



tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Ankara 2005

Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü -Metodolojik Bir Yaklaşım-

Ethem CEBECİOĞLU
Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Pratik ya da teorik olarak uzman olmayanların, tasavvufla ilgili ihtisası gerektiren konular hakkındaki değerlendirmelerinde, anlama veya okuma hatalarına düştükleri açıkça müşahede edilmektedir. Bu tür yüzeysel değerlendirmeler ve bunların sonucu ortaya çıkan yorumlama hatalarına sûfiler genelde, tasavvufî tecrübenin temel bir özelliğini vurgulayan şu sözle cevap verirler: "Tasavvuf, kal ilmi değil, hal ilmidir." Bir takım sembollerden ibaret olan ifadelere değil, bizâtihî tecrübenin kendisine vurgu yapmakla da onlar, bu tür sathî mütâlaalara ve tenkitlere karşı kapıları kapatmış olurlar. Biz bu yazımızda, tecrübî bir ilim olan tasavvufun anlaşılma ve yorumlama problemlerinden önemli bir tanesine, "sûfinin mânevî tekâmülü ve bu tekâmül sürecinin (psiko-tarih) onun anlaşılmasındaki rolü"ne Mevlânâ örneğinde cevap aramaya çalışacağız.

İlk çağ filozoflarından Heraklit'e nispet edilen "Değişmeyen tek şey, değişimdir" ifadesi, insanoglunun kâinatta süregelen aslı değişimi ilk dönemlerden itibaren fark ettiğinin bir göstergesi sayılabilir. Bu düşünce temelde, hayatın her aşamasında müşahede edilen değişimin, insanın değişmez gerçeği olduğu esasına dayanmaktadır. Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim de özellikle insanın yaratılışındaki ve hayatındaki değişime atıfta bulunarak, insanın buna ibret nazarıyla bakması gereğini vurgulamaktadır¹. İnsanın ana rahmine düşüşünden, yaşlanıp ölmesine; aciz bir varlık halinde gözlerini dünyaya açmasından, serpilip güçlendikten sonra yaşlanarak tekrar aciz bir hale gelmesine, yâni insan hayatındaki bütün bu muhtelif mertebeler, farklı açılardan değerlendirilebilmektedir. Fizyologlar bu değişimleri, fiziksel olgunlaşma ve gelişme yönünde incelerken, psikologlar kişilik gelişimi itibarıyla bir değerlendirmeye

¹ Meselâ bkz., "Hayır! Şafaka, geceye ve onda basan karanlığa, dolunay olmuş aya yemin ederim ki, balden hale geçersiniz." (İnşikak 84/16-19). Ayrıca bkz., Hac 22/5; Yasin 36/68.

tâbî tutarlar. Bütün bu farklı yaklaşımlar, diğer bilimlerin konusuna göre çeşitlilik kazanır².

Her bir canlının hayatında peş peşe gelen bir dizi büyüme ve gelişme evrelerinin bulunması da âlemdeki aslı değişime işâret eden bir diğer husustur. Dünyanın yaratılışından, insan yaşamına bu tedriciliği her alanda görmek mümkündür³. Bir çocuk önce dönmeyi, doğrulup oturmayı, emeklemeyi, ayağa kalkmayı sonra da yürüyüp koşmayı öğrenir. İnsanın büyüme ve gelişimiyle ilgili doğal sürecin her aşaması önemlidir ve zorunlu olarak peş peşe gelir. Bir sonraki aşamanın gereklerini kestirme yoldan bir önceki aşamada yerine getirme imkânımız yoktur. İnsanın fiziki boyutundaki bu tedricî değişim ve tekâmül süreci kendisini bize doğrudan, zorunlu olarak kabul ettirir. Ancak rûhî tekâmül ve karakter gelişimi söz konusu olduğunda bu değişim süreci bu kadar basit, doğrudan ve zorunlu olarak bir birini takip eder mahiyette değildir. Bu sebeple rûhânî tekâmül sürecinde, her bir makamın gereklerini yerine getirerek bir sonraki aşamaya yükselme noktasında başarılı olmak ender görülen zor bir iştir⁴.

Fizyolojik gelişimde olduğu kadar, mânevî ve hissî tekâmülde de bir tedricilik ve değişim dikkat çekmektedir. Bazı psikolojik temelli çalışmalarla bu olgunlaşma sürecinin muhtelif veçhelerini incelemek mümkündür. Bu tekâmül sürecinde, bizi gerçek anlamda kemâle bir adım daha yaklaştıran her bir makam ve mertebe kendi içinde tam ve diğer aşamalardan bağımsız olarak algılanır. Halbuki “hayat”, hem her zaman etkin bir birey olma, hem de her an değişen bir oluşum halinde bulunma durumudur⁵. Bu sebeple hayatın her bir aşaması, geçilen her bir mertebe, bulunulan her bir durum diğer mertebelerden bağımsız, sabit ve basit birer gerçeklik değildir. Tedricî olarak tekâmül eden insanın ruhu ve kişiliği söz konusu olduğunda bölünmüşlük ve parçalanmışlık değil, maddî ya da mânevî, yatay ya da dikey bütünlük dikkate alınmalıdır. İşte bu husus, bir şekilde anlamaya çalıştığımız şahsiyeti tarihsel arka planı bakımından olduğu kadar rûhânî tekâmül açısından da değerlendirme zorunluluğumuzu beraberinde getirmektedir. Bu açıdan insanı anlamaya doğru en emin adımlardan biri, belki de en önemlisi, onu çevresi ve geçmişiyle birlikte bir ruh ve mânevî bir kişilik olarak bir bütün halinde değerlendirmektir. Bu bütünlüğün parçalanması, insan bütünlüğünün parçalanması anlamında bir bölünme ve antropolojik bir çarpıklıktır. Biraz daha somutlaştıracak olursak şöyle diyebiliriz. Bir insanın çocuk yaşlarda hayatı anlayıp, yorumlaması ve buna göre teşekkür eden kişiliği ile daha sonraki gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerindeki algılaması ve buna bağlı olarak gelişen kişiliği aynı değildir. İnsanın zaman ve çevre koşullarına bağlı olarak fizikî değişimi nasıl ki insan tabiatının bir gereğidir, mânevî tekâmül ve ruhsal değişim de onun hakikatının ayrılmaz bir parçasıdır.

² Leo Buscaglia, *Kişilik Tümüyle İnsan Olabilme Sanatı*, çev. Nejat Ebcioğlu, İnkılap yay., İstanbul 1987, s. 35.

³ Dünyanın var oluşunun/yaratılışının da böyle bir tedricilikle olduğu hususunda bilimsel teoriler ile dini kaynaklar arasında uyum bulunmaktadır. Allah'ın gökleri ve yeri altı günde (aşamada) yarattığını belirten ayetlerin (örneğin; Yûnus 10/3, Hadîd 57/4, Kaf 50/38, Furkan 25/59, Secde 32/4..) yanı sıra, dünyanın oluşumuyla ilgili olarak jeologların radyoaktif ışınlarla ve fosillere dayanarak hazırladıkları jeolojik zaman cetveli de dünyanın ERA denilen devrelerden geçerek bugünkü şeklini aldığını göstermektedir (bkz. Süleyman Ateş, “Kur'an'ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi”, *AÜİFD*, c.XX, s.127).

⁴ Stephen R. Covey, *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, çev. Gönül Suveren-Osman Deniztekin, Varlık yay., İstanbul 2002, s. 32-3.

⁵ Leo Buscaglia, a.g.e., s. 39.

Düşünce tarihimize şöyle bir baktığımızda, hemen her bir ilim adamının ya da mânevî şahsiyetin düşüncelerine ve kişiliğine etki eden, maddî ya da mânevî bazı önemli köşe taşlarının bulunduğunu müşahade etmekteyiz. Sözgelimi İmam-ı Şafî'nin Mısır'a gitmeden önceki fikirlerine "mezhebi kadim" Mısır'a gittikten sonraki görüşlerine "mezhebi cedid" denildiğini biliyoruz. Yine ehli sünnetin önemli ismi İmam-ı Eş'ârî'yi değerlendirirken onun kırk yaşına kadar Mu'tezilî çizgi içerisinde dile getirdiği görüşleri ile sonraki dönem görüşleri arasındaki ayrıma dikkat etmek gerekecektir. Konuya bu açıdan bakıldığında, sadece mânevî şahsiyetlerin değil, bir ilim adamının kendi uzmanlık sahasında yaptığı tekâmül sürecini ve bu süreç içerisinde kendisini etkileyen maddî ya da manevî şartları dikkate almamak, onun düşünceleri hakkında sıhhatli bir kanaate ulaşmaya haliyle engel olacaktır. İlmî sahada geçerliğini koruyan bu husus, bir sanatçının hayatında daha kesin çizgilerle karşımıza çıkmaktadır. Mimar Sinan'ın önemli eserleri onun çıraklık-kalfalık ve ustalık eserleri olarak anılmaktadır. İlim ya da herhangi bir sanat sahasındaki tekâmül süreci ve arka plan, söz konusu şahıs ya da şahısların anlaşılmasında hayli önem arz ettiği gibi, rûhânî şahsiyetler olarak her an yeni bir mânevî etki altında bulunan sûflerin anlaşılmasında da önemlidir. Hattâ tasavvufî tecrübenin subjektif doğası, sûfinin sadece zaman ve mekan gibi maddî şartlardan dan değil, mânevî alanlardan da etkiler alması gibi tasavvufa has husûsiyetler de göz önünde bulundurulduğunda bu husus, tasavvufta diğer disiplinlere nazaran daha da bir önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bir sûfinin psiko-tarihi, aldığı yatay ve dikey etkiler, yaşadığı yakın ve uzak çevre, bizâtihi kendi rûhânî tecrübeleri ve yazdığı eserler, onun doğru anlaşılmasında önemli mihenk taşları olacaktır.

Tasavvuf tarihi söz konusu olduğunda, hangi sûfi ele alırsanız alınsın, onların hayatlarında çeşitli değişim ve gelişim aşamalarıyla bir tekamül sürecinin yaşandığını görmek mümkündür⁶. Fakat biz bu yazımızda sadece, hayatı ve eserleri göz önüne alınmak suretiyle Mevlânâ'nın geçirdiği tekâmül sürecinin, onun doğru anlaşılmasına olan katkısı üzerinde durmaya çalışacağız. Bunu yaparken de, en genel anlamıyla Mevlânâ'nın kısa bir biyografisini sunmak ya da onun hayatındaki tarihî kronolojiye vurgu yapmak yerine, geçirdiği manevî tekamül aşamalarını değerlendirmeye çalışacağız.

Mevlânâ'nın Hayatı

⁶ İmam-ı Gazzâlî, Yunus Emre, Muhyiddin İbn Arabî, İmam-ı Rabbânî, ve İsmail Hakkî-i Bursevî vs. hangi sufiyi örnek olarak ele alırsanız, benzeri durumlara karşılaşırız. Meselâ Dr. Müjgan Cunbur, Yunus Emre'nin psiko-tarih arka planına dayalı olarak geçirdiği kemalât evrelerini, "fûsûn, cünûn ve sükûn" diye üç ana başlıkta toplamaktadır. Buna göre Yunus Emre'nin, önceki dönem şüirlerinde, şeyhe, şekle, törene, yola bağlı kalmanın önemine endeksli anlatımlarıyla, cünûn dönemindeki şatahât/türrehât'a kadar uzanan ifadeleri, daha sonraki sükûn dönemindeki hakikate erişme veya serdettiği, dengeli, temkinli görüşleri, tarihî akışı içerisinde yan yana konulursa, ona ait psiko-tarih çalışması daha anlaşılır biçimde ortaya çıkmaktadır. Yine, İmam-ı Rabbânî'nin, ilk dönemine ait olmak üzere şeyhi Muhammed Hâce Bakî-i Billah-ı Kabûlî'ye yazdığı mektuplar (ki bunlar, Mektûbât'ın ilk yirmi bir mektubudur) ile, sonraki mektuplar arasındaki fark, içe ait tekamülü gösteren bir başka örnektir. Sistematik telif ve düşünce tarzıyla dikkat çeken Gazzâlî ise bu tekamülü kendi biyografisini yazdığı *el-Munkızz*'da işlemekte ve her bir aşamasına ilişkin birincil elden bilgi vermektedir. " (bkz. Gazzâlî, *el-Munkızz min-ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1990, ss. 55-70).

Döneminde Sultânü'l-Ulemâ unvanıyla⁷ anılan babasından küçük yaşlarından itibâren tasavvufî tesirler alan Mevlânâ, ilk tasavvufî neşvesini yine babası vasıtasıyla Kübreviyye tarikatından almıştır. Babasının, Necmüddin Kübrâ (ö. 618/1221) tarafından kurulan ve zâhidliğe verdiği önemle meşhur olan⁸ Kübreviyye tarikatıyla yakın ilişkisinden dolayı⁹ mezkûr tarikatın Mevlânâ'yı henüz çocukluk ve gençlik yıllarında etkilemiş olduğu âşikârdır¹⁰. Mevlânâ'nın tasavvufî eğitimiyle, babasından sonra, yine babasının bir öğrencisi olan Seyyid Burhaneddin-i Muhakkık Tirmizi (ö. 642/1244) meşgul olmuştur. Seyyid Burhaneddin'in de bir Kübrevî olduğu hususu göz önünde bulundurulunca, şeriatın zâhiri sınırlarına riâyet konusunda gayet titiz olan Kübreviyye tarikatının¹¹ Mevlânâ üzerindeki etkisi daha iyi anlaşılabilir¹².

Babası Bahâeddin Veled'in (ö. 628/1231) vefâtının akabinde, onun medresede verdiği dersleri sürdüren¹³ Mevlânâ'nın, çocukluk yaşlarından itibâren bizzat yakın çevresinde tasavvufî bir hava teneffüs edip, tasavvufî bir hayat yaşamasına rağmen, ilk zamanlarda bilgilerinin henüz kâlden hâle tam anlamıyla dönüştüremediğini Eflâkî'nin *Menâkıb*'inde geçen şu anekdottan öğreniyoruz: Babasının ölümünden sonra Mevlânâ'nın eğitimi üzerine alan Burhaneddin Tirmizî, dönemin dinî ilimleriyle ilgili Mevlânâ'ya yönelmiş olduğu farklı sorulara verdiği tatminkâr cevaplar üzerine Mevlânâ'yı tebrik ederek şöyle der:

*"Din ve yakîn ilimlerinde babandan yüz mesafe ileri geçmişsin, lâkin baban hem kâl hem de hâl ilmine vâkıf idi. İstiyorum ki hâl ilmine sâfilik yolu ile başlayıp, şeyhimden bana erişen manayı sen de benden elde edesin. Böylelikle hem zâhiren hem bâtmen babanın varisi olasın"*¹⁴.

Seyyid Burhaneddin bu sözleriyle Mevlânâ'nın artık, satırlar yoluyla tedris edilen ilmin ötesinde, bizzat tecrübe etmek sûretiyle sadırlarda zuhur eden hal ilmine, mârifetullahı teveccüh etmesini vurgulamaktadır. Ancak Mevlânâ'nın bu dönemlerde

⁷ Bahaeddin Veled'in bu unvanı alışıyla ilgili kaynaklarda bir de menkabe bulunmaktadır. Yazdığı risalelerde vs. Bahaeddin'in bu unvanı kullanması dönemindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. (bkz. Sipehsâlâr, *Risale (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, çev.:Tahsin Yazıcı, İst., 1977, s. 19 vd.; Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev.:Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara, 1976, s. 236-237; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev.:Tahsin Yazıcı, İst., 1995, I, 4-5; Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-Üns (Enliya Menkıbeleri)*, çev. ve şrh.: Lamî Çelebi, haz.: Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İst., 1995, s. 632).

⁸ Necmüddin Kübrâ'nın düşünce sistemine göre cehd ve mücadele şu üç esasa dayanmaktadır: 1. Tedrici olarak yemeği azaltmak 2. Mürşid-i kâmile bağlılık 3. Cüneyd-i Bağdadî'nin sekiz esası olarak bilinen prensipleri yerine getirmek. (bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, dergah yay., İst. 1996, s. 19).

