

## TÜRK-İSLAM DÜŞÜNÜRÜ MEVLÂNÂ'YA GÖRE «İDEAL İNSAN» TASAVVURU \*

*İsmail Yakut*

Herhangi bir tasavvur, düşünce, fikir veya kanunun değeri, büyüklüğü veya üniversal bir nitelik taşıması, ancak o konuda ortaya atılan diğer tasavvur, düşünce, fikir veya kanunlarla yapılacak mukayesesinde anlaşılır. Bu itibarla, ünlü düşünürümüz Mevlânâ Celâleddin'in, insanın mahiyetini, onun değeri ve kâinattaki işgal ettiği mümtaz yeri belirtmek amacıyla eserlerinde ele aldığı «ideal insan» tasavvurunu, düşünce tarihinin akışı içinde, insan üzerine söylenmiş diğer tanımlar, görüşler, tasavvurlar veya fikirlerle yapılabilecek bir karşılaştırma neticesinde ortaya koymak gerekir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın bu konudaki fikirlerini gerek düşünce tarihi ve gerekse Türk-İslâm felsefesi çerçevesinde ele almak lâzımdır. Bunun için de, Antikçağ ve Yeniçağ'daki insan tanım denemelerine kısa bir göz atıktan sonra, Türk-İslâm filozoflarının bu konudaki görüşlerine yer verip ve Mevlânâ'nın «ideal insan» tasavvurunu da Türk-İslâm düşüncesi çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

*Antikçağdan insan tasavvurları* : Düşünce tarihi boyunca filozoflar, ilim adamları ve araştırmacılar insanı çeşitli perspektiflerden ele almışlar ve bu nedenle insan hakkında çok çeşitli kanaatlere, tasavvurlara ve tanımlara sahip olmuşlardır.

Diogenes Laertius'a göre : Platon (Eflâtun) bir gün derslerinde insanı tarif ederken demişti ki: «insan, iki ayaklı tüysüz bir hayvandır.» Bu sözleri dinleyen Kynik filozof Diogenes, derhal dışarı çıkıp, tüyleri yolunmuş bir horoz getirerek: «İşte Platon'un insanı

---

\* 3-5 Mayıs 1985 tarihinde Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü tarafından tertip edilen *I. Milli Mevlânâ Kongresi* (Konya)'nde tebliğ olarak sunmuş olduğum bu araştırmamı bazı ufak değişiklik ve ilâvelerle yeniden neşrediyoruz.

budur (tüysüzdür, iki ayaklıdır ve hayvandır) demiş. Bunun üzerine Platon (tanımına şunları eklemiştir): «insan (aynı zamanda) yassı ve geniş tırnaklıdır»<sup>1</sup>.

İnsan nasıl tarif edilmeli ki, onu gerçek anlamda behrliye bilim ve ona lâyık olduğu değeri verelim. İnsan hakkındaki ilk felsefi telâkkilerin M.Ö. 5. asrın ortalarında Sofistlerle başladığı biliniyor ve onlar «herşeyin ölçüsü insandır» diyorlardı. Aynı çağda, «felsefeyi gökten yere indiren» olarak bilinen Sokrates, insan problemine ahlâkî bir açıdan yaklaşmış, insanın ferdî yapısından ziyâde insanlığın ortak yapısını ele almıştı. Ona göre bu ortak yapı bilgi sayesinde ve «insanın kendini bilme» ilkesiyle olacaktı. Çünkü insanın yegâne gayesi mutluluktur ve mutluluğa insan ancak bilgi ile ulaşacaktır. Zira ona göre, bilgili olmak faziletli olmaktır<sup>2</sup>.

Talebesi Platon, olgunluk dönemi diyaloglarında insanı, ideler âleminden maddî âleme inerek bir bedene giren ve tekrar geldiği yere devirler izleyerek dönecek olan ezeli bir ruh çerçevesinde düşünüyor ve ayrıca insanı, içinde yaşadığı cemiyet ve devlet yapısında ele alıyordu<sup>3</sup>.

Platon'un bu görüşlerinin yanı sıra talebesi Aristo insanı «düşünen hayvan» (zoon phronesis) ile tanımlamak istedi. Aristo yine insanı, konuştuğu, düşündüğü ve toplum içinde yaşadığı için: «toplum kuran canlı» (zoon politikon) olarak tanımlamıştır. Böylece insanın en üstün vasfını akılda bulan Aristo'ya göre akıl, insanı sadece hayvanlardan ayırmıyor, onu üstün âlemlerle irtibat haline getiriyordu<sup>4</sup>.

1 DIOGENES LAERCE, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*, C. 2, s. 21, (fr. ter. R. Geauille), Paris, 1965.

2 WEBER (Alfred), *Histoire de la Philosophie Européenne*, 10. baskı, s. 49-51, Paris 1975; Bkz. BELAVAL (Yvon), *Sokrate, Histoire de la Philosophie* içinde, C. I, s. 453-458, Enc. Pléiade, Paris, 1969; Ayrıca Bkz. BİRAND (K), *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 35, Ankara, 1964.

3 WAHL (Jean), *Platon, Histoire de la Philosophie* içinde, C. I, s. 569-596, Enc. Pléiade, Paris, 1969; Bkz. WEBER (A), A.g.e., s. 57-70; Ayrıca Bkz., BİRAND (K), A.g.e., s. 56; ASTER (Ernst von), *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi (Felsefe Tarihi (C. I))*, s. 114-129 Ders notları 1942 İstanbul.

4 AUBENQUE (Pierre), *Aristote et la Lycée, Histoire de la Philosophie* içinde, C. I, s. 666 vd.. Bkz. WEBER (A), A.g.e., s. 91-94 BİRAND (K), A.g.e.,

Görüldüğü gibi Antikçağ düşüncesinde, Sokrates, Platon ve Aristo'nun görüşleri istisna edilirse, sofistler öncesi ve Hellenistik devirde insan hakkında kayda değer bir açıklamaya rastlamıyoruz. Burada ilâve edilebilecek bir husus da şudur: İlkçağ'ın bu üç ünlü siması insanı toplum içinde düşünürlerken, Sokratik okullar insan ve toplum konusunda individualist (ferdiyetçi) olarak kalmışlardır.

