

**AKADEMİK
ARAŞTIRMALAR
DERGİSİ**

**Kasım 2011 - Ocak 2012
Yıl: 13 Sayı: 51**

**JOURNAL OF
ACADEMIC
STUDIES**

**November 2011 - January 2012
Volume: 13 Number: 51**

MESTO

HZ. MEVLÂNÂ, AŞK VE MÜSİKİ HAKKINDA

Yalçın ÇETİNKAYA*

Özet

Semâ' ve simâ' lûgatte işitmek, güzel ve iyi şöhreti, anılışı duymak anlamlarına gelir. Terim olarak, mûsikî nağmelerini dinlemeye, dinlerken vecde gelip harekette bulunmaya, kendinden geçmeye, oynayıp dönmeye denmiştir. Şefik Can da, buna benzer bir tanım yapmıştır. Şefik Can, sûfilere göre semâ'nın insanın Allah'a olan aşkını kuvvetlendirdiğinden ve kendisinde türlü haller husûle geldiğinden söz eder. Bu haller, kalpteki kötülükleri temizler ve nihayet insanı müşahade ve mûkaşefe mertebesine ulaştırır. Bir bakıma semâ', Hak âşıkının Allah'a karşı duyduğu sevgiyi, heyecanı, hareket halinde, dönme halinde ifade etmesi, açığa vurmasıdır. Böylece semâ' dervişi kendinden, kendi varlığından kurtarmakta, mânen Hak'ka yaklaştırmaktadır. Sanki benlik yumurtası içindeki civciv yumurtayı delmeye çalışmakta, ten kafesinde mahpus ruh kuşu, göklere yükselmek için kanat çırpmakta, balçığa saplanmış kalmış olan ilâhî emanet, balçıktan kurtulmak için hamle yapmaktadır. Semâ' mûsikînin tesiri altında kalarak gönülde Hakk'ı bulmak, heyecana kapılmak ve pervaneler misali dönmektir. Bu dönüş yalnız bedenle dönüş değildir. Gönülle, ruhla, aşkla, imanla, maddî ve manevî bütün varlığı ile dönüştür. Bu dönüşte Hakk âşığı, mevhum varlığından, kendi benliğinden kurtulur da Allah'ta yok olur. Cüz'ün Küll'de kaybolması, bir zerrenin dönerek, titreyerek güneşe doğru yükselmesidir. Annemarie Schimmel'e göre semâ'ın hem gerçek, hem remiz olarak Mevlânâ'nın hayat ve eserinde tuttuğu yer üzerinde durmağa lüzum bile yoktur. Yalnız birkaç misalden, Mevlânâ'nın semâ' anlayışında ayrı ayrı cereyanların nasıl birleştiğini görebiliriz. Rubâîlerinde anlattığı vechile ezeli ve ebedî dost, kalbin perdesinde rakederek görünür de âşıkta semâ'da dönmek sanatını öğretir. Bu semâ' derin bir mânâyı hâizdir; mâşukun, ayağını raksta bastığı yerde âb-ı hayat topraktan fıskırıyor. Müzik de tıpkı mistik gibi evrenseldir Jean During'e göre. İkisi de hemen hemen evrensel kurallar ve kendine özgü uygulamalarla biraraya gelirler ve her ikisi de başkalarından ayrılan, farklı insanların işidir. İster semâ' sırasında, ister değil. Bir derviş ile mûsikî arasında böylesine bir ilişki vardır. Mûsikî, dervişin zikrini tamamlar.

Anahtar Kelimeler: Müzik, Semâ', Aşk, Sufizm, Zikir, Derviş

* Yard. Doç., İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Müsîkîsi Devlet Konservatuarı Müzikoloji Bölümü Öğr. Üyesi

Abstract

MUSIC, SAMA' AND SUFISM

Sama' or sima' literally means audition, hearing someone's good and nice fame. In terminology it denotes listening to a melody and the enthusiasm felt, acts done, because of the spiritual ecstasy felt during its audition. Şefik Can also gives a similar definition. He states that according to Sufis *sama'* strengthens someone's love for Allah and generates various states in him. These states cleanse the heart from the impurities and eventually take the person to the rank of the perfection in contemplating Allah and spiritual manifestation. In a way sama' is the manifestation of a dervish's love for Allah and his excitement through movements and whirling. Thus sama' saves the dervish from his own being and gets him spiritually closer to Allah. It is like a chick trying to break the egg of ego; the bird of the soul imprisoned in the cage of the body fluttering towards the heavens; or a divine trust stuck in slime trying to save itself. Sama' means to find Allah in one's soul under the influence of music, to feel excitement, and to whirl like moths. This whirling is not done just by bodily movements. It should be performed with the entire soul, spirit, love, faith, material and spiritual being. In this whirling the lover of Truth is saved from his imaginary existence and his ego and disappears in Allah. It is the disappearance of the part in the Whole and ascendance of an atom whirling towards the Sun. According to Annemarie Schimmel, it is not even necessary to mention how an important place sama' had in Mevlana's life and works. By looking into a few examples we can see how Mevlana combined various trends in his view of sama'. The pre-eternal and post eternal Friend as mentioned in his quatrains manifests Himself dancing on the curtains of the heart so that He teaches the art of whirling during a sama'. This sama' has a deep meaning; water of life gushes from the earth at the place where the Beloved stepped His feet on during His dancing. Music, according to Jean During, is universal like mystic. Both have almost universal rules and come together through practices particular to themselves and both of them are distinguished from others by the practices of different people. Be it during a sama' or not there is such a special relation between a dervish and music. Music completes a dervishes chanting.

Key Words: Music, Sama', Love, Sufism, Zikr, Dervish

GİRİŞ: Varlığın Mânâsı Aşktır

Gölpınarlı'ya göre Mevlânâ, bazı sûfiler gibi kerâmetlerden, melekler ve ruh âleminde, göklerden bahsetmez. Mevlânâ, yeryüzüne basmıştır, ayakları yerdedir ve gözleri açıktır. Devrinden önceki bütün bilgilere sahip olan Mevlânâ, devrindeki olayları da görür ve zamanındaki bütün kötülükleri şiddetle tenkit eder.¹

Mevlânâ'nın tasavvufu, hiçbir zaman bir bilgi sistemi veya hayalî bir idealizm olarak algılanmamalıdır. Onun tasavvufu irfan, tahakkuk, aşk ve cezbe âleminde olgunlaşmaktır. Zannedildiğinin aksine Mevlânâ, dinamik bir hayat tarzını benimsemiş, hayatın içinde yaşamış bir mutasavvıftır. Bu bakımdan, toplumdaki el etek çekerek uzaklaşmayı, kendi halinde yaşamayı reddeder. Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışında gâye, kulluk ve yokluk şeklinde özetlenebilir. Dolayısıyla gerçek padişahlık, hakikî varlık makamına erişmektir. Mevlânâ'nın tasavvufu, aşk temeli üzerine oturmaktadır. Ona göre varlığın, yaratılışın, hayatın manası aşktır. Aşk ise, kimseye niyâzı, ihtiyacı olmayan Allah'ın vasıflarındandır. Ondaki başkasına âşık olmak da geçici bir hevestir. Yaratılışın sebebi, bütün hastalıkların tabîi; kibirlenmenin, bencilliğin devâsı, elemelerin merhemi aşktır:² "Aşk, kimseye niyâzı ve ihtiyacı olmayan Allah'ın vasıflarındandır. Ondaki başkasına âşık olmak, geçici bir hevestir."³

Mevlânâ'da Şiir, Müzikle Birleşir

Mevlânâ'yı şiir yazmaya yönelten en önemli unsur, Şems-i Tebrizî ile karşılaşması ve bu karşılaşmadan sonra kendisinde meydana gelen yeni düşünce biçimi ve hâlet-i rûhiyesidir diyebiliriz. Bir şair olmadığı halde, Tebrizî ile karşılaştıktan sonra şiir yazmaya başladı, şiirin yavanlığıyla en derin metafiziksel hakikatleri açığa çıkardı ve bu dilin diğer üstadlarının tersine, formdan ziyade daha çok anlama önem verdi. Rûmî, aynı zamanda, şiirini müzikle birleştirmiştir ve müziği, kendisinin kurduğu sûfî meclislerinin temel unsuru hâline getirmiştir.⁴

Mevlânâ Celâleddin, "Fihî Mâfih" adlı eserinde, Anadolu halkının şiiri sevdiği için şiir yazmaya başladığını, Horasan'da kalmaya devam etseydi, şairlik oralarda ayıp kabul edildiği için, sadece ders verip kitap yazmakla

¹ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı, Eserleri*, İstanbul 1954, s.27

² Ahmed Selahaddin Hidayetoğlu, *Hazreti Mevlânâ, Hayatı ve Şahsiyeti*, Konya 1995, s. 37-38.

