

Mevlâna Celâleddin Rûmi'de Din ve Yabancılaşma

Mustafa TEKİN*

Özet- Sosyolojinin önemli konularından biri olan yabancılaşma, modern toplumlarda farklı düzeylerde tartışılmaya devam etmektedir. Bu makale, yabancılaşma konusunu din ile ilişkileri içinde Mevlâna Celâleddin Rûmi'nin eserleri çerçevesinde analiz etmeye odaklanmıştır. Öncelikle belirtilmelidir ki, Mevlâna'da yabancılaşma, "kendine yabancılaşma" çerçevesinde insan odaklı olarak sorunsallaştırılmıştır. İnsanın aslına rücu etmesi, yabancılaşmanın aşıldığı nokta olarak belirir. İnsanın "aslı"ndan koparak dünyaya gelişinin ardından, aslı ile bağını zayıflatan her unsur, Mevlâna'ya göre yabancılaşmanın bir göstergesidir. Mevlâna "aşk" ve "Tanrı" odaklı bir anlayışla bu yabancılaşmayı aşmaya çalışır. Bu bağlamda genelde din, özeldel vahdet-i vücud anlayışı, yabancılaşmayı telafi edici bir işlev görmektedir. Dolayısıyla din, insan doğasına uygun, ileri uçlara sıçrayış imkânı vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Din, Yabancılaşma.

Abstract -*Religion and Alienation in Mawlana Jalal Al Din Rûmi-* Alienation, as one of the important subjects in sociology, has been discussed in different levels in modern societies. This article focuses to analyze the subject of alienation and its relationship with religion within Mawlana Jalal Al Din Rûmi's works. First, it must be made clear that alienation is appeared as a problem and it focuses on human being. Human will transcend alienation if he/she reverts to the original. Human comes to this world by clearing off the original. Everything which breaks off his/her connection with God is an indicator of alienation according to Rûmi. Mawlana tries to transcend this alienation with an understanding of religion centered "love" and "God." In this context, religion in general, *Vahdat al-Vucud* in particular is an important component for understanding alienation in Rûmi.

Key Words: Mawlana, Religion, Alienation.

Mevlâna Celâleddin Rûmi, Türkiye'nin sosyal bir sermayesi olarak çok farklı boyutlarıyla tartışma ve analizlerin konusu olmaya devam etmektedir. Her ne kadar ona popüler yaklaşımlar, akademik ve ilmi çalışmalara baskın çıksa da gün geçtikçe ilmi araştırmaların sayısındaki artış dikkat çekmektedir.¹ Fakat Mevlâna'ya dair popüler yaklaşımların çizdiği alan ve sınırların,

* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Mevlâna konusundaki çalışmaların istatistiksel dökümü ve karşılaştırmalar için bkz. Mustafa Tekin, "Mevlâna Bibliyografyası", *İSTEM İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi*, S. 10, Konya, 2007, s. 345-398.

akademik çalışmalarda çoğu zaman belirleyici olduğu olgusal bir durumdur. Bunun sonucu olarak, Mevlâna'yı "olduğu gibi" ortaya koyamama riski ortaya çıkmaktadır. Bugün Mevlâna'nın düşünceleri, teorik analiz ve tartışmaların dışında, "Mevlevilik" adı altında kurumsallaşan yapı içerisinde de teori ve pratiğin birbirleriyle karşılıklı sınanabileceği önemli bir çalışma alanıdır. Bu sebeple sadece tasavvufun ilgi alanı içerisine sıkışmış bir Mevlâna görüntüsünün yok edilerek, farklı alanlardaki Mevlâna çalışmalarının yapılması önem taşımaktadır.

Problem

Bugün Mevlâna, ünü Türkiye sınırlarını aşmış bir şahsiyet olarak öne çıkmaktadır. En önemli sorulardan biri, bilhassa Batı insanının Mevlâna'ya olan yoğun ilgisinin sebebi üzerinedir? İnsanlar Onun düşüncelerinde ne bulmaktadırlar? Bugün post/modern bir dünyada Mevlâna üzerinden yeni bir din inşa etme çabalarını dışarıda tutarsak, Mevlâna'ya yönelimlerin analizini yapmak, hem Mevlâna, hem İslam hem de Batı'nın zihniyet dünyası konusunda önümüze önemli açılımları getirebilecektir. Bugün post/modern dünyanın insanlığa bulaşan ciddi bunalımlarından birisi de hiç kuşkusuz yabancılaşmadır. Aslında yabancılaşma, modern zamanların esaslı problemlerinden biri olmakla birlikte, insanlık tarihi boyunca gündelik yaşamın birçok unsurlarında yansımaları görülmektedir.

Yabancılaşmanın dinle kurulan pozitif ve negatif ilişkisi de, doğrusu din ve yabancılaşma ilişkisini oldukça ilginç kılmaktadır. Din, kimi zaman yabancılaşmanın sebebi olarak görülürken, kimi zaman da yabancılaşmaya karşıt bir fenomen olarak ortaya çıkmaktadır. Biz bu makalede, Mevlâna Celâleddin Rûmî'nin eserleri çerçevesinde din ve yabancılaşma konusunu sosyolojinin sınırları içinde kalarak analiz etmeye çalışacağız. Temel sorunsalımız; din ve yabancılaşma ilişkisini Mevlâna zaviyesinde bakışlarla tartışmak olmakla birlikte, zaman zaman güncel problemlere de değinerek Mevlâna'nın tarihselliğini aşmayı deneyeceğiz. Doğrusu genelde tasavvuf özelde Mevlâna'ya yönelimlerin günümüzdeki yabancılaşma problemiyle yakından ilintisi kurulabilir. Meseleye biraz da öyle yaklaşmaya çalışacağız. Öte yandan tam da "Mevlâna" ve "tasavvuf" anahtar kavramları etrafında yapılacak din ve yabancılaşma analizlerinin, "içkin"liğin "aşkın"lıkla kurduğu bağın tasavvufi tecrübe içindeki anlam ve sosyalitelerini daha da görünür kılacağını düşünmekteyiz. Bir başka deyişle Mevlâna, İslam ve yabancılaşma sacayağı içinde ilişkilerin ne denli evrenselleştirilebilir olduğu ve Batı insanının "yabancılaşma" bağlamında Mevlâna'ya neresinden tutunduğu da böylece belki cevaplanmış olacaktır.

Hipotez

Bir görüş, düşünce ya da kişiyi kendi aidiyet çerçeveleri içinde değerlendirmek, kimi zaman kategorik yaklaşımın totalleştirici riskini taşımakla birlikte, meselenin daha iyi anlaşılmasına hiç şüphesiz katkısı olacaktır. Bu bağlamda Mevlâna’nın daha çok genel anlamda tasavvuf ve özelde Vahdet-i Vücut görüşüne aidiyeti içerisinde –sadece bunlarla sınırlanamamak şartıyla- tanımlamanın, Mevlâna düşüncesindeki temel kodları çözmede önemli olduğunu hatırdan tutmak gerekmektedir. Dolayısıyla Mevlâna’da yabancılaşmanın, öncelikle “kendine yabancılaşma” çerçevesinde “insan” odaklı olarak sorunsallaştırıldığını düşünmekteyiz. Aydınlanma projesi ile gündelik hayatında “aşkın” ile bağları kopan/koparılan insanın, gündelik toplumsal hayatını kendi “içkin”liği üzerinde kurması öneriliyordu. Bir başka deyişle, insan Tanrı’ya ihtiyaç duymadan kendi imkân ve enstrümanlarıyla dünyayı yeniden inşa edecekti. Bu yaklaşım, “içkin” ile “aşkın” arasını kesin bir biçimde ayırmayı önermekteydi. Mevlâna Celâleddin Rûmi ise, aşkın ile sahih bir bağ kurmanın öncelikli şartını, insanın dış dünya ile ilişkisini yeniden gözden geçirmeye ve kendi üzerine düşünmeye bağlarken “insan” üzerine odaklanmakta; Tanrı ile varoluşsal bütünlüğü (vahdet-i Vücut) gerçekleştirememeyi (her tür yaklaşım ve pratiği ile) yabancılaşmanın farklı boyutları olarak okumaktadır.

