



Mukaddime

Muhammed Celâleddîn-i Rûmî’de Kaygı ve Umut Bağlamında Ölüm Mefhumu: Ontolojik Bir Eşik Olarak Ölüm¹

Selim Öncü

ORCID: [0000-0001-5667-6075](https://orcid.org/0000-0001-5667-6075) | E-Mail: selimoncu@artuklu.edu.tr

Öğr. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

Mehmet Nesim Doru

ORCID: [0000-0002-3519-7654](https://orcid.org/0000-0002-3519-7654) | E-Mail: mehmetnesim.doru@asbu.edu.tr

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü

ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

Öz

Bu çalışma, Muhammed Celâleddîn-i Rûmî’nin ölüm anlayışını kaygı ve umut kavramları ekseninde inceleyerek söz konusu anlayışı ontolojik ve felsefî bir çerçevede değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Modern felsefî paradigmlar ölümü çoğunlukla yokluk, sonluluk ve geri döndürülemez bir kayıp olarak kavramsallaştırırken Celâleddîn’e göre ölüm, öznenin dönüşüme uğradığı, yaşamın hakikatının açığa çıktığı ve ilâhî hakikate yönelişin mümkün hâle geldiği ontolojik bir eşiktir. Celâleddîn, ölümü yok edici bir son değil, insanın suretler ve geçici görünümeler dünyasından sıyrılarak asıl varlık alanına yönelmesi şeklinde algılar. Bu nedenle yaşam ve ölüm, süreklilik arz eden bir asıl-tezahür diyalektiği içinde kavranır. Yaşam, bir denizin yüzeyindeki hareketli köpükler gibidir; anlamını ve dinamizmini, ardındaki derinlikten, yani görünür varoluşu aşan hakikat ufkundan alır. Bu bağlamda Celâleddîn açısından ölüm, yaşamı dışarıdan sona erdiren bir olay olmaktan ziyade, insan varoluşunun yapısını açığa çıkaran kurucu bir boyutu olarak belirir. Makale, Muhammed Celâleddîn’in düşünce evreninde ölümün, felce uğratici bir kaygı kaynağı olmaktan ziyade, umudu da anlamlı ve varoluşsal olarak etkin kılan bir imkân ufkı şeklinde işlediğini ileri sürmektedir. Bu doğrultuda yaşam ve ölüm, birbirini dışlayan ikili karşıtlıklar olarak değil, insan varoluşunun derinliğini, sonluluğunu ve aşkınlığa açıklığını görünür kılan süreklilik içindeki bir oluşun birbirini tamamlayan boyutları olarak kavranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rûmî, Ölüm, Kaygı, Umut, Havf ve Recâ, Tasavvuf

Atıf Bilgisi (APA 6):

Öncü, S. ve Doru, M. N. (2026). Muhammed Celâleddîn-i Rûmî’de Kaygı ve Umut Bağlamında Ölüm Mefhumu: Ontolojik Bir Eşik Olarak Ölüm. *Mukaddime*, 17(Özel Sayı 1), 98-118. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.1930631>

Makale Geliş Tarihi: 15.04.2026

Makale Kabul Tarihi: 15.06.2026

¹ Bu makale, Selim ÖNCÜ’nün Prof. Dr. M. Nesim DORU danışmanlığında, 2026 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında hazırladığı “Bir Sınır Düşünürlü Olarak Muhammed Celâleddîn-i Rûmî” adlı Doktora tezinden türetilmiştir.

Context of Anxiety and Hope in Muhammad Jalāl al-Dīn Rūmī: Death as an Ontological Threshold²

Selim Öncü

ORCID: [0000-0001-5667-6075](https://orcid.org/0000-0001-5667-6075) | E-Mail: selimoncu@artuklu.edu.tr

Lecturer, Mardin Artuklu University, Graduate School of Education

ROR ID: <https://ror.org/0396cd675>

Mehmet Nesim Doru

ORCID: [0000-0002-3519-7654](https://orcid.org/0000-0002-3519-7654) | E-Mail: mehmetnesim.doru@asbu.edu.tr

Professor, Ankara Social Sciences University, Faculty of Social and Human Sciences, Department of Philosophy

ROR ID: <https://ror.org/025y36b60>

Abstract

This study aims to examine Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī's understanding of death through the conceptual framework of anxiety and hope, situating it within an ontological and philosophical perspective. While modern philosophical paradigms have generally conceptualized death as nonexistence, finitude, and an irreversible loss, Rūmī regards death as an ontological threshold through which the subject undergoes transformation, the truth of life is disclosed, and orientation toward the Divine Reality becomes possible. For Rūmī, death is not a destructive end; rather, it signifies a movement beyond the world of forms and transient appearances toward the realm of true being. Accordingly, life and death are understood within a continuous dialectic of essence and manifestation. Life resembles the moving foam upon the surface of the sea, deriving its meaning and vitality from the depth that lies beneath it—that is, from the horizon of truth that transcends visible existence. In this respect, death does not appear as an external event that terminates life but as a constitutive dimension that reveals the very structure of human existence. The article argues that, within Rūmī's intellectual universe, death functions not as a source of paralyzing anxiety but as a horizon of possibility that renders hope meaningful and existentially effective. Consequently, life and death are not conceived as mutually exclusive opposites; rather, they constitute complementary dimensions of an ongoing process of becoming, one that discloses the depth, finitude, and openness to transcendence inherent in human existence.

Keywords: Death, Anxiety, Hope, Khawf and Rajā', Sufism

Citation (APA 6):

Öncü, S. and Doru, M. N. (2026). Muhammed Celâleddîn-i Rûmî'de Kaygı ve Umut Bağlamında Ölüm Mefhumu: Ontolojik Bir Eşik Olarak Ölüm. *Mukaddime*, 17(Special Issue 1), 98-118. <https://doi.org/10.19059/mukaddime.1930631>

Article Date of Submission: 15.04.2026

Article Date of Acceptance: 15.06.2026

² This article is derived from Selim ÖNCÜ's doctoral thesis entitled "Muhammad Jalal al-Din Rumi as a Thinker of Borders," prepared under the supervision of Prof. Dr. M. Nesim DORU in 2026 at the Department of Philosophy, Graduate Education Institute, Mardin Artuklu University.

Giriş

İnsan, öleceğini bilmesine rağmen ölümünün zamanını bilememesi nedeniyle sürekli bir belirsizlik ve kaygı içinde yaşar. Bu durum, eksik kalma ve yokluk endişesini beslerken ölüm düşüncesini hem felsefi hem dinî geleneklerde merkezi bir mesele hâline getirmiştir. Martin Heidegger, “ölüme-doğru-varlık” kavramsallaştırması ile ölüm bilincinin insanı sahih bir varoluşa çağırdığını ileri sürerken tasavvuf geleneğinde Muhammed Celâleddîn-i Rûmî’ye atfedilen “şeb-i arûs” anlayışı ölümü daha çok vuslat ve sevinç perspektifinden yorumlamıştır. Ancak bu yaklaşımlar içinde ölüm kaygısının nasıl dönüştürüldüğü meselesi çoğu zaman yeterince derinleştirilmemiştir.

Bu çalışma, Muhammed Celâleddîn’in ölüm anlayışını kaygı ve umut arasındaki dinamik gerilim üzerinden yeniden ele almayı amaçlamaktadır. Temel iddia, ölümün yalnızca bir son değil, umudu mümkün kılan ontolojik bir ufuk olduğudur. Bu bağlamda yaşam ve ölüm, birbirini dışlayan karşıtlıklar olmaktan çok, süreklilik arz eden bir varoluş sürecinin iki boyutu olarak değerlendirilir. Celâleddîn’in *Mesnevî*, *Dîvân-ı Kebîr* ve *Fîhi Mâ Fîh* gibi temel eserleri üzerinden yürütülen analiz, havf-recâ ve fenâ-bekâ gibi kavram çiftlerinin bu bütünlük içinde nasıl işlediğini ortaya koyarak tasavvuf düşüncesini varoluş felsefesiyle ilişkilendiren bir ontolojik çerçeve sunmaktadır.

1. Ölüm Mefhumu ve Varoluşsal Kaygı

Biyolojik açıdan ölüm, organizmayı yaşatan işlevlerin geri döndürülemez biçimde sona ermesi olup tüm canlılar için kaçınılmaz bir sonudur. İnsan ise hem başkalarının ölümüne tanıklık etmesi hem de kendi sonunun farkında olması açısından ölüm bilincine sahip tek varlıktır. Ancak bu sonun ne zaman gerçekleşeceğini bilemez. Birçok din ve kültürde ölüm sonrası yaşamda ve eylemlerin yargılanması inancı da bu bilinçle birlikte düşünülmüştür. Bu belirsizlik, insan düşüncesinde ölümün anlamı, varlığın mahiyeti ve yokluk gibi sorular etrafında yoğunlaşırken aynı zamanda derin bir kaygı üretir. İnsan, yaşamın sonluluğunu idrak ettikçe eksik kalma endişesi taşır. Fakat bu kaygıyı bütünüyle ortadan kaldıracabilecek bir imkânâ sahip değildir. Ölümlülüğünün bilincinde olan insan, ölüm karşısında farklı tavırlar geliştirmiştir. Bu tavırlar temelde iki eksende toplanabilir: Ölümü aşılması gereken bir yoksunluk olarak değerlendirip onu bertaraf etmeye çalışan anlayışlar ile ölümü yaşamın anlamını belirleyen ve insan varoluşunu tamamlayan ontolojik bir ufuk olarak kabul eden anlayışlar.

Ölümü varoluşsal bir perspektiften ele alan Heidegger, ölüm sonrasında ziyade insanın yaşam içindeki ölüm bilincine odaklanır. Ona göre insan, varoluşunu anlayabilen tek varlık olarak ölüm sayesinde iyilik ve kötülüğün farkına varır ve bu nedenle insan ölüsünü diğer canlılardan ayırarak ‘müteveffa’ kavramıyla ifade eder (Heidegger, 2021, s. 359). Heidegger’in ölüm anlayışı, varlık felsefesiyle iç içe olup insanın dünyaya ‘atılmışlığı’ ile başlar ve yaşamı sonu kesin, fakat zamanı belirsiz bir süreç olarak kavrar (Çüçen, 1997, s. 27). Bu bağlamda insan, başlangıcı ve sonu olan, “ölüme-doğru-varlık” olarak kendi sonluluğunun bilincindedir. Ölüm yalnızca bir son değil, insanın imkânlarını sınırlayan ama aynı zamanda varoluşunu anlamlandıran bir fenomen olarak değerlendirilir. Bu nedenle Heidegger, insanın temel belirleniminin ölümlü olduğunu bilmesi olduğunu ifade eder (Heidegger, 2021, s. 361).

Heidegger’e göre ölüm, insan varoluşunun en temel ve ayrılmaz özelliğidir. Ancak hiçbir insan kendi ölümünü deneyimleyemediği için varoluşunu da bütünüyle kavrayamaz (Heidegger, 2021, s. 368). İnsan ile diğer canlılar arasındaki fark da burada ortaya çıkar, her ikisi biyolojik olarak ölse de yalnızca insan, ölüm bilinciyle varlığını

kurar. Bu bilinç, insanı “ölüm-için-varlık” olarak ölüme doğru yönlendirir ve yaşamın anlamını belirler (Heidegger, 2021, s. 376). Buna rağmen insan, gündelik hayat içinde ölümü sıradanlaştırarak “herkes ölecek ama şimdi değil” düşüncesiyle bu hakikatten kaçma eğilimi gösterir. Oysa ölüm, en zati, aşılmaz ve kesin bir olgu olarak zamanı belirsiz fakat her an vuku bulacak bir gerçekliktir. İnsan da bu kesinlik ve belirsizlik arasında sürekli olarak kendi ölümüne doğru var olur (Heidegger, 2021, ss. 379-381).

