

## HÜMANİZM VE MEVLÂNA

Dr. Rubattin YAZOĞLU\*

### ÖZET

Hümanizm kelimesi, 'insan sevgisi' anlamında ilk defa meşhur Romalı düşünür Cicero tarafından kullanılmıştır. Fakat kelimenin yaygın bir halde kullanılması XVI. yüzyılın sonlarına doğru olmuştur. 'Aydınlanma devri' filozoflarıyla felsefi bir anlam kazanarak bir yaşam doktrini haline gelen hümanizm, bütün sorunların, insandan başka bir kaynağa müracaat etmeden, sadece insanla çözülebileceğini savunan, insanı tek ölçü kabul eden ve dolayısıyla dini ve Tanrı inancını tümüyle dışlayan bir görüştür. Çağdaş ateist, materyalist ve Marksist akımlar genel olarak kendilerini hümanizm olarak adlandırırlar.

İşte bu anlamda, bütün gönlü Tanrı aşkı ile dolu olan ve bu aşkın topluma yansımalarıyla insan sorunlarının çözülebileceğine inanan Mevlâna'yı hümanist olarak tanıtmak çok yanlıştır, kanaatindeyiz. Çünkü, Mevlâna'nın öğretisinin temelinde 'Allah aşkı', 'gerçek kulluk', 'tolerans ve hoşgörü' bulunmaktadır.

Hümanizm terimi; gramer, tarih, retorik, şiir ve ahlâk felsefesi gibi klâsik bilgi dallarını belirten '*studia humanitatis*' veya '*humaniora*' (beşerî araştırmalar) kelimelerinden ve İlkçağ edebiyatı üzerinde uzmanlaşmış araştırmacılarla öğrenciler için kullanılan '*humanist*' adından türetilmiştir. Bu eğitimin idealini belirten Lâtincede '*humanitas*' (insan doğası, kültür) terimi, erdem bütünü biçimleriyle sonuna kadar geliştirilmesini belirtir. Bu eğitimin amacı, insanın yalnızca teorik bilgiler edinmekle kalmaması, aynı zamanda hayatın içinde de etkin olmasıdır.<sup>1</sup> Dolayısıyla '*humanitas*', kişiye toplum ve devlet alanında da sorumluluk yükler. Bu idealin temelinde yatan klâsik Yunan ve Roma kültürü '*humanist*'i için bir geçmiş değil, geleceğin hareket noktasıdır. Bu anlamda

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Lewis W. Spitz, "Humanism", *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, VI, 511.

hümanizm, 'humanitas' idealini temel alan kültür hareketi olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup> Bu tarihsel anlamdan hareketle hümanizm terimi, ilkin ve dar anlamıyla, antik literatür üzerindeki daha çok filolojik nitelikte olan çalışmalara verilen bir addir.<sup>3</sup> Ancak, hümanizm sadece bu filoloji çalışmalarından ibaret olsaydı, o zaman yalnız bilimsel olan bir akım olmaktan ileri geçemez, dolayısıyla da Rönesans'ı oluşturan ana etkenlerden biri olamazdı. Oysa hümanizm, geniş anlamıyla, tarihsel süreçte, insanı insan etme çabalarının tümünü adlandırır ve bu anlamda insanın yaratıcı güçlerinin geliştirilmesini, onu özgür ve gönençli kılmayı ve her bakımdan yükseltip ilerletmeyi dile getirir.<sup>4</sup> Antik literatür ile uğraşmaların ortaya çıkması, modern insanın yeni hayat duygusunun kendisine biçim kazandırmayı istemesinden ileri gelmiştir. Bu yeni hayat duygusu da, dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe yaratmak ve kültür bilimlerinin doğal bir sistemini temellendirmek istiyordu. O halde hümanizm, az önce de belirttiğimiz gibi, yalnız filolojik bir çalışma, araştırma değil, aynı zamanda bir hayat anlayışının kendisine yöneldiği bir idedir.

Rönesans'ın ilk belirtisi olan hümanizm, ilk olarak İtalya'da ortaya çıkmıştır. İtalyan hümanizmi somut ve tarihsel nitelik taşıyan ihtiyaçlardan doğmuştur; özgür İtalyan komünlerinde hayatın gitgide daha lâik bir görüntüm alması, -henüz egemenliğini sürdüren dinsel düşüncenin asketik tutumuna rağmen-hayat sevincinin kitleleri kazanması, en uyanık kişileri pratik hayatla manevî hayat arasında daha büyük bir uyum aramaya itmiştir. Bu durum onları, skolastik açıklamanın ötesinde, klâsik eserlerin gerçek anlamını sezip bulmaya götürmüştür. Yeni buluşlar sayesinde sayıları artan ve daha özgür bir düşünce sayesinde çok daha iyi anlaşılabilen klâsik yazarlarla kurulan ilişki toplumu birdenbire yeni davranışlara itmiştir.<sup>5</sup> Bu yeni davranışların arasında en önemlileri eleştiri hürriyeti ve gelenekler arasında baş gösteren yenilenme isteğidir. Yeni zihniyet toplum yaşamına da aynı biçimde egemen olmakta gecikmemiştir.

İtalyan hümanizmini ciddi bir incelemeden geçiren her insanın varacağı yargı şudur: Klâsik dünya ile kurulan ilk ilişki yalnızca ve tümüyle ilintilik ve tarihsel nitelikteki nedenlere dayanmaktadır. Bundan İtalyan hümanistlerinin klâsik dünyayı tanımlarının aracı ve sezgiye dayalı olduğu sonucunu doğal olarak çıkarabiliriz.

Rönesans'ın ilk adımı, ilk başarısı, benliğini bulmuş, kişiliğini duymuş insanı ortaya koymasındır. Birçok açıdan olduğu gibi, bu bakımdan da Ortaçağ ile Rönesans arasında tam bir karşıtlık vardır. Ortaçağ insanının belirilmiş bir kişiliği yoktur. O, ağırlık merkezini dinde bulan, Tanrı'nın etrafında dönen bir kültür sistemi içinde

<sup>2</sup> Nicola Abbagnano, "Humanism", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing Co., New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1967, IV, 70; ayrıca bk. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980, s.57-58.

<sup>3</sup> *Ana Britannica*, "Hümanizm", Ana Yayıncılık, İstanbul, 1986-1988, XV, 310.

<sup>4</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Kavramlar ve Akımlar)*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977, III, 106.