³ Mevlânâ, *Mesnevî* (çev. Veled İzbudak), İstanbul 1960, c. VI, Beyt: 972.

⁴ Seyyid Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Golgonzoa Press, 1987; a.e: *İslâm Sanatı ve Maneviyatı* (çev. Ahmet Demirhan), İstanbul 1995, s. 168

yetinebileceğini belirtir.⁵ Sultan Veled'e bakılırsa Mevlânâ, –yukarıda da sözünü ettiğimiz gibi– şiir yazmaya Şems'le karşılaştıktan sonra başlamıştır.

Mevlânâ'nın, şiirlerinde vezin ve kafiye hiç kullanmadığını söyleyenler vardır. Ona göre vezin ve kâfiye, onca söze ve harfe sığmayan manayı âdeta büsbütün kayıt altına almaktaymış. Hemen her şairde, divan tekniğinden, bilhassa kasîdelerde, kâfiye darlığı münasebetiyle bir şikâyet vardır. Fakat bu şikâyet, bir gerçek payı taşımakla beraber, samimi bir şikâyet de değildir. Aksine, Mevlânâ'daki şikâyet oldukça ciddi bir şikâyet: “Ben kâfiye düşünürüm, sevgili bana der ki; Yüzümden başka hiçbir şey düşünme! Ey benim kâfiye düşünenim, rahatça otur, benim yanımda devlet kâfiyesi sensin. Harf ne oluyor ki sen onu düşünesin. Harf nedir? Üzüm bağının çitten duvarı. Harfi, sesi, sözü birbirine vurup paramparça edeyim de seninle bu üçü de olmaksızın konuşayım” sözleriyle “Ey ezel padişahı, şu beyitten, gazelden kurtuldum artık. Müfteilün müfteilün müfteilün, öldürdü beni. Bir yanıltmacadan ibaret olan kafiye sel götürdü. Zaten şairlerin kafalarının harcı, kabuktan ibaret, kabuktan” ve “Allah, şiir için kâfiye aramaktan başka bir dert vermedi bana, nihayet ondan da kurtardı beni. Şu şiiri al da eski bir şiir gibi yırt gitsin. Manalar, zaten harfe, esintiye sığmıyor, anlatmak istiyorum ama onlar, bu istekten üstün”. Bir başka şiirinde de “Sus artık. Bundan böyle şiiri de, kafiye de, bizim cinsimizden olmadığı için boşlayacağız; artık onlara da aldırış etmeyeceğiz.” der ve vezin ve kâfiye hakkındaki görüşlerini bu yolla belirtmiş olur. Mevlânâ'nın şiirleri yenidir. Şiirlerindeki bu yenilik, bir yandan fikirlerinden gelir, bir yandan da şiirlerini ören unsurlardan. Onun şiirlerindeki hâkim unsur, idealizmdir. Fakat Mevlânâ'nın asıl özelliği, şiirlerindeki halk unsurlarıdır. Mevlânâ'nın dili, tamamen halk Farsçası'dır. Bu özellik, ondan başka bazı şairlerde, bilhassa sûfi şairlerden Senâî ve Attar'da da vardır. Fakat onlar tasvirlerinde zamanın klâsik Farsçası'na başvururlar. Hâlbuki Mevlânâ manzum ve mensur bütün eserlerinde halk dilini kullanmıştır.⁶

Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle Celâleddin Rûmî'nin tüm mesajı, form (suret) ve öz (mana) arasında yaptığı ayırmada, kendisine sağladığı anahtar aracılığı ile yorumlanabilir. Rûmî'ye göre tezahür dünyasında her şey, ister tasavvufta ister Şiilikte olsun İslam'ın Bâtınî öğretilerinin karakteristiği olan “zâhir”in ve “bâtın”ın tarif edilmesinin başka bir yönü olan bir forma ve anlama sahiptir. Görünüş, bir şeyin, bir özün tezahürüdür ki bu şey ya da öz, manadır. Eğer sûret düzeyinde kalırsa ve mana anlaşılamazsa, hiçbir şey tam anlamıyla anlaşılabilir. Doğanın, insanın ya da vahyin dünyasını anlamak için insan, insanların ve hatta hayvanların basit eylemlerinden Kur'an'dan en ulvî bölümlere kadar hemen hemen her şeye başvurarak Hakikat'i açıklayabilen

⁵ Feridun Sipehsalar, *Risale-i Sipehsalar be Menakıb-ı Hazreti Hüdavendigâr* (çev. Mithat Bahari), İstanbul 1331, s. 97; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı*, s. 36; Ayrıca Mevlana, *Fihî Mâ Fih Tercümesi*, s. 111

⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ Hayatı, Sanatı*, s. 36, 38, 39, 41.

Rûmî'nin tavrıyla eşyânın mânâsına nüfûz etmelidir.⁷ Rûmî'nin tüm gerçekliğin, hem “kozmetik Kur'an”ın ve hem de “vahyolunmuş Kur'an”ın hermenötik bir yorumlamasını yapabilmesi ve varoluş ile dinin aşkın birliğinin örtüsünü kaldırabilmesi, sûret ve mânâ arasındaki bu ayrımı yapabilmesiyle mümkün olmuştur.”⁸

Mevlânâ Celâleddin, İbn Arabî ile birlikte, tasavvuf tarihinde dinlerin aşkın birliğinin belki de en önemli yorumcusu ve aynı zamanda önemli vahdet-i vücud öğretisinin büyük yorumcularından birisidir. Bunun yanında o, mana ve sûret arasındaki ayrımına başvurarak ve sûret ya da formu kendisinde bir ‘şey’ olarak değil ‘mânâ’ya götüren bir sembol olarak ele almak suretiyle kozmolojinin, psikolojinin ve antropolojinin ve aynı zamanda sanat felsefesinin en derin öğretilerini açıklamıştır. Bütün mütefekkir ve irfan sahipleri gibi Rûmî için de, zat dışında hiçbir şey bizzat kendisi değildir. Her şey varoluş zincirinde üstündeki makamların sembolüdür. Rûmî için tüm nesnelere, manevi dünyaları yukarıdan açığa çıkaran sembollerdir; tüm formlar, tüm irfan sahiplerinin gözünde olduğu gibi, onun gözünde de üstündeki anlamı açığa çıkararak aşkınlaşan sembollerdir.

Rûmî, sayısız geleneksel kaynaktan gelen birçok sembolizm biçimi kullanır. Mesnevî ve Dîvân'ı tamamıyla anlamak için Kur'an harflerinin (cifr) sayısal sembolizminden simyaya uzanan çeşitli geleneksel bilimlerin ve aynı zamanda çeşitli geleneksel kozmolojiler ve benzerlerinin dilinin sembolizmin zenginliği, sahip olduğu manevi görüşün genişliğine ve perspektifinin evrenselliğine tekâbül eder. Büyülü kalemi aracılığıyla insan deneyiminin ve bilimin hemen hemen her veçhesinin sureti, mana dünyasının kapısını açan anahtar olur.

Rûmî'nin mesajı ve varlığı, Semâ'nın bir hediyesi ve insana, nerede ve ne zaman kendilerini onun yeniden canlandırıcı “rüya”larına açmaya ve kendilerini onun değiştirilemez normlarını tatbik etmeye arzu duyarlarsa, onlar için ulaşılabilir olan İlâhî Lûtufulun (Divine Mercy) bir âlâmetidir.⁹

TASAVVUFTA AŞK

Aşkın Mâhiyeti Hakkında “İmam Ahmed b. Hanbel'e dediler ki: ‘Şöyle şarkı söyleyip, şöyle rakeden bir cemaat için ne dersin?’. Cevap verdiler: ‘Onların muhabbetleri son hadde varıp âşık olmuşlarsa ve tevâcûdsuz vecdî bulmuşlarsa, onların nefsleri ölmüş ve kalpleri aşkla hayat bulmuş demektir. İşte böylelerine mâni olmayınız ki, Mevlâ ile bir saat neşeye dalsınlar.’”

⁷ William Chittick, *The Sûfi Doctrine of Rûmî: An Introduction*, Tahran 1974, s. 15 ve 61'den aktaran Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, s. 169.

⁸ Nasr, *Islamic Art*, s. 169.

⁹ Nasr, *Islamic Art*, s. 170.

