değildir, hep o yandandır.

Ey varlığın özü, inananla ateşe tapanın, Yahudinin ayrılığı, aykırılığı hep bakış görüş yüzündendir. (Mesnevi III/1255-56,1259)

Gelenekselciler de her dinde yansıyan bu ışığın temelde aynı olduğu kanaatindedirler. Ancak bu ışığı sadece batınî hakikate ulaşanların anlayabilmeleri mümkün olduğundan her dinde Mevlânâ gibi büyük bilgelerin dinlerin özündeki bu öğretiye göre konuştuklarını ifade etmektedirler. Bu bakımdan Mevlânâ'nın diğer dinlere yaklaşımı iki farklı yönden değerlendirilmiştir: “Ötekine, zahirde kâfirliği, müminliği ve öteki vasıflarını ayrı ayrı derecelere ve değerlendirmelere tabi tutarak bir anlamda kapsayıcı tarzda baktığı, batında ise Tanrı'nın takdirini ve hikmetini dikkate alarak daha çoğulcu ve kucaklayıcı bir bakış içinde olduğu anlaşılıyor”¹⁶. Gelenekselciler bütün dinlerin özünde aynı hikmetin bulunduğunu ifade etmek için farklı açıklama kalıpları kullanmışlardır. Burada bu konularda Gelenekselci açıklamaların Mevlânâ'da hangi düzeyde karşılık bulduğu üzerinde durmamız gerekecektir. Ancak Mevlana'nın eserleri bütünüyle ve

¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler* (çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), s. 164.

¹⁶ Cafer Sadık Yaran, “İbn Arabi, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre ‘Öteki'nin Durumu”, *İslam ve Öteki*, (ed.) Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), s. 333.

bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, insanlara İslam dışında hakikate ve kurutulmuş ulaşılabilecekleri bir din ya da yol önermediği açıkça anlaşılacaktır.

III. Varlığın Birliği

Gelenekselciler dinlerin özündeki hikmeti açıklamak için hepsi aynı sonuca ulaşan dört farklı yaklaşım ve ifade biçimi üzerinde yoğunlaşmışlardır: *Göreceli Mutlak*, *Zahirilik-Batınîlik*, *Varlığın Birliği* ve *Dinlerin Aşkın Birliği*. Sonuçta dinlerin aşkın olanda bir olduğu noktasına ulaşan Gelenekselci yaklaşımın dinlerin birliğini açıklamada öne çıkardıkları bu izah tarzlarının bütün dinlerde yansımaları olduğu kanaatinde oldukları görülmektedir. Birinci olarak Mutlak anlayışı, çeşitli dinlerde ve inançlarda farklı farklı kavramlarla ortaya çıkmakla birlikte bunlar gerçekte aynı Mutlak'ı ifade etmektedirler. Onlar tek Mutlak olduğunu Mutlak'ın farklı dinlerdeki yansımalarının ise Göreceli Mutlak olduğunu ifade etmişlerdir. Böylece onlar Mutlak olanı onaylama açısından bütün dinlerin aynı noktada birleştiğini ve bununla birlikte her dinde Mutlak kavramının farklı kavramlarla ifade edildiğini ortaya koymuşlardır. Bütün dinlerin özünde var olan hikmeti açıklamada Gelenekselcilerin başvurduğu ikinci yoruma göre, her geleneğin herkes tarafından anlaşılabilen bir *zahirî* yönü bir de ancak sınırlı bir kesimin kavrayabildiği *batınî* yönü vardır. Onlara göre zahirî düzeyde dinler farklı görünmekle birlikte batınî özleri dikkate alındığında ortak noktada buluştukları anlaşılmaktadır. Ancak batınî düzeyi her dinde sınırlı sayıda entelektüel seçkin yaşayabildiği için ancak onlar idrak edebilmektedir. Gelenekselcilerin üçüncü olarak *dinlerin aşkın düzeyde bir olduğu* şeklindeki izahları da yine dinlerin kaynağının ilkelerinin Aşkın olması görüşüne dayanmaktadır. Bu aşkın düzeyde dinlerin aynı ezeli öze sahip olduğu idrak edilmekle birlikte bu düzeydeki ilkelerin dünyamıza yansımaları zorunlu olarak zahiri bir forma bürünmesi anlamına geldiğinden bu durum farklı insan topluluklarına farklı dinler olarak yansımaktadır. Son olarak

