

MEVLÂNÂ İRFÂNINDA İNSAN PROTOTİPİ OLARAK HZ. ÂDEM

Zafer ERGİNLİ*

ÖZET

İslâm düşünce ve medeniyetinde insanla ilgili tespitlerin en renkli ve zengin örneklerini ortaya koyan sûflerin en özgün örneklerinden biri Mevlânâ'dır. İlahî sûrette yaratılmasından dolayı iyimser bir bakışla ele aldığı insanı, karmaşık yapısına uygun bir tarzda, çeşitli güçlerini teker teker ele alarak, ama bütünlüğünü bozmadan tasvir eder. O, Hz. Âdem'i, hem insan-ı kâmil ve peygamber olarak, hem de hataya düşme eğilimine sahip bir varlık olarak ele alır. Mevlânâ irfânı açısından bakıldığında, Hz. Âdem'in^(as) en önemli üç niteliğinden ilki Hakk'ın sûretinde yaratılmış *en büyük âlem (âlem-i kübrâ)* olmasıdır. Diğer iki özelliği ise, maddî ve mânevî tüm varlık, bilgi ve değer türleri arasında bulunması ve değerler manzumesi içerisinde *hilâfet* potansiyeli taşıyan tek varlık olmasıdır. Onun bu konuyla ilgili görüşlerinin çeşitli akımlarla, öncelikli olarak İran Aşk Mektebi ve Kübrevî kültürüyle, bilhassa İbn Arabî'yle örtüşme noktalarına sınırlı da olsa temas edilmiştir. Onun asıl değeri, bu üç kültürel kaynaktan beslenerek günümüzü aydınlatacak orijinal bir senteze ulaşmış olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Âdem, insân-ı kâmil, ârif, insan, beşer, âlem-i kübrâ, hilâfet, halîfe, ruh, nefis, akıl, irâde, kalp, aşk.

THE PROPHET ADAM AS THE PROTOTYPE OF HUMAN IN INSIGHT OF MAWLÂNÂ

One of the orijinal pattern who take the lead with their vivid and rich examples of fixings about human is Mawlânâ in the Islamic thought and civilization. Since human is created in divine form, and then Mawlânâ regards human-being in an optimistic view, dealt with his different aspects, he describes man in human's complex structure properly, and he reflects man's various mental powers one by one without cutting his wholeness into parts. He considers the Prophet Adam both as "a universal [or perfect] man" and "a prophet", and as "a self" who possesses tendency falling into error. Through the insight of Mawlânâ, first of three most important features of Adam is creation of him in divine form connected in respect of the fact that he is "the great universe" ('âlam al-kubrâ). The other two features of him are his situation amongst all kinds of substantial or spiritual beings, knowledges and values, and his becoming unique being, which possesses the potentiality of the divine caliphate (hilâfah) in a value system. It's limitedly touched on the common points of his thought with the various Islamic views in this sense, especially with the Divine Love ('Ashq) School of Iran and with Kubrawî culture and lastly with exclusively the view of Ibn Arabî. His real contribution on this subject is

* Yrd. Doç. Dr., Rize Ü. İlahiyat Fak. Tasavvuf ABD. Öğretim Üyesi. zerginli@gmail.com

his certain attainment to an original synthesis, which enlightens us also in our time, feeding from all these three cultural resources.

Key words: The Prophet Adam, the universal man/the perfect man (insân-ı kâmil), the wise man (ârif), human (insân), man (bashar), the great universe (âlam al-kubrâ), the divine caliphate (hilâfah), the divine caliph (halifah), spirit (rûh), self (nafs), reason ('aql), volition (irâdah), heart (qalb), divine or universal love ('ashq).

GİRİŞ

İnsanoğlunun temel soru ve sorunlarından biri “kendisi” etrafında şekillenmektedir. Bu sebeple “İnsan nedir?” sorusunun tüm medeniyetlerin ortak sorunlarından biri olduğu mâlûmdur. İnsanla ilgili tespitlerin en zengin örneklerini ortaya koyanlar arasında Mevlânâ'nın özel bir yeri vardır¹. Onun düşünce dünyasının kültürel kaynakları tartışılmış², İbn Arabî'yle (ö. 638/1240) ilgisi üzerinde de durulmuştur³. Bu çalışmada Mevlânâ'nın konuyla ilgili tespitleri incelenecek, diğer ekollerle örtüşme noktalarına ise temasla yetinilecektir.

Mevlânâ, insanı ele alırken İslâm inancı ve tasavvuf düşüncesi doğrultusunda Hz. Âdem'den^(as) hareket etmektedir. Buna göre insanlığın atası Hz. Âdem^(as), insan-ı kâmilin yalın ve mükemmel bir örneğidir.⁴ Bu çerçevede

¹ Mevlânâ'nın, İbn Arabî tarafından varlıkta toplanan merkezi *insana* kaydırarak en orijinal sentezlerden birini oluşturduğu görüşü için bk. Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 132.

² Mevlânâ'nın kaynakları hakkında krş. Ritter, “Celâleddin Dûmî”, *İA*, III, 53-54; Ocak, s. 91-94, 142; Bardakçı, “Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları”, *TİAAD*, yıl 8 [2007], sy. 19, ss. 55-77. Mevlânâ'nın Attâr ve Senâî ile ilişkisi için bk. Fürüzanfer, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 97-100. Mevlânâ'nın temel kavramlarından *aşkın*, *Kübreviyye* ve *Aşk Mektebi*'ndeki görünüşleri için bk. Uludağ, “Aşk”, *DİA*, IV, 14.

³ Şems ve Mevlânâ ile İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'nin meşreb olarak birbirine zıt olduğu görüşü için bk. Ateş, “Muhyiddin Arabî”, *İA*, VIII, 554; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 232-235; *a.mlf.*, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 573. Mevlânâ'nın “*merd-i mü'min*” anlayışının İbn Arabî'nin insan-ı kâmil nazariyesinden etkilenmesinin mümkün olmadığı görüşü için bk. Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ*, s. 106 vd. Mevlânâ'nın kaynaklarından birinin vahdet-i vücûd mektebi olduğu görüşü için bk. Ocak, s. 91-92, 142; Chittick, “Rûmî ve Mevlevîlik”, *TİAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, s. 716; Gürer, *Fusûs'u'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, s. 32-34, 280-281; Bardakçı, s. 173-174. Mevlânâ ile Konevî arasındaki etkileşim için bk. Fûrüzanfer, s. 303. *Mesnevî*'nin üçüncü ve dördüncü ciltlerinde Konevî etkisinin hissedildiği tespiti için bk. Schimmel, *a.g.e.*, s. 30, 85. *Mesnevî*'yi *Fütûhât*'ın Farsça'sı olarak görenler bulunduğu için bk. Kılıç, “el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye”, *DİA*, c. XIII, s. 253. *Mesnevî*'nin kaynakları hakkında toplu bir liste için bk. Çelik, “Klasiklerimiz-XIII: Mesnevî-i Mânevî”, *TİAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, s. 681. Ayrıca bk. Öngören, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî”, *DİA*, c. XXIX, s. 445; Ceyhan, “Mesnevî”, *DİA*, c. XXIX, ss. 327-329.

⁴ İnsan yapısının Hz. Âdem'in yapısından farklı olmadığı görüşünün ilk örneklerinden biri için bk. Muhâsibî, *Ri'âye*, s. 221. Âdem'le kasd edilenin Hz. Âdem değil, insân-ı kâmil olduğu görüşü için bk. Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), IV, 383. İlgili pasaj için bk. Mevlânâ, *Mesnevî (Tıpkıbasım)*, defter II, yk. 91^a (beyt 3254) [(trc. Karaismailoğlu), defter II, s. 267/*Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (trc. Can), II, 503]. Ayrıca bk. *Mesnevî*, IV, 172^b (beyt 803) [44/443]; *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 243. *Mesnevî*'de Hz. Âdem'le ilgili pasajların derleme ve değerlendirmesi için bk. Schimmel, *a.g.e.*, s. 101-122; Gürer, s. 125-134. *İnsan-ı kâmil* kavramı “*Hakikat-i Muhammediye*” olarak adlandırılan Hz. Muhammed'in nûru; varlığı meydana getiren ve muhâfaza eden temel ilke ve Allah'ın zât, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel biçimde kendisinde tecellî ettiği olgun insan anlamlarına gelir. bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 269; Yüce, s. 64 vd. Burada diğer iki mânâyı da bağlantılı olarak üçüncü anlamıyla kullanılacaktır.

** Bu çalışmada sırasıyla *Mesnevî*'nin aslındaki defter numarası, varak numarası, parantez içinde beyit

Mevlânâ'nın ilk peygambere isim olan Âdem kavramını "tip", "örnek" anlamlarına gelen *edeme* köküyle irtibatlı olarak ele aldığı düşünülebilir⁵.

1. Hz. Âdem'in Temel Yaratılış Niteliği: Âlem-i Kebîr ve Sûret-i İlâhî

Varlık bakımından insanın en güzel bir tarzda ve Hakk'ın sûretinde yaratıldığını belirten Mevlânâ, insana olumlu bir perspektiften bakmakta, onun ilkel, bilgisiz ve günahkâr bir öze sahip olmadığını düşünmektedir. Bu çerçevede o, filozofların insanı "küçük âlem" (*âlem-i suğr'îst/âlem-i asgar*) olarak nitelemelerine karşılık, onun hakîkatte "büyük âlem" (*âlem-i kübr'îst/âlem-i ekber*) olduğunu ifade ederken⁶, insanı ilkel, bilgisiz ve günahkâr bir öze sahip gören düşünce tarzlarının yanlışlığına da işaret etmektedir. Bu durum onun, Hakk'ın sûretinde yaratılmış olmasına bağlı olarak her şeyin toplayıcısı olduğunu da göstermektedir. Bu kabul, İbn Arabî terminolojisinde *cem'îyyet* olarak adlandırılan temel niteliğin onun nazarındaki görünümüdür⁷. Âdem oğlunun büyük bir değere sahip kılındığını açıklarken, bu değer bilgi ve irâdeyle ilişkisine de temas etmektedir⁸. Ayrıca Kur'ân'ın maddî yapısını oluşturan mushafıla Âdem'in bedeni, Kur'ân'ın mânâsıyla da Âdem'in ruhu arasında özdeşlik kurmaktadır⁹. Şu durumda görünürde benzemese de hakîkatte insan-ı kâmil, âlem ve Kur'ân birbirinin aynıdır.

Mevlânâ insanın temel niteliklerini, varlıkların bilgi, irâde, sorumluluk ve özgürlük gibi temel insânî hususlar karşısındaki yapısal özellikleriyle karşılaştırmalı olarak ortaya koymaktadır. Bu açıdan insan, sırf akıldan ibaret olan meleklerle, akli olmayan ve sırf arzudan oluşan hayvandaki nitelikleri varlığında toplayan tek varlıktır. O, bir yandan da, ileride görüleceği gibi varlıklar arasında *ara* bir ko-

→

numaraları, köşeli parantez içinde Karaismailoğlu tercümesinin sayfa numarası, bölü işaretinden sonra da Şefik Can tercümesindeki sayfa numarası verilmiştir.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 95-99 (Âdem md.); İsfahânî, *Müfredât*, s. 70.

⁶ *Mesnevî*, IV, 169^a (başlık ve beyt 520-524) [34/417-418]. Âyetler ışığında insanın yaratılışı ve düşüşü için bk. *Mesnevî*, V, 224^a (beyt 962-974) [179/84].

⁷ İbn Arabî'de Hz. Âdem ve *insan-ı kâmilin*, ilâhî sûretteki yaratılışı için bk. İbn Arabî; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî), II, 121/(nşr. Osman Yahyâ), c. XIII, s. 125-131, IV, 231-232. İnsan ve âlemi Hakk'ın iki ayrı nüshası olarak görmesi için bk. *Fusûsu'l-Hikem*, (nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî), s. 55; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 169. Mevlânâ'nın insan için uygun gördüğü "büyük âlem" ifadesinin bir yönüyle İbn Arabî terminolojisindeki *cem'îyyet* kavramını yansıttığı söylenebilir. Bu nitelik ileride görüleceği gibi, insanın yeryüzündeki *hilâferini* sağlayan temel niteliktir.

⁸ *Mesnevî*, III, 140^b (beyt 3291) [392/262]. Burada "Biz Âdem oğullarını mükerrem kıldık" [İsrâ 17/70] âyetine telmihte bulunarak, insan idrâki kapsamında irâdeyi (*ihtiyâr*) de zikreder. Şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VI, 239. Mevlânâ, Âdem'in "Safiyullah" (*Âdemrâ safî*) olarak adlandırılmasına da telmihte bulunur. bk. *Mesnevî*, I, 37^a (beyt 2646) [122/165]. Konuk'a göre *Âdem-i safî* ifadesi, *nefs-i safiyye* mertebesindeki *insan-ı kâmil* olan velîleri tasvir eder. bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), II, 210.

⁹ bk. *Mesnevî*, III, 152^a (beyt 4243 vd.) [422-423/340]; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VI, 490-492. İbn Arabî'nin benzer yaklaşımları için bk. *Fütûhât*, I, 170-171/II, 230-232; IV, 64; *Fusûs*, s. 56; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 172.

numdadır¹⁰. Hz. Âdem'i^(as), daha çok onun ezeli düşmanı olan şeytanla mukayese eden Mevlânâ, böylece bu tasnife cinleri de eklemektedir¹¹.