Aşk: Doğumsuz, Ölümsüz, Artmaz, Eksilmez Güzellik

Eflatun, aşkı “Doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzellik” olarak tanımlar. Aşk, yaşanan bir şeydir... metafizik âlemde insanın en önemli bineğidir. Kıyasız okyanusu aşk olmadan aşabilmek mümkün değildir. Akıl gemisi, ummanlar aşmaya güç yetiremez çünkü. Evet, akıl ile belli bir yere kadar yolculuk mümkündür, ama “aşk”ın gücü, dayanıklılığı, isteği yoktur onda. Çünkü aşk, sevgiliden gayri ne varsa kalpte, hepsini siler ve aşk kalpte sevgilinin arzusundan gayri her şeyi yakan bir ateştir. İbn Arabî, (ilâhî aşkı kastederek) aşkın ortaklık kabul etmeyeceğini söylüyor. Cüneyd Bağdâdî'nin ifadesiyle, iki, tek olana kadar aynı tasvire dönüşür. “Allah, aşığı hakikatini bilme arzusu verir” der Cüneyd Bağdâdî. “Sonra ilim görüntü, görüntü tecelli, tecelli seyir, seyir de varlık (Allah ile beraber) haline dönüşür. Kelimeler biter, hayat ölüm olur. Açıklamalar sona erer, işaretler silinir, mücadeleler yok edilir, fenâ sona erer ve bekâ kemâle erer. Bezginlik ve endişeler gider, vesveseler yok olur ve geriye yok olmayan kalır. Zamanın geçip ebedinin kaldığı gibi.” ...Bütün bunlarla kastedilen, hakikî aşktır, ilâhî aşktır.

Keşfî'l-Mahcûb'un müellifi, Ali b. Osman el Hucvîrî; “Kulun Allah aşkı, mü'minin kalbinde ta'zim ve ihtiram şeklinde ortaya çıkan bir keyfiyettir. Böylece o, ma'sûkunun hoşnudluğunu arar ve onu görmek arzusuyla huzursuz olur, sabırsızlanır. Ondan başka hiçbir şeyde huzur bulmaz. O'nu zikrederek marifeti artar ve başka şeyleri anmaz olur. Rahatlık ona haram olur, huzuru kaybeder, bütün alışkanlık ve ilgilerinden sıyrılır, nefsânî arzularını terk eder, aşk meclisine yönelir, aşkın kanununa başkeser ve Allah'ı Allah'ın kemâl sıfatları ile bilir” diyor.¹⁰

İbn Arabî, Hz. Muhammed'e “Habîbullah” denildiği için, İslâmiyet'in bir aşk dini olduğunu söyler. İslâm mutasavvıfları, ilâhî aşkıta gece keleşinin (pervâne) örnek alınmasını yeğlerler. Güle olan aşkıni öterek, feryâd ederek anlatan bülbül eleştirilir. Şirâzlı Şeyh Sâdî, bülbüle şöyle seslenmektedir: “Aşkı pervânededen öğren ey seher kuşu! O biçâre can verdi de, hiçbir ses duyulmadı. Aşkıta iddialı olanlar, ne istediklerini bile bilmiyorlar. Aşkıta (Allah'a) ulaşarak, ondan haber alan kişiden daha biz hiçbir haber alamadık.” İlâhî aşkıtaki sükut, sevilene eriştikten sonra gelen sükuttur. Aşkıni hiç kimseye, hatta sevgiliye de söylememek derecesinde olan bir sessizlik demek değildir. İlâhî aşkıta sevgiliye ulaşılınca neden sessiz kalınır? Çünkü ilâhî gerçek dört mertebede sıralanmıştır: İbâreler, şeriâtın konusudur ve herkesin anlayacağı kural ve sözlerdir. İşaretleri seçkinler anlar. İnce anlamları (lâtîfeler) Allah dostları anlar. Gerçeğin en üst mertebesini peygamberler kavrayabilir. Bu sebeple ince anlamları (letâîf) anlayan Allah dostları, bunları olur olmaz herkese açmamalıdır. Açarlarsa ne olur? Şeyh Galib bizi uyarıyor:

¹⁰ Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfî'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 445.

“Sonra Mansur gibi çıkmak olur dâre sakın” ...yani “Mansur gibi idam edilirsin”.¹¹

“İşk-Aşk, muhabbetin ifrâdı, yani sevginin aşırılışmasıdır ya da aşırı bir dereceye ulaşmış sevgidir” der İbn Arabî “Aşk”ı tarif ederken ve şu ayeti bu hususta delil gösterir: “İnananlar ise Allah’ı aşırı derecede severler” (Kur’an, 2/165).

“Olduğu şekilde, saf olarak alındığında ve kalp çekirdeğinde o şekilde zuhur ettiğinde ‘hubb’ diye adlandırılan bu sevgi insanı bütünüyle kuşatır; sevgiliden başka hiçbir şeyi gözü görmeyecek derecede insanı kör eder. Bu hakikat, insan vücudunun bütün organlarına, bütün duyularına ve ruhuna işler; damarlarındaki kan gibi her yerinde deverân eder, insanın eti olur; vücudunun bütün mafsallarına girer, bedeninin ve ruhunun bütün parçalarını etkileyerek, insanın varlığıyla özdeş olur, öyle ki insanda artık ondan başka bir şeye yer kalmaz. Bu noktaya geldiğinde, bu dereceye ulaştığında ise insan başkasıyla konuşurken bile, sevgilisiyle konuşur; başkasından bir şey duysa, sevgilisinden duymuş olur; her neye baksa, sevgilisine bakar gibi olur, gördüğü her şeyde sevgilisinin süretini görür, herhangi bir şey görse, ‘Bu, O’dur!’ der. İşte o zaman bu sevgi ‘İşk’ diye adlandırılır.”¹²

Tasavvuf Ehli ve Aşk

Aşk, tasavvuf ehli nazarında önemli bir mertebedir. Tasavvuf ehli, hakikatin peşinde koşan, onu arayan ve bulmaya çalışan kimsedir. Bu aşk, kuşkusuz ilâhî aşktır. Bu nevi ilâhî aşk, tasavvuf tarihinin bütün devirleriyle ortaya çıkmış ve –Gazâlî’nin ifade ettiğine göre– bu hâli yakalayan, keşif ve ilhamdan nasibini alan her sufi bu konu üzerinde bir şeyler söylemiştir.¹³ Ancak, bazı müellifler için ilâhî aşk anlayışı İslâmî değildir. “...Hatta sonraki dönem zahitlerinden bir kısmı ‘ilâhî aşk’ı, âlemin yaratılış sırrı olarak görmüşlerdir. Zira onlara göre Allah Tealâ, varlık sahnesinde görünmek ve “Gizli bir hazine idim, tanınmak istedim ve bunun için de varlıkları yarattım ve bu sayede onlar beni tanıdılar” Kütsi.hadisinde ifadesini bulduğu gibi, kendi varlığına delil olmak için ezeli cemalinin sırrını açığa vurmak istemiş ve âlemi yaratmıştır. İşte bu anlayış tarzının bir sonucu olarak ‘ilâhî aşk’ nazariyesi zuhur etmiş ve bu felsefe asırlar boyu tasavvuf muhitlerinde yankı uyandırmıştır. Şu halde tasavvufî ortamda doğan bu ‘ilâhî aşk’ anlayışının İslâmî olmadığını, başka bir ifadeyle Kur’an ve sünnetten bir dayanağı olmayıp Müslümanların, bu felsefenin geliştirilip ifadeye dökülmesi noktasında büyük tesir icra eden Maniheizm ve Hıristiyanlık gibi diğer din

¹¹ Hüsrev Hatemi, “Love That Never Told Can Be”, *Cogito/Aşk* (3 Aylık Düşünce Dergisi), Sayı 4, Bahar 1995, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 47-51.

¹² İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 1988, s. 92.

¹³ Prof. Dr. Ebu’l-Alâ Afifi, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 237.

sahiplerinden etkilemeleri sonucunda ortaya attıkları bir şey olduğunu söylemeye hâcet yoktur sanırım”.¹⁴ Aşk, nihâî hakikat olan Allah’ın mahiyetinin daha temel bir sıfatıdır. Batılı eleştirmenlere göre İslâm Allah’a karşı kayıtsız şartsız zoraki bir itaatı içerir. Oysa bu tip bir itaat, seven bir tanrı için söz konusu olamaz. Bu görüşlerin tersine, ilâhî aşkın İslâmî olduğunu savunanlar da vardır. Aşk, Rahmet’ten zuhur eder; Rab, aşktan dolayı besleyip kuvvet verir. Rahîm, aşktan dolayı bağışlar. Aşk kavramının İslâm’a yabancı olduğunu ve onun Hıristiyanlık’tan, Sûfilerin ve mistik metafizikçilerin düşüncelerinden alındığını iddia etmek, İslâmiyet’i yanlış anlamak demektir. Gerçekte Rûmî’nin ve Sufilerin yaptığı şey, aşkı sadece dine ve ahlâkî hayata mahsus kılmadan anlamını genişleterek bütün mahlûkata ve evrimci bir saik olarak aşka evrensel (cosmic) bir önem vermektir. Kuran’da Allah kendisinin Rahman olduğunu ve Rahman’ın her şeyi kuşattığını söyler.