⁹ Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'in bir Kübrevî halifesi olduğu, hatta Bahaeddin Veled'in Belh'ten göçüşünün nedeninin dönemin Harzemşah sultanı ile Kübreviler arasında yaşanan gerginlik olduğu; bu yüzden padişahın Necmeddin-i Kübrâ'nın halifelerinden Necmeddin-i Bağdadî gibi şöhretli bir sufîyi Ceyhun ırmağına atarak öldürttüğü belirtilmektedir. bkz., Fürûzanfer, *age.*, ss. 12-3.

¹⁰ Babası vefat ettiğinde Mevlânâ yirmi dört yaşları civarında evli ve çocuk sahibi bir yetişkindi ve babasının derslerine iştirak etmekteydi. Fürûzanfer, *age.*, s. 48.

¹¹ Necmüddin Kübrâ, *age.*, s. 18.

¹² Benzer bir değerlendirme için bkz. bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 92-3). Mevlânâ'nın, babasının vaazlarından oluşan *Maarif* adlı eseri sonraki dönemlerde de elinden düşürmediği belirtilir (Eflâkî, *age.*, I, s. 135, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996).

¹³ Sultan Veled, *İbtidânâme*, s. 244. Babasının yerine geçmesini bizzat sultanın istediği veya bu isteğin müridlerden geldiği yönünde bazı rivayetler için bkz.. Fürûzanfer, *age.*, s. 48; Sultan Veled, *age.*, s. 244.

¹⁴ Eflâkî, *age.*, I, 58-9; Fürûzanfer, *age.*, s. 51; A. R. Karabulut, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, Kayseri, 1984, s. 11.

tam bir teveccühle sadece sūfiyâne bir hayat yaşıadđını söylemek pek mümkün görünmemektedir. O, bir taraftan hocası Seyyid Burhaneddin'in işaret ettiği üzere nefis tezkiyesiyle meşgul olurken, diğer taraftan da tedris hayatını ve müktesebâtını sadece yaşadđı coğrafyaıyla sınırlı tutmamak için ve ilmî tekâmül gayesiyle dönemin meşhur ilim merkezlerinden Şam ve Halep'e gitmiştir. Zor ve sıkıntılı bir öğrenim hayatına katlanarak bu şehirlerde yaklaşık yedi yıl kalan Mevlânâ, dönemin dinî ilimlerinde hayli vukūfiyet sahibi önemli bir şahsiyet haline gelmiştir.¹⁵

Yaşıadıkları çağda medreselerde tedris resmî ilimlerde kayda değer bir mesafe kat edip, ilmî tekâmülünü sağladıktan sonra sūfiyâne hayata ve tasavvufî ilimlere yönelen şahsiyetlerin tasavvuf tarihinde daha kalıcı izler bıraktđı bir vâkıdır. Zâten klasik bir çok tasavvufî eserde, bizzat seyr u sülûka yönelmeden önce mürîdin şeriate dair bilgisinin sağlıklı bir şekilde tamamlanmış olmasına özellikle dikkat çekilmektedir. Ancak kişi sadece kitaplardan elde edilen bilgiyle yetinmemeli, bu aşamadan sonra bizzat tasavvufî tecrübeyi yaşayarak mevhibe-i ilâhî üzere, keşfe dayalı irfanî ilimleri elde etmede gayret sarf etmelidir. Bunun için de bütün âdâb ve erkânıyla tasavvufî terbiye şart koşulmaktadır.¹⁶ İşte Mevlânâ da diğer bir çok mutasavvıf gibi¹⁷, hayatının

¹⁵ Bu ilmi seyahatlerin ilkinin Mevlânâ, babasının müritlerinden bir kaçı ile birlikte Halep'teki Halaviyye Medresesine yaptı. Daha önceleri büyük bir kilise olan ve Gazneli Sultanı Zengiođlu Nureddin Mahmut tarafından eklemeler yapılarak medrese haline getirilen Halaviyye medresesi Hanefî mezhebinin o dönemdeki en önemli merkezlerinden biri sayılıyordu (Fürûzanfer, s. 54-55). Mevlânâ'nın, geldiği şehirlerde tekke veya dergâh gibi yerlerin aksine, medreselerde konaklaması, hem babası Bahâeddin Velad'in bir geleneği, hem de buralara geliş gayesinin ilim olduğunun bir göstergesidir. Mevlânâ'nın Halaviyye medresesinde kaldđı yıllarda medresenin baş müderrisi Adim ođlu Kemaleddin (v. 660/1262) idi. Şadbaht Medresesine 28 yaşımda müderris olan bu zatın Halep tarihi ile ilgili ve daha başka eserleri mevcuttur. (İbnu'l-Adim ve eserleri için bkz.: C. Brockelmann, "Kemaleddin" mad., *LA*, VI, 569-571). Mevlânâ'daki kabiliyeti sezen Kemaleddin, onun eğitimi ile daha yakından ilgileniyor, ona diğerlerinden ayrı olarak birkaç ders daha fazla veriyordu. Kemaleddin'in Hanefî fakihlerinden olması cihetiyle Mevlânâ, hanefî fıkıh bilgisini bu âlimin yanında ilerletmiştir denilebilir (Fürûzanfer, *age.*, s. 57; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 45). Mevlânâ'nın Halep şehrindeki bu medresede ne kadar kaldđı kesin olarak bilinmemekle beraber bu sürenin tahmini olarak iki ya da üç yıl olduğu söylenmektedir (Fürûzanfer, *age.*, s. 58). Buradaki öğrenimini tamamlayan Mevlânâ, yöredeki şöhretinden de rahatsız olduğundan (bkz. Eflâkî, *age.*, I, 83; Fürûzanfer, *age.*, s. 58) ilmini ve kemâlini artırmak için dönemin bir başka ilim merkezi olan Şam'a gider. (Fürûzanfer, *age.*, s. 58). O dönemde Şam şehri, Mođol saldırılarından kaçınanlar için güvenli bir yerdi. Bir çok âlimin yanı sıra o sıralar dönemin meşhur sūfisi Muhyiddin b. Arabî de ömrünün son günlerini bu şehirde geçiriyordu (Fürûzanfer, *age.*, ss. 58-59; Ş. Can, *Mevlânâ, Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, s. 44). Şam şehri, Mevlânâ'nın tahsil yaşamında önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra, Mevlânâ'nın Tebrizli Şems ile ilk kez karşılaştđı yer olması bakımından da önemlidir. Mevlânâ'nın Şam'a yaptığı iki seyahat, oğullarını tahsil için buraya göndermesi ve bu şehir hakkındaki şiir ve gazelleri Mevlânâ'nın bu şehre karşı ayrı bir hissiyât içerisinde olduğunu göstermektedir (Fürûzanfer, *age.*, s. 59). Mevlânâ Şam şehrine geldiği zaman şehrin büyükleri onu büyük bir saygıyla karşılayarak Mukaddemiyye Medresesi'nde misafir ettiler. Burada kaldđı süre içinde din ilimleriyle ilgili tahsilini sürdüren Mevlânâ, fıkıh ilmi üzerine *Hidâye*'yi okudu (Eflâkî, *age.*, I, 86; Fürûzanfer, *age.*, s. 59) Mevlânâ burada ayrıca göç esnasında görüştüğu İbn Arabî ile ikinci kez görüşme fırsatı elde etti ve onun görüşlerinden istifade etti. (Eflâkî, *age.*, I, 86; Fürûzanfer, *age.*, s. 59; Ali Nihad Tarlan, *Mevlânâ*, İst. 1974, ss. 12-13; Can, *age.*, s. 44). Mevlânâ Şam'da İbn Arabî'den başka Necmeddin-i Kübrâ'nın halifelerinden Sa'deddin Hamevi (v. 650/1252), Halvetî büyüklerinden *Mishabun'l-Ervah* yazarı Evhaduddin Kirmanî (v. 738/1337) ile de görüşüp sohbet etmiştir (Mithat Bahari Beytur, *Divânü Kebir'den Seçme Şiirler I-III*, İst. 1990, I, ss. XXII-XXXIII).

¹⁶ Nitekim, tasavvuf tarihinde Tacu'l-Arifin, Seyyidü't-Taife unvanlarıyla anılan Cüneyd-i Bağdadî bu hususa işaretler şöyle der: "*Sufi muhaddis değil, muhaddis sufi olunur.*" O dönemde hadis âlimi olmak, İslamî ilimlerde alim sıfatına haiz kişiler için kullanıldığından Cüneyd, bu sözleriyle öncelikli olarak şer'î bilginin tamamlanmış olmasına işaret etmektedir. Yine bu minvalde olmak üzere Cüneyd-i Bağdadî'nin şu sözü kayda değerdir: "*Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbî olunmaz. Çünkü bizim bu ilmimiz kitap ve sünnetle mukayyettir.*" Bkz., Kuşeyrî, Abdulkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1991, s. 140.

bu dönemlerinde tedris yoluyla elde edilebilecek ilimlerde hayli mesafe kat ettikten sonra hocası Seyyid Burhaneddin'in nezaretinde Kübrevî usûlüne göre seyri süluka başlamış ve yaklaşık iki yıl süren yoğun bir riyâzât dönemi geçirmiştir.¹⁸ Mevlânâ bu dönemde müşhidinin işareti ile halvete başlayıp, toplam yüz yirmi günlük üç çileyi peş peşe çıkarmıştır.¹⁹ Burhâneddin'in Mevlânâ'ya, şeyhi Bahâeddîn'in eseri *Maârifî* bir kez daha tekrarlattığı rivayet edilir.²⁰ Seyyid Burhaeddin, Mevlânâ'daki mânevî tekâmülü bizzat müşâhede ettikten sonra, kendisinin ona verebileceklerini artık vermiş olduğu düşüncesiyle Konya'dan ve Mevlânâ'dan ayrılıp Kayseri'ye döner ve bir yıl sonra burada vefat eder²¹.

Hocası Seyyid Burhâneddin'in vefâtından sonra Mevlânâ, Konya'da başta fıkıh olmak üzere diğer bazı İslâmî ilimler üzerine dört yıl kadar dersler verir²². Fıkıh derslerine dört yüz kadar öğrencinin devamlı katıldığı, camilerdeki derslerinde ise binlerce kişinin bulunduğu kaydedilmektedir.²³ Bütün halkın sevgisini kazanan Mevlânâ'nın fazilet ve iyilik severliği, her tarafta konuşulur hale gelmişti²⁴. Mevlânâ, hayatını bu şekilde, daha çok ilimle meşgul olarak sürdürürken Tebrizli Şems'in Konya'ya gelmesiyle Mevlânâ'nın yaşantısında ve tasavvufi neşvesinde kayda değer bir değişim yaşanır. Öğrencilerine ders vermekle ve halkı irşâd etmekle meşgul bir âlim ve tasavvufî hayatını temkin üzere sürdüren büyük bir sûfi olan Mevlânâ'yı Tebriz'den gelen bu zât²⁵, âdetâ kendinden geçirdi ve onu coşkun bir Hak aşığı haline getirdi²⁶.

¹⁷ Meselâ Gazzâlî de kendi biyografisini anlatırken, Nizamiye medresesinde dört yıl ders verdikten sonra, öncelikle tasavvufun okumakla kesbedilebilecek kısmını elde ettikten sonra, bu bilgileri, halvete girmek suretiyle bizzat tecrübe etmeye başladığını söylerken benzer bir aşamaya dikkat çekmektedir (bkz. Gazzalî, Munkiz, ss. 62-4). Yine yukarıda ifade edildiği gibi babası ve Seyyid Burhaneddin vasıtasıyla Mevlânâ'yı derinden etkileyen Kübrevîliğin kurucusu Necmüddin Kübra'nın ömrünün en verimli dönemini "zahiri ilimlerle" geçirdikten sonra 35 yaş civarında tasavvuf yoluna girdiği belirtilmektedir. (Cami, *Neşabatü'l-İns*, çev. Lamî Çelebi, İstanbul 1853, s. 493). Necmüddin Kübra'nın sahip olduğu parlak zeka, üstün muhakeme ve ispat gücü sayesinde katıldığı münâzaralardaki tartışmasız üstünlüğü sebebiyle kendisine, kıymet verilen ve her şeyi silip süpüren, yok eden anlamına gelen "Tammütü'l-Kübra" lakabı verilmiştir. (bkz., Necmüddin Kübra, *age.*, s. 12).

¹⁸ Sipehsâlâr, *age.*, s. 118; Sultan Veled, *age.*, s. 246; Eflâkî, *age.*, I, 59; Câmî, *age.*, s. 633; Fûrûzanfer, *age.*, s. 52.

¹⁹ Eflâkî, *age.*, I,87; Fûrûzanfer, *age.*, ss.60-1; Karabulut, *age.*, s. 124.

²⁰ Sipehsâlâr, *age.*, s. 120; Sultan Veled, *age.*, s. 248; Gölpinarlı, *age.*, s. 46.

²¹ Gölpinarlı, *age.*, s. 47. Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye gitmek için Mevlânâ'dan iki kez izin istediği, Mevlânâ'nın ise buna razı olmadığı, sonunda gizlice yola koyulan Burhâneddin'in yolda bineğinin ayağı kırıldığına dair bir olay da aktarılmaktadır. Tekrar Konya'ya dönmek zorunda kalan Seyyid Burhaneddin'e Mevlânâ, niçin gitmek istediğini sorunca şöyle karşılık verdi: "Buraya kuvvetli bir aslan yöneldi, ben de bir aslan olduğumdan birbirimizle geçinemeyiz. İşte bu yüzden gitmek istiyorum." Burhâneddin gittikten kısa bir süre sonra Şemseddin-i Tebrizi geldi. Şems'in geleceğini Mevlânâ'ya önceden söylediğinden dolayı Seyyid Burhâneddin, "Seyyid-i Sırdan" (sırların efendisi) unvanıyla da anılır oldu. (bkz. Sipehsâlâr, *age.*, s. 120; Eflâkî, *age.*, I, 61). Anlatılan bu olaydan şu yönde bir kanaat de çıkarılabilir: Bir müridin müşhidinden gerekli istifadeyi sağlayıp belli bir tekâmül derecesine ulaştıktan sonra, şayet mürid, müşhidinden de öte bir menzile varma istidâdında ise müşhid onu istifade edebileceği yeni bir müşhide yönlendirmelidir. Meselâ bizzat Şems'i Tebrizi de önceki şeyhinden çok istifade ettiğini ancak kendisindeki bir hususu şeyhinin göremediğini belirtmektedir. bkz. Gölpinarlı, *age.*, s. 50; Fûrûzanfer, *age.*, s. 68.

²² Fûrûzanfer, *age.*, s. 63; Can, *age.*, s. 46.

²³ Fûrûzanfer, *age.*, s. 64; Can, *age.*, s. 46-47.

²⁴ Fûrûzanfer, *age.*, s. 64; Can, *age.*, s. 47.

²⁵ Mevlânâ'nın yaşamında yeni bir dönemin başlamasına ön ayak olan bu esrarengiz ve coşkun zatın hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Sipehsâlâr, *age.*, s. 121; Eflâkî, *age.*, I, 90; Gölpinarlı, *age.*, s. 50.

Dönemin meşhur tasavvufi bir şahsiyeti olarak Şems'in en bâriz hususiyetlerinden birisi; derin melâmet anlayışından kaynaklanan coşkun tavrıdır. Bu mânevî kemal yolunda insanı asıl olgunlaştıran şeyin şekli unsurlardan ziyade, ilahi aşk olduğunu kabul eden Şems'in, Mevlânâ'nın hayatına girmesiyle onda alevlendirdiği "ilahi aşk" ateşi, artık Mevlâ'nın tasavvufi neşvesinin aslı unsuru olmuştur.²⁷

Şems ile karşılaştığında Mevlânâ'nın kırkının üzerinde, Şems'in de altmış yaşlarında olduğu bazı kaynaklarda kaydedilmektedir.²⁸ Tasavvufi neşvesi İtibariyle rind meşrep bir derviş olduğu anlaşılan Şems, Mevlânâ'daki aşk ateşini tutuşturmuş ancak onun bitip tükenmek bilmeyen alevi Şems'i de yakmıştır.