İleride de görüleceği gibi, iyiye olduğu kadar, kötüye de yönelebileme potansiyeliyle Hz. Âdem^(as) ve çocuklarında, Allah'ın hem celâlî, hem de cemâlî tecellileri tezâhür etmektedir. Bu husûsiyet, Allah'ın Âdem'i^(as) “*kendi sûretinde yaratma*”sının da açıklamasını içermektedir. Nitekim Mevlânâ insanın Allah sûreti (*sûret-i Hôd-ı Hak*) üzerine yaratıldığını söylemektedir¹². O aynı zamanda, İbn Arabî gibi insanı *gözbebeği* (*merdüm*) olarak görmekte¹³, insan varlığını (*vücûd-ı âdemî*) Hakk'ın usturlabı saymaktadır. Ona göre Allah, onu kendi varlığının ve Rab'liğinin bilgisine âşinâ kıldığından dolayı insan, Hakk'ın cemâl ve tecellilerini, kendi vücûd usturlabından parça parça müşâhede edebilecek yapıdadır¹⁴. Bu noktada ilk fark edeceği varlık da bizâtihî kendisi olmak durumundadır.

İnsanın maddî ve manevî yapısındaki zıtlıktan hareketle Mevlânâ'nın ele aldığı pek çok noktadan biri, onun, birbirine zıt olsalar da maddî ve manevî tüm varoluş tarzlarını birleştirmesi¹⁵, tüm bilgi şekillerinden haberdar olmasıdır. Bu durumda Âdem isminin kökeninde yer alan ve “*insicâm*” ya da “*ülfet*” anlamına gelen *üdm* ya da *üdm* kelimesi, farklılıkların birleştirilmesini de içermektedir. Bu noktada *Âdem* kavramı, insanın çevresi ve hemcinsleriyle uyum halinde yaşayabilmesinden dolayı *üns* (alışmak, uyum sağlamak) kökünden geldiği belirtilen¹⁶ *insan* kavramıyla birleşmektedir.

¹⁰ Mevlânâ, *Fihî mâ Fihî*, trc. Konuk, s. 73-74; *Mesnevî*, IV, 180^b (beyt 1496-1509) [67-68 /492-493]. Ayrıca bk. Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, s. 29. Mevlânâ'nın bu yaklaşımı Muhâsibî'nin yaklaşımına paralel gözüktür. bk. *Rî'âye*, 147-148.

¹¹ *Mesnevî*, V, 236^a (beyt 1926-1927) [212/164].

¹² *Mesnevî*, IV, 177^a (beyt 1193-1194) [57/467]. “Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratır” [Buhârî, İstî'zân, 1; Müslim, Birr, 115; *Müsned*, II, 244, 251] meâlindeki hadis ışığında şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 348. İlâhî sûret meselesinin, Allah'ın *Hayy*, *Alîm*, *Semî* ve *Basîr* isimlerinin insanda da temel olarak bulunduğu şeklinde açıklanması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, XII, 307.

¹³ *Mesnevî*, IV, 172^a (beyt 761) [43/439]. *Merdüm* kelimesi, hem insan, hem de gözbebeği anlamına gelir. Âdem'i Allah'ın gözü (*âde-i Nûr-i Kadîm*) olarak nitelemesi için bk. *Mesnevî*, II, 57^b (beyt 18) [169/258]. Şeyh Galib de bu beyitler ışığında insanı “*merdüme-i âde-i âlem*” olarak tanımlar. Pasajın *Fusûs*'un *Fass-ı Âdemî* bölümü ışığında şerh örneği için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), III, 22, VIII, 246-247.

¹⁴ *Fihî mâ Fihî*, s. 13. Mevlânâ buradaki görüşlerini, “*Nefsini bilen Rabb'ini bilir*” hikmeti ve “*Biz Âdemogullarına izzet ve şeref verdik*” [İsrâ 17/70] âyeti ışığında ortaya koyar. İnsanın bilinç sahibi olup, biz-zat kendisi ve bilinci üzerinde kafa yoran tek varlık olduğunun günümüzde ifadesi için bk. Özakpınar, *Psikolojinin Kavramsal Yapısı*, s. 57-59. *Âdemî* kavramının kullanımı için krş. İbn Arabî, *Fütûhât*, II, 139/XIII, 288; *Mesnevî*, II, 71^a (beyt 1408) [209/373-374].

¹⁵ İbn Arabî bu iki farklı yönü *lâhût* ve *nâsût* olarak adlandırır. krş. Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1401; Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 80-81; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 331, 400; *a.mlf.*, “Nâsût”, *DİA*, c. XXXII, s. 431-432. *Nâsût* ve *Lâhût*'un açıklaması için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), III, 495; Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, II, 291. *Mesnevî*'de madde âlemimiz olan *nâsûrun*, mânâ âlemi olan *Lâhût*'u gizlediği ifadesi için bk. *Mesnevî*, II, 75^a (beyt 1780) [221/399].

¹⁶ İbn Manzûr, I, 231-236 (*insan* md.); Râgıb, s. 94; Kutluer, “İnsan”, *DİA*, c. XXII, s. 320-321. *Nisyan* köküne temas etmeyen Râgıb'a göre kelime *üns*'den gelir. Ayrıca bk. Gündüz, “Tasavvuf ve İnsan”, *Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 10-11 Kasım 1991 Tanımı, Kaynak-*

a. Hz. Âdem'in Maddî Yapısı

Mevlânâ'nın, temel insan nitelikleriyle ilgili yaklaşımlarından biri, insanın maddî yapısının değersiz görünmesine karşılık, aslında değerli olduğu kanaatidir. İlk bakışta mütevâzî, hatta çirkin görünse de, aslında toprağın değerli olduğu, dünyada var olan her şeyin bedeninin hammaddesi olan topraktan çıktığı kanaati dikkat çekmektedir¹⁷. Bu yaklaşım, bir yandan toprağın kolay şekillendirilebilme niteliğine, diğer yandan Allah'ın yaratıcılığıyla, maddî üretim konusu olan her şeyin temelindeki toprağın üreticiliği arasında bir bağın varlığına işaret etmektedir; ancak toprak metaforundaki asıl vurgu, hammaddesi toprak olan insan üzerindedir. Âdem'in yaratıldığı "toprak" ya da "yeryüzü" anlamındaki *edîmü'l-arz* tamlaması da Hz. Âdem'in topraktan yaratılmasıyla ilgili görünmektedir¹⁸. Bu noktada "deri", "kabuk" gibi anlamlara gelen *beşer* kavramı da Âdem kavramıyla birleşmektedir¹⁹.

Bu çerçevede insan bedeninin mineral-bitki-hayvan-insan yönündeki yükselişini anlatan ve evrimi hatırlatan ifadelerin de²⁰, bugün anlaşıldığı anlamda insanın evrimi olarak değil, ilk etapta tasavvuftaki *devr*²¹ anlayışı çerçevesinde, insanın toprakta bulunan herşeyle iç içe oluşu olarak açıklanması mümkündür. Bu ifadelerde insanın hem kâinâtın yaratılış süreci içerisindeki dönüşümü, hem de bedenî yapısı itibarıyla varlığını toprak kaynaklı varlıklar yoluyla sürdürdüğü, dolayısıyla maddî boyutun dönüşüm şekilleri anlatılmaktadır²².

Toprağın tevâzûun sembolü olmasına paralel bir tarzda Mevlânâ, onun ırk, din, dil farkı gözetmeden tüm insanları bağrına bastığını söylerken, kökenlerinin aynı olmasından dolayı insanlar arasındaki farklılıkların önemsizliğine işarette bulunarak, bâkî olanın Allah'ın boyası, yani fitrat olduğunu olduğunu açıkça

→

ları ve Tesirleriyle Tasavvuf, s. 48-49.

¹⁷ *Mesnevî*, IV, 175^a (beyt 1001-1021) [51/454-455]. Aynı yüzyılda Yunus, bu hakikatleri şu dizeleriyle başlayan şiirinde dile getirir: *Hor görme sen toprağı/Toprakta kimler yatur*. Toprakla tevâzû arasındaki ilişkinin açıklaması için bk. Âbidîn Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî-yi Şerif*, III, 49; *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 293-298. Toprağın tevâzû sembolü olarak görülmesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) bir *sâfi* tarifıyla benzer: "*Sâfi yeryüzü gibidir, kötü olan her şey onun üzerine atılır, ama ondan hep iyi şeyler çıkar... iyisi de kötüsü de üzerine basar.*" Kuşeyrî, *Risâle*, s. 137 [*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 452].

¹⁸ bk. İbn Manzûr, I, 95 vd. (*Âdem* md.); Râgıb, s. 70; Bolay, "*Âdem*", *DİA*, I, 358; Erdem, *Hazreti Âdem*, s. 13.

¹⁹ İbn Manzûr, I, 413-414 (*beşer* md.). Ayrıca bk. Râgıb, s. 124-126; Gündüz, s. 47-48.

²⁰ *Mesnevî*, III, 148^a (beyt 3900-3906) [411/296], IV, 205^{a-b} (beyt 3637-3649) [137/645]. Şârihler genel olarak burada *tenâsuhtla* da herhangi bir ilgisi olmayan *devrin* anlatıldığını belirtirler. bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VI, 395-397; Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, IV, 514-515, V, 149-150. Ayrıca bk. Meyerovitch, *İslâm'ın Güler Yüzü*, s. 89-90; Arasteh, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, s. 89-90.

²¹ Çokun ya da çokluğun Bir'e ya da birliğe dönüşü anlamına gelen *devr* kavramı için bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 146; Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, s. 62-64; Öngören, s. 446.

²² Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 74-75, 88-89; Yakıt, s. 64-78. Ayrıca bk. Öngören, s. 446.

ifade etmektedir²³. Böylece o, insan gerçekliğinin türlü tecellilerine, yani insanlığı birleştiren ortak noktalara işaret etmektedir.

Mevlânâ, toprağın bir yandan çirkinlikleri örtmekle Allah'ın *hilm* sıfatından bir iz taşıdığını da belirtmektedir²⁴. Vahdet-i vücûd mektebinde de örneklerine rastlanan bu yaklaşım, âlemin Allah'ın isim ve sıfatlarının yansımaları olduğu kanaatinin toprak örneği üzerindeki görünümüdür; ancak bu özellik bilince de hâkim olabilmekte ve insanı unutkanlığa düşürebilmektedir. Dolayısıyla toprak ve beden, aynı zamanda insandaki gâflet, unutkanlık ve tembelliğin sebebidir²⁵. Paralel biçimde Mevlânâ, peygamberlerin getirdiği mesajı reddeden insanların âhirette toprak olma arzularına da işaret etmektedir²⁶.

b. Hz. Âdem'in Mânevî Yapısı

Mevlânâ, İslâm düşüncesinin ve özellikle de tasavvufun genel karakteristiğine uygun bir tarzda, insanın maddeden ibaret olmadığını, toprak ve su yanında, "ruh" adıyla bilinen mânevî bir özünün de bulunduğunu hatırlatarak bu özün yok olmayacağını belirtmektedir²⁷. Bu öz, Allah'tan başka bütün varlıklara, hatta insana bile gizli kalmaktadır. Mevlânâ, bu noktada da İslâm düşüncesinin genel kabullerinden ayrılmamış, bu çerçevede tenâsuh inancını, âhirette her ruhun kendi bedenine döneceğini belirterek reddetmiştir²⁸.

Bu zıdları birleştiren yapısı, insanın, aynı zamanda kendisi ve âlem hakkındaki bilincini, hür irâdesini ve buna bağlı olarak sorumluluğunu ifade eden, ruhu da içeren, Kur'an'da gök ve yer tarafından reddedildiği sâbit olan "emânet"i [Ahzâb 33/72] yüklenmiş olmasının da temelinde görülebilir²⁹. Bu sebeple meleklerle Âdem için secde emri verilmiş³⁰, fakat "ölü beden" (*mürde*) olarak nitelenen İblis, ruhtan/candan mahrum olduğundan Âdem'deki ruhu görememiş ve secde etmemiştir³¹. İnsan ruhun tek taşıyıcısı olduğundan, onu hakikî mânâda Allah'tan başka hiç kimse tanıyamaz.

²³ *Mesnevî*, VI, 423^b (beyt 4706-4709) [442/663].

²⁴ *Mesnevî*, II, 75^a (beyt 1793-1799) [221/401].

²⁵ *Mesnevî*, III, 144^a (beyt 3566-3567) [401/282]. Burada "toprağa ait" (*hâkî*) değil, "yeryüzüne ait" (*arzî*) ifadesi kullanılır.

²⁶ Bu beyitlerde şu meâldeki âyete telmih vardır: "O gün kâfir diyecek ki 'Keşke toprak olsaydım!'" [Nebe 78/40]

²⁷ *Mesnevî*, I, 16^a (beyt 710) [58/61]; VI, 271^b (beyt 149) [300/348], 302^b (beyt 2875) [387/543]. Mevlânâ, ruh için "*cân*", "*râh*" ve "*râh-i âdemi*" kavramlarını birbirinin yerine kullanır.

²⁸ *Mesnevî*, V, 234^b (beyt 1773-1779) [208/147].