*Yeniçağ'dan bazı örnekler* : Yeniçağ ve Modern çağda insan problemine farklı perspektiflerden birçok yaklaşımlar ve tanımların yapıldığını görüyoruz. Bunlardan bazıları günümüzde hâlâ revaçta tutulmak istenmektedir. Birkaç misâl verecek olursak: «Darwin ve Darwinistler insanı diğer canlı varlıkların gelişiminin en son halkası olarak ele almışlar, türler arası geçişleri formüle etmeyi denemişlerdir. Dolayısıyla insan bu açıdan bakıldığında, sadece hayvandan türeyen bir canlı olarak kalmıştır<sup>5</sup>. Freud ve Freudcüler insanın bütün faaliyetlerini cinsiyetin dinamik enerjisi olan «libido» ile açıklamayı denemişlerdir<sup>6</sup>. La Mettrie «makina adam» tezini savunmuş<sup>7</sup>, Karl Marx da insanı «ekonomik insan» yani iktisadi hayatın bir üretim vasıtası olan insan olarak görmüştür<sup>8</sup>.

Bütün bu tasavvurlar ve tanımlar insanı gerçek anlamda ele alan ve ona lâyık olduğu yeri veren görüşler olmaktan elbette uzaktırlar. Çünkü bu telakkiler insanı âdeta bir eşya gibi görmekte, ona tek bir cepheden bakmakta, onun zihnî, ahlâkî, dinî ve ruhî değerlerini ihmal etmektedir. Daha açık bir ifâdeyle, materyalizme mal edilmek istenen veya materyalistlerin sahip çıkmaya çalıştığı bu ve

s. 79-80 ASTER (E.V.), A.g.e., 146 vd. ÜLKEN (H.Z.), *Varlık ve Oluş*, s. 212, Ank. 1968.

5 YAKIT (İ.), *L'Attitude du Christianisme et de l'Islam en Face du Darwinisme* (positions exégétiques) -études comparés- Paris-IV Sorbonne'da hazırlanıp savunulmuş doktora tezi s. 35-42 ve 273, Paris, 1979.

6 IRIGARAY (L.), *Psychanalyse de la Sexualité féminine* (la théorie freudienne), Enc. Médico-chirurgicale, C. II, s. 167 A-10 Paris, 1973; DOKSAT (Recep), *Din Psikolojisi Ders Notları*, s. 39-45, Ankara, 1970-1 Ders yılı (manüskri). Ayrıca Bkz. SİMON (Michel), *Comprendre la sexualité aujourd'hui* s. 5-16 Paris, 1977.

7 DEPRUN (Jean), *Philosophies et Problématique des Lumières*, Hist. de la Phil. içinde, C. II, s. 690, Enc. Pléiade, Paris, 1973.

8 LEFEBVRE (Henri), *Formation de la Pensée, Marxiste*, Hist. de la Phi. içinde, C. III, s. 242 vd., Enc. Pléiade (Ed. Gallimard), Paris, 1974.

benzeri insan tasavvurlarında insanın sadece fizikî varlığı ve fizik çevredeki fiilleri açısından ele alındığını görmekteyiz. Metafizik tarafı inkâr edilerek yapılacak her insan tanımı elbetteki eksik ve zayıf tanımlar olarak kalacaktır. İnsanın gerçek mahiyeti ve değerini ortaya koyabilecek tanım, insanı kozmozun temeli ve gayesi olarak ele alan tanım olmalıdır ki, insan üniversal ve ideal anlamda tanımlanabilsin.

### *Türk-İslâm Felsefesinde İnsan Telakkileri*

Beşeriyetin düşünce ve kültür tarihinin en mümtaz yerinde elbetteki Türk-İslâm filozofları, mütefekkir (düşünür) ve bilginleri yer ahr. Filozoflarımız genellikle insanı hem fizik ve hem de metafizik bir varlık olarak ele alıp onu üniversal ve gerçek anlamda tanımlamaya girişmişlerdir. İleride Büyük Türk Düşürünü Mevlânâ'da bütünleşecek olan Türk-İslâm filozoflarının bu tanımlarının kısaca değinmeden geçemeyiz.

*El-Kindî* (öl. 866) : Maddî âlemlerle ilâhî akıl arasında mertebeler kuran el-Kindî, insan nefsinin basit ve ölmez bir cevher olduğunu, akıl âleminden his âlemine indiğini, ruhun ise bir cevher olup yetkin bir öz sayıldığını söylüyor. Işık nasıl güneşten çıkarsa onun cevheri de Allah'tan çıkar. Zira onun cevheri manevî ve ilâhî bir cevherdir diyor<sup>9</sup>.

*Fârâbî* (870-950) : «Muallim-i Sâni» (İkinci üstad) olarak tanınan ünlü Türk filozofu Fârâbî ruh hakkında deterministtir. Fârâbî, âlemin makrokozmetik, insanın mikrokozmetik olduğunu belirtiyor. Ona göre ruh, insan tabiatının aynasıdır. Akıl onun ürünüdür. Ruhun temizlenmesi için duyuların hazzından manevî hazza yükselmek gerekir. Nefse bu kemâli verecek olan akıldır. Hakikatte insan akıldan başka bir şey değildir diyen Fârâbî, her şeyden çok «saf akıl» (el-akl el-hâlis) üzerinde durur<sup>10</sup>.

9 DE BOERT (T.J.), *İslâm'da Felsefe Tarihi*, (Y. Kutluay terc.), s. 71-2 Ankara, 1960.

10 ÜLKEN (H.Z.), *İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri*, s. 60, Ankara 1967; Bkz. DE BOERT (T.J.), A.g.e., s. 84, 98.

