

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**



**MESNEVİ'DE ÖZGÜRLÜK TASAVVURU VE ETKİLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**

**HAZIRLAYAN**

**DOÇ. DR. ŞAHİN EFİL**

**HİLAL ÖZERDEM**

**MALATYA – 2019**

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANA BİLİM DALI**  
**FELSEFE BÖLÜMÜ**

**MESNEVİ'DE ÖZGÜRLÜK TASAVVURU VE ETKİLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

**HİLAL ÖZERDEM**

DANIŞMAN

**DOÇ. DR. ŞAHİN EFİL**

**MALATYA – 2019**

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

KABUL ONAY

**MESNEVİ'DE ÖZGÜRLÜK TASAVVURU VE  
ETKİLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

**DOÇ. DR. ŞAHİN EFİL**

**HİLAL ÖZERDEM**

Jürimiz 28.06.2019. tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans/ doktora tezini (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak ...Felsefe... Anabilim, .....  
Bilim dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

imzası

1. Doç. Dr. ...Şahin EFİL.....

2. Dr. ...Öpr. Üyesi Yakup YILDIZ.....

3. Dr. ...Öpr. Üyesi Mehmet Akif ALTUNISIK.....

İNönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... tarih ve  
..... sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Prof. Dr Mehmet KUBAT

## ONUR SÖZÜ

“Doç. Dr. Şahin Efil’in danışmanlığında yüksek lisans tez çalışması olarak hazırladığım, “*Mesnevi’de Özgürlük Tasavvuru ve Etkileri*” başlıklı bu çalışmamın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan hazırlandığını ve faydalandığım bütün kaynakların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun bir şekilde gösterdiğimi belirtir, bunu onurumla doğrularım.”

Hilal ÖZERDEM



## ÖN SÖZ

Âlemdede hakikat bilgisine ulaşmak için insan temelli tümel bir bakış açısıyla çıkılan yollardan belki de en mühimi felsefedir. Felsefe, diğer disiplinlere ilişkin böylesi bir bakış açısı ile yaklaşırken öte yandan ilgili alanların kendi içerisinde de özel bir ortam oluşturmasını sağlar. Tasavvuf felsefesi, bu özel ortamlardan biridir. Felsefe, arka planda ciddi tartışmalara sebep olan kavramların gizemini keşfetmek adına bir yönelim gösterirken, tasavvuf felsefesi de kendi alanı içerisinde bir arayış ve kavram tartışması içerisindedir. Çalışmamız, tasavvuf felsefesinin özgürlük kavramına olan bakış açısını belirlemenin bir sonucudur.

Özgürlük kavramı, Antik Çağ'dan beri tartışılır ve bununla birlikte İslam Felsefesi de meseleye uzak kalmaz. Özeldede tasavvuf bağlamında bakacak olursak birçok önemli mutasavvıfın bu sorunla ilgilendiği görülür. Burada ilgili tartışmaya, XII. yüzyılın önemli mutasavvıfı Mevlana Celaleddin Rumi'nin özgün ve çağları aşan eseri olan *Mesnevi* bağlamında metaforik bir anlam katmak gerekir. Zira özgürlük kavramının sadece belli bir düzlemde değil, farklı bir bakış açısı ve yöntemle değerlendirilmesi düşünce dünyasının zenginliği açısından da önem arz eder.

Mesnevi'de yer alan metaforik söylemlerin ve hikayelerin bazı kişi veya düşüncelere cevap verdiği görülür. Dolayısıyla Mevlana'nın kime cevap verdiğini anlamak ve açıklamalarını anlamlı kılmak için arka plan bilgisine yer vermek gerekir. Giriş bölümünde detaylıca anlatılacağı üzere tasavvufun arka planında farklı görüşleri olmakla birlikte çalışmada iki önemli görüşü ele alınacaktır. İlki, tasavvufun, insanın tecrübi bir delili kabul etmesi ve İslam peygamberine olan büyük muhabbetle Tanrı'ya yönelimi olarak anlaşılıyor olması iken, diğeri Yunan, Hint, Fars felsefelerinde mistik bir karakter gösterdiği görüşüdür. *Mesnevi* merkezinde değerlendirdiğimizde, Mevlana'nın zaman zaman Platon'a atıfları yer almakla birlikte çoğunlukla arka plandaki Cebriye – Kaderiye tartışmalarına cevap verdiği ve özgürlük, kader, kötülük problemi bağlamlarında meseleleri tartıştığı görülür. Kendinden önce gelen ve Mevlana'nın etkilendiğini düşündüğümüz bazı önemli isimlere de yer vermek yine onun düşünce dünyasını anlamak adına önemli bilgiler sunar. Mevlana'nın entelektüel çevresi ve metaforları ile bizi özgürce gezdirdiği şehri onun düşünce ve duygu dünyalarının önemli yansımaları olarak görülür.

Mevlana'nın arka plandaki düşünce ve duygu dünyasına dair bilgileri temellendirmek, onu anlamının yolunu açar. Birinci bölümde detaylıca bahsedileceği üzere, *Mesnevi*'de özgürlük meselesine nasıl bakıldığı, orada insanın nasıl konumlandığı ve özgürlüğün ne zaman sorun haline dönüştüğü tezi ile başlar. Onun felsefesinde sorun haline dönüşen özgürlüğün çözümü adına, belirli bir yol çizilir. Bu serüvende insan ruhu, kafeste hapsolan bir kuş olarak tasvir edilir ve kuşun bu kafesten kurtuluşu adım adım işlenir. İlgili başlıklarda, kâmil insan olma, irade, ihtiyar, bilinç, aşk, akıl, fena ve beka kavramları ile meseleye açıklık getirilmeye çalışılmaktadır. Hikâyeler ve metaforlar ile anlatılan bu yolculuk, *Mesnevi*'nin ana teması olarak görülebilir. Özgürlük meselesinin temelde kader ve özgür irade ile ilişkisi aşikârdır. Dolayısıyla arka planda da kader ve özgür irade bağlamında tartışılan özgürlük sorunu *Mesnevi*'de bazı cevaplar bulur. Yine hikâyeler ve onların son dönem şerhlerine yer verilen bu bölümde, kader ve özgür iradenin bir arada nasıl yer alabileceği tartışılmıştır. Son başlık altında ise Hz. Âdem'in yasak meyveyi yemesiyle başlayan âlem, insanın bu ilk günahın ve dolayısıyla iyiliğin ve kötülüğün yaşamdaki yerini belirlemek için önemli bir örnek olarak yine *Mesnevi*'de yer alır. Nitekim böylesi bir bütünlük içerisinde Mevlana'nın özgürlük anlayışını anlamak mümkündür.

Son başlık altında ise *Mesnevi*'nin, günümüzde neden etkili olduğu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu başlık altında ilk olarak, *Mesnevi*'de yer alan özgürlük sorununun İslam düşüncesinde nasıl yer aldığını incelemek gerekir. Mevlana'dan sonraki bazı önemli isimlere yer vermekle birlikte, onun düşüncesinin daha ziyade Mevlevilik kültürü içerisinde ilerlediğini söylemek mümkündür. Özellikle Osmanlı düşüncesinin ilk döneminde Mevlana'nın eserlerinin nasıl yer aldığı meselesi önemli bir sorun teşkil etmektedir. Bu alanda literatür taramasının henüz ciddi manada yapılmamış olması, bu aşamada çalışmamızı kısıtlayan bir durum olarak yer almaktadır. Bu problem alanına ilişkin çalışmaların yapılması temennisiyle, Osmanlı'nın son dönemlerinde bazı önemli isimler dikkatimizi çekmiş ve bu isimlerin alanlarındaki değerlendirmelerine yer verilmiştir. Mevlana görüşlerinin özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında edebiyattaki etkilerini görmek mümkündür. Yine son dönemde yapılan *Mesnevi* ile ilgili çalışmalar onun İslam coğrafyasındaki etkisini de ortaya koyar. Batı düşüncesinde ise, İngiltere'de ilk *Mesnevi* çevirisi ile başlayan süreç, son yıllarda etkili olarak devam etmektedir. Batının ferdiyetçiliğe yönelimi de yine *Mesnevi*'ye olan ilgili

arttıran bir sebep olarak görülebilir. Son değerlendirmede Mevlana'nın varoluşçuluk ve hümanizm akımları ile karşılaştırılmalı olarak değerlendirildiği görülmektedir. Mevlana'da yer alan insanın kendi benliğini oluşturma çabaları, varoluşçuluk felsefesinin kendini var etme eyleminin süreci, kimi yönleri ile benzerlik gösterir. Yine Mesnevi'de yer alan özgürlük ve insanın temele alan düşüncelerin hümanizm ile ilişkilendirilmesine de yer verilmiştir. Son bir değerlendirme ile belirtecek olursak, çalışmamız Mevlana'nın dünü, bugünü ve yarını, bizim bugünün dünyasından anlamaya çalışmamızın naçizane bir eseridir, denilebilir.

Bu çalışmamı başından itibaren sabırla ve özveriyle takip eden yol gösterici fikirleri ile tamamlamamı sağlayan değerli tez danışmanım Doç. Dr. Şahin Efil'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Çalışmama olan katkıları ve ufuk açıcı rehberlikleri ile çalışmamın güçlenmesine katkısı olan saygıdeğer hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif Altunışık ve Dr. Öğr. Üyesi Yakup Yıldız'a teşekkür ederim. Yine bölüm hocalarım başta olmak üzere, değerli fikirlerini benden esirgemeyen ilmine başvurduğum tüm hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen başta Hediye Özerdem ve İlayda Demiryürek olmak üzere değerli aileme ve dostlarıma da teşekkür ederim.

HİLAL ÖZERDEM

MALATYA-2019

## ÖZET

Düşünce tarihi boyunca insan, evreni ve kendini açıklar iken ‘kavramlar’ üzerinden iş görmüştür. Düşünürlerin felsefelerinde mihenk taşı olan kavramlar, bulunduğu ortamda önemli yer tutarlar. Bu metnin mihenk taşı, düşünürleri yüzyıllarca meşgul eden özgürlük kavramıdır. Özgürlük, tüm kadim felsefeleri etkilemiş ve neredeyse tarih boyunca her filozofun ya da âlimin üzerinde konuşulmaya değer bulunduğu önemli bir kavramdır. Çalışmamız dâhilinde bu kavrama, XII. yüzyılın önemli mutasavvıfı Mevlana Celaleddin Rumi’nin Mesnevi adlı eseri bağlamında incelenmiştir.

Felsefi bir dil kullanılarak ve literatür taraması yapılarak yazılan bu metin, giriş ve iki ana başlık olarak tamamlanmıştır. Giriş bölümünde Mesnevi’de yer alan açıklamaların neye cevap olduğunun anlaşılması açısından tarihi arka plana yer verilmiş ve bununla birlikte Mevlana’nın yaşamı ve Mesnevi’ye dair kısaca bilgiler verilmiştir. Tasavvuf bağlamında özgürlük sorununun nerede başladığını ve Mevlana’nın nasıl bir entelektüel ortamı olduğunu bilmek, Mesnevi’deki yorumların daha doğru anlaşılmasını sağlamıştır. Böylece ilk bölümde Mesnevi bağlamında yapılan özgürlük kavramına ilişkin genel açıklamalar, özgürlüğün kader ve ilk günah meseleleri ile olan ilişkisini daha anlaşılır kılmıştır. İkinci bölümde ise Mevlana’nın günümüzde yorumlanması ve güncellenmesi adına yapılan İslam coğrafyası ile Batı coğrafyasındaki çalışmalara yer verilmiş ve özellikle varoluşçuluk ve hümanizm ilişkileri özgürlük merkezli olarak açıklanmıştır. Çalışmamız, düşünce tarihi boyunca hep var olan özgürlük tartışmalarının Mesnevi’deki konumlanışını sunmak adına bir değinme yazısı olarak görülebilir.

**Anahtar kelimeler:** Mevlana, Mesnevi, Özgürlük, Tasavvuf, Felsefe



## ABSTRACT

During history of thinking; human have used “concepts” while explaining human being and universe. Concepts that are cornerstones in philosophies of thinkers, have the importance in this thinking systems. Cornerstone of this study is concept of “Freedom” which have occupied minds of thinkers for centuries. Freedom, had affected all of ancient philosophies and almost throughout human history, all philosophers or scholarly people have deemed this concept suitable of thinking and discoursing. In this study, we touched on this concept in the context of work by name “Mesnevî” of Mevlânâ Celaleddin Rûmî who important sufi lived in XII. Century.

This study what is written with a philosophical wording and literature review, consists of introduction and two basic titles. In the introduction of this study, we gave a place a historical background for being understood explains that taking in Mesnevî, besides we spoke of Mevlânâ’s life and informations about Mesnevî shortly. Knowing the answers of this questions; “Where did begin the freedom in the context of sufism?” and “How was the intellectual environment of Mevlânâ?”, have ensured understanding commentaries in Mesnevî righter. In this way, general statements that related to the concept of “Freedom”, and as part of Mevlânâ in first section; have provided the relation of the concept of “Freedom” with subjects of destiny and first sin, being them more understandable. And in second section, works that done for having commented Mevlânâ and updated today in West World and Islamic World, especially the relation of existantialism and humanism are explained in the centre of freedom. It is possible that our study is considered as a mention work for presenting position in Mesnevî of discussions of freedom that have been always throughout history of thinking.

**Key words:** Mevlana, Mesnevi, Freedom, Sufism, Philosophy

## İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY .....	iii
ONUR SÖZÜ.....	iv
ÖN SÖZ .....	v
ÖZET .....	viii
ABSTRACT.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	x
KISALTMALAR .....	xii
GİRİŞ.....	1
A. İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Tarihi Arka Planı .....	2
B. Mevlana'nın Entelektüel Hayatı ve Mesnevi .....	13

### I.BÖLÜM

#### MESNEVİ'DE ÖZGÜRLÜK

1.1. Özgürlüğün Mahiyetine İlişkin Temel Kavramlar .....	17
1.1.1. Kendini Bilme .....	19
1.1.2. İnsan-ı Kamil .....	21
1.1.3. Akıl ve Aşk .....	23
1.1.4. İhtiyar ve İrade .....	25
1.1.5. Çile ve Sema .....	26
1.1.6. Fena ve Beka .....	27
1.2. Özgürlük ve Kader.....	30
1.3. Özgürlük ve Kötülük Problemi .....	38

### II. BÖLÜM

#### MESNEVİ'DEKİ ÖZGÜRLÜĞÜN İSLAM VE BATI DÜŞÜNCESİNE

#### ETKİLERİ

2.1. İslam Düşüncesine Etkileri.....	46
2.1.1. İslam Düşünürleri Üzerindeki Etkileri.....	46
2.1.2. Mevlevilik Kültürü ve Mesnevi'nin İslam Düşüncesindeki Yeri .....	51
2.2. Batı Düşüncesine Etkileri .....	52

2.2.1. Batı Düşünürleri Üzerindeki Etkileri .....	52
2.2.2. Mevlana Düşüncesinin Psikolojik ve Felsefi Yansımaları .....	56
SONUÇ .....	65
KAYNAKÇA.....	68



## KISALTMALAR

- Çev. : Çeviren
- b. : Beyit
- bkz. : Bakınız
- d. : Doğum tarihi
- MEB : Milli Eğitim Bakanlığı
- M.S. : Milattan Sonra
- M.Ö. : Milattan Önce
- ö. : Ölüm tarihi
- r. : Rubailer
- s. : Sayfa sayısı
- S. : Sayı no
- TDV : Türk Diyanet Vakfı
- vb. : ve benzeri

## GİRİŞ

Tek kelime binlerce yıllık bir tartışmayı barındırır içerisinde: “Özgürlük”. Felsefenin bir tarz olarak meseleleri kavramlar üzerinden işliyor olması önemlidir. Tarihi süreçte kavramlara dair açıklama çabaları, âlimleri ve filozofları büyük bir tartışma ortamına çeker. Bugün gelinen noktaya varıncaya kadar özgürlük üzerinde ciddi konuşulmuş bir süreç vardır. “Özgürlük nedir?”, “İnsan özgür müdür?” ve “Özgürlüğün sınırı var mıdır?” gibi sorulara cevaben birçok teori ortaya konulur ve süreç kümülatif olarak ilerler. Zaten felsefenin amacı da tek bir cevap değil cevaplar bulmak ve hakikate giden zorlu yolculuğu sabır ve ısrarla daha da önemlisi tutkuyla sürdürmektir. Burada özellikle belirtmek gerekir ki özgürlük açıklamaları, çalışma dâhilinde tasavvuf merkezli bir metin olması dolayısıyla bireysel (ruhsal) özgürleşme yani insanın manevi dünyasındaki özgürlük eylemi olarak tartışılacak ve ilerleyen bölümde bu bireysel özgürleşmenin mahiyeti detaylı olarak açıklanacaktır. Böylesi bir manevi özgürlük alanının açıklanması adına tasavvufun ilk çıkışına ve tartışmalarına bakmanın yanı sıra kavram tartışmalarının sistematik olarak yapıldığı Antik Çağ felsefesine de yönelmek yerinde olacaktır.

Genel olarak tarihi sürece bakmak gerekirse, meseleye Antik Çağ felsefesindeki özgürlük hakkında ortaya koyulan görüşlerle başlamak gerekir. Sokrates ile başlayan insana dair sorgulamalar Platon ve Aristoteles ile devam eder ve yine sistematik felsefe bu dönemde ilk örneklerini ortaya koyar. Hristiyanlığın gelişi ve Platon’un yeniden yorumlanması ile M.S. II. ve III. yüzyıllarda Yeni Platonculuk ile felsefe dünyası yeni bir ivme kazanır. Yunan coğrafyasında bu gibi gelişmeler olurken Mezopotamya coğrafyasında bu döneme ait ciddi tartışmaların olmadığı görülür. İslamiyet’in gelişi ile Anadolu toprakları yeni bir iklim kazanır. VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Beytü’l-Hikme’nin kuruluşu ile çeviri hareketleri başlar. İslam felsefesi ve Yunan felsefesi ciddi bir senteze girer ve böylece felsefe, yolculuğuna İslam coğrafyasında yeni bir soluk kazanarak devam eder. İslam coğrafyasında adeta altın bir çağ olarak görülen bu dönemde Gazali (ö. 1111), İbn-i Sina (ö. 1037) gibi önemli şahsiyetler yer alır. İslam coğrafyasında oluşan bu yeni sentezin etkilediği disiplinlerden biri de tasavvufur. Elbette tasavvufun menşesi açısından sadece Yunan felsefesi ile birlikte kadim Hint felsefesinin de etkileri önemlidir. Ancak çalışmamız, özellikle Yunan düşüncesinin

etkisi ve oluşan sentez ile ortaya çıkan görüşü ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Yunan felsefesinin etkileri ve sentezi İslam Tasavvufunun oluşumuna ve mutasavvıfın adıyla anılan bir zümrenin teşekkülüne sebep olur. İbn-i Arabi (ö. 1240), Sadreddin Konevi (ö. 1274), Mevlana Celaleddin Rumi (ö. 1273) gibi önde gelen isimler bu alanın dikkat çeken isimleridir. İnsanlık tarihi ile başlayan düşünce süreci, belirli dönemlerde dönüşümler yaşayarak insani varoluş sona erene kadar devam edecektir.

Yukarıda genel bir perspektiften vermiş olduğumuz bu tarihi süreci daha detaylı bilmek ve *Mesnevi* merkezli bir özgürlük açıklaması yapabilmek ancak arka planı iyi anlamakla mümkündür. Meselenin özü başlangıcındadır, bu özü doğru anlamak en temelde neye cevap verildiğinin de bilgisini sunar. Özgürlüğün Türk-İslam düşüncesinde felsefi ve tasavvufi arka planını anlamak için bu başlık altında yer yer değinmelerin yapılmasıyla birlikte *Mesnevi* merkezli özgürlük açıklaması, özgürlüğün mahiyeti başlığında daha detaylıca verilecektir. Burada daha ziyade Mevlana'ya yansıyan yönüyle özgürlük tartışmalarının Türk-İslam düşüncesinde, felsefede ve tasavvufta nasıl konumlandığına değinmek gerekir. O halde meseleye en baştan başlamak gerekir: Felsefi açıdan özgürlük nedir, Türk-İslam düşüncesinde özgürlük nasıl yer alır ve tasavvufi açıdan özgürlük nasıl konumlanır, özgürlük tartışmaları nerede, nasıl başlar ve daha mühim olanı *Mesnevi*'deki özgürlük açıklamaları neye cevaptır? Bu soruların cevabı, özgürlüğün tasavvuf açısından arka planını görüp Mevlana'ya gelen süreci iyi analiz etmekle mümkündür.