Sufinin manevî tekâmülü, diğer bir ifadeyle psiko-tarih açısından Şems ile karşılaşmasından sonra Mevlânâ'nın farklı bir tasavvufi neşveyle tebarüz ettiğini söylemek mümkündür. İlerlemiş yaşına ve sahip olduğu şöhrete rağmen Mevlânâ'nın Hak dostu birini özlemle beklemesi, ondaki ilahî aşk arayışının bu ana kadar tatmin edilemediğinin bir göstergesi sayılabilir. Bir an olsun Mevlânâ'nın yanından ayrılmayan oğlu Sultan Veled, babasının bu halini şöyle anlatmaktadır:

"Mevlânâ hazretleri sıdk ve sefa bakımından çağının teki olduğu halde, devrinde Şems'den başkasını istemiyordu. Uzun beklemelerden sonra kimsenin göremediği zâtı gördü. Bütün sırlar ona gün gibi aşikar oldu. Kimsenin işitemeyeceği sırları

Kaynaklara göre Şemseddin, öncelikle Tebriz'de sele dokuyan Ebubekir Sellebâf-ı Tebrizî'nin müridi olmuş (bkz., Sipehsâlâr, *age.*, s. 121; Eflâki, *age.*, I, 90; Fûrûzanfer, *age.*, s. 68), Necmeddin-i Kübra'nın halifelerinden Baba Kemal Cendî ve Halvetiyye silsilesinden Ebheriyye kolunun kurucusu Rûkneddin Sicâsi ile sohbet bulunarak sülûkunu tamamlamıştır. (bkz., Sipehsâlâr, *age.*, s. 121) Daima siyah bir aba giyer, tacir kılığında dolaşır, uğradığı yerlerde handa konaklardı. (bkz., Sipehsâlâr, *age.*, s. 121; Eflâki, *age.*, II, 37; Câmî, *age.*, s. 639; Fûrûzanfer, *age.*, s. 75). Erzurum'da ilkokul müdürlüğü yaptığı da nakledilmektedir (Eflâki, *age.*, II, 110; Fûrûzanfer, *age.*, s. 72). Biyografisine ilişkin kaynaklardan elde edilen bilgiler bunlardan ibaret olan Şems-i Tebrizî'nin hayatına ışık tutmasının yanı sıra, fikirleri ve tasavvufi meşrebi hakkında bilgiye ulaşılabilecek asıl kaynak eseri "*Makâlât*"tır. Şems, "*Benim Tebriz'de Ebubekir adlı bir şeyhim vardı. Sepet örer onunla geçirdi. Ondan birçok şeyler elde ettim. Fakat bende bir şey vardı ki şeyhim onu göremiyordu. Hiç kimse de görememişti ya zaten. İşte onu Hüdâvendigârım Mevlânâ gördü.*" ifadesinde şeyhi Ebubekir'den bahsetmektedir. Şeyhinden nasıl ayrıldığını ise şöyle anlatır: "*Fakat sana yaptığımı şeyhime yapmadım. Onu kabrederek bıraktım, gittim. O, ben şeyhim deyip duruyordu.*"²⁵ Şeyhinden ayrıldıktan sonra devrindeki bir çok şeyhle görüşüp hiçbirine bağlanmadığı ve çok sık yer değiştirdiği için ona "Şems-i perende" (Uçan Şems) de denilmektedir. (bkz., Eflâki, *age.*, I, 90; Fûrûzanfer, *age.*, s. 68) Zamanındaki birçok şeyhle görüşmesine rağmen Şems, hiçbir müşide bağlanmamış, zamanındaki diğer şeyhlerin kendisini tatmin edemediğini de açıkça söylemektedir. (bkz., Gölpinarlı, *age.*, ss. 50-1). Şems, şeyh arayışını şöyle anlatır: "*Bu anda ne Necm-i Kübrâ'yı bıraktım ne Harezmi ne Rey'i. Ne tasam var ki? Yüce Allah bu kulundan sırrını esirgemiyor.*" (bkz., Gölpinarlı, *age.*, s. 51) "*Esasen bir şeyh göremedim ben. Halbuki şehrimden şeyh bulmak için çıktım. Çıktım amma bulamadım; vardır elbet alem boş değil ya. Fakat bulamadım. Bir şeyh varmış, söylüyorlar... Adamın haberi olmadan herka gydirirmiş, saltanat İhsan edermiş, vefat etmiş, ben görmedim. Böyle adama da rastlamadım. Kaldı ki böyle sıfatlarla anılan kimselerin durağıyla şeyhlik arasında yüz bin yıllık yol vardır. Ben bunu da bulamadım ancak sonunda Mevlânâ'yı buldum.*" (bkz., Gölpinarlı, *age.*, ss.53-54).

²⁶ Fûrûzanfer, *age.*, s. 66; Can, *age.*, s. 47.

²⁷ Şems'e ait şu ifadeler onun bu anlayışını göstermektedir: "Herkes şeyhinden bahseder. Bize ise rüyada bizzat Resul (a.s.) hırka giydirdi. Fakat öyle iki günde eskikip yıpranan, yırtılıp giden küllanlara atılan, taharetlenmeye yarayan hırka değil... Sohbet hırkası. Anlayışa sığacak sohbet değil. Öylesine bir sohbet ki ne dünü var, ne bugünü, ne yarını. Aşkın dünle, bugünle ne işi var ki (bkz. Gölpinarlı, *age.*, s. 51). Şems'in eseri *Makâlât*'taki ifadelerinden ve yaşam kesitlerinden genel olarak onun, coşkun melâmî tavırlarıyla hiç kimsenin kınamasından korkmayan, ilahi aşkın erdirici sır olduğunu benimsemiş, vahdet-i vücud inancının özelliklerle insan-ı kâmil ve insanın, gaye varlık olma konusundaki öğretilerine bağlı, şekil ve merasimden uzak, insanın taklitten kaçınıp, bilgilerinin tahkik etmesini öğütleyen, ele avuca sığmayan, taşkın bir süfi görünümünde olduğu ortaya çıkmaktadır. (Gölpinarlı, a.g.e., s. 66). Ancak Şems'in bu coşkun tavrı, dini naslardan taviz veren bir gevşeklik boyutuna varmaz. O, Hz. Peygamber'e uyulmasını her halükârda öğütlemekte; bu yüzden İbn Arabî'yi bile eleştirmektedir. (bkz., Eflâki, *age.*, II, 92-3)

²⁸ Gölpinarlı, *age.*, s. 68.

*ondan işitti. Nâz ve niyâzla onun kokusunu alıp perdesiz cemâlini görünce ona aşık oldu, kendine malik olamadı*²⁹.

Şems ile olan sohbet ve beraberliğinden sonra aşk ateşiyle yanan Mevlânâ'nın hayatı bu aşk neşvesinin etkisiyle bütünüyle değişir. Sürekli namaz kılp, vaaz verme yerine artık semâ'a giriyor, raks ediyordu. Fıkha ait meselelerin ateşli müzakereleri yerine, artık o, neyin can yakıcı nağmesine, rebabın ruh okşayıcı sesine kulak veriyordu.³⁰ Bu husus, Mevlânâ'nın bizâtihi hakikatinde meknûz bulunan hakikî neşvesinin, kırklı yaşlarında iken Şems ile karşılaşmasıyla zuhur ettiğini ortaya koymaktadır ki bu, onun, aşk makamındaki tekâmülünün öncelilere nazaran henüz yeni başladığı gerçeğine de işaret etmektedir.

Sultan Veled, Mevlânâ'nın Şems'le yaşadığı bu değişimi; bir üstâd, bir hoca, bir şeyh iken aşk yolunda tekrar bir mürid ve öğrenci oluşunu şu açık ifâdeleriyle anlatmaktadır:

*“Ansızın Şemseddîn geldi, ona ulaştı. Mevlânâ'nın gölgesi, onun ışığının parıltısında yok oldu. Ardından aşk alemi deşiz, sazsız âzını eristirdi. Ona ma'sukun halini anlattı. Bu suretle Mevlânâ'nın sırrı gökleri aştı. Şems dedi ki: “Eğer sen bâtına bağlanmışsan ben bâtının bâtınym, sırların sırrıyım.” Şems onu öyle şaşılacak bir aleme çağırdı ki, o alemi ne bir Türk rüyasında gördü, ne de bir Arap. Üstad, şeyh Mevlânâ, yeni okumaya başlamış birisi oldu da, her gün onun hizmetinde ders okudu. Her şeyin sonuna ermiş iken, yeni başlayan birisi oldu. Herkesin uyduğu bir zât iken kendisi Şems'e uydu. Gerçi yokluk bilgisinde olgundu, fakat Şems'in ona gösterdiği bilgi, yepyeni bir bilgiydi.”*³¹

Sultan Veled'in bütün bu sözleri ve onun bu sözleri içerisindeki “yokluk bilgisinde olgundu” ifadesi, Mevlânâ'nın seyr u sülûkun riyazet ve mücâhede gerektiren veçesini Şems'den önceki hocası Seyyid Burhâneddîn'den öğrendiğini, onun bu makamda kemâl üzere olduğunu, ancak Şems'le öğrenmeye başladığı ve yaşadığı şeyin bundan farklı bir makam, aşk makamı olduğuna işaret etmektedir.

Sultan Veled, yine Mevlânâ'nın hayatındaki bu kırılma noktasına ve onun hayatının iki farklı aşamasına (Şems'ten önce-Şems'ten sonra) işaret ettiği bir ifadesinde şöyle diyor:

*“Şemseddîn'le buluşmadan önce Mevlânâ, canla başla, gece gündüz ibadet etmekteydi. O seçkin padişah, yıllarca daima zâbitlik ve din ilmiyle meşguldü. Takva ve zâbitlik ile yol almaktaydı. O duraklara bu gayretlerle erişmişti. Şems'in hakikat güneşi Mevlânâ'nın kalbine tesir edip, onu kendine kılavuz seçince onun işareti üzere semâ'a başladı. Semâ'dan önce zühd ve perhizlerde elde ettiği hallerin, tecellilerin yüz kat daha fazlasını şimdi semâ'da buluyordu.”*³²

Artık Mevlânâ, ne kitaplarla, ne ders halkalarıyla, ne de ilmî münâzaralarla meşgul oluyor, semâ' ederek coşkun ve cezbeli bir hayat yaşıyordu. Zîrâ Şems'in yolu aşk ve cezbe yoluydu. Sülûk vasıtası olarak da sohbet ve bizzat Hakk'ın cezbesini kabul ettiğinden, Mevlânâ'nın kitaplarla meşgul olmasını istemiyor, hattâ Mevlânâ'nın

²⁹ Sultan Veled, *age.*, s. 48 vd.

³⁰ Fûrûzanfer, *age.*, s. 88.

³¹ Fûrûzanfer, *age.*, s. 82; Gölpinarlı, *age.*, s. 72; krş.: Sultan Veled, *age.*, s. 48-52.

³² Fûrûzanfer, *age.*, s. 88, Gölpinarlı, *age.*, s. 73; krş.: Sultan Veled, *age.*, s. 52 vd.

elinden hiç dūřurmediđi babasının *Maârif*'ini dahi okumasına itiraz ediyordu.³³ Mevlânâ'nın hayatının řems'ten önceki dönemine bakıldığında bu durumun zahiren bir çelişki arz ettiğine hükmedilebilir. Ancak, uzun yıllar süren gurbet hayatı ve sıkıntılı yolculuklar vasıtasıyla elde edilen kitâbî bilgiler dahi, sūfinin mânevi tekâmülü söz konusu olduğunda, belirli bir aşamadan sonra kıl ü kâl olarak değerlendirilir. Artık bu aşamada sūfinin kitap okumaktan, tedristen ziyâde hakikati doğrudan müşâhede edip tecrübe etmesi gerekmektedir. Her türlü kayıttan tam bir arınmışlık içerisinde Hakk Teâlâ'ya yönelmek sûretiyle hakikat, satırlardan değil, ilâhî tecelliler ve kalp aynasına yansıyan suretlerden öğrenilir. Mevlânâ'nın hayatındaki bu dönemi de böyle bir ara dönem olarak değerlendirmek mümkündür. Bu aşamada Mevlânâ kitapla, tedrisle değil, derûnunda hissettiği, kendisini bütünüyle kaplayan ve başka her şeyden uzaklaştıran ilâhî aşk ile meşgul olmaktadır. Tabir caizse, yıllarca sarhoşluğun tarifi ve alâmetleri ile uğraşan Mevlânâ'nın artık aşk şarabını içerek bizzat sarhoş olmasının zamanı gelmişti. İşte bu yolda ona ilâhî aşk şarabını řems sunmuştu.

Mevlânâ'nın hayatındaki, daha önceki yaşam tarzına kıyasla bu anlaşılması güç, esaslı değişimi ne o günkü Konya halkı ne de Mevlânâ'nın müridleri anlayabilmişler, bu sebeple de büyüğü dedikleri şems'e karşı şiddetli bir şekilde muhalefet etmişlerdir.³⁴ Öyle ki, bu şiddetli tepkiler sonucu şems, Konya'dan bir müddet ayrılmak zorunda kalmıştır. 15 aylık bir ayrılıktan³⁵ sonra şam'dan tekrar Konya'ya dönen şems, bazı rivâyetlere göre artan tepkiler sonucu bu kez öldürülmüştür.³⁶ şems'ten ayrıldıktan sonra Mevlânâ'daki ilahi aşk ateşi sönmemiş, aksine şahsında kendini bulduğu şems'in fırkatinden Mevlânâ derinden etkilemiş ve içinde yanan aşk ateşi ayrılığın acısıyla daha da alevlenmiştir. Mevlânâ'nın bu halini, oğlu Sultan Veled şöyle anlatıyor:

“şeyh onun ayrılığından adeta deli oldu, aşktan elini ayağını kaybetti. Fetva veren şeyh, aşka şâir kesildi. Zabiddi, meyhaneci oldu. Fakat üzümden yapılan şarabı

³³ Can, *age.*, s. 50: Rivayet edilen şu menkabe de şems'in bu tavrını desteklemektedir. Bir gün şems, “Artık bundan sonra bu kıl ü kâl ile ne işiniz var?” diyerek Mevlânâ'nın kitaplarını medresenin ortasındaki havuza atınca, atılan kitaplar arasında, babasının kendi hattıyla yazdığu Maârif ve şeyh Attâr'ın kendisine hediye ettiği *Esrâmâmenin* de bulunması Mevlânâ'yı üzmüştü. Mevlânâ'nın üzüldüğünü gören şems, havuzun içinden kitapları ıslanmadan çıkartıp, Mevlânâ'nın hayretli bakışları arasında ona geri verdi. bkz.: Câmî, *age.*, s. 642; Fürûzanfer, *age.*, s. 78.

³⁴ Mevlânâ'nın müritleri ve dostları bu laubali, kalender meşrep dervişe, âlim-ârif olan şeyhleri Mevlânâ'nın teslimiyetini anlamıyorlar, haset ve kinleri günden güne artıyordu. Mevlânâ'nın önceki hayat düzenini değiştirmesi de bu kini iyice körüklemekteydi. Müritler şikayete başlamışlardı. şayet bu adam Konya'dan ıkanlırsa Mevlânâ'nın yine eskisi gibi bütün Konya'yı aydınlatacağını düşünüyorlardı. Bu yüzden tam söz birliği yaparak şems'e karşı faaliyete giriştiler (Sipehsâlâr, *age.*, ss. 125-126; Eflâkî, *age.*, I, 93; Fürûzanfer, ss. 89-91) Sultan Veled bu durumu şöyle anlatmaktadır: “*Hepsi de kanamaya koyuldu. Gerçekten haberi olmayan ve bir süriğe benzeyen o müritler, birbirlerine şöyle diyorlardı: Neden şeybimiz, onun gibi birisine kapılsın da bizden yüz çevirsin? Hepimiz kişi zâdeyiz, ünümüz var. Çocukluğumuzdan beri Allah'ı aramadayız. şeyhin yolunda sadıkeş, ona kuluz, köleyiz, dıştığız. Bizce, onun Tanrı maşharı olduğunda şişbe yok. Ondan birçok keremler gördük. Gördüklerimizi az kişi görmüştük. Her kulak öyle sözler duymadı. Doğan kuşu gibi bepimiz avlandı, ona bunca arlar getirdik. Mevlânâ bizimle tanandı. Dostu sevindi, düşmanı kabrolldu. Bu böyleyken; kim oluyor bu şemseddin ki, şeybimiz ona aldıandı, yüzümüzü bile bakmıyor. Artık yüzünü göremez olduk. Büyüü müdür nedir? Sibirle kendisini şeybe sendirdi, şeybi meşfun etti. Ne aslı belli ne nesli. Nerele olduğunu bile layıkıyla bilmiyoruz. Halk vaaздan mabrum kaldı, kutlu talihimiz tersine döndü. Bazın şemseddin'i gördükçe kulaşlarına el atıyorlar, yüzüne karşı ona sövüyorlardı. Hepsi şems'in Konya'dan girmesini yabut ölmesini istiyordu.*” (Sultan Veled, *age.*, ss. 42-43; Gölpinarlı, *age.*, s. 76).