Bir başka ayette Cennet’in büyüklüğünün göklerin ve yeryüzünün tamamı kadar olduğunu, yani bütün âlemi kapsadığı söylenir. Bir gün, gayrimüslim biri Peygamber’e (SAV) ‘Gün ışığında gece nerededir?’ diyerek, bununla Allah’ın aşkı tecelli ettiğinde bütün âlemi kuşatacağını belirtir.¹⁵

Aşk, Yürekteki Derinliğe İnebilmektir

Aşk, insanın yüreğindeki derinliğe inebilmesidir. İlâhî aşk ise, o derinliğe inebilen âşığın orada mâşuğu ile buluşabilmesidir. Bu kavram, tasavvufla anlamını pekiştirmiş bir kavramdır. Bazı düşüncelere göre sûfinin yaşadığı ve savunduğu her ahlâkî davranışın, mutlak surette, her şeyin aslı olan ilâhî aşkla bir bağlantısı vardır. Zîrâ sevginin temel özelliği, her şeyden vazgeçip mahbûba yönelmek ve mahbûbu da her şeye tercih edebilmektir. Sûfi de mahbûbu olan Allah Tealâ’yı her şeye tercih edince, Hakk’a ait tüm ahlâkî sıfatlar, sûfi için elde edilmesi gereken bir gâye hâlini alır.¹⁶ Bu doğrultuda Gazzâlî şunları söylemektedir: “Aşk, tasavvuftaki makamların zirvesi ve oradaki derecelerin en yücesidir. Aşk’tan sonra gelen şevk, üns, rıza ve benzeri makamlar, onun sadece bir meyvesi ve uzantısıdır. Aynı şekilde aşktan önce yer alan tevbe, zühd, sabır ve benzeri makamlar da onun için sadece bir hazırlık ve mukaddimedendir ibarettir.”¹⁷

“Eğer insan iradeyse” der Frithjof Schuon, “Tanrı, ‘Aşk’tır. Eğer insan akılsa Tanrı ‘Hakikat’tir. Eğer insan düşmüş ve güçsüz kalmış iradeyse, Tanrı ‘Kurtarıcı Aşk’tır. Eğer insan karanlık içine düşmüş ve yolunu şaşırılmış akılsa, Tanrı kurtarıcı, aydınlığa çıkarıcı Hakikat’tir, çünkü bilginin tabiatında, yani

¹⁴ Afifi, *Tasavvuf, İslâm’da Manevî Hayat*, s. 227.

¹⁵ Abdülhakim, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî” (çev. Yusuf Ziya Cömert), *İslam Düşüncesi Tarihi* (Ed. M. M. Şerif), İstanbul 1992, c. III, s. 51-52

¹⁶ Afifi, *Tasavvuf: İslâm’da Manevî Hayat*, s. 269

¹⁷ İmam Gazzâlî, *İhya-i Ulûmi’-d-Dîn*, c. IV, s. 280’den aktaran Ebu’l-Alâ Afifi, *Tasavvuf: İslâm’da...*, s. 269

akıl-hakikat uygunluğunda, saf ve özgür kılma vardır. İlâhî Aşk, ‘Biz ne isek kendisini o yaparak’ kurtarır. O, ‘yukarı çıkartmak’, ‘yükseltmek’ için ‘aşağıya iner’. İlâhî Hakikat akla ‘tabiat üstü olarak tabii’ objesini vererek kurtarır; dolayısıyla aklın ilk saflığını akla vererek, yani sadece Mutlak Varlık’ın ‘Var’ olduğunu, mümkün varlığın ‘var olmadığını’ ya da aksine mümkün varlığın saf varoluş bakımından ve ayrıca çeşitli durumlara göre Saf Akıl ya da ‘Şuur’ bakımından ve tam analogi bakımından ‘O’ndan başka bir şey olmadığını’, ‘hatırlatarak’ insanı kurtarır. (...) Hakikatin tezahürü Aşk’ın bir sırrıdır. Tıpkı tersinden söyleyecek olursak, Aşk’ın muhtevâsının Hâkikat’in bir sırrı olduğu gibi.”¹⁸

Schuon, “Allah aşkı” kavramının, bir insanî varlığa doğru yöneltilen bir duygu imajını çağırıştırdığından söz eder. Bu imaj bir yandan Tanrı’nın gayr-ı sûrî (informelle) ve aşkın (transcendant) özelliğine ve diğer yandan Tanrı’yı müşahede etmeyle ilgili (contemplatif) olan aşkın manevî ve hemen hemen tabiat üstü özelliğine karşıtmış gibi gözükmektedir. Fakat burada gerçekten hiçbir karşıtlık olmadığını belirtir Schuon; çünkü Tanrı, insanın karşısında, – aradaki uygunluğa göre ve bu görünümle sınırlı kalmaksızın– gerçekten insanî bir görünüm deruhte etmektedir. İkinci olarak, çünkü maneviyat (spiritualité), madem ki insanî bir görünümü de üstlenmektedir, öyleyse zorunlu olarak ruhun (l’ame/the soul) duygusal gücünü de kendi içinde kapsar, ona tahsis ettiği yer ya da işlev ne olursa olsun.¹⁹ “Fakat bir yandan hem yasa koyucu, hem de rahmet edici olan Tanrı’nın insanîleştirilmesini, öte yandan da insanî duyarlığın manevî bir şekle konulmasını bir kenara koyduğumuz zaman, ‘Allah aşkı’nın kendi içinde obje konusunda sınırlandırıcı, süje konusunda da duygusal hiçbir şeye sahip olmadığını göreceğiz” der Schuon. Çünkü o esas tabiatında, İncil’deki “Göklerin hükümrânlığı sizin içinizdedir” sözüne tamamen uygun olarak bizim “iç boyut”u seçmemizden başka bir şey değildir.”²⁰ O halde, Schuon’a göre temel olarak burada “zâhir” ile “bâtın” arasında ya da bu âlemle Tanrı arasında bir alternatif ya da bir seçme söz konusudur, şöyle ki: “Zâhir boyutu”, çok değişik nesnelere, eşyanın, dağılmanın ve süreksizliğin olduğu alandır, fakat aynı zamanda aralarındaki karşılıklı bağıntı gereği, sınırlılık, bencil baskı ve “kalb katılaşması” alanıdır. “Bâtın boyut” a gelince, tam aksine bu boyut, birlik, sentez ve dâimîlik boyutudur, fakat aynı zamanda, aralarındaki karşılıklı bağıntı gereği, sınırsızlık mânevî olarak genişleyip ferahlama ve “kalbin erimesi” alanıdır. Böylece Allah aşkı “yön değiştirme” aşamasında, bir vurgu ya da eğilimin temel

¹⁸ Frithjof Schuon, *Comprendre l’Islam: İslâm’ı Anlamak* (çev. Mahmut Kanık), İstanbul 1988; 2. Bs. 1996, s. 207, 208, 209

¹⁹ Frithjof Schuon, *İslam’ın Metafizik Boyutları* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul 1996, s. 167

²⁰ Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutları*, s. 167-168

değişmesi olarak ya da başlangıçtaki ilk ve tabii hareketin tersine çevrilişi olarak gözükür.²¹

Modern çağda yaşamış, ancak yüzü geleneğe dönük bir düşünür olarak tarif etmeyi uygun bulduğum Schuon için Allah aşkı, insanın ne ise o şekliyle, yani olduğu gibi, dış boyuttan yüz çevirip bu dış boyutu, yani zâhir âlemi doğrudan meydana getiren nesnelere nisbetle kendini bağımsız kılmasını içermekle kalmaz, fakat aynı zamanda bu dış boyutun içinde –fakat bu kez batin boyutun bir aynası olarak– insanın kimi şeyleri sevmesini ve kimi şeyleri sevmemesini, ama batin boyutunu meydana getiren şeyleri kesinlikle sevmesini içerir. Yani, Allah aşkı kendisinin sembolleri ya da vasıtaları olan şeyler üzerine dolaylı olarak yansımak zorundadır Schuon'a göre.²²

Aşk Teslimiyettir

Allah aşkı ile imanı, birarada düşünmek gerektiğini söyleyebiliriz. Hatta “aşk”, “iman”dır. İman eden, teslim olmuş demektir. Âşık da teslim olmuştur. Neye iman ettiyse insan ona teslim olur... ve neye âşık olduysa, yine ona teslim olur. Aşk, teslimiyettir... tıpkı iman gibi.