Gelenekselciler *varlığın birliği* anlayışının bütün geleneklerde bulunan evrensel bir öğretiyi olduğunu ileri sürmektedirler. Dinlerin özünü oluşturan aşkın hikmet bu öğretiye dayanmaktadır ve ancak tek bir metafizik hakikat olabileceğinden bu öğreti evrenseldir. Varlığın bir olduğunun idrak edildiği noktada dinlerin hakikatının birliği de anlaşılakta, öte yandan bu tek olan Varlığa bağlı olarak çokluğun görüldüğü tezahür dünyasında ise dinlerin farklı formlarla, şekillerle tezahür etmesi kaçınılmaz bir durum olarak kabul edilmektedir. Esasen Gelenekselcilerin dinlerin özünde aynı ezeli hikmetin bulunduğuna yönelik bu açıklama biçimleri temelde aynı şeyi farklı kavramsal çerçevelerle izah etme girişimi olarak yorumlanabilir. Varlığın birliği öğretisini temel alarak bu açıklamaları karşılaştıracak olursak Varlık; Mutlak, Batın ve Aşkın olandır. Veya batınî düzeyde tek bir Mutlak vardır, Varlık birdir ve yine Aşkınlığın birliği ancak bu düzeyde idrak edilebilir şeklinde bu dört açıklama biçiminin de temelde aynı şeyin farklı kavramsal kalıplara dökülmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz¹⁷.

Her ne kadar İslam dünyasında *varlığın birliği* (vahdet-i vücûd) deyince akla İbn Arabi gelse de Mevlânâ'nın da kendine özgü şiirsel üslubuyla bu yaklaşımı terennüm ettiği anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın Mesnevi'de ve diğer eserlerinde temel olarak yegâne hedefinin onun metafizik düşüncesinin temeli olan *Varlığın Birliğini* tasdik olduğu ve anlattığı batınî hikâyelerle varlığın birliği ve *eşyanın zahirî kesretinin* asılsızlığını anlatmak istediği, onun üzerine uzmanlaşmış kişilerce de ifade edilmektedir¹⁸. Gerçekten de Mevlânâ'nın eserlerinde bu temanın, birçok vesileyle açık veya gizli bir şekilde aktığını söylemek mümkündür.

Şu benim övüşüm, övüşü bırakmak sayılır; çünkü bu da varlık delilidir. Varlıksa yanlış bir şeydir.

Onun varlığına karşı yok olmak gerek; ona karşı varlık nedir? Kör yaslara batmış bir hiç (Mesnevi I/521-22).

¹⁷ Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler* (İstanbul: İnsan Yayınlar, 2003), s. 379.

¹⁸ Meyerovitch, s. 21,27,30.

Tanrı apaçık görünmediğindendir ki bu peygamberler, Tanrı naipleri olarak geldiler.

Hayır, yanlış söyledim; naiple naip edeni iki sanırsan çirkin bir zandır bu güzel değil.

Sen şekle taptıkça iki görünür sana; fakat şekilden kurtulana göre birdir o (Mesnevi I/678-80).

Biz yoklarız; bizim varlıklarımız, geçici şekiller izhar eden. Mutlak varlık olan sensin ancak (Mesnevi I/606).

Külle doğru varan, bütüne ulaşan parça-buçüğün bütün dikenleri güzelleşir, güle döner.

Tanrı'yu bir bilmek nedir? Kendini, o birin önünde yakıp yandırmak (Mesnevi I/3019,3021).

Nurunu görelî dünya gözümde düştü, varlık sanısı ebediyen çıktı gözümde.

Evveline evvel olmayan makamdan bir şimşektir, çaktı bütün alemleri yakıp kül etti. Birlik nuru bayrak açınca nice bizlik benlik yıkıldı gitti (Divan I/621-22).

Hiç kimseye, yok olmadıkça ulular tapısına yol yoktur.

Göklere ağmak nedir? Şu yokluk... Âşıklara mezhep de yokluktur, din de (Mesnevi VI/232-33).

Dalga, denizden meydana gelir de secdeler ederek, a benim benliğim, varlığım ah, neden sayıya sığmazsın sen diyerek kendini seyre dalar.

Bütün canlar birdir; bütün bu varlık, bir padişahın aksidir... Aklın başındaysa şaşma da iyice görmeye bak (Divan VII/2745-46).

A kardeş, yakınlık Kafdağının devlet kuşusun sen, devlet kuşuna, devlet kuşundan başka bir şey olmak yaraşmaz.

Dünya bir duru ırmak, bir deniz; sense balıksın fakat şu ırmakta yüzmek, doğru bir şey değil.

Sus da Tanrı denizine dal, yok ol gitsin; varlıkla Tanrı'ya eş olmak yakışık almaz (Divan VI/1144-46).