*İbn Sînâ* (980-1037) : Felsefesinin ağırlık noktasını psikoloji, psikolojisinin ağırlık noktasını insan nefsi yapan İbn Sînâ, insan tabiatı hakkında düalist bir anlayış getirmiştir. Ona göre cesed ile nefis arasında esaslı bir bağlantı yoktur. Nefis cesedden ayrılma kabul etmeyen bir form (sûret) değil, ancak onun arazıdır. Ruh ise bedenden ayrı bir cevherdir. Çünkü beden yetkinliğini kaybedince ruh varlığını devam ettirir<sup>11</sup>.

*İhvan-ı Safâ* (X. Asır) : Ansiklopedistler olarak bilinen İhvan-ı Safâ, insanı mikrokozmos bir anlayışla ele alır ve onu beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak görürler. İnsanın esas yönünün ruh olduğunu ve bütün faaliyetlerinin ruhtan geldiğini belirtirler. Psikolojilerini felsefelerinin ağırlık noktası yapan İhvan-ı Safâ'ya göre ruhun arıtılması ile ruh Allah'a benzer ve insan ilâhî bilgilere erişir<sup>12</sup>.

*Gazzâlî* (1058-1111) : İnsanı mikrokozmos bir düşünce çerçevesinde ele alan Gazzâlî, insanın «emr âlemi» (akıllar âlemi) ile «halk âlemi» (nesnelar dünyası)'ne ait yönlerini belirler. İnsan faaliyetlerinin merkezi konusunda kalbe daha fazla ağırlık veren Gazzâlî, nefis terbiyesi ve ruh temizliği ile insanın kalbî tecellilere erişeceğini ve hakikatin bilgisine ulaşabileceğini söyler<sup>13</sup>. Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşüncesinde insan, hakikatin bilgisine namzet olarak bu fonksiyonu gerçekleştirebilecek yegâne varlıktır.

*İbn Bâcce* (öl. 1138) : İnsan bilgisinin gayesinin Allah'a yaklaşmak olduğunu ve buna ancak rasyonel bilgiyle ulaşılacağını söyleyen İbn Bâcce, nesneların hakikatine ancak Faâl Akıl'a yaklaşmakla kavranabileceğini söylemektedir. Bununla beraber insanca ve rasyonel bir şekilde yaşayabilmek için zaman zaman uzlete çekilmek gerektiğini de ilâve eder<sup>14</sup>.

*İbn Rüşd* (1126-1198) : İnsan nefsi ile cesedi arasındaki münasebeti, maddenin formula münasebeti gibi ele alan İbn Rüşd, İbn Sînâ'

11 İBN SİNÂ, *Kitab el-İşârât ve't-Tenbîhât* (Livres des Directives et Remarques), Fr. terc ve not. A.M. Goichon, s. 303 vd., Beyrouth, Paris, 1951; Bkz. DE BOER (T.J.), A.g.e., s. 98.

12 YAKIT (İ.), *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, s. 21 vd. Üçdal neşr. İstanbul, 1985.

13 WENSINCK (A.J.), *La Pensée de Ghazzâlî* s. 63 vd. Paris, 1940.

14 DE BOER, A.g.e., s. 127-8.

yı cephe alarak cüz'î nesnelere ölümsüzlüklerini reddeder. Ona göre, nefslerin, bağlı bulunduğu cesedin ömrü kadar ömrü vardır. Nefsi tikel' (ferdi) şekillerin ilkesi, Akıl da tümel (külli) şekillerin ilkesi olarak kabul eder. Şekiller nefstedir. Eğer bu şekiller tümel ise akıldadır. Nefste bulunan şeyler isimler ve fiillerdir<sup>15</sup> diyerek insan bedeni ve ruhu arasında bir paralellik görmek istemektedir.

Filozoflarımızın sayısını daha fazla artırmaya gerek yoktur. Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz filozoflarımız görüldüğü gibi, insan hakkındaki görüşlerini akıl, ruh ve nefis gibi kavramlarla belirtmekte ve bu kavramları insan hakkındaki düşüncelerinin odak noktası olarak tayin ederek insanı hem fizik ve hem de metafizik bir varlık olduğunu vurgulamaktadırlar. Dolayısıyla bu kavramlardan her biri insanlık mahiyetinin birer tezâhürü olarak görülmektedir.

Bilindiği gibi Türk-İslâm düşüncesinde insanlık mahiyetinin üç ayrı fenomeni bulunmaktadır. Akıl-Ruh-Nefs. Bu tezâhürlerden akıl, insanlık mahiyetinin düşünce fonksiyonu sayılmakta, başka bir ifâdeyle: insan bir düşünen mahiyet olarak «akıl» kelimesi ile tarif edilmektedir. İnsanın sonsuzluk mahiyeti ise «ruh» kelimesiyle temsil edilmektedir. İşte bu sebebledir ki, ölümden sonra ruhların ebedî olarak devamı İslâm inançlarının tezi şeklinde dile getirilmiş, dolayısıyla Türk-İslâm filozofları çoğunlukla ruhun başlangıcının değil sonunu düşünmeyi tercih etmişlerdir. İnsanlık mahiyetinin tıpkı buki ve hayvanlarda olduğu gibi gelişen ve hareket edici bir varlık olarak tasvir edilmesi için de «nefs» kelimesi kullanılmaktadır. İbn el-Arabî «El-Bulğa fi'l-Hikme» adlı eserinde akıl-ruh ve nefis'in aynı anlama geldiğini, düşünce fonksiyonlarını akıl kelimesiyle, hayatîyetin ruh terimi ile, hareketin nefis sözüyle sembolize edildiğini söylemektedir<sup>16</sup>. Bir metaforla: insanlık mahiyetini bir elektrik enerjisine benzetmek kâbilidir. Bu mâhiyet (elektrik enerjisi), bazan ışık, bazan ısı, bazan da hareket tarzında görülebilir. Bunun gibi insanlık mahiyeti bazan düşünce (ışık), bazan hayatîyet (ısı), bazan da hareket

15 DB BOER, A.g.e., s. 137.

16 İBN EL-ARABÎ, *El-Bulğa Fi'l-Hikme*, s. 252 b, (tahkik ve neşr: Dr. Nihat Keklik), İstanbul, 1969.

