



# 12th INTERNATIONAL CONFERENCE ON CULTURE AND CIVILIZATION

Azerbaijan State University of Culture and Arts  
Lahıc, Ismailli, Azerbaijan /June 21-22, 2022

## PROCEEDINGS BOOK

Edited by

**Assoc. Prof. Dr. Huseyin MERTOL**

**Assist. Prof. Dr. Elif OZDOGLAR**

All rights of this book belong to IKSAD GLOBAL.  
Without permission can't be duplicate or copied. Authors of  
chapters are responsible both ethically and juridically.

IKSAD Publications - 2022 ©

Issued: 10.07.2022

ISBN: 978-625-8323-41-2

MEVLÂNÂ METAFİZİĞİNDE VARLI  
EXISTENCE IN THE METAPHYSICS OF RŪMÎ

*Fevzi YIGIT*

*Doçent Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, Nevşehir, Türkiye.*

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9420-5186>

**ÖZET**

Mevlânâ'nın metafizik anlayışının varlık ve yokluk kavramları üzerine kurulu olduğu görülür. Genellikle o, yokluğu iki anlamda kullanılır: Birincisi varlığın çelişği anlamında mutlak yokluk iken ikincisi ise "mümkün varlık" anlamında izafî yokluktur. Bu ikinci anlamda yokluk âlemin meydana gelmesinin pasif nedenidir. Çünkü âlem Tanrısal varlığın bir yansıması olarak onda gözüktür. Varlığın, mümkünler üzerinden ortaya çıkan çoklu görünümü aslında bir yanılsamaya neden olarak çokluğun gerçekten var olduğu izlenimini doğurur. Oysaki bir denebilecek ne varsa Tanrısal iken çok denebilecek bütün şeyler özünde âleme ait olup gerçekte var değildir. Âlemdeki bütün mevcutlar kendilerince bu hakikate katılırken bir tek insan kendi varlığının Tanrı'ya ait olmadığı cehaletine kapılır. İşte bu durum insanın bütün üzüntü ve mutsuzluğunun nedenidir. Mevlânâ tasavvuf metafiziğinde yaygın olarak kabul edilen "Tanrı'nın âlemi kendini bilmek istediği için yarattığı" fikrine kaidir. O, bu fikir ile varlığın birliği fikrini birleştiren evrenin feyiz ve tecelli yoluyla Tanrı'dan taşıdığı düşüncesine ulaşır. Buna göre Tanrı'dan ilk sudur eden varlık akıldır. Onun bazen can ve ruh gibi kavramları akıl kavramıyla eş anlamlı olarak kullandığı görülür. Bunun yanında dikkatli bir okuyuş onun varlığı dereceli ve mertebeli bir yapı içerisine konumlandığını ortaya koyabilir. Akıl zirvesi aşkı, aşkın zirvesi ise Tanrı'nın varlığında yok olmayı gerektirir. Şu hâlde onun sudur teorisinin mütemmimi olan urûç fikrine daha çok vurgu yaptığı görülür. Buna göre şeyler sıralı ve düzenli bir şekilde yükselerek daha üstün varoluş aşamalarını hazırlar. Yani oluş ve bozuluş âlemi diyalektik bir yapı içerisinde var olur. Buna göre en üst mertebede insan-ı kâmil yer alır. O hem zuhurun ikincil merkezi hem de urûç hareketinin kendisi vasıtasıyla Tanrı'ya ulaştığı son mertebedir. Bu seviyede insan Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanarak O'nun cemalinin bir tecellisi haline dönüşür. Hâsılı Mevlânâ'ya göre insanın Tanrı karşısında alternatif veya paralel bir varlığı yoktur. Aksine insandan beklenen şey Tanrı'ya âşık olması başka bir deyişle O'nda fenaya erip benliğini bir anlamda yok etmesidir. Bu aynı zamanda insanın gerçekten var olmaya başlaması demektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, Mevlânâ, Metafizik, Varlık, Yokluk.

**ABSTRACT**

It is seen that RŪmî's understanding of metaphysics is based on the concepts of existence and non-existence. Generally, he uses non-existence in two senses: The first is absolute non-existence in the sense of the contradiction of existence, and the second is relative non-existence in the sense of "possible existence". In this second sense, non-existence is the passive cause of the creation of the world, because the world appears on it as a reflection of the divine being. The multiple appearance of existence, which emerges through the possibilities, causes an illusion, and gives the impression that the multiplicity really exists. However, while everything that can be said to be one is divine, all things that can be said to be multiple belong to the universe and do not actually exist. While all beings in the universe participate in this truth in their own way, only human being falls into the ignorance that his own existence does not belong to God. This is the cause of all human sadness and unhappiness. RŪmî adheres to the idea that "God created the earth because he wanted to know himself", which is widely accepted in Sufi metaphysics. When he combines this idea with the idea of the unity of existence, he arrives at the idea that the universe emanates from God by virtue and manifestation. According to this, the first being that springs from God is the mind. It is seen that he sometimes uses concepts such as soul and spirit

synonymously with the concept of mind. In addition, a careful reading may reveal that he places the existence in a gradual structure. The pinnacle of intellect requires love, and the pinnacle of love requires annihilation in the existence of God. Therefore, it is seen that he puts more emphasis on the idea of ascension (*urūj*), which is integral to the theory of emanation. Accordingly, things rise in a sequential and orderly manner and prepare for higher stages of existence. In other words, the realm of formation and decay exists in a dialectical structure. Thus, the perfect human being is at the highest level. It is both the secondary center of manifestation and the final stage through which the ascension movement reaches God. At this level, a person becomes a manifestation of His beauty by being moralized with the morality of God. In short, according to Rūmī, man does not have an alternative or parallel existence before God. On the contrary, what is expected from a person is to fall in love with God, in other words, to fall in love with Him and destroy his self in a sense. It also means that man begins to truly exist.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Metaphysics, Rūmī, Existence, Non-existence.