Bütün bu örnekler varlığın birliğini, bu birliği idrak için çaba gösterilmesi gereğinin yanı sıra çokluk fikrinin de bir yanılısama olduğunu oldukça açık bir biçimde ifade etmektedir.

IV. Bir'e Ulaşma Ve Aşk

Bu noktada insanın, Varlığın Birliğini nasıl idrak edebileceği ya da daha doğru bir deyişle nasıl kurtuluşa ereceği konusunun açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir. Burada da Gelenekselcilerin, Mevlânâ'nın görüşlerini değişik anlatımlarla adeta tekrarladığını söylemek mümkündür. Onlar insanın üç temel melekeyle donatılmış bir varlık olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlar *beden*, *nefs* ve *ruh* şeklinde ifade edilmiştir. Beden insanın maddi varlığını, nefis ya da can ise psikolojik varlığını ifade etmektedir. Gelenekselciler insandaki üçüncü meleke olan *ruh*, *kalp*, *akıl* veya Mevlânâ tarafından da ruh, can ve gönül olarak ifade edilen insanın gerçek Ben'in aşkın hakikatleri bilmesini ve onlarla iletişim kurmasını sağlayan ilahi bir nitelik olduğunu söylemektedirler. İnsandaki bu aşkın nitelik Allah'ın ona üflediği *ruhtur*. *Ruh*'un kalple özdeşleştirildiğini söyleyebiliriz. *Schuon*, ruhun insandaki ezeli bir varoluşa sahip olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Ölümsüz ruh, doğumla başlamamıştır; hilkatte Allah'ın insan içine üflediği ilahi ruhtur"¹⁹.

İslam maneviyatı açısından ruh, nefis ve kalp melekelerinin insandaki işlevleri *Burckhardt* tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: Ruh ile nefis, kalbi kendi tarafına çekmek için savaşım içindedirler. Kalp burada hem bedeninin hayati merkezidir hem de ruhun merkezi organını temsil etmektedir. Kalb, savaşımında kendisine hayat veren bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine bürünmektedir. Duruma nefis egemen oldukça kalb nefis ile örtülür, çünkü kendini özerk bir bütün olarak gören nefis, kalbi bir bakıma kendi örtüsü ile kuşatır. Eğer nefis değil de kavgada ruh üstün çıkarsa kalb, onun mahiyetine dönüşecek ve aynı zamanda içinde yayılacak olan nurla nefsi de değiştirecektir. İşte o zaman kalb asıl mahiyetiyle yani insandaki İlahi Sırr'ın *mişkatı* olarak kendini belli edecektir²⁰. Böylece arınıp kalbini temizleyen insan ruhun hâkimiyeti altına girerek yücelmekte

¹⁹ Frithjof Schuon, *Yansımalar* (çev. Nurullah Koltaş, Ankara: Hece Yayınları, 2006), s. 91.

²⁰ Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş* (çev. Fahreddin Aslan, İstanbul: Ribat Yayınları, 1982), s. 29-30.

ve hakikatler onun iç dünyasında yansımaktadır. Bu durumda insan kendisinde doğuştan var olan Aşkın Ruh'unu keşfetmiş olmaktadır. İnsanın ruhu ile akli arasında iletişim açık ise hakikatlere ulaşması mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde bu iletişim sağlanamamış ise insan akli duyu tecrübelerine dayanan akıl yürütmelerle sınırlı bilgi ile yetinmek durumunda kalacaktır. Sadece duyu verileri ile elde edilen bilgiler ise maddi dünya ile sınırlı kalmaktadır. Gelenekselciler, tasavvuftaki kalp ve onun arındırılarak insanın gerçek benliğine ulaşmasına yönelik genel çerçeveye sadık kalarak onu günümüz koşullarında yeniden yorumlamaktadırlar. Ne var ki insanların kendilerindeki bu aşkın melekeyi keşfetmeleri onların entelektüel seçkin diye adlandırdıkları bir manevi önderliğin kılavuzluğunda takip edilen arınma süreciyle mümkün görülmektedir. Gerçek *ben*'ini keşfedenler, çevresindeki insanlara her bakımdan yol gösteren ve önderlik eden kişiler olmaktadır.

