



Mawlānā's Views on Mercy, Goodness, and Evil on the Creation of Humans

Abdullah Kuşlu^{1,a,*}

¹ İzmir Katip Celebi University, Faculty of Theology, Department of Tasawwuf, İzmir/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 05/01/2024

Accepted: 09/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

This article is extracted from my master thesis/doctorate dissertation entitled "Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rumi", supervised by Eva Orthmann (Ph.D. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn, Germany, 201U).

ABSTRACT

The concept of good and evil in the world, as viewed through the lens of human existence, holds significant weight in religious and philosophical discourse, particularly in the teachings of Sufism and the perspective of Mawlānā. Mawlānā, a prominent Sufi figure, delves deeply into understanding human nature, emphasizing the profound connection between humans and the Creator. Mawlānā's contemplation on human nature extends to various aspects, including the relationship with God, the universe, love, life, death, and human agency. Within his perspective, the creation of man is regarded as a manifestation of divine mercy, love, and blessings, reflecting God's intent for humanity to comprehend and acknowledge Him. Central to Mawlānā's interpretation is the acknowledgment of the unique qualities inherent in humans, particularly the gift of will. The verse "We created it most beautifully" underscores the exceptional nature of humans compared to other beings, granting them the capacity for choice and discernment. Mawlānā underscores the significance of human will, distinguishing them from other creatures and enabling them to make choices and decisions. However, the inherent ability of humans to exercise their will also implies the coexistence of good and evil within them. Mawlānā recognizes that human nature encompasses both revered qualities and darker inclinations. The capacity for choice inherently involves the potential for virtuous and malevolent actions. The coexistence of good and evil in the world prompts contemplation on the nature of free will and its implications. Mawlānā's teachings provoke reflection on whether the bestowal of free will to humans, despite the presence of good and evil in the world, can be perceived as a divine blessing.

Moreover, Mawlānā's perspective invites exploration into the significance of the existence of good and evil within the universe from a spiritual standpoint. In analyzing Mawlānā's thoughts on the issue of good and evil in the world, it is evident that his teachings highlight the intricate interplay between human will, moral choices, and the divine plan. Mawlānā's emphasis on the responsibility of knowing God underscores the distinguished position of humans in the spectrum of creation. This unique status encompasses their role in comprehending and aligning with the divine will amid the inherent presence of opposing forces in the world, such as good and evil. Ultimately, Mawlānā's profound insights illuminate the significance of Sufism in unraveling the complexities of human existence and the moral dimensions inherent in the human experience. His teachings resonate with the enduring quest to comprehend the world's dynamic interplay of good and evil and the intrinsic spiritual significance of human life.

Keywords: Sufism, Mawlānā, Human, Goodness, Evil

Mevlânâ'da İnsanın Yaratılması Bağlamında Rahmet, İyilik ve Kötülük Tasavvuru

Süreç

Geliş: 05/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu çalışma Eva Orthmann danışmanlığında 04.05. 2018 tarihinde tamamladığımız "Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rumi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn, Bonn, Almanya, 2018).

ÖZ

İnsanın yaratılması, dünyaya gönderilmesi ve iradesiyle birlikte sorumlu kılınması âlemde mevcut iyilik ve kötülüğü anlama ve anlamlandırma çabasını da kapsamaktadır. Bu açıdan âlemde iyilik ve kötülük meselesi ile ilintili olarak insanın ne olduğu ya da insanın iyilik ve kötülük vasıflarını barındırmasının ne anlama geldiği ilâhî dinlerin de sorduğu ortak sorulardandır. Dînî disiplinler içerisinde insanın ne olduğu, iyi ve kötü eylemleri bir mesele olarak Hâlık-mahlûk ilişkisi açısından tasavvufun da konusu olmuştur ve Mevlânâ da (öl. 672/1273) eserlerinde insanın iyi ve kötü vasıflarını, bir yandan insanın seçkinliği bir yandan özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamında irdeleyen bir mutasavvıf olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünme biçimi aynı zamanda onun Tanrı, âlem, aşk, âşık, mâşuk, hayat, ölüm insanın iradesi gibi konularını da kapsayan bir yaklaşımdır. Dolayısıyla insandan bahsetmek bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak birbiriyle ilintili farklı meseleleri de konu edinmeyi zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte insanın irade edebilmesi onun bir takım yerilen ve övülen vasıfları da kendinde barındıran bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü temyiz edebilmek iyilik ile kötülüğün birlikte var olması anlamına gelmekte olup kötülüğün de iyilikle birlikte konu edilmesini gerektirir. Bu durumda insanın seçkinliği ile onun kötülüğe olan meyli ya da kötülüğü tercih etmesi nasıl açıklanabilir? Âlemde sadece iyiliğin değil kötülüğün de mevcut olması yanında insana irade ve ihtiyar verilmesi bir lütuf olarak tasavvur edilebilir mi? Mevlânâ'nın düşüncesinde iyilik ve kötülük ya da âlemde iyilik ve kötülüğün mevcudiyeti ne anlama gelmektedir? Bu makalede insanın yaratılışı, irâdî eylemleri ve âlemde iyilik-kötülük meselesi rahmet kavramı etrafında teklif, irade ve sorumluluk açısından irdelenmekte; söz konusu meseleler Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* başta olmak üzere *Fîhi Mâ Fîh* isimli eserleri bağlamında analiz edilmektedir. Sonuç itibarıyla Mevlânâ insanın ve âlemin yaratılmasını rahmet ve lütuf olarak görürken insana irade verilmesini de onun seçkin kılınması olarak yorumlamaktadır. Bu seçkinlik ilk olarak Hakk'ı bilmeye ve insanın Hakk'a karşı sorumlu kılınmasına mâtuftur. Nitekim iyilik ve kötülük ya da hastalık ve şifa gibi zıtları barındıran bu kesret âlemi zıddı olmayan bir varlık olarak Yaratıcı'ya işaret etmektedir. Böylelikle Mevlânâ bir yandan âlemdeki delil ve işaretleri Hakk'ın kudret ve rahmetine tevdi ederken bir yandan da âlemde mevcut iyilik ve kötülüğü insanın iradesiyle bağlantılı olarak anlamlandırmaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ, İnsan, İyilik, Kötülük



abdullah.kuslu@ikcu.edu.tr



0000-0002-3530-9759

Citation / Atıf: Kuşlu, Abdullah. "Mevlânâ'da İnsanın Yaratılması Bağlamında Rahmet, İyilik ve Kötülük Tasavvuru". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 507-525. <https://doi.org/10.18505/cuid.1415503>

Giriş

Mutasavvıfların Tanrı-insan ilişkisini sevgi, muhabbet, meveddet gibi kavramlar çerçevesinde ele aldıkları bilinmektedir. Sufiler insanın Tanrı ile ilişkisini sevgi kavramı üzerinden yorumladıkları için tasavvufi kavramları da kullarını seven ve kulları tarafından sevilen bir Tanrı anlayışı bağlamında yorumlamışlar ve bu yorumlarıyla birlikte mâşuk, mâşûk-ı hakîkî, mahbûb kavramları da kâdir-i mutlak Tanrı anlayışının bir tezâhürü ve kâdir-i mutlak bir ilah tasavvurunu tamamlayan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır.¹ Bu düşünme biçimi sufilerin Yaratıcı'yı mebde-i rahmet ve sığınabilececek yegâne varlık olarak görmeleriyle birlikte onların gerek insan gerek âlem ve gerek Yaratıcı tasavvurunu belirleyici olmuştur.

Mâşûk, mâşûk-ı hakîkî ya da mahbûb gibi kavramları doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı için kullanmak söz konusu olduğunda en çok akla gelen mutasavvıflardan biri belki de en önemlisi Mevlânâ Celâleddin Rûmî'dir (öl. 672/1273). Mevlânâ düşüncesinde mâşuk, mâşuk-ı hakîkî, aşk gibi kavramlar *genc*, *genc-i mahfi*, *levlâke* ifadeleriyle birlikte Yaratıcı'yı, mahlûku, Hâlık-mahlûk ilişkisini ve insan tasavvurunu açıklamak cihetinden kullanılmaktadır. Mevlânâ âlemin ve insanın yaratılmasını bir rahmet olarak yorumlamaktadır ve yaratılanlar zincirinde insan *kerremnâ* vasfıyla Hakk'ın rahmetine delil olan seçkin bir varlıktır.

Mevlânâ'ya göre insanın seçkinliği onun iyilik ve kötülük vasıflarından ayrı düşünülemez ve Mevlânâ insanın seçkinliğinden bahsederken iyi vasıflarıyla birlikte kötü vasıflarını da konu edinir. Nitekim iyiliği ve kötülüğü bütüncül bir perspektiften yorumlayabilmek için iyiliği konu edinmek kötülükten de bahsetmeyi zarûri kılar. Bu durumda insanın seçkin olarak tavsif edilmesi ile onun kötülüğe olan meyli ya da kötülüğü tercih etmesi nasıl açıklanabilir ve ne anlama gelmektedir? İnsanın kötüyü tercih etmesi ve âlemde kötülüğün ortaya çıkması Hâlık-mahlûk ilişkisi açısından nasıl yorumlanabilir? Âlemde sadece iyiliğin değil kötülüğün de olmasına rağmen insana irade ve ihtiyar verilmesi bir lütuf olarak tasavvur edilebilir mi? Bu çalışma Mevlânâ'nın âlemde mevcut iyilik ve kötülük tasavvurunu âlemin ve insanın yaratılmasını, insanın iradesini, iyi ve kötü eylemlerini bazı sorularla birlikte Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si başta olmak üzere *Fîhi Mâ Fih* isimli eserleri bağlamında analiz etmektedir.