Frithjof Schuon, Allah aşkının esas olarak imanın bir sonucu olduğunu ifade eder, şöyle ki: İmanın iç bütünlüğü olmadan, aşk gerçek olamaz. Mümkün olan pek çok yoğunlaşma türleri vardır, –örneğin gurur, kibir de bir yoğunlaşmadır– fakat hakikat olan bu objektif ve entellektüel unsur olmadan manevî olarak batinlaşma da olamaz.²³

Batinlaşma ise, metafiziksel seçim gücünün, ayrıca mutlaklık ve sonsuzluk fikrinin bir sonucudur; ayrıca, sadece bu fikre sahip olmak, bu fikir dışında yoğunlaşmaktan ve kaygısız bir mü'minin saf ve basit dikkatsizliğinden bin defa daha kötü olan bir tuzağın içine düşmekten elbette daha iyidir. İnsanın kendi içine kapanmasını hakikat ortadan kaldırır; içine kapanıklık bencillik öğeleri taşıyabilir. Hakikat mânevî simya içinde bir ölüm tadı sokarak egoyu nötrleştirir; tıpkı şu söze uygun olarak yapar bunu: “Kim hayatını korumak isterse, onu kaybeder; sakınan göze çöp girer.” Allah aşkı (Amor Dei) aynı zamanda Allah uğruna ölmektir (mors Deo); l'amour (aşk) ile la mort (ölüm) kelimeleri arasındaki benzerlik hiçbir yerde Tanrı'nın karşısında olduğundan daha fazla gerçek değildir Schuon'a göre.

Güzellik ve aşk, zâhir âlem içinde batinı yansıtan kavramlardır Schuon için... kutsallık ise, zâhir planlarla batin planları arasında her iki yönde köprü vazifesi görmektedir.²⁴ Schuon; “Güzel olan her şey Allah'ın güzelliğinden ileri gelir” şeklindeki hadisten hareketle şunları söylüyor ve şöyle bir yorum getiriyor: “Müslümanlar güzellik ve aşk arasındaki bağ üzerinde çokça ve

²¹ Schuon, *İslâm'ın Metafizik*, s. 168

²² Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutu*, s. 169.

²³ Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutu*, s. 174.

²⁴ Schuon, *İslâm'ın Metafizik Boyutu*, s. 175.

ısrarla dururlar; ve bu iki unsuru birbirinden ayırma durumuna asla düşmezler, çünkü bu iki unsur onlara göre aynı ve tek hakikatin iki yüzüdür. Kim güzellikten söz ederse, aşktan da söz eder; ya da tersinden söylersek kim aşktan söz ederse, güzellikten de söz eder. Yukarıda zikredilen hadis, Allah aşkının aynı zamanda dünyevî varlıkların aşkıyla çakışması öğretisini şu hadisi şerifle birlikte kapsar: ‘Allah güzeldir ve Allah güzelliği sever’. Hissedilen şeylerin metafiziksel saydamlık öğretisi de bu noktada toplanır.’²⁵

Aslında “Allah aşkı” tabiri daha sonraları ortaya çıkmış bir tabirdir. Bildirildiği kadarıyla ilk sūfler genellikle “Allah sevgisi” tabirini kullanmışlardır. “Allah aşkı” tabiri H.4/M.X. asırda ortaya çıkmış bir tabirdir. Ancak bu tabirin umumleşmesi daha ileriki yıllara, H.6/M.XII. yıllara rastlamaktadır.

Aşk Bir Mertebedir

“Aşk mertebesi rızâ, şevk ve ünsü kapsar. Bir yandan rızâ, âşkın arzusuna boyun eğişi simgelerken, diğer yandan şevk, sevgiliye kavuşma arzusunu, üns de sevgili ile âşkın arasında oluşan yakın ilişkiyi simgeler. Âşık, aşktan direkt olarak ilâhî sırlara (ma’rifet) geçer, Allah’ı perdesiz olarak görebilir ve ‘Tevhîd’de onunla ‘Bir’ olur. Bu tevhîde bu dünyada kısa anlarda ulaşılabilir, fakat ahirette onunla sonsuza kadar yaşanabilir.”²⁶

Aşk, kuşkusuz ki bir mertebedir ve o mertebeye de ancak, Allah’ın izniyle ve Allah’ın yüreklerini “aşk”a açtığı, aşkın ağır yüküne dayanabilecek kimseler ulaşabilir. Ayet ile sabittir ki “Allah, kuluna taşıyamayacağı bir yük yüklemeyiz.” Aşk da, hiçbir zaman için kolay taşınabilir bir yük değildir.

Mecnun’un “Varını yokluğa vermesi” gibi, âşkın da kendisini maşuğuna vermesi, bir anlamda onda fenâ olması demektir. Bu aşk, Allah aşkı ise, kul için, yani mâşuk için bu yük daha da ağırlaşır ve taşınması güç olur. Bu yükü taşıyabilen ve aşk mertebesine ulaşabilen hakiki âşık sayısı da yeryüzünde zaten pek fazla olmamıştır.

Muhabbet, Allah’ı Bulmaktır

Muhabbet, aşkın başlangıcıdır. Bazı müellifler bunu aynı zamanda “Aşk” olarak kullanmışlardır da. Burada kastedilen, aslında muhabbetullahtır. Erzurumlu İbrahim Hakkı’ya göre Muhabbetullah (Allah sevgisi), Allah’tan gayrısını unutmaktır. Vücudun bütün cüzlerinin, O’nun olduğunu bilmektir. Muhabbet, Allah’ı bulmaktır ve O’ndan gayrı her sevgiyi kalpten atmaktır. Kalbe muhabbet ve şefkatin akışı, Allah’ın bir ilhâmıdır. Muhabbetullah öyle bir ateş ocağıdır ki, onu velîler kalplerinde yakarlar. Tâ ki o ateş, gönüllerinde bulunan Allah’tan gayrısını yaksın, mahvetsin. Erzurumlu, muhabbetin bir

²⁵ Schuon, *İslâm’ın Metafizik Boyutu*, s. 177

²⁶ Margaret Smith, *Rabî’a a the Mystic and Their Fellow-Saints in Islam*, Cambridge 1984; a.e.: *Bir Kadın Sūfi: Rabia* (Çev. Özlem Eraydın), İstanbul 1991, s. 129

hakikat olduğunu ve onu sahibinden başkasının bilemeyeceğini ve isteyeninden başkasının da bu vasfı kazanamayacağını söyler. Erzurumlu'ya göre muhabbet, ezeli bir inâyet ve ebedî bir sıfattır ki, kitap ve iman onunla bilinmiştir. Muhabbet öyle bir sürürdür ki (sevinç), onu idrak ettiren Allah'ın huzurunu tasavvur etmekle gönülde hâsıl olur. Muhabbet vicdanî bir emirdir ki, onun hakikati bilinemez ve herhangi bir suretle tarif edilemez.²⁷ "Muhabbetin menşei" der Erzurumlu İbrahim Hakki, "Allah'ın birliğidir. (...) Muhabbet, hayat kaynağıdır; vücud onunla kuvvet bulur. (...) Gerçek muhabbet, parçalanma kabul etmez. Muhabbetullah havuzuna dalan ve suyunu kana kana içen arifler, Allah'ın has kulları ve yakınlarıdır. Onun vahdet denizine gömülmüşlerdir. Enâniyetleri yok olmuştur. Allah'ın huzurunda ve O'nun Cemâl ve Celâli'nde kendilerinden geçmişlerdir."²⁸

Kuşeyri'ye göre ise muhabbet, yani aşk, çok şerefli bir haldir. Hak Teâlâ, muhabbetin kul için bir fazilet olduğu hususunda şهادette bulunmuş ve kulunu sevdiğini haber vermiştir. Ulemanın dilinde ve ıstılahında muhabbet, irade manasına gelir. Sufilerin ise muhabbet tabirinden muratları irâde değildir. Çünkü irâde, kadîm olan varlığa taalluk etmez. Ancak buradaki irâde tabirinin Allah'a yaklaşmak ve O'na ta'zim etmek şeklinde anlaşılması mümkündür.²⁹ "Muhabbet, sevdiğin her şeyi sevgilin için terk etmektir" denilir.³⁰ Kulun Allah hakkındaki muhabbeti; kulun kalbinde bulduğu ve duyduğu bir şey olup, ibâre ile ifâde edilemeyecek kadar lâtf (ve rakîk bir his)tir. Bu hâl ve his insanı Allah'a ta'zim etmeye, O'nun rızâsını her şeye tercih etmeye, O'ndan ayrı kalınca sabırsızlanmaya, O'nsuz edememeye, O'nsuz kalınca da kararsız hâle gelmeye; ünsiyet ve ülfetini devamlı surette kalbi ile O'nu zikrederek bulmaya ve O'na karşı içinde bir heyecan duymaya sevkeder.³¹

Hucvîrî, muhabbetin iki çeşit olduğundan söz eder *Kesfî'l-Mahcûb* adlı eserinde. Biri, cinsin yine kendi cinsinden olanı sevmesidir. (İnsanın insanı sevmesi veya daha umumî bir ifâde ile bir mahlûkun, diğer bir mahlûku sevmesi gibi). Bu, meyletmek, gönül bağlamak, dokunma ve yapışma (yani sarılma ve kucaklama) yolu ile sevgilinin zâtını ve şahsını talep etmektir. Diğer, bir cinsten olanın kendi cinsinden olmayana sevmesidir. Bu; sevgilinin vasıflarından bir vasıfla beraber karar kılmayı ve bulunmayı tasvib etmek, o vasıfla itminan bulmak ve ünsiyet etmektir. Sevgilinin konuşmasını dinlemek ve (dîdârını) temâşâ etmek gibi (Kulun Allah'ı sevmesi bu çeşit bir muhabbettir.).