²⁹ *Emânetin "özgür irâde"* olarak yorumlanması için bk. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, s. 166-167; Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, 109. Bu ifade, sorumluluğu da içine alır. İnsanın kendisi ve âlem hakkındaki bilinci olarak açıklanması için bk. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 123; Özakpınar, s. 57-59. *Şahsiyet* anlamı için bk. İkbâl, s. 123. Yaratılışın kemâli ve ilâhî kudret ve sıfatların delilleri açıklaması için bk. Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 304. Son tanım ruh kavramını da içine alan mükemmel yaratılışı ifade eder.

³⁰ *Mesnevî*, II, 91^b (beyt 3315-3316) [269/510].

³¹ *Mesnevî*, VI, 272^a (beyt 155) [300/354].

Bedenler çok olsa da, insânî ruh (*cân-ı âdemî*) birdir. İnsanlığın yukarıda işaret edilen birliğini pekiştirici nitelikteki bu görüşüyle Mevlânâ, mü'minlerin çokluğu karşısında imanın bir olmasına karşılık, gözlerin çokluğu karşısında canın bir olduğu benzetmesiyle ruhun birliğini vurgulamaktadır³². Ruh bir olduğu kadar, birliğe yönelmeye de eğilimlidir³³. İleride görüleceği gibi birliğe duyulan bu iştîyâk, onu bedenine ötesine geçmeye zorlamaktadır. Bu yönden bakıldığında İblis, Âdem'in^(as) sadece maddî yönünü (*tîn-i Âdem*) görmekle, mânevî/dinî boyutunu (*dîneş*), yani ruhunu, buna bağlı bulunan dine yatkın yapısını ve bilgisini gözden kaçırmıştır. Burada Mevlânâ'nın dinle ruh arasında bir ilişki gördüğü ve yaratılışın temelinde değer unsurunun da bulunduğu fikrinde olduğu görülmektedir³⁴.

Maddî bir temeli olmayan ve duyu dışı bir varlık olan ruhun, madde değil, enerji olarak tarif edilen, fakat duyusal olan ışığa benzetilmesi, Mevlânâ'nın bilinmeyen bilinen örneklerle zihinlere yaklaştırma çabasının bir ürünüdür; ancak ruhun bilinemezliği, Mevlânâ'nın asla terk etmediği bir yaklaşımdır. Ruh ancak bedenle beraberken ortaya çıkan etki ve sıfatları yoluyla anlaşılabilir. Bunun için de soyut olarak değil, bedenle beraber ele alınmalıdır. Burada insana insan olarak, ruh-beden bütünlüğü göz ardı edilmeden, dolayısıyla hayat sahibi olarak yaklaşılması gerektiği belirtilmekte, böyle bir bakış açısından başka her türlü yaklaşımın onu “donduracağı” ihsas ettirilmektedir.

İnsânî ruhun aksine bedenlerin oluşumuyla ortaya çıkan hayvânî nefis (*cân-ı hayvânî*) ise çokluğun tezâhürüdür. Dolayısıyla hayvânî nefisleri besleyen maddî gıdalar insânî nefsi doyuramamaktadır³⁵. Mevlânâ, Necmeddîn Kübrâ'nın temsil ettiği Kübreviye mektebinin *nefs-i emmâre-nefs-i levvâme-nefs-i mutmeinne* tasnifine paralel biçimde, peygamber ve velî ruhunu mü'min ruhundan, mü'min ruhunu da kâfir ruhundan ayırmaktadır³⁶. Necmeddîn Kübrâ, *nefs-i emmârenin* “nefs”, *nefs-i levvâmenin* “akıl”, *nefs-i mutmeinnenin* “kalp” olarak adlandırıldığını belirtirken³⁷, Mevlânâ da peygamber ve velînin kalbe, mü'minin akla, kâfirin ise nefse sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu durum, insanın toplayıcı niteliğinin farklı tipleri bir araya getirme noktasındaki tezâhürüdür. Böylece insandaki dört temel latîfeden ruh saf ilâhî nefesi, kalp asıl saflığına yeniden döndürülen insânî

³² Bu hususu açıklamak için, güneşin bir olduğu, ama ışınlarının çeşitli yansımaları bulunduğu benzetmesine başvurur. *Mesnevî*, IV, 168^a (beyt 407-415) [31/408-411].

³³ *Mesnevî*, II, 70^b (beyt 1353-1363) [208/366-367].

³⁴ *Mesnevî*, IV, 182^a (beyt 1615-1616) [71/Şefik Can tercümesinde karşılığı bulunamamıştır], VI, 275^a (beyt 405-407) [308/363]. Ruhun ve hilâfetin vurgulanması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, XII, 423; Gölpinarlı, *Mesnevî Şerhi*, IV, 255. İblis'in zâhire bakan gözünün açık, bătına bakan gözünün kapalı olduğu ve ruhla din ve değerler arasında irtibat doğrultusundaki yorumlar için bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 472-473. Bu tavırın tek gözlü entelektüalizme ilgili görülmesi için bk. Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 196.

³⁵ *Mesnevî*, IV, 168^a (beyt 407) [31/408].

³⁶ *Fîhi mâ Fih*, s. 74.

³⁷ Necmeddîn Kübrâ, *Usûlü aşere-Risâle ile'l-hâim-Fevâihu'l-cemâl Tasavvufî Hayat*, s. 87, 110-111.

ruhu, akıl sorgulayan ve kendini kınayan nefsi, nefis ise maddî boyuta takılıp kalmış benliği temsil etmektedir.

Mevlânâ insan varlığını, altında halkın toplandığı bir sancağa benzeterek³⁸, bununla Hz. Âdem'in^(as) bedenî yapısını, halk kavramıyla da kimi felsefî yaklaşımlarda “*varlık koşulları*” olarak adlandırılan insandaki akıl, anlama (*fehîm*), öfke (*gazab*), yumuşaklık (*hilm*), kerem, korku (*havf*) ve ümit (*recâ*) gibi sayısız unsur ve kuvvetleri kasd etmektedir³⁹. Ona göre, bedenî yapıyı görmek sadece gaflette kalmış insanların, bu yapıda saklı kuvvet ve yetenekleri görmek ise “*irfân sahibi*” anlamında alınmak kaydıyla, akıllı insanların işidir. Şu halde insanın yaratılışı, ilâhî nefesten insânî ruha, insânî ruhtan hayvânî ruhlara uzanan çizgide vahdetten kesrete bir iniş eğilimi izlemekte, dolayısıyla insan birlikten çokluğa yönelen bir dizi farklılaşma içerisinde ele alınmaktadır. Bu farklılaşmanın tersine çevrilmesi noktasında Mevlânâ'nın teklifleri *hilâfet* bahsinde görülecektir.

Mevlânâ, “*Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti*” [Bakara 2/31] âyeti ışığında insanın bilgisi meselesini de ele almaktadır. Buna göre Allah, Hz. Âdem'i^(as) vahye ve sevgiye mazhar kılarak ona tüm isimleri öğretmiş, o da her şeye yakışan ismi bulmuş ve vermiştir⁴⁰. Üstelik Allah'ın emriyle o isimleri meleklere de öğreterek onların hocası olmuştur⁴¹. Mevlânâ, ustasız hiçbir ilim ve sanatın öğrenilemeyeceğinden hareketle yeryüzündeki tüm sanatların da (*cümle hirfethâ*) vahiy ürünü (*ez vahy bâd*) olduğu, fakat akıl (*akl/hured*) yoluyla geliştirilebildiği görüşündedir⁴². Şu halde tüm bilgi türlerine sahip olmak da insanın temel niteliklerindedir.

2. Hz. Âdem'in Melekiyetle Hayvâniyet Arasındaki Konumu

Mevlânâ, âlemdeki konumu gereği insanın merkezî bir noktada bulunduğunu göstermektedir. Bu merkezî konumu, onun ben-merkezci olması gerektiği

³⁸ Buna göre insana uzaktan bakanlar sadece sancağı, sancağa yaklaşabilenlerse onun altındaki halkı görebilirler. *Mesnevî*, VI, 271^b (beyt 149-151) [300/348].

³⁹ *Fîhi mâ Fîh*, s. 31. Üç şeytan (*se dîv*) adı altında (*Mesnevî*, I, 47^b (beyt 3578) [152/230]) ihtiras, şehvet ve öfkeyi kasd ettiği tespiti için bk. Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 611-612. Başta hevânın geldiği saptırıcı güçler (*kuvâ-yı mudille*) olarak nitelenmesi için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), II, 454. Bu niteliklerin “*varlık koşulları*” olarak adlandırılması için bk. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 49.

⁴⁰ *Mesnevî*, I, 21^b (beyt 1235-1239) [76/86-87], VI, 300^a (beyt 2648) [380/530]. Hz. Âdem'in eşyâyı şimdiki ve gelecekteki durumlarıyla bildiği açıklaması için bk. Âbidîn Paşa, II, 227-228. Hz. Âdem'in Zât ismi olan *Allah* lafzının tecellisi olması sebebiyle ruhunda her ilim ve ismin sûretinin keşfolunduğu açıklaması için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), I, 384. “*İsimlerin öğretilmesi*”nin eşyâya ad koyma ya da kavram geliştirme yeteneği oluşu ve eşyâ üzerindeki hâkimiyeti sağladığı görüşü için bk. İkbâl, s. 31. İsimlerin öğretilmesinin “*fıtrat*” ya da “*aslî yatkınlık*” anlamı içerisinde ele alınması ve açıklaması için bk. Chittick, *Tasavvuf*, s. 100-101, 117.

⁴¹ *Mesnevî*, I, 37^a (beyt 2648-2650) [122/58, 87]. Böylece maddî yapısıyla yeryüzündeki varlıkların en aşağısında bulunan topraktan yaratılan Âdem (*Âdem-i hâkî*), bilgisiyle yükselerek meleklere geçmiş tir. *Mesnevî*, I, 19^a (beyt 1013-1014) [69/58].

⁴² *Mesnevî*, IV, 178^a (beyt 1294-1297) [60/474]. Başka bir yerde şöyle der: “Nihâyet terzilik ve mi'mârlık ve dülgerlik ve kuyumculuk ve ilm-i nücûm ve tıp ve sâire gibi sayılmakla bitmeyen türlü hîref ve sanâyi' insanın bâtınından peydâ olmuştur. Taştan ve kerpiçten zuhûr etmemiştir.” *Fîhi mâ Fîh*, 48-49.

şeklinde anlaşılmalıdır. Moğol zulmü sebebiyle insan hayatının değerini yitirdiği bir zaman diliminde insanın merkezî konumuna yapılan bu vurgu tesâdüfî değildir. Ona göre Hz. Âdem her iki âleme ait ve vâkıf, dolayısıyla gayb âlemiyle şehâdet âlemi arasında olması bakımından hilâfete lâıyk olan bir ilk örnektir.

a. Âdemî Berzahiyetin Boyutları

Hz. Âdem'in farklı varlık, bilgi ve değer katmanları arasındaki durumuna bakıldığında, her şeyden önce varlığı bakımından gayb âlemiyle şehâdet âlemi arasında yer aldığı görülmektedir. Sûfilerce derin ve ayrıntılı bir tarzda ele alınmış bulunan genişlemeye hazır nitelikteki bu çok boyutluluk, insanın yeryüzündeki halifelliğini de açıklamaktadır; çünkü Mevlânâ açısından Meyerovitch'in ifadesiyle insan, "iki âlemin eşiğinde oturmakta" olan tek varlıktır⁴³. Bu ifade, iki âleme ait olmak, her iki âleme yönelme eğiliminde olmak, her iki âlemi bilmek ve tanımak şeklinde anlaşılabilir. Bu durumda, ileride görüleceği gibi, sûfî hikmet açısından insandaki çift kutupluluğun bir uyumsuzluk olarak kalması insan için bir kader olmayıp, uyum ve teklîğe dönüştürülebilir.

Yaratılış kategorileri açısından bakıldığında insan, sırf akıldan ibaret olan melekle, aklı olmayan ve sırf arzudan müteşekkil olan hayvan arasında bir konumdadır. Melek arzuları, hayvan da aklı olmadığı için sorumluluk sahibi değildir. İnsan ise hem konumu gereği, hem de varlığında akıl ve arzu birleştiği için sorumluluk taşıyan tek varlıktır. İrâdesi, özgürlüğü, sorumluluğu, dolayısıyla değerler karşısındaki tavır alışı bakımından melekle hayvan arasındadır⁴⁴. Bu durum akıyla hayvânî eğilimleri arasında çelişkiler yaşayan sıradan insan tipinin, her iki yönde ortaya koyabileceği potansiyelin zenginliğini göstermektedir. Her nefis mertebesinde oluşan temel insan tipleri de, o mertebedeki insan teklerinin kişilik yapısı üzerinde aynı etkilere sahiptir⁴⁵.

İnsanın bilgisi, melek ve hayvan gibi diğer varlıklardan farklıdır. O, varlığını sürdürmeye yarayacak bilgileri sonradan öğrenen, öğrenirken ve öğrendiklerini uygularken yanılabilen bir varlıktır. İlk bakışta zaaf gibi gözükken bu durum, onun bilgi potansiyelinin genişliğini de göstermektedir.