Heidegger’in bu yaklaşımı, bizi varlığımızın anlamının ancak ölümle ortaya çıkabileceği fikrine ulaştırır. Ancak bunun düşünsel olmanın ötesinde, pratik hayatta sahil bir zemine ihtiyaç vardır. Zira ölüm üzerine düşünmek oldukça zordur. Ancak, ölüm hakkında düşünmek, bir yandan varlık, zaman ve mekân bilinci sağlarken öte yandan insan olmanın anlamını da öğretir. Bu yaklaşım bize tasavvuf düşüncesindeki “ölmeden önce ölmek” fikrini anımsatır. Heidegger’in ölüm mefhumunun biyolojik ölümden öte, bir ontolojiye işaret ediyor olması, dahası ölümün insanı bir açmaza sürüklemesi, bizi ölümün ötesine bakmaya yöneltir. Buradan hareket ederek tasavvuf düşüncesinin yaşam ve ölüme dair okumasının, insanı ölümün ötesine doğru varolan bir varlık mefhumuna götürmesine doğru bir yol aralanabilir (Kalin, 2025, ss. 214-215).

1.1. Kaygı ve Umut Dengesi Arasında Ölümlü Varlık, İnsan

Tasavvuf düşüncesinde ölüm, biyolojik bir sona indirgenmez. Ölüm, suretlerin çözülmesi ve hakikatin açığa çıkması olarak yorumlanır. Bu çerçevede kaygı (havf), insanı kötülükten sakındıran ve sürekli iç muhasebeye sevk eden bir duygudur. Umut (recâ) ise ilâhî rahmete, bağışlanmaya ve yakınlığa dair beklentiği ifade eder. Sûfî gelenekte bu iki duygu, bir kuşun iki kanadı olarak tasvir edilir; biri olmadan diğeri insanı dengeye ulaştıramaz. Muhammed Celâleddîn’in düşüncesinde havf ve recâ, insanın manevi yolculuğunun vazgeçilmez unsurlarıdır. Sürekli kaygı hâli insanı ümitsizliğe sürüklerken sınırsız umut da gamsızlık ve sorumsuzluk doğurur. Bu nedenle insan, Tanrı’ya yönelişinde bu iki duyguyu dengede tutmalıdır.

Kaygı, düşünceden önce düş, hayal ve benzeri duygulanımlardan türeyerek düşüncenin zeminini oluşturan düşünce öncesi duygulanımlardandır. Bu bağlamda kaygı, belirli bir nesneye bağlı olmaksızın insanı sürekli bir devinim içinde tutan duygulanım halidir. Bir karşıtlık üzerinden değil, umutla beraber düşünüldüğünde düşünce öncesi “esrliklik hâlleri” olarak ele alınır ve insanın varoluşuna yön veren temel içsel durumlar arasında değerlendirilir. Felsefe tarihinde umut ve kaygı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Platon ve Aristoteles umudu çoğunlukla yanıltıcı ve zararlı bir duygu olarak görürken Descartes onu arzuların gerçekleşme ihtimaliyle ilişkilendirir; Spinoza ise umudu belirsizlikten doğan istikrarsız bir haz olarak tanımlar. Buna karşılık Philo umudu insanı diğcr varlıklardan ayıran en değerli özelliklerden biri olarak görür. Bu farklı yaklaşımlar, umut ve kaygının insanın gelecekle kurduğu ilişkisinin iki zıt ama aynı zamanda tamamlayıcı boyutu olduğunu ortaya koyar (Tan, 2014, ss. 51-52).

Varoluşçu düşüncede de kaygı, merkezi bir yere sahiptir. Örneğin Kierkegaard, kaygıyı “hiçlik karşısında duyulan ürperti” olarak tanımlar ve onu özgürlükle de ilişkilendirir. Bu durumda kaygı, insanın sonsuz imkânlarla karşılaşması sonucu ortaya çıkan bir boşluk hissidir ve birey olma sürecinin lokomotifidir. Kierkegaard kaygıyı aynı zamanda günah, özgürlük ve iman ile ilişkilendirir. İnsan ancak kaygıyla yüzleşerek kendini gerçekleştirebilir. Ayrıca umutsuzluğu ‘ben’in hastalığı’ olarak gören Kierkegaard, umudu Tanrı’ya yönelen bir inanç biçimi olarak yeniden temellendirir (Kierkegaard, 2002a, ss. 34-35). Benzer şekilde Heidegger kaygıyı ontolojik bir durum

olarak görür. Ona göre kaygı, insanı gündelik hayatın sıradanlığından kopararak kendi varoluşu, özgürlüğü ve ölümlü olduğu gerçeği ile yüzleştirir. Kaygı anında dünya anlamsızlaşır ve insan kendi “sahici varoluşunu” fark eder. Ölüm bilinci bu kaygının temelini oluşturur ve insanın sonlu bir varlık olduğunu kavraması, onu daha özgün bir yaşam arayışına iter. Bu çerçevede kaygı, insanı kendine döndüren, anlam arayışını derinleştiren ve varoluşunu kurmasına imkân tanıyan dönüştürücü bir güç olarak öne çıkar (Heidegger, 2021, ss. 283-285).

Muhammed Celâleddin’in metafizik anlayışı insanın varlık içerisindeki rolü, konumu ve varoluşunu anlamlandırma gayreti barındırır. İnsana ‘küçük kâinat’ gözü ile bakması ve hakikat ile buluşarak özüne ulaşması temel gayedir. Hakikat arayışına çıkan insan; aşk, kaygı, acı, umut, vecd, yokluk ve yalnızlık gibi birçok içsel halleri yaşadığı duraklarda benliğini bulmaya çalışır (Rûmî, 2020, s. 45). Onun düşüncesinde insanın sürekli bir dönüşüm ve değişim halinde olduğunu görürüz. Bu dönüşüm, bir varoluş ve benlik ile yüzleşmenin sebebidir. Bu yüzleşme asla nihayet bulmaz. İnsan, bir yandan ahlaki ve manevi bir dönüşüm yaşarken diğer yandan da benlik arayışı devam eder. Celâleddin’in anlattığı birçok hikâye ve mecazi söylemlerde yaşadığı iç çalkantıların ve varoluş sürecinin izlerini görebiliriz. Nefisle mücadele ile ilgili anlattığı birçok anlatı insanın benlik arayışındaki krizlere işaret eder. Daha *Mesnevi*’nin hemen başında şunları söyler;

Özlem derdini anlatabilmem için ayrılıktan dilim dilim olmuş bir yürek isterim.
Kendi aslından uzak kalan herkes, yine kavuşma zamanını arar.

Ben her toplulukta inleyip sızladım; bedbahtlara da eş oldum bahtiyarlara da.
Herkes kendi zannınca yar oldu bana; [ama kimse] içimdeki sırları aramadı.

Benim sırrım iniltimden uzak değil; ama gözde ve kulakta o ışık yok. Beden candan, can bedenden gizli değil; ama canı görmeye kimsenin izni yok (Rûmî, 2015, s. 33).

Celâleddin’de kaygı, benliğin parçalanması ya da çözülmesi değil, aksine benliğin olgunlaşması için bir kıvılcım olarak görülür. Bir iç sıkıntısı ve eksiklik duygusu ile dünyaya isteği dışında gönderilen insanın asıl yurdundan koparılması, nedensiz bir kaygıya yol açar. Bu kaygıyı ancak ilahi olan ile kurulacak varoluşsal bir bağ çözebilecektir. Celâleddin Mesnevi’den alıntılarımız pasajda bu özlem ve kaygı hissini aşikâr eder. İnsanı “orada olan (Dasein)” olarak dünyaya fırlatılmış gören Heidegger, ölüm ve hiçlik hakikatleri ile yüzleştğinde insan nedensiz bir kaygı yaşar demişti. Herhangi bir neden veya nesnenin sebep olmadığı bu kaygı türü varlığın bizatihi kendisinin sebep olduğu kaygıdır. Celâleddin için de kaygı, varoluşsal bir iç sıkıntısı olup nesnel bir durum değildir. Ayrıca Celâleddin’in de bu iç sıkıntısını Tanrı’ya ulaşmak için bir kırılmaya dönüştürdüğünü ve umuda bir kapı aralamayı denediğini söyleyebiliriz.

1.2. Kaygı ve Ümidin Sınırında Üçüncü Yol

İnsanın sürekli bir kaygı halinde yaşaması aslında hayatı anlamlandırdığı düzey ile alakalı bir durumdur. Kaygının illa ki bir nedeni aranacak ise o da insanın bu dünyaya zorunlu gelmesi ve yine ölümün zorunlu ve kaçınılmaz olması ve bununla beraber hayatın idamesi için bazı seçimler yapma zorunluluğudur. İşte iç sıkıntısı denilen şey de sonuçlarının ne olacağını bilemeden insanın bu dünyada birtakım seçimler yapmak zorunda kalmasıdır. Bu seçimler bazen olumlu bazen olumsuz neticeler verebilir. Bu seçimler ve duyulan kaygı özgürlüğün sebebidir. Ayrıca hakikate ulaşmak için de özgürlük bir ön koşuldur. İnsanın kaygı duyması özgürlüğünün ortaya çıkmasına sebep olur. Bu açıdan bakıldığında kaygı, geleceğin olumlu olmasının temennisidir. Asıl korku

ise özgür olamama halidir. Celâleddîn’e göre bu ikilemden sıyrılmanın aracı aşktır. Bu nedenle Celâleddîn, kaygı ve umut arasında sıkışan insanın tabiatında var olan doğal bir eğilim olan aşkı, kurtuluş reçetesi olarak sunar. (Çevik, 2018, s. 130). *Mesnevi*’de yer alan şu dizeleri bu hususu açıklar:

Kardeşim, sen düşünceden ibaretsin. Senin geri kalanın kemik ve kاست. Düşüncen gül ise sen gül bahçesisin. Eğer dikense, külhan yakıtısın. (Rûmî, 2015, s. 188)

Gözünü aç da açıkça gör yeniden diriliş. Gör de kıyamet gününden kuşkun kalmasın. Böylece tümüyle gör birleştirmemi de ölüm anında [ölümü] önemseyip titreme.

Nasıl uyurken vücudundaki tüm duyuların yok olmasından kaygı duymuyorsan [ölürken de kaygı duyma]. Uyurken dağılıp bozulsa da duyuların konusunda kaygı duymazsın (Rûmî, 2015, s. 368).

Bu dizeler, tasavvuf düşüncesinin temel kavramları olan havf ve recâ çerçevesinde okunduğunda Celâleddîn’in kaygıya dönüştürücü bir işlev yüklediği görülür. Bedenin geçici ve duyulara bağlı yapısına karşılık insanın özü düşüncedir. Duyuların devre dışı kaldığı durumda korku anlamını yitirir. Bu nedenle ölüm karşısındaki kaygı, bedensel kayıplara indirgenirken düşüncenin varlığıyla etkisini kaybeder; çünkü öz, yani ‘ben’, kalıcıdır. Bu bağlamda umut (recâ), düşüncenin yeniden diriliş ve ölümün bir son değil, ebedî hayata geçiş olduğunun bilinci olarak ortaya çıkar. Böylece Celâleddîn, ölüm karşısındaki kaygıyı aşmanın yolunun, özün sürekliliğini idrak etmekte görür. Yani havf, ölümün doğurduğu kaygıyı, recâ ise özün dirilişine dair güveni ifade eder ve bu iki kavram, insanın içsel uyanışı ile tasavvufi dirilişinin dengeli yapısını oluşturur.

Tasavvuf pratiğinde kulun kaygı ve korku içinde Tanrı’ya umutla yönelmesi esastır. Ancak sâfilere göre duaların hemen kabul edilmemesi, Tanrı’nın kul üzerindeki tecellisinin bir biçimidir. Celâleddîn, bu durumu bülbül ve papağanların güzel ötüşleri için kafese kapatılmasıyla açıklar (Rûmî, 2015, s. 92). Buna karşılık Tanrı’nın sevmediği kulun duasını hemen kabul etmesini O’nunla irtibatın kesilmesi şeklinde yorumlar. Abdülkadir Geylânî’ye atfedilen bir sözde kabul edilmeyen duaların insanı havf ve recâ arasında tutarak hayra vesile olduğu ifade edilir. Bu çerçevede Celâleddîn, kaygı ve korkunun aşk ile ümide dönüştüğünü, hatta aşkın duayı bile aşan bir yöneliş sunduğunu savunur. Ona göre asıl amaç duanın kabulü değil, Tanrı ile irtibatın devamıdır (Schimmel, 2002, s. 9). Bu düşüncüyü şu şekilde dile getirir; “Aşkıyla sarhoş olup çeng çalanın çenginden çıkan sesi korku dünyası duysa aman bulur, tümünden ümit kesilir (Mevlânâ, 2020, Cilt 7-2, s. 399).