(nefs) olarak kendini göstermektedir<sup>17</sup>. Yine aynı konuda bir diğer ifâdeyle şöyle bir metafora başvurmamız da mümkündür: Birbirine paralel olarak bağlanan ampul-rezistans-motor'dan elektrik akımı geçirildiğinde aynı elektrik enerjisi ampulde «ışık», rezistansta «ısı» ve motorda «hareket» olarak tezâhür edecektir. Aynı şekilde insanlık mahiyeti insanda hem «akıl», hem «ruh» ve hem de «nefs» olarak tezâhür eder. Bunlar aynı bir mahiyetin farklı üç tezâhürüdür.

### *Türk-İslâm Felsefesinde İnsanın İdealleştirilmesi*

Türk-İslâm Felsefesinde «ideal insan» tasavvuru «insan-ı kâmil» deyimiyile ifâde edilir. «Olgun» veya «mükemmel insan» anlamına gelmektedir. Bu ifâde insanın mâhiyetini ve yüceliğini açıklamak için kullanılır. Bu kavramla insanın insanlık mahiyeti idealize edilmiştir.

İnsanlığın idealize edilmesi, muhakkak ki «onun mâhiyetini bulmak için denemesi gereken yollardan biridir. Sıradan (alelâde) konuşan bir canlı insanlık mâhiyetini elbetteki teşkil etmez. Şu halde ideal insan bir çeşit ifâde edilmeüdür ki, tıpkı güzellik kavramının güzel objelerde tecelli etmesi gibi, çeşitli insanlarda tecelli etmesi (görünmesi) mümkün olsun. İşte «insan-ı kâmil» denilen varlık budur»<sup>18</sup>.

Seçkin kişilerde tecellisi mümkün gösterilen, insanlığın idealize edilmiş mahiyeti olan «insan-ı kâmil» islâm tasavvuf felsefesinin özünü teşkil eden bir konudur. Bu konuyu felsefî düşüncelerinde sistematik olarak ele alan mutasavvıf filozoflarımızdan da bahsetmek yerinde olacaktır. Zira, ileride görüleceği gibi, Mevlânâ da aynı temayı farklı bir perspektiften işlemiştir.

*İbn el-Arabî ve Sadreddin Konevî* : «İnsan-ı kâmil» (ideal insan) deyimini ilk defa ortaya atan İbn el-Arabî olmuştur. Daha sonra talebesi ve manevi evlâdı olan Türk düşünürü Sadreddin Konevî bu

17 KEKİLİK (Prof. Dr. Nihat) *Felsefenin İlkeleri* (Doğuş Yay.) İst. 1982, s. 154.

18 Prof. Dr. Nihat Kekilik'in bu ifadeleri öğrenci M. Özdemir tarafından dilkte edilmiştir. Bkz. «Sadreddin Konevî ve İbn el-Arabî'de İnsan-ı Kâmil Nazariyesi» (Lisans Tezi), s. 8 İstanbul, 1980.

nazariyeyi geliştirmiştir. İbn el-Arabî ekolüne mensup Abdü'l-Kerîm el-Cîlî (1365-1417) ise aynı tabiri kullanmak suretiyle, «insan-ı kâmil» adında bir eser yazmıştır<sup>19</sup>. Bu konuda İbn el-Arabî: «insan-ı kâmilden daha mükemmel bir mevcûd (varlık) yoktur. Bu dünyada insanlar arasında kemâle ulaşmıyanlar, bir hayvan-ı nâtıktır. Herhangi bir sûretin cüz'üdür. İnsanlık derecesine lâhik olmaz. Aksine onun insanlığa nisbeti bir ölünün insanlığa olan nisbetidir. şu halde o, gerçek olarak değil şeklen insandır.»<sup>20</sup> diyor. şu halde ona göre, insanın Tanrı suretinde değil ancak insan suretinde yaratılmış olmasına rağmen insan, kemâl mertebesine ulaşmadığı yani idealize edilmediği müddetçe insan-ı kâmil ismini alamıyacaktır. Nitekim İbn el-Arabî Tanrı'nın insan-ı kâmil'de tecellisini bir ayna teşbihi ile vermektedir:» aynanın fonksiyonunun tam olabilmesi için onun üzerinde bir suretin belirtmesi gerekir. Buradaki imaj, Tanrı'nın imajı olacaktır. Başka bir deyişle Tanrı insanda (insan-ı kâmilde) tecelli etmelidir.. Bu da «taĥalluk bi-ahlâk -Allah (ilâhî ahlak sahibi olmak) tır. Kur'anî bir ifâde olan «Allah'ın yeryüzündeki halifesi» (ĥalîfetullah fi'l-arđ) tabirini de açıkladıktan sonra İbn el-Arabî buradan, insanın ilâhî sıfatlarla bezenmesinin kasdolunduğunu da söyler<sup>21</sup>.

İbn el-Arabî insan-ı kâmil'i, İlk Akıl (Allah'ın kâinat hakkındaki ilk tasavvuru) mertebesinde âdeta Tanrı'nın nâibi sayılabileceğini söylemektedir. Fakat o, hiçbir zaman tanrılaşmış değildir. Tanrı'nın isimlerinin mazharı (açıkça görüldüğü yer) olmak mertebesine ulaşmıştır. Tanrı ile insan-ı kâmil arasındaki fark, aynada görünen imaj ve buna sebep olan obje arasındaki fark gibidir<sup>22</sup>. Bunun yanı sıra Tanrı'ya ait bazı vasıfları İdeal insan (insan-ı kâmil)'de de göstermeye çalışan İbn el-Arabî, Kur'an'da Tanrı hakkında geçen: «O İlk, Son, Zâhir ve Bâtın'dır..» (LVII/3) ayetini şöyle te'vil etmektedir: «İnsan-ı kâmil sadece hedef (gaye) bakımından Evvel (İlk), Aksiyon (fül-irâde) bakımından Ahir (Son), Logos (söz) bakımından Zâhir,

19 NICHOLSON *İnsan-ı Kâmil*, (İslâm Ansiklopedisi, C. 5/II, s. 1008), İstanbul, 1977.

20 İBN EL-ARABÎ *El-Futûkât el-Mekkiyye*, II/488 (21-23) Krg. Prof. Dr. N. KEKLİK, *Fut. Mek. Mot. XXX*, frg. 368 (İbn el-Arabî'ye ait sitedasyonlar Prof. Keklik'in bu konudaki eserlerinden iktibas edilmiştir).