<sup>5</sup> Suat Sinanoğlu, *Türk Humanizmi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, s.118.

belli bir görevi olan bir organ gibidir; onun anlamını da belirleyen, kilise ile içinde bulunduğu sosyal çevredir. Ortaçağın sosyal yapısı statiktir; her insanın bu statik yapı içinde belli bir yeri vardır. İnsan, içinde doğmuş olduğu sosyal çevre içinde kalır. Çünkü bunun böyle olmasını Tanrı istemiştir. Bundan dolayı birey, “ben neyim?” ve “ne olacağım?” diye sormaz; içinde bulunduğu durum, zaten bu soruların hazır olan cevabıdır. Rönesans ise, benliğin özel renklerini bütün canlılığıyla ortaya koymak isteyen bir insan meydana getirmiştir. Bu yüzden, Rönesans, bir individualizm çağıdır.<sup>6</sup>

Rönesans’ın ilk büyük davranışı olan hümanizm çıkışı da böyle bir gelişmenin, böyle bir kültür atmosferinin ürünüdür. Artık genel bir kadrodan çıkıp kendi kendine kalan insan, ne olduğunu sormuş, bu da insan ile ilgili araştırmalara yol açmıştır. Bu çalışmaların sonunda Rönesans düşüncesi, doğal ve gerçek insanı bulacaktır.

Kısaca, Rönesans hümanizmi, sonraki bütün hümanizm çeşitlerini etkilediği gibi, klâsik kültürün değerleri de çağdaş hümanist akımlara örnek olmuştur. Nesnel ve bilimsel ölçülere dayanmakla birlikte, çağdaş insanî bilimler de klâsiklerin ağırlık verdiği ahlâkî içerikten uzaklaşmamıştır.

XV. yüzyıldan itibaren Rönesans hümanizmi, dinî reformasyon hareketlerinin doğmasına yol açmıştır. Çünkü, orijinal İncil metinlerinin anlaşılmasına antik edebiyatı yardım etmiştir. Bu dönemin en önemli olaylarından bir tanesi de Lâtince’nin yerini millî dillerin almasıdır. Böylece, hümanizm esası üzerinde millî edebiyatlar doğmaya başlamıştır. Bu edebiyatlarda temel olarak antik devrin destan, trajedi, komedi gibi formları yeniden doğmaya başlamıştır.<sup>7</sup>

O halde burada şunu diyebiliriz: Rönesans hümanizminin başlıca temellerinden biri, sonradan klâsik filoloji araştırmalarında benimsenen bir okuma yaklaşımıdır. Klâsik yazarları okumanın amacı, tarihsel olguları tespit etmekten çok, gerçekleşmiş hayat biçimlerini kavramaktır.

İlk hümanistler bir tür ‘gerçekçiliği’ de paylaşırlar. Örneğin dinsel hayat tasarımıdaki gibi ideal durumlar yerine, gerçekten yaşanmış deneyimlere, gerçekleştirilmiş hayat biçimlerine önem verirler. İnsan dünyasını bütün gerçek özellikleriyle kavramaya çalışırlar. Bu nedenle birçok hümanist yazar ayrıntılara ağırlık verir, tekil insan durumlarını tasvir eder. Hümanistlerin çoğu, zihni ve bedeni birlikte ele alan, çok boyutlu ve zengin bir hayat anlayışını paylaşır.

Hümanist bireyciliğin temelinde de bu anlayış yatar. Gerçek yaşantıların vurgulanmasının doğal sonucu, yaşayan insan bireylerinin yüceltilmesidir. Dinin ruh

<sup>6</sup> Abbagnano, “Humanism”, s.70-71; ayrıca bk. Betül Çotuksöken, “Felsefenin En Önemli Konusu: İnsan”, *Türkiye I . Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, Ülke Yayınevi, Ankara, 1991, s.146.

<sup>7</sup> Brian P. Copenhaver and Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1992, s.329 vd.

anlayışını ve öbür dünya beklentisini yadsıyan birçok hümanist, insan bireylerinin bu dünyadaki hayatını temel değer sayar. İnsanın kendi dışından değil, yalnızca kendisinden kaynaklanan bir değeri vardır. Kendi kurduğu toplum ve devlet düzeni içinde, gerçek dünyası ve ahlâk anlayışıyla, erdemli eylemlerde bulunarak özgürce yaşayan tek insan, hümanizmin en büyük ideali sayılabilir.<sup>8</sup>

Hümanizm teriminin bir de felsefi-siyasî yönü vardır. 1840'da Hegel'in öğrencilerinden olan Ruge'nin etkisiyle doğan bu yeni yorum, hümanizmi, bir hürriyet özlemi ve bilinci olarak kabul eder. Bilindiği gibi, hümanistlerin en önemli niteliklerinden biri de, onların insanları bazı bakımlardan hr görmeleridir. İnsanlar doğal bir neden-etki dünyasında yaşıyor olabilirler, fakat belirlenimci terimlerle tam olarak açıklanamazlar. Onlar salt maddî şeyler veya makineler değildirler. Bir insan dşnebiyen, deneyimlerini nesnelleştiren ve belirli sınırlar içinde kendi çevresini yeniden kurabilen özel türden karmaşık bir organizmadır. Dahası insanlar, kendi yaptıkları dışında, hiçbir ahlksal buyruğun tahakkümü altında değildirler. Kendi yapmadıkları kural veya yasalara boyun eğdikleri zaman, onlar insanlıklarını yitirir, kleleşirler. İnsanlar birbirlerine karşı sorumludurlar.<sup>9</sup>

Bütün hümanizm akımlarının temeli insan ruhunu yücelterek, i güdülere ve tutkulara hâkim kılmaktır. Bu suretle insanlar birbirlerini anlamaya, sevmeye ve dayanışmaya yöneltilmiş olur. Herder, Wilhelm von Humboldt ve Goethe humanit'nin başlıca temsilcileridir. Herder'e göre humanit, şu dört unsurdan meydana gelmektedir: Dindarlık, milliyetçilik, kişiselcilik ve tarihçilik. Ona göre insan, millî, ferd ve tarih bir kişiliğe sahiptir.<sup>10</sup> Humboldt'a göre humanit, bireycilikle niversalitenin bir birleşimidir.<sup>11</sup> İnsan mümkün olduğu kadar evreni anlamalı ve bu bilgilerini kendi kişiliğiyle bağdaştırmalıdır. Goethe de, bu anlamda bir humanit'yi yaymaya çalışmıştır.<sup>12</sup> Herder, Wilhelm von Humboldt ve Goethe'nin temsil ettikleri bu evreye 'yeni hümanizm' adı verilir.<sup>13</sup>

Avrupa'da hümanizm düşüncesinin baş temsilcisi olarak Desiderius Erasmus gösterilir. O, Kutsal Kitap araştırmalarına yeni bir anlayış getirmiştir. Erasmus'un en zgn eseri 'The Praise of Folly', İngiliz ve Fransız hümanistleri üzerinde büyük etkide bulundu. Erasmus, dinde liberalleşmeye doğru ilk adımları atmış olan kişidir.