## **A. İslam Düşüncesinde Özgürlüğün Tarihi Arka Planı**

Özgürlük, düşünce tarihi boyunca felsefi açıdan tartışılmış önemli bir kavram ve yaşamın içerisinde karşılık bulan bir eylemdir. Bu kavram, felsefe tarihi boyunca gerek toplumsal bir iradeye gerekse bireysel bir varoluş çabasına karşılık gelsin hep var olmuş bir tartışma konusudur. Felsefi anlamı şöyle tanımlanır: “Genel olarak kişinin kendi kendisini belirlemesi; bireyin kendisini, dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi.” (Cevizci, 2005: 1035). Özgürlük tanımından da anlaşılacağı üzere kişinin, kendi kendine karar verebilmesi ve bunu sadece kendinin dahil olduğu bir alana özel kılması dikkat çeker. Özgürlüğün en temel anlamı aslında öz olanın gürleşmesi ve

kendini oluşturmasıdır denilebilir. Yani düşünme, istenç, eylem gibi çoğaltabileceğimiz birçok özgürlük alanı olmakla birlikte, insanın doğasına ilişkin en önemli özgürlüğün kişisel özgürlük olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmamızın temele aldığı bu kişisel özgürlüğe dair fikirlere yer vermek gerekir. “Bir insan isteme, düşünme ve eylemlerinde bir başkasınca engellenmiyor ya da bir şeye zorlanmıyorsa, kendi istemesi içerisinde hareket ediyorsa, o insanın kişiliği özgür olarak gelişmiş demektir.” (Akarsu, 1998: 147). O halde, insanın kendi ile ilgili olarak yine kendi öz benliğinden yola çıkarak aldığı kararları ve uygulamasını, kişisel özgürlük alanına dâhil etmek mümkündür.

Genel bir tanımlamanın ardından felsefe tarihinde Mevlana’ya kadar gelen süreçte, ona etkisinin olduğu düşünülen bazı özgürlük çözümlerinin nasıl şekil aldığına da değinmek yerinde olacaktır. Elbette tarihsel süreçte felsefi anlamda birçok özgürlük tanımı yapılmaktadır ancak burada Mevlana özelinde özgürlük açıklamalarına yer vermek çalışmanın kapsamı dâhilinde daha uygun olacaktır. Özellikle münasebeti olduğunu düşündüğümüz bilge filozof Platon’un görüşlerindeki bazı benzerlik kurduğumuz detaylara, *Mesnevi*’de özgürlük başlığı altında yer yer değinilecektir. Burada yer vermeyi uygun gördüğümüz önemli görüş ise Yeni Platonculuk’tur. “Nev-Eflatuni felsefesinin üzerine işlenmiş İran tasavvuf ve hikmetinin tesirleri Mevlana’nın fikirlerine zemin vazifesi görür.” (Çelebi, 2006: 66). Platon’un görüşlerini dini temele alarak yeniden değerlendiren görüşün öncüsü Plotinos (ö. 270) fikirlerini Tanrı temelli ortaya koyar. Bu görüşleri ile mistisizmi etkilediği görülür. Hem dini hem felsefeyi içerisine alan ve aynı zamanda mistik bir tavır ortaya koyan bu görüş, genel olarak şöyle konumlanır:

“Antikçağ sonlarında felsefeye dayanarak dini bir dünya görüşü geliştirme denemelerinden ilki olan Yeni-Platonculuğun, kendisinden sonraki gelişme üzerinde büyük etkisi olacaktır. Çünkü bu çıkır, Batı ve Doğu mistisizmlerinin başlıca kaynaklarından biridir ve Renaissance ötelere kadar Platon felsefesi, daha çok, Yeni-Platonculuk kılığında ele alınacaktır.” (Gökberk, 2011: 117).

Yeni-Platonculuk’un özgür irade, kötülük problemi ve insanın âlemdeki durumuna ilişkin bazı görüşleri dikkat çeker. Plotinos’un *Enneadlar* adlı eserinin VI. *Ennead*’ın sekizinci bölümünde Tanrı’nın özgürlüğünü ve iradesini anlamak için insanın kendi iradesi ve özgürlüğünü anlaması gerektiği belirtilir. Bizim kendi özgürlüğümüze ve irademize ilişkin tanımlama önemlidir: “Hiçbir zorlama altında

olmadan bilinçli olarak yaptığımız şeye iradi denir; bu bize bağlıdır, onu yapmakta veya yapmamakta özgürdür.” (Plotinos, 2008: 169). Ona göre, özgürlük irade ile bir aradadır ve insanın özgürlüğüne dair tüm yollar iradi eylemler bütünüdür. Yine ilerleyen satırlarda zekâ, akıl ve ruh kavramlarına vurgular yapan Plotinos, özgürlüğü içsel bir faaliyet, iyiye yönelme olarak açıklar. “Demek ki, özgürlük içsel faaliyete, düşünceye, faziletin temaşa edilmesine bağlıdır.” (Plotinos, 2008: 170). İyi olan bir yani Tanrı’dır, insan da iradesi ile özgürce iyi kararlar alarak iyi olana yaklaşmaya çalışmalıdır. Mutlak iyinin böylesi bir konumlamasının olması beraberinde âlemde var olan kötülüğün nereden geldiği konusunu tartışmaya açar.

Plotinos’un kötülük üzerine görüşü mutlak olana atıf yapılamayacağı ve izafi olduğu şeklindedir. Bu meseleye ilişkin I. Ennead’ın sekizinci bölümünde bazı detaylar yer alır. Plotinos (2008: 26) mutlak kötülüğün, iyiliğin olmayışına karşılık geldiğini ifade eder. Kötülük, mutlak iyinin karşısında ve maddeye ilişkin olandır. “Kendinde kötülük, görelî var olmaktır; yani hakiki varlığın yanıltıcı imgesidir ve kendinde sonsuzdur, yani tüm biçimin öznesidir. Demek ki madde ile aynı şeydir.” (Plotinos, 2008: 26). Kötü olan bedene ait yani maddi olandır. Burada ruh-beden çözümlemesinde, ruhun bizzatı iyi olduğu ancak beden ile karşılaştığında kötülüğe dâhil olduğu fikri hâkimdir. Yani mutlak olan Tanrı zaten iyidir, kötülük ise bedene gelen ruhların madde ile olan ilişkisi ile ortaya çıkar. İnsan ise bu beden tutsaklığında iradi kararlar ile bir nebze de olsa özgürlüğü yakalamak durumundadır. Çünkü esas özgürlüğe gidilen yolun tamamlanması ancak böylesi bir iradi çıkış ve özgürlük ile mümkündür. Bu felsefenin görüşlerine bakıldığında, İslam Tasavvufu’nun Mevlana ile ilgisi aşikârdır.

Böylesi felsefi arka planla birlikte Yeni-Platonculuk’un, genelde tasavvufa özelde ise Mevlana’ya yansıyan etkilerini de iyi anlamak gerekir. Tasavvufun başlangıcı ile ilgili farklı görüşler olmakla birlikte temelde iki görüş olarak temellendirilebilir. Bu görüşlerden ilki, tasavvufun İslam felsefesi ile başlamadığı ve kökenlerinin birçok kültürü bir araya getiren bir harmoni özelliği gösterdiği şeklindedir. “İslam’dan önce başka dinler ve nebilere tamamlayıcı Efendimiz Hazretleri’nden önce başka peygamberler gelip geçmiş olduğu gibi İslam’dan önce de tasavvuf vardı.” (Ayni, 2000: 21). Tasavvuf üzerindeki Türk, Hint, İran etkileri şöyle açıklanır: “O, İran ve Yunan hikmetleri arasında mütevassıt bir mevkedir.” (Ülken, 2007: 276). Yine Hilmi



Ziya'nın Maşrik mektebi olarak sınıflandırdığı bu görüşün kökleri birçok ırkların kaynaşmasından bir sentez olarak oluşur. “Onu bilhassa Türk, İran, Hint tesirlerinin kaynaşması ile izah edebiliriz.” (Ülken, 2007: 255). Böylece aslında Mevlana'ya tesir eden görüşleri bir bütünlük içerisinde anlaşılabilir. Örneğin; İran'da Zerdüştlük ile ilk defa kötülük probleminde bahsedilir ya da Hindistan'da Buda'nın arınma seansları tasavvufun “Sema” ritüeli ile benzer özellikler taşımaktadır. Bu görüş tasavvufu mistisizm olarak görür. Tasavvufun ortaya çıkışı ile ilgili olarak ikinci görüş ise Hz. Peygamber döneminden sonra, ona olan bağlılığın sembolü olarak ortaya çıktığıdır. Bu görüş, tasavvufu mistisizmden ayrı bir anlamla nitelendirir ve Kur'an ve Sünneti esas alan bir anlayış ortaya koyar. Tasavvuf tarihçileri ise tasavvufun aşamalarını; zühd, tasavvuf ve tarikatlar olmak üzere üç dönemde sınıflandırır.<sup>1</sup> İslami literatüründe bu ikinci görüş genel kabul gören görüştür denilebilir. Ancak tasavvufun menşesini tam bir ifade ile ortaya koymak yine de güç gözükmemektedir.

Bu iki önemli görüş ile birlikte tasavvufu daha ziyade konumlandığı yerde anlaşılan bir hal olarak anlamak doğru olacaktır. Eraydın, tasavvufun ve felsefenin ideal olana yönelişini esas aldığını belirtir ve şu sözleri ekler: “Meseleye bu zaviyeden bakıldığı zaman, tasavvufa bir menşe aramak yerine, her dinin kendi bünyesinden neşet eden bir tasavvuf anlayışının mevcudiyetini düşünebiliriz.” (Eraydın, 2011: 29). O halde Mevlana bünyesinde tasavvufun ne olduğuna bakılması gerekir. “Tasavvuf nedir diye bir uluya sordular da dedi ki; sıkıntı zamanı gönülde neşe, ferah bulmak!” (Mevlana, III, 2007: b. 3261). Mevlana'da tasavvufun anlamı kalbe dolan bir neşe ile tarif edilir. Dolayısıyla kendini Kuran'ın kölesi ve peygamberin ayağının tozu olarak değerlendiren biri olarak Mevlana, ancak böylesi bir durumda neşe içerisinde olabilir.

Bir diğer husus ise İslamiyet'in yayılması ile yeni şehir hayatının getirdiği yeniliklerdir. Dolayısıyla dönüşen düzende mutasavvıf kendine yer edinmelidir. “Yeni hayat Müslümanlar arasında belirli ölçüde sınıflaşmayı da beraberinde getirdi. İlk tasavvuf hareketleri yeni şehir hayatıyla ilgili eleştirilerde tebarüz etti.” (Demirli, 2016: 95). Daha modern ve zengin bir yaşama adapte olmaya çalışan mutasavvıfların, kendi

---

<sup>1</sup> Tasavvuf tarihçileri, tasavvufu 3 ayrı dönem olarak inceler. Zühd dönemi peygamberin ölümünden hemen sonra, ona olan bağlılığın bil hal durumu olarak belirmesi olarak ortaya çıkar. tasavvuf dönemi, önde gelen mutasavvıfların görüşlerini belirttiği hicri II. yüzyıla denk gelen dönem ve tarikatlar dönemi de bu mutasavvıfların ardından kurulan, onların fikirlerini sürdüren dönem olarak adlandırılır. (bkz. Mustafa Kara, Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar, s.15)

içerisinde ayrılmaya düşmeleri kaçınılmazdır. Bu yeni şehirleşme düzenine ayak uyduramayan mutasavvıflar, çöllerde yaşamlarını sürmeye devam ederler. Bu aşamada onlar bu yeni yaşama ayak uyduramamalarını, özgürlüklerinin kısıtlanması olarak görürler. Yani, zenginlik onlara göre ruhlarını köle eden ve belirli kurallara bağlanan bir yaşam tarzıdır ve ruhunu özgür kılmak isteyen her kişi bu ortamdan uzaklaşmalıdır.

Tüm mutasavvıflarda olduğu gibi Mevlana da özgürlük eylemini teorik açıklamadan ziyade, pratik anlamda bir yaşamsallık olarak görür. Bazı mutasavvıflar özgürlüğün yaşamın içinde, kendini esir alan şeylerden irtibatı kesilerek mümkün olacağı görüşündedir: “Müreffeh şehir bütün nimetleriyle insanları çekerken bazı insanlar onu reddedebilecek cesareti göstermiş, yeni şehrin üç mesleğiyle irtibatlarını kesmişlerdi: berber, aşçı ve terzi!” (Demirli, 2016: 96). Müslümanlar savaş halinde toplumsal alanda bir özgürlük sağlar iken sufiler ise bunu içsel bir savaş olarak görmüş ve ruhlarının özgürlüğünü sağlamaya çalışmışlardır. Sufiler, savaş alanlarında verilen mücadeleyi kendi iç dünyalarında vermiş ve zorlu bir savaş yaparak ahlaki bir zafer kazanma yoluna gitmişlerdir denilebilir.

Tasavvufun menşesi meselesine ve özgürlüğün arka planına dair genel bilgilerin ardından Mevlana'nın görüşlerinde yer verdiği özgürlüğün İslami arka planına bakmak yerinde olacaktır. İslamiyet'in doğuşu ile birlikte İslam peygamberi birçok konuda Kuran'ın rehberliği ile meselelere açıklık getirmiştir. Ancak Kuran'ın nüsha haline gelmesi ve peygamberin vefatı ile birlikte ortaya çıkan halifelik tartışması, kanlı olaylara, toplumsal ve düşünsel kırılmalara sebep olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan Şia ve Harici gruplar, böylesi tartışmaların odak noktasındadır. “Şia'nın ortaya çıkışı 3. Halife Hz. Osman döneminin sonuna, gelişmesi ve yayılması da Hz. Ali dönemine rastlar” (Ebu Zehra, 1963: 43). Şiiler Hz. Ali'ye büyük hayranlık duyan bir oluşumdur. Hariciler ise şöyle konumlanır: “Haricilerin çıkışı, Şia'nın çıktığı zamana rastlar. Bu iki fırka, Hz. Ali döneminde tek grup görüntüsü vermişlerdir.” (Ebu Zehra, 1963: 65). Bu iki grup, başlarda aynı görüşü paylaşıyor gibi gözükse de daha sonra bilinen Hakem Olayı ile ayrılığa düşerler. Aslında mesele kimin halife olması gerektiği sorunudur. Bu tartışmalar İslam düşünce tarihi boyunca derinlemesine tartışılan meseleler olarak devam etmektedir. Çalışmamız açısından önem arz eden husus, Hz. Ali'nin Hariciler tarafından öldürülmesi ile ortaya çıkan kader-özgür irade tartışmalarıdır. Meselenin

böylesi bir fikir ayılığına sebep olmasının sebebi, Haricilerin sürekli olarak her meselede hatta Hz. Ali'nin ölümünde bile "Hüküm ancak Allah'ındır." (Kuran, 12/40). ayetini gerekçe olarak sürüyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Hz. Ali'nin ölümüne sebep olan İbn Mülcem'in onu öldürmek üzere davrandığı ve yine bu ayeti kullandığı bilinir. Bu olayın ardından Hz. Ali'nin yakınındakileri tarafından şu konuşmayı yaptığı aktarılır:

Kendisiyle batılın istendiği söz doğrudur! Evet! Gerçekten hüküm ancak Allah'ındır; fakat bunlar, 'Emirlik ancak Allah'ındır.' diyorlar. Kuşkusuz insanlara iyi ya da kötü bir yönetici gerekir. Mümin, onun emirliğinde çalışır; kâfir ondan yararlanır. Allah, o emirlikte eceli gerçekleştirir. (Hz. Ali, 2006: 61).

Hz. Ali'nin vefatı ve 'Hüküm ancak Allah'ındır' ayetinin böyle bir durum için kullanılması, dönemin düşünürleri arasında soruna dönüşür. Böylece insanın kendi alanı dâhilinde özgürlüğün ve kaderin nasıl yer aldığı tartışmaları ortaya çıkar. Bazı düşünürler Allah'ın iradesi ve kaderin dışında insanın bir özgürlük alanının olmadığını iddia ederken bazıları ise insanın eylemlerinde Allah'ın iradesinin olmadığını ve insanın tamamen özgür olduğunu iddia eder. Meselenin anlaşılması adına iki önemli görüşe yer vermek gerekir. İlk görüş Cehm b. Safvan (ö. 745) ve Mabed el Cüheni (ö. 691) tarafından 'Cebriye' olarak ortaya konulur. "Bazı âlimler, insanın kendi fiillerini yaratmadığını ve insanın kendisine nisbet edilen fiillerde hiç katkısı olmadığını, iddia etmeye başladılar." (Ebu Zehra, 1963: 109). Bu görüşe göre insan özgür değildir. Allah her şeyi yaratandır, dolayısıyla O'nun dışında bir olaydan veya durumdan bahsetmek mümkün değildir. Cebriye görüşleri şöyle özetlenebilir:

Cebriye taraftarları bu fikirlerini savunmak için iki kanıt ileri sürerler. Birincisi: Allah'ın birliği, O'na ortak koşulması fikridir. Diyorlar ki; eğer kul kendi fiilini, Kaderiye'nin dediği gibi, yaratırsa, o zaman insanın yaratıcı olması gerekir. Halbuki yaratıcılık yalnız Allah'a mahsustur... İkincisi: Allah'ın âlim sıfatıdır. Allah mutlak bilgi sahibidir, her şeyi bilir. Allah önceden bildiğine göre, her şey onun bilgisine göre oluyor demektir. (Öner, 2014: 49).

Bu görüşten anlaşıldığı üzere, Allah'ın iradesi zorunludur ve insanlar ancak bu zorunlu iradenin hükmü ile hareket edebilirler. Özgür irade diye bir şey yoktur eğer varsa onu yaratan da Allah olduğundan bu iradenin tek başına bir anlamı yoktur. Bu görüş kendine *Kur'an-ı Kerim*'den dayanaklar bulur. "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin tümü, topluca iman ederdi. Öyleyse, onlar mü'min oluncaya kadar

insanları sen mi zorlayacaksın?” (Kuran, 10/99). Ve yine “Gerçek şu ki, sen, sevdiğini hidayete erdiremezsin, ancak Allah, dilediğini hidayete erdirir; O, hidayete erecek olanları daha iyi bilendir.” (Kuran, 28/56). Ayetlerinde ancak bir şeyin Allah’ın istemesiyle olabileceği konusunda ki görüş, kaderci görüşü destekler niteliktedir. İnsana hem toplumsal hem de bireysel alanda hiç özgürlük tanımayan bu sert ve keskin görüş elbette karşıtlarını da ortaya çıkaracaktır.

İnsanın irade özgürlüğünü neredeyse yok sayan bu görüşe karşılık, Kaderiye görüşü insanın iradesini ön plana çıkarır. Bu görüş Mutezile görüşü ile benzerlik gösterir. “Kaderiyeler de başka bir şekilde aşırı giderek, kulun, Allah’ın iradesinden bağımsız bir iradesi olduğunu ve insanın tüm fiillerinin yine insana ait olduğunu ileri sürdüler. Mutezileler de yine bu görüştedir.” (Ebu Zehra, 1963: 119). Kaderiye görüşü, Allah’ın insanın seçimlerine müdahale etmediği, insanın tüm yapıp etmelerinin kendi iradesi dairesinde gerçekleştiğini söyler. Mutezile görüşü ise akli ve felsefeyi meseleye dahil etmesi yönüyle Kaderiye’den biraz daha farklı bir görüş ortaya koysa dahi insanın özgürlüğüne tanıdığı alanla benzer gözükür. Farklı rivayetler olmasına rağmen mezhepler tarihi kitaplarında Vasıl b. Ata (ö. 748) tarafından geliştirildiği düşünülen Mutezile görüşünde, insan kendi fiillerinden sorumludur. İnsan kendi fiillerinden dolayı Allah’ı suçlayamaz. İnsan kendi yaptıklarının yaratıcısı ve sorumlusudur. Öner, (2014: 50) Mutezile’nin, insan hürriyetini Allah’ın adil sıfatıyla temellendirdiğini belirtir. Allah, adildir bu görüşe göre; insanları yaratır ve onlara irade verir. Âlemde sınav olmanın en temel savunması da bu iradedir. Aksi durumda insan her şeyi Allah’ın sorumluluğuna bağlayarak meseleden kurtulma yoluna gider. “Dinde zorlama (ve baskı) yoktur. Şüphesiz, doğruluk (rüşd) sapıklıktan apaçık ayrılmıştır.” (Kuran, 2/256). “Hak Rabbinizdendir; artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...” (Kuran, 18/29) gibi ayetlerde görüldüğü üzere Allah, insanı özgür yaratır ve bu özgürlük kişinin yaratıcıya inanmasını dahi kendi seçim alanına dâhil eder.