³⁵ Fürûzanfer, *age.*, s. 96.

³⁶ şems'in ikinci kez ortadan kayboluşuyla ilgili rivayetleri değerlendiren Gölpinarlı onun öldürüldüğü sonucuna varmakta, Mevlânâ'nın şiirleri vs. bu konudaki diğer deliller de kanaatini güçlendirmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Gölpinarlı, *age.*, s. 83).

*ıçip, satan meyhaneci değil; nura mensup olan can, nur şarabından başka bir şeyi
ıçmez.”³⁷*

Mevlânâ'nın, melâmî meşreb Şems'ten ayrıldığında eski haline döneceğini, kendilerine vâz edip dersler vereceğini, bu coşkun tavrını bırakacağını zannedenler yanılmıştı. Mevlânâ, gece gündüz semâ' edip, dönerken, bu sefer de etrafa delirdiği şeklinde dedikodular yayıldı.³⁸ Şems'le görüşmeden önce zahid bir sufi olan Mevlânâ, bu melâmî meşrep sûfiyle tanıştıktan sonra ilahî aşkla kendinden geçmiş, coşkun, rind bir derviş görünümüne bürünmüştür. Mevlânâ'daki bu ânî değişim, dönemin Konya'sındaki kimi çevrelerce hoş karşılanmamış, hattâ dost meclislerinde semâ' edilip, gazel söylenmesi, bâzı âlimlerce bid'at kabul edilmekteydi. Özellikle Mevlânâ'nın manevi tarlanlaşma vasıtası olarak sema'a ve müsikiye verdiği önem mutaassıp kesimler tarafından eleştirilerek konusu yapılmaktaydı.³⁹

Bu dönemlerde aşk ateşile Mevlânâ'nın dilinden dökülen kaside, gazel ve rubâileri *Divân*'ının hacmini hayli genişletmişti. Mevlânâ'nın bütün bu şiirlerindeki derin coşkusu, aşk ve cezbesindeki enginlik hemen hissedilmektedir. Onun bu şiirlerdeki ifadelerine bakıldığı zaman, bazen ıstıraplı bir gönlün feryadı, bazen coşkun, heyecanlı, aşkla cezbe tutulmuş bir gönlün terennümleri ile karşılaşmaktadır. Mevlânâ, buradaki şiirlerinde Şems'in adını dilinden hiç düşürmez, ayrıca onun şiirlerini çoğunlukla mahlas olarak kullanır. Bu sebeple onun bu *Divân*'ı, *Külliyât-ı Divân-ı Şems-i Tebrizî* veya *Divân-ı Şemsü'l-Hakâyık* gibi isimlerle anılmaktadır.⁴⁰ Mevlânâ'nın Şems'le geçirdiği coşkun günlerde söylediği gazel ve rubailerinde Mevlânâ'nın bu coşkunluğu

³⁷ Sultan Veled, *age.*, s. 63.

³⁸ Sultan Veled, *age.*, ss. 57-67.

³⁹ Mevlânâ'nın hafızlara Kur'ân yerine gazel okutup, semâ' yaptırmasını düpedüz küfür sayıyor; “raks ve semâ' haramdır” sözü her mahfilde tekrarlanıyordu. Sonunda anlaşarak Mevlânâ'nın gidişatının haram olduğuna dair resmi bir fetva almak için, o dönemin önde gelen fakihî Urumyalı Kadı Siracuddin'e başvurular. Halkın rebap dinlemeye ve semâ' etmeye olan düşkünlüğünü, Mevlânâ'nın önderliğinde bid'atın alıp basma yürüdüğünü söyleyip, şikayette bulunarak, meselenin halli için fetva istediler. Kadı ise onlara: “*Bu merdû merdane, Allah tarafından teyit edilmiştir. Zâbirî ilimlerin bepsinde bir benzeri yoktur. Onunla uğraşmak gerekmez. O kendi Hüdasım iyi bilir.*” şeklinde cevap verdi (Fürûzanfer, *age.*, s. 111). Mevlânâ, hayattayken rebab ve ney dinleyip semâ' yapmasından ötürü ona muhalefet eden, onu bid'atler çıkarıp dini tahrif etmekle suçlayan bir kısım fâkih ve zâhidler, Mevlânâ'nın ölümünü fırsat bilerek bir heyet halinde dönemin devlet yetkilisi Pervâne'ye gidip, Mevlevî çevrelerdeki bu uygulamanın derhal kaldırılması için ısrarda bulunmuşlardı. Ancak bu istekleri, söz konusu uygulamaların Mevlânâ'nın adeti olması gerekçesi ile Mevlânâ'ya duyulan saygıdan ötürü reddedilmişti. Toplanarak Pervâne'nin huzuruna çıkan bu heyet, Pervâne'ye: “Mevlânâ'nın kendi zamanında semâ' yaptığını biliyoruz. Ancak bunun kendisine mahsus olduğunu düşünüyoruz. Şimdi ise haram olan bu adet, onun müritlerine geçti. Onlar da bu bidate sarılıyor ve aşırıya vurduruyorlar. Sizin öncülüğünüzde aslı esası olmayan bu bidatin yasaklanması gerekir” diyerek ısrarda bulundular. İstekleri inandırıcı geldiğinden Pervâne'nin de zihni karıştı. Bu nedenle meseleyi Konya'nın bütün ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu bir toplantıda Sadreddin Konevî'ye açtı. Sadreddin “Eğer benim sözümü dinlersen; dervişlerin sözüne güveniyorsan ve Mevlânâ'nın yüceliği hakkındaki inancın da sağlamsa Allah hakkı için bu hususta hiçbir müdahalede bulunma, bir şey söyleme ve bu konuda kindar kimselerin sözüne uyarak semâ'ya itiraz etme. Çünkü böyle yapmak, velilerden bir çeşit yüz çevirme sayılır. Velilerden yüz çevirmek ise uğursuzluk getirir. Allah dostlarının bu çeşit yenilikleri (bidatleri) yüce peygamberlerin sünneti gibidir. Onların hikmetini veliler bilirler. Allah'ın işareti olmadan onlardan bir şey meydana gelmez.” Bu sözler üzerine Pervâne'nin semâ'yı yasaklama fikrinden pişmanlık duyarak vazgeçtiği ve bu istekte bulunanların da dağıldıkları belirtilir (bkz. Eflâkî, *age.*, II, 1-2). Yine Mevlânâ'nın kendi dönemindeki rebabla ilgili eleştirilere biz bu dünyada rebabı kendimiz gibi garib, terkedilmiş ve mahzun bulduk da dost edindik. Bizi garip dostumuzla yalnız bırakınlar dediği de Eflâkî tarafından aktarılmaktadır.

⁴⁰ Gölpinarlı, *age.*, s. 270; Fürûzanfer, *age.*, s. 364.

daha belirgin olduğundan *Divan-ı Kebir*'deki Őiirlerin anlaşılmasında bu hususun dikkate alınması gerekir⁴¹.

Mevlânâ, Şems'in gelişiyle birlikte yaşadığı bu coşkun ve cezbeli hayatın ardından onun ortadan kayboluşuyla birlikte derin bir sükûnet dönemine girer. Hattâ, tasavvuf tarihindeki yaygın uygulamanın hilafına, müridlerinin terbiyesini kendi seçtiği bir dostuna havâle eder.⁴² Şems'in aniden ortadan kayboluşunun ardından, yaşadığına dâir ümidini bütünüyle kaybedip onu aramaktan vazgeçince yakın dostu Kuyumcu Şeyh Selahaddin'i kendi halifesi olarak müridlerin başına getirmiş, kendisi de Şems'le sohbet ettiği günlerdeki aşk ve cezbe döneminden sonra derin bir sükûnet dönemine girmiştir. Mevlânâ'nın hayatının bütün bu farklı dönemlerinde yaşamış olduğu farklı tecrübeler, sahip olduğu farklı neşveler onun ifadelerine de yansır; kimi zaman coşkun, cezbeli Őathiyâne ifadeler söyler, kimi zaman da sözü nâkıs bulur sükûtu tercih eder.⁴³ İşte bütün bu farklı ifadeler onun hayatının farklı dönemleriyle paralellik arz eder.

Mevlânâ ile birlikteliği on yıl süren ve Mevlânâ'ya bir sükûn devresi yaşatan Şeyh Selahaddin Zerkubî'nin⁴⁴ ölüminden (657/1258) sonra Mevlânâ, Hüsameddin Çelebi'yi kendine hem dem edinip, müritlerinin terbiyesini bu sefer de ona bıraktı ve tüm müritlerinin ona itaat etmelerini istedi. Mevlânâ'nın Çelebi ile birlikteliği tam on beş yıl sürdü.⁴⁵ Bu sohbet günlerinin en güzel yâdigârı Şüphesiz, Fars edebiyatının ve İslâm tasavvufunun Őâheserlerinden biri konumunda olan *Mesnevî*'nin vücûda gelmesi olmuştur.⁴⁶ Mevlânâ'nın eserleri içerisinde ayrı bir önemi haiz olan *Mesnevî*, onun yaşadığı bütün bu farklı tecrübelerden sonra kaleme alınmuştur. Bir anlamda, farklı bütün dönemleriyle Mevlânâ'nın hayatının bir semeresi olduğundan ve didaktik bir gâye güdüldüğünden eser, sûfinin seyr u sülûkuna ve geçirdiği manevi tekamül mertebelerine dâir içeriği ile dikkat çekmektedir. Eserin yazılışına ilişkin Hüsameddin Çelebi ile Mevlânâ arasındaki diyalog da bunun bir kanıtıdır. Hüsameddin Çelebi, Hüdavendigâr'ın vefâtından sonra da bu yolda tekâmülü hedefleyen aşıkları aydınlatacak bir rehberin olmasıyla Mevlânâ'ya şöyle der:

“Bütün müritler, Şeyh Attâr'ın Mantuku't-Tayr'ını, Musibetnâme'sini, Hakim Senâi'nin Hadikâ'sını okuyarak tasavvufî hakikatleri öğreniyorlar. Gütgide çoğalan divânımız yanında tasavvufî hakikatleri ve sülûk edebinin inceliklerini toplayan bir eserin tarafınızdan yazılarak, ibvanın (müritlerin) bununla meşgul olmasını, sonraki gelen aşıkların da yüreğinin onunla yanmasını arz u ediyorum.”

Mevlânâ, Hüsameddin Çelebi'nin bu isteğine cevaben : *“Eğer yazmayı kabul edersen ben de söylerim”* dedi ve *Mesnevî*'nin daha önce yazmış olduğu ilk on sekiz beytinin

⁴¹ FÜRÜZANFER, *age.*, s. 366.

⁴² SİPEHŞÂLÂR, *age.*, s.131; EFLÂKİ, *age.*, II, 127; FÜRÜZANFER, *age.*, s. 126; CAN, *age.*, ss. 62-3. Sultan Veled bu olayı şöyle anlatmaktadır: *“Selabaddîn'de Şems'in nurunu, mazhariyetini bulunca; dostlarına: “Artık benim kimse ile işim yok. Başında şeyhlik sevdası da esmiyor, bundan sonra şeyhiniz; Selabaddîn'dir. Hepiniz onun rızasını dileyin. Ona uyun” dedi. Beni de çağırıp dedi ki: “Selabaddîn'in yüzüne iyice bir bak, Şemseddîn'in ta kendisi. Artık sen de ona uy. Babamın emrini canla başla kabul ettim. Ben de Selabaddîn Hazretlerine ıydım”* (Sultan Veled, *age.*, ss. 87-8).

⁴³ Mevlânâ'nın bu yöndeki muhtelif sözleri çin bkz., Emiroğlu, İbrahim, *Şâfi ve Dil, Mevlânâ Örneği*, (İnsan Yay.), İstanbul 2002, s. 123 ve devamı, s. 147 ve devamı.

⁴⁴ SİPEHŞÂLÂR, *age.*, s. 136; Sultan Veled, *age.*, ss. 141-2; EFLÂKİ, *age.*, II, 144; FÜRÜZANFER, *age.*, s. 137; GÖLPınARLI, *age.*, s. 112. Mevlânâ, babası Sultanu'l-Ulema'nın yanına defnedilen Selahaddin'e olan sevgisinin yeri geldikçe anmış ve onu hiç unutmamıştır (Gölpınarlı, *age.*, s. 113).

⁴⁵ EFLÂKİ, *age.*, II, 154, Gölpınarlı, *age.*, ss. 114-5.

⁴⁶ FÜRÜZANFER, *age.*, s. 144.

bulunduğu bir kağıt parçasını sarığının arasından çıkardı.⁴⁷ *Mesnevî* böylece yazılmaya başlandı. Semâ ederken, yolda yürürken Mevlânâ, yaşadığı derin sûfiyâne tecrübeler ürünü hakikatleri eşsiz bir edebî üslûp içerisinde söylüyor, Hüsâmeddin Çelebi de onları kaleme alıyordu. Yazma işi bazen sabahlara kadar sürüyordu.⁴⁸ *Mesnevî* gibi bir şaheserin vücûda gelmesine vesile olan ve Mevlânâ'nın bir çok vesileyle övdüğü Hüsameddin Çelebi ile Mevlânâ'nın dostluğu Mevlânâ'nın vefatına kadar sürmüştür.

Psiko-Tarih Açısından Sûfinin Yeniden Doğumu

Bilindiği gibi tasavvuf felsefesinde insan, ilahî iradenin zuhuru ve Hakk'ın sonsuz sıfatlarının tecellisi ile farklı vücûd mertebelerinden sonra kemal üzere yaratılmıştır. İnsan âdetâ vücûd ağacının meyvesi konumunda olan gaye varlıktır. Bu yaratılış sürecinde insan ruhu kendi aslı vatanından ayrılarak zaman ve mekân ile kayıtlı maddî âleme inmiş, bu ayrılık sebebiyle de vücûd kaynağı ile kendisi arasına bir takım perdeler girmiştir. İnsana mâddî âlemde izâfî bir vücûd verse de onu aslı yurdundan, yaratıcısından ayıran bu sürece tasavvuf terminolojisinde seyr-i nüzûlî (iniş süreci) denilmektedir. İnsanın iradesi dahilinde olmayan bu süreçten sonra gayesi, Mutlak varlığın sıfatlarının tezahür ve tecellisi vasıtasıyla mânen olgunlaşarak hakikati ile kendisi arasındaki perdeleri kaldırıp seyr-i urûcî (yükseliş yolculuğu) ile aslına dönmektedir. Kendi irademiz dışında varlık sahnesine gelişimizi ifade eden nüzûl sürecinin mukabilî olarak urûc sürecinde insanın gayreti ve irâdesi söz konusudur. Fakat bu noktada da asıl belirleyici olan yine Hakk Teâlâ'nın inayeti ve lütfudur. İşte kişinin bu manevî yükseliş sürecinin şuuruna ererek, manevî bir rehber nezaretinde kendini tanıma ve gerçekleştirme yoluna adım atmaya, yani *kavs-i nüzûl*'un ardından vücûd dâiresinin kemal üzere tamamlanması için *kavs-i urûc*⁴⁹ yönünde mücâhedeye başlamaya tasavvuf literatüründe ikinci doğum (viladet-i sânî) adı verilir. Sâlikin asıl manevî tekâmülü bundan sonra başlar. Bu yüzden sufiler, kemik yaşı ile yol yaşı ayrımında bulunurlar.