Kavramsal Çerçeve

“Yabancılaşma”, “din” ve “Mevlâna” anahtar kavramları etrafında şekillenen makalemizde, teorik bir alt yapı oluşturmak ve Mevlâna’nın din ve yabancılaşmaya yaklaşımının açılımlarını daha net görebilmek açısından bazı kavram ve ilişkilere konumuzla bağlantıları açısından değinmeye çalışılacaktır. Bu açıdan önce temel sorunsalımızla bağlantılı olarak yabancılaşma kavramına bir bakalım.

1. Yabancılaşma:

Sosyal bilim kitaplarında daha çok sanayileşmenin bir ürünü olarak okunup analiz edilen² yabancılaşma, aslında kelime kökenine inildiği zaman, insanlık tarihinin tüm zamanlarında görülebilecek bir fenomen olarak ortaya çıkar. Fakat tartışma ve analizlerdeki esas ününü kavram, Hegel ve Marx ile

² Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, 3. baskı, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1987, s. 305.

birlikte kazanmıştır.³ Bu, belki modern endüstriyel toplumların bir Aydınlanma projesi olarak dünyaya önerdikleri paradigma içinden insan-Tanrı ve doğa ilişkilerinin farklı bir çerçeveye sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Fakat her halükarda sorunu, tarihin derinliklerine kadar geri götürebilmemiz zannedildiği kadar zor olmasa gerekir.

Sözlükte, “insanın sosyal hayat karşısında duyduğu huzursuzlukla karışık ruh hali, alinasyon, insanın kendi benliğinden uzaklaşması, kendine yabancı olması hali”⁴ olarak karşılanan yabancılaşma, “insanın çevresinden, işinden, emeğinden, ürününden ya da benliğinden uzaklaşma ve ayrılma duygusunu ifade anlamında”⁵ kullanılmaktadır. Dolayısıyla “Yabancılaşma, bireyin toplumun değerlerine, çevresine karşı ilgisinin yok olması, dünyaya karşı içine dönük bir tutum elde etmesi anlamına gelir. Sosyoloji yönünden yabancılaşma, kişinin mensubu bulunduğu gruba karşı olmasıdır.”⁶ Dikkat edilirse özelde sosyolojik yaklaşım onu farklı ölçeklerdeki grup ilişkileriyle uyumu açısından ele almaktadır. Fakat “Bunun yanı sıra, toplumun genelindeki çöküntü, müesseselerin fonksiyonları dışına çıkması, ferdin çevrenin tesiriyle kendini güçsüz hissetmesi, sosyal tecrit gibi örnekler yabancılaşma kapsamındadır.”⁷ Seeman, yabancılaşmayı getiren beş faktörü sayarken kudretsizlik, anlamsızlık, normsuzluk, soyutlamanın dışında bir de kendine yabancılaşmayı belirtmektedir.⁸ Bu da yabancılaşmanın birbirleriyle bağlantılı iki farklı boyutunu imlemektedir. Birincisi; bireysel yabancılaşmadır ki, modern insanın yalnız, güven durumundan yoksun, toplumdan ya da sistemden moral bağlarını koparmış olması ile örneklenebilir. İkincisi, birincisiyle bağlantılı toplumsal yabancılaşma ki, organizasyon yapıları, anlamsızlık, kontrolsüzlük vb. bunlar arasında sayılabilir.⁹

Aslında yabancılaşmayla ilgili tartışma ve analizlerde en önemli sorunları “araçsallaşma”, “pasifleşme” ve “kendine yabancılaşma” şeklinde üç anahtar kavram etrafında ele almak mümkündür. Araçsallaşma, farklı düzeylerdeki ilişkilerde kendisini göstermektedir. Söz gelimi; insanların

³ Meselâ, Gordon Marshall sözlüğünde bu çerçevede bir anlatım yapmaktadır. Gordon Marshall, “Alienation”, *Oxford Dictionary of Sociology*, Second Edition, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 13-15.

⁴ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. baskı, İstanbul, İz Yay., 1996, s. 1123.

⁵ İsmail Doğan, *Sosyoloji-Kavramlar ve Sorunlar*, 8. baskı, Ankara, Pegem Yay., 2008, s. 441.

⁶ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 9. baskı, Ankara, Savaş Yay., 1984, s. 202.

⁷ Mustafa Erkal, a.g.e., s. 301.

⁸ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, 4. baskı, İstanbul, Filiz Kitabevi, 1986, s. 301-308.

⁹ Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Fourth Edition, London, Heinemann Press, 1973, s. 265-266

birbirine bakışı araçsal hale gelmişse, bir cemiyet kendi menfaatleri için başka cemiyeti sömürüyorsa, bu davranışlar kendine yabancılaşmayı gösteren tipik davranışlardır.¹⁰ Taylor'un modernliğin sıkıntılarından biri olarak gördüğü araçsal akıl, ona göre çevremizdeki varlıkların varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi kaybetmelerinden kaynaklanmakta; son kertede diğer insan ve eşyayı bir takım tasarılar için hammadde ve/veya araç olarak görmektedir.¹¹ Modernliğin öngörülere doğrultusunda ve ilerlemeci ideoloji içerisinde çıkarılan temel söylemde, tarih "iyi"ye doğru gidişte bir ereklilik yüklenmiştir ki bu, nihai anlamda her şeyi bir tasarımın parçası haline getirebilmektedir. Nitekim kapitalizmin, "maximum kar ve verim"i üst dil statüsüne çıkarırken, insanı onun işlerlikleri içerisinde kaybetmesi bunun bir göstergesidir.

İnsanı pasifleşmeye götüren süreç buradan başlamaktadır. Bu kadar şeyi üreten ve "özne" olması beklenen insan birden nesneleşir ve pasifleşir. İnsanın kendisi ile ürettikleri arasında bir mesafe açılır. Hegel'e göre, "Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur; varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Genel bilincimize göre iki dünyalıyız: Doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin dünyası insanın meydana getirdiği dünyadır. İnsan istediği kadar Tanrı'nın dünyasını tasarlayıp dursun, daima tinsel bir dünyadır bu; insanda gerçekleşmesi, onun tarafından var kılınması gerekir."¹² *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel yabancılaşmayı, tinin tikel bireyselliğini kurmak ve özsel karakterini oluşturmak için gerekli fakat aşılması gereken bir uğrak noktası olarak değerlendirmektedir.¹³ Ancak Hegel'in yabancılaşmayı, insan bilinçliliğiyle tabiatın kendisini ifade etmesine karşıt bir şekilde kullanımının tersine, Marx sosyal ve bireysel gelişme için insan ile tabiat arasındaki ilişkinin önemini vurgulamak üzere devreye sokmaktadır.¹⁴ Marx'da yabancılaşma, insanın yaratıcı ve doğal yetilerini bütünüyle güdükleştirme ölçüsünde, bireyi aktif bir özne durumundan pasif bir nesne düzeyine indirme ölçüsünde toplumsal dünyaya egemendir.¹⁵ Marx'ı, daha çok emek ve ürün bağlamında yabancılaşmayı tartışırken buluruz. Ona göre; emeğin ürettiği nesne –emeğin

¹⁰ Amiran Kurtkan Bilgiseven, a.g.e., s. 308.