Bu noktada Mevlânâ'nın *can* veya *gönül* de dediği bu gerçek *ben'e* ulaşmada hangi yolu izlediği ya da gösterdiğini kısaca ortaya koymak yararlı olacaktır. Yaşadığımız bu tezahür dünyasında her şey İslam sūfilığının ortak özelliği olan zahir-batın ayırımının Mevlânâ'nın diline yansması diyebileceğimiz karşılığı ile bir forma ve bir anlama sahiptir. Onun bu noktadaki tüm mesajı bu form (**suret**) ve anlam (**mânâ**) arasında yaptığı ayırım ile oluşturduğu açıklamalar çerçevesinde anlaşılabilir. Her şey bir özün tezahürüdür. Mevlânâ her şeyde bulunan bu öze *mânâ* adını vermektedir. Eğer suret düzeyine takılıp kalırsa hiçbir şey tamamıyla anlaşılabilir. Hakikate ulaşmanın yolu, şeylerin *mânâ*sına nüfuz etmekle mümkün olabilmektedir. O suret ya da formu *mânâ*ya götüren sembol olarak değerlendirmiştir. Mevlânâ için Mutlak Zat dışında hiç bir şey bizzat kendisi değildir. Her şey varoluş zincirinde kendinden üstündeki varlıkların sembolüdür. Onun için tüm varlıklar manevi dünyaları yukarıdan açığa çıkaran sembollerdir, tüm suretler onun gözünde üstündeki anlamı açığa

çıkarak aşkınlaşan sembollerdir. Yani tüm suretler mânâ dünyasının kapılarını açan bir anahtar işlevi görmektedir²¹.

Mânâ dünyasına yani *gerçek ben'e* ulaşmak için nasıl bir yol izlenmelidir? Burada Mevlânâ'nın önerdiği seyr-i sülûk yönteminin temelinde insanın suret olan benliğini yok ederek mânâ benliğine yücelmesi yatmaktadır. O bu yücelmenin gerçekleşmesini yani sâlikin yokluk âlemine ehil hale gelebilmesini, suret benliğinin arzu ve ihtiraslarından tümüyle uzaklaşmasında görür. Bunun için sâlik, gönlünü tüm dünyevi arzuların sevgisinden arındırmalıdır. Mevlânâ'ya göre bu arınma, tam anlamıyla fenâ ve istiğrâk hâlinde yaşanır. Bu bakımdan Mevlânâ'nın sülûk metodunu, fenâya erişme metodu olarak görmek ve adlandırmak mümkündür²². Görüldüğü gibi burada Allah'ın varlığında kendi benini yok etmek yani fena haline ulaşmak için kişisel iradeyi ilahi irade ile birleştirmek gerekmektedir²³. Nitekim o şiirlerinde hem düşünce dünyasında her türlü vehim ve spekülasyonlardan zihni kurtarmayı hem de nefsi her türlü arzu ve heveslerinden arındırmayı gerekli görmektedir.

*Şu dumanlarla dolu evde bir pencere açtılar da duman çıktı gitti,
güneş ışığı girdi.*

*O ev hangi ev? Gönül. O duman da ne? Kaygı-düşünce. Kaygıdan-
düşünceden, zevkinin neşenin boynu kırılmıştır adeta.*

Uyanda düşünceden de kurtul hayalden de (Divan, II/3853-55).

Şu benliği, varlığı, Tanrı yoluna harca da İblis gibi ayrı kalma.

*Can suyunu, can denizine dök de sınırsız, uçsuz-bucaksız bir deniz
kesil (Mesnevi, VI/47-48).*

²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı* (çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınlar, 1992), s. 169-170.

²² Osman Nuri Küçük, "Mevlânâ'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 627.

²³ Meyerovitch, s. 18.

Gelenekselciler için bu *benlik* kavramı, her türlü aşkınlığın ve Mutlak'ın insani düzeydeki yansıması olarak merkezi bir konuma sahiptir. Bu özellikleri dolayısıyla da gerek onun bilinmesi gerekse onunla bilmenin nasıl gerçekleştiği üzerinde durmak gerekmektedir. Mutlak'ı bilme ve bu bilgiyi elde etmenin yöntemleri konusunda Gelenekselcilerin üzerinde durduğu temel formül, özne ile nesne veya bilen ile bilinenin arasındaki farklılığın ortadan kaldırılması şeklinde özetlenebilir. Onlara göre modern felsefede çözülemeyen bu nesneden özneye nasıl geçileceği sorunu, Gelenekselci düşüncede bu ikisi birleşik görülerek daha başlangıçtan çözülmüş olmaktadır. Bu durumda insanın öznel konumuyla nesnel gerçeklik birbirine bağlantılı hale getirilmektedir. Böylece bilginin nesnesi ne olursa olsun, en yüksek bilgi derecesine, sonuçta bilen ile bilinen arasında hiçbir ayırım kalmadığı zaman ulaşılmış olmaktadır. Çünkü fark ya da ayrılık mesafe demektir ve bilişsel ilişkide mesafe, bilgisizlik anlamına gelir. Özne ile nesne arasında en ufak bir ayrılık kaldığı, yani özne ve nesne diye birbirinden ayrılabilir iki ayrı olgu bulunduğu müddetçe, tam idrak ve kavrayışa ulaşılammış demektir²⁴. Açıktır ki böyle bir biliş tarzı ile manevi tecrübeyle elde edilen bilgi kastedilmektedir.