## GİRİŞ

Mevlânâ dünya çapında tanınan bir ârif, mutasavvıf ve metafizikçidir. O; düşüncelerinin derinliği, çok yönlü kişiliği, toplumsal nüfuzu, aşk ve irfanı, şairliği, *Mesnevi* gibi bir şahesere sahip olması ve bu eserini herkesin kendince anlayabileceği şekilde yazmış olması gibi özellikleriyle öne çıkar. Bu özelliklerden sonuncusu dikkat çekicidir. Zira felsefe, irfan ve tasavvuf metafiziğinin zor konularını farklı seviyede insanların anlayabileceği şekilde aktarmak oldukça zor bir iştir. Buna göre o, felsefe ve irfanın teknik dilini fazlaca kullanmaz. Aksine hikâyeler, örnekler, benzetmeler ve sembollerle bezeli bir anlatım yöntemi benimser. Ancak şunu da hatırlatmak gerekir ki ehli olmayana onun yöntemi sıkıcı geldiği gibi onun derin metafizik konular hakkındaki nihai görüşlerini satır ve dizelerin arasına gizlediği görülür. Öyle ki bunları ancak tasavvuf düşüncesi ve metafiziğini bilenler fark edebilmektedir.

Mevlânâ Anadolu'nun metafizik, düşünce, inanç, kültür ve sanat yönünden gelişmesine katkı yapmış önemli şahsiyetlerden birisidir. Onun metafizik düşüncesi varlık anlayışına dayanır. Ona göre varlığın bilgisi sadece düşünce ve akıl yoluyla değil manevi tecrübe, keşif ve müşahede ile elde edilir. Hatta bu elde edilmiş bizi metafiziğin zirvesine yani varlığın birliğini tecrübe etmeye ve aşka ulaştırır. O, aşkı sevgilide yok olmak şeklinde anlar. Bu yok oluş kişiyi gerçek var oluşa götürmektedir. Başka bir ifadeyle aşk; aklın ve varlığın en yetkin derecesine ulaşmaktır.

Mevlânâ'nın evren anlayışının varlığın tecellisi ve zuhuru prensibi üzerine kurulu olduğu görülür. Bu anlayışın adı konmamış bir sudûr teorisini netice verdiği söylenebilir. Mutlak varlığın tecellisi âlemi ürün verir ve böylece metafizikçilerin dile getirdiği var oluşun iniş yayı meydana gelir. Onun varlığın iniş yayından ziyade varlığın çıkış yayına daha çok ilgi gösterdiği görülür. Bunun muhtemel sebebi insanın şu anda çıkış yayı üzerinde bulunuyor olmasıdır. İniş yayı varlığın yokluğa doğru zuhur ve tecelli etmesini, çıkış yayı ise varoluştan salt varlığa doğru yükselişi temsil eder.

## VARLIK VE YOKLUK

Mevlânâ metafiziğinin merkezinde, bütün her şeyin kendisinden kaynaklandığı ancak kendisi başka bir şeye dayanmayan Mutlak varlık fikri bulunur (Mevlânâ, 1990b, 1/131). Mutlak varlık, "kendisi açısından var veya yok olarak değerlendirilemeyen imkân" üzerinden âlemi meydana getirir (Mevlânâ, 1990b, 1/139). Şöyle ki, varlık yokluğun zıttıdır ve zıtlar birbirini gösterir (Mevlânâ, 1990b, 1/257). Varlığın yokluğun zıddı olması dış dünyada yokun yok olması anlamına gelirken zihinde ise yokluğun var olması anlamına gelmektedir. Şu hâlde Mutlak varlık dış dünyada gizlenemezken zihinde, zihnin onu mahiyet sahibi mümkün mevcutlar sebebiyle doğrudan tecrübe edememesi sebebiyle gizlenir. Bu durum varlığın zihinde perdelenmesine sebep olur. Yani zihinde varlık yoklukta saklıdır (Mevlânâ, 1991, 6/282). Hâsılı Mevlânâ'nın yokluk kavramıyla kastettiği anlamlardan birisi imkândır. Bu anlamda yokluk, varlığın çelişmesi değil varlık sayesinde ortaya çıkan potansiyellik ve bir tür boşluktur. Bu anlamda yokluğun varlığın zıddı olması karşıtlık anlamında bir zıtlıktır. Zira zihinde bir araya gelmesi imkânsız olan varlık ve yokluk hiçbir şekilde dış dünyada bir araya gelemez (Muzaffer 2021, 138).

Mevlânâ yokluğu boş bir aynaya, Mutlak varlığı ise aynaya bakan kişiye temsil eder. Yani varlık ancak yokluk aynasında gözüktür ve yansır. Çünkü ayna dolu olduğu müddetçe yansıtma işini tam olarak yapamaz. Konunun anlaşılabilmesi için Mevlânâ başka benzetmelere başvurur. Örneğin terzinin sanatını icra edebilmesi için kendisine getirilen kumaşın dikilmemiş olması lazımdır (Mevlânâ, 1990b, 1/257). Keza Mutlak varlığın yokluk üzerinde işini yapması; insanın boş arsaya ev yapmasına, temiz kâğıda yazı yazmasına ve ekilmemiş araziye fidan dikmesine benzer (Mevlânâ, 1991, 5/161).