Mevlânâ'nın kötülük meselesi ile neyi kastettiğini tanımlamak ve konunun çerçevesini çizmek meselenin Hâlık-mahlûk ilişkisi cihetinden metafizik bağlamda doğru yorumlanması için önem arz etmektedir. Bu açıdan şayet din felsefesinin terminolojisinden istifade etmek gerekirse din felsefesinde hastalık ya da doğal âfetler gibi insanın iradesi dışında gelişen olaylar doğal kötülük olarak tavsif edilirken Mevlânâ'nın bu olayları din felsefesinin yaklaşımından bağımsız bir düşünme biçimi üzerinden değerlendirdiği ve din felsefesinde olduğu hâliyle kötülük olarak tavsif etmediği görülmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın kötülük olarak tavsif ettiği şey din felsefesinde ahlâkî kötülük olarak karşımıza çıkmaktadır² ve bu çalışmanın konusu da Yaratıcı-mahlûk ilişkisi açısından insanda ve âlemde görülen ahlâkî kötülüktür. Bununla birlikte makale Mevlânâ'nın iyilik-kötülük meselesine bakışını onun düşünsel ve sufi tecrübe zemininden uzaklaşmadan irdelemeyi

¹ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 234.

² Fatma Yüce, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1006.

amaçlamaktadır. Dolayısıyla tasavvuf düşünce geleneğinin takipçisi olarak Mevlânâ'nın yaratmayı bir rahmet olarak tasvir etmesi onun iyilik ve kötülük meselesine yaklaşımında da belirleyici görünmektedir. Makalede iyilik-kötülük meselesi konunun anlaşılması ve kapsamının sınırlanması için bâriz öne çıkan örnekler üzerinden rahmet kavramı etrafında Yaratıcı-insan, insanın iradesi-eylemleri ve Yaratıcı-âlem ilişkisi açısından irdelenmektedir.

Mevlânâ'da iyilik ve kötülük meselesi ile ilgili pek fazla akademik çalışma olduğu söylenemez. Konuyla ilgili “*Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Kötülük Problemi*” adında iki tane yüksek lisans tezi, doğrudan kötülük problemini ele almamış olsa da din felsefesi alanında “*Bir Din Felsefesi Problemi Olarak Mevlânâ'da Tanrı*” ismiyle bir doktora çalışması bulunmaktadır. Bu çalışma daha sonra “*Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*” adıyla basılmıştır. “*Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu*” bir makale bulunmaktadır.³ “*Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi*” isimli makale çalışması ise zikredilen çalışmalardan da istifade ederek yakın zamanda bu konuda kaleme alınmış derli toplu son makale olarak zikredilebilir. Buraya kadar bahsedildiği üzere Mevlânâ'nın iyilik ve kötülük tasavvuru daha çok din felsefesi ve din felsefesinin konularından olan teodise bağlamında çalışılmıştır. Bu makale Mevlânâ'nın iyilik ve kötülük meselesine yaklaşımını tasavvuf düşüncesi açısından âlem, insan, âlem ve insanın yaratılması, insanın iradesi ve fiilleri bağlamında konu edinerek rahmet ve meveddet ekseninde tahlil etmeyi amaçlamaktadır. İyilik-kötülük meselesi Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* ve *Fîhi Mâ Fih* isimli eserleri bağlamında analiz edilirken yukarıda zikredilen çalışmalardan istifade edilmektedir.

1. Mevlânâ Düşüncesinde Yaratmanın Anlamı

Yaratılış, insanın ve âlemin yaratılmasının gayesi ya da anlamı Yaratıcı'nın mahlûk ile olan ilişkisi açısından eski zamanlardan beri insanlığın ortak ve tartışılmalı meselelerinden biridir. Mevlânâ'nın da eserlerinde bu meseleyi sufi bir perspektifle sorguladığı ve anlamlandırmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak onun başta insan olmak üzere âlemin ve mahlûkâtın yaratılmasını nasıl yorumladığını ve paradoksal görünen beyitlerini yorumlayabilmek için eserlerinde dile getirdiği argümanları bir metodoloji takip ederek yorumlamak gerekmektedir. Mevlânâ'nın eserlerinde yaratma bazen metaforik anlatımlarla bazen de doğrudan sufi geleneğe zikredilen belli başlı argümanlarla irtibatlandırılarak izah edilir. Bu bağlamda *Mesnevî'de* yer alan *genc-i mahfi* tâbiri Mevlânâ'nın yaratmayı sufi geleneğe dayanarak zikrettiği tâbirlerden birisidir.⁴ Mevlânâ

³ Ayrıca bk. Yüce, “*Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi*”, 1006.

⁴ *Mesnevî'de genc-i mahfi* şeklinde geçen ve tasavvuf düşünce geleneğinde, *küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en-u'rafe fe-halaktü'l-halka li-u'rafe* lafzıyla karşımıza çıkan ifade bazı tasavvuf kaynaklarında kudsî hadis olarak zikredilmektedir. Meâlen, “Ben gizli bir hazinedim bilinmek istedim ve halkı yarattım.” şeklinde tercüme edilebilecek bu ifadeyi bilhassa İbnü'l-Arabî (638/1240), İsmail Hakkı Bursevî (1137/1725) gibi bazı mutasavvıflar lafzen değilse de keşfen ve mana itibarıyla sahih olarak kabul etmektedirler. *Kenz-i mahfi* rivâyetiyle ilgili olarak mutasavvıfların kaleme aldıkları irili ufaklı müstakil eserler mevcuttur ve zamanla tasavvuf düşünce tarihi boyunca önemli oranda bir *kenz-i mahfi* literatürü oluştuğu söylenebilir. bk. Ahmet Ögke, “*Tasavvufta 'Kenz-i Mahfi' Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi'nin (960/1553) 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı*”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004), 9-11. Levlâke ibaresi başta olmak üzere *Mesnevî'de* ve tasavvuf kaynaklarında zikredilen bazı ibarelere mutasavvıflar ile muhaddislerin yaklaşımı farklı olmuş hatta sufilerin hadis dedikleri ibareler muhaddisler tarafından reddedilmiştir. Bunun yanında mutasavvıfların rüya ya da

genc-i mahfi tâbirini kullandığı bir beytinde, *gizli hazinenin* toprağı göklerden daha parlak hâle getirdiğini ve böylelikle toprağı atlas giyen bir sultan kıldığını ifade etmektedir.⁵ *Toprak iken atlas giyen sultan* tâbiri yaratmanın Mevlânâ tarafından Yaratıcı-insan ilişkisi çerçevesinde olumlandığını ve rahmet olarak anlamlandırıldığını, *toprağı göklerden parlak hâle getirmek* tâbiri de insanın yaratılmasıyla âlemin yaratılmasının kemâlât kazandığı ve insanın yaratılmasının âleme nispetle daha ontolojik bir gayeye mâtuf görüldüğü şeklinde yorumlanabilir.⁶

Mesnevî’de yer alan meyve-ağaç metaforu da âlemin ve insanın yaratılmasını izah eden önemli örneklerden birisidir. Mevlânâ’nın tâbiriyle her ne kadar görünüşte dal meyvenin aslı gibiyse de hakikatte dal meyve içindir. Dolayısıyla bahçıvanın ağaç dikmesinin sebebi ağacın kendisi değil meyvedir.⁷ Bu metaforik anlatımda ağaç ile âlem, meyve ile insan arasında irtibat kuran Mevlânâ bir yandan insanın yaratılmışların içinde ahsen varlık olduğunu bir yandan da âlem-insan ikileminde yaratmanın bilhassa insan için rahmet olduğunu ve Hakk’ı bilme sorumluluğu ile birlikte teolojik bir gayeye mâtuf olduğunu vurgular. Bahçıvan-meyve örneği aynı zamanda Hz. Peygamber’in insanda bulunabilecek bütün kemâlatı kendinde câmi olduğunu ve insan-ı kâmil tasavvurunu ortaya koymaktadır.⁸ Bu açıdan tasavvuf düşüncesi geleneğinde insan-ı kâmil âlem-i

keşf yoluyla hadis rivayet etmelerini savunan eserler de kaleme alınmıştır. Nitekim *Hadislerle Tasavvuf* isimli eserinde bu ibare bağlamında mutasavvıfların hadise yaklaşımını konu edinen Eşref Ali Tânevî de keşf ve rüya yoluyla Hz. Peygamber’den hadis öğrenilebileceğini vurgulamakta ve sufilerin hadis uydurduklarını söylemenin doğru olmadığını belirtmektedir. Geniş bilgi için bk. Eşref Ali Tânevî, *Hadislerle Tasavvuf*, haz. H. Zaferullah Dâvûdî, Ahmed Yıldırım (İstanbul: Umran Yayınları, 1995), 319-320. Ayrıca Mesnevî’de geçen bu hadisin tahrir ve tesbiti için bk. Ali Yardım, *Mesnevî Hadisleri*, (İstanbul: Damla Yayınları, 2008), 181-182.

⁵ گنج مخفی بد ز پری چاک کرد/ خاک را تا بان تر افلاک کرد
گنج مخفی بد ز پری جوش کرد/ خاک را سلطان اطلس پوش کرد

bk. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 2/270-271.

⁶ İbnü’l-Arabî’nin insan ve âlem tasavvuru için bk. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 244-245.

⁷ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 4/43; Abdullah Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî* (Ankara: SAGE Matbaacılık Yayıncılık, 2019), 170; Ferzende İdiz, “Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî’den Örnekler”, *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 193.