Mevlânâ, kişisel benliğin yok edilmesi ve gönlün arındırılmasıyla birlikte insanın ilahi hakikatleri yansıtacak bir ayna haline gelebileceğini ifade etmektedir. Çünkü insan kendisini arındırdığı zaman zaten doğuştan kendisine üflenmiş olan ilahi özünü keşfetmiş olmaktadır:

Düşünceyi bırak tamamıyla art gönlünü, hani aynadan ne resim vardır ne de süs, tıpkı öyle olsun gönlün.

Bütün resimlerden şekillerden arındı mı artık her resim, her şekil ordadır ona vurur. O yüzü tertemiz pırıl-pırıl ayna hiçbir yüzden utanmaz artık (Divan, II/2571-72).

²⁴ Yılmaz, s. 253.

Gönül aynası arındı, tertemiz oldu mu, sudan, topaktan dışarı, şekiller görürsün.

Hem resmi hem ressamı; hem devlet yaygısını seyredersin hem yayarı (Mesnevi, II/72-73).

Allah'lık şerbetinden, Ene'l-Hak'lık şarabından herkes kadehle içti, bense küplerle-varillerle içtim.

Ben canlar kiblesiyim, gönüller Kabesiyim.. Arşın mescidiyim ben. Cuma mescidi değilim. Saf aynayım ben, kararmış sırtı dökülmüş ayna değilim (Divan, VII/7972-74).

Aynı zamanda su sembolizmi ile de kişisel benliğin ve zihinsel dünyada çokluk halinde yaşama izleniminin silinmesi anlatılmaktadır. Nefsini yok ederek Tanrı'yla birleşme ya da kurtuluş, bir damlanın denizle birleşmesi gibi tasvir edilmektedir. Bu yokluk ya da hiçlik olumlu bir anlamda değerlendirilmektedir. Çünkü gerçek olan Tanrı'dır ve böylece insan dünyaya bağımlı aldatıcı varlık izleniminden kurtulmuştur²⁵. Öte yandan insanın varlığında bulunan ilahi öze varması, bu özün sonsuz olan Mutlak varlıkla aynı olduğunu anlamasıyla sonuçlanır. Benzer şekilde bir katrenin deryaya ulaşması ya da kendini köpük olarak değil de derya olarak idrak etmesi şeklinde bir sembolik anlatımla da ifade edilmektedir:

Sel gibi secdeler ederek denize dek gidelim, denize kavuştuktan sonra da üstündeki köpükler gibi el çırpa-çırpa koşalım yürüyelim (Divan, II/3256).

Filozofca anlatışlara dalmak, pek yüce, pek büyük bir işle uğraşmaktır, fakat anlatış perdedir gerçekler güneşine.

Dünya köpüktür, Tanrı sıfatlarıysa denize benzer; fakat perdedir şu cihan köpüğü denizin arılığına duruluğuna (Divan, III/1240-41).

²⁵ William C. Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi* (Indiana: World Wisdom Books, 2005), s. 78.

O denizdesiniz ki şu alem, köpüğüdür o denizin; yüzmeyi çok önceden bilirsiniz zaten.

Dünyadaki şekiller o denizin köpükleridir; tertemiz kişilerden sen geç köpükten geç.

Gönlüm çoştuköpürdü şu söz şekli meydana çıktı işte; bizdensen şekli bırak gönle yürümeye bak.

A Tebrizli Şems, doğ doğudan; çünkü her ışığın aslının aslına asılsın sen (Divan, VI/3813-15).

Gelenekselcilere göre İslam'da tevhid üç boyutta tezahür eder. Bunlar *mahafet*, *muhabbet* ve *marifet* yani korku, sevgi ve bilgi²⁶. Gelenekselciler hakikate ulaşmada bu üç yolun bütün dinlerde bulunduğu kanaatinde dirler. *Nasr*, Mevlânâ'ya gelene kadar İslam sufiliğinde Allah korkusu, sevgisi ve marifetinin temsilcileri olan birçok mürşidin elinde bu yöntemlerin billurlaştığını ifade etmektedir. O Mevlânâ'yı da bu üç yolun üstadı ve mirasçısı olarak takdim eder²⁷. Ancak yine de Mevlânâ'nın hakikate ulaşmada *aşk* yolunu yani muhabbeti öne çıkardığını unutmamak gerekir. Hatta *aşk* yolunun Mevlânâ'yla birlikte zirveye ulaştığı da kabul edilmelidir.