²⁷ Erzurumlu İbrahim Hakki, *İnsân-ı Kâmil*, Sad: İ. Turgut Ulusoy, Hisar Yayınevi, İstanbul 1997, s. 58-63.

²⁸ Erzurumlu, *İnsân-ı Kâmil*, s. 64.

²⁹ Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, s. 496.

³⁰ Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1992, s. 161.

³¹ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s. 497.

Hucvîrî'ye göre muhabbet konusunda imanı ve itikadı olanlar da iki çeşittir. Biri, üzerindeki Hakk'ın nimetini görür. Nimetin ve ihsânın görülmesi, nimeti vereni ve ihsanda bulunanı sevmeyi icâb ettirir. Diğer, üzerine muhabbetin gâlib gelmesi sebebiyle, bütün nimetleri hicab mahalline kor (tüm ihsanları mahcûb olma ve perdeleme vasıtası olarak kabul eder). Bu durumdakilerin yolu, nimeti görmekten nimeti verene (ve onu temâşâ etmeye doğru) gider ve bu daha yüksektir.³²

Mevlânâ'da Aşk ve Mûsikî

Mesnevî'nin "aşk" kavramı üzerine oturan bir eser olduğunu söyleyebiliriz. Bu aşk, kuşkusuz ilâhî aşktır ve Mesnevî, bu aşkın detaylı bir anlatımı gibidir âdeta. Dolayısıyla, Mesnevî'den hareketle ve ondan ilham alınarak vücuda getirilen her şeyin "aşk"ın bir ifadesi olduğunu söylemek herhalde yanlış olmaz. Özellikle de Mevlevî mûsikîsi için, tam anlamıyla bir âşk mûsikîsidir" demek de yanlış olmayacaktır. Çünkü Mesnevî "aşk"tır... ilhamını aşktan alan da ancak âşık kimsedir. Âşık kimsenin vücuda getirdiği her şey, "aşk"la ilgilidir, ilişkilidir, "aşk"a aittir veya "aşk"ın bir ifadesidir. Bunu müzik tekniği olarak örneklendirmek kolay olmayabilir. Ama belki müzikte, seslerin birbiriyle ilişkisi esnasında aşkı ifade ederken bir tür "aşk aralığı"nın tabii olarak kullanıldığından söz etmek de mümkün olabilir. "Aşk, Mevlânâ için iki arzunun karşılaşması demektir: 'Eğer Cennet'i arzuluyorsan, Cennet de seni arzular'..."³³

Aşk, elbette fedakârlık istemektedir. İnsanın sahip olduklarını terk etmesini gerektirir aşk. Allah için duyulan ideal aşk uğruna gerektiğinde bütün dünya nimetlerinin fedâ edilmesi görüşü, aynı şekilde Kur'an'da da belirtilmiştir. Burada aşk, insanın sadece kendi iç dünyasında geliştirdiği sadece bir duygunun adı olmayıp, kesinlikle faaliyete yönelik olan bir haldir (Bu, Mevlânâ için de aynen böyledir). Öte yandan, yeni tasavvufi muhtevâ içinde hem tevekkülün hem de aşkın ağırlık noktaları önemli ölçüde değişmiştir.³⁴

Mevlânâ'ya göre aşk, yaratıcının vasıflarındandır. İnsan neyi ve kimi severse sevsin; bu sevgi, gerçek varlığadır. Bu bakımdan o, insanı gerçek aşka götüreceği için geçici aşkı da hoş görmekte ve beşerî zaafı unutmamaktadır. Zaten ona göre hiçbir şey mutlak olarak hayr olmadığı gibi, mutlak olarak şer de değildir. Her birinin, yerinde faydası vardır, yerinde de zararı ve bilgi, bu bakımdan gereklidir. Adalet, her şeyi lâıyk olduğu yere koymak, zulüm de

³² Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfu'l-Mahcub (Hakikat Bilgisi)*, Haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996, s. 447.

³³ Jean Chevalier, *Le Soufisme (Süflilik)*, Çev: Ahmet Kotil, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 57)

³⁴ Prof. Dr. Fazlur Rahman, *İslam*, Çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, s. 164.

lâyık olmadığı yere koymaktır. Yalnız Mevlânâ, gayri tabii sevginin şiddetle aleyhindedir ve tasavvufun teviline kapılarak bu zevki hoş görenleri de kınar.

Mevlânâ'daki gerçek aşk, insân-ı kâmil'e karşı duyulan bağlılık veya kendi olgunluğunu onda görüştür ki cezbe hâli geçince bu sevgi dünyaya yayılır; bütün insanlara, hatta bütün canlılara taallük eder, hayrı, güzeli, iyiyi, doğruluğu ve birliği hedef tutar ki Mevlânâ, hayatının her safhasında daima bu yüksek ve âlem-şümûl neşeye sahip olmuştur. Bu neşe, bazen merhamet, bazen bir görüş, bazen bütün bağlardan hür oluş, bazen ileri bir düşünce tarzında tecelli ettiği gibi bazen de kötüyü ve kötülüğü şiddetle tenkid mâhiyetini alır ve Mevlânâ'ya göre her şey sevgiliden ibârettir; âşık, bir perdedir. Yaşayan, ancak sevgilidir. Aşıkta, bir ölü. Aşka düşmeyen kişi, kanatsız kuşa benzer ve bu sevgi insanı insan eden, hırstan, kibirden, varlıktan ve benlikten kurtaracak tek ilaçtır; insan onunla ferdiyetten kurtulur.³⁵ "Aşkta diri olmak gerek" der Mevlânâ. "Ölüden hiçbir şey olmaz. Diri kimdir bilir misin? Aşkta doğan kişi."³⁶ Bizi aşkta ara, aşkı bizde. Gâh ben onu överim, gâh o beni över. / O sedef gibi denizler içinde bir ağzını açtı mı ben ve biz denizini bir katre gibi içer, siler süpürür."³⁷

Çağımız düşünürlerinden Nureddin Topçu'ya göre Mevlânâ'nın şahsiyetinde şarkın büyük hakimi Sâdi ile Batı romantizminin zirvesi sayılan Goethe'yi birleşmiş buluyoruz. Gülistan'ın ağır başlı kalender hâkimi Mesnevî'de muzdarip, haşin bir simâyâ bürünmüştür. Diğer taraftan Mesnevî'nin bir kuvvetli tarafı da Goethe'yi düşündüren muhteşem romantizmdir.³⁸ Nureddin Topçu'nun bu kıyası oldukça ilginçtir. Buradan yola çıkarak Mevlânâ'yı Doğu ile Batı'nın zirvelerini de aşan, ancak onları kendisinde birleştiren bir cevher olarak telâkkî etmemiz mümkündür.

Mevlânâ'nın dünya görüşünün merkezinde tabii ki inan vardır. Onun ahlâk felsefesi de insan temeline dayanıyor. Topçu'ya göre insanın diğer varlıklar arasındaki imtiyazlı durumu, aklın saltanatı ile bezenmiş olmasıdır. Akıl fonksiyonu ise, onu aşkın hudûduna kadar götürmesidir. Akıl temeli tanıtır, ondan öteye gidemez. Akıl, bizi aşka teslim eder Topçu'ya göre, aşk da Allah'la birleştirir.³⁹

Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının temeli aşk, sevgi, semâ', vecd, cezbe ve istiğrak gibi mistik hallerdir.⁴⁰ Sûfler, aşk ile arası olmayanlara ağır ithamlarda bulunurlar. Mesnevî ise, aşk ile alışverişi olmayanların kanatsız kuş olduğunu ileri sürmektedir. O kimse, hakikat semâlarında uçamayacaktır.