İşte insanın çift kutupluluğunu çeşitli yönleriyle ele alan Mevlânâ, Hz. Âdem'in^(as), kendisine verilen bilgiye rağmen, istidlâle dayanma sebebiyle hataya düştüğünü⁴⁶, yapılan yasaklamanın haram sebebiyle mi, yoksa korkutma sebebiyle mi olduğu noktasında ikileme düşmesi ve te'vile sapması sonucu aldandığını

⁴³ Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, s. 117-118.

⁴⁴ *Fihî mâ Fih*, s. 73-74; *Mesnevî*, IV, 180^b (beyt 1496-1509) [67-68/492-493]; Demirci, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, s. 29. Açıklama için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII, 436.

⁴⁵ Nefis türlerinin kişilik yapısı üzerindeki etkileriyle ilgili bir tahlil için bk. Arasteh, s. 74-75.

⁴⁶ *Mesnevî*, I, 31^a (beyt 2136-2140) [105/153] Burada istidlâl için, "kıyâslar ve delil" kavramları kullanılır. Âbidîn Paşa, akıl ve zihni delillerin de Allah'ın lütfu olduğunu belirtir; ancak dünyevî aklın kuvvet nûrunun küllî ve saf olmayıp, cüz'îlik ve bulanıklıkla ma'lûl bulunduğunu söyler. bk. *a.g.e.*, IV, 46.

söylemektedir⁴⁷. Hataya düşmesinde, hayatla ilgili olarak ölümsüzlük arzusu ve kendi türünden olan diğer cinse karşı zaafına bağlı olarak eşine aldanmasının da payı vardır⁴⁸. Bu tür aldanışlara yol açan gaflet, insanlığın ortak özelliği olduğu için tarih boyunca sürekli olarak yeni peygamberler gönderilmiştir⁴⁹. Bununla beraber maddî ya da mânevî her türlü işte ortaya çıkan başarı ya da başarısızlık ise, insanın özündeki bir eksikliğe değil, gayretinin yeterlilik ya da yetersizliğine bağlıdır⁵⁰.

Bu dört grup varlığı, ahlâkî değerler, dolayısıyla irâde açısından değerlendirilmek gerekirse, meleklerde kötülük, arzu ve irâde yoktur, iyilik ve saf akıl vardır. Hayvanda iyilik, kötülük, akıl ve irâde, dolayısıyla değer algısı yoktur, saf arzu vardır. Şeytanda kötülük, akıl, irâde ve arzu birleşmiştir, ama iyilik ve sorumluluk bilinci yoktur. Şeytanın mensup olduğu cinlerin hammaddesi olan ateş, Allah'ın celâl sıfatını temsil etmektedir⁵¹. Hatta öyle ki, eğer İblis Hz. Âdem'e secde etmiş olsaydı, bu durum onun başka bir varlık olmasını gerektirecekti⁵². Her varlık Mutlak'ın farklı bir tecellisi olarak kendi cinsinin gereğini yerine getirecektir. Demek ki İblis'in tek boyutlu bir varlık olarak yaratılmış olması âlemdeki konumunun bir gereğidir ve onun Âdem'deki saf mânevî boyutu değil, kendi yapısına karşılık gelen gaflet ve tembelliginden başka, sapkınlığa eğilimli yönlerini ve değerler konusundaki zaafalarını görmesi gerekmektedir. İblis, adı ne olursa olsun, bu özellikleri taşıyan varlığa muhâlefet edecektir.

Bir taraftan, insanın dünyada tutunmasına yardımcı olan bazı âlet ve kuvvetler de tersine işleyebilir, arzuların tatminindeki aşırılıklar *irâdede* zaafa sebep olabilir. Irâde, insan varlığındaki çift kutupluluğun göstergesidir ve onu arzuların izinden gitmekten koruyan bir güçtür. Nefse karşı çıkması sebebiyle *akıl*⁵³, aynı zamanda *insânî irâdeyi* temsil etmektedir. İnsanın özgür ve sorumlu bir varlık olduğunun göstergesi olan ve akılla, dolayısıyla bilgiyle sıkı sıkıya ilişkisiyle irâde, cemâlî ve celâlî tecellilerin zuhûr ettiği bir varlık olarak insanın iyiye olduğu kadar kötüye de yönelme potansiyelinin göstergesidir. Bu noktada *insan* kavramının

⁴⁷ *Mesnevî*, I, 21^b (beyt 1250-1261) [76-77/87-88]. Ancak Mevlânâ bu satırlarda, hataya düşme konusunda kader ve kazânın rolünü göstermeyi de ihmâl etmez. Burada İblis'in Hz. Âdem'i ebedî olarak cennette kalma vaadiyle kandırıldığını belirterek ilgili âyetlere [Â'râf 7/20-21; Tâhâ 20/120] telmihte bulunur. İnsanın hayat, bilgi, irâde ve kudret konusunda hataya düştüğünün zımnen ifadesi için bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, I, 215-216/II, 402-406; II, 9-10/XI, 276-278.

⁴⁸ Eşine aldanması için bk. *Mesnevî*, VI, 320^b (beyt 4468 vd.) [436/Şefik Can başka bir ciltte yaptığı yorumlu tercümede bu konuya yer verir. bk. II, 258]. Şeytanın Âdem'i kandırarak buğday yedirmesi için bk. *a.g.e.*, VI, 286^a (beyt 1341-1343) [339/Şefik Can tercümesinde karşılığı bulunamamıştır]. Yasaklanan ağacın buğday olduğunun ifade edilmesi, Hz. Âdem'in hammaddesi olan toprakla ilişkisi açısından olduğu kadar, çiftçilerin pîri sayılması bakımından da dikkate değerdir.

⁴⁹ Chittick, *Tasavvuf*, s. 125.

⁵⁰ *Mesnevî*, VI, 274^b-275^a (beyt 404-408) [308/363].

⁵¹ Ona göre ateş Allah'ın kahrıdır (*kahr-ı Hüddâ*). bk. *Mesnevî*, V, 236^a (beyt 1926-1927) [212/164].

⁵² bk. *Mesnevî*, II, 78^a (beyt 2110) [231/419]. Şerh için bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), IV, 92.

⁵³ *Mesnevî*, IV, 181^a (başlık, beyt 1532 vd.) [68-69/496].

Allah'a verilen ahdi unutmaması sebebiyle, *nisyân* (unutkanlık) köküne dayanan anlam varyasyonu ön plana çıkmaktadır⁵⁴.

Varlıkların hata karşısındaki tavırları, onların irâdî durumlarını daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Melek irâdesizce teslim olarak, hayvan ise akla ve çıkarımlara başvurmadan irâdesizce arzularına göre hareket ettiklerinden dolayı varoluşsal bir hataya düşmemektedirler. Hata karşısında, şeytan sorumluluğu üzerinden atarak kendisini Allah'ın azdırdığını söylemişken, Hz. Âdem^(as), hata yapacak gücün kendisine Allah tarafından verildiğini bildiği halde, hatasını itiraf etmiş, dolayısıyla, sorumlu varlığın yapısına uygun biçimde *edebe* uyararak suçu Allah'ın kendisine güç ve kudret vermesinde görmemiş, sorumluluğu kendi üzerine alma cesaretini göstermiştir⁵⁵.

Mevlânâ, bir yandan insandaki pişmanlık duygusunun irâde belirtisi olduğunu açıkça belirtirken, diğer yandan olayların bir yönüyle irâdesi dışında kalması bakımından insanın cebir altında, kendisine verilen kudret açısından da irâde sahibi olduğunu vurgulamaktadır⁵⁶. Şu halde insan çaresiz bir varlık değildir, ama olaylar bir boyutuyla Yaratıcı irâde doğrultusunda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla insan bu konuda bilgi ve irfâna ulaşmalı, gayret ederek ümitsizliğe düşmekten kurtulmalıdır.

Şu halde irâdî açıdan kendisine verilen *emânetin* bir sonucu olarak; hata yapmak, hatalarının sorumluluğunu üstlenmek, hatadan pişman olmak ve dönmek, tevbe etmek, ilk örneği Hz. Âdem'de^(as) görülen insânî bir vasıftır. Bu noktada Hz. Âdem'le İblîs arasındaki bir fark daha ortaya çıkmaktadır: Hz. Âdem'in hatası geçici (*âriyet*) bir hata olup aslî değildir. İblîs'in suçu ise *aslî* olduğundan

⁵⁴ bk. İbn Manzûr, I, 231-236 (*insan md.*); Kutluer, "İnsan", *DİA*, c. XXII, ss. 320-323, s. 320-321. Ayrıca bk. Gündüz, s. 48-49.

⁵⁵ *Mesnevî*, I, 24^a (beyt 1489-1494) [84-85/108], VI, 274^b-275^a (beyt 404-408) [308/363]. Bu beyitler şu âyetlerin açıklaması mâhiyetindedir: "(İblîs) dedi ki: O halde, beni azdırmama karşılık, and içerim ki, ben de onlar (ı saptırmak) için senin doğru yolunun üzerine oturacağım." [Ârâf 7/16] "(Âdem ve Havvâ) dediler ki: 'Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer sen bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyâna uğrayanlardan oluruz!'" [Ârâf 7/23] Hz. Âdem'in hatasını anlaması ve mârifeti olması sebebiyle bu durumun, görünüşte düşüş, gerçekte yükselme olduğu için bk. Âbidîn Paşa, III, 49. "Kulluk edebi" açıklaması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, III, 766-767. İbn Arabî'nin, kökleri aynı olan *itirâfla ârif* arasında irtibat kurması için bk. *Fütûhât*, II, 139/XIII, 288. Âdem'in Rabb'inden kelimeler alması [Bakara 2/37], ilâhî ilham yoluyla tevbe etme gereğini anlaması olarak anlaşılabilir. Tenezzül mertebeleri-nefis ilişkisi ve Gaffâr isminin tecellisi açıklaması için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), I, 451-452. Şeytanın kendi hatasına Allah'a yüklemekle Cebri, insanoğlunu saptıracağını söylerken de Mûtezilî yola saptığı görüşü için bk. Âbidîn Paşa, III, 45-48. Bu tutarsızlık, kötülüğü temsil edenlerin ilkesizliğini vurgular. Gölpinarlı da İblîs'in bu tutumuyla sadece kaderi gördüğünü, kesbi göremediğini ifade eder. *Mesnevî ve Şerhi*, VI, 79-80.

⁵⁶ Burada şöyle der: "Bizim yalvarmamız, çaresizliğin (*ıztırâr*) delilidir; mahcubiyetimiz ise irademizin (*ihtiyâr*) delilidir." *Mesnevî*, I, 15^a (beyt 619-620) [56/84]. İsmail Hakkı Bursevî, *ıztırâr* kelimesini, Firûzâbâdî'nin *Kamûsü'l-muhîr*'ine dayanarak "bir şeye duyulan ihtiyaç" olarak tanımlar. bk. Bursevî, *Mesnevî Şerhi Râhu'l-Mesnevî*, s. 996-997. Hamlelerini zara göre ayarlamak zorunda olan tavlâ oyuncularını benzetmesi için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), I, 238.

tevbe etmesi mümkün değildir⁵⁷. Yani her şeyi öğrenme yoluyla bilebilen bir varlık olan insan; sınırlı da olsa bilgi ve irâdesini kullanma yolunda hata yapmaya açık, deneyen, hata yapan, hatasını kabul eden, yine aynı araçlarla hatasının sorumluluğunu üstlenebilen, pişman olan, telâfi yolları arayan ve tevbe eden tek varlıktır⁵⁸.

İşte insanı diğer varlıklardan üstün kılan şey, eylemlerinin sonuçları tam olarak kendi elinde bulunmasa bile, bu eylemlerin sorumluluğunu üstlenebilme cesaretidir ve bu yüzden *halife* olma hususunda hak sahibidir. Bu noktada, “*insicâm*” ya da “*ülfet*” anlamına gelen *üdm* ya da *üdme* kökeninden de geldiği belirtilen *Âdem* kavramı, *üns* (alışmak, uyum sağlamak) kökünden geldiği belirtilen *insan* kavramıyla birleşmektedir. Bu da insanın Hakk ile ünsiyet içinde bir varlık olarak kabul edilmesi durumunun bir göstergesidir. *Beşer* kökeninden geldiği belirtilen müjde anlamındaki *büşrâ* kavramı ise⁶⁰, bu insanın içinde saklı potansiyelin ifadesi olarak görülebilir. Bu durumda, görünürde topraktan yaratılan insan, bilgisi ve ahlâkî değerlerinin potansiyel gelişimi bakımından insan-ı kâmilî müjdeleyebilecek bir yapıdadır.

Mevlânâ Kübrevî geleneğinin üçlü nefis tasnifine uygun bir tarzda, üç yoldan birini akla uyararak meleklerle benzemeye çalışmak, bir diğerini hiçbir rahatsızlık duymadan arzulara uyararak hayvanlaşmak olarak tasvir etmekte, bu iki durum arasında da, arzularına tâbî olan, fakat bundan rahatsızlık duyan mü'minleri görmekteydi⁶¹. Şu halde ahlâkî değerler açısından insan konumunu güçlendirmeli, *insan-ı kâmil* olmaya çalışmalıdır. Mevlânâ ayrıca, değer tanımazlığın yaygınlaştığı işgal döneminde mazlumlara direnme, işgalcilere ise insanca davranma sorumluluğunu hatırlatmaktadır.