“Aşk, Mevlânâ'nın düşünce dünyasında en önemli kavramdır. Nitekim ona göre, *aşk* olmasaydı yaratma da olmayacaktı. Kâinat çarkını çeviren, hayatı bir safhadan ötekine yükselten hep *aşk*tir. Kâinatı anlamak için akıl ve mantık yetmez. *Aşk* olmadan hayatın sırrı kavranamaz. *Aşk oluşun*, büyümenin, tekâmülün ana ilkesidir. Dahası *aşk* olmaksızın hiç bir gerçekliğin ifadesi mümkün olmaz; çünkü *aşk*la varılan yere akılla asla ulaşılamaz. Mevlânâ'ya göre akıl, tamamlanmış bir sürecin açıklayıcı bir aracı olabilir. Ancak *hakikate* ulaşmak için akılla başlayan fakat onunla sürdürülemeyen yolculuk *aşk*la

²⁶ Frithjof Schuon, *The Eye of the Heart* (Indiana: World Wisdom Books, 1997), s. 87.

²⁷ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 176-177.

tamamlanabilir”²⁸. Bu bakımdan o yola koyulan insanların aşkla sonuçlanan bir sulûk ile hedefe ulaşacağını göstermektedir. Mevlânâ’ya göre, korkunun hâkim olduğu zühd aşaması önemli olmasına rağmen nihayetinde yerini ilahî aşka ve marifete bırakmalıdır. Ona göre zühd evresinde yapılanların amacı gönülde ilahî aşkın uyanmasını sağlamaktır. Aşk ile sonuçlanmayan bir zühd, Mevlânâ’ya göre kısır ve hakikate eriştiremez. Onun anlayışında aşkın merkezi konumu insanın gönlünü, mâsivâdan temizleyerek onu fenâyâ ulaştırmadaki rolünden kaynaklanmaktadır. Mevlânâ’ya göre gönülden yükselen aşk ateşi olmaksızın suret benliğe ait sıfatlar yakılıp onların yerine ilahî sıfatlar ikâme edilemez²⁹. Gerçekten onun eserlerinde bu anlam ve işlevi içerisinde aşkın dile geldiğini görüyoruz:

Kâbe’nin içinde kible yoktur.

Aşk şeriatı, bütün dinlerden ayırır; aşıklara şeriat da Tanrıdır, mezheb de Tanrı (Mesnevi. II/1766, 1768).

Aşığın hastalığı, hastalıklardan apayrıdır; aşk Tanrı sırlarının usturlabıdır (Mesnevi, I/110).

Dünyayı alın, sizin olsun; aşk dini yeter bize; aşkta cennetler var şehirler var, sokaklar var bize (Divan, V/5762).

Rengin temeli renksizlik; şeklin aslı şekilsizlik; harfin özü harfsizlik; işte buracıkta, elde-avuçta olanın da aslı, madenin-definenin de.

Âşık da sensin, sevgili de ikisini arayıp duran da; fakat şuna buna görünmemek için de kat-kat örtüler ardındasın işte (Divan, V/5767-68).

Birlik âleminde isteyenle istenenin sıfatlarını ayrı gören kişi, ne isteyendir, ne istenen.

²⁸ Erdal Baykan, *Düşünceye Gelemeyen -tanrı sorunu ve Mevlânâ-* (Van: Bilge Adam Yayınları, 2005), s. 154.

²⁹ Küçük, s. 630-631.

Tanrı'yu kim bilir tanır? "Lâ"dan kurtulan "Lâ"dan kim kurtulmuştur? Belalara uğramış aşık (Divan, III/2758-59).

Niceye bir bu sözler, niceye bir bu mânâsı gizli, yahut da başka sözler.. Ben yanıp yakılma isterim, yanıp yakılma; o yanışa düş, yan, yakıl.

Canında, aşkla bir ateş tutuştur da baştanbaşa bütün düşünceleri, bütün sözleri yak gitsin (Mesnevi, II/1760-61).

Akıl bir bilgin kişidir ki mezesi, gıdası ya rivayettir, ya kıyas; aşksa bir buyrukla kainatı var edenin güneşinden doğmadır, görüş madenidir (Divan, IV/634).