Mevlânâ'ya göre Mutlak varlığın ilâhî ihsanı gereği, mevcutlar örneksiz olarak varlıktan vücut kazanırlar yoksa var olan tekrar tahsil ediliyor değildir (Mevlânâ, 1991, 5/85). Bunun gibi mekân da mekânsızlıktan meydana gelir (Mevlânâ, 1990b, 2/47). O, *Mesnevî*'nin altıncı cildinde bir tür varlık mahiyet ayrımı yapar. İnsanın varlık bilgisine benlik bilinci üzerinden ulaşabileceğini ancak bu bilginin Mutlak varlığın kendisini olamayacağını söyler. Bu noktada insan gerçek varlıkla mevhûmî varlığı birbirine karıştırmamalıdır. Mevhûmî varlık asıl varlık için bir araçtır. Asıl varlığın idraki için benlik ve senliğin zuhuru gereklidir ancak aynı zamanda bu durum insanın gerçeğe ulaşması önündeki en büyük engeldir (Mevlânâ, 1991, 6/299).

İnsanın içine düştüğü en büyük gaflet, varlığın ve varlığa bağlı yetkinliklerin insanın kendisinden kaynaklandığı sanısına dayanır (Mevlânâ, 1990b, 1/258). Bu sanıdan kurtulmanın nihai yolu insanın aslında zâtının (mâhiyetinin) yokluk içerisinde olduğunu idrak etmesidir (Mevlânâ, 1991, 6/233). İnsanın yokluk karşısında korkuya kapılmasının asıl sebebi hayal ve vehmin onu tesir altına almasıdır. Bunların en tehlikelisi, insanın mevhûmî varlığına âşık olmasıdır. Bu aşk hali bir tür sarhoşluğa neden olur. Eğer insan bu sarhoşluktan kurtulursa Mutlak varlığın hakikatini, şeylerin mâhiyetlerini derk edebilir ve şaşkınlık verici şeyleri apaçık bir biçimde görebilir (Mevlânâ, 1991, 6/117). Yokluğunun farkına varan insan gerçek varlığa ve böylece de yüksek insanlık mertebelerine ulaşır. Dolayısıyla böyle bir insan diğer insanlara lider olursa kâr zarar hesabına girmez veya Tanrı'yı sınamaya kalkışmaz (Mevlânâ, 1991, 6/157). Tanrı'nın mümkün âleme varlık vermesi gibi o da halka ihsandan başka bir şeyde bulunmaz (Mevlânâ, 1990b, 1/139).

Tanrı'nın zıddı yoktur. Öyleyse Tanrı'nın gizlenmesinin nedeni onun zıddının olmamasıdır (Mevlânâ, 1990b, 1/191). Mevlânâ'nın Tanrı ispatlamasında sıddıkîn, ontolojik, imkân, hudûs, gaye-nizam ve hareket delili gibi delilleri kullandığı görülür (Tunagöz, 2013, 366-387). Kapısı çalınan birisinin "Evde kimse yok" demesinin onun evde olduğuna delil olması gibi ateistin inkârı da Tanrı'nın varlığına delildir. Bu, tıpkı bir toplantıdaki münazaracıların beraberce toplantıya delil olmasına benzer. Şu hâlde âlemdeki her şey varlıkları yönüyle hep beraberce O'na delildir (Mevlânâ, 1990a, 271). Çünkü Tanrı'nın varlığı dışında şeylerin şeylikleri gerçek bir varlığa sahip değildir. Mevlânâ bunu "yok" kavramıyla ifade eder. Bu kadar açık bir gerçeğin çoğunluk tarafından fark edilememesi veya bazıları tarafından reddedilmesinin nedeni mevcutların yetersizliği ve körlüğüdür. Başka bir tabirle Tanrı bir güneş gibi olmasına rağmen cisimler âlemi kör olduğundan O'nun karşısında eriyip yok olmamaktadır (Mevlânâ, 1990b, 1/42).

Mevlânâ varlığı cevherle ilişkilendirir (Mevlânâ, 1990a, 113). Cevherle araz arasındaki ilişki tavuk yumurta ilişkisi gibidir (Mevlânâ, 1990b, 2/75). O, varlığı cevher olması açısından bayrağa, mevcutları ise bu bayrak üzerindeki resimlere benzetir. Dolayısıyla dalgalanan bir bayrakta resimler hareket ediyor zannedilir oysaki hareket eden bayraktır (Mevlânâ, 1990b, 1/48).

Mevlânâ akli "can" dediği ontolojik mertebenin altına yerleştirir. Bu durumda can aklın kaynağı olur ve akıl cana karşı hayranlık ve şaşkınlık duyar. Akıl kendinden aşağıda olanların varlık nedeni iken epistemolojik açıdan ise öznedir (Mevlânâ, 1990b, 1/120). Felsefi olarak ifade etmese de onun teşkike kail olduğu görülür. Buna göre varlığın en yetkin derecesi Tanrı'ya aittir. Bütün varoluş bu yetkinliğin bir tür izharıdır. Halkın dinle imtihanının gayesi de budur (Mevlânâ, 1990b, 4/286).

### VARLIĞIN BİRLİĞİ (VAHDETÜ'L-VÜCUT)

Mevlânâ'ya göre iman ve küfrün ötesinde öyle bir nokta vardır ki onu ancak fenaya erişenler kavrayabilir (Mevlânâ, 1986, 71). Anlaşılan orada zıtlıklar yok olup salt birlik gerçekleşmektedir. Şu hâlde insana düşen görev bu birliği idrak etmesidir. Bunun için insanın, zihinsel açıdan bir tür ikilik fikrine neden olan benlik algısını aşması gerekir. Aksi durumda benlik hakikati yok eden acı bir zehir

gibidir (Mevlânâ, 1991, 5/82). Yine Tanrı karşısında varlık iddiasında bulunmak günahların en büyüğüdür. Bu günah, insanın birlik fikrinden uzaklaşarak zaman sarmalı içerisinde çokluk fikrine kapılmasından başka bir şey değildir. Bu fikir onu gaflete götürür ve böylece insan kendisine kurmaca bir evren inşa eder. Bu durum insanı gelecek hayatından gafil kılarca bu, onun için yokluğa doğru bir kayıştır (Mevlânâ, 1990b, 1/171). Şu hâlde gafletten uyanıp sahte benliklerini yok edenler ancak var olabilirler (Mevlânâ, 1991, 6/61).