⁸ İdiz, “Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî’den Örnekler”, 194. İnsân-ı kâmil kavramı tasavvuf düşüncesi geleneğinde özelde Hz. Peygamber için genelde ise nebîler ve veliler için kullanılan bir tabir olup lügat anlamından daha kapsamlı ve geniş bir terimdir. İnsân-ı kâmil ifadesi aynı zamanda nûr-ı Muhammedî’nin yaratılması ile birlikte âlemin ve insanın yaratılmasını da ihtiva eden bir kavramdır. Dolayısıyla iman, İslam ve ihsanı kâmil tecrübe etmiş olarak Hz. Peygamber insan-ı kâmil ve biricik örnek şahsiyettir. Bununla birlikte insan-ı kâmil düşüncesi ile birlikte nebi ya da velilere herhangi bir şekilde ulûhiyet atfedilmez insanın teklif ve sorumluluğu göz ardı edilmez. Geniş bilgi için bk. Abdülhakim Yüce, “Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 64-67. İnsân-ı kâmil nazariyesinin oluşumu tasavvuf düşüncesi tarihinde geniş bir zamana yayılmış olsa da ilk nüvelerine Bayezid-i Bistâmî’nin (öl. 261/875) bazı tabirlerinde rastlanmaktadır. Hallâc-ı Mansûr’un (öl.309/921) velilerle ilgili bazı yorumları ve “elkâmilu’t-tam” tâbiri, Hâkim Tirmizî’nin (öl.320/932) hatmu’l-velâye ile ilgili serdettiği görüşleri de insan-ı kâmil tasavvurunun teşekkülünde önem arz etmektedir. Diğer yandan sufi düşüncesi geleneğinde insan-ı kâmil tasavvuru Kur’ân’da mevcut ayetler referans gösterilerek temellendirilir. Geniş bilgi için bk. Kadir Özköse, “İnsan-ı Kâmil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 9-10 (2010), 19-21. Sonraki dönemlerde ilk kez insân-ı kâmil ismiyle Farsça bir eser kaleme almış olan Azizüddin Nesefî (öl.700/1300) ve Abdülkerim Cîlî (öl. 820/1417) insân-ı kâmil konusunun sistematik bir şekilde konu edilmesinde zikredilmesi gereken isimlerdir. Geniş bilgi için

kübrâ kâinât ise âlem-i suğrâ olarak tasvir edilir.⁹ Bütün bu yorumlardan anlaşılacağı üzere gerek insan gerek âlem Yaratıcı'nın sürekli yaratması ve yenilemesiyle mekanik bir işleyişten uzak Hakk'ın varlığının en büyük delillerindedir.¹⁰

İnsanın yaratılmasıyla Hakk'ın rahmetinin tezâhür ettiği düşüncesi Mesnevî'de belki de oldukça yalın bir şekilde insanın en temel gereksinimlerinden biri olan gıda ihtiyacıyla irtibatlı olarak açlık ve tokluk üzerinden de konu edilmektedir. Mesnevî'de yer alan anne-bebek metaforu bir yandan bebeğin anneye olan ihtiyacını bir yandan da annenin rahmet ve meveddetinin fayda ya da karşılık beklemezsizin bebeğin gıdalanmasını temin etmeye dönük merhametini ifade eder. Nitekim çocuğun gıda alması için anne, burnunu ovarak onu uyandırmak ister şayet annesi uyandırmasa çocuğun uykuda iken açlıktan haberi olmazdı.¹¹ Burada anne, annenin şefkati, şefkate muhtaç çocuk, çocuğun anne vâsıtasıyla uykudan uyanması ya da uyarılması Hz. Peygamber'in âdemoğullarına gönderilmesi ile birlikte birbiri ardına zikredilmektedir ki bu Mevlânâ'nın insanın yaratılması meselesini Hz. Peygamber'in rahmet olarak gönderilmesinden bağımsız değerlendirmede göstermektedir. Dolayısıyla mahlûkâtın ya da âlemin yaratılmasına nispeten insanın yaratılması Mevlânâ'nın asıl odaklandığı husustur.¹² Bu açıdan insan rahmet ve meveddetin biricik şahidi ve ilâhî rahmetin kendisine alan açtığı seçkin bir varlıktır. Mevlânâ'nın tâbiriyle söylemek gerekirse, "Padişahın hiçbir şeye tamahı yoktur, O, bütün bu devleti halk için düzüp koşturmuş; ne mutlu anlayana."¹³ Mesnevî'de başka bir yerde ise bir soru bağlamında yaratmanın rahmet olduğu düşüncesi pekiştirilmektedir: "Dünyanın ve ahiretin devletleri; devleti, dünyayı ve ahireti yaratanın ne işine yarar? Şu halde Sübhân'ın huzurunda gönlünüzü koruyun ki sonra kötü düşünceden utanmayasınız."¹⁴

Mevlânâ'nın insanın dünyaya gönderilmesini ayrılık-vuslat zıtlığı ile açıkladığı ve vuslatın kadrini bilmek için dünyanın ayrılık yeri olarak tasvir edildiği şu beyitleri onun yaratma ve insanın dünyaya gönderilmesi cihetinden rahmet bağlamında zikrettiği en bâriz beyitleri olarak yorumlanabilir. Bu ifadeleri aynı zamanda onun insanın dünyaya gönderilmesini negatif biçimde gurbet¹⁵ ya da zindan¹⁶ olarak tasvir ettiği bazı ifadelerini de şerh etmektedir:

"Âlemi lütfetmek için yarattı. Zerrelere, onun güneşi riayetlerde bulundu. Ayrılık bile, onun kahrından doğmakla beraber vuslatın kadrini bilmek içindir. Bu sûretle diler ki ayrıldığı, canın

bk. Azîzüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil*, çev. Mehmed Kanar (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2021). Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, (İstanbul, İnsan Yayınları 2003).

⁹ Fateme Rahmati, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabîs*. (Wiesbaden: Harrasowitz, 2007), 309; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 78.

¹⁰ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 3/92; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 140.

¹¹ Annemarie Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, çev. Senail Özkan (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), 86; Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 2/29.

¹² Zafer Erginli, "Mevlânâ İrfânında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem" *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 69-70.

¹³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/252.

¹⁴ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/252; Yüce, "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi", 1006.

¹⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/114; Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/390.

¹⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 4/144.

kulağını bursun, onu tedib etsin de can, vuslat günlerini bilsin. Peygamber, ‘Tanrı, âlemi yaratmadan maksadım, ihsan etmektir. Yarattım ki benden bir fayda görsünler, balıma parmaklarını bantsınlar. Ben bir fayda göreyim, çıplak adamdan bir libas elde edeyim diye yaratmadım dedi’ buyurmuştur.”¹⁷

Buraya kadar Mevlânâ’nın insanın ve âlemin yaratılmasını rahmet olarak yorumladığı belli başlı beyitlerini konu edindik. Bununla birlikte eğer Mevlânâ’da yaratmanın bir rahmet olduğu düşüncesi söz konusu ise ve Mevlânâ’nın eserlerinde âlemde rahmetin hâkim olduğu savını destekleyen argümanlar öne çıkmaktaysa bu durumda o iyimser bir âlem tasavvuruyla birlikte âlemde iyilik ve kötülük meselesini nasıl açıklamaktadır? Mevlânâ yeryüzünde ortaya çıkan gaflet, isyan kötülük gibi meseleleri nasıl açıklar? Tanrı’nın mükemmel bir şekilde tezyin ettiği ve halkettiği âlemde kötülük nasıl ve ne ile izah edilebilir? Mevlânâ bu meseleyi özellikle *Mesnevî*’de ve *Fîhi Mâ Fîh*’te insanda ve âlemde mevcut iyilik-kötülük ya da zıt unsurlar cihetinden farklı şekillerde yorumlamaktadır. Dolayısıyla çalışmada ilk olarak Yaratıcı’nın insanı ve âlemi yaratması bağlamında irdelenen konu Mevlânâ’nın insanda ve âlemde iyiliği, kötülüğü ve zıtlıkları nasıl açıkladığına odaklanarak tahlil edilecektir.

2. Zıtlıkları ve Karşıtlıkları Barındıran Bir Varlık Olarak İnsanın ve Âlemin Yaratılması

Mevlânâ eserlerinde insanın ve âlemin yaratılmasını rahmetin tezâhürü olarak izah ederken sıklıkla zıt yahut karşıt unsurları misal olarak zikreder. Karşıt unsurlar bazen birbirinin zıddı bazen birbirinin tamamlayıcısı bazen de birbiri arasında geçişkenliği olan unsurlar olarak konu edinilmektedir. Bununla birlikte *Mesnevî*’de zıt unsurlar zikredilirken her birisinin sürekli birbirinden ayrılma ya da birbirine kavuşma birbirine yaklaşma ya da birbirinden uzaklaşma döngüsü içinde olduğu görülmektedir.¹⁸ Bu döngü aynı zamanda âlemde rahmet ve kudretin tezâhür etmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda *Mesnevî*’de meveddet ve rahmetin tecellisinin emâreleri olarak varlıkların eril ve dişil olmak üzere bir denge ve fitrat üzere yaratıldığından bahsedilir.¹⁹ Nitekim bu açıdan insanın da bir fitrat üzere eril ve dişil olmak üzere birbirini tamamlayıcı karşıt unsurlar olarak yaratılmasına değinen Mevlânâ sadece erkek ve kadının arasında oluşan ünsiyete dikkat çekmez aynı zamanda beşerî aşkın sınırlarını aşan nizama ve ilâhî aşka uzanan hakikatlere de işaret eder.²⁰ Mevlânâ’ya göre âlemin ve insanın eril ve dişil olarak yaratılmasında sadece fitrat ve insicam değil aynı zamanda rahmetin tezâhürü sözkonusudur.

¹⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/202; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 153.

¹⁸ bk. “O ezeli hükme göre kâinâtın bütün zerrelere çift çift ve her cüz’ü de kendi çiftine âşıktır. Âlemde her cüz’ü de muhakkak kendi çiftini ister.” Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/360; Demirli, “İbnü’l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, 235; Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/151-152.

¹⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/360; Kadir Özköse, “Mevlana Celaleddin-i Rumi’nin Düşüncesinde Kadın”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 53.