Mevlânâ'nın aşk anlayışı, bütün mânevîyat dünyasında ana tema olan gönül çerçevesinde; dinin özüne odaklanma, güzellik ve neşe içermektedir. Onun şiirlerini okuyan insan merkezi hakikat olarak, olası bir kavramsallaştırmadan öte daima aşk tecrübesine doğru sürüklenmektedir. Mevlânâ metafizik, teoloji, kozmoloji, antropoloji veya psikoloji konularında tartışmaya kalkışmaz. Fakat onun bütün bu konulardaki düşünceleri aşk methiyeleri şarkısını söylerken açığa çıkar³⁰. Öyle anlaşılıyor ki Mevlânâ insanları, zihni tartışmalara yönlendirmekten çok, doğrudan kendi manevi deneyimlerine bağlı olarak ulaşabilecekleri ufuklara yöneltmeyi hedeflemiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bütün bu karşılaştırmalarla birlikte sonuçta Gelenekselcilerin perspektifinden Mevlânâ okunduğunda o, bizlere ne gibi yeni şeyler söylemektedir? Her şeyden önce Gelenekselci ekolün gelenek vurgusu bu tebliğin sınırlarını aşan bir konu olmakla birlikte derin bir modernlik eleştirisini bünyesinde barındıran entelektüel bir ameliye ile birlikte sürdürülmüştür. Bu eleştiri bütün geleneklerin metafizik doktrinleri

³⁰ William C. Chittick, "Rûmî ve Mevlevîlik", çev. Safi Arpaguş, *Tasavvuf Dergisi* 15, (2005): 8-9.

diyebileceğimiz manevi mirasının rehberliği temelinde gerçekleştirilmiştir. Onların modernlik karşıtlığı modern epistemolojide ortaya çıkan ve sadece görünen ve deneyle ispat edilebilenin gerçekliğine inanmaya insanı hapseden anlayışı aşmaya yönelik kapılar açmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla onlar modern dünyada insanın manevi boyutlarından budanmış sadece maddi bir varlık olarak yani Mevlânâ'nın deyimiyle, mânâdan soyutlanmış suret olarak algılanmasını eleştirmişlerdir. Gelenekselciler *gerçek benin* varlığını hatırlatarak insanın içinde sonsuzu barındıran bir imkânı ona hatırlatmak istemişlerdir. O özümüzü keşfetmek Mutlak olana *asıl merkezimize* ulaşmaktır ve bu aynı zamanda yaşadığımız dünyada çoklukta dağılma diyebileceğimiz bu çileden de kurtulmak anlamına gelmektedir.

İnsan kendi içinde bu sonsuzluğu keşfettiği zaman buna bağlı olarak insanlar arasındaki farklılıklar, düşmanlıklar ve çekişmeler de aynı oranda gözünde küçülecek ve bütün insanlığa merhamet nazarından bakma yeteneği ortaya çıkacaktır. Öyle ki mutlak hakikate ulaşmak için yola koyulanların sonuçta aynı merkezde buluşacaklarının bilinci ile yine insanlar arasındaki yol farkları da doğal karşılanacaktır.

Suret benliğimize takılıp kalmak ise modern dönemde ortaya çıkan bireyciliğin yüceltilmesine bağlı olarak benci ve bencil insan tipini ortaya çıkarmaktadır. Böylece yine yaşadığımız dünyanın bütün suretlerinin yani her türlü mal mülk servet ve diğer maddi zenginliklerinin peşinde ömür tüketen insanın, kendi insani özünden de giderek kopuş yaşadığını da bize Mevlânâ ile birlikte hatırlatmış olmaktadırlar.

Görünen zahiri dünyanın gerçekliğinin sadece suret düzeyinde olduğu ve hakikat değerinin bulunmadığını idrak etmekle birlikte insanın aynı zamanda bu dünyaya bağlı rasyonel spekülasyonlar ile de kurtuluşa ulaşmasının mümkün olmadığını öğrenmekteyiz. Hatta

sadece rasyonel düşünceye bağlı kalmanın insana, hakikate ulaşmada engel ve ayak bağı olabileceği, gönülden akan bir aydınlık ile akli düşüncenin mânâsına ulaşabileceğini de anlamamız gerekiyor. Günümüz dünyasında insanların yerkürenin derinliklerindeki bütün madenleri ve hazineleri ortaya çıkararak kendi suretini zenginleştirmeye çalıştıkça, kendi özündeki manevi hazinesinden de o denli uzaklaştığı anlaşılmaktadır. Oysa mânâmızda, gönlümüzde bitip tükenmek bilmeyen ve insanlarla paylaştıkça da eksilmeyip artan hazineler keşfedilmeyi beklemektedir. Mevlânâ'yı keşfetmek bu hazinelere yönelmekle sonuçlanacaktır ya da sonuçlanmalıdır.