<sup>8</sup> Ama Britannica, "Hümanizm", s.311.

<sup>9</sup> Stantey M. Honer ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye ağrı*, ev. Hasan nder, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s.230-231.

<sup>10</sup> Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 139 vd.

<sup>11</sup> Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılp Kitabevi, İstanbul, 1998, s.67.

<sup>12</sup> Goethe, *Faust and The Sorrows of Young Werther*, Eng. trs. by James Stuart Blackie, Grolier Incorporated, New York, 1968, s.78-79.

<sup>13</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılp Kitabevi, İstanbul, 1988, s.106.

O, dinin dar yorumlanmasına karşı çıkmış ve dinin ahlâkî yönlerini ön plâna çıkarmıştır.<sup>14</sup>

Öte yandan, ‘Aydınlanma Devri’ filozoflarıyla felsefî bir anlam kazanarak, bir hayat doktrini haline gelen hümanizm, bütün sorunların, insandan başka kaynağa başvurmadan, sadece insanla çözülebileceğini savunan, insanı tek ölçü kabul eden ve dolayısıyla dini ve Tanrı inancını tümüyle dışlayan bir görüştür.<sup>15</sup> Hümanizme göre, insanoğlu şöyle ya da böyle özeldir. Ama bu olgudan, onun özel oluşunu veya biricikliğini, soyut veya insanî olmayan terimlerle açıklamak gerektiği sonucu çıkmaz. Salt insan olmak bile harikulâde ve iyidir. Burada ve şimdi ebedî bir mülkâfatın veya hâlâ ulaşılacak olan aşkın bir varoluşun koltuk değneği olmaksızın yaşamak anlamlıdır. Hümanizm, geleneksel olarak din tarafından karşılanan temel insan ihtiyaçlarından bazılarını karşılamak için pratik ve lâik bir yol önerir. Bu, aşkın veya soyut bir ilkeye inanmayı gerektirmez. İnsanlar bu dünyada ve bu hayatta en acil işlerini çekip çevirebilirler.<sup>16</sup>

Kıta Avrupası’nda ise hümanizm, insanla evrenin geri kalanı arasındaki ontolojik farklılığı temele alan ve topluma, tarihe, kültüre ilişkin açıklamada, önceliği insana veren felsefeleri gösterir.

Bu çerçeve içinde, hümanistler, insanlara özgü, onların ürünlerini-bu ürün ister tarihsel bir olay, ister ekonomik sistem veya ister edebî bir eser olsun-standart bilimsel açıklamayla birleştirilen nesnel ve indirgemeci analizler tarafından açıklanabilmesini imkânsız kılan, birtakım nitelik ve yetiler bulunduğunu savunmuşlardır. İşte, insanı ve insan bilincini ön plâna çıkartan ve insanın öznelliğinin meydana getirdiği evren dışında başka bir evren bulunmadığını iddia eden varoluşçuluk<sup>17</sup>; insanın ezeli-ebedî doğruları düşünme ve aşkın bir gerçeklikle doğrudan bir ilişki içine girebilme gücüne sahip olduğuna inanan personalizm; insanı her şeyin ölçüsü yapan insan merkezli görüşünden dolayı pragmatizm; Lukács’ın genel yabancılaşma sürecini, insanlığın yitirilmesi olarak değerlendiren görüşü ve yabancılaşma üzerinde odaklaşan genç Marx’la ilişkilendirilen Marksist hümanizm, çağdaş hümanizmlere örnek olarak verilebilir.<sup>18</sup> Marx, hümanizmi komünizmin son ideali olduğunu söylemektedir. Komünizm, insanın yabancılaşması olan özel mülkiyeti kaldırarak, “her yerde insan için insan varlığının gerçek uyumunu” temin etmektedir.<sup>19</sup> Hegel’de olduğu gibi bütün çatışkılar, artık saf olarak ideal veya teorik olmayıp, gerçek veya pratik olan bir sentezle ortadan kaldırılmış ya

<sup>14</sup> Bk. Desiderius Erasmus, *The Praise of Folly*, Eng. trs. by Hoyt Hopewell Hudson, Princeton University Press, New Jersey, 1944, s.30 vd.

<sup>15</sup> Bk. Mehmet Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1991, s.87.

<sup>16</sup> Honer ve Hunt, *Felsefeye Çağrı*, s.230.

<sup>17</sup> Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, s.38.

<sup>18</sup> Abbagnano, “Hümanizm”, s.72.

<sup>19</sup> Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, Payel Yayınevi, İstanbul, 1975, s.103.

da üstesinden gelinmiştir: İnsan ile evren arasında, insan ile insan arasında, özellikle nesnellik arasında, hürriyet ile zorunluluk arasındaki çatışkılar gibi.<sup>20</sup>

Marx'a göre, "komünizm, yeniden dönüş veya insanın bizzat yeniden bir dönüşü olduğunun, insana özgü yabancılaşmanın ortadan kaldırıldığına şuurundadır. Bu komünizm, tamamlanmış natüralizm olarak bir hümanizm ve tamamlanmış hümanizm olarak da bir natüralizmdir. Komünizm insanla tabiat, insanla insan arasındaki karşıtlığın gerçek bir çözümü; kaynakla varlık, öznelleştirme ile nesnelleştirme, hürriyetle zorunluluk, bireyle tür arasındaki savaşın gerçek bir çözümüdür".<sup>21</sup>

İşte bütün bu açıklamalardan hareketle, bütün gönlü Tanrı aşkıyla dolu olan ve bu aşkın topluma yansımaları insan sorunlarının çözülebileceğine inanan Mevlâna'yı hümanist olarak tanıtanın yanlış olacağı kanaatindeyiz.

Ancak diğer taraftan, Mehmet Bayrakdar'ın da ifade ettiği gibi, günümüzde, özellikle de Türkiye'de, hümanizm felsefe anlamının dışında halk arasında bir kullanım kazanarak tolerans ve hoşgörü karşılığı kullanılmaya başlanmıştır. Hümanizm kelimesinin bu amiyane kullanımıyla, tolerans ve hoşgörüye oldukça ağırlık veren Mevlâna'ya hümanist demede de belki bir sakınca olmayabilir.<sup>22</sup>

Burada biz, Mevlâna ve öğretisini bir adla adlandırmamız gerekirse, Mevlâna'ya 'insaniyetçi' düşündür, öğretisine de 'insaniyetçilik' demeyi tercih etmek istiyoruz. 'İnsaniyet' sözcüğünden türetilen bu deyimler, hümanizm ve hümanist deyimlerinden hem daha kapsamlıdır hem de Mevlâna'ya ve öğretisine daha uygundur.