¹¹ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 1995, s. 13.

¹² G.W.F. Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, 2. baskı, İstanbul, Kabalcı Yay., 2003, s. 55.

¹³ Temel Demirer-Sibel Özbudun, *Yabancılaşma*, Ankara, Öteki Yay., 1999, s. 12.

¹⁴ David Jary-Julia Jary, "Alienation", *Collins Internet-Linked Dictionary of Sociology*, Third Edition, Glasgow, Collins, 2000, s. 12.

¹⁵ Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1991, s. 91.

ürünü- emeğin karşısına yabancı bir şey, yani kendini üretenden bağımsız bir güç olarak dikilir. Emeğin ürünü, bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş emektir yani emeğin nesneleştirilmesidir. Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesnelleştirilmesidir. Politik iktisadın ele aldığı durumlarda, emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için gerçekliğin yok olması şeklinde görünür; nesneleşme, nesnenin yok oluşu ve nesneye kölelik, mülk sahibi ise yabancılaşma, başkalaşma olarak ortaya çıkar.¹⁶ Marx, üretim ile sahiplik arasındaki paradoksa dikkat çekerken, bunun yabancılaştırıcı boyutunun altını çizmektedir: “Nesneye sahip olmak öylesine bir yabancılaşma olmuştur ki, işçi ne kadar fazla nesne üretirse kendisi o kadar azına sahip olabilir ve kendi ürününün, sermayenin egemenliği altına o kadar girer. Bütün bu sonuçlar şu tanımlamanın kapsamında vardır: İşçi kendi emeğinin ürününe, yabancı nesneymiş gibi bir ilişkidir. Bu öncülde bakılınca açıkça görülür ki işçi kendisini ne kadar harcarsa, karşısında yarattığı yabancı, nesnel dünya da o derece güçlenir, kendisi –iş dünyası- ne kadar yoksullaşırsa, kendine ait şeyler de o kadar azalır. Tıpkı dindeki durum gibi. İnsan Tanrı’ya ne kadar çok şey verirse, kendine o kadar az şey kalır... Yani işçinin nesneye aktardığı hayat, yabancı ve düşman bir şey olarak kendi karşısına çıkmaktadır.”¹⁷ Marx’ın daha çok kapitalizm, sermaye-emek, insan-doğa gibi dualiteler ve çelişkiler içerisinden okuduğu yabancılaşma, sadece ekonomik alanla sınırlı kalmaz, dinsel ve politik alana doğru da genişler.¹⁸ Marx’a göre din de insan imgeleminin, insan beyninin, insan yüreğinin bireyden bağımsız işleyerek yabancı, kutsal ya da şeytani bir etkinlik olarak ortaya çıktığına dikkat çekmektedir.¹⁹ Böylece din, insanın ürettiği bir imgelem olarak, insanın etkinliklerinin doğasını dönüştürerek onu yabancılaştırmaktadır bir anlamda. Aslında bu durum yabancılaşmayı bir geri besleme olarak maddeden zihne doğru takip etmeyi beraberinde getirmektedir. Bu da öncelikli olarak insanın kendine yabancılaşma sorununu imlemektedir.

Hegel ve Marx’ın Batı’nın dualistik düşünce yapısına uygun olarak insan ile doğa arasında yaptığı ayırım, Hegel’de yabancılaşmayı zorunlu bir uğrak noktası yaparken, Marx insan-tabiat ilişkisine göndermede bulunurken bizi tam da ilerleme bağlamında tarihin erekliliği çelişkisinin önüne bırakır. Aslında sorun bizzat bu dualitenin içinde üremektedir. Diğer yandan insanın kendine yabancılaşması derken, “kendi” nasıl bir “doğal”lığı ifade etmektedir? Bu soruyu Hegel ve Marx üzerinden analiz etmek bu makalenin konusu olmadığı

¹⁶ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, 2. Baskı, İstanbul, Birikim Yay., 2003, s. 75.

¹⁷ Karl Marx, *a.g.e.*, s. 75-76.

¹⁸ Sezgin Kızılcıkelik, *Sosyoloji Teorileri*, II, s. 2. baskı, Konya, Emre Yay., 1994, s. 306.

¹⁹ Karl Marx, *a.g.e.*, s. 78-79.

için, daha çok din ve yabancılaşma ilişkileri bağlamında bir tartışma yapmaya çalışacağız.

2. Din ve Yabancılaşma:

Yabancılaşma, daha çok negatif içeriklerle tanımlanmakta ve tartışma konusu olmaktadır. Fakat kavrama doğrusu olumlu anlamlar yükleyenler de yok değildir. Meselâ, Roma'da "kişinin gizem ayinlerinde ya da esrime anında bedeninden ayrılması Romalılarca zihinsel yabancılaşma olarak görülmekteydi ve toplumsal olarak takdire değer sayılmaktaydı."²⁰ Anlaşıldığı kadarıyla burada beden, iğva edici bir unsur olarak görülmekte ve kontrolü hedeflemektedir. Yine İsmet Özel, teknik, medeniyet ve yabancılaşmayı tartıştığı *Üç Mesele* kitabında, çağın değerlerine yabancılaşmakla bir "yol" a girmek arasında ilintiler kurarken yabancılaşma kavramına olumlu bir içerik kazandırmaktadır.²¹

Fakat yabancılaşma çoğunlukla olumsuz içerikle ele alınan bir kavramdır. Yukarıda yabancılaşmaya olumlu anlam yükleyen iki anlayış, din ile yabancılaşma arasında nasıl negatif bir ilişki olduğu tartışmasını gündeme getirmektedir. Biz burada kısaca İslam'ın yaklaşımını özetlemeye çalışacağız. Fakat önce din ile yabancılaşma arasında pozitif ilinti kuran Feuerbach'ın görüşlerine bakalım.

Feuerbach'a göre din, (en azından Hıristiyanlık) insanın bir başka görünüm altında sunulan kendisiyle ya da kendi özüyle ilişkisi olarak tanımlanmaktadır. Feuerbach'a göre, yabancılaşma işte tam da bu insanın özünü kendi dışına yansıtma halidir. Tine oluşturucu bir kudret atfederek nesnel tarih alanını ve dıșsal doğa alanını kuran yabancılaşmanın gerçek olduğunu savunan Hegel'in aksine Feuerbach, onun imgesel olduğunu belirtir. İnsanın Tanrı olarak sunulan kurmaca bir öz imal etmesidir; Feuerbach'a göre yabancılaşma; Hegel'de olduğu gibi, nesnel bir âlem kurmak değildir. İnsan, yabancılaşma durumunda yalnız varolmamakla kalmayıp yaratılmamış da olan muhayyel bir özle ilintilendirir. Feuerbach'a göre yabancılaşmanın sahip olabileceği tek olumlu yön, insanı özünü dışında aramasından sonra içinde aramaya yönelten bir ara evre oluşturmasındadır. Şu halde Feuerbach'a göre birer yabancılaşma olan din ve Tanrı imgesi, insana bir büyütme aynası görevi

²⁰ Demirer- Özbudun, *a.g.e.*, Ankara, Öteki Yay., 1999, s. 8.