Mevlânâ varlıkta ikilik veya çokluk görmeyi şaşılığa benzetir (Mevlânâ, 1990b, 4/284). İnsanın şaşılığının anlaşılması için Mevlânâ bir hikâye anlatır. Buna göre bir usta şaşı olan çırağından depodaki şişeyi getirmesini ister. Şaşı “hangisini getireyim” diye sorunca usta “birini kırıp diğerini getirmesini” söyler. Bu durumda şaşı şişelerden birini kırar ve iki şişenin de yok olduğunu görür (Mevlânâ, 1990b, 1/105). Hikâyeye göre insanın mevhûmî varlığını yok etmesi şaşılığını iyileştirmesine benzetilir. İnsanın mevhûmî varlığı kesif bir madde gibidir ki o, bir anlamda geceye ve karanlığa benzer. Bu durumda ateşin odunu ve çırayı yakıp aydınlığa dönüştürmesi gibi insanın da mevhûmî varlığını bilinç, ilim ve aşkla yakıp yok etmesi gerekir. Başka bir deyişle dış dünyadaki nesnelere oluşturduğu çokluğun kimyasal tepkimelerle birleştirilmesi gibi ârifin kendi mevhûmî varlığını yok etmesi elzemdir (Mevlânâ, 1990b, 1/242).

Mevlânâ varlığın birliğini idrak edemeyenlerin durumunu ortaya koymak için birtakım benzetmelere başvurur. Buna göre vahdet-i vücudu anlamayan bir kişi, sudaki görüntüsünden ürken file veya su kuyusunda yansımaları gören aslana benzer (Mevlânâ, 1990a, 37). İkinci benzetme *Mesnevi*’de uzunca bir hikâyeye anlatılır. Buna göre tavşanın oyununa gelen aslan, su kuyusundaki yansısını düşmanı sanır ve kuyuya atlayarak boğulur (Mevlânâ, 1990b, 1/106). Bunun gibi insanların neredeyse tamamı asıl ile ferî olanı ayırt edemeyerek “çokluğun mutlak gerçek olduğu” hatasına düşüp başkalarıyla kavga, niza ve dövüşe kalkışır. Yani bütün bozukluk, sakatlık ve kötülüklerin kaynağı enaniyet ve ikilik görüşüdür (Mevlânâ, 1990b, 1/242). Şu hâlde her bir insanın kendi âlemine iki benin sığmayacağını bilmesi ve bunlardan birini yok etmesi gerekir. Tanrı’nın benliği yok edilemeyeceğine göre insan kendi mevhûmî benliğini yok etmelidir (Mevlânâ, 1990a, 38).

Muhammed İkbâl benliğin yok edilmesi fikrini kabul etmez. O, bu düşüncenin mutasavvıfların sonsuzluğun gerçek niteliğini yanlış anlamalarından kaynaklandığını dile getirir. O sonlu ve sonsuz benlikler arasında kopukluk, niteliksel veya niteliksel ayrılık değil dile getirilmesi zor bir farklılık görmemektedir. Bu yüzden sonlu benliğin sonsuz benlikten hem ayrı hem de ona sınımsız bağlı olduğu söylenebilir (İkbâl, t.y. 163).

Mevlânâ kulluk ikrarı yapılırsa dahi benlik içeren önermeleri tevhide aykırı görür. Çünkü varlık insanın aklını başından, utancını gönlünden alıp onu adam akıllı sarhoş eden bir şeydir. İşte İblis bu sarhoşluğa kapıldığı için varlık kavgasına girişmiş ve Âdem’e karşı kibirlenip Tanrı’ya karşı gelmiştir (Mevlânâ, 1991, 5/158-161). Şu hâlde benliği gerçek benlik sahibine nispet etmek tevhitir ki bunun ifadesi “Ene’l-Hak”tır. Hallac-ı Mansûr’un “Ene’l-Hak” demesi “Ben Hakk’ın kuluyum” demekten tevhide daha yakındır. Çünkü Hallâc “Ene’l-Hak” diyerek Hak’tan başka varlığın olmadığını dile getirmiştir. Ona göre insanın gerçek benliği Tanrı’dandır ve asıl küfür bunu inkâr etmektir (Dinânî, 2020, 357). “Ene’l-Hak” demek aslanın önünde ceylan gibi av olmaktır (Mevlânâ, 1990a, 68, 295). Yani “Ene’l-Hak” meleklerin ilâhî iradede yok oluşu gibi kendinden geçmektir.

Mevlânâ’ya göre meleklerle İblis arasındaki fark meleğin teshir ve fenayla benliğini fâilde yitirmiş olmasıdır. İblis’in hatası mevhûmî benliğine gerçeklik tanınmasıdır. Muhammed İkbâl’in de işaret ettiği gibi insanın kabul edip göklerin ve yerin reddettiği emanet benlik bilincidir (İkbâl, t.y. 123). Bu bilinç - ki cüzi akıl da temsil eder- öyle bir emanettir ki kabul edenin kendisini bütünden ayırt edip birlik fikrinin yok olmasına neden olur. Bunun düzeltilip gerçek işlevine kavuşması cüzi akıl sahibinin aşka düşüp varlığından vazgeçerek küllî akılda yok olmasıyla mümkün olur. Yani Hakk ve hakikate ermenin yolu yine aklın kemâlinde saklıdır (Mevlânâ, 1990b, 1/158). Cüzi akıl dünyevi teori ve pratiklerde yetkili olsa da hal ilmi küllî aklın işidir. Çünkü ancak küllî akıl varlıkta fani olmakla ortaya çıkar. Cüzi aklını bu dünyada küllî akılda yok edemeyenler bunu ancak ölümle başarabilirler (Mevlânâ, 1990b, 1/158). Hak’tan kopuk olarak oluşturulan benlik bilinci ahlaken de başa beladır. Sen dilini kullananlar benliklerine hapsolmuş aşktan habersiz kişilerdir (Mevlânâ, 1991, 6/61).