21 KEKLİK (N.), A.g. tez.

22 İBN EL-ARABÎ, *Fut. Mekk.* II/715 (20), Krg. N. Keklik *Fut. Mek. mot. XXX*, frg. 373.



Mânâ (burada mâhiyet) bakımından Bâtin..dır»<sup>23</sup>. Kısaca, İbn el-Arabî'ye göre: «İnsan-ı kâmil'den anlaşılan şey tasavvuf sistemi içinde Allah'a ideal bir şekilde yaklaşan insandır. Bu mertebeye ulaşanlar Peygamberler ve Evliyaullah'tır.»<sup>24</sup>.

Türk filozofu Sadreddin Konevî'nin felsefesinde «insan hem hareket noktası hem de gaye olarak gösterilmektedir. Varlık dairesinde Allah başlangıç, insan ise bitiş noktasını teşkil etmektedir»<sup>25</sup>. Diğer yönden ideal insan Allah'ın zât isimlerini keşfedebilen biricik yaratıktır. Çünkü o, ulûhiyet sıfatları konusunda taakkul (intellection) sahibidir. Mikrokozmoz (el-'alem el-sağir) olan insan îlâhî isimler ile bu isimlerle isimlenen varlık mertebesi arasında «toplayıcı orta Kitap» halinde yaratılmıştır<sup>26</sup>. İsimler ve sıfatlarıyla daima tecelli eden Tanrı'yı müşâhede edebilecek yegâne varlık insandır. Bilgide mükâsefe mertebesinden sonra kendiliğinden tecelli eden nesnelere hakikatlerini bilebilecek varlık işte daimî olarak tecelliyi elde eden insandır. Bu da Konevî'ye göre insan-ı kâmil yani ideal insanın kendisidir.

Görüldüğü gibi insanı mikrokozmetik bir çerçeve içinde ele alan İbn el-Arabî (1165-1240) ve Sadreddin Konevî (1210-1274), Allah'ın, insanı varlığın (bütün âlemin) hakikatlerini kendinde toplayan bir varlık olarak yarattığını ve bu nedenle Tanrı'nın onda tecelli ettiğini söylemektedirler. Bu iki Türk-İslâm filozofunda insan, fizik âlemi ile idealar (akıl) âlemi arasında birleştirici bir unsur olarak görülmektedir. Her ikisine göre insan maddî benüğünden soyunabilmekte ve kozmozun temelini oluşturmaktadır. Ancak İbn el-Arabî ideal insanı metafizik yönü ağır basan ifâdelerle açıklarken, Sadreddin Konevî onu bügi problemi konusunda ele alıyor.

İşte İbn el-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin yukarıda izâh etmeye çalıştığımız «ideal insan (insan-ı kâmil)» tasavvurlarının yam

23 İBN EL-ARABÎ *Fut. Mek.* II/116 (6-17), Krg. N. Keklik, *Fut. Mek.* mot. XXX, frg. 376 (s. 439).

24 KEKLİK (Prof. Dr. No.), *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah Kavramı ve İnsan*, s. 138, İstanbul, 1967.

25 KEKLİK (N.), *A.g.e.*, s. 128 vd.

26 KONEVÎ (Sadreddin), *İcâz el-Beyân Fî Tefsîr ümm el-Kur'an*, s. 4 vd. I. baskı, Haydarabat, tmh. yok. Krg ve fazla bilgi için Bkz. KEKLİK (Prof. N.), *Sad. Kon. Fel...* s. 130 vd.

sıra, yine onlar kadar büyük, onlar kadar ünlü, ufku onlarınki kadar geniş ve düşüncesi onlarınki kadar derin olan bir diğer Türk düşünürü vardır ki, «ideal insan» ı, bazan açık bir üslûb, bazan metaforlarla ele almış ve onu hikâye, fıkra ve sembollerinin altında yatan derin düşüncesiyle oldukça veciz bir şekilde işlemiştir : Bu Hz. Mevlânâ Celâleddin Muhammed'dir.

### *Mevlânâ ve İdeal İnsan*

Yukarıda belirttiğimiz gibi, İbn el-Arabî «ideal insan» ı metafizik cephesi ağır basan bir felsefe içinde ele alırken, Sadreddin Konevî bilgi nazariyesi odak noktası teşkil eden bir felsefe çerçevesinde inceliyordu. Şimdi görüleceği gibi, Mevlânâ aynı «ideal insan» ı aşk ve sevgi yönü ağır basan bir düşünce sisteminde ele almaktadır.

Mevlânâ insanı önce ruh ve beden bütünlüğü açısından ele alır. Onun asıl cihetinin manevî cephesi olduğunu söyler.

Mesnevî'den :

«Toprağa mensup insan, Hakk'tan ilim öğrendi ve o bilgi ile yedinci kat göğe kadar bütün âlemi aydınlattı...»<sup>27</sup>

«Melekler için karaya yol yoktur. Hayvanların da denizden haberleri yok... Sen, ten itibariyle hayvansın cân bakımından melek. Bundan ötürü hem yerde yürürsün hem gökte..»

Mevlânâ, insanla hayvan arasındaki farkın akılda olduğunu söylemektedir. Çünkü hayvanlar duyu idrâkı ile hareket ettiklerinden bazan onların arzuladıkları birşey felâketlerine (âfetlerine) sebep olur. Meselâ yiyecekler bir tuzağın içinde olabilir. Eğer hayvanlarda insanlar gibi temyiz melekesi olsaydı, kendilerini kötü âkibetlerden kurtarabilirdi. Mevlânâ :

<sup>27</sup> MEVLÂNÂ (Celâleddin el-Rûmî), *Mesnevî*, (ter. V. İzbudak) MEB. İst. C. I, s. 99, Büt no: 1012-1013.