²¹ Bkz. İsmet Özel, *Üç Mesele, Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, 5. baskı, İstanbul, Şule Yay., 1995.

görmektedir. Din, insanın çocuksu özüdür demektedir Feuerbach.²² Görüleceği üzere insanın “kendi”si ile ilişkisinin imgesel bir yansıması olarak kurulan din ve Tanrı, bu bağlamda yabancılaştırıcı bir rol oynamaktadır. Fakat Feuerbach’da da bu “öz”ün ya da “kendi”nin tatmin edici bir açıklamasını bulmak söz konusu değildir.

Yabancılaşmada temel tartışma, insanın önce “kendi” ve giderek tabiat ve çevresi ile ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır. İnsanın “kendi”si ve çevresi ile uyum içinde olması buradaki en temel sorunsaldır. İslam’ın yaklaşımında Allah (CC) insanı, çevreyi ve diğer her şeyi yaratan bir varlık olarak varoluşun temel kaynağı ve referansıdır. Bu bağlamda gerek yaratan-yaratılan, gerekse ontolojik köken açısından düşünüldüğünde, insan ile çevresi arasında hiçbir karşıtlık ve çelişki yoktur. İslam’ın diğer din ve ideolojilerden ve bilhassa Hegel ve Marx’ın yaklaşımlarından farkı, tam da bu noktada ortaya çıkar. İslam bakış açısından insan ile doğa arasındaki farklılık ontolojik temelli değildir ve tevhid inancı gereğince aralarında çelişki bulunmaz. Bir başka deyişle, varoluşun yegane kaynağı olan Allah, uyumun da referansıdır. Allah, insana bir “kendi”lik (=fitrat); tabiata da işleyen yasalar (=Sünnetullah) vermiştir ki, yabancılaşma bir yandan insanın üretimleriyle bağlantılı “kendi”liğiyle, diğer yandan kurduğu ilişki bağlamında tabiatla çelişkisini ortaya çıkarmak demektir. Hiç şüphesiz insanın kültürel, politik, dini, maddi vb. tüm üretimleri, onun “kendi”liğiyle ol(uş)an mesafeyi ya da tekabüliyeti birinci elden tabiat üzerindeki yansımalarıyla vermektedir. Bugün denizlerin kirliliğinden, şehrin olumsuzluklarına, insan-insan ve insan tabiat ilişkilerine, nükleer bomba vb. tüm üretimler doğrusu birinci elden bu yabancılaşmayı deşifre etmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar itibarıyla din, yabancılaştırmaya karşıt bir durumu ifade etmektedir. Genel anlamda dinler, insanlara “kendilik”lerine dönmeleri konusunda yol gösterici olmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte reel hayattaki dini yaşamların tarih boyunca hep böyle gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Söz gelimi; putperestlik, Ortaçağ’da Batı’da yaşanan teokratik dönem, yabancılaşmanın kaynağının bizzat dini anlayışlar olduğunu ilk elden bize göstermektedir. Şeriatı de “dine karşı din” kavramsallaştırmasıyla, din ve din karşıtlığı değil; din ile karşıt din arasındaki çelişkidenden bahsederken bu karşıt dinin insanı yabancılaştırdığını ima ve işaret etmektedir.²³ Dolayısıyla sorunun bir boyutu da yabancılaşma ile farklı din anlayışları arasında değişen ilişkilerdir.

²² Demirer- Özbudun, *a.g.e.*, s. 15-16.

²³ Bkz. Ali Şeriatı, *Dine Karşı Din*, Çev. Atik Aydın, 4. baskı, Van, Bilge Adam Yay., 2006.

a. Yabancılaşma Bağlamında Mevlâna Düşüncesi:

Genel anlamda dinin özelde İslam'ın yabancılaşmaya yaklaşımından bir adım ötesine sıçrayarak, "tasavvuf", "Vahdet-i Vücut" zemininde bir yabancılaşma resmi çizmeye çalışacağız. Mevlâna'nın eserlerine baktığımız zaman felsefeden kelama ve hatta astrolojiye kadar çok geniş bir tayf içerisinde tartışma ve yaklaşımları görebiliriz. Fakat son kertede konumuzla bağlantıları açısından Mevlâna düşüncesinin temel karakteristiklerini tasavvuf ve vahdet-i vücut içerisinde açıklamak, Mevlâna'nın yabancılaşmaya yaklaşımını çözümlenmede yardımcı olacaktır.

Hakikate ulaşma çabasında İslam'ın içinde temelde farklı tarzlar kendisini göstermiştir. Bunlar bir ayrıma göre, selefiye, kelamiye, felsefe ve sufiye şeklinde²⁴ ortaya çıkarken, Cabiri'de beyan, irfan ve burhan şeklinde üçlü bir tasnifle²⁵ kendisini göstermektedir. İster "tasavvuf", ister "sufiye" ister "irfani gelenek" diyelim, bu, netice itibarıyla "kişinin, zatını ve bu zatının gerçeğini ve asli cevherini arama çabası"²⁶ olarak tanımlanmaktadır. Fakat tasavvuf bunu daha çok insanın kendisini kontrolü üzerinden yapmaktadır. Bir başka deyişle, insan "kendi"liğini kendi üzerindeki kontrolü ile sağlayarak, oradan hakikate ulaşabileceğini öne sürmektedir. Nitekim Cabiri bu durumu, "iradenin bütünüyle kullanılması"²⁷ etrafında analiz etmektedir. Tasavvufun çok farklı tanımlarına baktığımız zaman, bu içeriğin tanım çerçevesine hâkimiyetini rahatlıkla görebiliriz.²⁸ Tüm bu tanımların ortak noktası; insanı "kendi"ne yabancılaştırması muhtemel "masiva"dan mesafe alarak, kendini kontrol etmesi; böylece "hakikat" yolunun sınırları içinde kalmaya özen göstermesidir.

Vahdet-i Vücut ise bunun bir adım ötesinde varlığın birliği anlayışı üzerine kurulmuştur. Ana tema olarak Allah'tan (CC) başka vücut (=varlık) yoktur önermesi üzerine inşa edilen Vahdet-i Vücut, Allah'tan başka hakiki hiçbir vücut kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak Vücut'un isim ve

²⁴ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı-Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, 3. baskı, İstanbul, Dergah Yay., 1994, s. 11-12.

²⁵ M. Âbid El-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı-Arap İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Bir Analizi*, Çev. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, 2. baskı, İstanbul, Kitabevi Yay., 2000, s. 5-6.

²⁶ El-Cabiri, *a.g.e.*, s. 335.

²⁷ El-Cabiri, *a.g.e.*, s. 331.