Aslında aşkın nedeni varlığın kendisidir. Varlık öyle bir lezzete sahiptir ki ona bürünen her şey âşık olur (Mevlânâ, 1990b, 1/48). Şu hâlde varlık hem aşkın öznesi hem de nesnesidir. Bu yüzden gerçek müminler bütün mevcutları Tanrı'nın sıfatlarının bir tecellisi olarak algılar, O'na âşık olur, O'na ulaşmaktan başka bir şey hedeflemezler (Baykan, 2017, 173-174).

Aşkın iki yönünün olduğu söylenebilir: Birincisi idrakle alakalıyken ikincisi ontolojiktir. İkincisi açısından aşkın zirvesine çıkanlar zuhur ve sudûra bağlı zorunlu bir belirlenimle O'na en yakın olanlardır (Mevlânâ, 1992, 5/1991.) Aynı şekilde maşukun âşığını sevmesi gibi Tanrı'da âlemi sever ve ister (Mevlânâ, 1990b, 1/139). Âyette şöyle buyrulur: “Ey İnananlar! Aranızda dininden kim dönerse bilsin ki, Allah onların yerine başka bir millet getirir. Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever. Onlar inananlara karşı alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü, Allah yolunda cihad eder ve yerenin yermesinden korkmazlar.” (Mâide, 5/54) Âyetten anlaşılacağı üzere Tanrı'nın âleme olan sevgisi âlemin Tanrı'ya olan sevgisinden öncedir. Ayrıca insan türü ve bilhassa türün seçkin fertleri Allah aşkının zirvesine ulaşırlar. (Bakara, 2/165) Çünkü onlar varlığın birliğine şahit olurlar.

Mevlânâ, kelime şهادeti “Tanrı'dan başka varlık yoktur” şeklinde anlar ve asıl tevhidin bu anlayışta gizli olduğunu söyler (Mevlânâ, 1991, 6/180). Yine insanın gerçek anlamda birliğe erebilmesi için ölüm tecrübesini yaşaması gerekir. Bu anlamda ölüm kötü bir şey olmadığı gibi ilâhî rahmetin bir gereğidir (Mevlânâ, 1991, 6/212).

Mevlânâ'ya göre insan, varlık yokluk diyalektiğinde sürekli olarak halden hale, bir varlık mertebesinden diğerine geçer durur. Her bir mertebe bir sonrasına nispetle bir tür ölüm ve doğumdur. Buna göre insan cansızlar âleminde bitkiler âlemine, oradan hayvanlar âlemine ve oradan da nefis ve akıl âlemine geçer. Temyiz yeteneğiyle yükselişine devam eden insan sonunda birlik makamına ulaşır. Zira o âlemde iz ve işaretler yok olup gider; tıpkı sahilde ayak izlerinin suda kaybolması gibi. Şu hâlde insan bu dünyada belli bir dönem varlığa kavuşsa da sonunda Mutlak varlıkta yok olur (Mevlânâ, 1991, 5/68). Bu durumu Mevlânâ şöyle ifade eder: “Tanrı tapısını arayan Tanrı geldi mi yok olur.” (Mevlânâ, 1990b, 3/381).

Tanrı karşısında insan varlık ve yokluk gerilimi içerisinde bu dünyada yaşamını sürdürür. O ya benlik bilincini korur ve rasyonel olarak anlam arayışları içerisinde. Bu durumda o, ıstıraplar içerisinde kıvrandırır durur. Ya da kendinden geçer ki bu durumda o bir hiçtir (Gökdağ ve Cengiz, 2021, 237). En doğrusu insanın Tanrı'da yok olarak var olmayı hedeflemesidir.

Mevlânâ'nın vahdet-i vücud anlayışıyla panteizmi karıştırmamak gerekir (Tunçbilek, 2008, 23). Buradaki vahdetin epistemolojik ve psikolojik bir olgu olduğu söylenmiştir (Aydın, 2007, 79). Bir açıdan kabul edilebilir olan bu yorum varlığın birliğinin gerçekliği hakkında şüpheye neden olmaz. Çünkü Mevlânâ'nın varlık anlayışında Mutlak ve mümkün ayrımı söz konusudur. Ayrıca varlık mertebeli bir yapıya sahiptir.

## TANRI ÂLEM ANLAYIŞI

Mevlânâ Tanrı ve âlem ilişkisini ikili bir anlam katmanı içerisinde sunar. Birincisi daha çok avama yönelik bir anlatı izlenimi verir. O, vehmin baskın geldiği kitlelerin daha çok somut anlatıyı anladığını bildiğinden âlem ile Tanrı arasındaki ilişkiyi bütün parça ilişkisi üzerinden izah etmeye çalışır. İkincisi ise havasa yönelik anlatıdır ki buna göre âlem cevher karşısında araz gibidir yahut da âlem sudaki köpük gibidir (Mevlânâ, 1991, 6/394). Âyette buyurulduğu gibi: “O, gökten su indirdi de dereler kendi ölçülerince dolup aktı ve sel üste çıkan köpüğü aldı götürdü. Süs eşyası veya yararlanılacak bir şey elde etmek için ateşte erittikleri şeylerden de böyle köpük olur. İşte Allah, hak ile batıla böyle misal getirir. Köpüğe gelince sönüp gider. İnsanlara yararlı olan ise yerde kalır. İşte Allah, böyle misaller verir.” (Ra'd, 13/17)

Mevlânâ, Hz. Ali'nin de dile getirdiği üzere Tanrı'nın âlemle ne maddi birliktelik içerisinde ne de mekânsal ayrılık içerisinde olmadığını söyler (Seyyid Razi, 2001, 36). Öyleyse Tanrı âlem birlikteliği olsa olsa keyfiyetsiz, sebepsiz ve illetsizdir (Mevlânâ, 1990b, 3/108). Bu, Tanrı'nın dışında başka bir sebep ve etkinin işe dâhil olmaması şeklinde anlaşılabilir. Öyleyse Tanrı hayat ummanına, âlemdeki mevcutlar ise balıklara benzetilebilir. Yani âlem Tanrı ile var ve diridir.