«..Arzularını gören göz, kuş için bir âfettir.  
Tuzakçı gören akıl ise onun sığınacağıdır.»<sup>28</sup> demektedir.

İnsanla hayvan arasındaki farkı ayrıca nefis (ruh) de bulan Mevlânâ :

«İnsan ruhu tek bir cevherdir.  
Hayvan ruhu ise kırık çanaklar gibidir»<sup>29</sup> diyor.

Burada ayrıca, ruhun sadece bir cevher sayılması değil bir de nötrale edilmesi söz konusudur. Mevlânâ'ya göre ruhun girdiği bedene göre fonksiyonların göstermesine bakılırsa, bir kadın bedeninde kadınlık eğilimlerini, erkek bedeninde ise erkeklik tezâhürlerini ortaya koyacaktır<sup>30</sup>.

«Aklı, daima şehvetine gâlib gelen kimse, meleklerden daha yüksek, şehveti aklına üstün olan kimse hayvanlardan daha aşağıdır» hadis-i şerifini kaydeden Mevlânâ: «Melek'in bilgisi ile, hayvanın da bilgisizliği ile, insanoğlunun da bu ikisi arasında keşmekeş kaldığım»<sup>31</sup> söylüyor.

Yukarıdaki ifâdelerinden de anlaşılacağı gibi Mevlânâ insanı fizik âlemlerle metafizik âlem arasında yerleştiriyor ve insanda her iki yönün bulunduğunu belirtiyor. İnsanın fizik âlemlerle irtibatlı yönü, onun hayvanlık yönüdür. Gıdası, şehveti ve arzuları bu yönüyle tatmin bulur. İnsanın gerçek yönü, özü veya insanlık cephesi ise onun manevî yönünü oluşturuyor ve onu metafizik âlemlerle irtibatlıyor. Gıdası ise ilim, hikmet, Tanrı'nın cemâli ve aşk olduğunu eserlerinde yeri geldikçe vurguluyor. Böylece iki cepheli olan insanın gerçek yönünün manevî cephesi, insanlık cephesi olduğunu belirterek, kendi ideal mahiyetini orada bulacağını söylüyor. Şu halde insan onu aramalıdır diyor.

28 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevî*, VI, 111, Byt. 2995.

29 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevî*, II, 9, Byt. 190.

30 Prof. Dr. N. Keklik'in bu açıklamaları öğrencisi Betül Karabina tarafından dikte edilmiştir. Bkz. KARABİNA (B.), *Mevlana'nın Mesnevî'sinde Metafor Yoluyla Akıl-Ruh-Nefis Kavramlarının İzahı*, (L. Tezi), s. 22, İst. 1980.

31 MEVLÂNÂ (C.R.), *Fihî Mâ Fih* (ter. M. Ülker Anbarcıoğlu), MEB, s. 123, İstanbul, 1969.

«Alim de bilgisizlerin yüzbin çeşidini bilir de, zâlim herif, kendisini bilmez,

«Her cevherin hasiyetini bilir de kendi cevherine gelince bir eşeğe döner!

«Be hey âlim, sen, «ben câiz olan şeylerle câiz olmıyanları bilirim» dersin, ama sen kendin câiz misin, işe yarar mısın, yoksa bir kocakarı mısın? bundan haberin yok!

«Bu yerinde, doğru, şu yerinde değil, eğri.. bunu biliyorsun; biliyorsun ama, sen doğru musun eğri misin? bir de kendine bak!

«Her kumaşın değeri nedir? biliyorsun da kendi değerini bilmiyorsun. Bu ahmaklıktır.»<sup>32</sup>

«Cân apaçık olduğundan, pek yakın bulunduğundan görünmez. İnsan, içi su ile dolu dışı kupkuru küp gibidir.»<sup>33</sup>

«Öküzün rengini dışından, insanın rengini, sarı, kırmızı, her neyse içinden ara!»<sup>34</sup>

«Alemde cismimiz, bizim yüzümüzü örtmektedir. Biz, samanla örtülü deniz gibiyiz»<sup>35</sup>.

«İnsan, pek lâtif bir içe mâüttir.  
İnsansen bir an olsun onu ara!»<sup>36</sup>.

«Vettini Sûresi» ndeki: «İnsanı en güzel şekilde yarattık» ayetini oku! Ey dost, en değerli inci cândır. En güzel şekil olan insan şekli Arş'tan da üstündür, düşünceye de sığmaz.

32 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevi*, C. III, 251, Byt. 2648-2652.

33 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevi*, C. I, 110, Byt. 1120.

34 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevi*, C. I, 73, Byt. 764.

35 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevi*, C. IV, 72, Beyt. 823.

36 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevi*, C. III, 328, Byt. 3418.

Bu paha biçilmez şeyin değerini söylesem, ben de yanarım duyan da yanar.»<sup>37</sup>

«Ey sûrete tapan! Niceye dek sûret kaygısı senin mânâsız canın sûretten kurtulmadı gitti.

«Eğer insan, sûretle insan olsaydı, Ahmed'le Ebû Cehl mü-sâvi olurdu.

«Duvar üstüne yapılan insan resmi de insana benzer  
Bak sûret bakımından neyi eksik?

«O parlak resmin yalnız cânı noksan,  
Yürü, o nâdir bulunan cevheri ara!»<sup>38</sup>

Görüldüğü gibi Mevlânâ, insanın ideal mâhiyetini, «cân» adını verdiği ruh ve kalbde bulmaktadır. Ayrıca o, «iki âlem» arama koyduğu insanın üç halini ele almaktadır.

«İnsanın üç hâli vardır. Birincisi, insan Tanrı'nın etrafında dolamaz, kadın, erkek, mal, çocuk, taş, toprak çeşidinden her şeye hizmet eder, tapınır. Tanrı'ya ibâdet etmez.