Mevlâna'nın insaniyetçiliğinin temelinde ve metafizik anlayışında 'aşk'ın çok önemli olduğu kadar da derin bir yeri vardır. O, aşkın mahiyetini izah ederken boyutlarını ve işlevlerini de ele almıştır. Aşkın, insan hayatındaki yerini dikkatli bir şekilde açıklamıştır. Mevlâna'ya göre, insanın sonsuz olanla, varlığın esasıyla temasa gelebilmesi ancak aşk ile olur. O, bunu şu şekilde dile getirmiştir: "Mahrem kişiyle Tanrı arasında elçi aşktır; haberleri o getirip götürür".<sup>23</sup>

Mevlâna'da aşk hayatın aslıdır, özüdür. Kâinatın yaratılış sebebi aşktır. "Sen olmasan, sen olmasan; bu gökleri yaratmazdım" kudsî hadisiyle; varlık âleminin yaratılmasındaki yegâne amacın, Allah'ın Peygambere duyduğu sevgi olduğu belirtilir. Mademki varlığın özü aşktır, aşkın en ileri noktası olan Allah aşkı ve

<sup>20</sup> Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 2001, s.41.

<sup>21</sup> Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, s.103.

<sup>22</sup> Bk. Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, s.87.

<sup>23</sup> Mevlâna, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1992, IV/1630.

sevgisi her şeyin üzerinde bir değere sahiptir.<sup>24</sup> Mevlâna bu düşünceden hareketle, binlerce beyitte ilâhî aşktan bahsetmiştir.

Mevlâna'da aşk, akıldan üstün ve ona mukabil bir kuvvet görünümündedir. Ancak, buna bakarak Mevlâna'yı aşk adına akılı inkâr eden bir düşüncü olarak görmek yanlış olur. Mevlâna'nın, akıl konusunda biri olumlu diğeri olumsuz iki farklı tutumu vardır. Bu tutumlarla onun ne tamamen rasyonalistliğine, ne de tamamen irrasyonelistliğine hükmedilebilir.

Mevlâna iki çeşit akıldan, daha doğrusu aklın iki ayrı işlevinden bahsetmektedir: Birincisi, akl-ı cüz'î; ikincisi ise, akl-ı küllî'dir. Akl-ı cüz'î, dünya ve dünyalık işlerinin tertip ve yönetimini sağlayan akıldır. Bu akılı Mevlâna, bazen 'akl-ı maâş' olarak da adlandırmaktadır. Akl-ı küllî ise, Allah'ı bilmeyi sağlayan akıldır. Bu akıl; her şeyi ortaya koyan, bulan ve meydana getirendir. Cüz'î akıl, her zaman öğrenmeye muhtaçtır; küllî akıl ise, öğretmendir.<sup>25</sup> Yeryüzünde görülen her şey küllî aklın gölgesidir. Mevlâna'nın cüz'î akla değer vermesi; "küllî akıldan bir parça olmasından, kaynağını, gücünü ondan almış olmasından dolayıdır". Mevlâna'ya göre;

*"Akılla melek birdirler. Hikmet icabı iki surette göründü.*

*Meleğin kuş gibi kanatları var. Akılsa, kanatsız uçmada.*

*Onlar birbirine yardım eden iki dost gibidir".<sup>26</sup>*

Diğerk yandan Mevlâna, "akıl, Hakk'a ulaşma yolu değildir"<sup>27</sup> diyerek, aklın yetersizliğini dile getirir.<sup>28</sup> Burada kastedilen akıl, cüz'î akıldır:

*"Akıllılığı bırak da, hayrete itibar et. Akıllılık zan, hayranlıksa nazardır".<sup>29</sup>*

Bu söylenenlerden Mevlâna'nın akla, akli bilgiye karşı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Onun karşı olduğu, katı ve kuru bir akılcılık, inançtan ve aşktan

<sup>24</sup> Emine Yeniterzi, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s.48.

<sup>25</sup> Mevlâna, *Fihî Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s.200.

<sup>26</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991, III/3193-95.

<sup>27</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, I/532.

<sup>28</sup> Bk. İbrahim Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlânâ*, Konyalılar Kültür ve Yardımlaşma Vakfı Kültür Yayınları, İzmir, 2000, s.22.

<sup>29</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, IV/1407.

bağımsız olarak uygulamaya konan ilmi bilgidir. Mevlâna'ya göre böyle bir bilgi, insanın zihni ile gönlü arasına huzursuzluk vermiş, inancı acınır bir duruma getirmiş; bedeni, ruhun; maddeyi, mânânın üstüne çıkarmıştır. Bu konuda İkbâl şunları söylemektedir. İnsandan beklenen, ilimden mahrum bir cezbe kapılıp gitmek de değildir, hayatı kuru bilgi ile karartmak da. Önemli olan, ilimle aşkı birleştirmektir. İkbâl, Mevlâna'nın, kendi nefsinde gerçekleştirdiği ve bizlere de tavsiye ettiği ilim-aşk sentezinin bu olduğunu söylemektedir.<sup>30</sup>

İkbâl, 'Cavidnâme' de şöyle demektedir:

*"Mevlâna'nın yüzü, asılı bir aynadır,*

*Orada ilim ve iç ateşi (aşk) kaynaşmış durumdadır".<sup>31</sup>*

Mevlâna, 'Mesnevî' de "İlâhî takdirin şeyler ve insanlar arasında aşkı yarattığını" söyler. Aşk olmasaydı, yaratma da olmazdı. Hayatı bir safhadan ötekine yükselten, cansızdan canlıyı çıkararak hep aşktır. Aşk, oluşun, büyümenin, gelişmenin ana ilkesidir.

Kısaca, Mevlâna, ilim-aşk sentezinde olduğu gibi, aklın aşk ile birlikteliğini de önermekte, bu ikisinin ayrılığını insanı karışıklığa düşüren bir negativite olarak göstermektedir. Akıl ile aşk aynı kaynaktan çıkmakta ve aynı hedefe yönelmektedir. Ancak insan, iki etaplı bir görünüm arz eden bu tek kuvvetin etaplarına yer değiştiren bir bozukluk sergilemiş ve aşk ile aklı birbirini aleyhine iş gören iki zıt kuvvet gibi tanıtmıştır.<sup>32</sup> İdeal yol, İkbâl tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Kalk, akılla aşkı kucaklaştır".<sup>33</sup>

Mevlâna'ya göre, insanlık vasfının özünü, ideal mahiyetini bulan ve onun idrakinde olan kişi hem 'âşik' hem de 'maşuk', yani Allah'ı hem seven hem de Allah'ın sevdiği kişi olur. Mevlâna burada âdeta bir 'aşk felsefesi' yapmaktadır. 'İdeal İnsan' (İnsan-ı kâmil) bu aşkı bütün benliğinde bulan ve yaşayan kişidir. Dolayısıyla insan kendi canında onu bulacak ve orada gerçek dostuna kavuşacak bir varlıktır.<sup>34</sup> Bu hususu şöyle dile getirir:

*"Her şeyi aramadıkça bulamazsın;*

*Ancak bu dostu bulmadıkça aramazsın".<sup>35</sup>*

<sup>30</sup> Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları (Makaleler 2)*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s.115-116.