Yaşadığımız bu suret dünyasındaki bütün formların aynı zamanda bizi hakikate ulaştıran bir işlevi de vardır. Çünkü bu suretlerin hepsi kendi üstündeki bir gerçeklik düzeyine bizleri ulaştıran semboller olarak da algılanabilmektedir. Mevlânâ'nın eserlerinde bu sembolik anlatımı kullanarak bizim gönlümüzün algı kapılarını açmaya çalıştığını söylememiz mümkündür. Böylece hakikat yolcusu açısından dünyanın bütün suretleri sembolik değeri açısından kutsal birer gerçekliğe tekabül etmekte ve bütün doğayla birlikte evrenin kendisi yeni bir değerler silsilesi ile anlam kazanmakta ya da bizi mânâ dünyasına ulaştıran işaretler haline gelmektedirler. Dolayısıyla yaşadığımız doğanın anlamsız olmadığı başlangıçtan Mutlak olanın işaretlerini ve mükemmel düzenini yansıtan ve o haliyle saygı ve korunmayı hakeden suretler olduğu anlaşılacaktır. Böylece doğanın kutsallığını keşfederek onun düzeninin bize bir emanet olduğunu anlamamızla sonuçlanacaktır. Mevlânâ gibi bir bilgenin, günümüz dünyasının çevresindeki hiçbir şeye hürmet etmeyen ve devasa binalarla suretlerin sembolik dünyasından yalıtılmış bir atmosferde nefes almaya çalışan insanların şehirlerini gördüklerinde, hayretler içinde insan bunun için mi yaratıldı diye sorduğunu duyar gibi oluruz.

Bütün bunlarla birlikte sonuçta Gelenekselcilerin, Mevlânâ ve onun gibi büyük bilgelerin düşünce dünyasını ve metafiziğe dayalı epistemolojisini günümüz dünyasının entelektüel gramerine aktaran bir çaba içerisinde olduklarını söylememiz mümkündür. Bu söylemin, yaşadığımız dünyanın mânâlarının bizim için *yitik bir hikmete* dönüştüğü ve ona yeniden yönelmemiz gereğine çağrı anlamına geldiği unutulmamalıdır.

Kaynakça

Atay, Rifat, “Dinsel Çoğulculuk Açısından Farklı Mevlânâ Okumaları: Bir Çözümleme Denemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, (2006): 77-99.

Baykan, Erdal, *Düşünceye Gelemeyen -tanrı sorunu ve Mevlânâ-*, Van: Bilge Adam Yayınları, 2005.

Burckhardt, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Aslan, İstanbul: Ribat Yayınları, 1982.

Chittick, William C., “Rûmî ve Mevlevîlik”, çev. Safi Arpaguş, *Tasavvuf Dergisi* 15, (2005): 709-27.

—————, *The Sufi Doctrine of Rumi*, Indiana: World Wisdom Books, 2005.

Fürûzanfer, B., *Mevlânâ Celaleddin*, çev. Feridun Nafiz Uzluk, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2005.

Guénon, René, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

—————, “Doğu Metafiziği”, çev. Sadık Kılıç, *Tabiattaki Metafizik ve Guénon’un Doğu Metafiziği*, Ankara: Akçağ Yayınları, (1995): 63-82.

—————, *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

—————, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Küçük, Osman Nuri, “Mevlânâ’da Benliğin Dönüşümü: Sülûk”, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Lings, Martin, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev. Enes Harman; Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980.

Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, C.I-VI, çev. ve şerh. Abdalbaki Gölpınarlı, İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1985.

—————, *Dîvân-ı Kebîr*, C.I-VII, çev. Abdalbaki Gölpınarlı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

Meyerovitch, Eva de Vitray, *Mesnevi Mutlağın Arayışı*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 1996.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın; Hüsamettin Arslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

—————, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınlar, 1992.

—————, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayınları, 1999.

—————, *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Schuon, Frithjof, *The Eye of the Heart*, Indiana: World Wisdom Books, 1997.

—————, *Yansımalar*, çev. Nurullah Koltaş, Ankara: Hece Yayınları, 2006.

Valsan, Michel, *İslam Maneviyatı ve Batı*, çev. Işık Ergüder, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Yaran, Cafer Sadık, “İbn Arabi, Mevlânâ ve Yunus Emre’ye Göre ‘Öteki’nin Durumu”, *İslam ve Öteki*, (ed.) Cafer Sadık Yaran, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001, s. 307-350.

Yılmaz, Hüseyin, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınlar, 2003.

Künye:

Yılmaz, Hüseyin, “Yitik Hikmetin Kapıları –Mevlânâ ve Ezeli Hikmet-”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi II*, (2014): 219-245.