Bu iki zıt görüşün elbette kabul edilir taraflarının olmasının yanı sıra problemleri de vardır. Öncelikle tamamen kaderci bir anlayış İslam dininin genel yapısına terstir. Tamamen özgür irade ise bir bakıma yaratıcıyı yok sayma girişimi gibi görülebilir ki bu da oldukça sorunlu gözükmektedir. Daha sonraki dönemde gelen düşünürler bir orta yol bulma yoluna girişmişlerdir. Bu yol da Ehl-i sünnet yoludur. Ehl-

i sünnet anlayışı Cebriye ve Kaderiye görüşlerini de dikkate alarak şöyle tanımlanabilir: “Hz. Ali’ye kulların, davranışlarıyla Allah’ın rızasını veya öfkesini nasıl hak ettikleri ve bunun Allah’tan mı yoksa kullardan mı kaynaklandığı sorulunca ‘Bu, Allah’ın yaratması ve kulların kazanması ile olur’ cevabını verdi.” (Geylani, 2013: 60). Özgürlük, kader gibi meselelerde her iki görüşü de aşırı bulan bu yol, her iki görüşü de adeta sentezleyerek yeni bir görüş ortaya koyar. Burada Matüridi de (ö. 944) benzer görüşler ortaya koyar: “İmam Matüridi, inanç meselelerinde daima ölçülü davranmış ve Sünnet Ehli’nin görüşlerini benimsemiştir.” (Çubukçu, 1983: 144). Mevlana açısından sorun bu iki karşıt görüş arasında genel bir ifade ile Ehl-i sünnet olarak konumlanır.

Türklerin İslamiyet ile tanışması ve Anadolu topraklarına yerleşmesiyle birlikte VIII. yüzyılda başlayan sentez ve dönüşüm, bu toprakları ilmi açıdan daha verimli hale getirir. Türk-İslam felsefesi böylesi bir birikimin sonucudur. Mevlana, böylesi bir arka planın yetiştirdiği önemli bir isimdir. Onun *Mesnevi* adlı eseri de böyle bir ortamın doğurduğu bir eserdir. Dolayısıyla *Mesnevi*’nin özeldede özgürlük genel de ise diğer tartışmalı konulara eğiliyor olması kaçınılmazdır. O halde Mevlana’nın düşüncelerine etkisi olduğu bilinen dönemin önde gelen alimlerinin görüşlerine yer vermek gerekir.

Türk-İslam düşüncesinde Mevlana’ya etkisi olduğunu düşündüğümüz Gazali ve İbn-i Sina’ya yer vermek uygun gözükmektedir. Beytü-l Hikme’nin kuruluşu ve çeviriler ile İslam coğrafyası altın çağını yaşar ve bunun akabinde değerli isim ve eserler ortaya çıkar. Gazali, *Kalplerin Keşfi* ve *El-Munkız Mined Dalal* adlı eserlerinde tasavvuf ile ilgilenen kişilerin kişisel özgürlük adına söylemlerine yer verir. *El-Munkız Mined Dalal* adlı eserinde, ilimlerin sınıflandırmasını yapan Gazali’nin tasavvufa ve tasavvuf çerçevesinde insanın iradesine dair söylemleri önemlidir. Gazali eserinde ilkin ilimlerin sınıflandırmasını yapar ve tasavvuf da bu sınıflandırmanın içerisinde yer alır. Tasavvufun hayatındaki yerini ise kendi ifadeleriyle şöyle aktarır: “Öncelikle ilim yoluyla öğrenilebilecek olan her şeyi öğrendim. Geriye sadece işitmekle ve ilim yoluyla öğrenemeyeceğim ancak bizzat uygulayıp yaşayarak öğrenebileceklerim kalmıştı.” (Gazali, 2016: 133). Gazali’nin tasavvuf ile tanışması onu yurdundan ve günlük yaşamından uzaklaşmasına sebep olur. O, yaşayarak öğrenme yani tasavvufi bir ifade ile “hal durumunun” en iyi öğrenme olduğuna kanaat getirir. “Kesin olarak şunu anladım: Mutasavvıflar, yüce Allah’ın yolunu tutmuş kimselerin ta kendileridir.”

(Gazali, 2016: 147). O, tüm benliği ile Tanrı'ya yönelmek ister ve ona göre bu dünyadaki mal ve meşguliyetlerden el çekme ile mümkündür, bunu en iyi yapanlar da tasavvufçulardır. Nitekim insan dünyalıklar yüzünden mahkumdur, bu mahkumluk durumu kişisel özgürlük meselesinde Mevlana ile kimi yönleriyle benzerlik göstermektedir. Gazali, kendini gördüğü hapisaneyi şöyle anlatır: “Dünyalık arzularım, beni zincire vurmuş, makam ve statü peşinde sürüklüyordu. İman münadisi ise bana şöyle sesleniyordu: Dünyadan göçme zamanı!” (Gazali, 2016: 137). Gazali bunalımdadır, kendini bir hapisanenin içerisinde hisseder ve kurtulmanın yollarını arar ve bu arayış belki de onu tasavvufa bu denli yaklaştıran en önemli sebeptir. Gazali'nin bu arayışı *Kalplerin Keşfi* adlı eserinde de yer alır. Gazali (2007: 35-36) canlıları Melek, insan ve hayvan olmak üzere üç sınıfa ayırır ve aklın meleğe, nefsin hayvana hem aklın hem nefsin ise insanın sıfatlarına uygun olduğunu söyler. Ona göre insan, bu sınıflama içerisinde zor bir durumdadır ve her ikisini de zorunlu olarak barındıran ama her ikisi de olmayan bir durumda kendi öz benliğini oluşturmalıdır. Gazali'nin bu sınıflandırmaya ilişkin çıkarımı ise önemlidir: “Nefsin arzularına boyun eğmek sultanları köle durumuna düşürür; onlara karşı sabretmek ise köleleri sultan eder.” (Gazali, 2007: 36). Yani insan özünü nefesine rağmen ortaya koyduğu tavırla gürleştirebilir. Mevlana'da da yine benzer bir sınıflandırma olduğu görülmektedir.

Türk-İslam düşüncesinde bir diğer önemli isim, İbn-i Sina'dır. O, en bilinen yönü ile iyi bir hekim ve önde gelen bir filozoftur. Ancak İbn-i Sina'nın *Ruh Kasidesi*'nde görüldüğü üzere tasavvufa olan ilgisi de dikkat çekicidir. Gürer (2012: 42) İbn-i Sina'yı en çok zikreden mutasavvıfın Mevlana olduğunu ve onun Divan-ı Kebir ve Mesnevi adlı eserlerinde “Ebu'l Ala” ismi ile geçiyor olduğunu dile getirir. *Ruh Kasidesi*'nde geçen ruhun bedendeki tutsaklık halinin, Mevlana'nın ruhun bedende hapisliğini anlattığı kafes metaforu ile neredeyse tamamen aynı diyebileceğimiz tarzda işlendiği görülür. Bu kaside ruhun anayurdundan ayrılarak bir bedende hapsolması ile başlar ve beden ağlamaktadır çünkü tutsaktır. “Neylersin ki sık örgülü ağ ve bazı eksiklikler güvercinin mutluluk veren o geniş zirveye yükselmesine engel olmuştur” (İbn-i Sina, 2014: 329). Güvercinin ana yurduna dönme girişimi açıktır ancak güvercin bir kafestir ve zincirler ayağına engeldir. “Nihayet bedenden ayrılıp asıl vatana yolculuk zamanı gelip çatmış, o geniş uzaya doğru göç yola koyulmuştur.” (İbn-i Sina, 2014: 330). Güvercin kafesten kurtulmuş, ruh bedenden ayrılmış ve hakikat diyarına yol

almıştır. İbn-i Sina güvercinin kafesten uçuşunu ölüm olarak tasvir eder. Beden artık hakikat diyarında oldukça özgürdür. Ona göre insan, bu alemde bir anda var olur ve sonra asıl diyarında yeniden doğar. “O adeta bedende parıldayan bir şimşekti, sonra sönüverdi, hiç parlamamıştı sanki...” (İbn-i Sina, 2014: 334). Ona göre, hep var olan ruhun, bedende varlığa gelişi bir anlıktır. Bu âlemde bir an ruh bedene girer, bu nedenle ruh hep özgür olduğu Tanrı diyarından böylesi bir anda kopma yaşayarak bedene hapsolür. Öyle ki böyle bir bakış açısı, insanın özgürlüğüne dair bir sorunun da mevcut olduğunun kanıtıdır. Burada ayrıca Mevlana'nın düşünce dünyasına etkisi olduğunu düşündüğümüz mutasavvıflar İbn-i Arabi, Feridüddin Attar (ö. 1235), Şems Tebrizi (ö. 1248) gibi âlimlere de değinmek yerinde olacaktır.

Mevlana ile aynı dönemde yaşamış olan ve görüşükleri bilinen İbn-i Arabi, Mevlana'ya göre farklı bir tasavvuf felsefesi ortaya koymuş olsa da, Mevlana'nın ondan etkilendiği bilinmektedir. Çalışmamız bağlamında İbn-i Arabi'nin kader, özgür irade ve kötülük üzerine görüşlerine bakmakta yarar var: “İbn-i Arabi, Cebriyecilik anlamında kadere inanmayı kabul etmez.” (Çubukçu, 1983: 91). İbn-i Arabi'nin bununla birlikte salt özgür iradeyi de kabul etmediği bilinir. Ona göre insan, Allah'ın verdiği özgür irade çerçevesinde ancak özgürdür. Özgür irade ve kader bağlamında İbn Arabi'nin felsefesi şöyle özetlenebilir:

İbn-ul Arabi, insan fiillerinin harici bir fail tarafından belirlendiğine inanan Cebriye ile aynı fikirde değildir. Bu faili Cebriye, kendilerinden farklı ve başka bir şey olarak görürler. İbn-ul Arabi, aynı şekilde Allah'ın insanı ve bütün fiillerini yarattığını kabul eden Eş'arilerden de ayrılmaktadır. (Afifi, 1975: 137).

Bir diğer önemli mesele ise İbn-i Arabi'nin kötülük üzerine düşünceleridir. “İbn Arabi, hayır ve şerrin, iyilik ve kötülüğün, dolayısıyla ahlaki kötülüğün, Tanrısal nefsten bir pay alarak insanın eseri olduğunu vurgulamaktadır.” (Efil, 2011: 96). İbn-i Arabi, ahlaki olarak temellendirdiği kötülük anlayışına insanın bizatihi kendi iradesini yerleştirerek kötülüğün izafi olarak tanımlanmasını yapar. Yani, “İbn-ul Arabi'ye göre, aslında kötü olan hiçbir şey yoktur.” (Çubukçu, 1983: 91). İbn Arabi, kimi görüşleri ile klasik tasavvuf felsefesi içerisinde farklı bir görüş öne sürer. Bununla birlikte onun özellikle kötülüğün izafi olması düşüncesinin Mevlana'da da etkilerinin olduğu görülmektedir.

Mevlana ile yakın dönemde yaşamış bir diğere düşünür Ferüdeddin Attar'ın Mevlana ile olan ilişkisi Nişabur'da başladığı ve Mevlana'ya *Esrarname* adlı eseri hediye ettiği bilinir. Attar'ın *Mantık Al-Tayr* adlı eserindeki 'Simurg Kuşu' hikâyesi ile Mevlana'daki fena aşamalarının benzerliği dikkat çeker. Bu hikâye kişinin kendini bilmesi, özünü görmesi açısından etkileyicidir. Hikâye, tüm metni kapsayan uzun bir yolculuğu anlatır. Özetle aktaracak olursak: Kuşlar toplanıp bir padişahlarının olmadığı ve düzeni sağlamak adına bir padişah aradıklarını konuşurlar. Hüthüt kuşu gelir ve onları bir yolculuğa çıkacağını sonunda padişahı bulacaklarını belirtir. Bu yolculuk, daha sonra detaylıca belirteceğimiz fena yolculuğudur. Bu hakikate ulaşma fikriyle çıkılan bir yolculuk olarak görülebilir. Zorlu yolculukta ayrılanlar ve şikâyetle bulunanlara Hüthüt kuşu çeşitli cevaplar verir ve bu yolculuğun yedi aşamasını aktarır: İstek, aşk, marifet, istigna, tevhit, hayret ve fakru fena. Bu tepeleri aşan sadece otuz kuş olur. Fena aşamasında hani nerede padişah diye sorulunca Simurg'dan cevap gelir: "Siz buraya otuz kuş geldiniz, otuz kuş görüldünüz. Daha fazla yahut daha eksik gelseydiniz o kadar görünürdünüz. Burası bir aynadır!" (Attar, 1962: 7). Attar, bu hikâye ile aslında insanın da aşamalarını anlatır. İnsanın yola koyularak hakikate ulaşma isteğinin aşamaları vardır. Ancak, bu yolun sonunda varacağı yer, yine kişinin kendisidir. Mevlana'nın kendi özüne dönme, yüklerden kurtularak özgürlüğe ulaşma yolu olan fena sürecine benzer bir yolculuğun burada da yer aldığı görülmektedir.

Döneminin ilmîni almış olmasının yanı sıra Mevlana'nın yeni bir alem görüşüne sahip olmasını sağlayan bir diğere isim ise Şems Tebrizi'dir. Aktarıldığı üzere Mevlana Şems hakkında şu sözleri sarf eder: "Ey Âdem'in ve zürriyetinin rüyada bile görmediği güzel! Ben, senin güzelliğinin vasfını kimden sorayım?" (Eflaki, 1973: 76). Mevlana, Şems'e karşı büyük bir bağlılık içerisindedir ve aralarında ciddi bir dostluk vardır. Yine aynı bölümde Şems'in Mevlana'ya olan bağlılığı da şu sözlerle aşikârdır: "Hiç şüphe yok ki, güneşin yüzü Mevlana'ya karşıdır. Çünkü Mevlana'nın yüzü güneşe karşıdır... Dostun alınından daha faydalı kitap yoktur." (Eflaki, 1973: 92). Şems, dostunun alınında yakaladığı bu bilgi şöleni ile onların arasındaki ilişkinin boyutunu ortaya koyar. Şems, bugün bile hala tartışmalı bir isim olarak karşımızda durmaktadır. Kimileri Mevlana'yı Mevlana yapan kişi derken; kimileri de ölümünün hak olduğu ve Mevlana'yı ilmi olandan uzaklaştırıp bir bilinmeze sürüklediği görüşündedir. Tüm bu tartışmalı görüşler bir yana, bilinmesi gereken esas mesele şudur ki; "Mevlana'nın ilimden irfana, zühtten



aşka geçmesi için bir şuleye ihtiyacı vardı; işte bu vazifeyi Şems gördü” (Mevlana, 2015: 46). Yani denilebilir ki Şems, Mevlana'nın hayatında ve düşünce sisteminde ciddi bir yere sahiptir.

Mevlana'nın tarz olarak tasavvufu seçmesi onun sorunlara daha ılımlı bir yaklaşım sergilediğini gösterir. “Tasavvuf korku ahlakını aşk ahlakına çevirir.” (Ülken, 2005: 27). Mevlana, Tanrı'ya giden birçok yoldan aşkı seçer ve böyle bir felsefe ortaya koyar. Özgürlüğü, kullukta bulmuş büyük mutasavvıf 1207 yılında sevgiliden ayrı düşerek ten kafesine girerek bir bedende bu aleme doğar. Böylece aslında esas özgürlüğünden ayrı düşen Mevlana için özgürlük, bir sorun halini alır ve tasavvuf çerçevesinde yaşanan hayat, kendinden sonrakiler tarafından bir tasavvuf felsefesine dönüşür. Metin dâhilinde Mevlana'nın âlemde yer alan insanın özgürlüğünü nasıl sorun gördüğü konusu *Mesnevi* temelli ele alınacaktır.

## **B. Mevlana'nın Entelektüel Hayatı ve Mesnevi**

Mevlana'nın esas adı Muhammed Celaledin'dir. Mevlana ve Rumi de kendisine sonradan verilen isimlerdendir. Mevlana 30 Eylül 1207 yılında bugün Afganistan sınırları içerisinde yer alan Horasan yöresinde, Belh şehrinde doğar. Babası Mevlana Bahaeddin Veled büyük bir âlim ve mutasavvıftır. Annesi, Harzemşah Hükümdar ailesine mensuptur. Babası Bahaeddin Veled, bazı siyasi olaylar ve yaklaşmakta olan Moğol istilası nedeniyle takriben 1212 yıllarında aile fertleri ve yakın dostları ile birlikte Belh'ten ayrılmak zorunda kalır. Babasının ilk durağı Nişabur olur ve tanınmış Mutasavvıf Ferüdeddin Attar ile de karşılaşır. Mevlâna burada küçük yaşına rağmen Attar'ın dikkatini çeker ve takdirlerini kazanır. Bağdat, Şam, Malatya gibi şehirleri ziyaret eder. Bu ziyaretlerde gelecekte kendi ilmine katkı sağlayacak büyük âlimler ile tanışmış olur. İbn-i Arabi, Attar gibi büyük âlim ve mutasavvıflar bunlar arasındadır.

Mevlana'nın düşünce dünyası gerek babasından ve hocalarından aldığı eğitimler gerekse on üç yıl süren seyahati sırasında tanıştığı büyük âlimlerden aldığı bilgiler ve feyizler ile şekillenir. Bu seyahatlerin Mevlana'nın kah düşünce kah duygusal âleminde ciddi etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu seyahatler sonunda babası, hayatlarını sürdürecekleri yer olan Konya'ya yerleşmeye karar verir. Konya

Mevlana'nın ruh iklimindeki etkiler yaratan özel bir şehirdir. Bu etkilerin anlaşılması adına şu satırlar dikkat çekicidir:

Eğer insan baharın yağmur ve yıldırımlarını Konya'da görme imkânı yakalarsa, bir gece ağaçların birden yeşile büründüğü ve şehrin ıtır kokusuyla dolduğu o an, ansızın Mevlana'nın manzum eserlerinde niçin daima bahar şiirlerinin defalarca göze çarptığını anlar. (Schimmel, 2007: 276).

Son dönem Mevlana yorumcularından Annemaria Schimmel'in (ö. 2003) bu yorumları Mevlana'nın duygu ve düşünce dünyasına dair özel açıklamalardır.

Mevlana, *Kur'an-ı Kerim*'i kendine kılavuz eden bilgili bir ailede ve İbn-i Arabi, Sadreddin Konevi (ö. 1274) gibi Anadolu topraklarında yaşayan büyük mutasavvıflarla aynı entelektüel çevre ve dönemde yaşamının şansına sahiptir. “Mevlana, her ilim dalında genel ve özel literatürü itibariyle önemli ve geniş bir müktesebatı haiz bulunuyordu. Bir fakih, bir üsulcü, bir mantıkçı ve bir kalamcıydı. Fikri ve felsefi delilleriyle nazariyatçı seviyesinde bir filozoftu.” (Muhammedi, 2007: 64). Yani Mevlana, hem ilmi hem de tasavvufî açıdan döneminin önde gelen bir ismi olmayı ziyadesiyle hak etmiş bir isimdir.

Mevlana, böylesi bir birikim ve entelektüel ortamın yetiştirdiği bir alim olarak eserlerini ortaya koyar. O, eserlerini yazmasıyla birlikte daha fazla tanınmaya başlar. Ülken (2005: 143), Mevlana'nın asıl eserlerini kırkıktan sonra vermeye başladığını ve yavaş yavaş Selçuklu sarayında ve âlimler muhitinde olduğu gibi bütün Anadolu da şöhretinin yayıldığını söyler. O, böylesi bir ortamda aldığı eğitimler ve zekâsı ile geleceğe uzanan eserler bırakmıştır, denilebilir. Başta *Mesnevi* ve *Divan-ı Kebir* gibi eserler olmak üzere *Mektuplar*, *Meclis-i Seba*, *Fihi Ma-Fih* eserlerini kaleme almıştır. Bu eserlerin her biri önemli olmakla birlikte Mesnevi, gerek kendine has yapısı gerekse içerik olarak ön plana çıkmış ve günümüzde çok fazla okunan eserler arasına girmiştir.

Çalışmamızın temel kaynağı olan Mesnevi, mesnevi tarzında ve Farsça kaleme alınmış, altı ciltten oluşan içerisinde hikâyeler, Kuran'dan ayetler ve hadislerin bulunduğu önemli bir eserdir. Dünyada birçok dile çevrilmiş ve üzerine birçok şerhler yazılmıştır. Farsça yazılması, döneminin edebiyat dilinin Farsça olmasından kaynaklanmaktadır.

Mevlana ‘Dinle Ney’den” diye başlar göz nuru *Mesnevi*’sine. Ona göre kamışlıktan kopan Ney’in serzenişi, tıpkı sevgilinin yurdundan ayrı düşen bir insanın inleyişi gibidir. Evinden ayrı düşen ruh, beden hapsine girer. Ruhun beden hapsinden kurtulması ve insanın nihai özgürlüğüne kavuşması bir olan Tanrı’da mümkündür. ‘Bir’ sadece sayı değildir, Hak ile bir oluştur yani uyumdur. Kişi, bu birlikten uzaklaşarak ruhunu adeta bir kafese koymuştur. Tanrı’dan uzak düşen ruh ten kafesine girer ve böylece o kafeste esir olur. Mevlana, yaşamı boyunca bu ten kafesinden kurtulmaya çalışmıştır. Yurdundan ayrı düşen ve bir bedene hapsolan ruh, nefisini kontrol altına alarak sevgiliye en yakın halde olmalı ve kavuşacağı günü özlemle beklemelidir. Mevlana, bu ten kafesinden kendi deyimiyle ‘Şeb-i Arus’ yani ‘Düğün Gecesi’ ile kurtulur. Onun düğün gecesi, sevgili ile buluşma anıdır. 17 Aralık 1273 Mevlana’nın sevgiliye kavuşma gecesidir. Günümüzde hala ‘Şeb-i Arus’ kutlanmaktadır. Mevlana’nın tüm zincirlerinden ve can kafesinden kurtulduğu bu gece, onun özgürlük anlayışının en temel açıklamasıdır.