Buna göre Tanrı’ya herhangi bir dünyalık talep için dua etmek kabul edilebilir bir şey değildir. Tam aksine nefis ve ruhlarının tasfiyesi, günahlarının affı, Tanrı’nın varlığında istiğrak ve ilahi aşkın şarabı ile mest olmak için dua edilir. Başta Celâleddîn olmak üzere sâfilerin ileri gelenleri, Tanrı’ya karşı büyük bir güven ve ümit ile O’nun derin sevgisini arzulamışlardır. Hatta Tanrı’dan ne cennet talebi ne de cehennem istighnası istemeyecek kadar ümit ve güven duygusu taşımışlardır. Kendinden geçercesine olan bu Tanrı sevgisi aşka dönüşmüş ve ellerinde sadece kaygı ve ümit kalmıştır (Schimmel, 2002, s. 10). Celâleddîn, “ümitsizlik vaktinden sonra ümit vardır; körlüğün içinde gönül gözü bulunur. İşığı görmedikçe kör olduğunu nasıl bilirsin? Karayı görmeyen, nerden bilecek ak nedir?” (Mevlânâ, 2020, Cilt 6, s. 160) diyerek kaygı ve ümidin birbirini ilzam ettiğini söyler.

Muhammed Celâleddîn’in birçok şiirinde insanın kendi varoluşuna ve Tanrı’ya bağlanmasına dair bir sorgulama olduğunu görebiliriz. Kaygı ve ümit arasındaki bu

varoluşçu sorgulama, bir kendini arama sürecidir. O yüzden kaygı insanı dünyadaki nesnelere değil bizatihi kendi benliğine yönelir. Celâleddîn'in aşağıdaki ifadeleri bu kaygının varoluş sürecindeki rolüne vurgu yapar:

Gamı görmeyi özledim; fakat gam bu sevdadan, bu özleyiştan kaçıp duruyor.

Bütün dünya gamın elinde zebun, neden yalnız beni görünce kaçıyor?

Yücelere ağsam aşağılara kaçmada; aşağılara insem yücelere kaçmada.

Susayım, belki gelir de savaşır benimle gam; hayır, yanlış söyledim; gam söylemeyenden kaçır zaten (Mevlânâ, 2020, Cilt 6, s. 185).

Heidegger, kaygının bizi varlığımız ile baş başa bıraktığını ve bu durumun özsel bir anlamda varlıkla bir yüzleşme kapısı araladığını söylemiştir (Heidegger, 2021, s. 233). Celâleddîn de keder ve gamla yüzleşmenin aslında kendi benliği ve varoluşu ile bir yüzleşmeye dönüştüğünü kasteder. Kierkegaard da kaygıyı insanın özgürlüğünün farkına vardığı anda yaşadığı baş dönmesi olarak niteler. Bu baş dönmesi insanın Tanrı'ya doğru yönelmesini temin edecek bir krize dönüşebilir. Bu ya bir iman sıçrayışı ya da bu sıçramaya cesaret edememe ile sonuçlanabilir. Ancak bu yüzleşmeyi başaramaz ise kaygı insanı terk eder. Kaygı bir taraftan imana sıçrama ihtimali ve imkânı sunarken, diğer taraftan günaha düşme yolunu da aralar (Kierkegaard, 2002a, s. 28). Celâleddîn'in 'susayım, belki gelir de savaşır benimle gam...' sözü, bu iman sıçrayışı öncesinde oluşan varoluşsal hiçlik ve boşluğu işaret eder gibidir. Celâleddîn, gamla savaşmak ister ve susmayı seçer. İşte kaygı, susan insandan bu nedenle kaçır.

2. Muhammed Celâleddîn'de Ölüm Mefhumunun Dönüşümü: Yok Oluş Değil, Doğuma Geçiş

Muhammed Celâleddîn, sadece bir şair ve sûfi değil ayrıca varoluşun asli sorunlarını mistik bir zeminde derinlikli bir içgörü ile sunabilen bir düşünür olarak kaygı ve ümit imgelerinin yanı sıra yaşam ve ölüm mefhumlarının yarattığı varoluşsal süreçlerden söz eder. Celâleddîn'in bu konuda kullandığı kavramları bir ontolojiye dayandırması, bireysel varoluş düşüncesi ile örtüşmektedir. Bu bağlamda Celâleddîn, yaşam ve ölümü birbirine karşıt iki olgu olarak değil, varlığın kemale doğru ilerleyişinde iç içe geçmiş aşamalar olarak görür. Bu nedenle onun düşüncesinde ölüm, yok oluş değil tam aksine bir varlık mertebesinden daha yetkin bir mertebeye geçiştir. "Cansızlıktan öldüm, bitki oldum..." (Rûmî, 2015, s. 440) şeklinde dile getirilen pasaj, bu dönüşüm fikrinin en açık ifadelerindendir. Bu anlayışta ölüm korkusu, bilgisizlikten ve zahiri bakıştan kaynaklanır. Ölümü bir son olarak gören bilinç, yaşamı da geçici ve anlamsız bir çaba hâline indirger. Oysa ölüm, Celâleddîn için yaşamı anlamlı kılan bir ufka açılan eşiktir.

Birçok varoluşçu düşünür gibi Celâleddîn de yaşam ve ölümü birbirinden kopuk değil, iç içe geçmiş bir varoluş süreci olarak değerlendirir. Ancak onun yaklaşımında ölüm, yalnızca bir varoluş imkânı olmaktan öteye geçer. Ölüm, kaygı verici bir son değil, özlenen bir dosta kavuşma ve hakikate erişme anıdır. Bu anlayış, ölüm sonrası diriliş ve Tanrı ile aradaki perdelerin kalkacağına dair güçlü inançla temellendirilir. Tasavvuf geleneğinde mevcut olan bu yaklaşım, Celâleddîn'de daha vurgulu bir biçimde ifade edilmiş ve ölüm "şeb-i arûs" yani kavuşma gecesi olarak adlandırılmıştır (Akıncı, 2009, s. 2).

Bu çerçevede yaşam ve ölüm, karşıtlık üzerinden değil, varlığın dönüşümünü ifade eden iki tamamlayıcı boyut olarak ele alınır. Ölüm, yokluk değil, cismanî varlığın

sona ermesiyle ruhun daha hakiki bir varoluş düzeyine geçişidir. Bu nedenle Celâleddîn’e göre ölüm, âşğın mâşukuna kavuşması ve ruhun ezeli aslına dönüşü anlamına gelir;

Çünkü ölümüm kudret helvası gibi hoş geliyor bana; ölümüm dirilişe el uzatmış.
Ölümsüzlük ölümü bize helâldir.

Azıksızlık azığı bize gıdadır. Dış yüzü ölüm, iç yüzü ise hayattır.

Görünüşte güdüktür, gizlideyse sonsuz kalıcılık. (Rûmî, 2015, s. 171).

Bu dizeler ışığında Celâleddîn’in, doğumu ve ölümü, varoluşun dairesel yapısı içerisinde gördüğü söylenebilir. Yaşam ve ölüm iç içedir. Ölüm, yaşamın karşıtı olmamakla beraber onun aşkınsal bir devamıdır. Nitekim sûfi epistemolojisinde ölüm, bilgi biçimlerinin dönüşümü anlamına gelir. Çünkü ruh, duyuşal dünyanın sınırlaması ve kayıtlarından sıyrılarak ilahî bilginin mutlak alanına girer (Chittick, 2016, s. 195).

Aşkı seç, aşk ek, aşk biç... şu şatafatı sür gitsin; korkma. Ey gönlü Tanrı âyeti, mushafı ters oku istersen; korkma.

Can taşıyorsun, candan ayrılacağım diye tir tir titriyorsun... “re”yi de bırak “vav”ı da tüm can kesil, korkma.

Şüphe kesilirsen tam inançtan korkarsın elbet... oğul, şüphenin ta kendisini tam kanış, tam inanç bil; korkma.

Ölümsüzlük güneşinin yok edip gittiği gölge var ya, artık gölge deme ona; o kalanlara bir ibrettir; korkma (Mevlânâ, 2020, Cilt 7, s. 327).

Muhammed Celâleddîn, klasik metafiziğin ikili karşıtlıklarını aşmak için aşkı “üçüncü bir yol” olarak konumlandırır. Aşk, yalnızca duygusal bir hâl değil, akıl ve nefsin sınırlarını aşan, varlık ve bilgiyi dönüştüren kurucu ontolojik bir imkândır. Bu bağlamda yaşam–ölüm, iman–şüphe gibi karşıtlıklar, aşkın dönüştürücü gücüyle yeniden anlam kazanır. “Mushafı ters okumak” imgesi, hakikatin alışılmış anlam kalıplarının ötesinde aşk yoluyla yeniden kavranmasını ifade eder. Böylece korkunun kaynağı ölüm değil, varlığı tek bir anlam rejimine indirgemektir. Celâleddîn’e göre “can”a sahip olmak kaygı üretirken aşk, insanı “can olmak” mertebesine taşıyarak bu korkuyu ortadan kaldırır. Bu süreçte şüphe, bastırılması gereken bir eksiklik değil, yakine açılan bir eşik hâline gelir. Aşk, ölüm ve yaşamı uzlaştıran bir ara durum değil, onları aşarak yeni bir varoluş ufku kuran ontolojik bir imkândır. Buna göre ölüm, yokluk değil, benliğin çözülerek hakiki varoluşa geçişini ifade eder (Mevlânâ, 2020, Cilt7-2, s. 65).

Yaşam ile ölümü bir karşıtlık üzerinden görmeyen Celâleddîn, ölüm fenomeninin neden olduğu kaygıyı aşmanın yolu olarak âşık olmayı önerir. Zira aşk, ölmeden önce ölmeyi gerektirdiği için kaygının aşılması noktasında etik bir dönüşüm yaratan eşiğe dönüşebilir.

2.1. Kaygının Aşılma Eşiği Olarak Aşk, Ölmeden Önce Ölmek ve Etik Dönüşüm

Celâleddîn’de aşk; kaygı ve umut, yaşam ve ölüm arasında sıkışmış insanın kurtuluş yoludur. Aşk, benlik iddialarını eriten, insanı nefsi sınırlılıklardan arındıran bir güçtür. Bu bağlamda “ölmeden önce ölmek” ilkesi, bedensel ölümü beklemeden nefsin isteklerinden, dünyevî bağlanmalardan vazgeçmeyi ifade eder. Bu iradî ölüm anlayışı, insanı pasif bir korkuya değil, aktif bir dönüşüme çağırır. Ölüm bilinci, etik bir uyanışa

ve sorumluluk bilincine dönüşür. Böylece ölüm, insanı hayattan koparan bir tehdit değil, onu sahil bir yaşama yöneltir bir rehber hâline gelir.

Celâleddîn'e göre her türlü aşk nihayetinde Tanrısal aşka taalluk eder. Hatta bu aşka meyledilen nesneye veya özneye sahip olma duygusu yoktur. Tam aksine aşka eriyerek, yok olarak olgunlaşma, onun deyimi ile pişme vardır. Aklın ve duyuların üretimi olan veriler geçici, ancak aşk ve tecrübe ile edinilen ve aynî-yakîn bir görüş neticesinde elde edilenler ise bâkidir. Bu görüşe de ancak yanarak ve her defasında yeniden pişerek aşk ile varılabilir. İnsanın içindeki nedensiz kaygının onu Tanrısal aşka götürecek bir potansiyel taşıdığını düşünen Celâleddîn, ayrıca kaygı ile beraber umudun da içindeki imandan geldiğini düşünür. Umut zayıf olursa kaygı devam eder ve insanın zindan hayatının devamına neden olur. O yüzden insan adeta üveyik kuşu gibi kaygıdan sıyrılıp umudu aramalıdır (Çevik, 2018, s. 131).