Mevlânâ salikin ikinci doğum süreci hakkında şöyle der:

*“İnsanoğlu ikinci defa doğunca ayağını sebeplerin başına koyar.
Onun dini artık illet-i ulâ değildir. İlet-i cüz ile de bir şey kazanmaz.
Güneş gibi ufuklarda dolayır. Nur geliniyle sobbet eder.
Belki gökleri de ufukları da geçip mekansız olan rublarla dolaşmaktadır.
Belki aklımız bile onun gölgesi olur, gölge gibi ayağına düşer.”*⁵⁰

Tasavvufta asla dönüşü ve manevî olgunlaşmayı ifade için kullanılan metot ve tasavvufî neşveye göre bir sınıflama yapılmıştır. Buna göre bu yollar üç başlık altında ele alınmaktadır:

⁴⁷ Sipehsâlâr, *age.*, s. 139; Eflâkî, *age.*, II, 154; Fûrûzanfer, *age.*, ss. 145-6; Gölpinarlı, *age.*, s. 119.

⁴⁸ Fûrûzanfer, *age.*, s. 147; Gölpinarlı, *age.*, s. 119; Can, *age.*, s. 74. Birinci cilt sona erip, Hüsameddin Çelebinin eşi vefat edince, Mesnevî yazımına iki yıl ara verilmiş ve 662/1264 yılında ikinci cildin yazımına tekrar başlanmıştır. Mevlânâ söylüyor, Çelebi ve diğer kâtipler de yazıyor ve meclislerde okuyorlardı.(Fûrûzanfer, *age.*, ss.147-8)

⁴⁹ Tasavvuf literatüründe *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i urûc* kavramları hakkında bkz., Cebeocioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Anka Yay.), İstanbul 2004, s. 356.

⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî* (Nahifî Tercümesi), III, s. 669, MEB, İstanbul 2000; krş. *Mesnevî* (V. Ç. İzbudak çevirisi), III, ss. 201-2, MEB, İst. 1991.

1. Tarik-i Ahyâr: Ameli salih sahiplerinin yolu olup bu yola giren salikler, farz ve sünnetleri ifâ ederek ibadetleri çokça yaparlar. Bu yola tarik-i zühd ve ibadet de denir.
2. Tarik-i Ebrâr: Mücadele ve riyazet sahiplerinin yoludur. Riyazet ve mücadele ile ahlaki güzelleştirmeyi, kalbi tezkiye ve tasfiyeyi esas alırlar.
3. Tarik-i Şuttâr: Aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yoluna verilen isimdir.⁵¹

Bidayetinde Sâlik

Yukarıda sayılan neşve ve yollar her ne kadar didaktik gaye ile birbirinden ayrı olarak mütâlaa edilse de, bir sûfinin bütün bir tekamül süreci boyunca genel hatlarıyla tanımlanan bu farklı metotlar üzere tedricî bir yükselişte bulunur. Her ne kadar bütün bu farklı tariklerden birisi, sûfinin hayatının bilimli dönemlerinde daha bariz ve baskın olsa da, her bir neşveye aynı sûfinin hayatında rastlamaktayız.⁵² Mevlânâ'nın hayatı da bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Şems'ten önce ve Şems'ten sonra olmak üzere Mevlânâ'nın şahsında zuhur eden iki farklı neşvenin birbirini tamamlayıcı mahiyette olması, diğer bir ifadeyle bir birini reddeder mahiyette olmaması dikkatlerden kaçmaz. Bu nedenle Mevlânâ'yı riyazet ve mücadele sülûkundan bağımsız, sadece aşk ve cezbe ereni olarak tanıtmak yetersiz olacaktır. Hemen her sûfinin hayatında görülen çok ibadet, riyazet ve mücadele, Mevlânâ'nın hayatında da azımsanamayacak ölçüde geniş yer tutmaktadır. Çırak olmadan usta olunamayacağı gibi Mevlânâ da Mevlevîliğin piri olmadan önce Kübreviyye tarikatının usullerine göre seyr-i sülûka başlayan bir mürit idi. Dokuz yıl kâmil bir mürid kılavuzluğunda maddî bütün hicaplarından kurtulup olgunlaşmak için çaba sarf etti⁵³ ve mânevî kemale erişmek için seyr-i sülûka devam etti⁵⁴. Tabir caizse Mevlânâ, olgunluk döneminde vereceği meyveleri hayatının bu döneminde dermekteydi. Dolayısıyla bir sûfinin eserlerine kaydettiği irfânının anlaşılabilmesi, bu sûfinin geçirdiği bütün bu mânevî kemal mertebelerinin bütüncül tarzda, doğru yorumlanmasıyla yakından ilgilidir. Şimdi burada, Mevlânâ'nın didaktik amaçla yazdığı *Mesnevî'sinden*, bir sûfi olarak yaşadığı bütün bu rûhânî tecrübeleri ve geçirdiği tekâmül aşamalarını anlatan, bu itibarla da hayli önemi haiz olan ifadeleri ve bir sûfinin psiko-tarihi göz önüne alındığında bunların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaya çalışacağız.

Öncelikle Mevlânâ'nın, sâlikin mânevî terbiye ve tekâmülünde vazgeçilmez bir unsur olarak gördüğü ve bu sebeple de ısrarla vurgu yaptığı riyazet ve mücadeleden seyr ü sülûkun başlangıcındaki zühd aşamasının ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

*“İnsanlar ve hayvanlar nice günler Hak'ın ibsanıyla doydular.
Nimete doyunca isyankar oldular, zaruret gidince azgınlashılar.
Nefs Firavundur, onu doyurma ki eski kâfirüne esir olmasın.
Nefse, riyazet ateşi olmaksızın kurtuluş yok; soğuk demir dövülmekle işlenmez!”*

⁵¹ Bu yollar hakkında geniş bilgi için bkz., Necmüddin Kübra, *Tasarıvî Hayat*, ss. 38-70

⁵² Mesela, Yunus Emre'nin hayatıyla ilgili olarak Füsûn-Cünûn-Sükûn ayırımı bu tedricî yükselişe ve bütün bu farklı neşvelerin tek bir sûfide bulunabileceğine işaret etmektedir

⁵³ Mesela; Mevlânâ bu manayı şöyle ifade eder:

“Piş olgunlaş da bozulmadan kurtul, yürü... Burbâneddin-i Mubakkik gibi nur ol.

Kendinden kurtuldu mu? Tamamıyla Burbâneddin olursun, ben de öldüm dedin mi; Sultan olursun.” bkz.: Mevlânâ, *Mesnevî* (İzbudak Çevirisi), c. II, s. 100, b. 1319 vd..

⁵⁴ Sultan Veled, *age.*, s. 247; Fûrûzanfer, *age.*, ss. 51-52.

*Aç kalmadan ten, itaatkar olmaz; aksi halde aç kalmadan nefsi terbiye etmeye çalışmak
soğuk demiri dövmek gibidir.*

Zâr zâr ağlayıp inlese de nefis, İslâm'a meyletmez!

İhtiyacı kalmayıp müstağni olunca, yükü indirilen eşek gibi çifte atıp azgınlaşır!

*İşi olunca ettiği ah u feryadı unuttur!*⁵⁵

Mesnevî'nin daha bir çok yerinde Mevlânâ, riyazetin nefsi kontrol altına almak için gerekli olduğunu vurgulayarak riyazet ve açlığın faziletlerini anlatmaktadır.⁵⁶ Mamafih, sûfinin sülûku esnasında hayata ve eşyaya bakışını şekillendiren çeşitli aşamalardan geçtiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Mevlânâ'nın bizzat kendisinin de uzun yıllar hocası Seyyid Burhaneddin'in nezaretinde riyazet ve mücâhede sülûku çıkardığını hatırlatmak yerinde olacaktır. Ancak bunun Mevlânâ'nın manen tekâmülünde bir aşama olduğunu da hatırd tutmak gerekir. Bu husus göz ardı edilerek Mevlânâ'yı sadece riyazet ve mücâhede yolunu takip eden bir sûfi olarak nitelendirmek, onun manevî yolculuğunu cüzi bir bakış açısıyla değerlendirmek anlamına gelecektir. Sıkı bir riyâzet ve mücâhedeyle dayanan zühd dönemi, yolun başlangıcında salikin kendini şekil ve merasime daha bağlı hissettiği, seyr ü sülûkun zor ve çetin bir aşamasıdır. Sâlikin manevî gelişimi için son derece önemli olan bu aşamaya Mevlânâ, yukarıda da ifade edildiği gibi bir çok vesileyle vurgu yapmıştır. Ancak seyr ü sülûka kat edilen her bir aşama daha sonraki manevî açılımlarla kıyas edildiğinde öze ulaşmak için açılıp aşılması gereken bir kabuk hükmündedir. Dolayısıyla sıkı bir şekilde yerine getirilen riyazet ve mücâhede uygulamaları da nihayetinde aşılması gerekli birer aşamalarıdır. Fakat bu, sûfinin belirli bir mertebeden sonra bu tür uygulamalara bütünüyle son verdiği anlamına da gelmez; sadece bunlar artık sûfinin derunî tecrübesinde baskın unsurlar değildir. Bu açıdan sūfinin manevî tekamülü sırasında zühd devresi için söylediği sözler bir üst aşamada farklı bir boyuta bürünecektir.

Korku Sahibi Zahid-Aşk Sahibi Arif Ayrışması

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, bidâyetinde sūfinin muhakkak yaşayıp tecrübe etmesi gereken bir aşama olarak görülen zühd, bu kemâl yolunda tecrübe edilen sürecin bütününe kuşatmaz. Bu sebeple de zühd, aşılması gereken bir mertebe olarak görülmekte ve bu mertebeye takılıp kalanlar yerilmektedir. Zira bu aşama sıkıntı ve meşakkat aşaması olup salik, henüz Hakk'ın lütuflarına nâil olmamıştır. Bu lütuflardan habersiz olduğundan kendisiyle hep bir iç hesaplaşma, savaş, mücâdele ve çekişme içerisindedir. Dolayısıyla iç huzursuzluğu ve kaygısı had safhadadır. Zühd, sūfinin kendisiyle yüzleşerek iç çekişmeler yaşadığı o kadar çetin bir aşamadır ki Mevlânâ, bu aşamada kişinin çektiği iç huzursuzluk nedeniyle intihara bile kalkışabileceğini söyleyerek işin ciddiyet ve zorluğuna işaret etmektedir. Mevlânâ bir zahidin durumunu anlattığı bir hikayede bu aşamayı şöyle tavsif etmektedir:

“Zühd ve ibtiyarlığı onu hayli zayıflattı. Bu zühd içinde bir fethe de nail olmadı.

Biçare, mihnet çekti ama bir hazîne bulamadı. Ücretsiz işler görüp ehl-i meşakkat oldu.

Onun ya amellerinde bir noksanlık vardı veya kader icabı mükâfat vakti gelmemişti.

.....

*Kendi zan ve tahmini içinde çalışıp çabalamada. İşinin düzeleceği, muradının basılacağı
ümidi içinde.*

⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî* (Nahifi terc.), c. IV, s. 687.

⁵⁶ Mevlânâ, *age.*, c. I, s. 367, 705, 713, 761, 829, c. III, s. 629, 631, 637, 641, c. III, 569, V, 49, 345-7, 381, c. V, 555.

Tuttuğu yolu yüzünden onun Hak Cemaline vuslatı uzak bir ihtimal. Başında beyin yok; işi, zahiri bir aşktan ibaret!

Bazen "Benim nasibim daima meşakkat midir?" diye Cenab-ı Hak'e'a şikayetçi olur.

Bazen babıyla savaşı, "Herkes uçuyor, benimse kolum, kanadım kırılmış!" der.

Kim, rengin ve kokunun kaydıyla perdelenmişse o, zühdü buy edinse de yine dar gönüllüdür.

Kim, bu dar yoldan çıkıp kurtulmazsa onun, ahlakı güzel olmaz; gönülü ferahlamaz.

Zahidlere, gönülleri ferahlamadan önce halvette, bıçak veya ustura vermek caiz değildir!

Sonra ıstıraplarından, muratlarına erememek derdinden dolayı kararlarını desmeye kalkarlar!"⁵⁷

Mevlânâ, salikin seyrinde bu şekildeki bir zahid-arif ayırımına ve bu ayırımı binâen de dinî algılamadaki farklılığa işaret ederek zahide şöyle seslenir:

"Suretler için boşuna elem çekip durma. Suret baş ağrısı olmaksızın manayı avlamaya bak.

Zahidin her an derdi, işin sonu ve "hesap günü halim ne olur?" dyledir.

Ariflerse başlangıçtan haber almışlardır. Onlar da başka hâllerin kederi yoktur.

Arifde de önce hafif ve reca hâli vardı. Fakat Hak'e'in takdirini bildiğinden işin akabetinden haberdar olduğu için o, her ikisinden de kurtulmuştur.

Önceden mercimek ektiğini bildiği için sonradan da mahsulünün ne olacağını bilir.

Arif, korkulardan kurtulmuştur. Hak'e kalıcı, hay buyu ikiye bölmüştür.

Önce onda korku ve ümit vardı. Sonra korku yok oldu. Ümitsiz baki kaldı."⁵⁸

Zühd aşamasının temel karakteri korku olduğundan, bu aşamadaki salikin duygu ve düşüncelerine hakim olan temanın da yine korku olduğunu belirten Mevlânâ, buna karşılık irfan sahibi aşıkta bu korkunun yerini ümide bıraktığı görüşündedir.⁵⁹ Zâhid cennet ümidi, cehennem kaygısı gibi değişik beklentiler içinde olmasına rağmen, aşkın beklentisinin sadece Hak'e'in cemali olduğu ifade edilmektedir. Mevlânâ bir şeyhin serüvenini anlattığı bir hikayede aşkın Allah'a ibadet gerekçesini şöyle tavsif etmektedir:

"Şeyh Cenab-ı Hak'e'a der ki, "Ey Rabbim, ben sana aşıkım. Senden başkasına meyledersem fasıkım.

Eğer sekiz cenneti görmek istiyorsam veya ibadetlerim cehennem korkusuyla ise,

⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî* (Nahifi terc.), c. V, ss. 683-5.

⁵⁸ Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 787.

⁵⁹ Zühdün temelini korkuya dayandığını aşkın ise bundan farklı bir duygu ile Hak'e'a yakınlık duyduğunu şöyle ifade eder:

"Öbürüsü, aşkından koşmuştu, buysa korkusundan koşmada. Aşkela korku arasında büyük bir fark vardır.

Arif, her nefes tâ sabın tabına kadar seyredir. Zahidse yürür yürür, bir ayda ancak bir günlük yol alır.

Gerçi zahidin de şerefli bir günü olur ama bir gün ile elli bin yıl bir mi?

Bu yolun salikinin ömrünün her bir günü bu cihan yılıyla elli bin yıldır.

Akallar bu sırta eremez, kapı dışında kalırlar. Bu sır vehmin ödünü patlatırsa, bırak patlatırsın!

Aşk karşısında kıl kadar korku yoktur. Aşk mezhebinde herkes canını feda eder.

Aşk, Hak sıfatıdır. Ama korku, şehvete ve mideye müptela kulun vasfıdır.

Kur'an'ı Kerim'de "Onlar Hak'e'ı severler" diye varid olmuştur. Öyle ki Cenab-ı Hak tekrar "Allah da onları sever" buyurmuştur.

Şu halde muhabbeti de Hak sıfatı bil, aşkı da. Aşkı Hak'e sıfatında korku olmaz.

Hakk'ın vasfı nerede? Topraktan yaratılanın vasfı nerede? Sonradan olanın sıfatı nerede? O pâk Hak'e'in sıfatı nerede?

Eğer ben, aşkı şerb etmeye devam edecek olursam bu meşzu , yüz kıyamet geçse de yine tamamlanamaz!

Çünkü kıyametin bir bududu vardır. Ama Hak'e'in sıfatı sınırsızdır.

Aşkım beş yüz kanadı vardır ki her bir kanat, arştan ta yer altına kadar her yeri kaplar.

Zahid ayazıyla korku ile yürümeye çalışırken; Aşıkalar kanatlarıyla şimşek süratıyla giderler.

Aşk derdi gök yüzünü oturak edinirken korku ehli, aşkın tozuna dahi nasıl erişecek?!

*Hakk'e'in inayet ve nuru ona erişip de onu bu alemden ve bu yürüyüşten kurtarması müstesna; zahid, bu makama ulaşamaz."⁶⁰ (Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 429-31).*

Sadece bedeninin selametini dileyen bir mümin olurum” Zira her ikisi de cennet de cehennem de bedene aittir.