²⁸ Bu tanımlar için bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 5. baskı, İstanbul, Dergah Yay., 1999, s. 31-43.

sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir yol olarak²⁹ tanımlanabilir. Burada insanın varlığına geçici, ârızı bir anlam yüklenmektedir ki, yegane varlık (vücut) Allah olarak ortaya çıkmaktadır.³⁰ Vahdet-i Vücut anlayışında ideal durum, Tanrı'da yok olmak, yani tanrı ile bütünleşerek Tanrısal nitelikleri kazanmaktır. Bunun literatürde “insan-ı kamil” şeklinde kavramsallaştırıldığını görmekteyiz. Bunun aksi durumlar insanın kendisine yabancılaşmasının farklı düzeylerdir. Dolayısıyla insan üzerine odaklanan tasavvufun içinde, özelde Vahdet-i Vücut felsefesinin çitayı daha da yüksek tutarak Tanrı-insan ilişkisini farklı bir düzleme oturttuğunu söyleyebiliriz.

b. Mevlâna'da Din ve Yabancılaşma:

Mevlâna Celâleddin Rûmi, vahdet-i vücut düşüncesi üzerine oturan bir fikri çerçeveye sahiptir. Bunu en net biçimde Tanrı yaklaşımında izlemek mümkündür. Mevlâna'da Tanrı her şeyin merkezinde konumlandırılır ve yagane varlık zaten Allah'tır. Bu bağlamda bir insanın Tanrı yanında varlık iddiasında bulunması, henüz hakikati kavramadığını gösterir. Bu durumda insanın yapması gereken; o varlıkta yok olmasıdır: “O'nun yanında iki ben sığmaz. Sen: “ben” diyorsun; O da: “ben” diyor. Ya sen öl, ya o ölsün ki bu ikilik kalmasın. Fakat Onun ölmesi imkânsızdır. Bu ne hariçte ne de zihinde mümkün olur.”³¹ Mevlâna tevhidi “Tanrı'da yok olmak” düzeyinde yeniden konumlandırırken, bunu önemli bir düzey olarak insanın önüne koymaktadır. Tam da bu noktada iki farklı iman formülasyonu iki farklı tabakaya denk gelecek biçimde tanımlanmaktadır. Mevlâna'ya göre “La İlahe İllallah” formülasyonu halkın imanının sınırlarını belirler; ancak Tanrı âşıkları denilen seçkin tabaka için “La hüve İlla Hüve” (Allah'ın hüviyetinden başka hüviyet yoktur) şeklindeki bir formülasyon³² gerçek tevhidi ifade etmektedir. Aslı ile bütünleşen, bütüne kavuşan insan bu düzeyi yakalamıştır. Bir başka deyişle, insan yabancılaşmadan ancak bu düzeye ulaşarak kurtulur. Bunun dışında bulunulan her durum, yabancılaşmanın farklı düzeylerini tanımlamaktadır.

²⁹ Hüsametdin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. 38.

³⁰ Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücut*, Sad. Ethem Cebecioğlu, 2. baskı, Ankara, D.İ.B. Yay., 2003, s. 76-77.

³¹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihî Mafih*, Çev. Meliha Ülker Ambarcıoğlu, 5. baskı, İstanbul, M.E.B. Yay., 1990, s. 38.

³² Mevlâna Celâleddin Rûmi, *a.g.e.*, s. 182.

Bütününden koparak dünyaya gelen insan, burada hasret çekmekte ve bütününe kavuşmayı, O’nda yok olmayı, Onunla olmayı arzulamaktadır. Bu durum, yani ayrılık baştanbaşa insana bir yabancılık duygusu vermektedir. Diğer yandan dünyada bulunuş, “aslı”nda ayrı bulunmak bağlamında zaten bir yabancılaşma durumunu ifade etmektedir. Bu, insana “ne”liği üzerine tekrar odaklanmasını sağlarken bir yola götürür: Dünyaya yabancılaşmak. Genelde tasavvufun özelde Mevlâna’nın insanın dünyaya geliştikten itibaren yaşadığı yabancılaşma duygusuna karşı önerdiği şey, insana yabancı olan, onu yabancılaştırması muhtemel dünyaya yabancılaşmak. Mevlâna düşüncesinin dünyaya dair önerisinin ya da dünyaya bakışının temeli burada atılmaktadır.

Bu yabancılaşmanın fikri tutamak noktası, Mevlâna’da “aşk” anahtar kelimesiyle kendine yer bulmaktadır: “Tanrı’ya aşk alakasıyla bağlanmak ve o aşkın içerisinde kaybolarak Allah ile beraber olmak.” Burada her ne kadar “aşk” bir üst söylem statüsüne çıkarılırsa da, Tanrı ile kurulan ilişkinin yegâne düzeyi olarak tanımlanır. Mevlâna “Aşk Şeriatı” adını verdiği özel statüyü, klasik dini anlayışlar ve diğer dinlerden ayırır. Ona göre, “âşıkların şeriatı da Allah’tır, mezhebi de.”³³

Dünya ile temasın yaygınlaşması ve yoğunlaşması, kişiyi aslından uzaklaştırıp yabancılaşmasını arttıran bir unsurdur. Mevlâna’nın dünyanın imarı ile yabancılaşma arasında kurduğu ilişki oldukça ilginçtir: “Tanrı bir kavmin gözünü, bu dünyayı kurmaları ve bayındır etmeleri için gafletle bağladı. Eğer insanlardan böyle bir grubu, öbür dünyadan habersiz etmeseydi, o zaman bu dünya hiç bayındır olur muydu? Bu mamurluğu, öbür dünyadan gafil olmak vücuda getirmiştir.”³⁴ Bunun karşısında Tanrı aşkı, âhîret düşüncesi, sarhoşluk, kendinden geçiş ve vecd ise o âlemin mimarıdır.³⁵ Bu bağlamda Firavun mal-mülk ve dünya ile yoğun ilgisi sebebiyle³⁶ yabancılaşmış bir prototip olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Mevlâna’ya göre, Allah Firavun’a 400 yıl ömür, mal, mülk, liderlik ve her türlü arzusunu yerine getirmeyi nasip etti. Fakat bunların hepsi onu Allah’ın huzurundan uzak bırakan perdelerdi.³⁷ Aynı şekilde statünün de Tanrılaşma iddiasına götürücü

³³ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, Çev. Veled İzbudak, c. 2, 2. Baskı, İstanbul, M.E.B. Yay., 1991, s. 135.

³⁴ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihri Mafih*, s. 129.

³⁵ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *a.g.e.*, s. 171.

³⁶ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *a.g.e.*, s. 47.

³⁷ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *a.g.e.*, s. 354-355.