Mevlana’nın yaşamını ve entelektüel çevresini bilmek onun felsefi/tasavvufi görüşleri hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlar. Giriş bölümünde Mevlana’ya kadar olan süreci değerlendirdiğimizde, tasavvufun temelde iki önemli yorum farkının olduğu görülür. Bunlar: İslam peygamberi ile başlayan süreç ve çok daha öncesine dayandığı iddia edilen görüşlerdir. Özelde Mevlana’nın özgürlük meselesi karşısındaki duruşunu ele alacak olursak, arka planda özgür irade ve kader arasındaki kelami tartışmalarının önemli olduğu görülür. Yine döneminin önemli isimlerinin etkilerinin yanı sıra Mevlana, kendinden evvel oluşan ciddi bilgi birikimi ve tartışmaların odağında entelektüel çevresinin bir çocuğu olarak özgürlük adına önemli görüşler ortaya koyacaktır.

## I.BÖLÜM

### MESNEVİ'DE ÖZGÜRLÜK

Mevlana öncesi özgürlük anlayışını açıklamak için ilkin geleneksel olarak diğer kavram tartışmalarında olduğu gibi felsefenin başlangıcı kabul edilen Antik Çağ'dan başlamak gerekir. Sistematik felsefenin temellerinin atıldığı özellikle kavram analizlerinin ciddi manada yapıldığı ve felsefi çerçevede tartışıldığı bu dönem, düşünce geleneği açısından önemlidir. Çalışmamızın muhatabı olan ve inançlı biri olarak eserler ortaya koyan Mevlana'nın *Mesnevi* adlı eserinde özgürlük anlayışının açıklanması böylesi bir arka planın anlaşılması ile mümkündür. Burada belirtmek gerekir ki felsefe, kavramlar üzerinde daha kapsayıcı açıklamalar yapıyor iken tasavvuf daha ziyade insanın tecrübi bir deneyim edinebilmesi ile birçok meselenin anlaşılabilceğini belirterek örtük bir anlatım verir. Dolayısıyla tasavvuf bizi daha dar bir alana çekmiş olur. Bu nedenle metin dâhilinde *Mesnevi* merkezli olmak üzere, Mevlana'nın metaforik hikâyelerine felsefi bir yaklaşımla yapacağımız çıkarımlar yoluyla gidilmeye çalışılacaktır.

İnsanın ten kafesine girmesi ile başlayan tutsaklığını metoforik bir anlatımla ele alan Mevlana rubailerinde insanı şişe içerisine hapsolmuş bir şaraba benzetir. Şarap, Tanrı'ya akmak istemektedir ancak şişe ona engeldir. Şarap şişe içerisinde kendinden geçmiştir, özlem çekmektedir. Mevlana şarabın şikâyetini dile getirir: “Sen benim kadehimi kırmaya ve şarabımı dökmeye geldin; fakat ben o türlü mestim ki şarabım meydanda değildir.” (Mevlana, 2018, r. XXVII). Yine bu satırlarda ruhta gizlenen bir hal söz konusudur. Şarap içeridedir, öteki ise sadece şişeyi görebilmektedir. Bu nedenle Mevlana'da hakikatin yolu şişenin farkına varmaktan değil, şarap olmayı kabul etmekten geçmektedir.

*Mesnevi*'de geçen metaforlar, insanı kendi şehrini yaratan özel bir alana çeker. Bu şehirde insan kendi özgürlüğünü, bağlı olduğu şeylerle birlikte ortaya koyar. Mevlana'nın bu metaforik tarzının bir şehir felsefesi oluşturduğu ile ilgili şu görüşlere yer vermek gerekir: “*Mesnevi*'deki öyküler, temsiller ve metaforlar bizim bu dünyaya hem bağımlı olduğumuzu hem de ondan özgür kaldığımızı ima eder. Bu kısmi özgürlük yeryüzündeki siyasi-ahlaki hayatımız için açık bir mekân oluşturur.” (Tatar, 2009: 79).

Dolayısıyla bu mekânda insan, sınırlı özgürlüğünü önceden belirlenmemiş bir süreçte kendini var eder.

Giriş bölümünde bazı bilgileri vermemizin yanı sıra, bu bölümde konunun esasları daha derinlemesine incelenecektir. İlgili başlıklar altında maddi özgürlüklerden ziyade insanın manevi özgürlük alanı ele alınacaktır. Bu bölüm, özgürlüğün mahiyetini ve buna ilişkin temel kavramları açıklamakla başlayarak kader ilişkisi ve kötülük problemi başlıkları ile tamamlanacaktır. İlk özgürlüğün doğasının nasıl açıklandığını kavramlarla ele almak yerinde olacaktır.

### **1.1. Özgürlüğün Mahiyetine İlişkin Temel Kavramlar**

Felsefi tartışmaların genellikle kavramlar üzerinden ilerlediği meselesi önemlidir. Kavramların doğru analizi, meselelerin çözüme ulaşmasında önemli bir yer tutar. Mahiyeti anlaşılan kavramlar, meselelerin konumlandığı yerde doğru yorumlara varılmasını sağlar. Dolayısıyla tasavvufta özgürlüğün ne anlama geldiği ile başlamak yerinde olacaktır.

Tasavvuftaki en genel özgürlük tanımı şöyledir: “Hürriyet, kulun mahlûkların köleliği altında bulunmaması ve maddi herhangi bir kudretin ona tesir etmemesi demektir” (Kuşeyri, 1978: 316). Yani tasavvuf açısından özgürlük maddi olan bağlardan kurtulmaktır. Mevlana açısından da özgürlük bu âlemde izafi bir kavramdır ve ancak Tanrı merkezli bir özgürlükten bahsetmek ile mümkündür. Eğer sadece Tanrı’da erişilebilecek bir özgürlük mümkünse ve âlemde özgürlük yok ise o halde insanın alanına dâhil olan bir özgürlükten nasıl bahsedilebilir, sorusu mühimdir. Burada mutasavvıfın tavrı, bütün meselelerin açıklanmasında olduğu gibi kapalı bir anlatımdır. Dolayısıyla esas özgürlük meselesini anlamak da bu noktada oldukça güçleşmektedir. Ancak burada Mevlana’nın özgürlüğe giden bir yolculuğunu anlamak mümkün gözükmemektedir. Onun böylesi yönelimi, özgürlüğün ne olduğuna ilişkin bilginin tam olarak anlaşılır olmamasıyla birlikte, özgürlüğe giden yolun nasıl anlaşılması gerektiği meselesidir. Yani özgürlük adına yapılan açıklama, onun ne olduğundan ziyade nasıl olduğunu işleyen bir süreç felsefesidir.

Genel bir bakışla özgürlük, insana Tanrı tarafından lütfedilen bir yeti ve bu yeti ile hakikate ulaşmanın yollarıdır denilebilir. *Mesnevi*’de bahsedildiği üzere özgürlüğün

sorun haline gelmesi, insanın doğumu yani bedende var olması, Mevlana'nın tabiri ile kuşun kafese girmesi yani ruhun bedene girmesi ile başlar. Bu metafor, Mesnevi'de özgürlüğün başlangıç temasıdır. Kafes metaforu Mesnevi'de şöyle açıklanır: “Ten kafese benzer. Girenlerin, çıkanların, insanla dostluk edenlerin aldatmasıyla can bedende dikendir.” (Mevlana, I, 2007: b. 1849). Mevlana, ruhun hapsolması açısından bedeni eğreti olarak görür. Beden elbette önemsiz değildir ancak burada ruhu taşıyan bir form yani bir kafestir.

Özgürlüğün sorun haline gelmesi, insanın bedene hapsolması ile başlar. Buna benzer bir görüş yüzyıllar öncesinde mağara metaforuyla karşımıza çıkar. Dikkat çekici olan Platon ile Mevlana arasındaki bazı görüş benzerliklerinin olmasıdır. “Büyük feylesof Eflatun ile büyük mutasavvıf Mevlana, kâinatı yaratan varlığı arama, bulma, anlama ve anlatma bakımından aynı gayreti sarf etmişlerdir. Fikirlerini ve serzenişlerini birbirlerine çok benzer bir şekilde ifade etmişlerdir.” (Can, 2009: 16). Ancak burada belki de en dikkat çekici olan Platon'un mağara metaforuna Mesnevi'de bazı atıfların yapılmasıdır: “Mağara da, dost da onunla terennüm etmektedir. Ne fayda, senin gözünde ve kulağında mühür var.” (Mevlana, I, 2007: b. 406). Daha ilginç olanı ise Mevlana'nın kafes metaforunun, Platon'un mağara metaforuna insanın özgürlüğü kazanması adına, tam olmasa da kimi yönleri ile benzerlik gösteriyor olmasıdır. Mağara metaforuna kısaca bakacak olursak Platon, *Devlet* adlı eserinde, insanı şöyle konumlandırır: “Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önde boydan boya ışığa açılan bir giriş... İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar.” (Platon, 2016: 231). İnsanın mağarada olduğunun farkına varması gerekir. Bunun farkına varan bir kişi dışarı çıkar ve hakikat âlemini görürse, içeridekileri uyarmaya gelecektir. Platon bu aşamanın acı dolu olduğunu da ifade eder. Platon'da acı çeken ama hakikate erişen ilk kişi filozofun kendisidir. İleride bahsedileceği üzere Mevlana'da da bu ilk farkında olan filozof kişiler zamanın İsrail'i olan âlimlerdir. Platon'un varmak istediği yeri şu sözler aktarmak yerinde olacaktır: “Görünen dünya mağara zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi olsun.” (Platon, 2016: 234).

Platon'un felsefesinin, Mevlana felsefesi ile elbette vardığı yer ya da açıklamalar açısından aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak, ister kafeste olsun isterse bir mağarada hapsolan zihinler, temelde insanın bu âlemde doğumu ile bir yere tutsaklığının başlangıcı kabul edilir. Bu tutsaklıktan kurtuluş ise âlemde fena sürecini yaşamakla mümkündür. O halde bu sürece ilişkin önemli kavramlara bakmak gerekir.

### 1.1.1. Kendini Bilme

Antik Çağ'da görüldüğü üzere özgür olmanın ilk koşulu kişinin mağaranın içinde olduğunun farkına varması ve bir arayış içerisine girmesidir yani felsefe ve tasavvuf da kabul gördüğü üzere, hakikat bilgisine ulaşabilmek için ilk çıkış kendini bilme eylemidir. Bu bağlamda yine Platon'un *Kharmides* diyalogunda geçen kendini bilme (*Sophrosyne*) kavramı dikkat çekicidir. Bu diyalogu özetleyecek olursak; Sokrates, soylu ve fiziksel olarak hayranlık uyandıran Kharmides ile karşılaşır ve bilgelik üzerine bir konuşma içerisine girer. Bu diyalogun sonunda bilgelik adına tam bir tanım verilmemekle birlikte, *Sophrosyne* üzerine bir görüş ortaya konulması bakımından dikkat çekici gözükmektedir. Diyalogdaki kişilerden biri olan Kritias bilgeliğin kendini bilme olduğu üzerinde durur. Diyalogda, kendini bilmenin kavramsal olarak ne anlama geldiğini anlamak için birkaç tahminde bulunulur: Kendini bilmek işini iyi yapmaktır, kendini bilmek sükûnettir gibi. Ancak metin dâhilinde Sokrates'in ulaşmak istediği şey, kendini bilmenin bilgisidir. Diyalogda 'kendini bil!' sözlerinin Tanrı tapınağının girişine yazıldığından bahsedilir: "Hatta Delphoi'deki yazının sahibi ile birlik olarak bilgelik kendinin ne olduğunu bilmekten başka bir şey değildir diyebilirim. Bana öyle geliyor ki, bu yazı tanrı konuklarını karşılama selamıdır." (Platon, 1998: 24). Buradan hareketle şöyle bir çıkarım yapılabilir: Uzun yıllardır ortak olarak benimsenen görüş, Tanrı'ya giden yolun ilk adımı kendini bilme olduğu şeklindedir.

Platon'da olduğu gibi Mevlana'da da kişinin kendini ve içinde bulunduğu kafesi/mağarayı bilmesi, farkında olması özgürlüğünün ilk adımı olarak görülür. Bu nedenle *Mesnevi*'deki özgürlük tartışmaları, bedene hapsolan ruhun tutsaklığının kabulü ile başlar. Bu durum ruhun, Tanrı'dan koparak bir beden kafesine girmesidir ya da metaforik anlatımla özgür bir kuşun bir kafeste tutsak olmasıdır. *Mesnevi*'de de zaten ilk hikâye neyin kamışlıktan koparılışının yani insanın Tanrı'dan koparılışının hikâyesidir. "Dinle bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor: beni

kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek kadın... Herkes ağlayıp inledi.” (Mevlana, I, 2007: b. 1-2). Kamışlıktan koparılan ney gibi, insan da bu dünyada Tanrı’dan ayrı düşmüştür. Mevlana’ya göre insan doğumuyla birlikte ten kafesine girer yani özgürlüğünü kaybeder. Bu hapislik durumunun aşılması ise bu âlemde kendine bir âlim seçmek ve adeta İsrail’in sura üflemesi gibi âlimin sesiyle, ruhları uyandırmakla mümkündür. “Agâh ol ki veliler, zamanın İsrail’leridir. Ölüler, onlardan can bulur, gelişirler.” (Mevlana, I, 2007: b. 1930). Böylece kafese giren bedenler acı çekerler. Bu ızdırab hali insanı bir şifa arayışına yönlendirir. İşte bu şifa arayışında sufi, ötelere gelen bir Tanrı sesine kulak verir. Mevlana’ya göre bu zamanda, bu ses âlimin sesidir ve âlim, insanın arayışına “Hazine arayan fakire bir hazine arayıcısı gibi bakma, o hazinenin kendisidir.” (Mevlana, IV, 2007: b. 2259). şeklinde cevap verir. Mevlana bir rubaisinde (2018: r. XL) kendini bilen insanların kölesi olduğunu ve onların her zaman gönül hatalarından kurtulabileceğini söyler. Ona göre âlemde acı çeken ve şifa arayan insan için şifa yine kendinde saklıdır. Çünkü bu insan gönlünü en iyi idrak edebildir.

Mevlana’ya göre âlimin insana vereceği en önemli ders insanın şifasının yine kendinde olduğudur. Dolayısıyla insanın kendi benlik halinden aşkın ben olan Tanrı’ya ulaşması yolculuğu bu kafeste farkında olma ile başlar. Farkında olmak zorunlu olarak insanı bir seçim durumuna getirecektir. Seçimler sorumluluklara ve dolayısıyla kâmil insan olmaya yani tam özgürlüğe eriştirecektir. “Kuranın hükümlerini tutar, kıssalarından hisse alırsan can kuşuna ten kafesi dar gelir. Kafeste mahpus olan kuşun kurtulmak istememesi cahilliktendir. Kafesten kurtulan ruhlar, Tanrı’ya layık ve halka rehber olan peygamberlerdir.” (Mevlana, I, 2007: b. 1540-42). Tanrı’ya layık olmak için insan, ilkin kendini bilmeli ve kâmil olmak için mücadele vermelidir.

Mevlana’ya göre kendini bilen kişi bir farkındalık yaratır. Bu farkındalık kişinin bilinçli olma durumudur. Bilinç, kişinin kendinin farkında olma durumuyla birlikte seçim yapabilmenin de ön koşuludur. Dolayısıyla bilinç durumu esasında özgür düşüncenin de ön koşuludur denilebilir. Yani bilinç ve kendini bilme bir ve bütünlük içerisinde anlaşılmalıdır.



### 1.1.2. İnsan-ı Kamil

Tasavvufta nihai hedefe yani esas özgürlüğe ulaşılma yolunun sonunda varmak istediği aşama ‘İnsan-ı Kamil’e ulaşmak olarak görülür. İslamiyet ve tasavvufta ‘İnsan-ı Kamil’ aslında günahlardan arınık olan peygamberdir. Kamil insan ancak peygamberlik iddiasında olmayan ve ona en yakın olmaya çabalayan kişi olarak tanımlanabilir. Mesnevi’de insan; âlem ağacının ham, yarı olmuş ve tam olmuş meyveleri olarak tasvir edilir. Mevlana’ya göre tam olmuş insan, kâmil insandır.

Ham meyveler, daha iyice yapışmıştır, oradan kolay kolay kopmazlar. Çünkü ham meyve köşke, saraya layık değildir ki. Fakat oldu da tatlılaştı, dudağı ısırır bir hale geldi mi artık dallara iyi yapışmaz, hemen düşüverir. O baht ve ikbal yüzünden adamın ağız tatlılaştı mı insana bütün cihan mülkü soğuk gelir. (Mevlana III, 2007: b. 1294-96).

Mevlana’ya göre kâmil insan, kendini bilen ve dünyalık yüklerinden kurtulma sürecini yaşayan en özel insandır. Kamil insanın bu acılı varoluşsal sürecini tamamlamasını Mevlana şöyle aktarır:

Meryem de doğum ağrısı başlamadan baht ağacının yanına gitmedi. Doğum ağrısı, onu hurma ağacının dibine sevk etti. Onu, ağaca götürün o dertti de kuru ağaç meyve verdi. Beden Meryem’e benzer. Her birimizin bir İsa’sı var. Bizde dert meydana gelirse İsa’mız doğar; fakat dert olmazsa İsa, geldiği o gizli yoldan gider, gene aslına kavuşur; ancak biz mahrum kalırız; faydalanamayız ondan. (Mevlana, 2014: 17)

Mevlana felsefesinde, tıpkı insanın ana rahminden dünyaya doğuşu gibi, insanın bu dünyada ölümü de başka bir âleme doğumdur. Yani bebeğin âleme doğumu, sufinin âleme ölümüdür. Bu anlayışa göre esasında bu dünya da her ne kadar özgürlükten bahsedilse de esas özgürlük Tanrı’da kendini bulmuş bir ruhta gizlidir. Doğum ile bedene gelen canlar, belirli aşamaları geçmiş ve zamanı gelince hayat bulmuştur. Mevlana kâmil insan olma sürecinin de böylesi bir aşamalı dönemden geçmesi gerektiği kanısındadır. Tıpkı gelişimini tamamlayan bedenler gibi varoluşsal sürecini tamamlayan ruhlar sağlıklı bir şekilde var olacaktır.

Dertsiz kişi yol vurucudur, dertsizlik ‘Enel Hak- Ben Hakk’ım’ demektir. Bu ‘Ene’ sözünü vakitsiz söylemek; lanete düşmektir, ‘Ene’yi vaktinde söylemek rahmettir. Mansur’un ‘Ene’ deyişi, şüphe yok ki rahmetten ibarettir; fakat Firavunun ‘Ene’ deyişine bir bak, lanetin ta kendisi! (Mevlana, II, 2007: b. 2522-24).

Kanaatimizce Mevlana, insanın bu özgürlük yolculuğunun bazı vakitleri olduğunu düşünür. Mevleviliğin içerisindeki çile ritüelleri de yine belli zamanı ve zorlu süreçleri içerir. Bu süreç hamlıktan olgunluğa giden pişme sürecidir.

Mevlana, her doğan insanı ham kabul eder ve hedefi olgunluk olarak koyar. Herkes ham doğar ama ham ölmemelidir. Ham ölmemenin zorunlu koşulu ise olma yani pişme sürecini tam manasıyla tamamlayabilmektir. Bu olma sürecinde kişi ölü gibi davranırsa hedefine yani kâmil olmaya daha hızlı erişmiş olur. *Mesnevi*'de yer alan 'dudu hikâyesi' olmak için ölmenin önemine vurgu yapar. Burada geçen kafeste hapsolmuş dudunun hikâyesinde, ilkin dudunun kafesten kurtulmak için Hindistan'a giden sahibiyile oradaki dudulara haber göndermesini istemesiyle başlar. Tacir olan dudunun sahibi, gittiği yerlerdeki dudulara kendi dudusunun selamını ve feryadını iletir. Bunu duyan Hindistan'da ki dudular titrer ve ölür. Bunu gören tüccar söylediklerine pişman olur. Geri döndüğünde dudusu, verdiği sözün yerine getirilip getirilmediğini sorar. Tacir korkar söylemeye olanları ama söylemek durumunda da kalır. Dudusu oracıkta, kafesin içinde ölür. Bunu gören tacir feryat figan etse de nafi edilemez. Tacir kafesi açar ve dudu birden canlanır uçar. Tacir bu duruma şaşırırsa da dudu nasihatini uzaklarda ki dudu dostlarından almıştır ve uçarken sahibine şu nasihatlerde bulunur: "O, hareketleriyle bana nasihat etti; güzelliği, söz söylemeyi ve neşeyi bırak; çünkü söz söylemen seni hapse tıktı dedi." (Mevlana, I, 2007: b. 1830-31). Dudu bu nasihat için ölü gibi olarak özgürlüğüne kavuşur. Böylece dudu, tacirle vedalaşır ve özgürlüğe uçar.