²⁰ İbn Arabî de ilâhî aşkı terennüm ettiği ifadelerinde beşerî aşkın sembollerini kullanmakla birlikte aynı zamanda gerek beşerî ve gerek ilâhî aşkın ilâhî bir nizâma işaret eden yönünü vurgulayarak “kevine” âşik olmak ile “öz”e âşik olmak arasında irtibat kurmaktadır. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 56-57.

Gökyüzü ile yeryüzü demirle mıknatıs gibi birbirini nasıl çekmekte ve felek zamanda nasıl da dönüp durmaktaysa erkek de kadın için kazancının etrafında dönüp durmaktadır. Aynı şekilde yeryüzü de hanımlık yapmakta ve doğurduğu çocukları emzirmekte yetiştirip büyütmektedir. Yaratıcı erkekle kadına birbirine karşı ve her cüz'e de diğer bir cüz'e karşı bir meyil vermiştir. Nitekim gökyüzünün harâreti olmasa ya da yeryüzü olmasa erguvanlar ya da güller hiç biter miydi?²¹ Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre gökyüzü erkek yeryüzü ise kadın gibidir:

“Şu halde yerle göğün de akli var; böylece bil. Çünkü akıllıların işlerini işliyorlar.”²²

Bu beyitler bağlamında Mevlânâ düşüncesinde âlemin yaratılması ve insanın yaratılması aynı zamanda Âdem ve Havvâ'nın birbirini tamamlayıcı olarak yaratılmasını, rahmet ve kemâlâtı ihtivâ eden bir tasavvur olarak karşımıza çıkmaktadır.²³ Dolayısıyla bu yorumlama biçimi bir yandan âlemdeki iyiliği ya da yaratmadaki mükemmelliği Yaratıcı'ya atfederken bir yandan da rahmetin yegâne kaynağı olarak Yaratıcı'yı görmek anlamına gelmektedir.

2.1. İnsanın Seçkinliği ya da İrade ve Teklif Arasında İnsan

Mevlânâ insanın yaratılması ile birlikte Yaratıcı'yı rahmetin kaynağı olarak tasavvur etmiş olmakla birlikte insanın kötü fiillerini de konu edinir. Bununla birlikte soru şu ki insanın yaratılması bir lütuf olarak görüldüğünde onun iradesini kötüye kullanması nasıl açıklanabilir? Yaratıcı insanın kötü fiillerine rağmen kötülükten berî olarak tavsif edilirken yeryüzünde kötülük ya da bir takım dertler, acılar, hastalıklar nasıl açıklanabilir? Mevlânâ âlemde mevcut bu tür meseleleri nasıl açıklamaktadır? Yahut Mevlânâ'nın eserlerinde acaba bu soruların bir karşılığı var mıdır?

Geçmişten beri teologların tartıştığı ve bu minvalde sorduğu sorular Mevlânâ'nın da eserlerinde bazen doğrudan bazen dolaylı bazen de menkıbevî anlatımlarla konu edilmektedir.

Bu sorular bağlamında kötülük meselesi ele alındığında monoteist dinlerde ahlâk kavramı beşerin eylemlerini kapsamakta olup “Yaratıcı'nın ahlâkîliği”nden bahsetmek söz konusu değildir ve ayrıca onun merhamet ve adaletinden de şüphe edilmez.²⁴ Dolayısıyla tasavvuf geleneğinde de aynı şekilde iyilik ve rahmetin kaynağı olan Yaratıcı hayr-ı mahz ya da salt iyilik olarak tavsif edilmektedir.²⁵ Bu açıdan Mevlânâ eserlerinde iyiliği mutlak sûrette Hakk'a atfeder ve Hak Teâlâ'yı bütün iyiliklerin ve merhametin yegâne sahibi olarak tavsif eder.²⁶ Kötülüğün ise Yaratıcı ile şöyle veya böyle ilişkilendirilmesi söz konusu değildir ve yaratmanın tezâhürü olarak eşyada da asılan hayır, iyilik ve güzelliştir.²⁷ Nitekim Mevlânâ'nın Moğol istilasının yoğun olduğu bir zamanda eserlerinde mevcut teolojik dili muhabbet ve meveddet zemininde kurgulaması onun kötülüğü ve insanın kötülük vasfını göz ardı etmeksizin âlemde rahmetin hâkim olduğu düşüncesini pekiştiren bir okuma biçimi olarak görülebilir.

²¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/360.

²² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/361.

²³ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, 237.

²⁴ Erdal Başkan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 106.

²⁵ Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar”, 223.

²⁶ Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 133; Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1008.

²⁷ Tuna Tunagöz, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015), 238.

Nitekim Mevlânâ Mesnevî’de bir yerde İsrâ Sûresi’nde mevcut âyeti alıntılıyarak *kerremnâ* hitabına sadece insanın muhatap kılındığını hatırlatır.²⁸ Onun insanın seçkinliğini vurgularken eserlerinde zikrettiği diğer bir âyet ise “Allah Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti...”²⁹ âyetidir ve insan isimleri bilmekle yaratılmışlara hükmetme gücü ve yetisine sâhip olmuştur.³⁰ Mâdem ki insan bu âlemde “Andolsun biz insanoğlunu şerefli kıldık...”³¹ âyetine mazhar tek varlıktır öyleyse o Hakk’ı bilmenin usturlâbıdır çünkü Yaratıcı onu kendine âlim, dâna ve âşinâ kılmıştır.³² Dolayısıyla Mevlânâ’ya göre bizzat insanın varlık âlemine gelmesi tek başına Yaratıcı’ya ve yaratmanın mükemmelliğine bir işaret ve delildir.³³

Bununla birlikte onun eserlerinde sadece insanın seçkinliğinden bahsedilmez aynı zamanda insanın kötü huylarından ve kötülüğe olan temâyülünden de bahsedilir. Mevlânâ’ya göre tabiatı itibariyle zıt unsurları kendinde toplayan ve kendi iç âleminde sürekli cenk hâlinde olan insan³⁴ alelâde bir varlık değil, dibi kıyısı görünmeyen bir deniz, dokuz yüz katmanlı bir varlıktır.³⁵ Bu açıdan bakıldığında Mevlânâ’nın insanı zıtları câmî bir varlık olarak tavsif etmesi aynı zamanda insandan hareketle Yaratıcı’yı bilmenin emârelerini de göstermektedir. Çünkü zıtların kendi cinsinden yahut zıddından bir şeyi göstermek gibi bir yönü vardır dolayısıyla sadece Yaratıcı’nın bir zıddının olması düşünülemez.³⁶ Mesnevî’de gece-gündüz; ruh-beden gibi zıtlarla ilgili beyitlerinde Yaratıcı’nın zıddı olmadığı ifadesini sıklıkla hatırlatan Mevlânâ böylece okuyucuda Hakk’ın mutlak sûrette tek, eşi ve benzeri olmayan yegâne varlık olduğu düşüncesini pekiştirir. Ancak bu yaklaşım, bir yandan Hakk’ı her şeyden tenzih etmekse de bir yandan da âlemde ve insanda görülen zıtlıkları O’nu gösteren işaretler olarak yorumlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hakk’ı zâtı itibâriyle bilmenin imkânsızlığı vurgulanırken isim ve sıfatlarının tecellisi itibâriyle bilmenin imkânı da göz ardı edilmez. Bu açıdan insanın varlığı ve insandaki vasıflar tenzih ile teşbih arasında Hakk’ı bilmenin imkânı anlamına gelmektedir.³⁷

Diğer yandan Mevlânâ’nın eserlerinde insanın zıtları cem eden katmanlı yapısı insanın kötülüğe meyiletmesine rağmen insanın kendini ve Rabbini bilmesinin bir imkânı olarak da görülmektedir. Çünkü bu durum insanın irade ve ihtiyâr etme istidâdına sahip olduğuna işaret etmektedir. Bu

²⁸ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 5/291; Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, 120-121.

²⁹ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Bakara 2/31.

³⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/100; Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, 121; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 78.

³¹ el- İsrâ 17/70.

³² Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. A. Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 13.

³³ Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 102.

³⁴ Celâleddîn Rûmî Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 6/6-7.

³⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/105.

³⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 6/171; Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*, 115.

³⁷ Ekrem Demirli, “İbnü’l-Arabî ve takipçilerinin tanrı anlayışı: Tenzih ve teşbih hükümlerinin birleştirilmesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 41-42; bk. Muhammet Çiftçi, “Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi”, *Bilimname* 45 (2021), 121-153.

durumda insan teklifin kendine tevdî edildiği bir varlık olarak karşımıza çıkar.³⁸ Mevlânâ burada tikel örnekler üzerinden insanın edilgen değil etken bir varlık olduğunu zikrederek insanın kâinatı irade etme yetisiyle herhangi bir varlık olmadığını özel ve seçkin bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın herhangi bir varlık olmadığını eserlerinde akletme, irade etme, temyiz etme kalbi ve duyguları olmakla öne çıkaran Mevlânâ bu vasıfları kendinde barındırmayan ve insanî vasıflara en uzak nesnelere zikrederek pekiştirir:

“Şüphe yok ki bizim bir ihtiyacımız vardır. Duyguyu inkar edemezsin, bu meydandadır. Kimse taşa gel buraya demez. Kimse bir toprak parçasından vefa ummaz. ... Hiç güçlükleri açan Tanrı, kimseyi güce sokar mı? Kimse taşa geç geldin yahut sopaya neden bana vurdun demez. Mecbur olandan böyle şeyler aramayacağı gibi özürliye de kimse bu çeşit sözler söylemez, vurup dövmez. Ey yeni, yakası temiz kişi, emir, nehiy, öfke, lütuf ve azarlama, ancak ihtiyacı olanadır...”³⁹ “...İhtiyar ve dilek, nefistedir. Dilediği şeyin yüzünü görür de ondan sonra kol kanat açar... Sendeki hayır ve şer ihtiyarı, ilham ve vesveselerle birken on olur, on kişinin ihtiyarına sahip olursun...”⁴⁰ “...Bütün Kur'an, emirdir, nehiydir, korkutmadır. Mermer taşa kim emir verir, bunu kim görmüştür? Akıllı bilgili adam, toprak parçasına, taşa hükmeder mi? Ey ölümler, âcizler, böyle yapın, şöyle edin dedim, neden yapmadınız der mi...”⁴¹