Mevlânâ âlemi evlere vuran güneş ışığına benzetir. Bu ışık güneşe nispetle gerçek, eve nispetle geçici ve görelidir. İşte âlem de Tanrı'ya göre böyledir. Onun güzellikleri Tanrı'ya nispetle gerçek kendine nispetle geçici ve görecedir (Mevlânâ, 1990a, 93). Tanrı'nın nuru hep nurdur ancak lambadaki ışığın oluşmasında cam, fitil ve yağ gibi farklı donanımlar kendisini gösterir (Mevlânâ, 1990b, 3/101). İşte böylece âlemdeki mevcutlar iki yöne sahiptir. Tanrı'ya nispetle şeyler akıllı, bilgili ve itaatkâr iken halka nispetle ölü gibidir (Mevlânâ, 1990b, 6/71).

Âlemin varlığı ilâhî ihşanın bir ürünüdür (Mevlânâ, 1991, 5/85). Âlem yaratılmadan önce bilgi olması itibarıyla Allah ilminde saklıdır (Çınar, 2007, 217). Yaratma emir ve halk olarak ikiye ayrılır. Emre dayanan yaratma eşsiz ve örneksizdir (Mevlânâ, 1990b, 1/131). Örneğin can (ilâhî ruh) emre dayalı yaratmanın bir ürünüdür ve melekler dahi onu bilemez. Çünkü o Tanrı tarafından doğrudan verilir (Mevlânâ, 1965, 71). Âlemin yaratılış süreci akılla başlar (Mevlânâ, 1990b, 4/159). Bu açıdan ilk varlık İlk Akıl da denilen Nur-u Muhammedî'dir (Bolay, 1987, 167). Bu yüzden Hz. Muhammed "Sen olmasaydın gökleri yaratmazdım" fermana muhatap olmuştur. Şu hâlde O, yaratılışın gerçekleşmesinde ontolojik ve kozmolojik olarak en kıymetli mevkie sahiptir (Mevlânâ, 1991, 6/167). İnsan-ı kâmil bir seferlik mevcut olan bir varlık değil sürekli olarak mevcuttur. Şu hâlde insan-ı kâmil yani küllî akıl sürekli olarak var olmalıdır. Bu sebeple Hz. Peygamber velilerin şahı Hz. Ali'ye "akıl" diye seslenmiştir (Mevlânâ, 1990b, 1/299). Akıl ve melek aynı cinstendir. Hatta *Mesnevî*'nin bir yerinde akıl cana nispetle üstün varlık olarak tanımlanır (Mevlânâ, 1990b, 4/176, 261). Bir sohbetinde o, Süleyman peygamberi Tanrı'ya, hüthüt kuşunu akla, Belkıs'ı da nefse benzetir (Mevlânâ, 1965, 54).

Mevlânâ birçok sembol kullanır ki bunlardan birisi de gölgedir. O, akıllı Tanrı gölgesi olarak kabul eder (Mevlânâ, 1990b, 4/171). Bu kadim sembole göre âlem imkânın karanlığını temsil etmektedir. Öyleyse Tanrı karşısında âlem paralel ve ayırık bir gerçeklik alanına (kabiliyet) sahip değildir. Yani âlem ne salt yokluktur ne de Tanrı karşısında ontolojik bir gerçekliktir. İşte tam olarak bu arada olmak hali âleme karşılık gelir. Âlem mutlak bir varlığa sahip olmadığına göre sebep ve vasıtalara da mutlaklık verilemez. Öyleyse bütün sebepler Tanrı'ya bağlıdır ve O, ilk sebeptir. Tanrı'yla bağlantısız olarak değerlendirilen bütün sebepler birer hayal veya vehimdir (Mevlânâ, 1991, 5/129-130; Mevlâna, 1986,128). Kanaatimizce Mevlânâ sebepleri ve sebeplik yasasını reddediyor değildir; çünkü sebeplik âlemin Tanrısal kökenini ortaya koyar.

Tasavvuf metafizikçileri sebeplerin Tanrısal kökenlerini yani varlık olmaları yönünden Tanrı'ya ait olduklarını söyler. Bu noktada insan özel bir konuma sahiptir. Çünkü o, Tanrı dışında başka bir şeye aracı olmaz. Şu hâlde insan hem bilinç seviyesinde hem de ontolojik olarak sebepleri aşabilir (Mevlânâ, 1990b, 5/141). Mevlânâ'nın bu görüşünde açık bir şekilde Fârâbî'nin etkisi görülür.

Anlaşılan sebeplik konusu önemlidir çünkü sebeplerin reddi durumunda panteizm gerçekleşir. Oysaki metafiziksel bir öğreti olan vahdet-i vücud anlayışında Tanrı âlem arasında derece farkı mevcuttur. Buna göre Tanrı sebep, âlem ise sonuçtur. Bu ilişki âlemin en aşağı derecesinde yer alan son mevcuda ulaşana kadar devam eder. Yine sebeplerin inkârı durumunda nübüvvet de gerçekliğini yitirir. Çünkü peygamberler Tanrı ile âlem arasında birer vasıta ve aracıdır (Mevlânâ, 1990b, 4/239).