<sup>31</sup> Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, çev. Ahmet Metin Şahin, İrmak Yayınları, Bursa, 1997, s.24.

<sup>32</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Mevlâna ve İnsan*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1992, s.131.

<sup>33</sup> İkbâl, *Cavidnâme*, s.87.

<sup>34</sup> İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993, s.41.

<sup>35</sup> Mevlâna, *Fihî Má Fih*, s.172.



Yukarıda belirttiğimiz ‘ideal insan’ kavramıyla ilgili olarak, şunları söyleyebiliriz: İdeal insan, bir taraftan, iradesini kör bir teslimiyetle atıl kılmayan, hayatın işleyiş sürecinde aktif bir şekilde rol alan ve değer üreten, diğer yandan da kendisine hitap eden Tanrı'nın sesiyle kendi akıl ve bilincinin içsel sesini birleştirmeye çalışan kişidir.<sup>36</sup> İdeal insan (insan-ı kâmil) kavramı, ‘olgun’ veya ‘mükemmel insan’ anlamına gelmektedir. Bu ifade insanın mahiyetini ve yüceliğini açıklamak için kullanılır. Bu kavramla insanın insanlık mahiyeti idealize edilmiştir. İnsanlığın idealize edilmesi, onun mahiyetine varmak için denenmesi gereken yollardan biridir. Sıradan konuşan bir canlı insanlık mahiyetini oluşturmaz.

Kâmil insan kavramının kullanımını ilk başlatanlar arasında İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gelmektedir. Kâmil insana dair görüşlerini, bu düşünürler, meşhur Hayy b. Yakzan adlı eserleriyle alegorik olarak ortaya koymuşlardır. Bu kavramı kesin bir forma sokan ilk düşünür ise İbn Arabî'dir. Daha sonra öğrencisi olan Türk düşünürü Sadreddin Konevî bu nazariyeyi geliştirmiştir. İbn Arabî ekolüne mensup Abdülkerim el-Cîlî ise aynı ifadeyi kullanmak suretiyle, ‘insan-ı kâmil’ adında bir eser yazmıştır.<sup>37</sup>

İnsanı mikrokozmetik bir çerçeve içinde ele alan İbn Arabî ve Sadreddin Konevî, Allah'ın, insanı, varlığını 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 akıl âlemi arasında birleştirici bir unsur olarak görülmektedir. Her ikisine göre insan, maddî benliğinden soyunabilmekte ve kozmosun temelini oluşturmaktadır. Ancak, İbn Arabî ideal insanı metafizik yönü ağır basan ifadelerle açıklarken, Sadreddin Konevî bilgi problemi konusunda ele alıyor.<sup>38</sup> Mevlâna ise ‘ideal insan’ı aşk ve sevgi<sup>39</sup> yönü ağır basan bir düşünce sisteminde ele almaktadır.

Mevlâna'ya göre insan, son derece değerli bir varlıktır. Zira insan; Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak yaratılmış ve meleklerde bulunmayan bilgiler kendisine verilmiştir. “And olsun ki biz, insanoğlunu üstün kıldık” (İsrâ: 17/70) âyetiyle Allah;

<sup>36</sup> Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji (İnsanın Yeryüzü Serüveni)*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999, s.73.

<sup>37</sup> Nicholson, “İnsan-ı kâmil”, *İslâm Ansiklopedisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1968, 5/II, 1008.

<sup>38</sup> Bk. Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1977, s.138; Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, s.32-33.

<sup>39</sup> Mevlâna, ‘aşk’ kavramıyla ‘sevgi’ kavramını bazen ayrı ayrı, bazen de çok yakın anlamlarda kullanmaktadır. Kanaatimize göre, o, aşkı sevginin yoğunlaşmış hali olarak görmektedir. Sevgilerin birleşimi aşkı doğurmaktadır. Sevgi daha çok yaygın olduğu halde, aşk daha özel bir yapıya sahiptir. Bununla beraber, bazı durumlarda sevginin yerine aşk, aşkın yerine sevgi kavramını kullandığı da olmaktadır (bk. Mustafa Usta, *Divan-ı Kebîr'de Mevlâna'nın Eğitim Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s.166).

insanın diğer bütün varlıklardan üstün olduğunu bildirmiştir. İnsan, ‘en güzel biçimde’ (Tn: 95/4) yaratılmıştır.

Mevlâna; serlerinde insanın bu üstünlüklerinden şu şekilde bahseder:

*“Sen cihanın hazinesisin, cihan ise yarım arpaya değmez.*

*Sen cihanın temelisin, cihan senin yüzünden taptazedir.*

*Diyelim ki, âlemi meşale ve ışık kaplamış,*

*akmaksız ve taşsız olduktan sonra o, iğreti bir rzđardan başka nedir?”<sup>40</sup>*

*“Bizim şu topraktan tenimiz feleğin nurudur.*

*Bizdeki eviklik melekleri kıskandırır.*

*Kimi olur, temizliğimize melekler imrenir,*

*Kimi de olur, şeytan bile korkusuzluğumuzu görür de kaar bizden”.<sup>41</sup>*

Ancak, insan kendisindeki bu değerleri idrak ettiği, varlığındaki cevheri keşfettiği zaman insan olma özelliğini taşır:

*“Canının içinde bir can var, o canı ara!*

*Dağının içinde bir hazine var, o hazineyi ara!*

*A yürüyüp giden sfi, gücün yeterse ara;*

*Ama dışarda değil, aradığını kendinde ara!”<sup>42</sup>*

Mevlâna, insanı ruh ve beden bütünlüğü açısından ele almasına rağmen, onun asıl yönünün manevî cephesi olduğunu söyler:

*“Toprağa mensup insan, Hak’tan ilim öğrendi ve o bilgi ile yedinci kat göğe kadar bütün âlemi aydınlattı”.<sup>43</sup>*

---

<sup>40</sup> Mevlâna, *Rubâiler*, ev.M.Nuri Gençosman, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1994, I/228.

<sup>41</sup> Mevlâna, *Rubâiler*, I/61.

<sup>42</sup> Mevlâna, *Rubâiler*, I/43.

<sup>43</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, I/1012.