Mevlânâ bu ifadeleriyle “ilâhî teklif”in insana mahsus olduğunu ve insanın seçkinliğini vurgularken insanın hem cismânî hem mânevî yapısı itibâriyle zıtlardan müteşekkil bir varlık olduğunu hatırlatır. Nasıl ki anâsır-ı erbaa denilen zıtların uyumu beden sağlığının sürekliliği için önem arz etmekteyse⁴² kişinin beden-ruh arasında bir denge kurması onun tâbiriyle *Tanrı ipine tutunması* fitratı ve dinginliği için önem arz etmektedir. Mevlânâ bu durumu insanın benlik, hevâ ve heves zindanından kurtulması olarak tavsif eder.⁴³

2.2. Rahmet ve Kudret-i İlâhî Karşısında İyilik ve Kötülük Vasıflarıyla İnsan

Mevlânâ'ya göre insanın yaratılması, insana irade verilmesi, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu mevzu bahis olduğunda sadece rahmeti konu edinmek söz konusu değildir rahmet ile kudret-i ilâhî kavramları birlikte düşünülmalıdır. Mesnevî'de güzel ve çirkin resimler yapan bir ressamdan bahseden Mevlânâ her iki resmin de usta bir ressama işaret eden bir boyutu olduğunu vurgularken

³⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/290.

³⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 5/243. İbrahim Emiroğlu, *Mevlânâ Yazıları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2018), 31-32.

⁴⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 6/244.

⁴¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 5/248.

⁴² “İşlerin hayırlısı orta hallisidir” diye haberde bile var. Vücuttaki ahlat itidal yüzünden faydalı. Bunların biri herhangi bir ârizî sebeble fazlaştı mı insanın bedeninde hastalık meydana gelir.” bk. Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/270.

⁴³ “İyilik ettiğin müddetçe görürsün ki iyi yaşamaktasın, gönlün rahat. Fakat bir kötülükte bulundun, bir fenalık ettin mi o yaşayış, o zevk gizleniverir... Kör gibi elini at, Tanrı ipine yapış. Tanrı'nın emrinden, nehyinden başka bir şeyin etrafında dönüp dolaşma. Tanrı ipi nedir? Heva ve hevesi terk etmek. Bu heva ve heves, Ad kavmine bir kasırğa kesilmiştir. Halk, heva ve heves yüzünden zindanda oturmaktadır. Kuşun kanadı, heva ve heves yüzünden bağlanmıştır. Balık,- heva ve heves yüzünden kızgın tavaya düşer. Namuslu adamlardan utanma, arlanma, heva ve heves yüzünden gider.” bk. Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 6/276.

bu hususa dikkat çekmektedir.⁴⁴ Ressam ve resim metaforunu hatırlatacak şekilde nakkaş-nakış metaforunu da dile getiren Mevlânâ'ya göre gergef nakkaşın kalemi önünde ana karnındaki bir çocuk gibidir. Dolayısıyla Hakk'ın kudret eliyle gergefe bazen insan bazen şeytan; bazen neşe; bazen keder çizilir.⁴⁵ O “...dilerse diken gülden üstün eder dilediğini yapar. Derdin ta kendisinden devâ yaratır.”⁴⁶

Bu bağlamda Ömer'in Hz. Peygamber'e kastedişi ya da Firavun'un büyücülerinin âkıbeti mutlak kudret sahibinin tasarrufunda rahmete evrilmiştir. Mevlânâ'nın bu beyitleri Hakk'ın fâil-i mutlak ve rubûbiyyetle mevsûf olduğu insanın ise fâil-i muhtar olsa da ubûdiyyetle mevsûf olduğu bağlamında karşıtlıkları anımsatır. Bu yorumlama biçimi insanın kendini imtiyazlı göremeyeceği, rahmeti kendine nisbet edemeyeceği ve onun her bir insanı Hakk'ın iradesi altında kullukla tavsif ettiği bir okuma biçimidir. Mevlânâ şöyle söylemektedir: “Gül yaprakları dikenden bitmez mi? Ömer'in Peygambere kastedişi suçu, onu ta kabul kapısına kadar çekip götürmedi mi? Firavun; büyücülerini, büyüleri yüzünden çağırmadı mı? Onlara da bu yüzden ikbal yardım etmedi mi, bu yüzden devlete erişmediler mi?”⁴⁷

Bu beyitlerden anlaşılacağı üzere Yaratıcı her şeyi dilediği gibi bir ara sebebe (nedensellik) bağlı olmaksızın yaratmaya ya da evirmeye gücü yetendir. Nitekim vahiy baştan sona vasıtalı sebepler olmaksızın Hakk'ın yoktan yaratabileceğini ve hâkim-i mutlak olduğunu vurgular.⁴⁸ Bu açıdan Yaratıcı iyiliğe de kötülüğe de kâdir olmasıyla illet-i ulâ olarak tavsif edilmekten ve dört tabiata mensûbiyetten ârîdir.⁴⁹

Bu durumda her şeye hükmeden ve kötülükten razı olmayan bir ilah tasavvurundan bahsedildiğinde onun mülkünde kötülüğün olması ya da onun mülkünde kötülük yapmak nasıl mümkün olabilir? Mevlânâ başta *Mesnevî* olmak üzere eserlerinde bu hususu farklı cihetlerden ele alırken kötülüğü bir eylem olarak insanın iradesine tevdi etmektedir. Dolayısıyla Yaratıcı bütün iyiliklerin kaynağı olarak kötülükten razı olmasa da insana irade veren ve onun eylemlerini yaratandır. Bu durumda söz konusu olan aynı zamanda insanın özgür iradesidir ve kötülüğün ortaya çıkması da insan iradesi sebebiyledir.⁵⁰

Mesnevî'de insanın iyi-kötü eylemleri ve tercihleri farklı ve zıtlık barındıran mecazi anlatımlarla izah edilmektedir. Gece-gündüz; gül-diken gibi metaforlar bunlardan birkaçı olarak zikredilebilir. Bununla birlikte onun varlık anlayışı başta olmak üzere tasavvufi düşüncenin farklı meselelerini

⁴⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/195; Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, 90; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 156; Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1009.

⁴⁵ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/49.

⁴⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/124.

⁴⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 5/248. Emiroğlu, *Mevlânâ Yazıları*, 35.

⁴⁸ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*, 84; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 139; Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/48-49; Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Dominik Perler - Ulrich Rudolph, *Occasionalism: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000).

⁴⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/124-125.

⁵⁰ Tunagöz, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu”, 241; Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1009.

açığa kavuşturmak için sıkça zikrettiği metaforlardan güneş metaforu iyilik-kötülük bağlamında Yaratıcı-insan ilişkisini de anlattığı önemli bir metafordur. Nitekim Mevlânâ insanın isyan ve gafleti gibi kötü eylemlerini de güneş ve kar sembolleriyle anlatır. Maasî, zulüm ve kötülük katmanlaşmış buz tabakaları gibidir diyen Mevlânâ tevbe, pişmanlık ve Allah korkusunu da temmuz güneşine benzetmektedir. Temmuz güneşi doğar doğmaz katmanlaşmış buzları ve karı eritir.⁵¹

Mevlânâ'nın tevbeyi katmanlaşmış buzları eriten temmuz güneşine benzetmesi insanın kötü eylemlerine rağmen rahmetin öne çıktığını vurgulayan bir tasavvurdur. Bu ifadelerden sonra onun hayır ve şerrin âhirette cezâ bulacağını belirtmesi de cezânın geciktirildiği rahmetin öne çıkarıldığı düşüncesini pekiştiren bir ifade olarak yorumlanabilir. Diğer yandan dünya âhiretin numûnesidir ve insan yaptığı kötülüğün ve iyiliğin karşılığını bu dünyada da görebilir. Mevlânâ şöyle söyler: “Gerçi Hak Teâlâ hayır ve şerrin cezâlarını ahirette vereceğini va‘d buyurmuştur. Velâkin onun numûnesi bir mikdar dâr-ı dünyâda dahî dem-be dem ve lemha-be lemha zâhir olur. Eğer bir kimsenin gönlünde meserret olursa, o hâl bir kimseyi mesrûr etmesinin cezâsıdır ve eğer o meğmûm olursa bir kimseyi gemgîn etmiştir. Bu mânâlar o âlemdendir. Herkesin bu az ile çoğu anlaması için rûz-ı cezâdan numûnedir. Nitekim numûneyi buğday ambarından bir avuç gösterirler.”⁵²

Mevlânâ konu ile ilgili olarak güneş metaforunu farklı perspektiflerle izah etmeyi sürdürür. Mesnevî’de güneş ışığından kaçan canlılardan bahseden Mevlânâ onların bu şekilde güneşe değil kendilerine zarar verdiğinden bahseder. Onların düşmanlığı güneşe zarar veremeyeceği gibi kendi yollarını kesen bir yola dönüşür. Burada güneş ışınları ile peygamberler arasında bağlantı kurarak konuyu açıklayan Mevlânâ Hakk’ı inkâr edenlerin de peygamberlerin cevherlerindeki ışıktan kendi kendilerini men ettiklerini, kendi gözlerini kör ettiklerini ve kendilerini ışıktan mahsur bıraktıklarını ifade eder.⁵³ Mevlânâ devamında şöyle söylemektedir: “O münkirler, kendilerinin düşmanlarıydı; onlar kendilerini yaralıyorlardı...”⁵⁴

Mevlânâ, “zerrât-ı âlem Hakk’ı ızhâr eder ancak bazıları bilirler ve ızhâra vâkıfırlar bazıları gâfildirler. Ne sûretle olursa olsun ızhâr-ı Hak sâbit olur.” Dedikten sonra konuyu farklı bir vecheden örneklendirmektedir: “Meselâ emîrin biri birini döverek te‘dib etmelerini emr eder. O kimse bağıırır, feryâd eder; ve maahazâ her ne kadar o kimse bağıırsa da, me‘mûr emîrin hükmünü ızhâr eder. Ve herkes bilir ki, dârib ve madrûb emîrin mahkûmudur; ve her ikisinden emîrin hükmü peydâ olur. Müsbât-i Hak olan kimse dâimâ Hakk’ı ızhâr eder nefy eden kimse dahî Hakk’ı muzhîrdir.”⁵⁵ Bu metaforik anlatımlardan anlaşılacağı üzere âlemde her bir varlık Hakk’a mukâvemet ederken bile Hakk’ın kudreti ve rahmeti altında varlık bulur. Bu açıdan âlem her canlıının rızıklandığı bir rahmet sofrası olarak mükemmel bir şekilde tasarlanmıştır.⁵⁶ Nitekim Mevlânâ'nın güneşi sembol olarak zikretmesinden hareketle ifade etmek gerekirse güneş doğduğu

⁵¹ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 62.