Aşık için Hak’ın aşkı gıda olursa ona mukabil yüzlerce beden bir dut yaprağı gibidir.⁶⁰

“Kulluk kul ki sen de aşka nail olasın. Kulluk, bayırlı amelle elde edilen bir kazançtır.

Kul, azad olmaya gayret eder. Aşıksa ebediyen azad olmayı istemez.

Kulun maksadı mükafat ve kazançtır. Aşık için mükafat ise sevgilinin cemalidir.⁶¹

Psiko-tarih açısından ele alındığında bütün bu beyitlerde ifade edilmeye çalışılanlar, sūfinin dīni anlamlandırılmada, yaşadığı sūfiyâne tecrübesi sonucu elde ettiği farklı bakış açısını ifade etmektedir. Fakat bütün bu söylenenlere dayanarak dīnī tecrübenin farklı çeşitlerini şamil genel bir hüküm çıkartamayız. Diğer bir ifadeyle, sūfilerin bu tür sözlerine istinâden kulluklarını yerine getirirken cennet ümidi ve cehennem korkusu taşıyanların ibâdetlerinin şer’i anlamda sahih olmadığı gibi bir sonuca varamayız. Çünkü bizzat sūfinin kendisi de belirli bir dönem bu tür hissiyât, mükâfât beklentisi ve mücâzât korkusu içerisinde Allah’a kullukta bulunmuştur. Diğer taraftan her bir inanan, sūfinin yaşadığı bu tekamül mertebelerini geçerek farklı bir dīnī tutum ve anlayış sergileyecek istidâta değildir. Geçirdiği manevî tekamül açısından bakıldığında sūfinin eriştiği aşk makamında artık bu tür beklentiler yerini bambaşka duygulara bırakır ve bu duygular, sūfinin daha önce aştığı makamdaki düşüncelerden tövbe etmesine sebep olur. Dolayısıyla böyle bir dīnī anlayışın, hakikati arayış serüveninde belirli bazı makamları aşarak bir üst makama ermiş sūfiye mahsus olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, Psiko-tarih açısından sūfinin her iki farklı dönemi (zühd-aşk) tavsif eden sözlerini kendi mânevî tekâmülünün bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerekecektir. Aksi halde, sūfinin birbirine tamamen zıt mahiyetteki sözleri ile karşılaşıldığında, onun çelişkilerle dolu bir hayat sürdürdüğü ve söylediklerinin bir birini nakzettiği şeklinde yanlış bir kanaate sahip olabiliriz. Sözgelimi Mevlânâ’nın zühd makamının aslı husûsiyetlerinden olan riyazeti öven ifadeleri, geçirdiği tekamül sonucu bir üst makamda (aşk) yerini bunun aksi ifadelere bırakır. Hatta kamil olan kişi için riyazetin gereksizliğinden bile bahseder. Çünkü Mevlânâ’ya göre “*Bu riyazet ve jalvarmalar iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin ayrılması içindir.*”⁶² Nefsin ardı arkası gelmeyen isteklerinin kontrol altına alınması için yapılan bu tür uygulamalardan kaynaklanan koruyucu nuru çok daha kuvvetli bir kaynaktan alan kişinin bunları yapmasına gerek yoktur ve bu kişi riyazetin gereksizliğinden bahsedebilir.

Mevlânâ, sūfinin geçirdiği söz konusu tekâmülle ilgili şunları söyler:

“Yediğin, değerli bir inciyi kaskandırarak bir hale gelirse, istediğin kadar çok ye iç, zarar vermez.

Kamil bir şeyb, balkın bu konudaki şüphesini gidermek için kustuğunda leğen incilerle doldu.

O, böyle yapmakla ancak akılla biliniş anlaşılın inciyi hissedilir ve görülür bir halde somutlaştırarak salikleri doğru yola alıştırırdı.

Miden temiz şeyleri pis hale getiriyorsa, boğazına anahtarını kaybolmuş bir kilit vur.

Kimin lokması ilahi bir nura dönüşüyorsa, istediğini yesin belal olsun.

Sen benim rubuma aşına isen bunu boş bir iddia sayma sakın.”⁶³

⁶⁰ Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 531.

⁶¹ Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 533-5.

⁶² Mevlânâ, *age.*, c. I, s. 113.

⁶³ Mevlânâ, *age.*, c. II, ss. 763-5.

Göröldüğü gibi Mevlânâ, kamil velînin yediklerinin ilahi bir nura dönüştüğünü, hatta kamil bir şeyhin müridlerine bunu somut bir şekilde göstermek için ancak akıl ile hissedilecek bu nur incisini, kerametiyle gösterdiğini aktarmaktadır. Ancak Mevlânâ, bunun aşılması gerekli bir aşama olduğunu ve bu aşamayı henüz geçmemiş olanların yine riyazetlerine ihtimam göstermeleri gerektiğini de hemen hatırlatmaktadır. Mevlânâ sufinin bu tekamülünü ve farklı mertebelerde farklı uygulamalar içinde oluşunu, Feridüddin Attâr'ın "Ey gafil! Sen tenperversin, toprak içinde kan yiye dur! Gönül ehlîyse, zehir yese o zehir bal olur." şeklindeki bir beyitini şerh ederken şöyle açıklar:

"Gönül sabibi, öldürücü bir zehir içse dahi onun vücuduna bir zarar gelmez.
O iyileşmiş, perhîzden kurtulmuştur. Fakat talib (kemale ermemiş salik) henüz bararet
içindedir.

Peygamber, "Ey cür'etli tâlib! Talep olunan dereceye ulaşanlarla uğraşmaktan sakın"
buyurmuştur.

Sen de Nemrud'luk var, ateşe atılma, ateşe gireceksen önce İbrahim ol.

Zira ne dalğış ne de denizçisin. Aklına uyup kendini denize atma!

Birisi denizin dibinde inci, diğeri ateşin içinde kırmızı gül bulur.

Kâmil toprağı tutsa altın kesilir. Ham kişinin elinde ise altın küle döner.

O kamil kişi Hakk katında makbul olduğı için her işte onun eli Hakk'ın elidir.

Noksan kişini ehlîse şeytana alettir. Çünkü şeytanın bile tuzağına düşmüştür.

Bilgisizlik dahi kâmilin yanında bilgiye döner. Mümkirlerin ilmiyse cebahet olur.

Hastaya tatlı gıda bile hastalık olur. Kâmilin küfürü ise dinin bir vefesidir.

Ey yürüyerek giden atl ile yarışta inat etme. Kazanman imkansızdır. Buna inan."⁶⁴

Üzerinde ısrarla durduğumuz psiko-tarih göz önüne alınmaksızın, Mevlânâ'nın yukarıdaki ifadelerine dayanılarak Mevlânâ'nın genel anlamda riyazete karşı olduğu şeklindeki bazı değerlendirmelere rastlamaktayız. Bu tür yanlış değerlendirmeler, sufinin psiko-tarihinin göz önüne alınmasının gereğini ve bu tür bir yaklaşımın sūfinin doğru anlaşılmasındaki yerini bir kez daha ortaya koymaktadır.

A. Aşk Dönemi

Mevlânâ'nın geçirdiğı tekâmül noktasında en üst aşama aşk mertebesidir. Aşkı elde eden kişi artık marifet sahibi ariftir. Zahid, daha ziyade riyâzât ve mücahede ile meşgul olduğu halde arif, Hakk Teâlâ'ya duyduğu şiddetli aşkın sarhoşluğuyla mest olmuştur ve ilahi aşkın saliki en kestirme yoldan Hakk'a ulaştıracağına inanır.

A. a. Kitabî Bilgi Açısından Aşkın Paradoksal İfadeleri ve Coşkunluğu

Bir sūfî manevî tekâmülünün farklı aşamalarında, zahiren birbiriyle zıtlık sergileyen bazı söyler söyleyebilir. Bu açıdan bakıldığında aşk makamına yükselen bir sūfî, bir tür cünûn halindeyken bazı paradoksal ifadeler söyleyebilir. Ancak söylediğı bu sözlerin kendi makamlarında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu sözler, sūfinin içinde

⁶⁴ Mevlânâ, *age.*, c. I, ss. 421-3; krş. İzbudak çevirisi, c. I, s. 129). Mevlânâ, bu hiyerarşiyi yine Mesnevî'nin bir başka yerinde şöyle anlatmaktadır:

"Kamil için yemek ve konuşmak helaldir. Madem kişinin kemalin yok, her şeyi yeme ve dilsiz ol.

Sen kulaksın, o kamil ise dildir. Cenab-ı Hakk kulaklara "susunuz" emrini buyurmuştur

Çocuk doğduğunda önce süt emmeye başlar. Sonra susup daima kulak kesilir.

Sözlerin manasını anlayıncaya kadar bir müddet söz söylememesi gerekir.

Eğer çocuk kulak vermezse "ti, ti" diye manasız sözler söyler kendisini alemin dilsizi yapar.

Anadan sağır doğan ise biç dinlemediğı için dilsiz olur; nasıl dile gelsin? Hiç dinlemedi ki.

Çünkü söz söylemek için önce dinlemek gerekir. Söz, kulak verme yolundan gir." (Mevlânâ, *age.*, c. I, s. 425; krş. İzbudak çevirisi, c. I, ss. 130-1).

bulunduğu makam ya da halin bütünlüğü içerisinde değerlendirilmediği takdirde, dîni emirleri en ince ayrıntısına kadar titiz bir şekilde yerine getirmeye çalışan bir sufîyi, hiçbir değerle kendisini bağlı görmeyen, dîni, imanı olmayan bir ibahî olarak görme yanlışına düşülebilir. Bu nedenle aşığın bu mertebede söyledikleri hep, aşk parantezinde düşünülmalıdır. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

“Aşık, aşk diyarında ne söylerse söylesin, ağzından aşk kokusu yayılır.

Fıkıktan bahsetse ağzından hep yokluğa ait sözler çıkar; her sözünde yokluğun nakşını işler.

Küfrü anlatsa dinin hakikatini söyler. Şüpheye dair söz söylese, yakini anlatmış olur.

Eğri söylese doğru görünür. O ne güzel eğridir ki doğruyu süsler.

Doğruluk denizinden eğri bir köpük görünse, denizin temizliği onu da saflaştırır.

O köpük yani onda vecd ile söylenilmiş söz, sevgilinin dudağındaki azarlayış gibidir.

Sergilinin azarlanması, onda bu cana can katan güzellik varken gönle dokunmaz.

Eğri görünse de Hakke’ın sözü doğrudur. O eğri değil, doğru doğrudur.

Ekmeğe şeklinde olan şekerin görünümünü ekmeğe benzese de şüphesiz tadı ekmeğe değil şekerdir.

Bir mümin altın bir put bulsa, onu hiç putpereste bırakır mı?

Bülâkîs eritmek için tedbir alır, batıl şeklini değiştirir.

Ta ki altında put şekli kalmasın. Zira onu kusurlu yapan suretidir.”⁶⁵

Bu beyitlerinde Mevlânâ, aşkın, içinde bütün madenleri eriten bir pota gibi olduğunu ve bu potada her türlü pas, pislik ve kötülüğün ve barınamayacağını, eriyip yok olacağını vurgular.

Diğer taraftan aşk makamı sûfiye irticalen, irade dışı olarak bazı ihtiyatsız sözler söyletir. Mevlânâ, kimi zaman aşıkın mutlak varlık hakkında dile getirdiği bazı teşbihlerden dolayı edebe riayetinden dahi endişe eder. Ancak aşk makamında sufinin bunları söylemesinin zararı yoktur hatırlatmasını bir kez daha yapar.

“Aşıkın bu türlü kıyasları⁶⁶ Hakke’a layık olmazsa da bu, aşk makamının coşkunluğundandır, edebi terk değil.

Aşıkın nabızı, edepten öte atar. Aşık kendini padişahın terazisine koyar, büyüklük satar.

Hem dünyada ondan daha edepsiz, hem de ondan daha terbiyeli, daha seçkin yoktur.

Edepsiz ile edepli birbirine zıt iken aralarında uyumu sağlayan şey dikkat et.

Görünüşüne bakasan edepsizdir, çünkü başında aşk davası vardır.

İçine bakarsan bir dava göremezsin, kendi de davası da sergisine feda olmuştur.”⁶⁷

Çünkü bu mertebede edebe riayetinin mümkün olmadığını, olsa da bunun şaşılacak bir durum olduğunu belirtir⁶⁸.

Bu aşamanın coşkunluğunu Mesnevî’nin bir başka yerinde şöyle anlatır Mevlânâ:

“Bu yolda coşkunluktan, deli divane olmaktan başka ne varsa o, bigâneliktir, yabancılıktır, sevgiliden uzak kalmaktır.

Şimdi derhal ayağıma o zinciri vur. Çünkü ben, tedbir zincirini yırttım, gitti.

Zira bu gönül, kutlu sevgilinin saçlarından başka iki yüz zincir de olsa onları parçalar.

Aşk ve namus, ey birader, ikisinin bir arada olması uygun olmaz. Ey aşık, namusu makam edinme!

Artık soyunmanın vakti geldi. Suretini mahvedip baştan başa can kesileyim.

Ey utancın, düşünce ve vehmin düşmanı gel! Zira ben, baya ve hicap perdesini yırtmışım.”⁶⁹

⁶⁵ Mevlânâ, *age.*, c. I, ss. 707-9; krş. İzbudak çevirisi, c. I, s. 232.

⁶⁶ Mevlânâ önceki beyitlerde, fenayı anlatırken arslan da yok olan ceylan teşbihini kullanmaktadır.

⁶⁷ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 687.

⁶⁸ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 271, 687; krş. İzbudak çevirisi, s. 113.

⁶⁹ Mevlânâ, *age.*, c. VI, s. 137; krş. İzbudak çevirisi, c. VI, s. 51.

“Aşk, iki aleme de yabancıdır. Onda yetmiş iki türlü divanelik var!
Aşk, pek gizlidir ama hayreti ortada. Padişahların canları bile ona hasret çekmektedir.
Aşk dini, aşk mezhebi, yetmiş iki şeriattan da dışarıdır. Padişahların tahtları aşka karşı
alelade bir tabta parçasından ibarettir.”⁷⁰

A. b. Aşkın Cem’ Makamı: Vahdet- Hayret- Vuslat- Fenâ

Sufilerin, İslâm’ın temel mesajı olan tevhid akidesini kendi metodolojileri doğrultusunda anlayıp yorumlayarak kendilerine özgü bir “tevhid” anlayışı geliştirdikleri bilinmektedir.⁷¹ Buna göre tevhid, teorik olarak bilinmesi gerekli bir akide olmaktan çok, sufînin hayatını bütünüyle kuşatan ve yaşanması gerekli olan vahdet halinin bir neticesidir. Hemen her sûfinin manevi seyrinde vahdet halinin farklı tezahürleriyle kendini hissettirdiği söylenebilir. Gazzâlî bu hususa *Mişkâtü’l-Emâr*’da şu ifadeleriyle işaret eder:

“Arifler mecaz çukurundan hakikata yükseldikten ve manevi miraçlarını tamamladıktan sonra müşabede gözüyle gördüler ki, varlıkta Allah’tan başka hiçbir şey yoktur ve O’nun varlığından başka her şey helak olucudur.”⁷² “Allahü ekber” ifadesinden pek bir şey anlamazlar. O başkalarından büyükmüş! Hayret doğrusu! O’ndan başka varlık var mı ki ondan büyük olsun! Arifler hakikat fezasına yükseldikten sonra Hak ve Vahid olanın varlığından başka bir varlık görmediklerinde ittifak etmişlerdir. Fakat bu hali bir kısmı ilim ve marifet olarak, bir kısmı da hal ve zevk olarak müşabede etmişlerdir. Kesretten tamamen kurtulup mutlak vahdaniyete daldıklarında, bu sarboşlukla kimi “Ene’Hak” kimi de “kendimi tesbih ederim şanın ne yücedir” der.⁷³

Ashında sufînin manevi seyrinin ileri aşamalarında hissettiği bu vahdet hali, diğer mistik sistemlerde yaşanan doruk deneyimlerin (*summit experiences*) algı tanımlamalarında da karşımıza çıkmaktadır. Mistik tecrübeyi, insan yaşamının en üst gereksinimi olarak kabul eden Hümanist psikoloji ekolünün kurucusu A. H. Maslow da yaptığı alan araştırmalarına dayanarak, doruk deneyimler adını verdiği mistik tecrübenin ileri aşamalarındaki ortak algı tanımlamalarının bir özelliği olarak “bir olmaya eğilim ve kendini hakikatle birleşmiş, bütünleşmiş hissetme” şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁴ İslâm tasavvufunda ise sufînin ilahî aşk ile eriştiği cem’ makamında yaşadığı vahdet hali ona “*câmin’l-ezđâd* (zıtları birleştirme)” özelliğini kazandırır. Bu aşamada bir sûfinin idrak yetisi, diğer insanların birbirinin alternatifi ve zıttı olarak gördüklerini birleştirme imkanı elde eder. Bu açıdan söz konusu aşamadaki bir sufînin bu halde iken söylediklerinin de yine sufînin tekâmülü ve psiko-tarih bütünlüğü içerisinde ele alınması gerektiğini düşünüyörüz. Mevlânâ, sufînin yaşadığı bu hale şu ifadeleriyle işarette bulunur:

⁷⁰ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 881; krş. İzbudak çevirisi, c. III, s. 387.