Mevlânâ varlığın zuhurunu/kendisini açmasını tecelli olarak değerlendirir. Ancak insan bu tecelliye tam olarak mazhar olabilir. İnsandan kasıt Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanan kişidir (Mevlânâ, 1991, 6/49). İnsanın vahdete ermesi kendini Tanrı'ya vermesiyle olur. Kutsî hadiste bildirildiği üzere nafilelerle Tanrı'ya yaklaşan kişi Tanrı'nın gözü, eli ve gönlü olur (Mevlânâ, 1990b, 4/7). Bir hadis-i şerife göre "Allah, Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır." (Buhari, İstizan 1; Müslim, Bir, 115) Âlimlerin bir kısmına göre, hadiste geçen "suretihi"deki zamir Allah'a râcidir. Öyleyse insan hem mükemmellik hem de tamlık yönünden Tanrısal bir varlıktır. Diğer bir anlatıyla insan âlemin bir özeti (Mevlânâ, 1990b, 3/101).

İnsana âlemin özeti olması yönüyle küçük âlem, âleme ise büyük insan denir. Diğer bir açıdan insan kâinat ağacının meyvesidir. Öyleyse evrenin yaratılışından maksat insandır. İnsan asıl ve cevher iken âlem araz ve tali olandır. Bu durumda âlem insan için istenendir (Mevlânâ, 1991, 5/291). Örneğin görünüşte dal meyveyi var kılıyor gibi görünse de aslında dalı mevcut kılan meyvedir. Çünkü bahçıvan ağacı meyve elde etmek için dikmiştir. Yine mana bakımından, baba çocuktan doğmuştur; öyleyse mana bakımından âlem insandan meydana gelmiştir (Mevlânâ, 1990b, 4/43).

Zamansal yönden ağacın önce meyvenin sonra gelmesi gibi insan da zamansal açıdan sonra gelir. Şöyle ki, Mevlânâ genel olarak mevcutları melekler, insan ve diğerleri olmak üzere üçe ayırır. Melekler nurdan meydana gelmiş olan Tanrısal varlıklardır. Onların kendilerinde bir iradeleri olmayıp tamamıyla Tanrı'da yok olmuşlardır. Bir açıdan onlar salt akıldır ve dolayısıyla şehvetten uzaktırlar. İkincisi cansız, bitki ve hayvan gibi diğer mevcutlardır. Bunlar bilgidir ve yüce bir iradede yoksundur. İnsan ise cismanî ve ruhanî yönüyle bütün âlemin bir özeti gibidir (Kocatürk, 1986, 384-385). Mevlânâ insanı küçük bir şehre benzetir (Aşkar, 2010, 253). Başka bir benzetmeye göre insanın dünyayla bağlantısı tıpkı ham meyvenin olgunlaşınca kadar dalla bağlantısı gibidir. Olgunlaşan meyvenin daldan kopması gibi insan da olgunlaşınca dünyadan ayrılır (Mevlânâ, 1990b, 3/104).

Mevlânâ genel bir taksim ile varlık âlemini mana ve sûret diye ikiye ayırır. İnsan mana ve sureti birleştiren tek varlıktır (Dînânî, 2020, 288). Anlaşılan Mevlânâ madde suret teorisine kendi üslup ve yöntemi aracılığıyla katılır. Buna göre erlik suyu insanın maddi nedeni iken insanlık onun sûrî nedenidir. Bu ikisinin birleşmesiyle insan meydana gelir. Yine cin ateştedir ancak bütün ateşler cin değildir (Mevlânâ, 1991, 5/323). Tanrı'nın âleme konumu ise bedene göre can gibidir. Zira beden; iyiyi, kötüyü, canın tesiriyle kabul eder (Mevlânâ, 1990b, 1/141).

Mevlânâ tabiatı diyalektik bir tekâmül hareketi yanında etki ve edilgi kategorilerinin işlev sahibi olduğunu düşünür. Anlaşılan o, kategorileri dış dünyayı oluşturan yapı taşları olarak düşünmektedir. Örneğin o, gökyüzü ile yeryüzünü yine erkek ile kadını birbirini tamamlayan parçalar olarak değerlendirmektedir. Bunu her şeyin çift olarak yaratıldığı şeklinde ifade eder. Çiftler madde ve sûret gibi birleşerek yeni mevcutların ortaya çıkmasına vesile olmaktadır (Mevlânâ, 1991, 6/152).

Yaratılış (halk) âlemi zıtlar üzerinden diyalektik bir şekilde birbirlerine dönüşerek mevcut olur (Mevlânâ, 1991, 6/45). Bu açıdan evreni meydana getiren şeyler arasındaki uyumsuzluklar bütün dikkate alınca uyumun temel sebebidir. Buna göre ilk önce cansızlıktan canlılığa geçiş gerçekleşir. Cansızlıktan bitkiliğe geçen bir mevcut sonrasında hayvan ve insan olur. İnsanlıktan meleklığe geçiş cansızlıktan bitkiliğe geçişe benzer (Mevlânâ, 1990a, 32; Mevlânâ, 1990b, 3/319).

İnsanın tekâmül hareketinin amacı, varlığının kendine nispetinin yokluk, Mutlak varlığa nispetinin hakikat olduğunu idrak etmesidir (Mevlânâ, 1990b, 4/46). Keza şeyler varlık yokluk (imkân) ilişkisinden mevcudiyet kazandığı için görece olarak diğer mevcutlara fayda sağlayıp zarar verirler (Mevlânâ, 1991, 5/344). Mevcutlardaki fayda yönü varlığa, zarar yönü ise yokluğa döner. Âlemdeki kötülük maddenin bir lâzımıdır. Bundan kurtuluş yoktur fakat Tanrı bundan hoşnut değildir. Tıpkı hekimin hastalığı istemesine rağmen ondan hoşnut olmaması gibi. Hastalık olmasa hekim olmaz, ondan razı olsa yine ona hekim demeyiz (Mevlânâ, 1990a, 274).