Aman ara, devletin direğidir çünkü aramak. Gönüldeki her ferahlık, daralmaktan doğar.

Dünyanın tüm işinden sıyrılıp üveyik gibi candan “nerde” (kû kû) diyerek [ara].

Ey perdelenen [insan], Allah'ın duayı “icabet” [hükümüne] bağladığına iyi bak.

Kalbi hastalıktan arınanın duası celâl sahibi Allah'a dek ulaşır (Rûmî, 2015, s. 386).

Mesnevî'de geçen bu dizelerde Celâleddîn, kaygı (havf) ile umut (recâ) arasındaki dengeyi vurgular. “Arama” eylemi, ilahî hakikate yönelişin temelidir. Bu yönüyle kaygıyı doğuran varoluşsal sarsıntıyı dönüştürürken umut açısından insanı diri tutan bir imkân sunar. Tasavvufî anlayışta daralma ve sıkıntı, olgunlaşmanın zorunlu aşamalarıdır. Kaygı bu daralmadan doğarken ferahlık ve umut yine bu sürecin içinden ortaya çıkar. Celâleddîn, insanı bedenî meşguliyetlerden sıyrılarak hakikati aramaya çağırır. Bu arayış kaygıyı azaltır ve güveni besler. “Perde” metaforu, kalbin hastalığını ve hakikatten uzaklığı ifade ederken arınma süreciyle bu engel ortadan kalkar. Böylece duanın kabulüne yönelen bir bilinç oluşur. Bu durum hem kaygının aşılmasını hem de ilahî yakınlık ve ölüm sonrası için güçlü bir umut ufkunun açılmasını sağlar (Konuk, 2014, Cilt 1, ss. 565-568).

Ahmet Avni Konuk *Mesnevî*'nin genelinde bu iki duygunun iman eden insanda birlikte ve dengede bulunmasının vurgulandığını düşünür. Yani kaygıda umut, umutta da kaygının eseri olması gerektiğini söyler (Konuk, 2005, Cilt 2, s. 457). Celâleddîn'in bu konuda vurguladığı tema, bireyin içindeki teskin edici umut ile uyarıcı kaygı arasında gönlünü işleyen ustaca eldivenler, yani “kese dikiciler” gibi onu dengeleyip olgunlaştıran iki ana unsurdur. Ayrıca Celâleddîn, iman edenin “Allah'ın rahmetinden ümidini kesmemesi” gerektiğini de hatırlatır. Çünkü imanı zayıf olanlarda ümitsizlik hâkimdir. Bu düşünce, beyitteki “Sûhâ yıldızıyla” yükseklerde kalmış gönül ile birleştirildiğinde gönül artık ne kaygıyla ürperir ne de ümitsizlikle sarsılır. Yani Celâleddîn, insanın Allah'a yönelirken içinde kaygı (havf) ve umut (recâ) duygularının birlikte bulunmasını öngörür. Zira kaygı, insanı kötülükten alıkoyan bir koruyucu, umut ise bağışlanmayı hedeflemeye insanı Allah'a yaklaştıran bir uyarıcıdır. Bu beyit, insanın iç dünyasında kaygı ve ümit duygularının bir tür ruhsal terzilikle dengelendiğini, bu sayede en yüksek manevî makama ulaşan gönlün, Sûhâ yıldızı gibi parladığını anlatır. Celâleddîn bir başka beyitte kaygının nedeninin karaciğer, umudun sebebinin ise akciğer olduğunu söyleyerek, adeta her ikisinin de kaynağının bir ve gerekli olduğuna işaret eder; “Gam karaciğerden, sevinç akciğerdendir” (Rûmî, 2015, s. 435).

Aslında Muhammed Celâleddîn açısından ne tam anlamıyla kaygıdan ne de tam anlamıyla umuttan söz etmemiz mümkündür. Ancak bu ikisinin de iç içe geçtiği temel bir aradalık, bir sınır halinden söz edebiliriz. Bu da insanın saf benliğine yönelmesi olarak tanımlanabilecek bir süreçtir. Bu benlik arayışında ne bir bitmişlik tükenmişlik ne de tam anlamıyla bir tamamlanma söz konusudur. Tanrı'ya iman ve güven bu benliği bulmanın yoluna girmektir. O'nun sevgisine, adaletine ve merhametine güvenmektir. Tanrı'ya götürmeyi umduğu bu saf benlik süreci, aslında O'na karşı hissedilen aşk ve inançtır (Çevik, 2018, s. 132). Kaygı ve ümit arasında gerilim halindeki benlik arayışı, kendisini aşk ve iman ikliminde refaha kavuşmuş bulur.

A dilber, renksiz, şekilsiz aşkına battım gitti, şu küpten çek, çıkar beni de bir başka reнге boyanayım.

Gönlüm, mim'in gözünden de dar, çünkü umuyorum, korku içindeyim.

İkiye bölünmüş bir değirmiyim, Ay şeklindeyim çünkü (Mevlânâ, 2020, Cilt 2, s. 115).

Kaygının karşısına konumlandırabileceğimiz umut, Celâleddîn açısından pasif bir beklenti anlamından çok ilahi olana kavuşma arzudur. Umut insanın içkin sesinin aşkınlığa olan çağrısıdır. Ancak bu çağrı sadece gelecek ile ilgili pasif bir durum değil, şimdiyi ve içinde bulunduğu kaygı halini dönüştüren bir duygu durumudur. O, kaygı ve umudun, sabır ve aşkın, yaşam ve ölümün iç içe geçmiş bir şeklinden söz eder. Aşk; insanı renksiz, şekilsiz yapar. Ne kaygının ne umudun ne yaşamın ne de ölümün rengindedir. Ama aynı zamanda her ikisinin de şeklindedir. Celâleddîn'e göre Tanrısal olana kavuşma arzusu, umudu besleyen bir kaynaktır. O halde bu umut aşka yönelerek aktif bir hazırlık ve bir yanmaya, pişmeye dönüşür. Durağan olmayan umut, dinamik olan aşka dönüşür. Aşk, var olmanın temelini oluşturan bir haldir. Kaygı ve ümit arasında sıkışmadan kolayca sığınılacak bir melce'dir. Aşkta insan gam yemez, gam sevgiliye aittir. "Aşk apaktır, aşkın benziyse kırmızı; fakat düzgünle, allıkla değil. Aşk öyle emin bir ildir ki orda ne korku vardır ne umut" (Mevlânâ, 2020, Cilt 5, s. 164).

Muhammed Celâleddîn, insanın beden zindanına hapsedildiğini ve içindeki nefis ve şüphe ile kaygı ve ümit ikilemlerinin sıkıntıya neden olduğunu söyler. Ama bu sıkıntının varoluş bilinci kazandıran aşk sarhoşluğu sayesinde atlatılabileceğini vurgular. Zira kaygı ve ümitsizliğe, aklın nedenselliğinin yarattığı gaflet yüzünden düşülür. Celâleddîn açısından aşk sarhoşluğu bu gafletten uyanmadır. Akıl ise insanı esir alan bir özelliğe sahiptir. Sürekli kaygı ve şüphe üreten akıl, kurtuluşa ve ümide engel olur. Ümitsizlik ise inancı zayıflatır ve bu zayıflık da varoluş sürecini aksatır (Çevik, 2018, s. 132). *Divan*'da şöyle seslenir;

Sâki, on batmanlık sağrağı sun; düşüncüyü, kaygıyı bırak; bir iş var ki yapılması gerek. A canımın canı, günler nöbetledir; gâh bize, gâh size deme; hocam, boynunu kaşıyıp durma; borcu vermek gerek.

Akıl fikir durağında tamamıyla korku var, titreyiş var, deprem var. Geçim, zevk, safa, emnlik, hep akılsızlık âleminde (Mevlânâ, 2020, Cilt 2, s. 473).

Bu beyitlerde de kaygıya neden olan şeyin, akıl olduğunu ve aklın kaygı-umut ikilemine ve dolayısıyla bir gerilime de sebebiyet verdiğini söyler. Bu gerilimi aşmanın yolu, aşk bağlamında çözülmektir. Bu içsel gerilimi, kaygıyı bırakıp aşka teslim olarak çözmekten yanadır. Akıl ikili karşıtlığı öne sürer ama aşk ise karşıtlığı görmez. Aşk burada hem dert hem de çare, hem kaygı hem de umut, hem yaşam hem ölümdür. Aklın ilkeleri kaygıyı tetikler ve insanı dünyaya bağlayan bunalıma sebep olur. Bu dünyada

akıldan beslenen “geçim, zevk, eminlik” hep akılsızlık âleminin parçalarıdır. Aşk ise bu ikilemden ve gerilimden bir kurtuluştur. “Kaygıyı bırak, bir iş var ki yapılması gerek” diyerek insanı, kaygıdan çekip almayı öneren Celâleddîn, çözümün aşk’ın deryasına dalmak olduğunu ifade eder. “Akıl fikir durağında tamamıyla korku var...” diyerek aklın yarattığı daralmaya ve ikili karşıtlığa karşılık aşkın kalıplarını kırıp insanı ‘sahrâya’, genişliğe doğru götürceğini söyler. Aşk, insanın hem sığınağı hem meydanı, kaygıdan ve ümitsizlikten çekip çıkaran ve varlığa kavuşturan bir “ilahi derya”dır (Schimmel, 1999, ss. 173-175).

Celâleddîn, insanın cennetten kovulmasını ve dünyaya gönderilmesini bir zindana atılmışlık olarak niteler. Bu zindan hayatında da kaygı ve hüznün hüküm sürdüğünü söyler. Heidegger’in fırlatılmışlık ve düşkünlük fikri de buna benzemektedir. Ancak Heidegger’in kastettiği bu düşüş asli bir durumdan daha aşağısına fırlatılmışlık değildir. O, bu düşkünlüğü varoluşsal bir belirlenim olarak görür. Celâleddîn ise insanın cennetten kovuluşunu asli günaha benzetir. O yüzden insandaki iç sıkıntısı bu asli hata nedeniyle düşük bir seviye olan dünyaya gelmektir. Yani onun söz ettiği şey, dünyaya fırlatılmışlığın sebep olduğu duygu ile ölümden sonra tekrar cennete girme umudu arasındaki gerilimdir. Aşk, insan nefsindeki bu kaygı ve şüphenin kurtuluş reçetesidir. Varoluş ancak aşk ile mümkün olur. Beden bir zindandır ve bu zindana katlanmak aşk sayesinde mümkündür (Çevik, 2018, s. 138). Kaygıdan kurtulmanın yolunu şöyle tarif eder; “A can, ne diye korkuyorsun? Cansın, ten değilsin, nefis değilsin sen. Beden, korku madeni olagelmıştır; sense zevksin, neşesin, seyirsin, seyransın” (Mevlânâ, 2020, Cilt 2, s. 171).

Dünyayı bir zindan olarak gören Muhammed Celâleddîn, Tanrı’nın geniş ve sonsuz mülküne sığınmayı önerir. İnsanın dünyalık hiçbir kaygıyı gündemine almaması gerektiğini söyler.

Düşünceyi yaratandan başka hiçbir düşünceye kapılma; ekmek, yemek kaygısı, düşüncesi mi daha iyidir, sevgilinin kaygısı, düşüncesi mi?

Allah’ın yeri bu kadar genişken ne diye şu hapishaneye yamanıp kaldın? Düşünce düğümünü az düğümle de gönül açıklığını gör, uçsuz bucaksız gönlü seyret.

Şu söylenmeyi bırak, sözden vazgeç, geç candan, geç cihandan da o vakit canı da seyret, cihanı da (Mevlânâ, 2020, Cilt 2, s. 260).