⁵² Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 62.

⁵³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/60-61.

⁵⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/60.

⁵⁵ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 160; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 155.

⁵⁶ Kadir Özköse, *Çevre ve Ahlak Sempozyumu (Tasavvuf ve Ekoloji, Gaziantep, 2014)*, 369.

zaman ışınları sadece güneşlenenleri değil gün ışığından sakınanları da ısıtır. Dolayısıyla Yaratıcı sadece iman edenlerin değil kendini inkâr edenlerin üzerinde de kâdir-i mutlak. Mevlânâ bu sembolik anlatımlar ile birlikte Hakk'ın kudretine, rubûbiyyetine ve rahmetine işaret etmektedir.

Mevlânâ'nın beşeriyetten âdemiyete zıt unsurları barındıran insan tasavvuru *Mesnevî*'de zikredilenlere ilaveten daha farklı perspektiflerden de dile getirilmektedir. *Mesnevî*'de bir yerde insanı bir orman gibi tasvir eden Mevlânâ *Fîhi Mâ Fîh'de* insanı her şeyi mezceden bir şehre benzeter.⁵⁷ Başka beyitlerde insan için acı ve tatlı deniz,⁵⁸ insanın iyi ve kötü vasıfları için ise kara ve deniz⁵⁹ gibi zıtlık barındıran semboller zikredilmektedir.

Mevlânâ'nın insanın girift yapısını orman-şehir, kara-deniz, acı deniz- tatlı deniz gibi sembollerle ifade etmesi âfâktan enfûse, enfûsten âfâka insanın beden ve ruh bütünlüğü içinde iyi-kötü, güzel-çirkin gibi zıtlıkları kendinde barındıran bir varlık olduğu düşüncesini farklı vechelerden pekiştirmesi olarak görülebilir. Bu şekilde Mevlânâ'nın kara, deniz, toprak, madenler, gece ve gündüz gibi kavramlardan hareketle âlem, insan ve insan-ı kâmil arasında bağlantılar kurduğu görülmektedir. Dolayısıyla insanın âlemle ve âlemdaki her bir canlıyla olan münâsebeti seçkinliği ile birlikte kendisine tevdi edilen sorumluluktan bağımsız değildir ve bu açıdan âlem insana insan da âleme ayna tutar.⁶⁰

Başka beyitlerde insanları madenlere benzeten Mevlânâ, “Gündüz kuyumcu ve sarraf altını fark etsin diye altına aynadır”⁶¹ derken, “gündüz aynı zamanda velilerin sırrıdır.”⁶² ifadesini serdederek âlemdaki işaretler ile insan ve insan-ı kâmil arasında çağrışım yapmaktadır.

Mevlânâ'nın insana ve insanın eylemlerine bakış açısı her hâlükârda rahmetin öne çıktığını vurgulamaya dönüktür. Dolayısıyla insanda kötü vasıflar olsa da Yaratıcı muhabbet ve ihsanından ötürü insanın iyiliğini öne çıkarmayı irade eder: “Herhangi huy galipse hüküm, onundur. Maden de altın bakırdan fazlaysa o maden altın sayılır. Vücudunda hangi huy galipse o huyun sûretine göre haşredilmen gerekir.”⁶³

2.3. Teklifin Habercisi Olarak Peygamber

Mevlânâ'ya göre peygamberlerin gönderilmesi de insanın zıtlıklarını aşabilmesi, kendini bilmesi ve bulmasına mâtuftur. Nitekim Mevlânâ'nın bu hususu hayatın akışı içinde insanın aslî gereksinimleri bağlamında deniz-balık; doktor-hasta; hoca-talebe gibi yalın örnekler üzerinden ve ihtiyaç duyan-ihyaçı duyulan yâni karşıtlık barındıran unsurlar cihetinden açıkladığı görülmektedir:

“Hasta, doktora düşman olmuş; çocuk, kendisini terbiye edene düşmanlık beslemiş (zarar kime?).

⁵⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/108.

⁵⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/24.

⁵⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/299.

⁶⁰ Tasavvuf ve çevre ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. Raid Al-Daghistani, “Der Sufi ist wie die Erde: ein Versuch über die Grundzüge einer spirituellen Ökologie im Islam”, *Islamische Umwelttheologie: Ethik, Norm und Praxis*, (Freiburg, Herder Verlag, 2019), 86-103.

⁶¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/23.

⁶² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/23.

⁶³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/108.

Hakikatte hasta da, çocuk da kendi yolunu vurmakta, kendi akıl ve canının yolunu kesmektedir.

Bez yıkayan, güneşe kızar; balık, denize hiddet ederse, bir bak, ziyanı kime? Sonunda bu kızgınlık yüzünden kimin bahtı kararır?”⁶⁴

Mevlânâ'nın mezkûr örnekleri aynı zamanda peygamberlerin iyi-kötü; iman eden-inkâr eden her bir fert için rahmet olarak tasavvur edilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim denizde yaşayan her bir canlı denizin cömertliğinden ve bez yıkayan herkes de güneşin ısısından müstefid olur. Dolayısıyla her bir mahluk rahmet deryasından kendi nasibince pay alırken her bir fert de Yaraticı'nın varlığına birer şahit olarak yaratılış zincirinde yerini almaktadır.

Her bir ferdin Hakk'ın rahmetinden müstefid olduğu düşüncesi Mevlânâ'nın Bedir Savaşı'nda esir alınan müşriklere Hz. Peygamber'in merhametle muâmele ettiğini mevzu etmesiyle daha âşikâr anlaşılabilir. *Fîhi Mâ Fîh*'te “Allah geceyi gündüze gündüzü geceye idhâl ider ve ölüden diri; diriden ölü çıkarır.”⁶⁵ ve “Allah'ın rahmetinden ümidini ancak kâfirler keser.”⁶⁶ âyetlerini birlikte zikreden Mevlânâ bahsi geçen âyetleri Bedir esirlerinin bütün planları târumâr olduğu halde ve onlar ölümü beklemekte iken Hakk'ın onlara bu âyetlerle ümit verdiğini ve onlara emniyet bahşettiğini belirtir. Yâni Hak Teâlâ onları acz ve isyan içinde yakalamışken cezalandırmak yerine dinine çağırarak onlara hem dünyada güven ve huzur lütfetti hem de ebedi saadetin yolunu açtı. Mevlânâ'nın anlatımıyla Hak Teâlâ onlara şöyle buyurmuş oldu: “Sizin yağma ve telef edilen malınızı belki ez'afiyle ve ondan daha iyisini yine size i'tâ iderim; ve sizi afv edip, devlet-i dünyâyâ ve âhirete dahî makrûn kılarım.”⁶⁷

3. Âlemde İyilik ve Kötülük Meselesi

Buraya kadar insanın yaratılması ve dünyaya gönderilmesi bağlamında Mevlânâ'nın iyilik ve kötülük tasavvuru tahkik edildi. Onun meseleye yaklaşımını bütüncül bir perspektiften aktarabilmek için âlemin yaratılması ve âlemdeki işleyiş bağlamında da iyilik ve kötülüğü nasıl yorumladığını izah etmek konunun tamamlayıcılığı açısından önem arz etmektedir. Çalışmanın bu kısmında onun âlemde iyilik ve kötülüğü nasıl yorumladığı ve tasvir ettiği konu edilmektedir.

Mevlânâ insanın yaratılması meselesinde olduğu gibi âlemin yaratılmasında da iyimser bir âlem düşüncesini sürdürmektedir ve o bu hususu oldukça sade ve anlaşılabilir bir örnekle dünyayı bir çadıra benzeterek aktarmaktadır. *Fîhi Mâ Fîh*'te dünyayı bir çadıra benzeterek dünyanın yaratılışının ve işleyişinin bir insicâm üzere olduğundan bahsederek tasvir eden Mevlânâ'ya göre dünya padişah için kurulan bir çadırın i'mâlinde bir tâifenin meşgul olması gibidir. Onlardan bazıları eğer “ben ipi i'mâl etmesem, çadır nasıl dururdu?” derken, diğer bazıları da eğer ben kazık yapmasam, “ipi nereye bağlayacaklardı?” der. Gerçekte her birisi kendi işleriyle meşgul olurken bile aslında padişahın işini yapmaktadır. Her birisine Hak Teâlâ bir kanaat ve bir zevk vermiştir.⁶⁸

⁶⁴ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/61.

⁶⁵ Âl-i İmrân 3/27.

⁶⁶ Yûsuf 12/87.

⁶⁷ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 7.