³⁵ Gölpınarlı, *Mevlânâ, Hayatı, Sanatı*, s. 30-31

³⁶ Gölpınarlı, *Mevlânâ, Hayatı, Sanatı*, s. 109

³⁷ Gölpınarlı, *Mevlânâ, Hayatı, Sanatı*, s. 110

³⁸ Nurettin Topcu, *Mevlânâ ve Tasavvuf* (Haz: Ezer Elverdi-İsmail Kara), İstanbul 1998, s. 115-116

³⁹ Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, s. 117

⁴⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 57

Çünkü aşk, hakikat semâlarında uçabilmektir. İnsan topraktan yaratılmıştı. Aşk, onu yükseltti. Yine topraktan ibaret olan dağa aşk sirâyet edince dağ cezbeye gelerek raks etti. Cemâlullah'ı görmek isteyen Musa, Allah'ın bakışı ile nûra gark olan Tûr'a bakınca bir de ne görsün. Tûr Dağı parça parça oluyor. O zaman Mûsa aşkın bu şiddetine dayanamayarak düştü ve bayıldı. Aşkın ulaştırdığı vecd uykusundan uyanan sûfî bakıyor ki, ortada ne âşık var, ne de aşk, yalnız mâşuk var. Seven ölmüş, sevilen yaşıyor. Ruh, murada ermiştir. Kendisi ebedileşmiş, ulûhiyet varlık halinde gözükken perdeyi üzerinden atmış, yalnız O var. Fânî olan bütün hayaller, Allah'tan gayri bütün ruh hezeyanları ortadan kalkmış. Bir şey, yalnız bir şey var: O... Aşkın kanadında uçtuğu zaman onun dünyası bambaşka oluyor. Her insanda aşkı görüyor ve Allah huzurundaymış gibi secdeye kapanıyor. Aşk anında büyük-küçük, yüksek düşük, Müslüman-Mecusi hiçbir insanı birbirinden ayırmıyor. Çünkü hepsinde Allah'ı görüyor.⁴¹

Aşk, Ahenktir (Armonidir)

Halife Abdülhakîm'in ifâdesine göre; Mevlânâ'ya göre hiçbir şey aşksız hareket etmez ve âlem de bir aşk diyarıdır. Aşkla mukayese edildiğinde kanun ve akıl ikinci dereceden fenomendir. Yalnız aşktır ki, kendi kendini oluşturur, akılsa bu oluşumu gözden geçirerek hayattaki farklı tezahürlerin içindeki vahdeti tehdit eden unsurları ortaya çıkarır. Aşk, nihâf Hakikat olan Allah'ın mahiyetinin daha temel bir sıfatıdır. Batılı eleştirmenlere göre İslâm, Allah'a karşı kayıtsız şartsız zoraki bir itaati içerir. Oysa bu tip bir itaat, seven Allah için sözkonusu olamaz. Rahman, aşktan zuhur eder; Rabb aşktan dolayı besleyip kuvvet verir. Rahim, aşktan dolayı bağışlar. Gerçekte Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve sûfîlerin yapmış olduğu şey, aşkı sadece dine ve ahlâkî hayata mahsus kılmadan anlamını genişleterek bütün mahlûkata ve evrimci bir sâik olarak aşka evrensel (cosmic) bir önem vermektir. Kur'an'da Allah kendisinin Rahman olduğunu ve Rahman'ın her şeyi kuşattığını söyler. Bir başka ayette Cennet'in büyüklüğünün göklerin ve yeryüzünün tamamı kadar olduğunu, yani bütün âlemi kapsadığı söylenir. Bir gün gayrimüslim biri Peygamber'e şayet Cennet bütün varlık âlemini kuşatmışsa, Cehennem'in yerinin nerede olduğunu sordu. Peygamber, "Gün ışıdığında gece nerededir?" diyerek, bununla Allah'ın aşkı tecelli ettiğinde bütün âlemi kuşatacağını belirtir. Hegel, tabiatın ve aklın sürekli gelişimini mutlak sonsuzun zaman içinde diyalektik açılımı ile izah eder. Celâleddin Rûmî hayatın ve tarihin dinamizmini diyalektik tez-antitez ve sentezle değil, evrensel aşkla açıklamaktadır. Benzer bir şekilde Rûmî, atomların gravitasyonel çekimleri ve maddenin kütleleri hakkında bir sezgiye sahiptir. Bunu mekanik dinamiklerle izah etmek yerine, çekici ve cezb edici dürtü olan aşkla açıklar: "Âlemde var

⁴¹ Topçu, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, s. 122-123-143.

olan tüm atomlar, âşıklar gibi birbirlerine doğru çekilirler, her biri aşkın manyetik çekimi ile eşine doğru yönelir. Gök cisimleri yeryüzünü kendilerine doğru bir kucaklaşma muhabbetiyle çekerler. Aşkın evrensel câzibesi neticesinde yeryüzü uzayda bir lâmba gibi asılı durmaktadır.

Yeryüzünü bütün yönlerden çeken kuvvetlerin denkleştirildiği bir çekim oluşturarak ne onu uzağa fırlatmakta, ne de uzay boşluğuna düşürmektedir. Sanki o, yıldız feleği içinde bir demir parçasının hiçbir bağlantı olmadan asılı durduğu manyetik bir kubbe gibidir.” Rûmî’ye göre gök cisimlerini nebuladan yaratan aynı kuvvet, temelinde yaratıcılık olan aşktan dolayı yıldızları, gezegenleri, sistemleri ve daha da ileri giderek hayatı meydana getirir. Atomların birbirini çekmesi, neticede molekülleri oluşturarak daha ileri bir safhada evrimci bir dürtü ile önceki bitkisel hâle gelip daha sonra hayvanî konuma gelen canlı organizmalar oluşturur. Hegel’e göre yaratılış, zıtların sentez olması sonucu oluşur. Fakat Mevlânâ Celâleddin Rûmî’ye göre görünüşteki zıtlıklardan kaynaklanan bu farklılık, aşkın câzibesi karşısında yok olur. Aşk Allah’tan kaynaklanır ve yaratıcı olan Allah’a yönelir. Bu nedenle yaratılış sürecinde safha safha ilerleyen aşk, her adımda yeni varlık formları oluşturur. Celâleddin Rûmî, gök cisimlerinin hareketlerinin salt mekanik olmadığını bilâkis aşkın sonsuz okyanusunda dalgalar olduğunu söyler. Şayet kozmik aşk var olmamış olsaydı, bütün mahlûkat donacak ve hiçbir şeyin anlamı kalmayacaktı. Aşksız hiçbir şey hareket etmez.”⁴² Çünkü Mevlânâ’ya göre aşk, Allah’ın bir vasfı olduğu için aynı zamanda sınırsızlıktır da. Şöyle diyor: “Ben aşkı durmadan övsem, yüzlerce kıyamet gelir geçer de onun vasfı bitmez. Çünkü kıyamet tarihi için sınır vardır. Allah’ın vasfı için sınır ne gezer.”⁴³

Reynold A. Nicholson’a göre Mesnevî’nin mistik ve ahlâkî öğretisinin merkezinde “aşk” vardır. Yüzeysel veya dünyevî aşkı da ruhu sâfileştirebilecekken, bu “Bende benimle ilgili bir şey bırakmayan” aşk’ın gücü ne kadar yüksektir. Bu prensibi ilerleten şair, her kötülüğün evrensel açıdan iyi olduğunu; irâdenin harmonisi içinde özgürlük / ihtiyaç antitezinin kaybolduğunu ve eski inançların da hiçbir değeri kalmadığını anlatmaktadır.⁴⁴

Tasavvuf, Aşk ve Mûsikî

İslâm dünyasında mûsikîye en fazla ilgi, genellikle tasavvuf ehli tarafından gösterilmiştir. İkinci asrın sonlarından itibaren mûsikî, semâ’ adı altında tasavvufa girmeye başlamış ve İslâm tasavvufunun belli başlı karakteristiği hâline gelmiştir. Böylece bütün sûfî ve tarikat mensupları

⁴² Abdülhakim, *age*, s. 53-54-55-56

⁴³ Mîthât Baharı Baytur, *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ / Şiirleri, Aşk ve Felsefesi*, İstanbul 1965, s. 178

⁴⁴ Reynold A. Nicholson, *Tales of Mystic Meaning-Selections From the Mathnawi of Jalâl-ud-Din Rûmî*, Oxford 1995, s. XXI.