Tasavvuf pratiğinde havf ve recâ, bir kuşun iki kanadı gibi birlikte taşınması gereken dengeli hâllerdir. Zira yalnız kaygı ümitsizliğe, yalnız umut ise gaflete sürükler. Celâleddîn, bu dengeyi Tanrı’ya yönelik kaygıyı merkeze alıp dünyevî ve geçici endişelerden uzaklaşma çağrısıyla temellendirir. ‘Hapishane’ metaforu, insanın dar düşünceler ve benlik bağları içinde sıkışmasını ifade ederken gerçek aşkın bu sınırları aşarak ilahî hakikate yönelme olduğunu vurgular. Bu çerçevede kaygı, benliğin ve geçici olanın sınırlarına yönelmekten doğarken umut, Tanrı’nın rahmetine güvenle dengelenir. Celâleddîn’in yaklaşımı, insanı sözün, düşüncenin ve varlığın ötesine geçerek özüne yönelmeye çağırır. Ahmet Avni Konuk’un da belirttiği gibi bu ‘hapishane’den kurtuluş, yalnız bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir dönüşüm imkânına işaret eder (Konuk, 2005, ss. 44-45).

Divan-ı Kebir’de geçen şu beyitler onun kaygı hakkındaki düşüncelerini özetler mahiyettedir;

Şu dumanlarla dolu evde bir pencere açtılar da duman çıktı gitti, güneş ışığı girdi. O ev hangi ev? Gönül. O duman da ne? Kaygı, düşünce. Kaygıdan, düşünceden; zevkinin, neşenin boynu kırılmıştır âdetâ.

Uyan da düşünceden de kurtul, hayalden de; yarabbi şu bizim uykuya dalanımıza bir davulcu gönder. Uyuyan, bir hiç için binlerce gam yer; rüyasında ya kurt görür, ya yol kesen haydut (Mevlânâ, 2020, Cilt 2, s. 477).

Kaygının insan üzerindeki etkisini dumanlarla dolu olan bir eve benzeten Celâleddîn, insanın gönlüne endişe ve iç sıkıntısı dolmasına neden olduğunu söyler. Bu dumanla dolu ev, düşünsel ve ruhsal bir karanlıktır. Kaygı, zevk ve neşeyi yok etmiştir. Bu gönül evi, karanlık duman yüzünden aşkı ve sevgiyi içine alamaz durumdadır. Bu karanlık hali ve dumanı dağıtacak bir iç huzuruna ve farkındalık yaratacak bir ışığa ihtiyaç vardır. Bir pencere açarak güneşin ışığı bu eve girince kaygı yerini umuda ve huzura bırakır. Bu farkındalık, uyuyan gönlün uyanmasına da vesile olur. Bu uyanışı ya içsel bir ses ya da dışsal Tanrısal bir ses sağlayabilir. O halde kaygı ve umut kol kola biri diğerini ilzam eden duygulardır.

Celâleddîn’in felsefesinin temelinde, insanın kendi benliğini aşarak Tanrı’ya kavuşması fikri yatar. Schimmel bu kavuşmanın bir yola çıkma olduğunu söyleyerek insanın nefsinin oluşturduğu tüm perdeleri tüm katmanları aşk ile yıkabileceğini kaygı ve korkunun da bunlardan olduğunu söyler (Schimmel, 1999, ss. 352-354). Öte yandan hakikat; kelimeler, kavramlar veya birtakım ritüellerle ulaşılan bir şey olmayıp ancak aşk ile yaşanarak varılabilen bir şeydir. Yani söz ve söylem ile değil, aşkın halleri ile hakikate ulaşılabilir. Bu da kaygı ve korkudan emin olmayı sağlar. Ayrıca aşk, insan ile Tanrı arasındaki ayrımı ve ikiliği ortadan kaldırarak ne korku ne umudu, ne yaşam ne ölüm kaygısını ve ne cennet arzusunu ne de cehennem korkusunu bırakır. Aşk ne insandır ve ne de Tanrı’dır. O sadece aşktır ve birlik şuurudur (Chittick, 2011, ss. 145–146). Yani aşk hem ikilikleri ortadan kaldırır hem şekil ve kavramları izale ederek birliğe ulaştırır hem de her türlü kaygı ve korkudan insanı azâd eder.

Âşıklık yolunu tut da kendinden kendine yolculuğa düş; a dostum, kısa kes şu hikâyeyi.

Ne korku var ne ümit, ne ibadet var ne suç, ne kulluk var ne Tanrılık, ne de Tanrı komşuluğu.

Gücü yetmezlik, gücü yeterli, Tanrılık, kulluk... dikkat edersen görürsün ki bu yol hepsinden de dışarıdır.

Kalenderlik yolu, Tanrılıktan da dışarıdır... kulluğa da gelmez, peygamberliğe de sığmaz.

Sakın, sakın da her âşık, boş yere lâf etmesin... çünkü bu yol, bu kılavuzluk kimseye ısmarlanmamıştır (Mevlânâ, 2020, Cilt 7-2, s. 346).

Celâleddîn’in, aşkı dinî ritüellerin ve klasik metafizik kategorilerin ötesinde, yaşam–ölüm dâhil tüm ikili karşıtlıkları aşan bir varoluş hâli olarak konumlandırır. Aşk, kaygı ve umut gibi duygusal ayrımları da ibadet–suç ya da kulluk–Tanrılık gibi ontolojik kategorileri de aşan dönüştürücü bir imkândır. Bu yönüyle Celâleddîn’in düşüncesi, yaşamı ve ölümü bir “aşma eşiği” olarak kavrar ve varoluşu sınırlandıran tüm belirlenimlerin ötesine geçirir. Bu yaklaşım, Kierkegaard ve Heidegger gibi varoluşçu düşünürlerin kaygı ve varoluş analizleriyle örtüşür. Kierkegaard’a göre umutsuzluk, insanın kendisiyle ve Tanrı’yla kuramadığı ilişkinin sonucudur ve ancak “inanç sıçraması” ile aşılabılır (Kierkegaard, 2002b, s. 87). Celâleddîn’in “Âşıklık yolunu tut

da kendinden kendine yolculuğa düş” sözü de bireyin Tanrı’yla doğrudan ve riskli bir karşılaşmasını çağırıştır. Burada aşk, sonsuzluğa doğru bir sıçrama imkânıdır. Heidegger açısından ise kaygı, insanı gündelik anlam ağlarından koparıp varlığın açıklığıyla baş başa bırakan bir durumdur (Heidegger, 2021, s. 206). Celâleddîn’in “kalenderlik yolu” ve benzeri ifadeleri; kimliklerin, rollerin ve metafizik otoritelerin askıya alındığı bu özgül varoluş hâline paralel biçimde, insanı “kendinden kendine” bir yolculuğa çağırır. Böylece aşk hem Kierkegaard’da inanç sıçraması hem Heidegger’de otantik varoluşla kesişen biçimde, Celâleddîn’de varlığın tüm kategorilerini aşan bir ontolojik dönüşüm alanı olarak belirir.

Celâleddîn’in vurguladığı bir diğer husus da “ölmeden önce ölmektir”. *Mesnevi*’de bir yerde şunu söyler; “Ölü olup suya bırakayım kendimi. Ölmeden önce ölmek, azaptan güvende olmaktır. Ölmeden önce ölmek güvendir, yığidim. Mustafa, böyle buyurmuştur bize. Demiştir ki “ölüm gelip de fitnelerle sizi öldürmeden önce hepiniz ölünüz” (Rûmî, 2015, s. 554). Ölmeden önce ölmek, tasavvuf pratiğinin zorunlu bir argümanıdır. İnsanın yetkinliğe ulaşması anlamındaki irâdî ölüm, yani isteyerek dünyaya ait kimlikler, makamlar, mal mülk, nefsin arzu ve isteklerinden sıyrılmayı ifade eder. “Ölmeden önce ölmek” fikri, bu dönüşüm zincirinin bilinçli ve iradi biçimde yaşanmasını ifade eder. İnsanın, bedensel ölümü beklemeden nefsi sınırlılıklarını, benlik iddialarını ve maddi bağımlılıklarından sıyrılarak, hayale dahi sığmayan ilahi mertebelere yönelmesidir. Celâleddîn’in meleklikten de ‘atlayarak’ kurtulmak gerektiğini söylemesi, durağan bir kemal anlayışını dışlayan ve kemalin dinamik bir süreç olduğunu vurgulayan bir yaklaşımdır. Kemal, ulaşılan ve nihayet bulan bir makam olmaktan öte süregelen yolculuktur. Süreklilik, yüce görünen mertebelerde bile aşılması gereken bir sınır olduğunu imler. Nihai aşamada dile getirilen ‘yokluk’ da mutlak hiçlik değil, ilahi varlıkta fani olma hâlidir. Bu nedenle ölüm, karanlıkta gizlenen bengisu gibi, zahiren korkutucu ama hakikatte ebedi hayata açılan bir sırdır. Celâleddîn’de yaşam ve ölüm, biri olmadan diğeri anlaşılamayan, insanı ‘O’na dönüş” hakikatine taşıyan tek ontolojik süreçtir. İrâdî ölüm ise bu varoluş sürecinin gerekliliğidir.

Formun Üstü

Formun Altı

Muhammed Celâleddîn’e göre insanın en temel hedefi, itibar ve şöhet gibi dünyevi kimlik ve aidiyetlerden arınarak gerçek benliğine ulaşmaktır. Bu süreçte akıl yalnızca kişiyi gafletten uyandırmaya yarar. Asıl dönüşüm, insanın kendi kendini uyandırmasıyla ve öz benliğini aramaya yönelmesiyle gerçekleşir. Kimlik, makam, zenginlik ve arzular gibi unsurların etkisinden kurtulmak, benliği özgürleştiren temel aşamadır (Arasteh, 2000, s. 88). Bu anlayışta tasavvuf, dünyaya ve ‘hergünkülüğe’ karşı bir özgürleşme ve başkaldırı pratiği olarak görülür. Celâleddîn, bu düşüncüyü *Mesnevi*’de anlattığı tüccar ve papağan hikâyesiyle somutlaştırır. Kafesteki papağan, benliğe ve dünyevi bağımlılıklara esir olmuş ruhu temsil ederken özgür papağanlar, gerçek özgürlüğü simgeler. Papağanın iletmediği mesaj, esaret içindeki benliğin kurtuluş arzusunu ve özgürlüğe duyduğu özlemi ifade eder (Rûmî, 2015, s. 88). Bu anlatı, insanın özgürlüğünün ‘Bir’ ile birleşme ve benlikten arınma sonucunda olabileceğini vurgular.

Celâleddîn’in anlattığı bu hikâyede tüccarın papağanlardan birinin “ölüm taklidi” yaparak özgürlüğe kavuşması, hakiki benliğe ulaşmanın sembolik bir anlatımıdır. Papağanın ölümü, dünyevi bağımlılıklardan ve ‘hergünkülüğün’ ürettiği tutsaklıktan kurtuluşu temsil eder. Diğer papağanın da aynı şekilde “ölmüş gibi yapıp” ardından özgürlüğe kavuşması, bu öğdün içsel dönüşüm çağrısını açığa çıkarır (Rûmî, 2015, s.

98). Bu çerçevede Celâleddîn, fena makamını yani benliğin dünyevî eğilimlerden “iradî ölüm” yoluyla arınmasını, hakiki özgürlüğün ve gerçek benliğe ulaşmanın temel şartı olarak sunar. “Herkesi mutrip olan” benzetmesi ile şöhret ve itibarın insanı esir eden yapısını eleştirir. Bu esareten kurtulan kişi, kimlik ve aidiyet yüklerinden sıyrılarak belirlenimsiz ve özgür bir benliğe ulaşır. Ancak bu dönüşüm bir rehberlik süreciyle mümkündür.