“Sen bu cisimden ibaret değilsin, gözden ibaretsin. Canı görseñ cisimden vazgeçersin”.<sup>44</sup>

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, Mevlâna insanı fizik âlemle metafizik âlem arasına yerleştiriyor ve insanda her iki yönün bulunduğunu belirtiyor. İnsanın fizik âlemle ilgili yönü, onun maddî yönüdür. İnsanın gerçek yönü, özü veya insanlık cephesi ise, onun manevî yönünü oluşturuyor ve onu metafizik âlemle ilişki kurmaya sevk ediyor.

Mevlâna'nın ‘ideal insan’ tasavvuruna ilişkin sözlerini toparlayacak olursak görürüz ki, Mesnevîler boyunca ideal insan kâinatın kalbi olarak ele alınmıştır. Aşk yönü kendisinde hâkim olan insan-ı kâmil, kendisini insan şeklinde yaratan Yaratıcı'yla kurduğu psikolojik birliğin şuuruyla dolu insandır. Bu insan boşuna uzaklarda aranan, ancak aşırı istekli varlığın yıkıntıları içerisinde bulunan gizli hazineyi kendinde keşfetmesini bilmiştir. Bu konuda Mevlâna, şunları söylemektedir:

*“(Hazine arayan fakire) bir hazine arayıcısı gibi bakma,*

*O hazinenin kendisidir.*

*Aşık maşukun gayrı nasıl olabilir?”<sup>45</sup>*

Mevlâna'nın, insanı bir hazine olarak görmesiyle ilgili bu görüşü, Kant'ın; “Beşerî bilginin derin uçurumunu oluşturan ve bizim erişemediğimiz silik tasavvurların (zihinde belli belirsiz canlanan yarı karanlık hayallerin) tarlasında gömtülü duran hazine”<sup>46</sup> düşüncesine benzemektedir.

Öte yandan, Mevlâna, Allah'a samimi bir imandan sonra, gerçek kulluğun da, evrensel insanlık veya insanîyetçilik düşüncesinin oluşması ve kazanılmasında büyük rol oynadığı görüşündedir. Mevlâna'ya göre, gerçek kulluk, hakiki anlamıyla ibadet yapmaktır.

İbadet konusu, Mevlâna'nın eserlerinde çok açık bir dille ve geniş olarak yer alır. Bu konudaki düşünceleri özetle üç temele dayanır: İbadetin gerekliliği, ibadetin samimiyetle yapılması ve ibadetin mükâfati.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, VI/811.

<sup>45</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, VI/2259.

<sup>46</sup> Bk. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, çev. Cemal Aydın, Şûle Yayınları, İstanbul, 2001, s.122.

<sup>47</sup> Yeniterzi, *Mevlâna Celâleddin Rûmî*, s.69.

Öncelikle Mevlâna, insanın asıl amacının, Allah'a ibadet etmek olduğunu belirtir:

*"İnsan, her işi yapabilir, fakat yaratılmasındaki maksat ibadettir.*

*'Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım' âyetiyle, yaratılış sebebinin sadece kulluk olduğunu bil.*

*Gerçi kitap, bilgi öğrenmek içindir, ama istersen sen onu yastık yapabilirsin.*

*Fakat ondan maksat, onun yastık yapılması değil; ilim ve irşattır.*

*Eğer kılıcı çivi yaparsan, mağlubiyeti zafere tercih ettin demektir".<sup>48</sup>*

Diğer yandan, kulluğun yalnızca düşünce ve sözlerle gerçekleşmeyeceği; ibadetlerin, insanın Allah'a inancı, sevgisi konusunda birer şahit olduğunu dile getirir:

*"Sevgi (kulluk), düşünce ve mânâdan ibaret olsaydı, bize oruç ve namaz lüzumlu olmazdı.*

*Bağlılık ve sevgiden bir eser olsun diye dostlar birbirine hediye verirler.*

*O hediyeler, bağlılığın ve sevginin şahitleridir. Yani onlarda samimiyet ve beraberlik gizlidir.*

*O ihсанlar, gönülde meydana gelen sevginin görünen şahitleridir".<sup>49</sup>*

İbadetler için de Mevlâna, yine aşkın ölçüsünü kullanmaktadır. Ona göre ibadetin bir özü, bir sûreti vardır. Asıl ibadet bu özdür, sûret bir kalıptan ibarettir. Mevlâna'nın düşüncesinde; "Namaz bu sûretten (yani yapılan beden hareketlerinden) ibaret değildir. Bu sûret, namazın kalıbıdır. Bu namazın başı vardır, sonu vardır. Baş ve sonu olan her şey kalıptan ibarettir... Bu ibadetlerin özü ise keyfiyete sığmaz, sonsuzdur, baş ve sonu yoktur".<sup>50</sup>

İman ile ibadeti aşk kavramının içinde birleştiren Mevlâna, onlarla insanın Mutlak varlığa ulaşacağına inanıyor. Ona göre insan, görünüşte, küçük bir âlemdir. Ancak hakikatte büyük âlem odur.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, III/2987-91; ayrıca bk. Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, s.45.

<sup>49</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, I/2625-28.

<sup>50</sup> Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, s.131.

<sup>51</sup> Nurettin Topçu, *İslâm ve İnsan (Mevlâna ve Tasavvuf)*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1998, s.151.

İkbâl'in de dediği gibi, ibadetlerin ilk ve son gayesi, insanın Allah'a yönelmesi ve O'na yaklaşmasıdır.<sup>52</sup> "...Nerede olsanız, O sizinle beraberdir..." (Hadîd: 57/4), "...Biz insana şah damarından daha yakınız" (Kaf: 50/16) âyetlerinden de anlaşılacağı üzere, Allah her yerde hâzır ve nâzırdır. İnsanın bundan fiilen haberdar olması, içinde duyması, ancak onun Allah'ı kendisinde şuurlaştırmasıyla olur. Allah'ı şuuruna yerleştirebilen kişi, her an O'nun huzurunda olur. Gerçek kulluk da budur.

Allah'ı şuura yerleştirme, ancak O'nu hatırlamakla olur. Bütün ibadetler her yönüyle Allah'ı anma ve zikretme vasıtalarıdır. İbadetlerin esası, Allah'ı zikirdir<sup>53</sup>:

*"'Allah'ı zikrediniz!' hitabı, Hakk'ın ihsanı oldu. Ateşten bize nuru sığınak eyledi".<sup>54</sup>*

Mevlâna'ya göre Allah, ibadet edenlere sayısız karşılıkta bulunur:

*"İbadetle meşgul ol. Ta son nefesine kadar bu yoldan ayrıлма.*

*Zira sana Hakk'ın ihsan ve keremi erişir de, son nefesin başka bir nefes olur".<sup>55</sup>*

Kısaca diyebiliriz ki, bütün unsurlarıyla tüm ibadetler Allah'ı anma ve zikretmeden, 'İlâhî benliği' ve O'nun şuurunu insanî benliğe yerleştirmeden ve insanî benliği temizlemeden başka bir şey değildir. İbadette insan, benliğini İlâhî benlikten ayrı tutuyorsa, yaptığı ibadet gerçek zikir değildir.