potansiyeli de, Mevlâna'da benzer bir karşıt bakışı beraberinde getirir.³⁸ Aslında Mevlâna'nın bu bağlamda, daha çok "kendine yabancılaşma" üzerinde durduğunu söylemek mümkündür. "Dünya" içindekileri, artıları ve eksileri ile kişinin "O"na olan yolcuğunda, alıkoyucu, oyalayıcı dolayısıyla son kertede kendine yabancılaştırıcı bir süreçtir; imanın yegane gayesini unutturabilir. *Fihî Mafih*'te anlatıldığına göre, biraz burada bir şey unuttum deyince Mevlâna; dünyada bir şey vardır. O da unutulmaz. Eğer bütün şeyleri unutup da onu unutmazsan bundan korkulmaz. Bunun aksine, hepsini yerine getirip, hatırlayıp, unutmayıp da onu unutursan, hiçbir şey yapmamış olursun.³⁹ Mevlâna'nın dünya algılayışında hakikaten bir negativite vardır. O, "dünya bayram yeri olmaz; ben gördüm onun çirkinliğini, o sapsarı suratlı kahpe allık sürüyor yüzüne"⁴⁰; "bu cihan murdardır, pistir. Ben böyle pis bir şeye nasıl haris olurum?"⁴¹ derken bunu net olarak göstermektedir. Mevlâna'ya göre, Peygamberler, dünyayı da dünya tadını da çiğnemişler, ezmişler, âhireti ve ebedilik libasını ellerinin tersiyle itmişler, davadan geçip gerçek manaya sarılmışlardır ki kendileri gerçek yolun yolcusudurlar.⁴² Mevlâna'nın hem vahdet-i vücud anlayışını doğrulayıcı, hem de dünyadaki çeşitliliğin iğva edip yabancılaştırıcı doğasına yönelik şu yorumu oldukça açıklayıcıdır: "Gerçekten cezbeden birdir; fakat sayılı görünür. Görmüyor musun bir insanın türlü türlü, yüzlerce arzusu vardır; Tutmaç isterim, börek isterim, kızarmış et isterim, meyva isterim, hurma isterim der. Bu söylediğin şeylerin aslı birdir ve o da açlıktır. Açlık bir tek şeydir. İnsan birinden doyunca: bunların hiçbiri istemez der. O halde anlaşılmuş oluyor ki, on ve yüz sayıları yoktur, sadece bir vardır."⁴³ Mevlâna farklı yerlerde dünyanın bu çeşitliliği ve aldaticılığı ile insandaki dünyevi temayüle bağlı yabancılaşma süreçlerine değinir. O "dünya nedir?" şeklinde sorduğu soruya "Tanrı'dan gafil olmaktır" cevabını vermektedir.⁴⁴

Diğer yandan insanın dünya ile bağlantılı boyutu, ona meyli Mevlâna düşüncesinde yabancılaşmanın insandaki potansiyel kuvveleri olarak yerini almaktadır: "Tanrı dünyada tuhaf garip şeyler, bahçeler, çimenlikler, bilgiler ve kitap gibi türlü türlü şeyler meydana getirmek istediği zaman, insanın içine bunların isteğini ve temayülünü kor. İşte bu arzu ve meyillerden, sonunda

³⁸ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 5, s. 46.

³⁹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihî Mafih*, s. 23.

⁴⁰ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Divan-ı Kebir*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, C. 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1957, s. 182.

⁴¹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 3, s. 373.

⁴² Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mecâlis-i Seb'a*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Konya, Konya Turizm Derneği Yay., 1964, s. 86.

⁴³ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihî Mafih*, s. 13.

⁴⁴ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 1, s. 79.

bütün bu şeyler meydana çıkar.”⁴⁵ Fakat burada dünya, yabancılaştırıcı bir süreç olarak kendisiyle ilişkisi sıfırlanan bir fenomen olarak gündeme gelmez. Çünkü insanın dünyadakiler ile de koparamadığı, yaşamsal sürekliliğini sağlayan bağlar vardır. Mevlâna bunu bir “gemi metaforu”yla anlatmaktadır. Suyun dünyaya karşılık geldiği bu metaforda Mevlâna, su olmazsa gemi yüzmez der ve ekler; ancak su almaya başladığı zaman da gemi batır.⁴⁶ Dolayısıyla bir yabancılaştırıcı süreç olarak dünyaya negatif boyutlarla dikkat çekilmekle birlikte, bunun imkana dönüştürülmesi, aslında yabancılaşmanın aşılması potansiyellerine de bir işarettir. Mevlâna, “dünyayı sür önünden; o senin definenin yılanı”⁴⁷ derken bunu ifade etmektedir. Burada aslında insan hem kendi üzerine eğilmesi hem de dünya ile ilişkisini yeniden düzenlemesi bağlamında Mevlâna tarafından devreye sokulur: “dünyayı Tur Dağı bil, her an Tanrı tecellisi gelmede, her an dağı yarıp parçalamada.”⁴⁸ Dolayısıyla dünya bir imkan haline gelir: “Zehirli bir yilandır dünya, sen onun zehrini şeker haline sok.”⁴⁹ Böylece insanın “kendi”liğine yabancılaşmasının önüne bir takım ara mekanizmalar yerleştirilir.

İnsanın dünya ile ilişkisindeki dozu, yabancılaşmanın aşılacağı konusunda da fikir vericidir. Öncelikle Mevlâna'nın yukarıda anlatılanlar çerçevesinde yabancılaşmayı iki farklı düzeyde ele aldığıın altını çizmeliyiz. Negatif anlamdaki “yabancılaşma” insanın Tanrı'dan ayrılarak dünyada bulunuşudur. Fakat bu yabancılaşma, Tanrı'dan başka her şeye yabancılaşmayla aşılmaya çalışılır. Bunun için de insanın kendi üzerindeki otokontrolü sağlaması üzerine odaklanmaktadır. Dolayısıyla Mevlâna'nın önerdiği şey; insanın Allah'tan alıkoyan beşeri ve nefsanî ihtirasları birer birer yok ederek, yalnız ilahî iradeyi egemen kılmasıdır. O'nun bu anlayışı, hasbî bir hakikat araştırması değil, konsantrasyonu bozulan, yararsız pek çok ilgi odağına takılarak inşirah ve sükununu kaybetmiş ruhları, kendi dünyası ile buluşturarak selamete erdirmek ihtiyacıdır. İnsanlar bunu dışlarında ve çevrelerinde aramak yerine kendi içlerine yönelerek bulmalıdır.⁵⁰

İnsanı çepeçevre kuşatan bu yabancılaştırıcı süreç, öncelikle kişinin kendisini Tanrı'da yok olma sürecinin içerisine zihnen ve sonra bir takım

⁴⁵ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihî Mafih*, s. 216.

⁴⁶ Bkz. Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 1, s. 79.

⁴⁷ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Divan-ı Kebir*, C. 3, s. 211.

⁴⁸ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *a.g.e.*, C. 1, s. 17.

⁴⁹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *a.g.e.*, C. 1, s. 314.

⁵⁰ İrfan Gündüz, “Mevlâna ve İnsan”, *Güldeste* 8, Konya, s. 62.

pratiklerle sokma teşebbüsüyle aşılmaya çalışılacaktır. Mevlâna “varlıkta yok olmak ibadettir bana”⁵¹ derken buna bir ibadet sürekliliği içinde yaklaşır. Fakat esasta O’nda yok olarak yaşama ulaşmak söz konusudur ki, burada ölüm-yaşam paradoksu üzerinden yeni bir tanımlama yapılırken, “yaşam” yabancılaşmanın aşılma noktasına tekabül ediyor görünmektedir. Mevlâna bunu şu şekilde ifadeye koymaktadır: “Onun eliyle öldürüldün mü, yaşayışa kavuşursun, aşk yüzünden ölemdir yaşayan.”⁵² Bu ölüm zihnen bir ölümdür. İnsanın “bu dünya” ile ilişkisini önce zihni düzeyde asli olmaktan çıkarmasıdır. Bu, öncelikle insanın zihnen alıştırılması sürecidir. Maddi ölüm de bu zihni sürecin parçası olarak “bütünle vuslat”, yabancılaşmanın aşılmasının bir kuantum noktası olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı ölüm Mevlâna’ya göre âşğın gerdek gecesidir.⁵³ Bir vuslat olarak ölüm, ruhun gurbet elden vatanına ulaşmasıdır.⁵⁴ Bu, hem dünyayı yabancılaştırıcı bir süreç olarak sürekli gündemde tutacak, hem de insanın doğasının Tanrı ile bütünleşme olduğunu hatırlatacaktır.