Muhammed Celâleddîn, *Mesnevi*’de başka bir yerde de şu ifadeyi kullanır: “A akıl sahibi, o sana perdesiz lâzım; ölümü seç de o perdeyi yırt” (Rûmî, 2015, s. 801). Bu ifadenin geçtiği anlatıda yaşam ve ölüm karşıtlığını yokluk ve varlık ikiliği bağlamında epistemolojik bir zorunluluk olarak ele alır. Ona göre hakikat, doğrudan ve perdesiz biçimde dile getirilemez. Onun için ancak zıddı üzerinden ima ile anlatılabilir. Çünkü görünür âlem ve yaşamın kendisi, tüm cismaniliğiyle perdelerle ve tuzaklarla örülüdür. İnsan aklının bu perdeleri kavramlarla ve mantıksal çıkarımlarla aşması çok zordur. Tasavvuf düşüncesinin geneline hâkim olan anlayışa göre de hakikatin görünmesi için mecaza ihtiyaç vardır (Doru, 2016, s. 61). Bu nedenle Celâleddîn, akla seslenerek “ölümü seç” çağrısını yapar. Elbette kastettiği bedensel ölüm değil, bilinci örten, perdeleri yırtan ve iradî ölüm olarak tanımlanan bir benlik dönüşümüdür. Çocukluktan yetişkinliğe geçiş, toprağın dönüşerek altın hâline gelmesi ve kederin ferahlığa dönüşmesi gibi örnekler veren Celâleddîn, önceki hâlin ‘ölmesiyle’ daha yetkin bir hâlin ortaya çıkacağını mecazi bir anlatımla işler. Önerdiği bu tür ölüm, karanlık ve yok edici değil, tam aksine aydınlığa ve kemale açılan bir arınmadır. “Ölmeden önce ölmek” benlikten sıyrılma, dönüşüm ve arınmanın bilinçli olarak gerçekleştirilmesidir. Celâleddîn, Hz. Peygamber’e atfedilen “ölüyü diri görmek” ifadesini aktararak zahiren yaşayan ama hakikatte ölü olanlardan değil, bedenlen hayatta olup benlikten sıyrılmış, ruhu göklere yükselmiş kimseden söz eder. Böyle biri için fiziksel ölüm bir göç değildir. Çünkü asıl göç, yani nefsanî merkezin terk edilmesi, zaten önceden gerçekleşmiştir. Celâleddîn’in vurguladığı bu göç, biyolojik anlamda canın bedenden ayrılması değil, varlık mertebeleri arasında gerçekleşen bir makam değişimidir. “Ölmeden önce ölmek”, akılla tam olarak kavranamayan, fakat yaşandığında ölümün anlamını kökten dönüştüren bir hakikat olarak ortaya çıkar. Yaşam ile ölümün birlikteliğini vurguladığı bir başka anlatı da *Divan*’da geçer;

İstediginiz, aradığınız o Çin güzeli Çin’de... bu ne akıldır ki siz her solukta Rey yolunu tutmayı kuruyorsunuz.

Ölümsüzlük meyhanesinde can kulağınızı açın, çalgıyı dinleyin de ebced, hutti harflerini tekrarlamayı bırakın artık.

O salt ölümsüzlük şarabıyla doldurun kafataslarınızı... Allah için olsun, dürün akıl yaygısını, akıllılık örtüsünü.

Kendinde oluş elbisesinden soyunun a âşıklar; o daimî diri olanın yüzünü seyre dalın da yok edin varlıklarınızı (Mevlânâ, 2020, Cilt 7-2, s. 377).

Bu beyitlerde Celâleddîn, hakikatin insanın kendi içinde aranması gerektiğini ve hakikatin insanın içsel dünyasından başka bir yerde, uzak ve dolaylı yollarda aranmasını veciz bir dil ile eleştirir. “Çin güzeli Çin’dedir” ifadesi, arananın zaten bulunduğu yerde, yani insanın kendi varlığının merkezinde mevcut olduğunu ima eder. Buna rağmen aklın her solukta “Rey yolunu” tutması, zihnin kavramsal, hesapçı ve dolaylı bilgi yollarına saplanmasını temsil eder. Celâleddîn, ölümsüzlük meyhanesinde işitilmesi gereken hakikatin mantıksal örgülerde, harf hesapları ve sembolik bilgi tekrarlarında değil, can kulağıyla, sır gözüyle ve tecrübe ile idrak edilebileceğini vurgular. Bu bağlamda

eleştirilen akıl, bütünüyle reddedilen değil, hakikati kuşatabileceğini zanneden, kendine yeterli olduğunu sanan çıkarımsal sınırlı akıldır. Burada da yaptığı “ölmeden önce ölme” vurgusu, aklın kurduğu güvenlik örtüsünün ve benlik merkezli varlık iddiasının terk edilme önerisidir. Ölümsüzlük şarabı, insanı sarhoş ederek sınırlı mevcudiyetinden varlığa açımlayan bir tecrübedir. “Kendinde oluş elbisesinden soyunmak”, nefsin bağımsız ve müstakil bir varlık olduğu vehminin ölmesi anlamındadır. Ancak bu ölümle âşık, “daimî diri olan”ın yüzünü temaşa edebilir. Böylece Celâleddîn’de yok olmak, hiçliğe düşmek değil, izafî varlıktan sıyrılarak hakiki varlıkta hayat bulmaktır. Bu yönüyle beyitler, ölmeden önce ölmenin akli arayıştan tecrübî hakikate geçiş olduğunu kısa ve yoğun bir biçimde özetler niteliktedir. Bir başka mecazi anlatı da aşağıdaki gazelde geçer;

Ölün, ölün bu aşkla ölün; bu aşkla öldünüz mü hepiniz de can bulursunuz.

Ölün, ölün korkmayın şu ölümden, ağın bu gökyüzünden gökleri tutun.

Ölün, ölün bu nefisten ayrılın; çünkü bu nefis bağa benzer, siz de onunla bağlanmış tutsaklırsınız sanki.

Zindanı delmek için bir külüng alın; zindanı deldiniz, yıktınız mı hepiniz de padişahsınız, beysiniz.

Ölün, ölün güzelim padişahın huzurunda; padişahın huzurunda öldünüz mü hepiniz de padişah kesilirsiniz, şöret bulursunuz.

Ölün, ölün şu bulutun altından çıkın; bulutun altından çıktınız mı hepiniz de dolunay haline gelirsiniz.

Susun, susun; susmak, ölümün konuşmasıdır; şu susmaktan kaçışınız yok mu, hep diriliktendir (Mevlânâ, 2020, Cilt 3, s. 41).

Bu gazelde de Celâleddîn, ölümü bir yok oluş değil, aşk yoluyla gerçekleşen irâdi bir diriliş olduğunu tekrar tekrar vurgular. Buradaki ölüm, nefsin merkezde olduğu varlık biçiminden ayrılmadır. Nefis bir ‘bağ’ ve aynı zamanda bir ‘zindan’ olarak tasvir edilir. Nefis, insana kimlik, güvenlik ve süreklilik hissi verdiği ölçüde onu tutsak eder. Bu nedenle Celâleddîn, zindanı delmek için “külüng almayı”, yani taş yontan bir kazma gibi olmayı öğütler. Aşkla ölmek, gökyüzüne ağmak, bulutun altından çıkmak gibi imgeler de sınırlı ve karanlık bilinç hâlinde aydınlığa ve ferahlığa geçişi simgeler. Celâleddîn, ölüm korkusunun yersizliğini, ölümün hemen ardından gelen “can bulma”, “padişah olma” ve “dolunay hâline gelme” metaforlarıyla sistemli biçimde gösterir. “Ölmeden önce ölmek” bu gazelde de en açık ve coşkulu ifadesini bulur. Padişahın huzurunda ölmek, benliğin ilahi huzurda çözülmesi ve izafî iktidar, şöret ve kimlik iddialarının terk edilmesi anlamındadır. Ancak bu terk ediş, daha yüksek bir varlık mertebesine yükseliş içindir. İnsan, kendi küçük hükümranlığını bırakınca hakiki hükümranlığa ortak olur. Gazelin sonunda yer alan ‘susmak’ vurgusu ise bu tecrübenin dile gelmezliğine işaret eder. Ancak susmak kesinlikle bir pasiflik değil, nefsin sustuğu, aklın geri çekildiği ve hakikatin doğrudan konuştuğu bir sükûn hâlidir. İşte gerçek dirilik, bu susuşla birlikte gelir. Zira ölmeden önce ölebilen kişi, artık kelimelerle değil varlığıyla konuşur.

2.2. Yaşam ve Ölümün Ontolojik Birliği ile İkiliklerin Aşılması

Muhammed Celâleddîn’in düşüncesinde yaşam ve ölüm, biri olmadan diğeri anlaşılamayan tek bir ontolojik sürecin iki yüzüdür. Hareket ve sükûn, beden ve ruh, korku ve umut gibi ikilikler de bu bütüncül yapı içinde anlam kazanır. Ölüm, yaşamı tehdit eden bir sınır değil, ona yön, derinlik ve değer kazandıran bir kıbledir. Nitekim mutasavvıfların yaygın kanaatine göre ölüm sonrası diriliş, hayal âleminde gerçekleşen

bir bilinç yükselmesi olarak yorumlanır (Chittick, 2013, ss. 131-33). Celâleddîn’in ölüm gününü doğum günü olarak görmesi tam da bu bilinç yükselmesinin işaret ettiği bir imajinatif ontolojiyi işaret eder. Ölüm, burada metafizik bir kopuş olmaktan öte varlığın kendi hakikatine dönüşüdür. Celâleddîn’in şu beyti, ölümün hakikatini bu yönüyle dile getirir: “Sen ölümün ölümsüz bir yaşayış olduğunu bilseydin, gönlün hiç korkmazdı, durmadan onu isterdin. Sus, dudağını yum da ağızsız şekerler çiğne; varlığından yok ol da tamamıyla onunla varlığa ulaş” (Mevlânâ, 2020, Cilt 4, s. 440). Burada “ölümsüz bir yaşam”, nefsin sınırlarını aşarak “üçüncü tür” bir varoluşa, yani hem yaşam hem ölüm ötesi bir bilince yükselmek anlamını taşır gibidir. Bu bilinç hali ne dünya yaşamının karanlığına ne de ölümün yokluğuna aittir. Her iki alanı da aşan bir “hem/hem” mekânıdır. Bu üçüncü tür bilinç alanında insan hem meleklikten hem beşeriyetten pay alır. Ölüm, bu ikiliğin ortasında üçüncü bir hakikate geçiştir. Ölüm iki dünyanın eşliğinde aşkın bir diriliştir. Celâleddîn açısından ölüm aslında varoluşsal bir dirilik halidir. Zira sevgilinin nefesi o ölümden doğar ve kavuşma ancak ölüm ile olur. O yüzden de Celâleddîn’in ölümü kavrayışı/karşılması mistik bir sevinç şeklindedir. Ölüm, Tanrı’nın suretinde yeniden doğma eylemi olarak görülür (Schimmel, 1999, s. 148).

Celâleddîn’e göre ölüm, yaşamın karşıtı ve yaşamı ortadan kaldıran bir son değil, insan varoluşunun hakikatini görünür kılan inşa edici bir boyuttur. “Ölüm yaşayıştır; yaşayıştır ölüm; fakat gerçeği örten görüş, tersine gösterir onu” (Mevlânâ, 2015, Cilt 5, s. 122) diyen düşünürümüz, ölümü hakiki yaşama açılan bir geçiş olarak tasvir ederek yaşam ile ölüm arasındaki ilişkiyi karşıtlık temelinde değil, süreklilik temelinde ele alır. Bu bağlamda insanın ölümünden kaçması, aslında kendi hakikatinden kaçması anlamına gelir. Ancak insanın kendini tanıma gayreti, ölümü temenni etmekte değil, henüz hayattayken ölümün kaçınılmazlığını idrak edip ona rıza göstermekle mümkün olur. Bu nedenle ölüm, yaşamın karşısında duran bir olgu olmaktan çok, yaşamın anlamını ve derinliğini açığa çıkaran asli bir varoluş boyutudur.