İnsanı “*büyük âlem*” olarak vassfeden Mevlânâ, onun, tüm varlık biçimlerini varlığında taşımasına bağlı olarak tüm yaratılanların arasında ve hatta merkezinde yer alan tek varlık olduğunu ifade etmektedir⁶². Vahdetten kesrete yönelişin tezâhürleri olan kalp-akıl-nefis üçlüsüne paralel bir tarzda, kendisini bedene bağlayan hayvânî ruhla, maddeden geçerek Allah'a gitmeye zorlayan insânî ruh ara-

⁵⁷ *Mesnevî*, VI, 203^a (beyt 3414-3415) [130/631-632]. Hz. Âdem'in hatası için *zelle*, İblîs'in isyanı için *cürüm* kelimesinin kullanılması aradaki farkı gösterir. Açıklamalar için bk. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VIII, 489.

⁵⁸ Bu durum, İbn Arabî tarafından sistematik bir biçimde ve Allah'ın tevbeleri kabul etme yönündeki isim ve sıfatlarının ortaya çıkmasını noktasında Hz. Âdem'in *cem'iyyetinin* bir göstergesi olarak ortaya konur. bk. *Fütûhât*, II, 138, 139, 140/XIII, 285, 292, 304. İnsanın çift kutupluluğuna çeşitli felsefe ve psikoloji akımlarının yaklaşımları için bk. Ülken, *Vartık ve Oluş*, s. 211; Mengüşoğlu, s. 15, 123, 283-291; Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, s. 10; Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, s. 249, 267-268.

⁵⁹ İbn Manzûr, I, 231-236 (*insan* md.); Râgıb, s. 94; Kutluer, “İnsan”, *DİA*, c. XXII, ss. 320-323, s. 320-321. *Nisyân* köküne temas etmeyen Râgıb'a göre kelime *üns*'den gelir. Ayrıca bk. Gündüz, s. 48-49.

⁶⁰ İbn Manzûr, I, 413-414 (*beşer* md.). Ayrıca bk. Râgıb, s. 124-126; Gündüz, s. 47-48.

⁶¹ *Fîhi mâ Fih*, s. 74.

⁶² *Mesnevî*, IV, 169^a (beyt 520) [34/417-418].

sındaki konumunu da göstermektedir⁶³; ancak sûfîler genel olarak iki âlem ve iki değer durumu arasında kalan ve bilgisi bilgisizlikle kesinlik arasında bulunan insanı, bu *aradalık* durumuna (*berzahiyet*) mahkûm görmekten çok, bu durumu avantaja dönüştürme yolları üzerinde durmaktadırlar. Değer açısından ikilikten teklîğe, bilgi açısından kesinliğe, varlık açısından tevhîde ulaşmak sûfîlerin temel hedefidir. Son tahlilde sorun insan-ı kâmil olma sorunudur⁶⁴.

Mevlânâ Hz. Âdem'in ve dolayısıyla insanın çift kutupluluğuna işarette bulunurken, bu durum sebebiyle dünyada bir sürgün hayâtı yaşadığını da belirtmektedir⁶⁵. Şeytanla insanı mukayese ederken, hammaddesi toprak olan insan bedenini ateş karşısında zayıf görmekle birlikte, bedene can veren ruhun ateşten üstün ve ona hâkim olduğunu söylemekte, insanın, bedeninden çok ruhunu besleyip geliştirmesi gerektiğini vurgulamaktadır⁶⁶. İşte irâde insanı bu konudaki zararlardan koruyacaktır. Bu noktada karşımıza ruh-beden ilişkisi çıkmaktadır.

b. Âdemî Berzahiyetin Bir Boyutu Olarak Ruh-Beden İlişkisi

Tasavvuf düşüncesinin ruh-beden ayırımına dayandığı kabul edilmekle beraber, bu yargının doğruluğu tartışılmalıdır. Mevlânâ, Kertezyen yaklaşımların aksine ruhla bedeni kesin çizgileriyle birbirinden ayırmamış ve birbirine özdeş saymamıştır. Ruhun bedensiz eylemde bulunamayacağını, beden de ruhsuz varlığını sürdüremeyeceğini ifade etmekle de, insan varlığının bütünlüğünü savunmuştur⁶⁷. Hatta bu çerçevede dünyadaki bütün işlerin, biri gizli, diğeri açık, bu iki zıt ilkenin birleşmesiyle düzene gireceğini söylemiştir⁶⁸. Dolayısıyla insanın insan olabilmesi de bu birliğe, yani hayat sahibi olmasına bağlıdır.

Âhiret ise hayâtın ruhla cesetten oluşan insan bütünüünün hesaba çekildiği boyutudur. Bununla beraber Mevlânâ, Gazzâlî'yi hatırlatacak tarzda, iyilik ve kötülük konusunda muhatap kabul edilen, lütuf ve ihsâna sevinen, zarara üzülen, bunları sahibine haber veren, yani insanın iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlış, güzeli ve çirkini ayırt etmesinin temelinde ruhun bulunduğunu ifade etmektedir. Bu noktada o, Allah'a yakınlığın temel ölçüsü olan üstünlüğü *canlılık* olarak açıklamakta ve değer noktasında iyiyi kötüyü, varlık bakımından da fizikötesiyle fiziği birbirinden ayırt edebilen ruha sahip olmanın üstünlüğünü vurgulamakta-

⁶³ *Mesnevî*, IV, 168^a (beyt 407-459) [31-32/408-411].

⁶⁴ Bu soru, felsefede sorulan şu soruyu da içine alır, hatta ondan daha ileri bir aşamaya işaret eder: "...insan hem bir suur, yani kendini çevreleyen dünyadan farklı ve ontolojik bakımdan bağımsız bir varlık, hem de dünya içinde somut bir varlık olmayı nasıl başaracaktır?" Gürsoy, s. 10.

⁶⁵ *Mesnevî*, III, 143^b (beyt 3535-3536) [400/279].

⁶⁶ *Mesnevî*, V, 236^a (beyt 1933-1935) [212/165]. İbn Arabî, ruh taşınmasından dolayı Âdem'i^{as} "*ilâhî*" olarak niteler. bk. Afîfî, s. 79.

⁶⁷ *Fîhi mâ Fîh*, s. 226. Burada şöyle denir: "Ruh ile beden munkasim değildirler; ve ilacın hâssıyyeti, ilacın sûretinden hâric değildir; ve kelâmın mânâsı, kelâmın sûretinden ve lafzından ayrı değildir." Kertezyen yaklaşımların ruhla bedeni, mânâ ile maddeyi birbirinden kesin çizgileriyle ayırmakla insan bilimlerine zarar verdikleri görüşü için bk. Mengüşoğlu, s. 220, 223-224; Gürsoy, s. 11-12, 14-15.

⁶⁸ bk. *Mesnevî*, V, 255^b (beyt 3421-3424, 3425-3427) [264/274-275]. Ayrıca bk. Yakıt, s. 33-38, 55.

dır⁶⁹. Dolayısıyla Mevlânâ, gerçek bilgiyi bu ayırt edicilik durumu olarak tanım-larken, bilgiyi varlık düşüncesiyle birleştirmektedir.

Diğer yandan Mevlânâ, tasavvuf geleneğine uygun bir tarzda ve yukarıda belirtilen sürgünlük fikriyle tutarlı olarak ruhun maddede esir olduğunu ifade etmekte, dünyada uykunun ve dünya hayâtının sonunda da ölümün ruha özgür-lük kazandırdığına inanmaktadır⁷⁰. Burada bedenle ruhun nitelik ve hedeflerinde-ki zıtlığa dikkat çekilmektedir. Buna göre, çift kutuplu yapısının bir başka görü-nümü olarak, beden ve hammadde olan toprağın dünyaya bağlamasına karşı-lık ruh, insanı madde ötesine geçmeye zorlamaktadır.

Bir başka açıdan Mevlânâ, bedeni ruh için bir ana rahmi hükmünde saya-rak onun, ruhu sonsuz hayata geçiren bir araç olduğunu söylemektedir. Ölüm, bu yeni doğumun sancılarıdır⁷¹. Aralarında zıtlık ve çatışma bulunsa bile, beden ru-hun madde ötesine geçmesine yardımcı olabilir. Ruhun esareti, İbn Arabî'nin pek vurgulamadığı bir gurbet temasına dayanmakta, beden ana rahmi oluşu düşün-cesi ise İbn Arabî düşüncesine uygun bir tarzda bedenle ruhun birbirine düşman değil, destek oldukları fikrini yansıtmaktadır.

c. Âdemî Berzahîyyetin Temel Görünümü Olarak *Nefsin* Nitelikleri

Bedenin mutlak olarak kötü olmadığı görüşünde olduğunu belirttiğimiz Mevlânâ, Allah'ın zıtları birleştirmesindeki hikmeti açıklarken, uyumlu ve uyum-suz unsurların birleşmesiyle, iyi ve kötü tabiatların ortaya çıktığını söylemekte-dir⁷². İnsan varlığındaki ikilem ve bu ikilemin getirdiği kararsızlığın maddeye yö-nelmekle hayvanlaşmaya, mânâya yönelmekle melekleşmeye götürdüğü şeklin-deki genel sūfî kabul, Mevlânâ'nın düşüncesinde de ifadesini bulmakta ve *nefis* kavramında düğümlenmektedir. Hz. Âdem'in^(as) hata yapması da nefse uymasının bir sonucudur⁷³. Dolayısıyla iddia edildiği gibi⁷⁴, insanın ilk günahı işleminin, onun çift kutuplu bir varlık olmasına sebep olduğu fikri tüm dinlere ait bir inanış değildir. Aksine tefekkürünü İslâm medeniyeti içinde biçimlendiren Mevlânâ'ya göre insan, çift kutuplu bir varlık olduğu için ilk günahı işlemiştir.

Mevlânâ, nefisle şeytani, akılla meleği aynı kökene bağlarken⁷⁵, insanda var olan olumlu ya da olumsuz her bir kuvvetin, *misâl* ya da *ervâh* âleminde metafizik bir temeli olduğuna işaret etmekte ve bu noktada değerler manzumesiyle varlık

⁶⁹ *Mesnevî*, VI, 271^b (beyt 148-150) [300/348]. Gazzâlî de, bedenî kalple bağlantılı olarak insânî idrâkin kaynağı, ilim ve irfân sahibi, ifade ve mükâfata müstehak olan ve sorumlu tutulan temel insan latîfesini "*ruh*" olarak adlandırır, buna *nefs-i nâtika*, *nefs-i mutmeinne*, *ruh* gibi isimlerin verildiğini belirtir. bk. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 4, 7.

⁷⁰ *Mesnevî*, III, 143^b (beyt 3535-3554) [400/279-280].

⁷¹ *Mesnevî*, I, 47^a (beyt 3513) [150/227].

⁷² *Mesnevî*, V, 255^b (beyt 3427-3428) [264/275].

⁷³ *Mesnevî*, II, 57^b (beyt 15) [169/257].

⁷⁴ Mengüşoğlu, s. 241.

⁷⁵ *Mesnevî*, III, 149^b (beyt 4052-4053) [416/324-325]. Her ikisinin de ilâhî isimlerden *Mudill*'in mazharı olduğu açıklaması için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VI, 435.

arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Şeytanın başkaldırısına paralel bir tarzda nefis, insandaki çokluk ve parçalanmışlığın temsilcisidir⁷⁶. Bu noktada Mevlânâ, Hz. Âdem'in^(as) başına gelen aldanışın tüm insanlar için geçerli olduğu uyarısında bulunarak, şeytanın, insanı aldatmak için kurduğu tuzaklara dikkat çekmektedir⁷⁷. İnsanoğlunun bu konularda hataya düşme sebebi sadece zâhiri olguları görmesi, bunlar ardındaki kudret sahibini nadiren hatırlamasıdır⁷⁸. İnsanı dünyaya bağlayan, iç dünyasının parçalanmışlığını temsil eden ve onu yanılığa düşüren *emmâre* sıfatındaki *nefis*, görünürde Allah'a itaat etse bile, her an dönüp insanı arkadan vurabilir⁷⁹.

Buradaki *ruh*, *akıl*, *nefis*, *beden* gibi unsurlar, insan bütünlüğünü parçalamaya yönelik değildir. İnsanı âlemin bir örneği olarak gören sûfiler, onun da âlem gibi içinde birbirinden farklı ve zıt görünen pek çok şeyi taşıyan bir bütün olduğu görüşüne sahiptirler. İnsandaki farklı eğilimler de âlemdeki farklılıklar gibi, aslında insanı parçalayan değil, insan olma mücadelesinde ona yol açan farklı unsurlardır⁸⁰. İnsanın toplayıcılığı noktasında sancak metaforuna başvuran Mevlânâ, insan varlığını (*vücûd-i âdemî*) bir ormana benzeterek onda uysal ve yırtıcı hayvanlarla temsil edilen akıl, anlayış, öfke, yumuşaklık, cömertlik, korku, ümit gibi pek çok iyi-kötü kuvvet bulunduğunu belirtmektedir⁸¹.