⁷¹ Bilgi kaynaklarını taksimdeki hiyerarşilerine dayanarak tevhidin farklı aşamalarından bahseden sufiler, kişinin bulunduğu makama göre tevhidin de farklı aşamalarından bahsetmişlerdir. Bu konuda yapılan sınıflamalarda tevhidin şu sınıflarından bahsetmişlerdir: 1. Avâmın tevhidi 2. Havâssın tevhidi 3. Hassu’l-Havâssın tevhidi yine 1. Kusudî tevhid 2. Şuhudî tevhid 3. Vücudî tevhid (bkz. İsmail 1. Allah’ın zatının tevhidi 2. Sıfatlarını tevhid 3. Fiillerini tevhid ((bkz. İsmail Ankaravi, *Minhacü’l-Fukara*, İst. 1286, ss. 278-80).

⁷² Kasas, 28/88 ayetine işaret edilmektedir.

⁷³ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Emâr*, nşr.: Ebu’l-A’lâ Affifî, Kahire 1383/1964, s.

⁷⁴ Abraham H. Maslow, *Dinler Değerler Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı yay., İst. 1996, ss. 106-7.

“Renksizlik âlemi, renge esir olunca, vahdet kesrete bürününce, hakikatleri ayımlayan Mûsâlar, birbirlerine zıt düşerler de, kavgaya başlarlar.

Vahdet renksizliğine erişince, o zaman Mûsâ ile Firavun'un birbirleri ile uzlaştıklarını, dost olduklarını görürsün.

Bu anlaşılması güç, bu gizli kapalı nüktenin manası sorulsa: “Renk için dedikodudan kurtuluş yoktur” denilmektedir.

Bu şayılacak bir şey. Renk, renksizlikten meydana geldiği halde, nasıl olur da renksizliğe aykırı düşer, onunla savaşıyor?

Her şey kaynağını sudan aldığına, sudan yaratıldığına göre, yağın da aslı sudur, su yüzünden meydana gelmiştir. Nasıl oluyor da, aslı olan suya zıt düşüyor?

Evet, yağ sudan meydana gelmişken, neden yağ ile su, birbirine zıt oluyor, aykırı düşüyor?

Diken gülden, gül dikenden meydana gelmişken birbirlerini kınamaları nedendir? Bu zahiri bir çekişmedir ve bir bikmete dayanmaktadır. Her şey onun kuvvet ve kudretinin hükmü altındadır.

Arifin hayreti ne onadır ne buna. Onu bunu bırak da sen gönül harabesindeki gizli hazinayı ara.”⁷⁵

Sufinin manevî tekâmül süreci içerisinde geçirdiği bu şahsiyet transfigürasyonu ona, kesrette vahdeti, vahdette kesreti, diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak çekirdekte ağacı görme yetisi kazandırmıştır.

Sufinin cem’ makamında vuslat öncesi yaşadığı bir hâl daha bulunmaktadır ki o da hayret halidir. Salikin geçirdiği manevi makamlarda gördüğü, hissettiği şeyler ve ilahi tecelliler karşısında kendinden geçerek düşünemez ve muhakeme edemez bir hale gelmesiyle onda meydana gelen hayret hâlinin etkisiyle salikin vuslata olan iştiağı iyice artar.⁷⁶ Salik, seyr ü sülûk sırasında bir takım tecellî, müşahede ve keşiflerle karşılaşmasına rağmen yine de esas okyanustan habersiz olarak sadece kıyıya vuran köpüklerden bahsetmektedir. Halbuki bu köpükler bir okyanusun varlığını haber vermektedir. İşte bu dermayı gören artık başka bir hâle bürünür. Mevlânâ, sâlikin bu aşamasını şöyle ifade eder:

“Gerçi daima gördüğünü iddia etmedesin ama görmediğine dair alametler var.

Köpüklerin dönüşünü görünce hayret ile dermaya da bak.

Zira köpüğü gören sır söyleyen olur. Dermayı görense hayran olur.

Köpüğü görenler, yersiz niyetlerde bulunurlar. Dermayı seyr edense gönülünü derya eyler.”⁷⁷

Mevlânâ, sufinin hissettiği hayret halini, sahabenin Hz. Peygamberi (s.a) dinlerken başlarında bir kuş varmış gibi, bu kuşu ürkütüp kaçırmamak için sessiz ve hayranlıkla Rasûlullah (s.a.)’ı dinlemeleri haline atıfla açıklar. Hayret halindeki salik de Hakk’a karşı hissettiği aşk ile hayrete düşmüştür ve ağzını kapamıştır. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

“Öyle ki sanki başında bir kuş varmış da, uçacakmış korkusu ile canın titrer.

Güzel kuşun uçup havalara girmesin diye yerinden bile kıvılcıkmazsın.

O humâ kuşu uçar diye nefes bile almazsın. Öksürüğün bile gelse, kendini sıkır öksürmezsin.

O sırada birisi sana tath da söylese, acı da söylese parmağını dudakına götürür, “Sus!” diye işaret edersin.

Hayret işte o kuştur. Şaşırıp kalmaktır. Seni susturur. Tencerenin kapağını kapatıp seni kaynatar.”⁷⁸

⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî* (Şefik can, Konularına Göre Mesnevî Tercümesi), c. I, ss. 174-5; krş. Nahifi tercümesi, c. I, ss. 615-7

⁷⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 231; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 338.

⁷⁷ Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 569-71.

Yaşadığı hâlin etkisiyle salikin bu aşamada düşünceleri adeta silinip yok olmuştur. Hatta Mevlânâ, bu halde iken salikin, manevi gelişimi için daha önceki aşamalarda son derece önemli olan zikrin dahi ayırında olmadığını belirtir: “*Düşünceleri silip süpürmeye hayret ister. Hayret, zikri de fikri de yutar.*”⁷⁹ Bu aşamada salik ne söylerse söylesin hayret makamına uygun olmayacaktır. Bu makamın gereği salikin sözü terk etmesidir der Mevlânâ:

“Bu hayret edilecek şeyler anlayışından uzak olup “Evet” dersin bu tekellüfle söylenmiş yapmacak bir evet olur.

Eğer “Hayır” diyerek inkara kalkışırsan, bu inkar senin boynunu vurur. Allâb’ın kabri da, o inkar sebebi ile gönülinin hüdâyete bakacak penceresini kapatır, sana bakikati göstermez.

*O halde hemen hayran ol, bu yeter; ta ki Allâb’ın yardımı her taraftan sana gelip, ulaşsın.”*⁸⁰

Sufinin bu aşamadaki aydınlanma ıstırabını, düşünememezlik gibi görünen hâlini ve sükutunu anlayamayanlara ise Mevlânâ şu fıkrâ ile göndermede bulunur.

“Birisi, Zeyd’e bir sille vurdu. Zeyd de onu dövmek için üzerine atılınca,

Silleyi vuran dedi ki: “Sana bir sual soracağım. Cevabını ver; ondan sonra bana vur!

Senin ensene sille vurunca ‘şırak’ diye bir ses çıktı. Şimdi sana dostça bir sorum var: Ey büyüklerin kendisiyle öğüdüğü yüce zat! Söyle bakalım; bu şırak sesi benim elimden mi çıktı, yoksa senin ensenden mi?”

Adamcağız dedi ki: “Acıdan kurtulmadım ki bu düşünceye dalayım.

*Senin derdin yok, sen düşünme dur. Dert sabibi böyle düşüncelere saplanamaz, kendine gel.”*⁸¹

Bu fıkrada verilen mesajın esasen tasavvufun diğer İslâmî disiplinlerden ayrılan yönüne, bir anlamda metodoloji farklılığına vurgu yaptığı söylenebilir. İlahiyata dair çeşitli mezheplerdeki bilgilerin münakaşaları sırasında açtıkları bir çok bahis ve görüşe karşılık sufinin bu makamda onları, metafiziğin dedikodusunu yapar görerek içinde bulunduğu hâlin bunu yapmasına engel teşkil ettiği ifade edilmektedir.

Müşâhede neticesinde husule gelen hayret hâli sâlike, yaşayacağı vuslatın ve fena halinin habercisidir. Vuslat halini yaşayan aşığa ise artık şahadet alemi olan dünyanın mâddî sınırı ve isimlendirmeleri artık hayalî birer ayırım gibi gelir. Bu haldeyken aşık kendini bunların da özüne inmiş görerek kendini zaman ve mekan sınırı içerisinde kalan herhangi bir şeyle, hattâ herhangi bir din ile dahi kayıtlı görmez. Mevlânâ, sâlikin yaşadığı bu hale dâir de şunları söyler:

“Aşık, vuslat anında sarboştur; küfürden de imandan da yücelerde oturur!

Küfür ve iman onun iki kapısıdır; küfür ve iman kabuk, oysa saf özdür.

Küfür, atılan üstteki kuru kabuktur, iman içteki lezzetli kabuk.

Kuru kabukların yeri ateştir; içe yapışık kabuksa hoştur, lezzetlidir.

Öze gelince lezzette en yüce mertebede olandır; lezzeti veren esasen de odur.

*Bu sözün sonu yok geriye dön...”*⁸²

Sufinin vahdet halindeki durumunu, adeta insanî benlikten kurtularak Rabbanileştiğini Mevlânâ, bir başka yerde şöyle anlatır:

⁷⁸ Mevlânâ, *age.* (Nahifî tercümesi), c. V, ss. 631-3; krş.. Ş. Can tercümesi, c. III, s. 263.

⁷⁹ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 221.

⁸⁰ Mevlânâ, *age.*, c. IV, ss. 709-711; krş. İzbudak çev., c. IV, ss. 299-300; Ş. Can çevirisi, c. II, s. 654.

⁸¹ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 269; krş. İzbudak çev., c. III, ss. 111-2; Ş. Can terc., c. II, s. 110.

⁸² Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 627; krş. İzbudak çev., c. IV, s. 263.

“Gönül ehli altı yüzlü bir aynadır. Cenab-ı Hak, o aynanın altı cihetinden de nazır eder.

Altı cihet içinde Cenab-ı Hak, ancak gönül sabibi vasıtasıyla nazır eder.

Red ederse reddi, onun içindir. Kabul ederse yine dayanağı odur.

Kimseye ondan ayrı bir rızak vermez. İşte vuslat sahibinin abvalinden birazcığı budur.

Cenab-ı Hak, ihsanlarını onun eline koyup merhamet olunanlara o avuç vasıtasıyla lütuflarda bulunur.

O avuç, küll denizizyle birleşmiştir. Ama visal sırrı keyfiyetsiz ve kemiyetsizdir.

Bu söze sığmayan birleşmeyi anlatmak güçtür vesselam!”⁸³

Kıscacası bir sufünün içinde bulunduğu makam ve buna bağlı olarak da psiko-tarihi göz önüne alınmadan, sadece yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz bazı ifadelerine dayanarak söz konusu sufi hakkında genel bir yargıya varmak ve onu, sözelimi kendisini Tanrı’da içkinleşmiş gören bir hululcü olarak niteleme vs. şeklindeki yüzeysel telakkilerin, tasavvuf hakkındaki çoğu ön yargı ve yanlış değerlendirmenin asıl sebebinin teşkil ettiği kanaatindeyiz. Çünkü sufünün bu aşamada yaşadığı fena halinde yok olduğunun söylenmesi, nispet edildiği varlığın vücuduna yapılan mukayese sonucu söylenmiştir. Hakikatte sufünün varlığının yine devam ettiğini, hatta ontolojik yönden normal yaşam boyutundakinden daha üst bir varlığa sahip olduğu da ifade edilmektedir. Ancak sufi, içinde bulunduğu manevi vecd ve sarhoşluğun etkisiyle bu hali değerlendiremez ve bunu Cenab-ı Hakk’a nispet eder. Mevlânâ salikin bu durumunu şöyle anlatır:

“Cenab-ı Hak buyurdu ki, “Bu yok olan bir mağlup değil, gerçekten var olana nispetle yok olmuştur.

Böyle yok olan kendinden geçmiş, var olanın en güzeli ve kutlusu olmuştur.

O kişi esasen, Hakk’ın sıfatlarına nispetle yoktur; hakikatteyse onun yokluğu varlıktır.

Bütün rublar onun idaresindedir... Bütün cisimler bükmündedir.

O mağlup olmuştur ancak bizim lütfumuza mağluptur ve o mağlubu sen iradesiz, ihtiyarsız ve aciz sanma, bilakis o, Hakk’ın sevgisiyle ihtiyar sahibidir.

Zaten ihtiyar ve iradenin onun aşaması da budur. Yani insanın mevhum irade ve ihtiyarının burada yok olmasıdır.”⁸⁴

Bu hususa bir başka yerde de şöyle değinir:

“Denildi ki: “Alemde derviş yok, olsa bile o kişi dervişlik makamına erişince yok olur.

Doğru, çünkü o suret bakımından görünse bile vasfını, Hakk’ın sıfatlarında yok etmiştir.

O, güneşin karşısında yanmakta olan muma benzer. Mumun alevi de gerçekte var sayılır ama güneşin önünde yoktur. Güneşin ışığının önünde artık mumun alevinin varlığından bahsedilebilir mi?

Onun mevcudiyetini denemek için üzerine bir pamuk tutsan yakar.

Öyle ama seni aydınlatmadığı için o yoktur, zira güneş onun ışığını yok etmiştir. Bu bakımdan da yoktur.”⁸⁵

Salikin bu değişiminin, ontolojik değişimden ziyade bir şahsiyet transfigürasyonu olduğunu kaydeden Mevlânâ, bu değişimin boyutuna ilişkin de bazı bilgiler verir. Sufünün başlangıç hali ile nihayet eriştiği bu makam arasındaki farkı göstermek için de cenin ile mümeyiz, akıllı bir insan arasındaki muazzam farklılığı örnek vermektedir:

“Mirac edenlerin safında ol da yokluk seni Burak gibi yüceltsin.

Bunu, yerdekinin aya kadar giden miracı sanma! Bu kamışın şekere olan miracına benzer...

Veya buharın göşe olan miracı değil, belki ceninin akla olan miracıdır.

⁸³ Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 183-5.

⁸⁴ Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 103.

⁸⁵ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 685-7; krş. İzbudak çevirisi, c. III, ss. 299-300.

*Yokluk ne kadar güzel bir buraktır; yok olduysan o seni varlık alemine götürür.*⁸⁶

A. c. Sufinin Anlaşılma Problemi

İnsanın bedensel, zihinsel ve toplumsal gelişimine ilaveten ruhsal bir gelişim içinde olduğu da bir gerçektir. Salikin manevi tekamülünün farklı aşamalarında ifade etmeye çalıştığı şeylerin, seyr  slkn daha alt aşamalarında bulunan kişilerce anlaşılamadığından sıkça bahsedilir: Mevln bu konuda şöyle der:

*“Bu anlatılanlar hayret içinde hayrettir; manevî seyr bakımından kendilerinden daha has kulların hllerini gören has kullar kendilerinden geçerler.”*⁸⁷

Sevr  slkn içinde olan, bu manevî tekml sürecine bir şekilde başlamış olan mbted bir slikin dahi kendinden daha ileride olanların hllerini anlayamadığı ifade edilirken, bu mnevi terakkiden tamamen habersiz olanların bu süreçte yaşanan hallere ilişkin sıhhatli değerlendirmelere gitmeleri elbette ki söz konusu olamaz. Bu yolun yabancılarını arifler, ruhsal açıdan gelişememiş “yolun çocukları” olarak görmektedirler. Başka sahalardaki bilgi ve uzmanlığının dahi kişiyi, maneviyat yolundaki bu çocukluktan ve hamlıktan kurtaramayacağı da sıkça vurgulanır. Hatta farklı ihtisas alanlarındaki uzmanlık, kişide bir kibir ve gurura yol atığından sfinin, kendi ilm perspektifine aykırı gördüğü hllerini ve düşüncelerini anlamaya dahi çalışmaz.