Bu hikâye bizi nereye götürür? Mevlana bu hikâye ile insanın özgürlüğe giden yolda, Tanrı karşısında bir ölü gibi davranması kanısındadır. Mutasavvıfa göre Hz. Peygamberin öğüdünde olduğu gibi 'Ölmeden evvel ölmek' kâmil olanın halidir. Özgürleşmek isteyen insan, aşk kanadı takıp ölü gibi yaşamalıdır. İnsanın özgürlüğü, içten gelen varoluşsal bir süreç yaşamasında ve bu süreçte âleme karşı bir ölü gibi davranması ile mümkündür. Mevlana'ya göre, böylece tek tek insanların ruhlarından Tanrı'nın ruhuna giden ve ilk haline dönen bir özgürlük silsilesinden bahsetmek mümkün olur. İnsan, bu süreç boyunca esaretten kurtulmaya çalışır ve benliğini arındırır.

Âlemde bir ölü gibi davranan ve kâmil insan olmaya çalışan insanlar, kısıtlı özgürlük alanları ile sınırsız özgürlük alanına dâhil olmaya çabalarlar. Bu sınırlı

özgürlük alanı insanın bu âlemdeki konumlandığı yer ile alakalıdır. Mevlana, insanı melek ve hayvan arasında adeta gerilimli bir ip üzerine yerleştirir. Ona göre “Yaratıklar üç sınıftır: kimisi melektir, salt akıldır... Kimisi de hayvanlardır. Onlar salt şehvettir... Yoksul insana gelince: O, akılla şehvetten meydana gelmiştir. Yarısı melek yarısı hayvan.”(Mevlana, 2014: 66). İnsan, bu iki gerilim arasındadır ve o yaşamı içerisinde bu iki yönüyle muhatap olarak kararlar alır. “Melek bilgiyle kurtuldu; hayvan bilgisizlikle kurtuldu; insanoğluya ikisinin arasında çekişe-dövüşe kaldı, gitti.” (Mevlana, 2014: 67). İnsanın böylesi bir alanda bulunuşu onun seçimler yapabilmesini de zorunlu kılar. Aynı mesele *Mesnevi*'de yine üç çeşit halktan bahseder, bunlar: Melekler, hayvanlar ve Âdemoğullarıdır. İnsan ile ilgili yorum şöyle yer alır: “Bunlar, yarı yaratılışları bakımından melektirler, yarı yaratılışları bakımından eşek! Eşek olan yarıları, aşağılara meyleder, öbür yarıları da akla meyleder.” (Mevlana, IV, 2007: b. 1502-3). Mevlana'da insanın ne olduğunu anlamak ancak böylesi bir gerilimin farkına varmakla gerçekleşebilir. Kamil insan olmanın yolu insan olmanın farkına varma ve sıradan insani durumu ideal olana taşımakla mümkündür.

### 1.1.3. Akıl ve Aşk

Mevlana'ya göre insan hayvan ve melek arasında bilinçli seçimler yaparak kendi benliğini var etmelidir. Bu noktada kendini var etmeye çalışan insan potansiyelinde var olan akıl ve aşkı aktif hale getirmesi gerekir. Nitekim insan, irade hürriyeti ile tercihler yaparken buna aklını da dahil ederek davranır. Akıl, her ne kadar Mevlana felsefesinde ciddi bir biçimde ele alınmıyor gibi görülse de insanın iradesini anlamak adına değinilmesi zorunlu bir kavramdır.

Mevlana, farklı akıl sınıflandırmaları olsa da temelde iki akıldan bahseder: İlki insana lütfedilen cüzi akıldır, diğeri ise Tanrı'nın sahip olduğu külli akıldır. “Akıl dediğin nedir? Akıl sahibinin akli küllü, cüzi akılda akıldır ama pek arıktır.” (Mevlana, I, 2007: b. 3310). Akıl ile ilgili olarak diğeri önemli sözler şöyledir: “Akıl diyarında nice âlimler vardır! Bu akıl denizi ne kadar engindir.” (Mevlana, I, 2007: b. 1109). Yani Mevlana, akli düşünce sisteminde özel bir yere koyar.

Mevlana akli her zaman kabul etse de onun asıl yöneldiği aşktır. Ona göre başlangıçta akıl ve aşk birlikte yol almalıdır. Mevlana'ya göre akıl ve aşk arasında ince

bir çizgi vardır. Mesela, bir hastalığa yakalandığında insanı doktora götüren şey, akıldır ancak hastalığı iyileştiren aşktır. “Mevlana’ya göre aşk, Eflatun’da olduğu gibi ruhun zihnileşmiş olan bir yükselişi değil, fakat Nev-Eflatunilerde olduğu gibi eşya ve kesretle bütün bağlarını keserek, insanı birliğe ve bütünlüğe götüren bir istiğrak halidir.” (Çelebi, 2006: 69). Aşk, Mevlana felsefesinde en önemli hallerden biridir. Bu hal onu sevgiliye ulaştıran onu içselleştiren bir durumdur.

Mevlana’da aşk iyi olana ve sevgiliye ulaştıran özel bir yol ve içsel bir süreçtir. O, aşkın olmadığı yerde insanın tutsak olacağı görüşündedir. “Kimin aşka meyli yoksa o kanatsız bir kuş gibidir, yazık ona!” (Mesnevi, I, 2007: b. 31). Aşk, Mesnevi’de ve rubailerinde çokça geçmekte olup onun düşünce dünyasını en özel ifade eden özel durumdur. Şu ifadeler dikkat çeker:

De ki: Gece olsa da bizim gündüzümüze gece yoktur. Aşk mezhebinde aşka mezhep olmaz. Aşk öyle bir denizdir ki ne ucu bucağı, ne de sahili ve kenarı vardır. Oraya düşüp boğulurlar; fakat ‘Aman!’ diye bağırarak, ‘Yarap!’ diye haykırmak yoktur. (Mevlana, 2018, r. IX).

Mevlana’ya göre öze ulaşmak isteyen insanın tek yolu aşktır. Aşk, hakikate erdiren yoldur çünkü aşkta kötü olan hiçbir şey yoktur. “İnsaf et ki aşk iyi iştir. Fakat fena tabiat onun saffetini bozar.” (Mevlana, 2018: r. XXIII). Mevlana, hakikatte kötülüğün olmadığını kabul eder. İşte varlığın bünyesinde bulunan kötülüğün göreceli ya da geçiciliğini idrak edebilmek için insan aşk yolunu seçmeli ve hamurunu aşkla yoğurmalıdır. Mevlana aşk karşısında kendisini ise şöyle tanımlar: “Can, bu aşk değirmenin altında duran taşdır ve kararı olmayan beden ise üstte görünen döner parçalardır.” (Mevlana, 2018: r. LV). O, canını aşkın varlığına feda etmiş ve kulluğu yine böylesi bir çilede bulmuş bir âlimdir.

Mevlana açısından insanı özgür kılan şey akıldan ziyade aşkla bir olmaktır. Öyle ki insanın özgürlük arayışında akıl insanı tutsak kılmaktadır. Ona göre akıl şeytanın işidir, şeytan ise cebridir ve dolayısıyla akıl, cebri olandır. “Akıl, serbestliğe hür iradeye inanamaz. Çünkü hür irade, insanın akıl dışı boyutunda yer alan bir olgudur.” (Muhammedi, 2007: s. 77). Dolayısıyla akıl insanı özgür kılamaz, özgür olmak isteyen buluşacağı ortak yer aşk mekânıdır.

Akıl ve aşk mukayesinde zıt bir ortam olmakla birlikte daha belirleyici ve orta yol olabilecek bir yoruma yer vermek gerekir: “İnsan için en etkili otorite Allah otoritesidir, insan bu otoriteyi sevgiyle kabul eder ve akılla delillendirebilir.” (Öner, 2014: 113). Yani akıl, insanın Tanrı karşısındaki durumunu anlamak adına önemli bir unsurdur. Aşk ise Tanrı’yı içselleştirmesi adına önemli bir yetidir denilebilir. Özgürlüğün varlığını anlamak akılladır ancak özgür hissetmek aşkladır.

#### **1.1.4. İhtiyar ve İrade**

İnsanın özgürlüğünü tanımlamak adına insanın nasıl konumlandığı, kendini bilmesi, bilinç durumu, akıl ve aşkın hallerine değindikten sonra, Mevlana’da özgürlüğün tanımına ilişkin ihtiyar (seçme) kavramına ve ilişkili olduğu diğer önemli kavram olan iradeyi birlikte değerlendirmek gerekir. Mevlana’nın özgürlük açıklamasında önemli yer tutan irade ve ihtiyar kavramlarının tasavvuftaki anlamları açıklayıcıdır. İhtiyar: “Arapçada seçme manasına gelir. Kulun kendi isteğiyle Allah’ı seçmesi veya Allah’ın kulu seçmesine ihtiyar denir. Kul, bu seçimi, Allah’ın kendisine olan inayeti ile yapar.” (Cebecioğlu, 2009: 300). İrade ise, “Hakikat çağrısına icabet etmeyi gerekli kılan, kalpteki muhabbet ateşinden bir kor parçası.” (Cebecioğlu, 2009: 316). Olarak tanımlanır. İhtiyar, kendini bilen insanların iradesi ile seçme özgürlüğünün olmasıdır. İnsan, kendi iradesi ile bir şeyleri seçer ya da seçmez. Mevlana bu konuda: “İhtiyarın elinde mi senin? Zahiren ihtiyarın elinde... Elin, ayağın bağlı değil... Peki ya neden hapistesin neden?” (Mesnevi, III, 2007: b. 2081-82).

Mevlana, irade ve ihtiyarı insanın âlemdeki sınavı için şart görür ve insan âlemde sınavdadır. “İhtiyar, senin içindedir. O, bir Yusuf görmedikçe elini uzatmaz. İhtiyar ve dilek, nefistedir” (Mevlana, V, 2007: b. 2975-76). Ona göre insan, melek ve şeytan arasındadır ve her ikisi de yol gösterir. İnsan bu durumda arzularını da meseleye katarak kararlar alır. Mevlana, insanın bu konumlanışını da esas alarak ihtiyarın olduğuna deliller sunar. “Hasılı Şeytanla ruh, sana kötülüğü ve iyiliği gösterirler. Her ikisi de ihtiyarın olduğuna delildir.” (Mesnevi, V, 2007: b.). “Yarın bunu ya da şunu yapayım demek ihtiyara delildir güzelim. Yaptığın kötülük yüzünden pişman olman da ihtiyarına delalet eder, demek ki kendi ihtiyarınla pişman oldun, doğru yolu buldun.” (Mesnevi, V, 2007: b. 3024-25). O halde insanın iradesiyle seçimler yapabilmesi gibi bir gücünün olması, onun cüzi alanda bir özgürlük ortamının olduğuna da delildir. Yani insan, külli

alan içerisinde cüzi bir özgürlüğe sahiptir. Dolayısıyla ihtiyar, iradeyi de dikkate alarak seçim yapabilme ya da yapmama özgürlüğüdür denilebilir.

Bu konuda bir diğeryorum ise şöyledir: “İnsanın ihtiyarî/kesbî iradesine bağılı olarak, eğilim ve yönelişleri doğrultusunda Allah’ın ilmi, yaratmak manasında tecelli ediyor.” (Altıntaş, 2004: 11). Çünkü insan Tanrı karşısında sadece seçimleri ile değil, seçmedikleriyle de sorumluluk sahibidir.

### **1.1.5. Çile ve Sema**

Mevleviliğin özgürlük sembolleri olması bakımından ‘sema’ ve ‘çile’ ritüelleri dikkat çeker. Çile, bir Mevlevi’nin kendine dönüşü ve bu yolla Tanrı’yı buluşunun yoludur. Çile, kendini bilme, nefsini terbiye etme ve haddini bilme gibi öğretilerin yaşatılarak öğretildiği 1001 gün süren bir eğitimidir.

Çile uygulaması her ne kadar bazı kısıtlamalarla gerçekleşse de insanın ruhsal manada özgürlüğünün ve arınmasının bir sembolüdür. Çünkü insan, nefsi ile savaş halindedir. Ya nefsini yenik düşüp helak olacaktır ya da nefsini kontrol altına alarak özgür olacaktır. “Gerçekten insanın kendi nefsiyle savaşı, dışarıdaki düşmanla savaşmasından daha zordur.” (Çelebi, 2006: 122). İşte insan kendi ile olan savaşını bu çile süresince verir. Çile, kendi içerisinde bir çok uygulamayı içererek bitiminden sonra vizyon kazanmış bir bilge insan görünüşü ortaya çıkarır.

Çile, ham insanı, kamil yapmanın ve yaşam meziyetlerini öğretmenin de bir yoludur. “Çile müddetince model şahıslardan adap, erkân ve davranış kuralları öğrenilir.” (Demirci, 2008: 125). Mürit çilehaneye girer ve orada pişmeye başlar. Bu pişmenin nihai hedefi kâmil insana ulaşmaktır. Böylece çile, kişinin nihai hedefe ulaşmak için yani özgür olabilmek için yaşadığı özel bir dönem olarak var olur.

Mevlevi düşüncelerinin bir diğerysembolik hali ise, Semadır. “Sema sembolik olarak, kainatın oluşumunu, insanın alemde dirilişini, Yüce Yaratıcı’ya olan aşk ile harekete geçişini ve kulluğunu idrak ederek İnsan-ı Kamil’e doğru yönelişini ifade eder.” (Demirci, 2008: 149). Esasında sema, aşkların sevgiliye en çok yaklaştığı andır.

Sema, kelime anlamı olarak işitmek, duymak anlamlarına gelir. Sufi için işitmek önemlidir. Çünkü ona göre işitilen ötelardan gelen Tanrı sesidir. Tanrı’nın kendisine

ulaşma özlemini çeken sufi, aşkla dönmeye başlar ve kendinden geçerek Tanrı'da bir olur. Semanın mistik yorumu şöyledir:

Sema merasimi, mistik yorumlara göre, insanın manevi seferini veya mecazen göğe yükselmesini temsil eder. Mevlevilere göre kulun hakikate yönelip aşkla yücelmesi, benliğini terk ederek Hak'ta yok oluşu ve olgunluğa erişmiş, kamil olarak tekrar kulluğa dönmesinin sembolik ifadesidir. Bundan dolayı semazen sağdan sola, yani kalbinin etrafında dönerek bütün insanlara hatta bütün yaratılanları sevgiyle ve aşkla kucaklar. (Yöndemli, 2007: s. 262-63).

Sema, ilkin insanın iç âlemine yönelerek dış aleme açtığı bir savaş halidir. Semazen usulünce dönmeye başladığında aşkla buluşarak, Tanrı'da tüm bağlarından kopmaya yönelir. Ney, sevgiliden ayrı düşen insan ruhunun inleyiştir ve sema bu sese bedeni ile eşlik eder. Beden burada sadece form olarak vardır esas olan bedenin içerisindeki ruhun yükselişi ve kurtuluşudur.

Sema törenlerinin bir diğer ifade ile: “Sema, tasavvufta bir cezbe hali, Tanrı'ya ulaşmanın özlemi içinde sufinin dünya kayıtlarından sıyrılarak kendinden geçişidir.” (Elibol, 2012: 132). Sufiler açısından sema etmek, kendinden sıyrılarak öze ulaşmanın yoludur. “Kişinin zaaflarından, bencilliğinden ve beşeriyetinden sıyrılarak üstün bir yaşayışa, adeta ilahi bir kişiliğe yükselmesi, kendisinden fani ve Hak'la baki olmasıdır.” (Demirci, 2008: 148). Mevlevilerin bu eylemi, onların Tanrı'ya ulaşmaya çalışmasının bir çabası olmakla birlikte Tanrı'da kavuşmak istedikleri özgürlüklerinin de bir sembolüdür.

### **1.1.6. Fena ve Beka**

Mevlana'nın özgürlük görüşünde bir diğer önemli yaklaşım fena–beka kavramları ile ortaya konulur. Tasavvuf görüşüne göre insanın evrende bir bedene girmesinin anlamı, Tanrı'dan ayrı düşmüş olmasıdır. Yani insanın ten kafesine girmesiyle insan ile Tanrı arasında bir yabancılaşma oluşur. “Bu yabancılaşma, insanın şuur ve gayretiyle ortadan kalkacaktır.” (Öztürk, 1997: 89). Bu yüzden kişi farkına vardığı an acı içinde bir yolculuğa başlar. Adeta şifa arayan mutasavvıfın bu yolda yapması gereken en önemli şey, bazı yüklerinden kurtulmasıdır. Mutasavvıfların bu ‘Ben’ den kurtulma aşamalarının adı fenadır. Bu yüklerden kurtulan insanın vardığı iyilik mertebesi ise bekadır. Fena ve beka kavramları tasavvuf literatüründe büyük önem arz ederler. Kavramlar bize yol gösterir, dolayısıyla özgürlüğün anlaşılmasına dair bu kavramların

anlamlarına bakmak yerinde olacaktır. Fena ve Beka kavramının tanımına birlikte bakarsak: “Sufiler fena sözü ile insandaki kötü sıfatların yok olmasına işaret ettikleri gibi, beka sözü ile de insanın güzel vasıflar edinmesine ve bunda devam etmesine işaret ederler.” (Kuşeyri, 1978: 157-158). Bu genel tanım fena ve beka kavramına dair genel bir açıklamadır. Daha özeldir fena: “Arapça fani olmak manasına gelir. Nesnelere, sufinin gözünden silinmesine fena denir.” (Cebecioğlu, 2009: 208). Fena, sonu iyiliğe çıkan yolculukta, yüklerden kurtulmaktır. Ancak yüklerinden kurtulan yolcunun, hedefe ulaşması ve daha rahat bir yolculuk geçirmesi mümkündür. “Ey oğul! Bağı çöz, azat ol. Ne zamana kadar gümüş, altın esiri olacaksın?” (Mevlana, I, 2007: b. 19). Mevlana’ya göre fena, böylesi dünyalık yüklerden kurtuluştur. “Bu dünya zindandır, biz de zindandaki mahpuslarız. Zindanı del, kendini kurtar! Dünya nedir? Allah’tan gafil olmaktır. Kumaş, para, ölçüp tartarak ticaret etmek ve kadın; dünya değildir.” (Mevlana, I, 2007: b. 982-3). Tasavvufta fena yoluna giren kişinin amacı ayak bağlarından kurtulmaya çalışmaktır. Çünkü Mevlana’ya göre kişi mal ve mülkü kendine yük yaparsa bu yolda ilerlemesi yavaşlar. Yükü fazla olanla, yükü kendine yol edenin yolculuğu bir olur mu hiç? Mevlana’ya göre bunun cevabı bir olmadığı şeklindedir. O halde mülk nerede ve nasıl konumlanmalıdır? Mevlana buna şöyle bir metafor ile açıklık getirir:

Suyun gemi içinde olması geminin helakidir. Gemi altındaki su ise gemiye; geminin yürütmesine yardımcıdır. Mal, mülk sevgisini gönülden sürüp çıkardığındandır ki Süleyman, ancak yoksul adını takındı. Ağzı kapalı testi, içi hava ile dolu olduğundan derin ve uçsuz bucaksız su üstünde yüzüp gitti. İşte yoksulluk havası oldukça insan, dünya denizinde batmaz, o denizin üstünde durur. Bütün bu dünya, onun mülkü olsa bu mülk, gözünde hiçbir şey değildir. (Mevlana, I, 2007: b. 985-9).

Mevlana’ya göre can kuşu, kafeste bunalım yaşar ve bu fena yolculuğunu tamamlamak ister. İnsanın bu aşkın yolculuğunda bazı kılavuzlar vardır. Ona göre en önemli yol gösterici gönle düşen aşktır ve aşk yolculuğun ruhudur. “ Kimin aşka meyli yoksa o kanatsız bir kuş gibidir, yazık ona!” (Mevlana, I, 2007: b. 30) Mevlana aşkın, bu yolculukta kişiye adeta kanat takarak Tanrı’ya uçtuğunu söyler. Kişi fenada ‘ben’den kurtularak ‘aşkın bene’ ulaşmak ister. Her an sürecin içerisinde olan mutasavvıf için bu yoldaki diğer kılavuz Tanrı’ya tam imandır.



Bir adımda binlerce tuzak olsa, sen bizimle oldukça hiç gam yok! Her gece ten tuzağından ruhları kurtarmakta, tahtaları sökmektesin. Ruhlar, her gece kafesten kurtulurlar, ne kimsenin hâkimi ne de mahkûmu olmayarak feragate ulaşırlar. (Mevlana, I, 2007: b. 387-9).