tarafından benimsenen semâ', insanı Allah'a yaklaştıran ve yükselten dînî bir unsur olarak görülmüştür. Sûfiler, mûsikî (gînâ) kelimesi yerine özellikle semâ' kelimesini kullanarak, o dönemde yaygın olan keyf ve nefis ehli ile karıştırılmaktan sakınmak istemişlerdir.⁴⁵ Bunun yanında, semâ' kelimesini ölçülü ses ve hoş sadâ mânâsına gelen mûsikî yerine kullanmakla beraber, bu deyimnin mânâsını genişleterek hoş olmayan sesleri de kapsayan bir mânâ vermişlerdir. Bunun sebebi, tabiattaki bütün seslerin aslında özünde bir ahenk barındırıyor olmasındadır. Bu yüzden tasavvufta semâ' demek mûsikî demek olmayabilir. Semâ', kulak vasıtasıyla işitilen bütün sesler demektir. Mûsikî sadece semâ'nın özel bir bölümüdür. Hatta tasavvufta; sesle hiç ilgisi bulunmayan manevî hakikatler, sırlar, hikmetler, rüyetler ve müşâhadeler de bir mûsikî (semâ')dir. Hatta tasavvufta sessizlik de bir semâ'dır.⁴⁶

Ayrıca sûfiler semâ' kelimesini kullanarak “ğına, elhan ve mûsikî” deyimlerini kullanmamak suretiyle kendilerini dînî bozmak ve yeni ibadetler uydurmakla suçlayan zâhir ulehasının hücumlarına hedef olmaktan korunmaya çalışmışlardır. Bu arada mûsikî ve raksa (semâ' ve vecd) eğlence ve oyun nazarıyla bakılmaması konusunda hassasiyet göstermişlerdir.⁴⁷ Hatta semâ'dan bahsederken vecd'den de bahsedilmesi gerekmektedir. Çünkü vecd, semâ'nın semeresidir, vecdin semeresi de ya ölçülü ve ahenkli harekettir –ki mevzûn harekete raks ve tasfik adı verilir– veya ölçülü olmayan harekettir, ki buna da ıztrâb, sallanmak adı verilir. Vecd, semâ'nın meyvesi olan bir haldir, semâ' dinlemenin neticesi olarak Hak Teâlâ tarafından “gelen (vârid)” mânâdır, semâ' yapan bu mânâyı kendinde bulur (vecd). Bu buluşa “vecd” adı verilir.⁴⁸

Sûfilerin semâ' ile “Elest bezmi” arasında bir münasebet kurmuş olmaları da oldukça dikkat çekici bir durumdur. Bu görüş, tasavvufta ve muhtelif tarikatler arasında hızla yayılmıştır. Bu münasebet şu şekilde kurulmuştur: “Elestu bi-Rabbikum?” şeklindeki hitabı keyfiyetsiz ve şekilsiz olarak dinledikten sonra, o ilâhî hitabı işitmenin zevki kalplerde yer tuttuğundan, Hazret-i Adem'in yaratılmasından ve zürriyetinin dünyaya gelmesinden sonra, bu gizli sırlar, zuhûr eden halden dolayı bir nağme veya güzel bir kelime işittikçe, o eski ahitteki zevkli dinlemenin sebebiyle kalp uçacak hâle gelir. Bunlar sevgi ve aşkları ezelden beri Allah için ve Allah ile olan irfân sahipleridir. (...) Bundan dolayı mûsikîde saklı olan gizli sırları idrâk eder ve hazlarını alırlar. Şüphesiz ki “Elest” hitâbını işitmiş olma sırrı,

⁴⁵ İmâm-ı Gazzâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din* (Çev. Ali Arslan), İstanbul 1979, c. V, s. 128-220

⁴⁶ Âşık Paşa, *Garibnâme*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no. 121'den aktaran: Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'*, Bursa 1992, s. 228-229

⁴⁷ Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî*, s. 233

⁴⁸ İmâm-ı Gazzâlî, *İhyâ*, c. II, s. 266'dan aktaran: Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî*, s. 233.

bütün canlıların tabiatında mevcuttur. Onun için her cins kendi tabiatına uygun bir şekilde semâ' eder, semâ'dan kendi himmeti nisbetinde hisse alır.⁴⁹

Semâ', sûfilere göre vecd ve trans hâlini destekleyip güçlendirir.⁵⁰ Semâ', semâ' edenin Allah'a olan aşkını, kuvvetli arzusunu (şevkini) harekete getirir, çekiştirir ki, bundan da haller doğar. Bu haller, ateşleri ile kalbi yakar, onu pisliklerden temizler. Bu temizlikten sonra insanda 'muşâhade ve mukâşefe' hâsıl olur.⁵¹ Vefatı Mevlânâ'nın doğumundan iki yıl sonra vukû bulan Ruzbihan al-Bakli ise (ö. 606 H./ 1209), semâ'da çalgı çalıp şarkı söyleyen (Kavval)'in güzel olmasını şart koşar ve semâ' meclisinde bulunan âriflerin kalplerinin rahatlandırılması için güzel koku, güzel yüz ve güzel ses gibi üç unsura ihtiyaç olduğunu kaydeder.⁵² Bakli'nin görüşlerine yakın görüşlere sahiptir Mevlânâ da:

"Demek ki güzel ses, çalgı dinlemek âşıkların gıdasıdır,
Bu dinleyle buluşmak, kavuşmak hayalî vardır.
Gönüldeki hayaller, güzel sesle gelişir;
Hatta güzel ses yüzünden şekillere bürünür o hayaller.
Suya ceviz atanın ateşi nasıl yalınlandıysa,
Güzel seslerle aşk ateşi de parlar, yalınlanır" diyor.⁵³

SONUÇ: Mevlevî Müziği, Sufi Aşkın ve Âşıkın Müziği

Mevlevî müziği, sufi "aşk"ın, âşıkın müziği olmalıdır. Çünkü bir Mevlevî'nin beslendiği kaynak olarak kabul edebileceğimiz Mesnevî'nin özü, "aşk"tır... Mesnevî'nin yazarı tam mânâsıyla bir âşıktır.

Bernard Mauguin, Mevlevî müziğini dinleyenlerin bazı mâniaları aştığını, müziğin içine girdiğini ve kendisini yükseltecek olan ruhî çalışmaya müsaid şartlardan istifade ettiğini; bu sebeple Mevlevî müziğinin bir yükselme vasıtası olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir.⁵⁴ Mevlevî müziğinde düşündürülen, hareketten ziyade derunî bir vecde davet eden hususiyetin varlığını, Sadeddin Nûzhet Ergun ileri sürmektedir. Sanat bakımından Türk müziğinin hiç şüphesiz en kudretli eserleri Mevlevî ayinleridir. Âyin besteleyebilmek bir ustalık işidir ve Türk müziğinin vücûda getirilmesi en zor eserleridir.⁵⁵ Mevlevîlerde sadece Nâ't ve Âyin'e önem verilmiş olduğundan

⁴⁹ Uludağ, *İslâm Açısından Müsiki*, s. 332.

⁵⁰ Cyprian Rice, *The Persian Sufis*, London 1964, s.97

⁵¹ Gazzâlî, *İhya el-Ulumi'd-Din*, s. 239'dan aktaran Tahsin Yazıcı, "Mevlânâ Devrinde Semâ", *Şarkiyat Mecmuası*, V, İstanbul 1963, s. 138-139

⁵² Ruzbihan el-Bakli, *Kitab al Amvâr*'dan ve *Nafahat* tercümesi, İstanbul 1289, s. 268 vd'den nakleden Tahsin Yazıcı, *Mevlânâ Devrinde Semâ*, s. 141.

⁵³ Mevlânâ, *Mesnevî ve Şerhi* (çev. Abdülbaki Gölpınarlı); c. IV, s. 116, Beyt: 742, 743, 744

⁵⁴ Bernard Mauguin, "Mevlevî Müziği Teksif Müziği", *Türk Yurdu Dergisi*, Mevlânâ Özel Sayısı, c. III, s. 11, İstanbul 1964

⁵⁵ Sadeddin Nuzhet Ergun, *Türk Müsikisi Antolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları'ndan, İstanbul 1942, c. I, s. 14.

dolayı, ilâhiler şâyî olmamıştır. Mevlevîler, *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* tefsirine kapılarak daha çok Farsça güftelere önem vermişlerdir. Mamafih bu eserlerin güfteleri de ekseriyetle Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Sultan Veled'in eserleri arasından seçilmektedir.⁵⁶

Hız. Mevlânâ, sonsuz bir heyecanla en yüce sevgiliye duyarlığını yalnızca bir şiir ve semâ' ile sunar. Hız. Mevlânâ şiir ve semâ' ile bütünleşir, ilâhî bir kompozisyonda tek mil mûsikî olur. Onun Ney'den Rebab'a, Def'e kadar yana yakıla ifade ettiği mûsikî maddî heveslerle sınırlı bir mûsikî anlayışı değil; ilâhî aşkı, sonsuz vecdî ve heyecanı, insanın Hak katındaki duyarlığını dile getiren mûsikî idi.⁵⁷

⁵⁶ Ergun, *Türk Müsîkîsi Antolojisi*, s. 123, 124.

⁵⁷ Sadeddin Heper, *Mevlevî Âyinleri*, Konya'1979.