⁶⁸ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 87; Şayet Mesnevî Füsusu'l-Hikem'e göre yorumlanır ve çadır örneği kendi bütünlüğü içinde değerlendirilirse çadır metaforunda zikredilen bazı ifadeler belki ilâh-ı mu'tekad kavramıyla

Mevlânâ'nın dünyayı bir çadıra benzetmesi ve âlemde her bir varlığın işini bir zevk ve neşe içinde ikame ettiğini belirtmesi onun iyimser bir âlem tasavvurunu ortaya koyan en yalın ifadelerdendir.

Ancak bu örnek onun âlemi ve âlemde var olan kötülüğü nasıl açıkladığı hususunu ihtiva eden bir örnek olarak zikredilemez. Çünkü iyimser bir âlem tasavvuru ve iyilik söz konusu olduğunda kötülüğü de konu edinmek ve anlamlandırmak kaçınılmaz görünmektedir. Bu durumda Mevlânâ'nın âlemi zıtlarla açıkladığı ve âlemde kötülüğün ârızı olduğunu ifade ettiği karşıt ya da zıt unsurlara değinmek gerekir. Yağ-su,⁶⁹ gül-diken,⁷⁰ ateş-nur,⁷¹ savaş-barış,⁷² hayat-ölüm ya da hazan-bahar,⁷³ gece-gündüz,⁷⁴ şikayetlenmek-şükretmek⁷⁵ gibi zıtlıklar onun âlem tasavvurunu açıklarken zikrettiği bazı kavramlardır. Mevlânâ Mesnevî'de bir yerde “yağın aslı sudandır ve su ile artar sonunda nasıl olur da suya zıt olur?”⁷⁶ diyerek bu hususta görüşünü ortaya koymaktadır. Mevlânâ'nın benzer şekilde, “Sevgilinin ağrıdan, hastalıktan kurtulması için hekim, çürük dişi çekip çıkarır.”⁷⁷ ifadesi küllî olarak zahmetin geçiciliğini rahmetin kuşatıcılığını ve zahmette rahmetin gizlendiğini, “Doğrusu savaşlar, barışa sebep olur.”⁷⁸ ifadesi şer görünende umut ve hayra açılan bir kapı olabileceğini, “zıtlar, zıtlardan kaçır ziyâ parladı mı gece kalmaz.”⁷⁹ cümlesi de karanlığın ziyânın çekilmesinden kaynaklandığını ve ârızî olduğunu izah eden bazı beyitlerdir. Dolayısıyla Mevlânâ'ya göre iyilik fitrata dönük bir eylem, kötülük ise ve iyiliğin eksikliği olarak bir yokluktur. Sonraki zamanlarda Leibniz'in de kötülüğü bir eksiklik ve yoksunluk olarak tanımlaması bu açıdan Mevlânâ'yı anımsatmaktadır.⁸⁰

Mevlânâ'nın bu ifadeleri sadece iyilik ve kötülük bağlamında zıtları ve zıtlar cihetinden âlemin varlığını anlamaya ve anlamlandırmaya dönük ifadeler olarak değil aynı zamanda âlemde aslolanın iyilik ve kemâl olduğunu gösteren beyitler olarak yorumlanmalıdır. Bu açıdan Mevlânâ'nın tâbiriyle, “noksanlar, kemal vâsfinin aynasıdır. O horluk, yücelik ve ululuğa aynadır. Çünkü yakînen zıt, zıddı gösterir. Ondan dolayı bal, sirke ile görünür (bilinir).”⁸¹ Dolayısıyla dünya hayatında iyilik ile kötülüğün bir arada olması izâfî âlemin tabiatıdır.⁸² Bu durumda âleme izâfiyet addetmek aynı

birlikte değerlendirilebilir. İlâh-ı Mu'tekad ile ilgili bk. Ekrem Demirli, “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005), 14.

⁶⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/198.

⁷⁰ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/198.

⁷¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 2/96.

⁷² Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/80; Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/308. Mevlânâ Mesnevî'de bir yerde Hz. Peygamber'in savaşlarının âhir zamanda sulh için olduğunu belirtmektedir.

⁷³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/152.

⁷⁴ Hamide Ulupınar - Betül Gürer, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü”, *Eskiyeni* 49 (2023), 508.

⁷⁵ “Her şikayet, insana şükretmeyi andırır.” bk. Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/71.

⁷⁶ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/198.

⁷⁷ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/308.

⁷⁸ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/80.

⁷⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 3/16.

⁸⁰ Fatma Yüce makalesinde Mevlânâ'nın kötülükle ilgili yaklaşımını Leibniz'in teodise ile ilgili yorumlarıyla bağlantılı olarak ele almaktadır. Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1007; Emile Boutroux, *Leibniz*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 130-133.

⁸¹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/257; Yüce, “Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi”, 1014.

⁸² A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012), 2/152.

zamanda âlemin cârî olan varlığına ve insanın eylemlerine Hakk'ın varlığına nispetle izâfiyet atfetmeyi Hakk'a ise mutlakiyet atfetmeyi muciptir.⁸³ Nitekim Mevlânâ bir beyitte Hakk'ı mutlak lütuf sahibi⁸⁴ olarak vasfeder ki bu aynı zamanda mutlak iyilik vasfını da Hakk'a tevdi etmek anlamına gelmektedir. Ayrıca bu hususu *Fîhi Mâ Fîh*'te “göster bakalım, âlemde hangi fenâdır ki onun zımnında iyilik olmasın; ve hangi iyidir ki onun zımnında fenâlık bulunmasın...Zîrâ hayır şerden cüdâ değildir...”⁸⁵ diyerek izah eden Mevlânâ bu ifadeleriyle âdemoğullarını ve âlemi zıtları mezceden varlıklar olarak tanımlarken mutlak iyiliği ve ilmi Hakk'a; gafleti, cehli ve kötülüğü insana atfetmektedir.⁸⁶ Diğer yandan Mevlânâ'nın tâbiriyle ifade etmek gerekirse dünyada bu gafletten hiç olmasaydı onu mamûr etmeye kimsenin şevki de olmazdı.⁸⁷

Diğer yandan Mevlânâ'nın iyilik ve kötülüğü ya da zıtlıkları konu edinmesi, gerek insanda gerek âlemde fenâ ile iyiliğin birlikte bulunduğunu zıtlıklar üzerinden açıklaması aynı zamanda Yaratıcı'yı noksanlardan münezze ve kâdir-i mutlak olarak tavsif ederek tevhidi öne çıkarmasıyla ilintilidir.⁸⁸ Nitekim bu bağlamda Mecûsîleri zikreden Mevlânâ onların hâlık-ı şer ve hâlık-ı hayr olmak üzere iki ilah olduğunu iddia etmekle tevhidden ayrı düşüklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla Mevlânâ'nın âlemi, âlemde iyilik ve kötülüğü konu edinirken maksadının sadece âleme dâir fikir beyân etmek ya da iyimser bir âlem tasavvurunu ortaya koymak olmadığı söylenebilir. O bu beyitleriyle gerek âlemden ve zıtlıklardan gerek insandan bahsederken mütemâdiyen kâdir-i mutlak ve yegâne rahmet sahibi olarak Mahbûb'dan konuşmak ve O'nu anlatmak ister. Bu bağlamda Mesnevî'de zaman zaman zıtlardan bahsedilirken âlemdeki karşıtlıklar bir yandan onun kudretini bir yandan da rahmetini gösteren deliller olarak tasvir edilir. Bir başka deyişle zıtlar, *zıddı olmayan Rahmân*'ın delilleridir. “Şu halde gizli olan şeyler, zıddıyla meydana çıkar. Hak'kın zıddı olmadığından gizlidir.”⁸⁹ Dolayısıyla Hakk'ı zâtî itibâriyle görmek mümkün değildir ancak yeri ve göğü yaratması onun kudret ve sanatını gösterir.⁹⁰

Sonuç

Mevlânâ hem yaşadığı dönemde hem sonraki dönemlerde tasavvuf düşüncesinin seyrini önemli oranda etkilemiş bir sufidir. Onun Hâlık-mahlûk ilişkisini ve insanın yaratılmasını konu edinirken *aşk, genc, genc-i mahfî* bazen de *levlâke* tâbirlerini dağınık şekillerde bazen de doğrudan mecazi

⁸³ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 4/6.

⁸⁴ اگر نندیدی سود او در قهر او / کی شدی آن لطف مطلق قهر جو bk. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009), 1/160.

⁸⁵ “Eğer ilim külliyyen insana müstevlî ola idi ve cehil olmaya idi; insanı yakar, bırakmazdı. Binâenaleyh cehil bakây-ı vücûd onunla olduğu için matlûbdur; ve ilim mârifet-i Bârî'ye vesîle olduğu için matlûbdur.” bk. Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 192-193.

⁸⁶ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 192.

⁸⁷ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 78.

⁸⁸ Himmet Konur, “Bir Ahlâk Kitabı Olarak Mesnevî”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 217.) Bu hususta Ekrem Demirli'nin Lacivert dergisinde “Karşıtlık”, “Mevlana'nın Metinlerinde Karşıtlıklar” isimli yazılarından da istifade edilmiştir.

⁸⁹ Mevlânâ, *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*, 1990, 1/91.

⁹⁰ Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, 192; Kuşlu, *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*, 161.

anlatımlarla ya da imâ ederek dile getirdiği görülmektedir. Mevlânâ'nın düşüncesinde başat bir kavram olarak aşk kavramı sistematik bir şekilde olmasa da farklı perspektiflerden âlemin ve insanın yaratılmasına, Yaratıcı'nın rahmet, ihsan ve lütfuna, Hz. Peygamber'in âdemoğullarına rahmet olarak gönderilmesine, Hakk'ın yeryüzünde yayılan lütuf ve ihsanına işaret eder. Dolayısıyla Mevlânâ bilinmeyi istemekle insanın ve âlemin yaratılması arasında bağlantı kurarken yaratmayı Hakk'ın rahmetini göstermek istemesi cihetinden yorumlamaktadır.