Mevlana bu dünyanın esas diyar olmadığını ve kişinin bu fena yolculuğuna çıkarak esas âleme ulaşması gerektiğini vurgular: “Zira bu âlem sizin canlarınızın hapisanesidir; uyanın, o tarafa gidin! Zira o taraf sizin sahranız, mesire yerinizdir...” (Mevlana, I, 2007: b. 525). Mevlana’da esas özgürlük, kişinin kendi özünü bilmesi olarak en zirvede Tanrı’da mevcuttur. Ona ulaşmaya çalışan birinin bu fena yolcuğunu aşk ve iradeyi dâhil ederek varoluşsal görülen bu bunalımı yaşaması gerekir. Fena, özgürlüğe uçmanın aşamalarıdır. Daha önce bahsedilen ‘Simurg Kuşu’ hikâyesinde olduğu gibi kişinin özgürlüğünü kendinde bulması sonucuna kadar gider. Güç, kişinin kendindedir ve bu gücü ortaya çıkarmak için kişi, bir örtü gibi ruhunun üzerine örtülen bedenden kurtulmalıdır. Özgürlük, örtüyü yok etmek değildir, örtüye rağmen hakikate ulaşmaktadır.

Böylesi bir fena yolculuğunu hakkıyla tamamlayan bireylere yolun sonunda bir ödül vardır: o da bekadır. Beka, “... devam, sebat, evvelki hal üzere kalmak demektir.” (Kılıç, 2012: 43). Mevlana’nın bu hal durumu yani beka, kâmil insanın vardığı yerdir. Bu aşamada mutasavvıf Tanrı ile bir olduğunu ve hiçlik makamına eriştiğini söyler. Hiçlik makamı şöyledir: “Ben varlığı yoklukta buldum, onun için varlığı yokluğa feda ettim.” (Mevlana, I, 2007: b. 1735). Can kafesinden kurtuluşun ve özgürlüğün varış noktası olan bu yer, Mevlana felsefesinde kapalı kalan ve kendi söylemleri ile olmadan bilinemeyecek durumdur. Mevlana, yaşamı boyunca bekaya ulaşmak için bir fena yolculuğu yaşadığını belirtir. Bedeni, ruhuna hapistir. Tanrı ruhundan koptuğu günden beri, âlemde hapistir. Mevlana, ellerin kolların değil, ruhun zincirlere bağlanmasının asıl mahpusluk olduğunu düşünür ve ruhunu tüm dünyalıklardan kurtarmaya çalışarak adeta varoluşsal bir süreç geçirerek özgürlüğünü arar. Onun özgürlüğü Tanrı’dadır. Özgürlüğü sınırsız bir alan görmeyen ve sınırların farkına varıldığında ancak insanın özgür olabileceğini benimseyen Mevlana, sınırlarını zorlayarak içindeki o büyük âlemi dışarıdaki küçük âleme üstün kılar. Bu yüzden, Mevlana olmayı ölmek, ya da kendi değimiyle Tanrı ruhunda yeniden doğmak olarak görür. Şeb-i Arus, (düğün gecesi) onun özgürlüğünün varış noktasıdır. Tanrı ruhunda yok olan ruh, sevgiliyle buluşmuş ve özgürlüğüne böylece kavuşmuş olur.

Mevlana, insanın doğumuyla birlikte beden kafesine hapsediğini kabul eder. Böylece özgürlük sorun haline dönüşür. O, bu hapis olma durumundan kurtuluşun ilk aşaması olarak kendini bilmeyi görür. Nefsi ve akli arasında kalan insan bu yaşam yolculuğunda iradesiyle kararlar alır ve bilinçli eylemler ortaya koyar. İnsanın bu seçme yönü dolayısıyla onu sorumluluk sahibi kılar ve insan özgür iradesi ile yaşamı boyunca bir savaş sürdürerek esas özgürlüğe ulaşmaya çalışır. Mevlana'nın ortaya koyduğu bu önemli görüşler onu fena yolculuğunun ve bekaya ulaşma çabalarının önemli yansımalarıdır. Mevlana, özgürlüğü böyle açıklar ve özgürlükle ilişkili olarak iki önemli konuya da açıklama getirir. Bunlar, özgürlüğün kader ile olan ilişkisi ve kötülük problemidir. Bu iki önemli konunun anlaşılması, özgürlüğü daha iyi temellendirmeyi ve tam resmi görebilmeyi sağlayacaktır.

## **1.2. Özgürlük ve Kader**

Özgürlük kavramının analizi, tarihsel söylemler ve Mevlana'nın açıklamaları ile birlikte, konu bütünlüğünü sağlamak adına ilkin kader kavramını tanımlamak ve özgürlük ile kader arasındaki ilişkiyi açıklamak gerekir. Kaderin ne olduğu ve düşünce dünyasında nasıl konumlandığı meselesi, ister Tanrı inancına sahip olsun isterse olmasın her iki kesimin de üzerinde söz söylediği önemli bir konudur. Burada, genel kabul, evrende bir düzenin olduğu savıdır. Ancak, çalışmamızın muhatabı olan Mevlana'nın inançlı biri olması ve Mesnevi'de baskın olarak İslam dini bilgilerini kullanıyor olması sebebiyle metin bağlamında İslam düşüncesi içerisindeki açıklamalara yer vermek daha sağlıklı olacaktır. Kader, "Sözlükte 'gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak' gibi manalara gelen kader, Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi diye tarif edilir." (Yavuz, 2001: 58).

Belli bir 'ölçü' bağlamında incelendiğinde kader, Kuran'da birçok ayette geçmekle birlikte, "Şüphesiz biz her şeyi bir kaderle (ölçüyle) yarattık." (Kuran 54/49) ayeti ile genel olarak anlaşılabilir. Bir diğer tanım: "Kader herhangi bir ilave olmaksızın eşyanın buldukları durumun zamanlamasını belirlemektedir." (İbn-i Arabi, 2013: 144). Kısaca denilebilir ki kader, inanan kişiler için Tanrı'nın âlemin bizatihi kendisi için koyduğu ölçü ve olaylar silsilesidir.

Kader kavramını, sadece âlemin yaratılışı meselesiyle değil, insanın manevi alanı ile ilişkili olarak da açıklamak konu bütünlüğü açısından önemlidir. Çünkü meseleyi bireyselle taşımak kadar, sadece âlemde var olan bir ölçü kabul etmek de sorunlu görünmektedir. Bu bağlamda kişinin psikolojik boyutunda meselenin nasıl tezahür ettiği ayrı bir önem taşır. Kişinin kendi manevi alanında kader–özgür irade tartışmaları, daha önce belirtildiği üzere genel olarak iki karşıt görüş olarak ortaya çıkar. Cebriye'nin görüşü kişinin herhangi bir özgürlük alanının olmadığını savunurken, Mutezile'nin görüşü ise kişinin tamamen özgür kararlar aldığı ve ziyadesiyle sorumlu olduğu şeklindedir. Bu iki karşıt görüşün olumlu ve olumsuz taraflarını dâhil ederek, Mevlana'nın orta yol denilebilecek görüşüne benzer bir tanım getiren Matüridi, külli ve cüzi olanın uzlaştığı bir görüş ortaya koyar. Bu anlamda Matüridi dikkate değer ve orta yolu bulan ve Mevlana'ya yakın bir kader tanımı getirmektedir: “Kader kavramı iki manada kullanılır. Birincisi, bir şeyin oluşumu açısından sahip olduğu konum ve değer hükmüdür... İkincisi, her şeyin oluşacağı zaman ve mekânın, hak veya batıl oluş vasfını, doğuracağını mükâfat ve cezayı belirlemektir.” (Matüridi, 2017: 585).

Matüridi, bu tanımı ile külli ve cüzi iradenin sınırlarını ortaya koyup kader kavramını tıpkı Mevlana'ya benzer bir şekilde açıklayarak onu insanın özgürlük alanına taşır. Külli olan her şeye gücü yeten Tanrı'nın varlığıdır ve alem ancak O'nun nezdinde var olmuştur. Cüzi olan ise, âlemin anda sürekli olarak yaratılıyor oluşudur. Yani, “Kulların fiilleri konusunda isabetli görüş, fiilleri, hakikat manasında hem Allah'a hem de kula nispet etmektir.” (Matüridi, 2000: 445) şeklinde özetlenebilir.

Mevlana, cüzi olan ile külli olan arasında kopmayan ve aşamalı, kendi değimiyle merdivene benzeyen bir ilişki olduğunu söyler. Mevlana, bu basamakları öz yurduna dönmeye çalışan sufînin yolu olarak görür. O, cüzden küle giden özgürlük yolculuğunu şöyle tanımlar: “Cüzler küle gidiyor, reyhan reyhana, gül güle kavuşuyor, her şey dikenliğimizin hapishanesinden kurtarıyor diye can ülkesinden davul sesleri geldi işte.” (Mevlana, 2015: 21). Mevlana, cüzi olan insanı güllere benzetirken külli olan Tanrı'yı ise gül bahçesine benzetir. Merak edilen bu yolun nasıl başladığı, âleme isnat edilen kaderin bireyin manevi alanında nasıl bir özgürlük alanı oluşturduğu konusudur. Yani, cüzi olan özgür irade eylemi ile külli olan kaderin nasıl uzlaşacağı konusudur. Tecrübe ile birçok şeyi anlamlandıran sufi için bu alan anlatılan değil yaşanılan alan olması

açısından oldukça örtük ve metaforik açıklamalara sahiptir. Ancak Mevlana yine de *Mesnevi*'sinde bize cüzi ve külli olan bağlamında birçok kritik bilgi sunar.

Kader, âlemdaki ölçü ve düzen olarak anlaşılmalı birlikte öte yandan insana yansıyan psikolojik boyutu ile de iyi anlaşılmalıdır. Nitekim kaderden özgürlüğe giden yol ancak böylesi bir bakışla daha anlaşılır olabilir. Bu yol Mevlana'da kaderi, külli iradenin alanına dâhil eder: "Rabbinin elinde evirip çevirdiği kalem gibidirler. Yazı esnasında eli görmeyen kimse, kalemin hareketini, kalemden sanır." (Mevlana, I, 2007: b. 394). Cüzi olan ise; kişinin özgürlük alanına ve eylemlerin her an yeniden varoluşuna karşılık gelir: "Mustafa: 'dünya bir andan ibarettir' buyurdu. Bizim fikrimiz havada bir oktur. Havada nasıl durur? Allah'a gelir ve her nefeste yenilenir. Fakat biz, dünyayı öylece durur gördüğümüzden bu yenilemeden haberdar değiliz." (Mevlana, I, b.1142-44). Mevlana, âlemin ilk yaratılışı ile devam eden zamanda, kaderi sadece ilk yaratılışa bağlamayarak, anda devam eden sürekli bir düzene de atfetmiş olur. Böylece o, insanı Tanrı'nın âleme müdahale etmediği düşüncesi olarak bilinen deizmden de kurtarmış gibi gözükmektedir.

Mevlana, özgürlüğü kişinin esas yurdu olan Tanrı'ya dönmek olarak açıklar ve âlemi Aşık Veysel gibi *iki kapılı bir han* olarak görür. O, bu handaki misafirliği en iyi şekilde geçirme ve yolculuğu hakkıyla tamamlamanın derindedir. Ona göre bu yolculuğun en iyi yol arkadaşı ise kaderdir. Bu yol arkadaşı ile birlikte bir de insana lütfettiği eylem yapabilme yetisi vardır. Böylece kaderi, insanın doğum ve ölümünü belirleyen ve aynı zamanda anda sürekli yeniden var eden bir Tanrı dokunuşu olarak kabul eder, böylece özgür irade eylemi bu yolun en önemli kılavuzu olup çıkar. Buradaki en sıkı tartışma insanın sınırlılıkları dâhilinde ilahi bir determinizmden bahsedilebilir mi? Daha özel bakarsak meseleye, insan tamamen kaderin uygulayıcısı mı yoksa iradesinin ve aklının verdiği güçle yaptığı eylemlerin sorumlusu mudur? Bunun gibi sorulara Mevlana, *Mesnevi* merkezli olarak çeşitli cevaplar sunar. Daha önce de belirtildiği üzere Mevlana'nın sorunlara yaklaşımı ve çözüm yolları hikâyeler yolu ile dir. Burada üç farklı hikâye ile Mevlana'nın alegorik bakış açısı ortaya konulacak ve hikâyelerin yorumlanması ile meselenin özüne dair açıklamalar yapılacaktır.

*Mesnevi*'de yer alan 'Âdem'in yaratılması meselesi' (Mevlana V, 2007: b. 1556-1760) ilk çarpıcı hikâye olarak aktarılabilir. Hikâyeyi özetleyecek olursak, Tanrı'nın Âdem'i yaratmak için dört büyük meleği dünyadan bir avuç toprak almakla görevlendirmesi adım adım anlatılır. Tanrı, ilkin Cebrail'i görevlendirir, o dünyaya gelir ancak: "Toprak, kendini çekti, çekindi. Dile gelip yalvarmaya, tek yaratıcı hürmetine beni bırak, yürü git, canımı bağışla." (Mevlana, V, 2007: b. 1560). demeye başlar. Bunu duyan Cebrail merhamet eder ve eli boş olarak yaratıcının yanına döner. İkinci olarak Tanrı, Mikail'i görevlendirir. Mikail dünyaya iner ancak: "Yeryüzü titredi, ağlamaya, yalvarmaya, gözyaşları dökmeye başladı." (Mevlana V, 2007: b. 1583). Bunu gören Mikail de yaratıcının yanına eli boş dönmüş olur. Akabinde üçüncü melek olan İsrail görevlendirilir, toprak İsrail'e de yalvarır yakarır: "Yüce Allah hakkı için dedi bana bu kahır helal görme." (Mevlana V, 2007: b. 1641). Böylece merhamet üstün gelir ve İsrail Yaratıcı huzuruna bin özürle varır. Yaratıcı son olarak, *kaza ve kader çavuşu Azrail*'i dünyaya gönderir. Toprak yine yakarıta bulunur, ancak Azrail bu konuda nettir Tanrı buyruğu kesindir ve en iyisini o bilir diyerek işine koyulur. Toprak: "Bilgi yolu ile lütfet..." deyince Azrail: "Allah kahır benim ilminden yüz kat iyidir." yanıtını verir. Ve Azrail o toprağı alarak Yaratıcı'ya ulaştırır. Tanrı: "Apaydın bilgim hakkı için seni bu halkın celladı yapacağım." der. Azrail ise halkın nefretine maruz kalacağını söyler. (Mevlana V, 2007: b. 1665- 1690) Daha önce kaderin âlemdeki düzen olduğundan bahsetmiştik, işte Mevlana'ya göre bunun en önemli kanıtı âlemin ve Âdem'in yani insanlığın başlangıcındaki bu yaratılışın hikayesi olabilir. Bu hikâyenin devamında çarpıcı olan ise, adeta cezalandırıcı gibi görünen Azrail'in insanlığın kâbusu olma durumudur. Ancak burada mesele, Mevlana açısından farklı bir boyut kazanır. "Aslı bilen kişi nasıl olur da arada seni görür?" (Mevlana, V, 2007: b. 1710). Hikâyeye dair devam eden bu ve benzeri birçok açıklama ile Mevlana'nın kaderden ziyade özgürlük olan ölüme giden serüveni çarpıcı bir şekilde açıklanır.

Bu hikâye bizi nereye götürür? Daha öncede belirtildiği üzere Mevlana, zaman zaman farklı bir tarzda ve bazen beklenmedik sonlarla karşımıza çıkar. Kanaatimizce Mevlana, burada kaderi kabul edeni ceza gibi görünen ama aslında hakikate erdiren bir yola öncülük eden biri olarak karşımıza çıkararak can kafesinden kurtuluşun kadere bağlılık ile mümkün olacağını açıklama yoluna gider.

Yani, onlar ızdırab ve elem cihanı olan bu dünyadan ve cismaniyet âleminde kurtuldular ki, bu dünya sabun köpüğü gibi hiçbir hiçi olan birtakım hayaletten ibarettir. Böyle hiçbir hiçi olan bir şeyin fevt olmasından dolayı müteessir olup hiçbir kimse ağlamaz. (Konuk, IX, 2008: 551-552).

Bir başka yorum ise şöyledir: “Yani, ölüm, yılanların zehri gibi ızdırab veren bu cismaniyet aleminin alemleri arasından, şeker gibi tatlı olan alem-i ervahın ezrakı tarafına görülen bir kimseye acı olur mu?” (Konuk, IX, 2008: 553). Bu hikaye ile ilgili olarak son yorum ise meseleyi şu şekilde nihayetlendirmektedir:

Öldükten sonra cesedi mezarda olan ve ruhu yüksek âlemlerde dolaşan kimsenin hali, kuyu gibi derin ve karanlık bir zindanda mahbus iken gecelerde uyuduğu vakit, kendisini rüyasında gülistanda görmesine ve latif bahçeler içinde dolaşmasına benzer. (Konuk, IX, 2008: 554).

Mevlana öte yandan kaderi yok saymamakla birlikte, insan iradesini yok sayarak kaderci bir anlayış ortaya koyan Cebriye’yi eleştirir. Mevlana (Mesnevi, 2007: b. 311-3120) kulun “Tanrı ne dilemişse o oldu.” demesini, Cebriye’yi tembelliğe götüren bir söylem olduğu üzerinde durur. Ona göre, tamamen her şeyin Tanrı tarafından yapıldığı fikri, emiri verene yakın ol, onunla ol demektir yoksa ihtiyarın anlamı yok olur. O, kendini Tanrı’nın yolunda ve ona yakın olmaya çabalayan biri olarak tanıtır. Cebriye eleştirisinde Mevlana, açıklayıcı bir hikâye anlatır. Hikâyeye göre, (Mesnevi, V, 2007: b. 3077-90) bir hırsız ağacın tepesine çıkar ve ağacı silkeleyip meyveleri döker. Bunu gören bağ sahibi tepki gösterir. Hırsız cevap olarak: “Tanrı bağından Tanrı kulu, Tanrı’nın ihsan ettiği hurmayı yerse. Adice ne kınıyorsun, gani Tanrı’nın insanını neden kiskanıyorsun” der. Bunun üzerine bağ sahibi hizmetçisinden bir sopa ister ve hırsız ağaca bağlayarak sopayla dövmeye başlar. Hırsız acılar içerisinde suçsuz günahsız kulu neden vurduğunu sorunca bağ sahibi: “Tanrı’nın kulu, başka Tanrı kulunu Tanrı sopasıyla güzelce dövüyor. Sopa da Tanrı’nın arka da, yan da. Ben, ancak onun kulu ve buyruğunun aletiyim.” der. Hikâyeye göre hırsızın son sözü “Cebirden tövbe ettim İhtiyar vardır, vardır, var.” şeklindedir. Mevlana’nın bu hikâyesi cebriyeyi eleştiri ve ihtiyarı ispat için önemlidir.

Mevlana külli iradeyi ciddiye alan biridir dolayısıyla kaderi yok sayması elbette mümkün değildir. Burada onun üzerinde durduğu ve eleştirdiği nokta, aşırılıktır ve sorumluluğu Tanrı’ya yüklemektir. Ona göre, özgür iradeyi de Tanrı verdiyse ve onu kullanmamızı istediye, o halde buna itiraz da Tanrı’ya bir başkaldırı olarak görülebilir.

Zaten tamamen kendini kaderin kollarına bırakan kişi için tevekkülün de bir anlamı yoktur.

Kader-özgür irade bağlamında ikinci hikâye, Mevlana'nın 'Av hayvanlarının aslana, tevekkül edip çalışmayı terk etmesini söylemesine' dair hikâyesidir. Hikâyeye göre, bir dereye av hayvanları aslanın korkusundan ıstırap içinde yaşarlar. Aslan pusuda yatmakta ve onları avlamaktadır. Bu durumdan bunalan av hayvanları, bir hileye başvurmaya karar verirler. Aslanın yanına gidip onu tevekküle davet ederler: "Ey halden anlayan haberdar hakim! Çekinmeyi bırak; çekinme, insanı kaderin hükümlerinden kurtaramaz. Kaderden çekinmekte perişanlık ve kötülük vardır, yürü, tevekkül et ki tevekkül, hepsinden iyidir." (Mevlana, I, 2007: b. 908-9) Aslan kendinden emin bir şekilde: "Evet, tevekkül kılavuzsa da bu sebebe teşebbüs de, Peygamberin sünnetidir." (Mevlana I, 2007: b. 912) der. Böylece av hayvanları ile aslan arasında hararetle bir tartışma çıkar. Av hayvanları rahat bir nefes almak için aslanı tevekküle teşvik eder, aslan ise tevekkülden evvel peygamber öğüdünü yerine getirir ve tevekkülle beraber devenin ayağını bağlar. Israr eden av hayvanlarına yine şöyle der: "Tanrı'nın nimetine şükretmek kudretini artırır. Senin cebirliğin ise o nimeti inkârdır. Onun verdiği kudrete şükretmek kudretini artırır. Cebir ise nimeti elden çıkarır." (Mevlana I, 2007, b. 938-9). Aslanın getirdiği deliller üzerine av hayvanları itaat ederler ve her gün kurada çıkan hayvanın aslana yem olmasına karar verirler. Sıra tavşana gelince o itiraz eder ve zulme isyan eder. Ve aklını kullanarak aslana bir tuzak kurar. Sonuca bağlamak gerekirse hikâyenin sonunda kuyuda kendi yansımasını gören aslan tuzağa düşer ve ölür.