Bu noktadan bakıldığında Celâleddîn’in ölüm anlayışı, Batı metafiziğinin yokluk kavramını da aşan inanç merkezli bir varoluş önerisine dönüşür. Böylece yaşam ve ölüm, üçüncü tür bir varoluşta birleşir. Bu birleşme ne salt hayatın sürmesi ne de mutlak bir sondur. Her ikisinin de ötesinde daimî bir dönüşüm hâlidir. Celâleddîn’in düşüncesinde bu dönüşüm ancak aşkın ateşle olur. Aşk, yaşamı alevlendirerek ölüme dönüştürür, sonra da onun küllerinden yaşamı yeniden yeşertir. “Ölüydüm, dirildim; ağlayıştım, gülüş oldum; aşk devleti geldi; durup duran, geçip gitmeyen devlet kesildim” (Mevlânâ, 2020, Cilt 7-1, s. 359) diyen düşünürümüz aşk ateşinin onu yaşam ile ölüm arasında bir üçüncü alana yönelttiğini ifade eder. Bir başka yerde de bu alanı yeniden diriliş ile ilişkilendirerek şunu söyler: “Yok muyum, var mıyım? Ne bileyim ben? Ancak şu kadar biliyorum ki varsam yoğun a benim canım, fakat yoksam o vakit varım. Tekrar dirilmede ne şüphem var; şu mahşerde yüzlerce defa düşünce gibi ağlayıp inleyerek öldüm, gene düşünce gibi canlanıp dirildim” (Mevlânâ, 2020, Cilt 5, s. 634). Bu dizelerde de ölüm, varoluşsal bir kayıp olmaktan çok bilincin bütünlüğüne kavuştuğu bir imkân halidir. O yüzden Celâleddîn’in düşünce yapısında yaşam ve ölüm, birbirini tamamlayan dairesel iki hareket olarak görülür. Bu durum semâdaki dönüş gibidir. Yani ölüm yaşamın içinde, yaşam da ölümün içindedir.

Celâleddîn’in anlayışında varlık, hiçbir zaman sabit bir öz ya da mutlak bir ikilik olarak belirlenmez. Yaşam ve ölüm fenomeni de aynı bakış açısıyla iç içedir. Bu bir oluş metafiziği yani dönüşüm halidir. Buna göre dünya, daimî bir oluş ve bozuluş hâlidir. Bu akışta her şey hem var hem yok, hem zahir hem bâtın, hem akıl hem aşk, hem yaşam

hem ölüm içindedir. Bu “hem/hem” yapısı, Celâleddîn’in ontolojisinin merkezi fikridir. “A gönül, bütün, tüm varlık sensin, fakat iki âlemden de dışarısın; a gönül, her şey sensin, her şeyden de münezzehsin sen” (Mevlânâ, 2020, Cilt 2, s. 458) derken de ontolojisini iki âlemin de ötesinde bir sınır noktasında konumlandırır. Bu beyitteki “her şeyden münezze” ifadesi, üçüncü türün mekânıdır. Üçüncü tür, karşıtlıkların ötesinde fakat onlardan doğan bir varlık biçimidir. Celâleddîn’in her şeyi aşan, ama her şeyde bulunan Tanrısı, bu varlık mertebesinde görülür. Bu nedenle o, ne yalnızca logos’un aklı düzenine ne de mitos’un sembolik imgesine sığmaz. Tüm ikili karşıtlıkların ötesinde ve yaşamın da ölümün de karşıtlığını aşan bir bütünlüğü ifade eder. Celâleddîn’de bilginin hakikati ayrımların ortasında birleştirici farktır. Bu fark, Derrida’nın “différance” (Derrida, 1990, s. 5) kavramında olduğu gibi hem ayırım hem birleşimdir. Fakat Celâleddîn’in farkı varoluşsal değil, ilahî bir farktır. Tanrı, her şeyde farklı biçimde görünür ama hep aynı hakikattir. Bu yüzden Celâleddîn’in “hem/hem” düşüncesi hem felsefî bir uzlaşma hem de Tanrısal bir varoluş tarzıdır. Bu tarz, yaşayarak bilme ve yaşamın içinde ölümü tecrübe etme hâlidir.

Celâleddîn’in tavrı ontolojik bir imajinasyondur. Çünkü kendisi de birçok sûfi düşünür gibi hakikati ne sadece aklın soyut düzeninde ne de duyuların somut dünyasında arar. Hakikat, ruh ile beden arasında nefsin içinde, gayb alemi ile görünür alem arasında hayalin içinde ve yaşam ile ölüm arasında vecd halinde hem maddî hem mânevî olan o üçüncü alandadır. Orada ruhla beden, mana ile madde, yaşamla ölüm arasında hiçbir sınır kalmaz. Her şey dönüşür, birbirine karışır, “bir olur.” Belki de tasavvuf düşüncesinin “insan-ı kâmil”i bu üçüncü türün insani biçimidir (Izutsu, 2005, s. 361). Yetkinliğe ulaşan bu insan türü Tanrı ile âlem arasında, sınırda bir yerde, berzahtadır. Hem o hem bu, ama hiçbirine indirgenemeyen bir ara-varlıktır. İşte Celâleddîn’in ‘insan’ anlayışı da bu berzahî yapının sınır ontolojisine dayanır. Sınır ontolojisinde insan; akılla mitos, ruhla beden, yaşamla ölüm arasında salınan bir dönüş eksenidir. Bu dönüş aynı semâ hareketinde olduğu gibi varlığın hem içe hem dışa, hem Tanrı’ya hem dünyaya yönelen spiralidir. Bu nedenle onun şiiri, varoluşun ikiliklerini bir karşıtlık olarak görmeden ikiliklerden bir üçüncü tını üretme düşüncesidir. Celâleddîn’de hakikat ne bir kutbun ne ötekinin ama her ikisinin de şarkısıdır (Schimmel, 1999, s. 173). Bu şarkı; akılla aşkın, sessizlikle sözün, ölümlle diriliğin birlikte titreştiği ontolojik bir armonidir. Bu düşünce üçüncü tür bir uzlaşma önerisinden öte bir birlikte oluştur. Varlığın sonsuz dönüşümünde zıtların kaynaştığı, Tanrı’nın suretinin her an yeniden tecelli ettiği bir birlikteliktir. Bu alan ne yalnızca aklın tenzihinde ne de sembolik teşbihindedir. İki düşüncenin ortasındaki sınırda, o ince çizgidedir. İşte Celâleddîn’in şiirle kurgulanan düşünce dili bu çizgide yürür, tıpkı bir semazenin kendi ekseninde dönerken Tanrısal kutup ile insani kutbu birleştirmesi gibi. Celâleddîn’in hakikate dair son sözü “hem/hem” şeklindeki varoluşun en saf biçiminde yankılanır. “Beni tutsak etti edeli görüyorsun ya, onun dileğine uymuşum; ölürüm, dirilirim; fakat ne ölümüm elimde ne dirimim elimde. Ayrılıkla ölürüm; buluşmayla dirilirim... esrikliğim budur, mahmurluğum bu” (Mevlânâ, 2020, Cilt 7-2, s. 154) Yani Celâleddîn, bu sınırda üçüncü türün imkân alanındaki bu ara alemde ne diri ne ölü, ne âşık ne sevgili, ne var ne de yoktur. Ancak sadece Tanrı’nın suretine bürünür. Yaşamla ölümün eşliğindedir. Ne yalnızca varlıkta ne de yoklukta, ama ikisini de aşan bir birliktedir. İşte Celâleddîn’in mistik, şairane felsefesinin önerdiği ontoloji tam da buradan neşet eder. Logos’un aklı sınırını, Mitos’un sembolik derinliğiyle aşan bir “birlikte hakikat” düşüncesinde belirir.

Yine bu eksende söylediği “Cansızlıktan öldüm, bitki oldum. Bitkilikten öldüm hayvanlığa ulaştım. Hayvanlıktan ölüp insan oldum. Öyleyse niye korkayım? Hani eksildim mi ölmekle? Bir dahaki aşamada insanlıktan öleyim de melekler arasından

başım, kanadım yükselsin. Meleklik ırmağından da atlamalıyım” (Rûmî, 2015, s. 440) sözü de yaşam ve ölümün birlikteliğine ve benliklerin öldürülmesine çağrı yaptığı vecizelerdendir. Bu pasajda da yaşam ve ölüm, birbirini dışlayan karşıtlar olarak değil, varlığın kemale doğru ilerleyişinde iç içe geçmiş, zorunlu ve tamamlayıcı aşamalar olarak düşünülür. Bu anlatı, biyolojik bir evrim şeması olmaktan ziyade varoluşsal ve manevi bir yükselmeyi işaret eder. Her ‘ölüm’, önceki varlık düzeyinin çözülmesi; her ‘doğum’ ise daha kapsamlı, daha bilinçli bir varoluş mertebesine intikali temsil eder. Bu nedenle ölüm, eksilme veya yokluk değil, aksine varlığın genişlemesi ve yoğunlaşmasıdır. Celâleddîn’in “niye korkayım?” sorusu, ölümün nihai bir kayıp değil, ilahi hakikate doğru zorunlu bir geçiş olduğu fikrini vurgular. Bu bakımdan yaşam kesintisiz bir dönüşüm, ölüm ise bu dönüşümün içkin bir momentidir.

Mesnevi’nin bir bölümünde kendisinin ölüm ve yaşam algısından uzunca beyitlerle söz eden Celâleddîn’in esasta yaşam ve ölümün birlikteliğini savunduğunu söylememiz gerekir. Nitekim daha önce de vurgulandığı üzere Celâleddîn yaşamı ve ölümü ikili bir karşıtlık olarak görmez. Tam aksine yaşamı ve ölümü, hakikati açığa çıkaran asli boyut olarak görür. Ölüm, burada varlığı ortadan kaldıran, yok edici bir son değildir. İnsanın suretlerden, imgelerden ve geçici görünümünden çözülerek asıl varlık zeminine dönmesidir. Ayrıca Celâleddîn açısından, insanların ölüm nedeniyle kaygılanması, varoluşun sonu veya yok olmasından değil, varoluşu yanlış yerde aramış olmalarındandır. Celâleddîn’in eleştirisi yaşamı kalıcı, bağımsız ve kendinde bir hakikat gibi algılayan bilince yöneliktir. Bu bilinç, yaşamı ölümden uzaklaştırdığı ölçüde onu hayal, köpük ve gölge düzeyine indirger. Yaşam anlamsızlaşır ve beyhude bir çabadan öteye geçmez.

Oysa ki yaşam ve ölüm ilişkisini, süreklilik arz eden bir tezahür-asıl diyalektiği içinde kavramak birliği sağlayacaktır. Yaşam, denizin yüzeyindeki dalgaların köpüklerine benzer. Yaşamın anlamı ve dinamizmi ise arkasında saklı olan derinlikte, yani ölümlle simgelenen sonsuzluğun ufkundadır. Bu anlamda ölüm; hareketi yok eden değil, hareketin kaynağını açığa çıkaran temel ilkedir. Suretler tek başına nasıl ki hareket edemiyorsa, rüzgâr olmadan toz havalanmıyorsa, yaşam da ölüm ufku olmadan anlamlı bir devinime sahip olamaz. Celâleddîn’in eleştirisi, insanın bakışını suretlere dikmesi hâlinde hem yaşamı hem ölümü yanlış anlamasına yöneliktir. Bu şekilde bir donuk bakış; ölümü yokluk, yaşamı ise beyhude bir tecrübe olarak görmektedir.

Netice itibarıyla Celâleddîn’in, yaşam ve ölüm arasında hiyerarşik ya da karşıtlığa dayalı bir ilişki kurmadığını söylemek gerekir. Bilakis Celâleddîn bizi yaşam ile ölümü aynı varoluş sürecinin iki yüzü olarak görmeye davet eder. Bu durumda ölüm, yaşamı tehdit eden bir sınır olmaktan çıkıp onun sahil yöneline belirleyen bir kıbleye dönüşür. Yani yaşamın değeri, ölümden kaçmakla değil, ölümü merkeze almakla derinleşir. Bu derinlik, bedeni ve maddi düzeyleri aşan, varlığı hakikatine irca eden bir düşünme biçimidir. Buna göre insan, bu bakışı kazandığında yaşam da ölüm de anlamını yitirmez. Bilakis ikisi de aynı hakikat denizinde, farklı yoğunluklarda tezahür eden birliğin bir parçası hâline gelir.