Mevlânâ aynı şekilde topraktan, havadan sudan, madenlerden, yeryüzünden, gökyüzünden, cemâdâtтан, nebâtattan bahsederken de doğrudan veya dolaylı olarak insanı konu edinen bir mutasavvıf olarak karşımıza çıkar. Bazen anâsır-ı erbaa kavramını zikretmekle birlikte genellikle bu kavramı kullanmaksızın birbirinden farklı ve yalın ifadelerle sudan, ateşten, topraktan, havadan bahsederken gerçekte insan olgusuna işaret etmektedir. Mevlânâ'nın insan tasavvurunun sadece insanı anlatmak maksadına değil Mâşuk-ı Hakîki'yi bilmeye, Yaratıcı'ya dâir bir söz söylemeye ve Yaratıcı'yı anlamaya ve anlatmaya mâtuf olduğu görülmektedir. Nitekim *Mesnevî*'de sanatı sanatkârdan ayrı düşünmenin mümkün olmayacağı bağlamında serdettiği beyitleri onun insan ve âlem tasavvurunu doğrudan Hakk'a isnad ederek temellendirdiğini göstermektedir.

Her sanatın sanatçıyı işaret ettiği düşüncesi Mevlânâ'nın tasavvuf düşüncesinin insan odaklı teşekkülünde oldukça belirleyicidir. Bu açıdan insan sanatkâra işaret eden en büyük delildir ve her birey bir yandan Hakk'ın mutlak kudretine bir yandan da rahmetine delil kılınır. Yâni Yaratıcı iyi-kötü her bir canlıya hükmedebilecek kadar kudret sahibi her bir canlıya rahmetini gösterecek kadar merhamet sahibidir. İnsanın zıt unsurları kendinde câmi olması ve iyilik-kötülük vasıflarını barındırması onun kendini ve Yaratıcı'yı bilme imkânını da barındırmaktadır. Bu imkân insanın yaratılmasından sonra insana bahşedilen diğer bir rahmettir. Mevlânâ bu hususu hoca-talebe, doktor-hasta örnekleri üzerinden peygamberlerin gönderilmesiyle irtibatlandırarak konu edinmektedir. Bu açıdan insana bahşedilen rahmet Hakk'ı bilmeyi ve vahye ittibâ sorumluluğunu da kapsamaktadır.

Eserinde levlâke ifadesiyle birlikte Hz. Peygamber'in gönderilmesi, yaratma ve rahmet kavramları arasında zaman zaman bağlantılar kuran Mevlânâ bu rahmetten evrensel düzeyde bütün insanlığın pay aldığını Bedir savaşı ile açıklamaktadır. Bu açıdan Yaratıcı'nın yaratma sanatını gösteren ve Yaratıcı'nın emaneti olarak her canlının doğuştan sahip olduğu hakları mahfuzdur ve bu husus İslam fıkında minimal düzlemde her bireyin canının, malının ve ırzının dokunulmazlığı şeklinde tebâruz eder. Savaş zamanında bile kadınların, çocukların, yaşlıların canları ve malları Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle merhamet ve emniyet dâiresine alınmıştır.

Mevlânâ'nın iyilik-kötülük bağlamında dile getirdiği ifadeler onun Hâlık-mahlûk ilişkisini izah etmek hususunda oldukça belirleyicidir. Ona göre iyilik ve kötülük ayrı varlıklar olarak tasvir edilemez. Şayet bunlar bağımsız iki ayrı varlık olarak kabul edilirse birbirinin rakibi olarak eşitlenmiş olur. Oysa Mevlânâ iyilik ve kötülüğü her ne kadar bazen doğrudan bazen metaforik olarak zıtlarla açıklasa da bunları birbirinin rakibi ve birbirinden ayrı varlıklar olarak tasvir etmemektedir. Çünkü iyilik erdem ihtivâ eden bir eylem olarak vardır, kötülük ise iyiliğin eksikliğidir, kendine özgü bir varlık değil, bir yokluktur. Nitekim Mevlânâ'nın "*noksanlar kemâl vasfının aynasıdır ve zıtlar, zıtlardan kaçır ziyâ parladı mı gece kalmaz*", ifadeleri bu bağlamda zikredilebilir. Bu hususta Mevlânâ'nın gece ve gündüz metaforları ile güneş sembolü de

zikredilebilir. Gece, güneşin çekilmesi olarak kabul edilirse bu durumda kötülük insanın kendi iradesi ve seçimleri neticesinde rahmetin yeryüzünden çekilmesidir. Diğer yandan Mevlânâ'nın bu yaklaşımı ayrıca Hakk'ın iyi ya da kötü her bir canlıının üzerinde kâdir-i mutlak olup ulûhiyyet ve rubûbiyyetin Hakk'a mahsus olduğuna yönelik bir tevhid vurgusudur. Nitekim Mevlânâ, Mecûsîlerin iyilik ve kötülüğü ayrı ayrı varlıklar kabul ederek Hâlık-ı şer ve Hâlık-ı hayrın ayrı olduğu inancına kapılarak tevhitte uzaklaştıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda Mevlânâ'nın düşünce sisteminde iyilik ve kötülüğün, Mecûsîlerin düşünme biçiminden ve bazı Hristiyan teologların âlemde kötülüğün belirleyici olduğu şeklindeki teodise yaklaşımından [ve hattâ yin-yang teorisinden] farklı olduğu iddia edilebilir.

Mevlânâ'nın, "Göster bakalım, âlemde hangi fenâdır ki onun zımnında iyilik olmasın; ve hangi iyidir ki onun zımnında fenâlık bulunmasın." ifadelerinden hareketle denilebilir ki âlemde ve beşeriyet düzleminde her iyilikte kısmî bir nâkısılık, her fenâlıkta da kısmî bir iyilik mündemiçtir. Âlemde ve insanda mevcut iyilik ile fenâlığın bir arada olması ve birbirinden zuhur etmesi Hakk'ın her türlü nâkısılıktan öte mutlak iyilik ve kemâlâtına işaret etmektedir.

Mevlânâ düşüncesinde iyilik ve kötülük meselesi insanın ne olduğu ve ne için olduğu sorularından hareketle yaratılışı anlamlandırmak açısından kapsamlı bir şekilde konu edilirken aslında bir şekilde Yaratıcı tasavvuruna dönüşmektedir. Yaratıcı bütün iyilik ve rahmetin kaynağı olmakla birlikte zâtı itibarıyla zıtlardan münezze, sıfatlarının tecellisi itibarıyla da kudret ve rahmetinin her dâim müşahede edildiği yegâne varlıktır. Tüm bunlarla birlikte bu çalışmada Mevlânâ'da iyilik ve kötülük konusunun bütünüyle izah edildiğini iddia etmek imkânsızdır. Bu bağlamda yapılacak yeni çalışmaların konuyu daha anlaşılır kılacağına şüphe yoktur.

Kaynakça

- Al-Daghistani, Raid. "Der Sufi ist wie die Erde...: ein Versuch über die Grundzüge einer spirituellen Ökologie im Islam". *Islamische Umwelttheologie: Ethik, Norm und Praxis*. Hsbg. Sara Binay, Mouhanad Kchorchide Freiburg: Herder Verlag, 2109.
- Azîzüddin, Neseî. *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil*. çev. Mehmed Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Baykan, Erdal. *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlana*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Boutroux, Emile. *Leibniz*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Çiftçi, Muhammet. "Teşbihsiz Tenzih Mümkün Müdür?: Salt Tenzihî Dilin İmkânı ve Tenkidi". *Bilimname* 45 (2021), 121-153. <https://doi.org/10.28949/bilimname.761197>
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 229-247.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tanrı anlayışı: Tenzih ve teşbih hükümlerinin birleştirilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Demirli, Ekrem. "Mesnevî'yi Fusûs'u'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'îlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6 (2005), 14.
- Erginli, Zafer. "Mevlânâ İrfânında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007).
- Emiroğlu, İbrahim. *Mevlânâ Yazıları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2018.

- İdiz, Ferzende. "Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den Örnekler". *Ekev Akademi Dergisi* 18/59 (2014).
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfî ve Şiir -Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. Cilt 1 İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. Cilt 2 İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Konur, Himmet. "Bir Ahlâk Kitabı Olarak Mesnevî". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2007), 215-224.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011).
- Kuşlu, Abdullah. *Die Korrelation zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung in Masnavi von Rûmî*. Ankara: SAGE Matbaacılık Yayıncılık, 2019.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Fîhi Mâ Fih*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Şark İslam Klasikleri, Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Ögke, Ahmet. "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfi' Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin (960/1553)'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/12 (2004).
- Özköse, Kadir. "Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin Düşüncesinde Kadın". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2007), 17-33.
- Özköse, Kadir. "İnsan-ı Kamil Nazariyesi Çerçevesinde İnsan-Âlem İlişkisi". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 9-10 (2010)
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf ve Ekoloji" *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*. (Gaziantep, 2014).
- Perler, Dominik - Rudolph, Ulrich. *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2000.
- Rahmati, Fateme. *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabîs*. Wiesbaden: Harrasowitz, 2007.
- Schimmel, Annemarie. *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddîn Rûmî-*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- Tânevî, Eşref Ali. *Hadislerle Tasavvuf*. haz. H. Zaferullah Dâvûdî, Ahmed Yıldırım. İstanbul: Umran Yayınları, 1995, 319-320.
- Tunagöz, Tuna. "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve İlâhî Adalet Savunusu". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2015).
- Ulupınar, Hamide - Gürer, Betül. "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Gece Sembolü". *Eskiyeni* 49 (2023), 501-517. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1275923>
- Yüce, Fatma. "Mevlânâ'da Kötülük Problemi ve Zıtlıklar Teodisesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022). <https://doi.org/10.18505/cuid.1140099>
- Yüce, Abdülhakim. "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6/14 (2005), 63-76.