Bu hikâye bizi nereye götürür, sorusu yine burada Mevlana'nın didaktik yönünü ortaya çıkarır. Bu hikâye, kader ve özgür irade adına Mevlana söylemlerinin ciddi manada yer aldığı önemli bir bölümdür. İlk aslanın söyledikleri aslında Mevlana'nın felsefesidir. Mevlana, kadere önem atfedip aynı zamanda insanın tevekküle giden yolda kendi çabalarını büyük oranda önemser. Tevekküle giden yolun salt kaderle olmayacağı hikâyenin ana temasıdır, denilebilir. Burada Mevlana Cebriye'nin görüşüne eleştiri getirir: "Tembellik yüzünden şükür ve sabırda mahrum kalan, ancak şunu bilir: ayağını 'cebir' tutmuştur. Cebir iddia eden, hasta değilken kendisini hasta göstermiştir. Nihayetle hastalık o kimseyi sıhhatten ayırmıştır." (Mevlana, I, 2007 b. 1068-9).

Mevlana böylece sadece kadere boyun eğenlerin sonunun kuyunun dibi olduğunu ve aslanın ilk hali gibi kişinin kendi iradesi ile davranması gerektiğini ilginç bir hikâyeye ile bize sunar. Tanrı'nın insana vermiş olduğu irade burada nimet olarak görülür.

Hakk'ın sana verdiği aza ve cevarih nimettir. Sen bunları evamir-i ilahiyye dairesinde kullanırsan, o nimetin şükürünü ifa etmiş olursun; sana verdiği kudret-i sa'yi nefy edip, cebir tarafına gidersen, bu nimetleri inkar etmiş olursun. (Konuk, I, 2006: 308).

İnsan iradesinin her şeyi mümkün kıldığını ve kaderin etkisinin olmadığı konusunda da Mevlana Mutezile'nin görüşünün haklı bulunduğu taraflar olmasına rağmen, Mutezeli'ye ciddi eleştiriler de yönelir. “Âlemin zerrelere birbirine girse yine Allah'ın kaza ve kaderine karşı hiçtir hiç! Bu yeryüzü, gökten nasıl kaçabilir, yeryüzü kendini gökten nasıl gizleyebilir?” (Mevlana, III, 2007: b. 447-8) Yine *Mesnevi*'de Hz. Musa'ya yer veren Mevlana, Firavun ne yaparsa yapsın Tanrı hükmünün her şeyin üzerinde olduğu noktasında durur. Ve burada şöyle bir mesaj sunar:

Hâlbuki Musa'yı anmamız işi gizlemek için. Yoksa Musa'nın nuru, ey iyi adam, senin bugün elinde. Musa da sende, Firavun da. Bu iki düşmanı da kendinde ara sen. Musa, kıyamete kadar vardır. Nuru hep o nurdur, başka nur değil... Değişen yalnız kandildir. (Mevlana, III, 2007: b. 1251-4).

Mevlana burada Musa'nın doğumunun Firavuna rağmen olduğunu ve Tanrı'nın kaderinden kaçışın mümkün olmadığını örnekler.

Cebriye ve Mutezile görüşlerini, metinlerden çıkardığımız üzere, bazı yönleri ile eleştiren bazı yönleri ile kabul eden Mevlana, kendi görüşünü de ortaya koyar. Onun sentez olarak değerlendirebileceğimiz görüşlerini şu cümleleri net olarak ortaya koyar: “Her şey hak demek ahmaklıktır, fakat her şey batıl diyen de şakidir.” (Mevlana, II, 2007: b. 2942). Mevlana, Tanrı'nın kaderini kesinlikle kabul eder ama bunun yanında özgür iradenin varlığını da kabul eder. Aksi durumda sınavın adaletinin olamayacağını belirtir. Mevlana'ya göre insan, kader ve irade çizgisinin bir yerinde Tanrı merkezli olarak tanımlanır. Ona göre insan, değiştiremeyeceği şeylerde mecbur, değiştirebileceği şeylerde özgürdür.

Özgür irade-kader bağlamında son hikâyeye şöyledir: ‘Yoksul Arap bedevinin hikâyesi’ (Mevlana, I, 2007: 181-226). Hikâyeye göre: Bir adam ve karısı fakirlikten kıvrınmaktadır. Karısı bir gün, kocasına bu fakirliğin artık çekilmez bir hal aldığını



söyler. Buna hiddetlenen adam, karısını tamahkâr olmakla suçlar ise de kadın aslında öyle olmadığını uzak diyarlarda bir padişah olduğunu ve ona giderse bu yoksulluktan kurtulabileceklerini söyler. Adam biraz tereddüt etse de karar verir. Padişaha hediye ile gitmek gerekir. Yağmur suyu ve testilerinden başka bir şeyleri olmayan karı-koca ellerinde olan tek şeyle padişaha gitmenin kararını verirler. Karısının duaları ile yola koyulan adam testiye özene bezene padişaha ulaştırmaya çalışır. Padişahın diyarına varan adam etraftaki yeşilliği, güzelliği gördükçe elindeki testiden utansa da padişahın yanında bulunanlar ona misafir olmasından dolayı büyük hürmet gösterirler. Elinde bir testi su ile denize varan adam şaşkınlık içinde padişaha varır. Padişah onu büyük bir özenle ağırlar ve testisini kabul eder. Bu testideki suyu alan padişah testiye altın ile doldurup adama verir ve adam karısının yanına neşe içinde döner.

Bu hikâye bize neyi anlatmaktadır, sorusuna cevaben: Başta kadın açısından baktığımızda, mevcut durumundan şikâyeti vardır ve bu bir rahatsızlık halidir. Doğum örneğinde olduğu gibi, rahatsızlık hali her zaman kötü bir şey değildir. Sonra adamın, kadın tarafından uyandırılışı ve güzelliklerden haberdar edilişi vardır. Bu durum ham olan bir kişinin, bir alim tarafından uyandırılışı gibi görülebilir. Sonrasında yola çıkış vardır, bu kimi zaman dikenli kimi zaman gül bahçelerinde ilerleyen bir yaşam yolculuğudur. Yolun sonunda padişaha varış vardır. Burası kâmil insanın nihai hedefidir. Padişah Tanrıdır ve ona yakın olanlar yani peygamberler de onun ışığına en yakın kişiler olarak en fazla aydınlananlardır. İnsan, elinde olan tüm varlığı ile yola çıkarsa –fakir adamın tek varlığı testisi idi- Tanrı ona çok daha fazlasını verir. Kadının bu kader deyip beklemesinden ziyade yola düşüp elinden geleni yapması özgür iradesinin yaptığı bir eylemdir. Yani kadın, durup beklemek yerine harekete geçmiştir. Padişah onun bu çabasını gördüğünden ona çok daha fazlasını ihsan etmiştir. Başka bir yorum olarak testiye âlem olarak tasarlırsak, testi insanın bedenini temsil eder. İnsan Tanrı'dan ayrı olduğunda su misalidir ve Tanrı'ya ulaştığında ise ruhu, altına dönüşür. Suyu altın yapmak, su olarak beklemekle mümkün değildir. Yani testiye sebep bilip su aracılığıyla altın yoluna ulaşmak gerekir.

Hikâyenin sonunda çıkarımlar şöyledir: “Her şey bir maksatla hareket eder, her şey bir maksatla dönüp dolaşır.” (Mevlana I, 2007: b. 2800). Yoksul çiftin maksadı güzellik, zenginliktir; padişahın maksadı ise kendine ulaşanlara güzelliği vermektir. “

Ey şu fani konaktan kurtulmayan!” diye de yine bir serzenişte bulunur. Yine hikâye sonunda Âlem-insan ilişkisine değinir: “Eğer cüzü külle muttasıldır, ayrılmaz dersin diken ye, gül isteme. Diken de gülden ayrılmaz.” (Mevlana I, 2007: b. 2811). Bu sebeptendir ki cüz ile kül arasında kopmayan bir ilişki söz konusudur.

Arka planda yer verdiğimiz kaderci görüş olan Cebriye ile özgür iradeyi savunan Mutezile karşıtlığında Mevlana orta yol bulucu olarak bir tavır ortaya koyar. Bu başlıkta yer alan Mesnevi’deki bazı hikâyelere bakıldığında Mevlana’nın ortaya koyduğu, hem kaderi hem de özgür iradeyi birlikte ele alan görüşü görülmektedir. Âlemde yer alan kader anlayışının kabulü ile birlikte yine insanın psikolojik alanına yansıyan kader arayışı da önemlidir. Buradan kader ve irade ile ilişkili olarak yakın bir tartışmayı daha açıklamak gerekir: Kötülük Problemi.

### 1.3. Özgürlük ve Kötülük Problemi

Felsefi ortamda iyilik ve kötülüğün âlemde olup olmadığı sorunu ciddi tartışmalara sebep olur. İyiliğin Tanrı tarafından yaratıldığı fikri, dini açıdan kabul görür. Ancak kötülüğün nereden geldiği meselesi gerek dini açıdan gerekse felsefi açıdan hep tartışılmalıdır. Günah kavramı ve yine günahın işlenmesine ilişkin özgürlük alanı da bu tartışmanın bir parçasıdır. Meseleye ilişkin tartışmalar felsefi ortamda Antik Çağ’a kadar görülebilir. İyilik ve kötülüğün nasıl anlaşılacağı konusunda Sokrates’in soruları dikkat çekicidir. İyiliğin ve kötülüğün yaşama nasıl yansıdığına ve felsefe tarihinde meselenin nasıl başladığına kısaca değinmek gerekir. Sokrates’in ‘Tanrı’nın iyi-kötü olarak belirlediği şeylerin özü nedir?’ sorusu önemlidir. Bu soruya Sokrates, *Euthyphron* diyalogunda yanıt aramaya çalışır. Bu diyalogda anlatılan hikâye, Euthyphron’un babasının bir masumu öldürmesini yargıçlara şikâyet için geldiğinde Sokrates ile karşılaşması ile başlar. Babası yanında çalışan masum birini öldürmüştür ve o bu durumun dine aykırı olduğunu düşünür, bu sebeple de babasını şikâyete gelir. Burada karşılaştığı Sokrates ile önemli bir tartışmaya girer. (Platon, 2016: 37-66). Diyalog, Sokrates’in diğer diyaloglarında olduğu gibi bir sonuca ulaşmaz, ancak meselenin tartışılması esnasında tüm düşünce tarihini etkileyen bazı sorular Sokrates tarafından ortaya atılır: “Tanrılar dine uygun olanı, dine uygun olduğundan dolayı mı severler, yoksa sevdikleri için mi dine uygun bulurlar?” (Platon, 2016: 53). Böylesi

birçok çıkarım ve sorularla Sokrates, yüzyıllar öncesinden düşünce tarihini etkileyerek bugüne kadar devam eden kritik soruları sorar. Bu sorular kritik öneme sahiptir.

Dolayısıyla, Tanrı ile insan arasındaki ilişkide iyiliğin Tanrı tarafından yaratılışı kendi içerisinde tutarlı iken kötülüğün yaratılışı bir sorun haline gelir. Bu noktada kısaca kötülük problemine değinmek gerekir. Ancak bu mesele çok kapsamlı bir konu olması bakımından burada sadece konunun sınırlarında kısaca değinilecektir. Meselenin özüne baktığımızda, felsefe tarihi açısından bu mesele ilkin Epikuros’da ortaya çıkar. Sonrasında: “Platon, aynı problem üzerinde durmuş fakat bir çözüm getirememiştir. Öyle görülüyor ki o, kötülüğü evrendeki düzensiz hareketlere bağlamakta ve ondan Tanrıyı değil de kötü ruhları sorumlu tutmaktaydı.” (Aydın, 2014: 151). Müslümanlar açısından durum Farabi, İbn-i Arabi, Gazali gibi önemli âlimler tarafından tartışılmıştır. Gazalinin deyimiyle bu âlem, Mümkün âlemlerin en iyisidir. Hristiyanlık açısından, Ortaçağ’a gelindiğinde bu tartışma Leibniz ile yeniden gündeme gelmiştir. “Leibniz, Gazali’nin cümlesini adeta iktibas etmekte ve bu âlemin mümkün âlemler arasında en iyisi olduğunu söylemektedir.” (Aydın, 2014: 154). Meselenin böyle bir tarihsel felsefi serüveninin yanı sıra din açısından değerlendirildiğinde ‘İlk Günah’ konusu meselenin en zirve tartışması olarak karşımıza çıkar. Hz. Âdemin yasak elmayı yemesiyle başlayan bu günah meselesi, tüm ilahi dinlerde tartışma konusu olmuştur. Burada kötülük probleminin asıl kırılma noktası olan bu olayı *Mesnevi* bağlamında incelemek, kapsam bakımından daha doğru olacaktır. Son olarak kötülük problemine dair bazı detayları verip Mevlana’nın bakışına geçeceğiz. İyilik kavramı, tanrının istediği ve sevap olarak değerlendirilen mevzudur ve bu bakımdan alternatifini yoktur ve sınırları belli olan net bir kavramdır. Ancak kötülük kavramı, bir sınıflamaya tabi tutulur:

Tanrı’nın kötülükten sorumlu olmadığını belirtmek için genellikle kötülük, tabi ve ahlaki diye ikiye ayrılmakta, birincisi bazen, tıpkı Farabi’nin yaptığı gibi, maddenin her kemali kabul edecek durumda olmadığına; ikincisi ise bizzat insana mal edilmektedir. (Aydın, 2014: 155).

Dolayısıyla burada insana mal olan bir kötülük alanından yani ahlaki kötülükten bahsedilecektir. Tanrı iyiliği yaratmıştır, kötülük ise kişinin kendi görüşü ve sorumluluğudur. Burada paradoksal bir durumla karşı karşıya geliniyor gibi görülse de aslında yaradılışın anlamı ve özgür iradenin insana verilmesiyle tam ilişkili ve tutarlı görülmektedir. “... Tanrı, özgür seçimler yapabilen varlıklar yaratmak için, özgür

seçimi anlamlı kılacak olan kötülüğe de izin vermiştir.” (Alpyağlı, 2014: 739). Böylece, ahlaki kötülük ile insanın eylemleri ve dolayısıyla insanın özgür iradesi arasında güçlü bir bağ olduğu görülmektedir. Evrende yaşanan sel, deprem gibi doğal afetler beşeri kötülüğe karşılık geliyor iken ahlaki kötülük insanların kendi eylemlerinin bir sonucu olarak açıklanabilir. Ancak bu çalışmanın konusu günah işleme özgürlüğü bağlamında ahlaki alandaki kötülüğün anlaşılmasıdır. Bu anlamda günah, ahlaki alana dâhil olan kötülüktür. Özgürlük ile olan ilişkisine gelecek olursak, âlemde yer alan kötülüğün, insanın özgür seçimi olup olmadığı önemli bir kırılma noktasıdır.

Meselenin ilahi dinlerdeki tartışmasına gelecek olursak, âlemde iyinin Tanrı tarafından yaratıldığı konusu diğer ilahi dinlerde olduğu gibi İslam dininde de kabul edilmiş bir gerçektir. Tanrı'nın iyiliği yaratmış olması herhangi bir tartışmaya konu olmayacaktır. Ancak burada tartışmaya konu olan ve günahın sebebi olan kötülük kavramıdır. Daha doğru ifadeyle, Tanrı'nın iyiliği yaratmış olduğu kendi içinde tutarlıdır, asıl sorun kötüyü yaratıp yaratmadığı meselesidir. Bu çalışmanın kapsamı dâhilinde, diğer ilahi dinlerden ziyade İslamiyet'in esasları dikkate alınarak örnekler verilecektir. İlk Kuran'da iyiliğin ve kötülüğün ne olduğuna ilişkin önemli ifadelere bakacak olursak: “... De ki: Bunların hepsi Allah'tandır. (Ey insanoğlu!) sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindedir.” (Kuran, 4/78-79). İyilik, Tanrı'nın istediği bir eylem olarak sevap diye adlandırılırken kötülük ise, Tanrı'nın istemediği eylem ve aynı zamanda bireyin şahsi alanına ilişen bir günah olarak adlandırılır. Günah ve sevap kavramı böylece insan ve Tanrı arasındaki ilişki açısından, bu başlıkta da yine önemli bir ölçüttür. Tanrı'nın iradesi, Meryem kisasında: “Allah dilediğini böylece yaratır. Bir işin olmasını dilerse ona ol der ve olur.” (Kuran, 3/47). şeklinde geçer. Burası külli iradenin her şeyin yaratıcısı ve belirleyici olması bakımından dikkat çekicidir. İnsanın iradesi ise yine Kuran'da şöyle geçer: “Ve de ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen inansın, dileyen inkâr etsin.” (Kuran, 18/29).

Mevlana'nın meseleye bakışı şöyledir: “Bu tatlı suyla tuzlu su, damar damaradır. Halk arasında sur üfürülünceye dek birbirine karışmadan böylece gider durur.” (Mevlana, I, 2007: b. 746). ve “Şu bedeninde iki şahıs savaşmaktadır: bakalım baht kimin olacak, kimi seçecek?” (Mevlana, 2014: 48). Cümleleri ile özetlenebilir. Mevlana, böylece iyilik ve kötülüğün âlemde var olduğunu kabul eder. Ancak iyiliğin

varlığı Tanrı'ya atfederken kötülüğün varlığını ise insanın seçimlerinden doğan bir alana dahil ederek ciddi bir ayrıma gider. “İyilik edenler, ihtiyariyle iyilik ederler, uyanık hareketleriyle kendilerini korurlar da o yüzden övünürler; takdir edilirler. Cihandaki bu medihler, bu takdirler, hep ihtiyar yüzünden meydana gelir.” (Mesnevi, V, 2007: b. 3296). Mevlana'nın bu görüşleri onun insanın iyiliğe yöneliminin yine kendi seçimiyle olduğunu gösterir.

Kötülük problemini daha doğru analiz etmek için öncelikle iyilik ve kötülük kavramlarını doğru anlamak gerektiği kanaatindeyiz. O halde iyilik ve kötülük nedir? Nasıl bir sınıflandırma yapılabilir? Bu kavramların insanın özgürlük alanı ve Tanrı ile nasıl bir ilişkisi olabilir?

Tanrı ve insan arasında kopmayan bir ilişki vardır. Bu ilişkinin, kutsal kitap ve peygamberler aracılığı ile genel kurallara bağlandığı bilinen bir gerçektir. Tanrı istediği şeylerin karşılığı olarak sevap, istemediği şeylerin karşılığı olarak günah olarak belirlediği sınırları, kutsal kitabında detaylıca belirtir. Ancak burada önemli nokta, orada duran yazılı metnin yaşamın içinde nasıl hayat bulduğudur. Bu mesele, yüzyıllardır tartışılmalı olmakla birlikte Mevlana açısından cevabı nettir: Tanrı iyi olanı yaratmıştır, dolayısıyla bu O'nun istediği bir şeydir. Kötü olan da zaten izafi olarak vardır yani bizim öznel bakışımızla alakalıdır. “Görüyorsun ya, dünyada mutlak olarak kötü diye bir şey yoktur. Kötü, buna nispetle kötüdür. Sonra şunu da bil ki, Alem'de hiçbir zehir yahut şeker yoktur ki birine ayak, öbürüne ayakkabı olmasın! Evet... Birine ayak olur, öbürüne bukağı. Birisine zehirdir, öbürüne şeker tatlı! Yılanın zehri, yılanı hayattır, insanaysa ölüm!” (Mesnevi, IV, 2007: b. 65-69). Yani Tanrı'nın istekleri iyidir ve insan bu iyi istemine, seçimleri ile karşılık vermek durumundadır. Yani insanın doğuştan getirmediği bir iyi ve kötü vardır. “Çocuk dadısıyla kavga etmez. Gerçi ne kötüyü bilir ne iyiyi...” (Mevlana, I, 2007: b. 597). İnsan varoluşsal gelişimde bu iki karşıt durumu onaylayarak veya reddederek kendi yaşam alanının oluşturmuş olur.