Bu noktada nefis çeşitli varlık ve hayvanlara benzetilmekte, bunlardan her biri, insan varlığında temsil edilen özelliklerden herhangi birine karşılık gelmektedir. Meselâ yılan (*ejdehâ*) benzetilmesi, yeryüzüne ait, aynı zamanda doymaz ve saldırganca bir hükümlanlık peşinde olan tehlikeli bir varlık olarak kabul edildiğini göstermektedir⁸². Şu durumda *nefis*, insanın toprağa sıkı sıkıya bağlı ve ona

⁷⁶ Ayran ve yağ benzetmesi, Mevlânâ'nın nefsi parçalanmış insan benliği olarak anladığını gösterir. *Mesnevî*, IV, 198^b (beyt 3031) [117-118/600]. Şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VIII, 362.

⁷⁷ *Mesnevî*, III, 135^a (beyt 2850-2860) [377/224-225]. Şefik Can'ın hırs, arzu, hiddet ve şehvet olarak açıkladığı hususların *Mesnevî*'deki karşılığı için bk. *Mesnevî*, III, 153^a (beyt 4325-4336) [426/347].

⁷⁸ *Mesnevî*, I, 20^{a-b} (beyt 1111-1132) [72-73/88-90].

⁷⁹ *Mesnevî*, III, 131^b (beyt 2553) [367/202]. Ancak Mevlânâ, mü'minin nefsinin, dövüldükçe semiren porsuğa benzetirken, sadece *nefs-i emmâreyi* değil, mü'minin zâtını kasd ederek riyâzet ve mücâhede tavsiye eder. bk. *Mesnevî*, VI, 164^b (beyt 97-99) [21/387]; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 46-47. Nefsi insan-ı kâmil seviyesine yükseliş potansiyeli olarak ele alan İbn Arabî için de olumsuz anlamdaki nefis, "*insân-ı hayvân*" denen sıradan insanın nefsidir; çünkü *nefs-i nâtıkanın* biri aydınlığa/iyiye ve iyiliğe, diğeri ise karanlığa/kötüye ve kötülüğe bakan iki yüzü bulunur. bk. *Fütûhât*, III, 179-180; II, 236/XIV, 458.

⁸⁰ bk. *Fîhi mâ Fih*, s. 48.

⁸¹ *Mesnevî*, II, 71^a (beyt 1408-1409) [209/373-374]. Açıklamalar *Fîhi mâ Fih*'te yer alır. bk. s. 31.

⁸² *Fîhi mâ Fih*, s. 212; *Mesnevî*, I, 23^a (beyt 1376) [81/98], III, 113^{a-b} (beyt 995, 1053-1056) [317, 319/76-78], 131^b (beyt 2547) [367/201]. Akılla nefis karşılaştırması için ayrıca bk. *Mesnevî*, III, 131^b (beyt 2557) [367/202]. Nefsin hazine sandığı üzerindeki yılan benzetilmesiyle, modern psikolojide şahsiyetin "*maske*" anlamına gelen *persona*'ya dayandırılması arasında bir paralellik gözüküyor. *Persona* için bk. Arkun, *Şahsiyet Psikolojisi ve Şahsiyetin Dinamikleri*, s. 46. *Nefisle persona*'nın ortak görünen noktalarından biri, zamanla gelişen ve insan varlığını örten bir niteliğe sahip olmalarıdır.

yakın tarafını temsil etmektedir. Nefsin benzetildiği diğer varlıklardan karga⁸³ birleş mesabesinde olan dünyaya bağlılığını; fare⁸⁴ korkakça, köpek ise⁸⁵ saldırganca açgözlülüğünü; kurt⁸⁶ yırtıcılığını; kertenkele⁸⁷ kurnazlık ve gizlilikle hareket eden ve aniden hamlede bulunan yapısını; sihirbaz⁸⁸ kötüyü iyi, iyiyi de kötü göstermedeki hünerini; eşek⁸⁹ ve katır⁹⁰ akılsızca inatçılığını ve serkeşliğini; firavun⁹¹ hükümranlılığını; cehennem de doymaz ve yok edici açlığını tasvir etmektedir⁹². Tüm bu hususlar, bir yandan dünyevî hayatta insana gerekli olan duyguların aşırı noktalarını, diğer yandan insanın taşıdığı eğilimlerin çokluğunu temsil etmektedir.

Bununla beraber *emmâre* vasfıyla nefis, Mevlânâ'ya göre insan varoluşunun temeli değil, onun dünyaya ait, dünyada yaşamasını ve dünyayı imar etmesini sağlayan, fakat dünya ötesine geçebilmesi için de gerekli olan, bedenle ruh arasında bir köprüdür. Nefsin getirdiği çokluk ve parçalanmışlıktan muzdarip olan insan, bu parçalanmışlığın ruhun özlediği yukarıda açıklanmış olan birliğe dönüşmesi için, belli bir terbiye sürecine girmelidir.

3. Hz. Âdem'in Âlemdeki Tasarruf Yetkisini Gösteren Hilâfet

Mevlânâ, Kur'ân ve tasavvuf düşüncesi ışığında, insanın üçüncü temel özelliğinin *hilâfet* olduğunu kabul etmektedir. *Halife* kavramı, insana yeryüzünde bir değer çerçevesi içinde tasarruf etmesini emreden bir yaratıcı fikrini içinde taşımaktadır; ancak Mevlânâ'nın her insanı halife olmaya lâyık görmediği de bilinmektedir⁹³. Sorumluluk açısından varlıkları, melek-insan-hayvan şeklinde üçe ayıran Mevlânâ'nın, insanı Kübrevî geleneğinin üçlü *nefis* tasnifine uygun tarzda

⁸³ *Mesnevî*, VI, 292^a (beyt 1883) [356/479].

⁸⁴ *Mesnevî*, II, 91^a (beyt 3259) [267/503]. Korkaklıkla ilgisi için bk. Tâhîrî'l-Mevlevî, XIII, 521.

⁸⁵ *Mesnevî*, II, 62^a (beyt 472-473) [183/271], III, 131^b (beyt 2546) [367/201]; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), II, 274, III, 146.

⁸⁶ *Mesnevî*, III, 62^a (beyt 2830) [376/221].

⁸⁷ *Mesnevî*, III, 149^b (beyt 4055) [416/325].

⁸⁸ *Mesnevî*, III, 150^a (beyt 4065 vd.) [417/325-326].

⁸⁹ *Mesnevî*, IV, 205^a (beyt 3626) [137/644].

⁹⁰ *Mesnevî*, IV, 186^b (beyt 2004) [84/532].

⁹¹ *Mesnevî*, III, 113^b (beyt 1053-1056) [319/78], IV, 205^a (beyt 3621) [137/643-644].

⁹² *Mesnevî*, I, 23^a (beyt 1376) [81/98]. Burada cehenneme "Doldun mu?" diye sorulmasına karşılık "Daha yok mu?" cevabına [Kâf 50/30] telmihte bulunulur. Bu noktada nefis cehennemnin de bir parçasıdır.

⁹³ Şu ifadeler bunu göstermektedir: "Ancak insanlar dedim ben, maymun değil. Canı tanıyan candan başkası insan değildir. Nâs, insandır; nerde insanlık? Sen insan başı görmedin, kuyruksun." *Mesnevî*, IV, 172^a (beyt 760-761) [43/439]. Şerh için bk. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), VII, 230. Âlemin meyveye insanın çekirdeğe benzetilmesi için bk. *Mesnevî*, IV, 169^a (beyt 524 vd.) [34/417-418]. Olgunlaşmamış insanın ham meyveye benzetilmesi için bk. *Mesnevî*, III, 116^b (beyt 1293-1296) [326/93]. İbn Arabî'nin, halife olarak insanın âlemdeki her türlü ihtiyacı karşılamaşının cem'iyet niteliğinin açılımı olduğu görüşü için bk. *Fusûs*, s. 49-50, 55; Konuk, I, 128, 165. Cem'iyet niteliğinin tam açılımı da ancak insan-ı kâmile mahsustur.

velî, mü'min ve kâfir olmak üzere üçe ayırdığı görülmüştü⁹⁴. Hilâfet, peygamber ya da velî/nefs-i mutmeinne tipinin temsil ettiği *insan-ı kâmilin* hakkıdır.

a. *Hilâfetin* Temsilcisi Olarak *Ârif/İnsân-ı Kâmil*

Meyerovitch'in belirttiği gibi, insanın kâmil olmak üzere yaratıldığı düşüncesi, Mevlânâ'nın temel sezgi ve düşüncelerinden biridir⁹⁵. Onun "*insan-ı kâmil*" anlamında *ârif* kavramını kullandığı anlaşılmaktadır. Bu isim altında insan-ı kâmil, kendisi çift kutuplu yapıdan kurtularak varlığındaki zıtlıkları ahenge çevirebilmiş, âlemdeki ahengi kendi varlığında yaşayan ve diğer insanları da içinde buldukları çift kutuplu durumdan kurtarmaya yönelik bir model insandır⁹⁶.

Bu çerçevede Hz. Âdem, başlangıçtaki en güzel yaratılışıyla henüz bozulmamış olarak insan-ı kâmilin prototipi, hatasıyla düşmüş insanın ilk örneği, tevbesi, mârifeti ve aşkıyla kaybettiği kemâl mertebesini yeniden kazanarak irşad makamına eren peygamber/velî tipinin de ilk örneğidir. Onun bu konumdayken düşüşü insanın/insanlığın düşüşüdür⁹⁷. Düşüş, bir açıdan bakıldığında kendisine verilen nimetleri yitirmesine ve zaman karşısında yaşlanma ve ölüm denen yeni bir durumla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. İlâhî ihsan olan üstünlükten sonra ilâhî ifade olan düşüş, cemâl tecellisinden sonra gelen bir celâl tecellisidir⁹⁸. Öte yandan onun irşâdî yönünün ve kemâlinin sahnesi de dünyadır. Mevlânâ, İbn Arabî'ye paralel bir tarzda dünyanın insan için Yaratıcı'ya verilen sözün yerine getirip getirilmediğini gösteren ve sonuçta insanın halifelığının ortaya çıktığı bir sahne olduğunu görüşündedir⁹⁹.

İnsanın ikili yapısı, dünya hayatının belli bir çerçeve içerisinde yaşanabilir kılınması için, dinde helâl-haram, ahlâkta iyi-kötü, hukukta haklı-haksız, estetikte güzel-çirkin gibi ikili durumlarla belli bir dengede tutulmalıdır¹⁰⁰. Dolayısıyla âlemde insanın sınırlarını belirleyen her şey, onun genel yapısındaki bu temel özelliklerden çıkmaktadır. Öte yandan çift kutupluluktan kurtulmak için temel hareket noktası, dinin *helâl-haram*, *haklı-haksız* sınırlamaları olmalıdır. Değer açısından insanın başlangıç noktası bu noktadır. Bu sebeple Hz. Âdem aynı zamanda ilk peygamberdir.

⁹⁴ Velî dinginlik hâline ulaşmış, kâfir tamamen hayvanlaşmış, mü'min ise iç çatışmalarından henüz kurtulamamış olan insan tipidir. bk. *Mesnevî*, IV, 180^b (beyt 1496-1509) [67-68/493-494, 495].

⁹⁵ Meyerovitch, *İslâm'ın Güler Yüzü*, s. 92. Mevlânâ'nın tasavvufî anlayışının *insan-ı kâmil* anlayışıyla ilişkisi hakkında bir çalışma için bk. Yüce, "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ", *TİAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 63-75.

⁹⁶ *Mesnevî*, VI, 322^a (beyt 4565-4568) [438/656-657].

⁹⁷ Meyerovitch, *Güneşin Şarkısı*, s. 119-120; Chittick, *Tasavvuf*, s. 239.

⁹⁸ *Mesnevî*, V, 224^a (beyt 962-973) [179/84]. İkbâl'e göre düşüş, ahlâkî bir düşüş değil, basit ve saf bilinç durumundan, şahsî şuura geçişteki değişiklikten ibârettir. bk. *a.g.e.*, s. 119.

⁹⁹ *Mesnevî*, V, 213^b-214^a (beyt 175) [152/29-30]. Buradaki ifadeler, tasavvuf düşüncesinde *elest* ve *mîsâk* öğretisini sistemleştiren Cüneyd-i Bağdâdî'yi hatırlatır. İbn Arabî'nin görüşü için bk. *Fütûhât*, III, 142.

¹⁰⁰ Mevlânâ bu durumu şöyle dile getirir: "Düşman olmazsa, cihat imkânsızdır. Şehvetin yoksa emre uymak olmaz." *Mesnevî*, V, 219^b (beyt 575) [166/18].