İşte bu şekilde hakkıyla yapılan ibadet insanı, gerçek kulluğa ve hakiki dindarlığa götürür. Mevlâna'ya göre gerçek dindarlık, insana, otokritik yapmasını öğretilir. Eksikliği ve ayıbı başkalarında değil, önce kendinde arar:

*"Ne mutlu o kişiye ki kendi ayıbını görür; kim birinin ayıbını söylese alınır, o ayıbı kendinde bulur.*

*Çünkü onun yarısı, ayıp dünyasındandır; öbür yarısı gayp dünyasından.*

<sup>52</sup> Bk. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.N.Ahmet Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s.128-129.

<sup>53</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987, s.9.

<sup>54</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, II/1715.

<sup>55</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, I/1822-23.

*Mademki başında onlarca yara var; merhemi kendi başına sürmen gerek.*

*Onun ilacı, kendini ayıplamaktır; insan, sınık bir hale geldi mi de artık 'acıym' sözünün yeri.*

*Sende o ayıp yoksa bile emin olma; olabilir ya, o ayıbı sen de işleyebilirsin, senden de yayılır halka o ayıp".<sup>56</sup>*

Nihayet gerçek kulluk da, insanı sosyal ve ahlakî hoşgörüyü götürür.

Hoşgörü de, Mevlâna'nın insanîyetçiliğini oluşturan en önemli bir düşünce ve onun kazanılmasını sağlayan en sağlam yoldur. Hoşgörü, inanışların, düşüncelerin ve uygulamaların konuşulmasında, tartışılmasında ikna etme yönteminden ayrılmamak veya en azından ayrılmamaya çalışmaktır.<sup>57</sup> Hoşgörü, başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak, farklı ifadelerden rahatsız olmamak halidir.<sup>58</sup>

Başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak ve onlara hak tanımak, kendi inanç ve kanaatine bağlı olmamak demek olmadığı gibi, bütün inanç ve kanaatler karşısında kayıtsız kalmak demek de değildir.<sup>59</sup> Hoşgörü, ne fikrî anlamda bir başıboşluk, ne de şahsiyetten fedakârlıktır. Fakat o, çok ciddî ve titiz bir hakikat arayışı hamlesiyle, bu arayışa bütün bir insanlık evrenini ortak etmek isteyiş, yine aynı hakikati egoist bir tavırla kendine saklamak değil, onu bütün bir beşerî dünya ile paylaşmayı arzulayıştır.<sup>60</sup>

Bu düşüncelerden hareketle, Mevlâna'nın hoşgörtüsünü şu şekilde açıklayabiliriz: Mevlâna, insanları dinî inançlarından ve siyasî kanaatlerinden dolayı ayrı ve farklı görmemektedir. Herkesi diniyle ve düşüncesiyle hoş görmektedir. Mevlâna, hoşgörtüyü sadece bir dinin farklı mezhep ve grupları için düşünmez, farklı dinler için de düşünür. Çünkü, onun evrensel dinî anlayışı bütün insanlara ulaşmayı hedefler. Ona atfedilen meşhur dörtlük, içerik açısından evrensel bir dinî anlayışı ifade ederken, sözün kendisi de evrensel olmuştur;

---

<sup>56</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, II/3034-38.

<sup>57</sup> Mehmet S. Aydın, "Hoşgörünün Dini Temelleri", *Mehmet S. Aydın ile İçe Kritik Bakış (Din-Felsefe-Laiklik)*, (haz. Mehmet Gündem), İyi Adam Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.171.

<sup>58</sup> Vahdettin Başcı, *Taassup ve Hoşgörü*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1996, s.11.

<sup>59</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, s.112; Recep Kılıç, *Âyet ve Hadislerin Işığında İnsan ve Ahlak*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s.57 vd.

<sup>60</sup> Kenan Gürsoy, "Felsefe ve Hoşgörü", *Türk Felsefe Dünyası Dergisi*, sy.: 1, Ankara 1991, s.21.

"Gel, gel, her ne olursan ol, gel!

İnançsız da, putperest de olsan, gel!

Burası umutsuzluk dergâhı değil,

Yüz kere bozsan da tevbeni, yine gel!"<sup>61</sup>

Böylece bütün insanlık, dini, rengi, dili ne olursa olsun Mevlâna'nın çağırıldığı bu 'dergâh'a davetlidir. Yaşama sevinçlerini kaybedenler, hayata küsenler, tevbesini bozanlar bu 'dergâh'ta yeni ümitlere ulaşabilirler. Mevlâna bu davetiyle, insan kitlelerini parçalayan, insan gönüllerinin öze ulaşmasını engelleyen tüm bağların koparılmasını istemekte ve tüm insanlığı en iyiye, en doğruya, yegâne gerçeğe çağırmaktadır.<sup>62</sup> Mevlâna'nın bu prensibini "üniversalizm" olarak adlandırabiliriz.

Mevlâna, "A yoksul! Hiçbir insanı hor görme"<sup>63</sup> diyerek bütün insanları kucaklamak istemektedir. Mevlâna'nın insanları kucaklamak isterken çıkış noktası, hepsinin aynı Allah'ın kulu olmalarıdır. Mevlâna bu hususta şöyle demektedir: "Allah bütün âlemi 'ey kullarım' diye çağır buyurdu".<sup>64</sup> Bundan sonra Allah, sevgi nurunu bütün âleme yaymıştır.<sup>65</sup> Mevlâna'ya göre bütün insanlar, Allah'ı her şeyin yaratıcısı olduğu için severler. Allah sevgisi her insanda vardır.<sup>66</sup> Bu açıdan da, Mevlâna'ya göre, dinler arasında fark yoktur.<sup>67</sup>

Mevlâna ferdi, toplumu, bitki ve hayvanları ile âlemi tek bir bütün halinde görmüştür. Milletlerin kendi benliklerine ait farkları muhafaza ederken, bütün milletleri de hakkın görünüşleri olmaktan doğan milletlerarası bütünleşmeye çağırır.<sup>68</sup>

Mevlâna, dinlerin nihai kaynağının Tanrı olduğunu, Peygamberler farklı ise de saçtıkları ilâhî ışığın bir olduğunu, farklı zamanlarda farklı Peygamberler gelmişse ve değişen tarihsel, toplumsal ve kültürel şartların gereği olarak ayrıntılarda bazı farklılıkları hayata geçirmişlerse de, ilâhî ışığın parıltısının kıyamete dek hep bir ve aynı kalacağını, çünkü Allah'tan kaynak aldığını söylemektedir.<sup>69</sup> Mevlâna'nın sözlerinden anlaşıldığına göre, "herkes kendi dininin şekli yapısını koruyabilir. Ama özde beraberliği esas almak suretiyle diğer din

<sup>61</sup> Mevlâna, *Rubâiler*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1964, s.23.