Sonuç

Muhammed Celâleddîn’in düşünce yapısında “üçüncü tür” olarak adlandırdığımız imkân alanını klasik anlamda ikili karşıtlıklar üzerinden işleyen metafizik sistemi askıya alan bir ontolojik ve epistemolojik ara-yüzey olarak tanımlamak mümkündür. Logos ile mitos, mânâ ile madde, ruh ile beden, ser gözü ile sır gözü,

hareket ile sükûn, yaşam ile ölüm gibi ikilikler; Celâleddîn'e göre birbirini dışlayan karşıtlıklar değil, aynı hakikatin farklı tezahür düzeyleri olarak kavranır. Celâleddîn, söz konusu ikili düzenekler arasında hiyerarşik bir üstünlük ilişkisi görmez. Ancak bu ikilikler arasında dönüşümlü ve geçişli bir râbîta söz konusudur. Celâleddîn'in bu yaklaşımı, varlığı sabit özler ve keskin ayrımlar yaparak ikili karşıtlıklar üzerinden okuyan klasik metafiziğin özdeşlik ve karşıtlık mantığını yapısöküme uğrattır niteliktedir. Bu yaklaşım anlamı ve farkı bastırarak değil, farkın sürekli devinimi içinde bir düşünce sistemi kurmayı önerir. Bu yönüyle Celâleddîn'in düşüncesi, kendi döneminde henüz kavramsallaştırılmamış bir yapısöküm pratiği gibi işler. Bu yapısöküm işlemi, karşıt terimleri iptal etmeden onları daha geniş bir birlik ufkunda yeniden konumlandırma ve metafiziğin ikilikler üzerine kurulu dilini içeriden çözmedir. Bu yapısöküm ameliyesi, yaşam ve ölüm ayrımlarında da ortaya koyduğu bir düşünme biçimidir. Böylece yaşamın her yönüne bütüncül bir ontolojik zemin oluşturmuş olur.

Bu bütüncül ontolojik zemin, Celâleddîn'in hem edebî hem de kavramsal kişilikler üzerinden ve sabit disiplinlere ve cismani kişiliklere sığmayan, düşünce ile şiir, kavram ile imge arasında işleyen "sınır kavramlar" olarak ele alınması gerektiğini anlamak için belirleyici bir başlangıç noktası sunar.

Bu çalışma, Muhammed Celâleddîn'in ölüm anlayışını kaygı (havf) ve umut (recâ) kavramları çerçevesinde ele alarak ölümü yalnızca biyolojik bir son ya da metafizik bir vaat olarak değil, insan varoluşunun yapısını açığa çıkaran ontolojik bir eşik olarak yorumlamayı amaçlamıştır. Celâleddîn'in düşüncesinde ölüm, insanı varlıktan koparan bir yokluk hâli olmanın aksine varoluşun derinleştiği, benliğin dönüşüme uğradığı ve hakikate yönelişin imkân kazandığı kurucu bir tecrübe olarak belirir. Bu yönüyle ölüm, kaygının nihai sebebi olmaktan çıkarak umudun anlam kazandığı bir varoluş ufkuna dönüşür.

Makale boyunca ortaya konulan mülâhazalar, Celâleddîn'de yaşam ve ölümün birbirini dışlayan ikili karşıtlık şeklinde değil, tek ve süreklilik arz eden bir oluş sürecinin ayrılmaz iki gerekliliği olarak kavrandığını göstermiştir. Bu süreklilik anlayışı, havf ve recâ arasındaki dinamik dengeyle birlikte düşünüldüğünde insanın ölüm karşısındaki tutumunun pasif bir korkuya değil, aktif bir dönüşüme yöneldiğini gösterir. Ölüm bilinci, Celâleddîn'de hayatı askıya alan bir tehdit olmaktan çıkarak insanı etik sorumluluğa, içsel arınmaya ve aşk merkezli bir varoluşa çağıran kurucu bir farkındalık işlevine dönüşür.

Bu bağlamda Celâleddîn'in ölüm anlayışı, modern düşüncede yaygın olan ölüm-yokluk özdeşliğine güçlü bir eleştiri sunmaktadır. Ölümün salt bir sonlanma olarak kavramsallaştırılması, yaşamı da kaçınılmaz biçimde eksiklik, geçicilik ve anlamsızlık duygularıyla kuşatırken Celâleddîn'de ölüm, yaşamı anlamlandıran ve ona yön kazandıran varoluşsal bir veche hâline gelir. Bu yaklaşım, ölüm kaygısının bastırılması ya da ertelenmesi yerine onun dönüştürülerek varoluşun asli bir boyutu hâline getirilmesi anlamını taşır.

Muhammed Celâleddîn'de ölüm, kaygının nihai sebebi değil, umudun imkân koşuludur. Ölümü merkeze alan bu tasavvufî yaklaşım, insanı yokluk korkusundan ilâhî yakınlaşma bilincine taşır. Yaşam ve ölüm arasındaki süreklilik fikri, modern insanın ölüm karşısındaki yabancılaşmasını aşabilecek güçlü bir düşünsel imkân sunmaktadır.

Kaynakça

- Akıncı, F. A. Ş. (2009). Mevlana’nın Ölüm Algısının Kur’anî Arka Planı. *Şarkiyat*, (2), 67-79. <https://dergipark.org.tr/en/pub/sarkiat/article/134293>
- Arasteh, A. R. (2000). *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş (Mevlâna Celâleddin Rûmî’nin Kişilik Çözümlemesi)*. (B. Demirkol ve İ. Özdemir, Çev.). Ankara: Kitabiyât.
- Chittick, W. (2011). *Aşkın Sufi Yolu: Mevlânâ’nın Tasavvufi Öğretisi*. (S. Derin, Çev.). İstanbul: Sufi Kitap.
- Chittick, W. (2016). *Sûfî’nin Bilgi Yolu: İbn Arabî’nin Metafizikinde Hayal*. (Ö. Saruhanlioğlu, Çev.). İstanbul: Okuyan Us Yay.
- Chittick, W. C. (2013). *Hayal Alemleri*. (M. Demirkaya, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Çevik, M. (2018). *Mevlana’da Aşk ve Varoluş* (2. Baskı.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çüçen, A. K. (1997). *Heidegger’de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Doru, N. (2016). *Melayê Cızîrî: Hakikat ve Meczaz Arasında Bir Sûfî’nin Portresi*. Nubihar (Birinci baskı.) İstanbul: Nûbihar. doi: 10.19059/mukaddime.365817
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.) (5. Basım.). İstanbul: Alfa.
- Izutsu, T. (2005). *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*. (A. Y. Özemre, Çev.) Kaknüs Yayınları Araştırma İnceleme serisi. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Jacques, D. (1990). Difference. *Toplumbilim Dergisi, Jacques Derrida Özel Sayısı*, (10).
- Kalın, İ. (2025). Heidegger’in Kulübesine Yolculuk, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2002a). *Kaygı Kavramı*. (A. Türker, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2002b). *Korku ve Titreme*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.
- Konuk, A. A. (2014). *Fusûs’ül-Hikem Tercüme ve Şerhi*. (M. Tahralı, Ed.) (1-4 Ciltler). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Konuk, Ahmet Avni. (2005). *Mesnevi-i Şerif Şerhi* (1-13 Ciltler). İstanbul: Kitabevi.
- Mevlânâ. (2015). *Dîvân-ı Kebîr*, (A. Gölpınarlı, Çev.) (1-7 Ciltler). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rûmî, M. C. (2020). *Fîhi Mâ Fih*. (A. A. Konuk, Çev.)İz Yayıncılık İslâm klasikleri dizisi (12. bs.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rûmî, M. C. (2015). *Mesnevî-i Ma’nevî*. (D. Örs ve H. Kırlangıç, Çev.)Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları Edebiyat ve Sanat Serisi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Schimmel, A. (1999). *Ben Rüzgarım Sen Ateş-Mevlânâ Celâleddin Rûmî*. (S. Özkan, Çev.). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Schimmel, A. (2002). *Aşk, Mevlâlana ve Mistisizm*. (Ö. Senail, Çev.). İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Tan, N. (2014). Ne Umabilirim? Kant’ın Ahlak Felsefesinde Umut Kavramı. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 49-66. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1705735>

Extended Abstract

This article examines the conception of death in Muhammed Celâleddîn-i Rûmî within the conceptual framework of anxiety (havf) and hope (recâ), and seeks to reconstruct it within a systematic ontological and philosophical context. While modern philosophical paradigms غالباً conceptualize death in terms of non-existence, finality, and irreversible loss, in Celâleddîn's thought death emerges as a constitutive threshold at which being intensifies, the subject undergoes transformation, and orientation toward divine truth becomes possible. In this respect, death is not merely an external interruption of life; rather, it signifies an immanent process through which forms and transient appearances dissolve and are restored to the domain of true being. Accordingly, Celâleddîn's understanding does not reduce death to a biological end or a metaphysical promise; instead, it may be interpreted as an ontological threshold that reveals the very structure of human existence. When Celâleddîn's poetry and discourses are read from this perspective, it becomes evident that he produces a form of "limit-thinking" that deconstructs the entrenched binary oppositions of classical metaphysics. From this standpoint, one may reasonably infer the presence of a domain of possibility conceptualized here as the "third kind." This domain designates an ontological and epistemological interface that suspends dualities such as logos and mythos, meaning and matter, soul and body, good and evil, motion and stillness, and life and death—reconfiguring them not as mutually exclusive oppositions but as distinct manifestations of a single underlying reality. What is at stake here is not the elimination of oppositions, but the rendering visible of their permeability and transformative interrelation. Such an approach reflects a mode of thinking that does not ground meaning in fixed essences but rather in the continuous movement and differentiation of difference itself. In this sense, Celâleddîn advances a metaphysics of becoming or threshold-thinking that suspends hierarchical priority within binary structures and allows for context-dependent positionality. The life–death duality is likewise situated within this framework. Consequently, in Celâleddîn's system of thought, life and death cease to function as mutually exclusive categories and are instead grasped as complementary aspects of a continuous ontological flux. Life represents the domain of multiplicity and change manifest at the surface, whereas death signifies the depth that renders this multiplicity intelligible. Thus, death is not the negation of life but the fundamental dimension that constitutes its horizon of meaning. Such a perspective offers a transformative alternative to the classical metaphysical model grounded in identity and binary opposition. Within this framework, Celâleddîn's approach generates a field of "limit-concepts" operating across disciplinary boundaries and between thought and poetry, concept and image. His texts should therefore be read not merely as attempts to construct a theoretical system, but as a dynamic intellectual practice that enables a multilayered experience of existence. Furthermore, the textual analyses and citations presented throughout the article demonstrate that, in Celâleddîn's thought, death functions not as the ultimate source of anxiety but as a horizon that renders hope meaningful and existentially operative. The awareness of death does not produce paralyzing fear; rather, it gives rise to a formative consciousness that directs the individual toward ethical responsibility, inner purification, and a love-centered mode of existence. In this sense, death ceases to be a threat to be repressed or deferred and becomes instead a transformative experience integral to human existence. The human being, therefore, becomes a being-toward-death; yet for Celâleddîn, death does not signify a rupture from being, but rather a passage toward its fulfillment. Death is thus conceived as a condition through which existence is realized. In conclusion, Celâleddîn's understanding of death presents a compelling alternative to the prevalent modern identification of death with non-existence. Rather than conceiving death as mere termination, this perspective grounds it as a fundamental ontological dimension that confers meaning upon life, orients it, and opens the human being to transcendence. Such a framework offers a holistic mode of thought that transforms the human stance toward death from passive fear into active existential becoming. Moreover, by centering death in this way, it reorients the individual from the fear of non-being toward an awareness of proximity to the divine. The notion of continuity between life and death thus provides a powerful conceptual resource for overcoming the alienation characteristic of the modern experience of death.