Mevlânâ, Hz. Âdem'in varlıklar konusundaki bilgisinin eşyânın dış yüzüyle sınırlı olması sebebiyle eşyânın zâhirine/görünüşüne göre şekillendiğini, bu durumun da onun eşyâdan faydalanmasını sağladığını ifade etmektedir. Buna göre, varlıklara isim vermek ve buna bağlı olarak kazanç yolları da dahil olmak üzere yeryüzündeki tüm insânî eylemler insan iç dünyasının bir ürünüdür. Allah ise eşyâyı ezelf olarak bilmekte ve ona bâtınına göre bir isim vermektedir. Bu noktada Allah'ın koyduğu isim kalıcı, insanın verdiği isim ise geçicidir; ancak âlemin bir özeti olması, dolayısıyla kendisi ve âlem hakkında bilince sahip olarak yaratılmış tek varlık olması sebebiyle Hz. Âdem^(as), bu isimlerin sırrını da basîret nûruyla görebilecek yapıdadır¹⁰¹. Bu hususlar onun en alt düzeyde fizikî bilgileri tasnif ederek kurula bağlamasını ve bu yolla dünyayı îmâr etmesini sağlamaktadır. Öte yandan insan, hayatının sonluluğu bilincine de sahiptir ve bu bilinç onu buhrana sürüklemektedir. Bu buhran, ancak insanın mânevî boyutunu güçlendiren Allah'ın nûru sayesinde ortadan kaldırabilir.

b. *Hilâfetin Kazanılmasının Temel Araçları Olarak İrâde, Bilgi ve Aşk*

Sıradan insanı kâmil insan olmaya yönlendiren şey, yukarıda belirtildiği gibi tek olan ve teklîğe iştîyâk duyan insânî ruhtur. Mevlânâ, ruh üzerindeki bedenî duyu/duygu (*his*) ve nefsi düşünceleri (*end*), temiz su (*âb-ı safâ*) üzerindeki çöplere (*hes*) benzeterek ruhun kirlenmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir¹⁰². Böylece yukarıda nefsi, hazine sandığı üzerindeki yılan benzetmesiyle ârizî bir varlık olarak gören Mevlânâ, Hz. Âdem'le ilgili görüşlerinde açıkça fark edildiği gibi iyimsen bir yaklaşımla, insandaki kirliliğin de aslî değil, ârizî olduğunu kabul etmektedir.

Bununla beraber insan, bu arınma yolunda belli bir yardıma (*meded*) muhtaçtır¹⁰³. O, ilk olarak bedenî ihtiyaçları gidermek için bir sanat öğrenip meslek sahibi olduğu gibi, nefsinin temizlemek ve ruhunu beslemek için de bir sanat olarak dini öğrenip ilâhî aşka tâlib olmalıdır¹⁰⁴. Şu halde insanın bütünlüğü için iki şey gereklidir; birer yaşama sanatı olarak *din* ya da *kulluk* ve *aşk*.

Kulluğun ilk adımı, tasavvufta *şeriat* adıyla formüle edilen, insanlığın ilk olarak Hz. Âdem'den öğrendiği dinî uygulamaların yaşanması, ardından da yine tasavvuf formülasyonu içerisinde *tarikat* olarak adlandırılan iç bütünlüğü sağla-

¹⁰¹ Mevlânâ, *Fihî mâ Fih*, s. 48; *Mesnevî*, I, 21^b (beyt 1235-1239) [76/86-87]. İsimlerin, maddî ve manevî tüm bilgilerle açıklanması için bk. Âbidîn Paşa, II, 227-228. "Tâ'lim-i ilâhiyye" adı altında ilhâm açıklaması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, III, 661-663. İnsânî bilincin, dünyanın imarıyla ilişkisi için bk. Özakpınar, s. 59-60.

¹⁰² *Mesnevî*, III, 123^a (beyt 1825-1833) [344/157-158]. Mevlânâ, burada *akıl*, *irâde*, *riyâzet*, *edeb*, *mârifet* kavramlarıyla seyr ü sülûku özetler. Bunlara belli bir aşamadan sonra *aşk* eklenir. Mevlânâ'nın salt bir aşk ve cezbe ereni olmadığı, seyr ü sülûk sürecinden geçtiğinin hatırlatılması için bk. Cebecioğlu, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü - Metodolojik Bir Yaklaşım-", *TAAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 29-54, s. 41-42.

¹⁰³ *Mesnevî*, II, 70^b (beyt 1353-1363) [208/366-367].

¹⁰⁴ *Mesnevî*, II, 83^a (beyt 2578-2587) [245/453].

maya yönelmek ve insan-ı kâmil olmak için nefsin tanınması ve arındırılması sürecidir. Bunların beşerden insana ve insan-ı kâmile uzanan çizgideki açılımı, ilk adımda *akıl*, *irâde* ve *riyâzet*, ikinci adımda *edeb* ve *mârifet*, üçüncü adımda ise *ruh*, *aşk* ve *muhabbettir*.

Dinî pratiklerle başlayan kulluk kalitesinin yükseltilmesi ve insandaki çokluk ve zıtlığa dayalı yapının değiştirilebilmesi için Mevlânâ, ilk olarak bedene ait sınırlamaları (*meccâ'et/riyâzet*) gerekli görmektedir¹⁰⁵. O, bedeni öne almanın, nefsi güçlendirerek insanı acıya sürükleyeceğini, onun gıdasının süflî âlemde değil, yüce âlemde bulunduğunu söylemektedir¹⁰⁶; ancak bunların sonucunda sâliki hedefine ulaştıran kendi çabası değil Allah'tır. Yine Mevlânâ, "*ayranın çalkalanması*" benzetmesiyle ortaya koyduğu bu arınma sürecinden söz ettiği pasajın devamında, arınmaya (*tezkiye*) yardımcı olacak bir elçinin (*resûl*) Hak tarafından gönderildiğini de belirtmektedir¹⁰⁷. Şu halde *tezkiye*, peygamberler ve müridlerin görevidir¹⁰⁸. Nitekim Mevlânâ Hz. Âdem'in^(as), bir bilene danışmadığı (*meşveret*) için hataya düştüğünü ifade ederek, bir Allah dostu (*yâr-i Hüddâ*)¹⁰⁹ ve insana kendisini Allah'a yeniden yaklaşması için gönül kırıklığına sebep olacak bir dert (*derd*) aramayı tavsiye etmektedir¹¹⁰. Bir dert olarak pişmanlığı irâdenin delili sayan Mevlânâ, bu noktada irâdeyle aşkın birleştiği ortak noktaya işaret etmektedir.

Bununla beraber irâde, seyr ü sülûkta belli bir noktadan sonraya yerini aşka bırakmalı, seyr ü sülûk yolunda insan başlangıçtaki irâdî süreçlere takılıp kalmamalıdır. Dolayısıyla insanın dünyayı îmar etmesini sağlayan ve kalpte bir nûr olarak görülen akıl da, nefsi yenebilmesi sebebiyle üstünlüğe sahipken, aşk faslında insana ayak bağı olmaktadır¹¹¹. İblis'in zekî olması (*zeyregî*), Âdem'in ise aşka sahip olması, bu iki varlık arasındaki bir başka önemli farktır. Dolayısıyla aidiyet göstergesi olan aşk *âdemî*, kendine güvenme ve kibirlenmeye sebep olan zekâ ise

¹⁰⁵ *Mesnevî*, IV, 205^a (beyt 3621-3623) [137/643]. "*Yağın çıkarılması için ayranın çalkalanması*" benzetmesi de, *riyâzete* işaret eder. *Mesnevî*, IV, 198^b (beyt 3030-3032) [117/600]. *Riyâzet* için ayrıca bk. *a.g.e.*, III, 141^b (beyt 3349-3352) [394/267], V, 229^a (beyt 1372-1374) [193-194/114]. Burada riyâzete beraber evlenmeyi de tavsiye eden Mevlânâ, böylece riyâzete bekârlığın bir ilgisi olmadığını da vurgular. İnsanın gerçek gıdasının hayvânî/dünyevî gıdalar değil, Hakk'ın nûru olduğu için bk. *Mesnevî*, II, 68^a (beyt 1079) [200/342].

¹⁰⁶ *Mesnevî*, III, 106^a (beyt 400-401) [298/41-42], VI, 321^a (beyt 4495-4504) [436-437/654].

¹⁰⁷ *Mesnevî*, III, 141^b (beyt 3352) [394/267]. Bununla âyetlere uygun bir şekilde [Bakara 2/151; Âli İmrân 3/164] peygamberlere işaret ediliyor.

¹⁰⁸ *Mesnevî*'de şeyh için bk. *Mesnevî*, I, 41^a (beyt 2942-2944) [132/187]; III, 122^b (beyt 1794-1795) [343/159]. Mevlânâ, aynı anlamda hem *pîr*, hem de *şeyh* kavramlarını kullanır. Kalbî ilhamın (*vahyü'l-kalb*) "*mürşid-i kâmil terbiyesi*" olarak açıklanması için bk. Tâhirü'l-Mevlevî, X, 668. *Mesnevî*'de şeyh hakkında bir değerlendirme için bk. Konur, "*Mesnevî*'de Mürid-Mürşid İlişkisi", *TİAAD*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 149-157.

¹⁰⁹ *Mesnevî*, II, 57^b (beyt 19) [169/258].

¹¹⁰ *Mesnevî*, VI, 318^b (beyt 4300-4302) [431-432/673]. Bu noktada hastalıkların insanı günahlarını düşünmeye ve pişman olmaya sevk edişini ve aşkın derde düşürüşü örnek verilir. *Mesnevî*, I, 15^a (beyt 629-630) [56/84].

¹¹¹ Bir tasavvuf terimi olarak *aşk* için bk. Uludağ, "*Aşk*", 11-17. Mevlânâ'da aşkın yorumu için bk. Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 208-211; Cebecioğlu, *a.g.m.*, 45 vd..

şeytânî bir nitelik olarak göze çarpmaktadır¹¹². Bu durumda insânî akıl ve bilgi de aşktan ve dolayısıyla kulluktan kopuk olmamalıdır¹¹³.

Bir taraftan korku ile karşı karşıya ele alınan aşk Hakk'ın niteliği olarak kabul edilirken, korku mide ve şehvetine esir kulların niteliği sayılmaktadır¹¹⁴. Şu durumda, Mevlevîliğin ayırt edici ilkeleri olan *aşk ve muhabbet* Mevlânâ nazarında aslî, korku ise ârızîdir. Bu düşüncenin temelinde de, varlığında aşk ve muhabbeti taşıyan insanın mükerrem bir varlık oluşu konusundaki sezgi yatmaktadır. Mevlânâ, mü'min ve hatta insan-ı kâmil olma potansiyelinden dolayı, inançsız insanlara hor gözle bakmayı da hoş görmemektedir¹¹⁵.

Bununla beraber Mevlânâ aşka varmayı -yukarıda belirlenmiş olan tanımı içerisinde ve hareket noktasının din oluşuyla tutarlı bir biçimde- kulluk şartına bağlamaktadır. Ona göre kulluk (*bendegî*) kesbîdir, çalışarak elde edilmektedir. Aşk ise çalışma sonucu verilen bir bağıştır, yani vebîdir¹¹⁶. Şu durumda din ve riyâzet, akıl ve irâdeyle bağlantılıdır, bunlarla varılacak ilk nokta bir yaşama sanatı olarak *edebî*dir. Bunlar da kişiyi *nefs-i levvâmeden nefs-i mutmeinne*ye götüren birer araçtır. Bunların getirdiği aşk ise kalple bağlantılıdır. Aşk da kişiyi *nefs-i mutmeinne* ve Hz. Âdem'in kaybettikten sonra yeniden ulaştığı *insân-ı kâmil* olmaya götürecektir. Bu noktada Mevlânâ, hedefin yeniden doğmak olduğunu söylemektedir¹¹⁷.

Yeniden doğan ve *ârif* adını alan insan bâtinen maddî sebeplerden sıyrılmakta, fakat, zâhiren sebeplere bağlı görünmekte, görünen âlemdeki her şey de onun gölgesi konumunda kalmaktadır¹¹⁸. Bu görüş, irâdenin akla, aşkın da kalbe karşılık gelmesine paraleldir; çünkü Mevlânâ nazarında aşk, bir yandan mârifetle birleşirken, diğer yandan çeşitli sevgi türleri ve hatta maddî çekim kuvvetleri şeklinde farklı tezâhürlere sahip bulunan, tüm varlığa hâkim olan ve varlığın ayakta durmasını sağlayan evrensel bir ilkedir. Atomları birbirine bağlayan temel etkenden, gezegenleri birbirine bağlayan çekim gücüne kadar her şey aşktan ibarettir¹¹⁹. Aşk, ilâhî bir sıfat iken irâde sınırsız olarak Allah'a, sınırlı olarak ise insana mahsus bir güçtür¹²⁰. Denilebilir ki Mevlânâ düşüncesinde irâde, insana yön

¹¹² *Mesnevî*, IV, 179^b (beyt 1401) [64/483].

¹¹³ Âdem'in bilgisiyle tüm âlemin önüne geçtiği şeklindeki ifadelerin (*Mesnevî*, I, 19^a (beyt 1013-1014) [69/58]) şerhinde, insana Allah tarafından öğretilen ilmin akıl (*akl-ı mevhuûb*), din ve insanlığa dayanması gerektiği belirtilir. bk. Âbidîn Paşa, II, 128.

¹¹⁴ *Mesnevî*, V, 239^b (beyt 2183-2184) [221/181].

¹¹⁵ *Mesnevî*, VI, 298^a (beyt 2451) [373/524].

¹¹⁶ *Mesnevî*, V, 246^b (beyt 2727-2729) [240/227].

¹¹⁷ *Mesnevî*, III, 103^a (beyt 53 vd.) [288/12 vd.].

¹¹⁸ *Mesnevî*, VI, 322^a (beyt 4565-4568) [438/656-657]. Yeniden doğumun sonuçları için bk. *Mesnevî*, III, 144^a (beyt 3576-3580) [401/282-283].

¹¹⁹ *Mesnevî*, V, 237^a (beyt 2007) [215/170]. Burada Ashâb-ı Kehf'in köpeği örnek verilir. Atomlar ve gezegenlerdeki çekim için bk. *Mesnevî*, VI, 281^a (beyt 910 vd.) [325/412 vd.]. Ayrıca bk. Arasteh, s. 114.