İkinci hâlde, o insanda bir bilgi ve mârifet hâsıl olunca Tanrı'dan başkasına hizmet etmez olur. Üçüncü hâlde ise, bu ikinci hâlden uzaklaşıp susar, Ne «Tanrı'nın hizmetini yerine getiriyorum» der, ne de «getirmiyorum». «Her iki mertebenin dışına çıkmış olur.»<sup>39</sup>

Mevlânâ'nın bu açıklamalarından onun, insanları «niyet-aksiyon» doğrultusunda incelediği ve niyet ile aksiyonun paralellliğini göstermek istediği anlaşılmaktadır. Tıpkı «Ameller niyetlere göredir. Herkesin niyet ettiği şey vardır. Kimin hicreti (niyet-aksiyon beraberliği) Allah ve Resûlüne ise, onun hicreti Allah'a ve Resûlüne dir. Kimin hicreti dünyada elde edeceği (şey) veya nikahlyacağı

37 MEVLÂNÂ (C.R.), C. VI, 82, Byt. 1005-1007.

38 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevî*, C. I, 99, Byt. 1018-1021.

39 MEVLÂNÂ (C.R.), *Fîhi MG Fih*, s. 301.

bir kadınsa, onun hicreti hicret ettiği şeydir»<sup>40</sup> hadis-i şerifinde olduğu gibi.

Mevlânâ'nın insan-ı kâmil'i (ideal insanı), niyet-aksiyon perspektifinden yani ahlak felsefesi açısından ele alması onu bir başka yönden Kur'an'daki «ideal insan» motifiyle aynıleştirmektedir kanaâtindeyiz. Çünkü Kur'an'a göre «ideal insan», «sâlih insan» olarak gözümüze çarpmaktadır. Nitekim peygamberler bile Kur'an'da geçen dualarında «sâlihler»den olmayı dilemektedirler<sup>41</sup>. Bu tesbitimize göre insanlık mahiyetinin veya idealize edilen insanın Kur'an'da ahlak, bir diğer tabirle niyet-aksiyon, açısından ele alındığını gösterir. Dolayısıyla «Men bende-i Kur'ânem eğer cân dârem, Men hâki reh-i Muhammed muhtârem» diyen Mevlânâ'nın ideal insan tasavvuru da yukarıda belirttiğimiz gibi, Kur'an ve hadis perspektifine uygun düşmektedir.

Mevlânâ'ya göre, insanlık vasfının özünü, ideal mahiyetini bulan ve onun idrâkında olan kişi hem «âşık» hem de «ma'sûk», yani Allah'ı hem seven hem de Allah'ın sevdiği kişi olur. Mevlânâ burada âdeta bir «aşk felsefesi» yapmaktadır. İnsan-ı Kâmil bu aşkı bütün benliğinde bulan ve yaşayan kişidir. Dolayısıyla insan kendi cânında onu bulacak ve orada gerçek dostuna kavuşacak bir varlıktır. Bu hususu şöyle dile getirir :

«Her şeyi aramadıkça bulamazsın  
Yalnız bu dost müstesna, Çünkü onu  
bulamadıkça aramazsın.»<sup>42</sup>

Yine insanın değeri konusunda Mevlânâ :

«(insan)... aradığı şeyle ölçülür»<sup>43</sup> demektedir.

Mevlânâ'nın «ideal insan» tasavvuruna ilişkin sözlerini toparlayacak olursak görürüz ki, Mesnevî'ler boyunca ideal insan (insan-ı

40 Bu hadis müteher hadis kitaplarına ilk hadisidir. (*Buhari-Müslim*).

41 Bkz. *KUR'AN*, XII/101, XXVI/83, XXVII/19.

42 MEVLÂNÂ (C.R.), *Fihî Mâ Fih*, s. 289.

43 MEVLÂNÂ (C.R.), *Divân-ı Kebîr (Güldeste)*, s. 335, B61. CCLXVIII, Hazırlayan : A. Gölpınarlı.

kâmil veya üniversal insan) kâinatın kalbi olarak ele alınmıştır. Aşk yönü kendisinde hâkim olan insan-ı kâmil, kendisini insan sûretinde yaratan Yaratıcı'yla kurduğu psikolojik birliğin şuuruyla dolu, tamamen rûhânî boyutun zirvesine ulaşmış insandır. Bu insan elbet-teki boşuna uzaklarda aranan, fakat ancak şehvânî varlığın harabelerinde bulunan gizli hazineyi kendinde keşfetmesini bilmıştır. Bu konuda Mesnevî'den şunları okuyoruz :

«(Hazine arayan fakire) bir hazine arayıcısı gibi bakma,  
O hazinenin kendisidir.

«Aşık Ma'sûk'un gayri nasıl olabilir?»<sup>44</sup>.

Bir hadis-i şerif te: «Mü'minin kalbi Allah'ın Arş'ıdır» deniyor. Bu, insanın kendini tüm kâinat içinde bulacağı en iç derinliktedir. Zira o, makrokozmozmu bir yansıması olan mikrokozmozdur. Manevî tekâmül, analojinin sıhhatli kanunu mucibince, varlığın üniversal hiyerarşik basamağı üzerinde bizzât hayatın tekâmül (evrimi) ile uyumludur<sup>45</sup>.

Mevlânâ Mesnevî'lerinin<sup>46</sup> birçok yerinde her insanda ancak bil-kuvve halinde var olan kemâlâtı gün yüzüne çıkarıyor. İlâhî sıfatların yansıdığı ulûhiyet aynası insan-ı kâmil, kâinatın gaye sebebi-dir (cause finale).

Mevlânâ ayrıca «ideal insan» ı Tanrı ile yaratıklar arasında bir aracı olarak da görmektedir. Her ne kadar Tanrı mutlak olarak kendine yetse de «bilinmek ve görülmek»<sup>47</sup> için aracı olarak O'nun yer-yüzündeki temsilcisi «halifesi» insan-ı kâmil olmuştur. Şu halde

44 MEVLÂNÂ (C.R.), *Mesnevî*, C. VI, ... Byt. 2259.

45 MEYEROVITCH (Eva de Vitray), *Rûmî et le Soufisme*, s. 119, Paris, 1977; Mevlânâ'nın «insanın kendisinin bir hazine olduğu» fikrini kaydeden Meyerovitch, Kant'ın da : «ulaşamayacağımız ve insan bilgisinin derin girdabını tesis eden karanlık temeller alanında gömülmüş hazine» (Vorlesungen über psychologie) dediğini söyler.