“Tanrı’da yok olma” hedefi ile dünyanın yabancılaştırıcı potansiyel ve doğası arasında insanın imkanları, yabancılaşmanın aşılması potansiyel olarak Mevlâna düşüncesinde ortaya çıkar. Öncelikle Mevlâna Kur’an-ı Kerim’in çerçevesini çizdiği biçimde insanın iki farklı boyutunu vurgular. Buna göre insan aşağısının aşağısı bir beden ile yücenin yücesi bir candan meydana gelmiştir. Allah bu iki zıttı biraraya getirmiştir.⁵⁵ Bu iki uç boyut farklı insan portrelerinin arkaplanında durmaktadır: “Şu düzülüp koşulan insan şekli varya hani, bir şekildir ki gam tezgahında çizdiler onu. Kimi şeytan olur insan, kimi melek, kimi canavar. Bu ne biçim tılsımdır ki hepsini de biraraya getirmişler.”⁵⁶ İnsanda farklılıkların çatışma içindeki bu konumlandırılışı, insanda nitelik olarak sıfatlardan birinin egemenliğine doğru götürür: “Vücudumuzda binlerce kurt, binlerce domuz... temiz, pis, güzel, çirkin binlerce sıfat var. Hangi huy galipse hüküm onundur.”⁵⁷ Burada Mevlâna’nın dikkat çektiği nokta insan içerisinde potansiyel olarak bulunan Tanrısal tezahürlerdir: “Evet, insan Tanrı değildir ama Tanrı’nın olagelmiş bir âdetidir bu. Ululuk sırlarını insanda

⁵¹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Divan-ı Kebir*, C. 4, s. 163.

⁵² Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Divan-ı Kebir*, C. 5, s. 291.

⁵³ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Divan-ı Kebir*, C. 4, s. 41.

⁵⁴ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 3, s. 288.

⁵⁵ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mektûbât*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, İnkılap ve Aka Yay., 1963, s. 143.

⁵⁶ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Rubailer*, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1964, s. 69.

⁵⁷ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 2, s. 108.

belirtmiştir o.”⁵⁸ Yine bir başka yerde, “Tanrı onda kulluğun sıfatına zıt olan uluhiyet sıfatını ödünç olarak koymuştur. İnsan da Tanrı’ya bağlı olarak latiftir”⁵⁹ derken bu potansiyelin ne kadar kuvvetli olduğu gerçeğinin altını çizmektedir. Tam da bu noktada, insanın “*masiva*” ile yoğun ilgisi Tanrısal tezahürlerin flulaşması, diğer uca savrulmak anlamına gelmektedir. Mevlâna buna muhtelif tarihsel göndermelerle işaret etmektedir.⁶⁰ Mevlâna bunu şu şekilde ifade eder: “İnsan büyük bir şeydir ve içinde her şey yazılıdır; fakat karanlıklar ve perdeler bırakmaz ki, insan içindeki o ilmi okuyabilsin. Bu perdeler ve karanlıklar, bu dünyadaki türlü türlü meşguliyetler, insanın dünya işlerinde aldığı çeşitli tedbirleri ve gönlün sonsuz arzularıdır.”⁶¹ Bunun için Mevlâna’nın önerdiği yol “dünyadan uzaklaşmak ve kendi kendinin düşmanı olmak”tır.⁶² Yani dünya ile ilişkilerini asgari seviyede yeniden düzenlemek ve nefsinin sürekli taleplerine yabancılaşmak.

Mevlâna’da bunun yolu da, “nefsi eğitim” olarak öne çıkmaktadır. Mevlâna’ya göre insan, kendisinde potansiyel olarak bulunan “kötü”lüklerden beslendikçe, ortaya çıkan sonuçlar (ürünler) yabancılaşmanın farklı tezahürleridir ve asıl hedefi, yönelimiyle oldukça mesafelidir. Mevlâna, bu sebeple, insan nefesine ciddi bir arınmayı önermektedir: “Kendini, kendi vasıflarından arıt ki, asıl kendi saf, pak zatını göresin.”⁶³ Bu, öncelikle ciddi bir değişimle mümkündür: “Gönülden hırsı da at, hasedi de, kini de; kötü huyunu, kötü düşünceni değiştir.”⁶⁴ Bu değişimin doruk noktalara kadar ulaşması mümkündür: “Ben evi, iyi kötü her şeyden sildim, süpürdüm. Evim tek Tanrı’nın sevgisiyle dolu.”⁶⁵ Fakat öncelikle bu bir süreç işidir ve süreç içerisinde kazanılan konumların kaybedilmesi de söz konusu olabilir.⁶⁶ Halvet de genelde tasavvuf özelde Mevlâna düşüncesinde bu iç mücadelenin kurumsallaşmış biçimidir.⁶⁷ Mevlâna’nın çok başarılı bir tasvirle soyutlama olarak ortaya çıkardığı “Nemrutluk” vasfı, neredeyse insanın kendisine

⁵⁸ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Divan-ı Kebir*, C. 2, s. 284.

⁵⁹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihi Mafih*, s. 320-323.

⁶⁰ Bkz. Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 6, s. 276.

⁶¹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihi Mafih*, s. 79.

⁶² Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihi Mafih*, s. 179.

⁶³ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 1, s. 277.

⁶⁴ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Rubailer*, s. 171.

⁶⁵ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 5, s. 229.

⁶⁶ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 2, s. 37.

⁶⁷ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 5, s. 308 vd.

yabancılaşmasının tüm niteliklerini içeriyor görünmektedir. Mevlâna, “Nemrut” ve “İbrahim”i insanın zıt kutuplarının somutlaştığı iki ayrı prototip olarak resmeder. Böylece yabancılaşmanın aşılması “Nemrutluk”tan “İbrahim”liğe bir dönüş olarak ortaya çıkar: “Sende Nemrutluk var, ateşe atılma. Atılacaksan önce İbrahim ol.”⁶⁸

Mevlâna’nın insan-ürün bağlamında helal-haram üzerinden din ve yabancılaşma konusuna yaklaşımı oldukça dikkat çekicidir. O, helal-haramlar ile buna bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlar arasında bağlantı kurarken, haramların yabancılaştırıcı sonuçlarının altını çizmektedir: “Nur ve kemali artıran lokma, helal kazançtan elde edilen lokmadır. İlim ve hikmet helal lokmadan doğar, aşk ve rikkat helal lokmadan meydana gelir. Bir lokmadan hasede uğrar tuzağa düşersen, bir lokmadan bilgisizlik ve gaflet meydana gelirse sen o lokmayı haram bil.”⁶⁹

Yabancılaşmaya karşı durumu bir süreç olarak gören Mevlâna’nın bu bağlamda ideal tip olarak “Kamil İnsan”ı kavramsallaştırdığını görmekteyiz. Kamil insan, dünyevi olan ile ilişkisini aşgari seviyeye indirmiş, nefisini eğitmede oldukça yol almış ve Tanrı ile hemhal olma seviyesine ulaşmıştır. Garaudy’nin deyişiyle, bu mertebeye ancak ben duygusunun öldürülmesiyle ulaşılmaktadır.⁷⁰ Bir anlamda kendine yabancılaşma problemini artık aşmıştır. “Veli” ise Mevlâna için yabancılaşmayı aşmış bir prototip olarak ortaya çıkar. Velilerin ilk mücadeleleri nefislerini öldürerek arzu ve şehvetlerini terk etmiş olmalarıdır.⁷¹ Veliler, Tanrı’da yok olarak “kendi”liklerini o aşkınlık içerisinde kaybetmiş insanlar olarak özelde Mevlâna’nın kurduğu hiyerarşide üst katmanda bulunurlar.