¹²⁰ *Mesnevî*, VI, 281^b (beyt 971) [326/408]. Mevlânâ, burada gerçek aşkın ortaya çıkmasıyla mecâzî aşkın da ortadan kalkacağını belirtir.

tayin edecek bir araç, aşk ise hem hedefe ulaştıracak itici güç, hem de hedefe ulaştıktan sonra zıtlıkları bir arada tutacak yegâne niteliklidir. Bu sebeple Mevlevîlik, Mevlânâ'nın babasının ve etkilendiği Senâî gibi kişilerin tarikatı olan Kübreviyye gibi aşk ve cezbe yolu olma anlamında bir *şüttâr tarîkidir*.

Mevlânâ, insanda saklı olan aşkın ortaya çıkarılması gerektiğini savunmaktadır. İnsandaki aşkın kaynağı da, hakikatte Allah'ın nefesi olan ruhtur, dolayısıyla insandaki aşkın gerçek kaynağı Allah'tır¹²¹. Bu aşkı ortaya çıkarmak da peygamberlerin (*mürselân*) işidir¹²². İnsanın, atası Âdem'in^(as) âşinâsı oluşu sebebiyle yitirdiği cennete kavuşmasını sağlayacak olan da bu aşktır. *Mesnevî*'nin bizzat Mevlânâ tarafından yazılmış bulunan ilk onsekiz beytinde vurgulanan ve onun orijinal yönünü ortaya koyan temel düşünce de budur. Ona göre aşk, insanın varlığına, hayatına ve hayatının ötesine anlam kazandırmaktadır¹²³.

SONUÇ

Mevlânâ'nın "*İnsan nedir?*" sorusuna cevap oluşturan görüşlerini, nasslara, tasavvuf düşüncesine, toplumda yaptığı gözlemlere ve seyr ü sülûk sırasında kendinde ve müridlerinde müşâhede ettiği durumlara dayandığına şübhe yoktur. Bu noktada Hz. Âdem'i, iyimser bir yaklaşımla hem insan-ı kâmil ve peygamber, hem de hata sahibi bir beşer olarak görmüş, onu karmaşık yapısına uygun bir tarzda dar kalıplara sokmadan, yerine göre çeşitli güçlerini teker teker ele alarak, ama bütünlüğünü bozmadan ve düalizme düşmeden tasvir etmiştir.

Hz. Âdem'in şahsında insanın üç temel niteliği, *âlem-i kebîr* olması ve *sûret-i ilâhî* üzere yaratılması, maddî ve mânevî tüm varlıkların, bilgi ve değer türlerinin arasında bulunması ve bu niteliklerine bağlı olarak *hilâfet* potansiyeli taşımasıdır. İnsanı filozofların aksine "*büyük âlem*" olarak niteleyen Mevlânâ, onu varlık, irâde ve bilgi açısından insanı diğer varlıklarla karşılaştırmakta, bu noktada onun her tür yaratılış, bilgi ve değeri varlığında topladığını belirtmektedir. Genel olarak bakıldığında, çokça vurguladığı *aslî vatandan ayrılık* durumuyla, aşk ve coşkuya dayalı anlayışının fazlaca ön plana çıkması haricinde, Hz. Âdem'in ilâhî sûrette yaratıldığı noktasında İbn Arabî'yle de aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Bu durum, sûfî düşüncedeki tevhidin bir görünümü sayılabilir. Bu noktada kâmil insan, âlem ve Kur'ân'la aynı temele dayanmakta ve aynı nitelikleri taşımaktadır.

Mevlânâ'nın bedene bakışı, tasavvuf düşüncesinde "*beden düşmanlığı*" anlayışının belirleyici olduğu varsayımlarını çürütecek niteliktedir. Ona göre Hz. Âdem'in yaratılışındaki sanat, maddî ve mânevî unsurların uyumlu bir tarzda

¹²¹ *Mesnevî*, III, 106^a (beyt 405 vd.) [298-299/41-42].

¹²² *Mesnevî*, VI, 321^a (beyt 4494-4502) [436-437/654]. Âdemî bir nitelik olarak aşk hem farklı durumlarda değişik tezâhürlere sahiptir, hem de insanı değiştirir. Sevgi, eş, çocuk, hoca ya da dostlar karşısında farklı görünümler alan tek bir cevherdir. bk. Arasteh, s. 116-117.

¹²³ bk. *Mesnevî*, I, 7^b, 9^a (beyt 1-18) [37/13-15]. Bu kısmın şerhi için bk. Bursevî, s. 90-139; Âbidin Paşa, I, 17-47; *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Konuk), I, 73-89; Tâhirü'l-Mevlevî, I, 49-73; Cölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*, I, 28-43. Ney, şârihler tarafından genellikle *insan-ı kâmil* olarak şerh edilir. Felsefî antropolojide, sevgi ve bağlanmanın eyleme anlam ve değer kazandıran bir unsur sayılması için bk. Mengüşoğlu, s. 159-166.

birleştirilmesinden gelmektedir. O, maddî unsurların dönüşümünü *devr* anlayışı içinde ele almış, *tenâsuh* ve günümüzde anlaşılan biçimiyle *evrim* olarak yorumlamamıştır.

Kötülüğün âlemdeki temel temsilcisi olan İblis, Hz. Âdem ve çocuklarındaki kötülük ve zaaf noktalarının kesiştiği bir unsurdur. İblis'in görmediği ruh, aynı zamanda insanı madde ötesine iten bir güçtür. Bir olan insânî ruhun bedene girmesiyle, hayvânî ruhlar/nefisler çokluğa sebep olmaktadır. Çoğu sûfî gibi Mevlânâ'ya göre de arzuları temsil eden *emmâre* anlamındaki nefis insan varlığının parçalanmışlığını, buna karşılık akıl irâdeyi, kalp ise ruh, aşk ve bağlanmayı temsil etmektedir.

Allah'ın Âdem'e öğrettiği bilgiler, mânevî hakikatlerden başka, yeryüzünün imârına yönelik sanatlar gibi maddî bilgileri de içerir. Değerler açısından da o, melek, hayvan ve şeytan arasında, her üçüne benzemeye ve insan-ı kâmil olmaya yatkın bir yapıdadır. Dolayısıyla bilgi, akıl yürütme, irâde, sorumluluk, özgürlük, sezgi, aşk gibi tüm unsurlar onun varlığında toplanmış olup, bu donanımın kullanımında hata yapabilir; ancak suçluluk (*cürüm*) onun aslî tabiatı değil, ârızî bir durumu olduğundan, hatasının sorumluluğunu üstlenebilir ve hatasını telâfi edebilir. Hz. Âdem'in düşüş ve yükselişinde olduğu gibi, mürşidin terbiyesi, irâde, akıl, riyâzet, edeb, mârifet gibi unsurlarla kalbe, aşka ve nefis-i mutmeinne mertebesine ulaşabilir. İnsandaki iyi ve kötü her türlü duruma karşılık olarak helâl-haram, haklı-haksız, doğru-yanlış gibi sınırlamaların yeryüzündeki ilk temsilcisi de odur.

Mevlânâ'yı orijinal kılan yönlerinden birinin, *Kübreviyye* esasları arasındaki riyâzet ve aşkı, Vahdet-i vücûd anlayışının temel argümanlarını da devreye sokarak, İran Aşk Mektebi'nin evrensel aşk anlayışıyla birleştirmesi olduğu söylenebilir. Aşkın, birincisinde bir araç, ikincisinde ise evrensel bir ilke ve hedef olma yönü daha belirgin gözükmektedir.

Özetle Mevlânâ, sayılan kaynakçadan oluşan zengin arka planı kendi irfânî çerçevesi içinde bütünleştirmiş, insanı da üç temel bakımdan ele almıştır. Birincisi temel insan nitelikleri, ikincisi farklı insan tipleri, üçüncüsü ise kültürel unsurların insan üzerindeki etkileridir. Her üç konuda da malzeme hayli zengindir. Bu makalede sadece birinci kısım üzerinde durulmuş, birincisiyle ilgili doğrultusunda ikincisine kısmen girilmiştir.

KAYNAKÇA

Âbidin Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, I-VI, İstanbul 1324.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002.

Arasteh, A. Reza, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi Aşkta ve Yarattıcılıkta Yeniden Doğuş*, (trc. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir), Ankara 2003.

Arkun, Nezahat, *Şahsiyet Psikolojisi ve Şahsiyetin Dinamikleri*, İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Umumi Psikoloji Kürsüsü, 1971-75 basılmamış ders notları.

Ateş, Ahmed, "Muhyiddîn Arabî", *İA*, c. VIII, (İstanbul 1993), ss. 533-555.

- Bardakçı, Mehmet Necmettin, "Mevlânâ'nın Tasavvufî Düşüncesinin Kaynakları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 8 [2007], sy. 19, ss. 55-77.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *DİA*, c. I, (İstanbul 1988), ss. 358-363.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Mesnevî Şerhi Rûhu'l-Mesnevî*, haz. İsmail Güleç, İstanbul 2004.
- Cebecioğlu, Ethem, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü -Metodolojik Bir Yaklaşım-", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 29-54.
- Ceyhan, Semih, "Mesnevî", *DİA*, c. XXIX, (İstanbul 2004), ss. 325-334.
- Chiittick, William, *Tasavvuf*, (trc. Turan Koç), İstanbul 2003.
- _____, "Rûmî ve Mevlevîlik", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (trc. Safi Arpaguş), yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 709-727.
- Çelik, İsa, "Klasiklerimiz-XIII: Mesnevî-i Mânevî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 661-696.
- Demirci, Mehmet, *Mevlânâ'dan Düşünceler*, İzmir 1997.
- Erdem, Mustafa, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, Ankara 1994.
- Fürüzanfer, Bediüzzaman, *Mevlânâ Celâleddin*, (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1997.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, c. III, Beyrut 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbakî, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1985.
- _____, *Mesnevî ve Şerhi*, I-VI, Ankara 1989.
- Gündüz, İrfan, "Tasavvuf ve İnsan", Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu 10-11 Kasım 1991 Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf, (ed. Coşkun Yılmaz), İstanbul 1991, ss. 41-62.
- Gürer, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, İstanbul 2005.
- Gürsoy, Kenan, *Egzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, Ankara 1988.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye*, (nşr. Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî), I-IV, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut 1997/(nşr. Osman Yahyâ), I-XIV, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Beyrut 1405/1985-1412/1992.
- _____, *Fusûsu'l-hikem*, nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, c. I, Beyrut 1996.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmet Asrar, İstanbul ts. (Birleşik Yayınları).
- Kılıç, Mahmut Erol, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *DİA*, c. XIII, (İstanbul 1996), ss. 251-258.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-1992.
- Konur, Himmet, "Mesnevî'de Mürîd-Mürşid İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 149-157.

- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmî't-tasavvuf*, Mısır 1379/1959 [*Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991].
- Kutluer, İlhan, "İnsan", *DİA*, c. XXII, (İstanbul 2000), ss. 320-323.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi mâ Fîh*, (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994.
- _____, *Mesnevî (Tıpkıbasım)*, Ankara 1993 [(trc. Adnan Karaismailoğlu), I-II, İstanbul 2004; *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (trc. Şefik Can), I-VI, İstanbul 2004]
- _____, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (trc. ve şerh Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı vdğr.), I-VIII, İstanbul 2004-2007.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, *Güneşin Şarkısı*, trc. Cemal Aydın, İstanbul 2001; *İslâm'ın Güler Yüzü*, (trc. Cemal Aydın), İstanbul 2001.
- Morris, Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler Bir Giriş Metni*, (trc. Tayfun Atay), Ankara 2004.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed, *Kitâbü'r-Ri'âye li hukûkillâh*, (nşr. Margaret Smith), London 1940.
- Necmüddin Kübra, *Usûlü aşere-Risâle ile'l-hâim-Fevâihu'l-cemâl Tasavvufî Hayat*, (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980.
- Nicholson, Reynold A., *Tasavvufun Menşei Problemi*, (trc. Abdullah Kartal), İstanbul 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996.
- Öngören, Reşat, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *DİA*, c. XXIX, (İstanbul 2004), ss. 441-448.
- Özakupinar, Yılmaz, *Psikolojinin Kavramsal Yapısı*, İstanbul 2000.
- er-Râgîb El-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk-Beyrut 1412/1992.
- Ritter, Helmutt, "Celâleddîn Dûmî", *İA*, c. III, (İstanbul 1993), ss. 53-59.
- Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001.
- _____, *Ben Rüzgârım Sen Ateş Mevlânâ Celâleddîn Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayatı ve Eseri*, (trc. Senail Özkan), İstanbul 2003.
- Tâhirü'l-Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, İstanbul 1971-1975.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü ıstulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, (nşr. Ali Dehrûc), I-II, Beyrut 1996.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996.
- _____, "Aşk", *DİA*, c. IV, (İstanbul 1991), ss. 11-17.
- _____, "Nâsût", *DİA*, c. XXXII, (İstanbul 2006), ss. 431-432.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968.
- Yakıt, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, İstanbul 1993.
- Yüce, Abdülhakîm, "Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlânâ", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 6 [2005], sy. 14, ss. 63-75.