Hayatın evrimi konusunda Mevlânâ'nın fikirleri için ayrıca Bkz. YAKIT (I.), *Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle ilgili Fikirler*, Felsefe Arşivi, sayı : 24, s. 113-114, İstanbul, 1984.

46 Özellikle Bkz. *Mesnevî*, III/2269, H/839, IV/521-2...

47 Mutasavvıflar Tanrı'nın kâinatı «bilinmek ve görülmek» için yarat-tığı ve bunun hakkında bir «hadis-i Kutsî» olduğu görüşündedirler.

Mevlânâ'da insan-ı kâmil, kozmozun varlık nedeni ve «Tanrı ustûrlâbıdır»<sup>48</sup>.

Türk-İslâm düşüncesindeki insanın sonsuzluk mâhiyetinin ruh kelimesiyle temsili Mevlânâ'da da görülmektedir. Zaten ruhun insan tabiatının bir aynası olduğu, akılla kavranacak bütün nesnelere ve formların bir Tanrı vergisi olan ve aynaya benzetilen ruh üzerinde yansımaları ve bu yansımaları sağhyabilmek için ruhu perdeliyen her türlü pastan (ahlakî kötülüklerden) temizlemenin gerekli oluşu ayrıca duyuların hazzından ilâhî hazlara yükselmek gerektiği vs. fikirler sistemli olarak ilk defa Fârâbî ile başlamış, İbn Sînâ'nın Şifâ'sında, Gazzâlî'nin İhyâ'sında, İbn el-Arabî'nin Futûhât'ında ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde yer almıştır.

Mevlânâ'da ideal insan tasavvuru üzerine yaptığımız bu araştırmayı bir sonuca götürürken burada kayda değer gördüğümüz bir husus da şudur : Mutasavvıf düşünürlerde insan hakkında bazan «ifrât» derecesine varan görüşler vardır. Özellikle insan (ki burada ideal mâhiyet olarak insan-ı kâmil) ile Tanrı'yı bir dairenin başlangıç ve bitiş noktaları gibi aynı nokta üzerinde birleştirme teşebbüsü, gerek felsefî görüşlere ve gerekse İslâm inançlarına daima ters düşmüştür. Böyle bir sakıncayı dikkate alan başka sûfiler bu sefer insan ile Tanrı arasında âdeta bir uçurum meydana getirmişlerdir. Bu düşünüş tarzı da bu sefer «tefrît» anlamına bürünmüştür. Mutasavvıf filozoflarımızın bir yandan ifrât, diğer yandan tefrît'e açık olan yorumlarının nasıl anlaşılması gerektiği bizi daima uğraştıran bir problem olmuştur. İnsanın idealleştirilmesi konusunda yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz İbn el-Arabî, Sadreddin Konevî ve Mevlânâ Celâleddin el-Rûmî'de gördüğümüz Tanrı sevgisi ile insan sevgisini, öylesine uygun bir biçimde ve mesâfede birbirine bağlamak gerekir ki, ne Tanrı'yı insanlaştırmak ve ne de insanı Tanrı'laştırmak gibi yanlış tasavvurlar ortaya çıksın. Bu problematiğin çözümünde sayın hocamız Prof. Dr. Nihat Keklik Bey'in veciz bir teşbih ve metaforundan yararlanmamız kâbidir : «İnsan sevgisi ile Tanrı sevgisi elektrik tesisatındaki müsbet ve menfi kutuplar gibidir. Şayet bu kutuplar birbirinden gerektiğinden fazla açık tutulursa (bu bir

48 «Tanrı Ustûrlâbı» konusunda Ekz. MEVLÂNÂ (C.R.), Fihî Mâ Fih ve Mecâlis-i Seb'dan Seçmeler, Hzr. A. Gölp, s. 112.



tefrit görüşüdür) elektrik enerjisinden hiçbir sonuç elde edilemez. Aksine olarak şayet iki kutup birbiri üzerine konacak olursa o zaman da (benzetme hoş karşılanırsa) mutlaka sigorta atacaktır. Bu ise ifrât'ı temsil eden görüştür. Ama iki kutup, şayet çok uygun bir mesâfede birbirine yaklaştırılacak olursa, o zaman aralarında bir şerâre (elektrik enerjisi) çıkması beklenebilir. İşte İbn el-Arabî, Sadreddin Konevî ve Mevlânâ'nın yapmak istediği buydu<sup>49</sup>.

Görüldüğü gibi, Mevlânâ'nın ideal insan tasavvuru, Kur'an ve hadis'ten kaynağını almakta, Türk-İslâm filozoflarının insanlık mahiyetini izâh için ele aldıkları akıl, ruh ve nefis görüşlerinden beslenmekte ve içinde bir ifrât anlamı taşımadığını rahatlıkla söyülebileceğimiz bir insan tasavvurudur. Yine onun ideal insan tasavvuru, ünlü mutasavvıf filozof İbn el-Arabî'nin ortaya koyduğu ve Türk filozofu Sadreddin Konevî'nin geliştirdiği «insan-ı kâmil» tasavvuruna aşk ve sevginin de ilâve edilerek işlendiği bir tasavvurdur. Dolayısıyla Mevlânâ'nın «ideal insan» tasavvuru, insanı fizik-metafizik bütün cephesiyle içine alan «üniversel bir insan» tasavvurudur. Bu açıdan Mevlânâ Celâleddin el-Rûmî, düşünce tarihinde insanın gerçek anlamda mahiyet ve değerini ele alıp onu ortaya koymaya çalışan ve eserlerinde bu konuyu işleyen nâdir filozof ve düşünürlerden biridir.

---

49 Prof. Dr. N. Keklik'in bu metaforik ifâdesi için Bkz. M. Özdemir, A.g.t. s. 17.