Sonuç ve Değerlendirme:

Mevlâna Celâleddin Rûmi, görüldüğü üzere daha çok insan üzerine odaklanmakta ve insanın kendine yabancılaşmasını sorunsallaştırmaktadır. Bu bağlamda Mevlâna’da toplumsal düzeyde bir yabancılaşma tartışmasını pek görememekteyiz. Bu, birinci derecede tasavvufun fert üzerinde odaklanan yapısı ve ikinci derecede Mevlâna’nın yaşadığı dönemin siyasal konjonktürü ile yakından ilintili görünmektedir.

⁶⁸ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 1, s. 129.

⁶⁹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Mesnevi*, C. 1, s. 132.

⁷⁰ Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, Çev. Cemal Aydın, 3. baskı, İstanbul, Pınar Yay.,1990, s. 59.

⁷¹ Mevlâna Celâleddin Rûmi, *Fihri Mafih*, s. 204.

Hiç şüphesiz tasavvufun “insan” üzerine yoğunlaşması, onun sosyaliteleri dışarıda bıraktığı anlamına gelmez; ancak farklı bir toplumsallık kurduğu söylenebilir. Buradaki temel felsefe, öncelikle ferdin eğitimidir; insanın inşa edilmesidir. Bu bağlamda Mevlâna, Tanrı’da yok olma seviyesinin dışındaki tüm düzeyleri yabancılaşma olarak görerek sorunsallaştırmakta ve daha çok “kendine yabancılaşma” üzerinde durmaktadır. Mevlâna, insanın kendine yabancılaşmasını hızlandıran faktörler olarak gördüğü “dünya” ve “nefs” ile ilişkisi üzerine yeniden yoğunlaşmakta; bunları düzenlemeye çalışmakta ve ancak bu şekilde yabancılaşmayı aşacağını düşünmektedir. İnsanın bu yabancılaşmayı aşması, bir süreci gerektirmektedir ki, aslına bakılırsa Mevlâna’nın çileden halvete kadar insanın eğitilmesi ile kurumsallaşmış kavramlar üzerinde durması bunu göstermektedir. Bu çerçevede Mevlâna’nın resmettiği bu yolun dışında, insanın tüm ürünleri yabancılaşmanın farklı düzeydeki göstergeleridir.

Diğer yandan Mevlâna’nın yaşadığı dönemin siyasi konjonktürü de “kendine yabancılaşma” üzerine odaklanmayı anlamlı kılmaktadır. Selçuklu Devleti’nin 1243 Köseadağ bozgunundan sonra Moğolların işgal, tasallut ve egemenliği altına girmesi, Konya başta olmak üzere Anadolu’da yaşanan toplumsallıkların yapısını değiştirmiş; ferdi kurtuluşları ön plana çıkarmıştır. Çünkü işgaller birçok kolektivitelerin çözülmesine sebep olmuştur. Doğrusu çözülen kolektivite, sosyal hayat ve grup uyumunu ciddi olarak bozmuştur. Dolayısıyla böyle bir siyasi ve sosyal ortamda insanın kendisi üzerine odaklanması doğal bir sonuçtur.

İnsanın “Aslı”na rücu etmesi, yabancılaşmanın aşıldığı nokta olarak belirir. İnsanın “Aslı”ndan koparak dünyaya gelişinin ardından, “aslı” ile bağını zayıflatacak ya da koparacak tüm ürünler “kendine yabancılaşma” olarak okunur Mevlâna tarafından. Diğer yandan Onun eserlerine bakıldığında, farklı toplumsallıkların da bu “kendi”lik üzerine inşa edildiğini ya da oradan geliştirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla makalemizin başında zikrettiğimiz hipotezimizin doğrulanmış olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Mevlâna’nın yabancılaşma üzerine bu tezini, Marx’ın teziyle “insan doğası” kavramı üzerinden karşılaştırma yapabilir ve bazı benzerlikler ortaya koyabiliriz. Marx’ın, insanın doğasından uzaklaştırılması ve doğal güçlerinin pasifleştirilmesinden yola çıkarak analiz ettiği yabancılaşma, Mevlâna’nın “Aslı”ndan (doğa) uzaklaşan insan ile bu noktada ortak bir zemini paylaşabilir. Ancak din, Marx’ta bir imgelem olarak insan doğasına dışarıdan gelen bir olgu

olarak yabancılaştırıcıdır. Fakat Mevlâna'da insan, Tanrı ile bütünleştiği oranda yabancılaşmayı aşmaktadır. Her halükarda bu, insan doğasının bir kavramsallaştırma olarak yabancılaşma ve din analizlerinde bugün önem taşıdığını belirtmek isteriz. Çünkü yabancılaşma, daha çok insan üretimi ve onu saran bir çevre olarak dünyanın, insan doğası ile çelişkisi bağlamında sorunsallaştırılmaktadır. Aslına bakılırsa gerek Hegel'in gerekse Marx'ın analizlerini son kertede bu alanda tartışabiliriz.

Peki, Batı dünyasının Mevlâna'ya olan yöneliminde Onun din ve yabancılaşma ilişkisine dair düşüncelerinin bir etkisi var mıdır? Önce bu gerçeği tespitle başlayalım. Kapitalizmin tüm aparatları ve araçlarıyla işlediği Batı dünyasında, yaşanan hayat ve ortaya çıkan manzara, insanı kendine yabancılaştırıcı bir süreç olarak görünmektedir. Bu sebepten olsa gerek, Batı insanının ciddi arayış içinde olduğu gözden kaçmamaktadır. Mevlâna'nın "insan" odaklı evrenselleştirici bakışı, insan doğasına dair tartışmaları da içerdiği için Batı insanına da hitap edebilmektedir. Biz bunun "Tanrı" odaklı ve "aşk" merkezli olduğu için Batı dünyasına daha çekici geldiğini düşünmekteyiz. Çünkü bir noktadan sonra Aydınlanma rasyonalitesinin bu yabancılaşmada ciddi etkileri bulunmaktadır.

Fakat bitirmeden önce şu hususu belirtmeliyiz ki, Mevlâna'nın Vahdet-i Vücut merkezli ve "aşk"ı öne çıkaran söylemi, Aydınlanma rasyonalitesinin yabancılaştırıcı unsurlarını telafi edici kimi öğeler taşımakla birlikte, İslam'ın mümkün yorumlarından birisidir. Daha genel bir çerçevede tartışacak olursak, dinin yabancılaşmayı telafi edici bir öge olarak önemli bir işlev gördüğünü belirtmeliyiz. İslam'ın temel referansları, insan doğasına dair olgusalıkları sıralarken, dinin, insan doğasına uygun en ileri uçlara sıçrayış yapabilecek bir imkan olarak tanımlandığını görmekteyiz. Bu çerçevede, ister Mevlâna düşüncesi bağlamında özel, isterse İslam bağlamında genel düşünelim, insanın "kendi"sinden kopmasının önünde din engel olarak durmaktadır.