<sup>62</sup> Mehmet Aydın, "Hz.Mevlânâ ve Dinler", *1.Millî Mevlâna Kongresi*, Konya, 1984, s.425.

<sup>63</sup> Mevlâna, *Dîvân-ı Kebîr*, II/2262.

<sup>64</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, I/2496.

<sup>65</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, I/2634.

<sup>66</sup> Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, s.207.

<sup>67</sup> Mevlâna, *Mesnevî*, I/3504.

<sup>68</sup> Amiran Kurtkan Bilgiseven, "Mevlâna'nın Sosyalleşme Terbiyesi Hakkındaki Fikirleri", *3.Millî Mevlâna Kongresi*, Konya, 1989, s.182-183.

<sup>69</sup> Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde (Din Felsefesi Yazıları)*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002, s.277.

mensuplarıyla dostça, sıcak ilgiler kurulabilir”.<sup>70</sup> Mevlâna müslüman olmakla birlikte, müslüman olsun veya olmasın bütün insanlara karşı merhamet ve nezaket hisleri içinde olmanın gerekliliğine işaret etmiştir.<sup>71</sup>

Öte yandan, Mevlâna'nın, dinlerin gayelerinin birliği konusundaki görüşleri ise daha açıktır. Ona göre, dinlerin yolları, yöntemleri ayrı ise de, gayeleri birdir; ve yola değil maksada bakmak gerekir. “Her Peygamberin, her erenin bir yolu-yordamı vardır; fakat değil mi ki Tanrı'ya götürme de, hepsi de birdir”.<sup>72</sup> Çünkü, ona göre bütün dinler, kendisine inananları mutluluğa ve kurtuluşa ulaştırmayı hedefler. Bütün dinlerdeki ortak amaç budur. Mevlâna'ya göre, bu açıdan dinler arasında bir fark yoktur.<sup>73</sup>

Mevlâna için, yolları farklı kılan, hem dinî objeden hem de dinî süjeden kaynaklanan ve bir kısmı kaçınılmaz ve yararlı, bir kısmı da gereksiz ve zararlı birtakım özelliklerdir.<sup>74</sup> Burada Mevlâna'nın bize nihai tavsiyesi, teoride, kandilden çok ışığa bakmak, pratikte de, ayırmaktan çok birleştirmeye çalışmaktır.

Bu açıklamalardan sonra şunu diyebiliriz: Mevlâna'nın düşüncesindeki ‘insan değeri’ ve ‘insanlık’ kavramları, hem Türk insanîyetçiliğinin temelleridir, hem de dil, din, ırk, mezhep bölüntülerine karşı çıkan evrensel bir nitelik taşımaktadır. Mevlâna'nın insanîyetçi şiirleri ve yazıları bir araya gelince, hem Türk kültür tarihinin en sağlam başarılarından biri, hem de çağımızdan sekiz yüz yıl önce yaşamış bir düşünürümüzün önce Rönesans hümanizmasını, sonra da Batı'da XVIII.yüzyıldan beri gelişen modern hümanizmayı müjdelemiş, hatta günümüzde bile ulaşılmayan bir düşünce olgunluğuna ve şiirli söyleyiş gücüne eriştiği görülür. Bu durumu, Mevlâna ile Batı'dan hümanist ve felsefi fikirleriyle meşhur birkaç düşünür arasında yapacağımız kısa karşılaştırmalarla belirtelim.

Söz gelimi, Pascal, kendisinin adlandırdığı şekliyle ‘Muhammed’in dini’ni ve inancını kötülemeye çalışmıştır. Mevlâna hiçbir dine ve hiçbir kimsenin inancına yalan veya yanlış demezken, Pascal, ‘Düşünceler’inde, kendince İslâmîyet ve Hz. Muhammed’in sahteliğinden bahsetmektedir.<sup>75</sup>

Aynı şekilde, Ernest Renan da, İslâm dinini ve Peygamberini kötülemekten kendini alamamıştır.<sup>76</sup> Hegel de, din felsefesine dair yazdığı önemli eserlerinde, her türlü iptidai dinden bile bahsettiği halde, İslâmdan bir kelime bile söz etmemesiyle,

<sup>70</sup> Öztürk, *Mevlâna ve İnsan*, s.101.

<sup>71</sup> Bk. Kâmil Yaylalı, *Mevlâna'da İnanç Sistemi*, Sebat Ofset Matbaa, Konya, ts., s.122-125.

<sup>72</sup> Mevlâna, *Mesnevi ve Şerhi*, şerh. Abdülbâki Gölpinarlı, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1985, I/3098.

<sup>73</sup> Bk. Topçu, *İslâm ve İnsan (Mevlâna ve Tasavvuf)*, s.148.

<sup>74</sup> Yaran, *Bilgelik Peşinde (Din Felsefesi Yazıları)*, s.278.

<sup>75</sup> Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev.Metin Karabaşoğlu, Kakütis Yayınları, İstanbul, 2000, s.209 vd.

<sup>76</sup> Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev.Ziya İshan, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1946, s.185 vd.



bu dine olan iyi niyetsizliğini başka bir tarzda ifade etmiştir.<sup>77</sup> Halbuki Mevlâna, şiirlerinde ve yazılarında, bütün dinleri bir tutmak ve bağdaştırmaktan bahsetmiştir.

Diğer taraftan, Mevlâna, insanları kardeşliğe çağırmayı, düşüncesinin temeli yaparken ve insan insana dosttur derken, Thomas Hobbes, “herkes herkese karşı savaş halindedir”<sup>78</sup> felsefesini işleyebilmiştir.

### ABSTRACT

Humanism was used firstly in the meaning of ‘human love’ by famous thinker Cicero who was from Roman. But the word was prevalent in the end of the sixteenth century. Humanism acquired a philosophical property with ‘the Age of Enlightenment’ and became a life doctrine. According to humanism, all problems can be solved by human without applying to another way and human is in the center of life. Thus, humanism excludes religion and God thought. The contemporary atheist, materialist and Marxist trends generally call themselves humanism.

In this sense, we can’t call Mevlâna whose heart is full of God love and who believes that all human problems can be solved by God love as humanist. Because, in Mevlâna’s doctrine, there are God love, real worship and tolerance.

---

<sup>77</sup> Bk. Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1997, s.45-46.

<sup>78</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s.94; ayrıca bk. Bayrakdar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, s.97-98.