Mevln bu konuda şöyle der:

“Daha yolda emekleyen bir çocukta yiğit erlerin düşüncesi olabilir mi? Nerede onun hayali nerede dosdoğru hakikat?”

Çocukların düşünceleri ya dadıdır ya süt. Ya kuru zmdir veya ceviz. Yabut da bağırıp ağlama.

O mukallid de geri ince babis ve deliller getirirse de basta bir ocuk gibidir.

Delil bulmadaki, karmaşık işleri balletmedeki ihtisası, onu basiretten uzaklaştırır.

*znn sürmesi olan hakikati bırakmıştır da karmaşık tekerlemeleri söylemeye girmiştir.”*⁸⁸

“Kendi zn anlayana ne mutlu! Ebedi emniyet yurdunda bir kyık kurmuştur o.

ocuk, ceviz ve kuru üzüm için ağlar, ama akıllı kimseye göre bunlar değerersizdir.

Gnle göre beden de ceviz ve kuru üzüm gibidir. Erlerin bilgisiyle çocukların ki bir sayılır mı?”

*Kim ki hakikatten perdelenmişe işte o çocuktur. şpbesiz er olan tereddütsüz olur.”*⁸⁹

Mevln, bu kemal ve olgunluğun kemik yaşıyla ilgili olmayıp ruhun arındırılmasıyla ilgili olduğunu ise şöyle ifade eder:

*“Pir akılla olur, ağaran saçlarla değil. Ümit ebli kala itibar etmez.”*⁹⁰

Bir başka yerde:

“Varlığı kalmayan artık pirdir, saçı, sakalı ister kara olsun, ister kar!

Sa sakal insanlık sıfatıdır; kastettiğimizi yüzdeki sakal ve baştaki sa sanma!

Gör ki İsa beşikte, “Gerçi geç olmadan ibtiyarım, pirim” dedi.

İnsan, başı sıfatlardan kurtulsa, ey hüner sahibi, o kamil bir kişi olur ama şeyh olmaz;

Varlıktan bir tek kara kıl kaldıkça ona şeyh ve Hak’ın makbul kulu denemez.”

⁸⁶ Mevln, *age.*, c. IV, s. 131.

⁸⁷ Mevln, *age.*, c. IV, s. 719.

⁸⁸ Mevln, *age.*, c. V, ss. 261-3.

⁸⁹ Mevln, *age.*, c. V, s. 649.

⁹⁰ Mevln, *age.*, c. III, s. 431.

Fakat varlıktan kurtulamayanın saç sakalı ağarsa da o ne pirdir, ne de Hakke'in mekbulu.

*İnsanlık sıfatlarından kel kadar kalmışsa o, bu dünyadandır arştan değil.*⁹¹

İnsanlar arasındaki bu ruhsal gelişmişlik farklılığı, Mevlânâ'nın eserlerindeki üslûbunu çoğu zaman etkiler. Bu *yolun ham çocukları* tarafından anlaşılamadığı için kendisine “Çocuklarla muhatap olduğunu unutma. Onların lisanı ile konuş ki seni anlayabilsinler” hatırlatmasını yapar ve şöyle der:

“Denizden kuru yere dön, yüzünü karaya çevir. Oyuncaktan söz etmen, çocuk için daba iyidir.

Çocuk, canını oyundan yavaş yavaş akele denizine daldırır.

*Gerçi görünüşte akla uymaz gibi gelirse de çocuğun aklı oyunla gelişir.*⁹²

Burada Mevlânâ, çocuğun zihinsel ve toplumsal gelişimi açısından çağdaş eğitim verilerine göre son derece önemli olan oyunun çocuk eğitimindeki yerine atıfta bulunmaktadır. Buna göre bilgi aktarımında çocuğun hoşuna giden çeşitli oyunlardan yararlanılarak bilgiyi doğrudan almak istemeyen çocuğa nasıl ki adeta bilgi sulandırılıp cazip hale getirilerek veriliyorsa hakikati doğrudan anlayacak ruhsal gelişim sahibi olmayanlara da bunun tedricen verilmesi gerektiğini Mevlânâ, tavsiye etmektedir.

Sufinin his dünyasının anlaşılamaması, onun için sürekli bir yakınlama vesilesi olur, bunun acısını benliğinde sürekli hisseder. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

*“Can ve gönülden bunu söylemeye artık coşkunluk yok. Kime anlatayım, dinleyecek bir kulak da mevcut değil.”*⁹³

Bu yüzden Mevlânâ, *Mesnevî*'nin herkes tarafından anlaşılamayacağını insanların derecelerine göre ondan hissemend olacaklarını belirtir⁹⁴ ve şöyle der:

*“Mesnevî, Nil sıyrı gibidir, kaptıye kan, Musa kavmine sudur.”*⁹⁵

*“Sözlerim, ancak senin anlayışın kadardır. Sağlam bir anlayışa ne kadar hasretim, ah! ah!..”*⁹⁶

“Ama ben kime söz söyleyeyim? Âb-ı hayat tarafına meyleden bir canlı nerede?”

*Bir borluk görüncü hemen aşktan kaçtım! Bildiğin ondan sadece bir isimdir.”*⁹⁷

Yine Mevlânâ, ruhen olgunlaşmamış ham kişiler arasındaki kamil kişinin durumunu “eşekler arasındaki ceylan” hikayesiyle anlatmaktadır.⁹⁸

⁹¹ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 345. Mevlânâ, sinnen yaşlanan ancak ruhen olgunlaşamayıp kamil olmayanlara *Mesnevî*'nin bir başka yerinde kocakarı der:

“İnsan kocakarı da kamil olmamışsa onun adı kocakarıdır.

.....

Ne niyazı var, ne nazlanacak güzelliği. Soğan gibi kat kat ve kokmuş.

Ne yola gitmiş, ne de yola çıkacak ayağı var. O kahpenin ne bir yanıklığı var ne bir ah u feryadı.” (bkz. Mevlânâ, *age.*, c. VI, ss. 255-7).

⁹² Mevlânâ, *age.*, c. VI, s. 433.

⁹³ Mevlânâ, *age.*, c. I, s. 175.

⁹⁴ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 791.

⁹⁵ Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 35.

⁹⁶ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 399.

⁹⁷ Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 237.

⁹⁸ Hikaye şu şekildedir: Bir ceylan yavrusunun eşek ahırında hapsedilmesi ve eşeklerin o gariple kah itip kakarak ve ısrarak, kah eğlenmekle alay etmeleri ve ceylanın kendi gıdası olmayan kuru saman yemeye mecbur kalması. Mevlânâ, bütün bu hallerin dünya, şehvet ve heva erbabı arasında kalmış halis bir kulun durumunu anlattığını bildirmektedir. Mevlânâ durumu şöyle anlatmaktadır:

“Bir avca, bir ceylanı avladı. Acımadan da onu eşek ahırına hapsedti.

Öküzlerle, eşeklerle dolu olan ahıra, o güzel, nazlı ceylanı zalimesine kapattı.

Tasavvufi terbiye yönünden ruhsal gelişimi yüksek kişilerin halinin anlaşılması bir yana sözlerinin dahi anlaşılamayacağı, bu nedenle bu tür sözlerin tasavvufi literatürde seyr  slk açısından avam denilen kişilere söylenmesinin yararlılığına da tasavvufi literatürde sürekli vurgu yapılırdır. Mevlânâ bu konuda söyler: “*Bu bam anlatışı bırak, kalsın. Hasırların kâsesini avama sunma!*”⁹⁹ Binaenaleyh seyr  slkn ileri aşamalarındaki salık, içinde bulunduğu vecd halinin etkisiyle girdiği ilahî sarhoşluk halini, başkalarından saklamalıdır. Aksi halde bu hali bilmeyen ve kendisini anlamayan “yolun çocuklarının” maskarası olur. Mevlânâ sufinin içinde bulunduğu makamın esrarını muhafaza etmesini, kendi şatahatını ehli olmayana ızhar etmemesi yönünde tenbihte bulunur ve *Mesnevi’de* “İnsanın kendi halini ve sarhoşluğunu gizli tutmasının gerekli oluşuna dair” başlığı altında sufiye şunları gtler:

“İnzivada olan hikmet sahibinin nasihatini dinle: “Nerede şarap itiysen orada kal!”

Sarhoş, dışarıya çıkınca vaziyeti ktleşiş, çocukların maskarası ve oyuncağı olur .

Her yana dşe kalka gider. Aptallar da onu kınarlar.

O, bu haldeyken onun sarhoşluğundan içtiği şarabın neşe ve zenkenden haberi olmayan çocuklar, onun ardına dşişip gllşişirler.

İşin esası Hak sarhoşundan başka herkes çocuktur. Her biri yüz yaşında olsa dahi bulığa ermemiş ocuk gibidir.”¹⁰⁰

Ceylan şaşırmıştı. rkerek korku ile her tarafa kaçıyordu. Avı gece yarısı geldi, eşeklerin önüne saman dkti. kzlerle eşekler, acıktıkları için o samanı şeker gibi yiyordular.

Ceylan ürkerek başen o tarafa, başen bu tarafa kaçıyor, saman tozundan, dumandan yüzünü çeviriyordu.

Bir kimseyi, zıttı olan bir kişi ile beraber bırakarsanız, onu ölüm azabına uğratmış olursunuz.

Süleyman (a.s.) demişti ki: “Hdd gmeye mecbur olduğuna dair, kabul edilemeyecek bir özür getirmezse; Onu ya öldürürüm, yahut da ona azap ederim. Hem de sayıya sığmayacak kadar, etin bir azap.”

*Ey güvenilir, inandır kişi, bilir misin, o azap nasıl bir azaptır? Onu kendi cinsinden olmayan başka bir kuşla aynı kafese koymaktır.*⁸⁰

Ey insan! Sen de bu beden yüzünden azaptasın. Çünkü kuş gibi olan ruhun, başka bir kuşla (hayvanı ruh kuşu ile) aynı kafese hapsedilmiştir.

Ruh doğan kuşu gibidir. Tabiatlar, kötü huylar ise kargaya benzer. Doğan gibi olan ruh, karga ve baykuşlardan yararlanır, dağlanır.

Göbeği misklerle dolu olan ceylan, günlerce eşeklerin ahırında işkence çekmekte idi.

Karıya vurmuş balık gibi can çekmekte, ırtınıp durmada idi. Sanki pislik ile misk, bir hokkaya, bir kutıya konmuştu.

Eşeğin biri diyordu ki: “Bu hayvanların babasında, yani ceylanda pağışabların, beylerin buyu var. Susun, onu rabatsız etmeyin.”

Başka bir eşek, ceylanın dolaşıp durmasına bakıp alay ederek; “Bir inci elde etmiş, onu nasıl olur da ucuzca satar.” diyordu.

Bir başka eşek de; “Söyleyin ona, bu naziklikle, bu kibarlıkla gsin, pağışabın tahtına çıkıp otursun.”

Bir başka eşek de çok yemişli, midesi eksiymişti. Ceylanı saman yemeye çağırdı.

Ceylan başını çevirdi de; “Git ey eşek!” dedi, “iştahım yok, balsizim.”

Eşek; “Eret.” dedi, “Halini griyorum, nazlıyorsun, yahut utanıyorsun da, onun için ekmiyorsun.”

Ceylan; “O saman benim gdan.” dedi, “O gdadan benim bedenim dirileşi, yenileşi.

Ben ayrıhđın arkadaşıyım, duru suların aktığı ırmağ kylarında, bağlarda, bahçelerde, gezer dururum. Avınur eğlenirim.

Kaıza ve kader bizđi azaba düşürdü ama, o buy, o güzel tabiat bi geçer gider mi?

Yoksul olduysam bile, nasıl olur da yoksulca hareket ederim? Yoksul yzl olurum. Elbisem eskidi ise, ben yeniyim.

Ben snll, laleyi, reyhanı bile binlerce nazla, istemeyerek yerdim.”

Eşek; “Eret.” dedi, “Sen laf ede dur. Laf et. Garip ilde boş ve sağma şeyler, çok söylenir.”

Ceylan dedi ki: “Zaten gbeğim sözlerime şabitlik etmede, d ağacına, anbere bile minnet etmemektedir.

Ama kokuyu alacak burun nerede? Pışlığı seven eşeğe bu koku haramdır. Eşek yolda giderken, başka bir eşeğin pışlığını koklar. Ben bu eşek topluluğuna, nasıl misk sunabilirim?” (bkz. Mevlânâ, age., c. V, s. 175 vd.).

⁹⁹ Mevlânâ, age., c. V, s. 419.

¹⁰⁰ Mevlânâ, age., c. I, ss. 823-5; krş. İzbudak ev., c. I, ss. 274-5.

Sufi, yaşadığı hallerin etkisiyle kendindeki değişim ve coşkunluğu, ehil olmayanlardan gizleme gereğine rağmen kimi zaman kendi iradesi dışında vuku bulan vecd hali ve ilahî sarhoşluk nedeniyle, bu kurala riayet edemez hale gelir ve kendinden şatahat/türrehat türü ifadeler sudur eder. Zira aşk mertebesindeki coşkunluk, gizlenemez boyuttur. Mevlânâ bu durumu şöyle açıklar:

“Hiç ateş, pamuk ve yün içinde gizlenir mi? Sen istediğin kadar gizlemeye çalış, o alevlenir.

Ben, onun sırrını gizlemeye gayret etsem o, bayrak gibi kendini izhar eder.

Benim inadıma rağmen o, kulağımı çekip, ‘Bu hâl, nasıl gizlenebilir?’ der.”¹⁰¹

Ancak Mevlânâ bu haldeki sufînin bu tür ifadelerinden dolayı mazur görülmesi ister ve bu şöyle izah eder:

“Sarhoş olup aslanlaşarak aslana saldırana, ‘Bunu şarap yaptırdı, kendinden değil!’ dersin.

Şarapta bile böyle bararet olursa Hak nurundaki şevki, kuvveti gör.

O seni tamamen senden ayırır, sen aşağılık olursun, oysa yüceltir.

Gerçi Kur’an’ı Hz. Peygamber söylemiştir ama kim ona Hak kelâmı demezse kafir olur.

Kendinden geçme hüması uçmaya başlayınca Bayezîd, yine o sözleri söylemeye başladı.

Hayret kurdu, aklını pençeledi; sözleri evvelkinden de taşkın oldu.

‘Cübbemde Hak’tan başkası yok; O’nu yerde ve göklerde aramayız!’ dedi.”¹⁰²

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki suffî, manevî tekâmül süreci içerisinde sürekli halden hale giren, bir makamdan başka bir makama yükselen, kısacası sürekli tekamül eden bir kişidir. Bütün bu hallerin sıhhatli bir şekilde anlaşılması doğrudan tecrübe edilmeyi gerektirir. Bu muhtelif hallerin dildeki yansımaları ise tecrübe edilen hale göre farklı farklı olur. Dolayısıyla bir sufînin hayatı ya da tasavvufî anlayışı onun ifadelerinden hareketle anlaşılmaya çalışılacaksa, onun geçirdiği bütün bu manevî tekamül aşamaları, tabir caizse psiko-tarihi bir bütün olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Zîrâ, burada Mevlânâ örneğinde de gördüğümüz gibi, onun bu rûhânî kemal yolundaki doğumu, gelişimi ve nihayet kamil bir insan olarak olgunlaşması hep farklı aşamalarda, farklı şekillerde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bütün bu farklı tezahürlerin işareti olan farklı ifadeler bir birini nefyeden ifadeler olarak değil de bir bütün olarak alınıp değerlendirilmelidir.

¹⁰¹ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 883.

¹⁰² Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 415.