Hâsılı Mevlânâ nezdinde Tanrı, rasyonel düşüncenin fevkinde bir varlıktır. Mevlânâ'nın bu fikrinin filozofların varlığın mâhiyeti olmadığı fikriyle mutabık olduğu görülür. O, vahdet-i vücud fikrini savunur ve onun bu savunusu panteist yorumlara mümkün olduğunca uzaktır. Zira o, her ne kadar cennet ve cehennem gibi metafizik hakikatleri Tanrı'nın cüzleri olduğunu söylese bile nihayetinde O'nun karşısında her şeyin yokluğa karıştığını kabul etmektedir (Mevlânâ, 1990b, 2/238).

## SONUÇ

Mevlânâ'nın varlık anlayışının temelinde İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud fikri vardır. Bununla beraber onun Eflâtunculuk, Meşşâilik, İbn Sînâcılık ve İsrâkîlikten etkilendiği söylenebilir. Bunlardan sadece Eflâtun'un adını ansa da eserleri okununca bu etki kendisini açıkça gösterir. Onun varlık meselesinde bilindik anlamda bölümlenmeler yapmadığı aşikârdır. Buna rağmen onun genel kabul gören üçlü ve mantıkî varlık ayrımını kabul ettiğini gösteren anlatımları mevcuttur. Bunlara göre varlık; Mutlak varlık, mümkün varlık (izafî yokluk) ve mutlak yokluk olarak üçe ayrılır. Asıl olan ve gerçekte var olan Mutlak varlıktır. Mümkün varlık cüzi ve izafî varlıklara karşılık gelip kendileri açısından yok iken Mutlak varlık sayesinde mevcuttur. Başka bir deyişle Mutlak varlık, imkânı kullanarak görünme ve bilinme imkânı kazanırken âlemdeki mümkünler ise ancak ve ancak Mutlak varlık ile mevcut olabilmektedir. Buna göre varlığın birliği (vahdet-i vücud) öğretisi iki şekilde izah edilebilir: Birincisi âlemin gerçek bir varlığı yoktur. Âlem olsa olsa bir gölge ve görüntüden ibarettir. İkincisi âlem Mutlak varlığa ait olduğundan



dolayı gerçektir. İkinci çıkarım sadece psikolojik ve epistemolojik bir çıkarım değil ontolojik ve tecrübe edilmiş bir gerçektir.

Mevlânâ'nın irfanın -yani tasavvuf metafiziğinin- insan anlayışını devam ettirdiği görülür. Buna göre insanın mevcutlar içerisinde özel bir yeri vardır. Çünkü o hem uyanıklık ve bilincin hem de gaflet ve delaletin zirvesinde yer alır. İnsan sahip olduğu benlik bilinci sayesinde bu yeteneğe sahip olur. Mevlânâ uyanıklığın zirvesini aklın da kemali olan aşkıta görürken gafletin zirvesini ise varlığın birliğini anlamamak nedeniyle ortaya çıkan ikilik ve çokluk fikrinde görür. İşte bunun için kelime-i şehadet hayati bir öneme sahiptir. Şehadet kelimesi havas tarafından Allah'tan başka varlık olmadığı şeklinde yorumlanırken avam onu sayısal anlamda algılar. Hâsılı insanın aklını başından alıp sarhoş edip hakikati görmesine en büyük engel kendi varlığı ve benliğidir. Benlik iki tarafı keskin bir kılıç gibidir. İnsan ancak akıl ve aşk yoluyla varlığının gayesine ulaşabilir.

## KAYNAKÇA

- Aşkar M (2010) Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin İnsan Anlayışı ve İnsanın Kozmik Âlemdeki Yeri. *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu I*. İstanbul: Motto Project.
- Aydın H (2007) Mevlânâ'nın Varlık Anlayışı. *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu I*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi.
- Baykan E (2017) Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ. Konya: Çizgi Yayınları.
- Bolay SH (1987) Mevlâna'nın Akıl Anlayışı. 2. *Millî Mevlâna Kongresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- Çınar A (2007) Mevlâna Düşüncesinde Allah-Dünya Tasavvuru: Güneş ve Örtü. *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu*. Konya: Sümam Yayınları.
- Dînânî Gİ (2020) Felsefî ve İrfânî Söyleşiler. Çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- Gökdağ K ve Cengiz Y (2021) Oluşun Akıl ve Ahlak Ötesi Hali: Mevlânâ'da Özgürleşme ya da Kendini Aşma Pratiği Olarak Fenâ. *Şarkiyat* 13 (1) 220-241.
- İkbal M (t.y.) İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu. Çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Kocatürk S (1986) Mevlânâ'ya Göre Varlığın Mahiyeti. 1. *Millî Mevlâna Kongresi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.
- Mevlânâ C (1965) Macâlis-i Sab'a. Çev. Abdalbâki Gölpınarlı. Konya: Konya Turizm Derneği Yayını.
- Mevlâna (1986) Rubailer. Çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlâna (1990a) Fîhi Mâfih. Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlâna (1990b) Mesnevî I-IV. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlâna (1991) Mesnevî V-VI. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlâna (1992) Divân-ı Kebir. Çev. Abdalbaki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Muzaffer MR (2021) Mantık. Çev. Enver Şahin. Ankara: Bilay Yayıncılık.
- Seyyid R (2001) Nehcü'l-belâğâ. Çev. Kadri Çelik. Nürnberg: Ferec Yayınları.
- Tunagöz T (2013) Mevlânâ'da Tanrı'nın Varlığının İspatı. *Kelam Araştırmaları* 11:1, 365-392.
- Tunçbilek HH (2008) Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, 7-23.