*Mesnevi*'deki hikâyelerde kötülük problemine dair tartışmalara gelecek olur isek, usul aynı şekilde devam eder ve alegorik anlatımlar ile mesele açıklanmaya çalışılır. Bu bölümde *Mesnevi*'den iki hikâyeye ve diğer alıntılar ile konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Mevlana, kötülük problemi sorununun insanlık tarihi açısından ilk ortaya çıktığı konuya açıklık getirerek dâhil olur. Bu noktada *Mesnevi*'nin ilk cildinde yer alan 'Hz. Âdem- Şeytan diyalogu ve âlemin yaratılışı' meselesi ile başlatmak uygun olacaktır. İlk Mevlana'nın bu diyaloguna ve beraberinde getirdiği açıklamalara bakmak gerekir. Bilindiği ve semavi dinlerde kabul edildiği üzere, Hz. Âdem'in yasak elmayı yemesi insanlık tarihi başlar. Hz. Âdem ile şeytan arasında Kur'an'da şöyle bir diyalog geçer: Şeytan "Rabbim! Beni azdırmama karşılık, and olsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlâsa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracam" (Kuran, 15/39). Der ve böylece şeytan Tanrı'nın iradesini yok saymış olur. Ancak Hz. Âdem şöyle der: "Rabbimiz, biz nefislerimize zulmettik" (Araf 7/23). Onun böylesi bir sorumluluğu yüklenmiş olması insanın iradesinin varlığı açısından önemli bir örnektir. Mevlana, bu diyalogun analizini şöyle yapar:

Ey gönül! Cebirle ihtiyarı birbirinden ayırt etmek için bir misal getir ki ikisini de anlayasın: titreme illetinden dolayı titreyen bir el, bir de senin titrettiğin el... Her iki hareketi de bil ki Tanrı yaratmıştır; fakat bu hareketi onunla mukayeseye imkân yoktur. İhtiyarınla el oynatmadan pişman olabilirsin; fakat titreme illetine müptela bir adamın pişmanlığını ne vakit gördün. (Mevlana I, 2007: b. 1496-9).

Mevlana da el titreme mevzusu ünlü bir metafordur ve insanın isteyerek yapıp etmeleri ile istemeden hayatında olanların farkını ortaya koymaktadır. Bu örnekte şeytanın Tanrı iradesine karşı çıktığı, Hz. Âdem'in sorumluluğunu kabul ederek iradesine suç bulduğu çarpıcı bir örnek olarak görülür.

Bu hikâyeyi nasıl anlamalıyız? Tanrı'nın insanın kararları üzerindeki etkisi açısından bu hikâye oldukça açıklayıcıdır.

Yani Hak Teâlâ'nın sana meçhul bıraktığı sırr-ı kader sebebiyle seni korkutmasını, onun kereminden bil; zira bu korku seni itaate ve niyaza ve tezellüle sevk eder ve bu fiilin sebebiyle dahi seni gayet emniyet üzere bulunan bir mülk üzerine oturtur." (Konuk, I, 2006: 389).

Kanaatimizce burada Mevlana, kaderin sırrının insanın eylemlerini gerçekleştirebilme nispetinde sonuca varabileceği kanısındadır. Burada dikkat çekici olan nokta, Mevlana'nın ilk günah meselesi olarak ciddi bir kırılma noktası yaşayan kötülük problemine dair birkaç hikâyeye *Mesnevi*'de yer veriyor olmasıdır. Bu tartışma tarih boyunca yapılmış ve süregelmiştir. Konu ile ilgili çağdaş bir yorum ise şöyledir:

Âdem ve Havva yasak ağaca yaklaşmalarının, onların kendilerine uyguladıkları ilk kötülük (zülüm) olması, bu kötülüğün anlamını ancak cennetten kovulduklarında fark etmeleri, kötülüğün insan fitratından mı kaynaklandığı yoksa öğrenilen bir husus mu olduğu sorusuyla ilgili görülebilir. Habil ve Kabil kıssası ise kötülük ve iyilik arasındaki zıtlığın kan dökme ve öldürme bağlamında ele alındığı ilk örnek olarak dikkat çekicidir. (Tatar, 2017: 294)

İnsan kötülüğü kendi mi yarattı yoksa Tanrı mı kötülüğü yarattı ya da insanlar bunu sadece tercih mi etti, şeklindeki sorular önemlidir. Tarihsel bağlamda baktığımızda iyi ve kötü böylece ilk günahın bedensel formları olarak Habil ve Kabil’de beden bulmuş olur. “Kabil ve Habil kıssası, insanın ürettiği iyiliğin (aydınlığın) ve kötülüğün (karanlığın) tarihsel bir fenomen olarak bedenleşmesini, yani insanın varlığına referansla yeryüzünde kendisine yer açan bir geleneğin doğuş anını simgelemektedir.” (Tatar, 2017: 295). Bu meselenin ilk çıkış noktası olan Hz. Âdem’in dünyaya gelişi ve günahı işlemeleri ve bu âlemde kendi evlatlarında iyi-kötü kavramlarının adeta mitolojik bir Tanrı gibi sembolik hale gelmesi yüzyıllardır meselenin bu çerçevede tartışılmasına sebep olmuştur denilebilir. Mevlana’nın böylesi kritik bir meseleye uzak kalmadığı görülmektedir. Mevlana bu konuda, iyi olanı Tanrı’ya atfederken kötü olanı, insanın ahlaki kötülük alanı olan kendi heves ve arzularının sonucu olarak açıklar. “Peygamberler dediler ki: Çirkin ve kötüye yormak, sizin ruhunuzda meydana gelen bir şey. Bu kabahat bizde değil sizde...” (Mevlana, III, 2007: b. 2955). Esasında Mevlana açısından kötü diye bir şeyde yoktur. Kötü, ancak ve ancak kişinin nefsi ile bir şeye yönelmesi ve onu öyle görmesinin sebebidir.

Mevlevilikte, kötü gibi görünen bir şey aslında iyi olabilir. Sadece bunun bizim anlayamayacağımız bir boyutta açıklaması vardır. Ona göre, Tanrı’nın insanı iyi olana yönlendirmesinin bir diğer kanıtı da peygamber göndermesidir. “Tanrı’nın rahmeti, kahrından ileridir, kahrından fazladır ve ezelidir. Bu yüzden de bir kimseyi belaya uğratması, rahmetindedir.” (Mevlana, III, 2007: b. 4166-67). Yani özetle denilebilir ki insan ancak özgür iradesi ile verdiği kararların sonucu olarak kötülükle muhatap olur. Böylece kötülük izafî olanın konusu olup çıkar. Sonuçta ortaya çıkan iyilik ve kötülük durumu insanın kendi tercihlerinin bir sonucu ve kendi görüş açısının bir yansımasıdır.

Mevlana bir probleme açıklık getirme yöntemi olarak karşıt fikirleri inceler ve orta yol denilebilecek bir sonuca bağlar. Kötülük problemi bağlamında ikinci hikâye *Mesnevi*’de şöyle yer alır: ‘Küfre razı olma küfürdür, hadisiyle kaza ve kadere razı

olmayan benden başka bir ilah arasin' hadisinin manalarını birleştirmek' başlığındaki açıklamalar önemlidir. Mevlana bu başlıkta, Tanrı mı günah işlememize sebep olur yoksa bunun nedeni kişinin kendi sorumluluğu mudur, sorusuna cevap verir. "Kâfirlik ve münafıklık da Tanrı'nın kaza ve kaderi değil mi? Fakat buna razı olursak kötülük etmiş olmaz mıyız? Razı olmazsak o da suç... Peki, ikisinin arasında hangi çareye başvuralım?" (Mevlana, III, 2007: b. 1365-67). Bu ikilem içerisinde Mevlana, şöyle bir çözüm yolu sunar: "Küfür cahillikten meydana gelir, fakat küfrün takdiri Tanrı'nın bilgisidir." (Mevlana, III, 2007: b. 1371). Mevlana'nın vardığı nokta her türün kendi sınıfı içerisinde bir değerlendirme yapmasının sorulara en azından bir çizgi çizeceği şeklindedir. Yani Tanrı'nın yetileri ile insanın yetilerinin bir ve aynı düzlemde tartışmaya açılmasının sonucu açısından çözümsüz olacağı görüşüdür. Konuk, *Mesnevi* serhinde bu konuya şöyle bir açıklık getirir:

Yazının veya resmin çirkin olması, o yazıyı yazanın ve resmi yapanın da çirkin olmasını iktiza etmez; belki o hattat veya ressamın hem güzel ve hem de çirkin nakışlar yapmaya liyakati ve kudreti olduğu görünmek içindir. (Konuk, V, 2005: 367).

Yani, resimde iyi veya kötü figürleri aslında ressamın kötü olduğu anlamına gelmez aksine bu ressamın çok iyi olduğunu çıkarır. "Nakkaş güzeli ve çirkinini ne kadar mahirane ve üstadane nakış ve tersim ederse, sanatında o nispette kuvvet ve kudret sahibi olur." (Konuk, V, 2005: 367).

Mevlana'ya göre Tanrı, insanın özgürce işlediği kötülüklerin faili değil, iyiliğin yaratıcısı olarak konumlanır. Ona göre âlemde iyilik ve kötülüğün varoluşu ve Tanrı'nın sadece iyinin yaratıcısı olması bir eksiklik değil aksine onun yüceliğinin bir göstergesidir. "Çirkin resim, ressamın çirkinliğini icap ettirmez ya. Çirkinini de yaptığına, yapabildiğine bir delil olur ancak. Hatta hem çirkin resmi hem de güzel resmi yapabildiğinden ressamın, kuvvetli bir ressam olduğuna delildir." (Mevlana, III, 2007: b. 1372). Kanaatimizce Mevlana, tüm diğer görüşlerinde olduğu gibi epistemolojik ve ontolojik tartışmaların ötesinde günah ve sevap meselelerini toplumsal yaşamın içerisinde eylemin kendi içinde değerlendirir.

Özgürlük meselesinin anlaşılması adına, insanın günah işleme özgürlüğünün ele alınması önemlidir. İlk günahın işlenmesi ve böylece başlayan insanlık tarihinde iyilik ve kötülük kavramlarının da Habil ve Kabil ile ortaya çıkıyor olması, alemin



yaratışındaki bütünlüğü ortaya koyar. Mevlana felsefesinde izafi bir kötülük anlayışı benimsenerek Tanrı sınırlarına dahil olmayan insanın bizatihi kendinin yönelimi ile ortaya çıkan bir görüş verilir. *Mesnevi*'de bu soruna olan yönelimde yine dikkat çekici gözüktür. Genel olarak toparlayacak olursak; Mevlana'da özgürlüğün mahiyeti, kader ve günah işleme veya kötülük ile olan ilişkisi bir bütünlük içerisinde açıklandığında anlam kazanacaktır. Buradan sonra esas mesele onun bu önemli söylemlerinin nasıl anlaşıldığı meselesidir.



## II. BÖLÜM

### MESNEVİ'DEKİ ÖZGÜRLÜĞÜN İSLAM VE BATI DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ

Mevlana'nın 17 Aralık 1273 yılında, ölümü ile birlikte kendi dilinden çıkan sözler son bulur. Bu son buluş, özelde tasavvuf genelde ise İslam düşüncesinde ve Batı düşüncesinde önemli başlangıçlara sebep olur. Mevlana'nın ölümü ile yerine geçen oğlu Sultan Veled (ö. 1312), babasının eserlerini derleyerek ve koruyarak Mevlana düşüncesinin Osmanlı'da Mevlevilik yolu ile devam edilmesine öncülük eder. Mevlana sonrasına dair çalışmalara bakıldığında özellikle tarihsel bir bağlam içerisinde toplumsal bir yansıma olan aşk, hümanizm, insan sevgisi, hoşgörü gibi konuların işlendiği görülmektedir. Mevlana'nın XII. yüzyıldan günümüze kadar gelenek oluşturması bu anlamda ne kadar etkili olduğunun önemli bir göstergesidir.

Mevlana, ister İslam düşüncesi isterse Batı düşüncesi olsun her kesim, bölge ya da statüde bulunan toplumların kendisini anladığı nispette anlatabileceği görüşündedir. Böylece onun metinleşen fikirleri, insanların metne yaklaşımı ve onu anlama düzeyleri ile eş değer olarak ortaya çıkacaktır. O, kendisinden sonra oluşabilecek düşünce dünyasına şöyle seslenir: “Ben evvelce, sıkıntılar içinde hapis olmuş adama benzerdim, şimdi ise ruhumun hali doğuyu da kapladı batıyı da.” (Mevlana, III, 2007: b. 3535). Mevlana, fikirlerinin yayıldığı farkındadır ve kendisinden sonra bu fikirlerin sürececek olmasından da memnun gözükmemektedir. Bu ana başlık altında, Mevlana'nın ileri sürdüğü özgürlük fikrinin, İslam düşüncesi ve Batı düşüncesinde nasıl tezahür ettiği konusu işlenecektir.

#### 2.1. İslam Düşüncesine Etkileri

##### 2.1.1. İslam Düşünürleri Üzerindeki Etkileri

*Mesnevi*, düşünce tarihi boyunca bir gelenek içerisinde yoğrulmuş, çok yönlü yorumlar ile farklı fikirlere yol açmış önemli bir eserdir. Dolayısıyla ondan etkilenen birçok ismin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Mevlana henüz hayatta iken çevresinde ondan etkilenen ve onu etkileyen önemli isimler vardır. En mühim isim olarak görülebileceklerin başında Sadreddin Konevi gelmektedir. Konevi, Konya'da yaşayan

ve Mevlana ile sıkı ilişkileri olan biridir. İbnü-l Arabi'nin üvey oğlu ve öğrencisidir ve hatta "... Sonuçta İbnü-l Arabi'nin en önemli 'eserinin' Konevi olduğunu hesaba katarsak..." (Demirli, 2010: 18). gibi bir iddiayı ciddiye aldığımızda Mevlana, Konevi ve İbnü-l Arabi arasındaki ilişki ve dolayısıyla etkileşim daha doğru anlaşılacaktır. İbnü-l Arabi'nin, Mevlana'yı etkilediğinden giriş bölümünde söz etmiştik. Konevi–Mevlana ilişkisinde ise karşılıklı bir diyalog söz konusudur. Konevi, esasında eserlerinde Mevlana'dan farklı bir çizgide ilerler: "Menkıbelerde Mevlana geleneksel anlamıyla bir mutasavvıf olarak tasvir edilirken Konevi tasavvuf kitaplarındaki 'Ehl-i zahiri' temsil eder." (Demirli, 2010: 20). Yani Mevlana, felsefe dilini alegorik anlatımlar ile halk diline dönüştürürken Konevi, daha ziyade metafizik bir dil kullanarak felsefe oluşturur. Konevi, önemli eserlerinden biri olan *Tasavvuf Metafiziği*'nde insanın irade sahibi olmasını dua ile açıklar. "İnsan her şeyi/emir kapsayan bir nüsha, varlığın sureti her sırrı içeren bir hazine, suret ve mertebe açısından da ihata edici bir daire olduğu için, ilahi emir, insanın her mertebeye göre bir talebi ve her makam açısından bir duasının olmasını gerektirmiştir." (Demirli, 2009: 104). Bilindiği üzere dua, tüm semavi dinlerde olduğu gibi tasavvufta da Tanrı ile insan arasındaki iletişimidir. Dua, insanın Tanrı karşısındaki isteme iradesinin karşılığıdır denilebilir. Konevi'de Tanrı'dan dileme özgürlüğü olan insanın nihai hedefi kâmil insan olmaktır. "Konevi'ye göre, ... İnsan-ı kâmil her şeydir. Varlık dairesinin sınırlarına nüfuz eden insan, evrenin yaratılmasının amacıdır... Olgun insan, her şeyi kendinde toplayan bir nüshadır." (Çubukçu, 1983: 109). Onun Mevlana ile benzer fikirler oluşturduğunun bir diğer kanıtı da aynı âlimlerin görüşlerini sürdürüyor olmalarıdır. "Konevi inanç sorunlarında Ebu Hanife'nin ve Maturidi'nin görüşlerini devam ettirmeye çalışmıştır." (Çubukçu, 1983: 109). Mevlana'nın Maturidi'nin görüşleri ile benzer fikirler ortaya koyduğunu hatırlayacak olursak, Konevi'nin de bu görüşü devam ettirdiği görülecektir.

Anadolu topraklarında yetişen bir şair olan Yunus Emre'ye (ö. 1320) bakıldığında yine Mevlana ile ilgisi olduğu görülür. "Yunus, Mevlana'nın büyük oğlu Sultan Veled'le arkadaşlık etmiştir, her ikisi de Mevlâna'dan ders almıştır." (Özçelik, 2010: 61). Aynı coğrafyada aynı zamanlarda yaşamış olan bu iki önemli âlimin, her ne kadar tarzları ve dilleri farklı olsa bile birbirlerinden etkilenmeleri kaçınılmazdır. Yunus Emre *Divan*'ında yer alan sözler, Mevlana'ya olan ilgisini kanıtlar niteliktedir. "Mevlana Hüdavendigâr bize nazar kılalı, Anun görklü nazarı gönlümüz aynasıdır." (Yunus Emre,

1980: 48). Mevlana'nın bir bakışının gönlüne ayna olduğunu dile getiren Yunus Emre'nin fikir olarak ondan etkilenmiş olması da yine olağandır.

Mevlana'nın özellikle insan sevgisi, bireysel bir arınma ve iyilik-kötülük görüşlerinin, Yunus Emre üzerinde etkisi olduğu görülür. Yunus, insan özgürlüğüne saygılıdır ve tıpkı Mevlana gibi insanın bu âlemde bir zindanda olduğunu da kabul eder. “Yunus, bu fikirlerini şiirlerine serpiştirirken dünyanın bir hapishane ve imtihan yeri olduğunu hatırlatmıştır.” (Çubukçu, 1983: 113). İnsan, bu imtihan yerinde bireysel bir yönelim ile nefsinin terbiye ederek Tanrı'ya giden yolda sıçrama göstermelidir. Onun divanında geçen aşkın maşuka ulaşmak için nefsinin feda etmesi şöyle ifade edilir: “Nefs arzusundan geçüp ışık kadehinden içüp, dost yoluna er gibi turmayan aşık mıdır.” (Yunus Emre, 1980: 21). Mevlana ve Yunus Emre ilişkisinde elbette aynı felsefeyi sürdürdüklerini söylemek mümkün değildir ancak aynı dönemde yaşayan alimler olarak özellikle insan-Tanrı ilişkisinde benzer yönleri taşıdığını söylemek mümkündür.

Cumhuriyetin ilk dönemine gelindiğinde ise yeni alfabe ile birlikte bir tarih yazıcılığının yanı sıra bir fikir inşası da görülür. Diğer bir deyişle, eski metinlerin sadece künyesini vermekle kalınmamış, içindeki fikirlerin o zamanda nasıl karşılık bulduğu da incelenmiş ve yeni fikirler ortaya çıkmıştır. Yani tarihsel bir süreçle birlikte yeniden bir güncelleme içerisine girilmiştir. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması ile birlikte Mevlevilik de dergâh olma özelliğini fiilen yitirmiştir. Her ne kadar durum böyle olsa da devlet adamlarının Mevlana'ya olan saygısı, onun düşüncelerinin etkili bir şekilde devam etmesine imkân sağlamıştır.

Mevlana'nın düşüncelerinin birçok ismi etkilediği bilinmektedir. Bu isimlerden birisi ise Yahya Kemal Beyatlı'dır (ö. 1958). Ahmet Hamdi Tanpınar, onunla ilgili ilginç bir anekdotunu şöyle aktarır: “Bir gün Yahya Kemal'e ‘Neydi bu eskilerin hayatı acaba? Nasıl yaşarlardı?’ diye sormuştum. Gülerek ‘Gayet basit, dedi, pilav yiyerek ve Mesnevi okuyarak.’ ” (Tanpınar, 2016: 29). Onun ölüm temasını işlediği ‘Sessiz gemi’ adlı şiirinde yine Mevlana etkileri görülür: “ Birçok gidenin her biri memnun ki yerinden, birçok seneler geçti dönen yok seferinden” (Beyatlı, 2010: 51). Ölümü güzel bir durum ve sonrasını huzurlu bir yer olarak hafızalara işleyen Mevlana'yı iyi anlayan biri için bu satırlar oldukça anlaşılır gözükmektedir.

Mevlana bilindiği gibi ölüm gecesini yaşamının en güzel gecesini adlandırır. Onun tüm yaşamı o gece için geçirilmiş bir hazırlıktır, o yüzden ölüm Mevlana'yı

anlayan yazarlarda olumlu bir durumdur. Nitekim bu durum Necip Fazıl Kısakürek'te (ö. 1983) şu şekilde karşımıza çıkar: "Ölüm güzel şey, budur perde ardından haber... Hiç güzel olmasaydı ölür müydü peygamber?" (Kısakürek, 2014: 153). Mevlana felsefesinde ölümün özgürlüğün nihai hedefi olduğunu hatırlayacak olursak birçok yazarı bu konuda ciddi etkilediği görülecektir. Hasan Ali Yücel (ö. 1961), Abdülbaki Gölpınarlı (ö. 1982), Ahmet Avni Konuk (ö. 1938), Veled İzbudak (ö. 1950), Şefik Can (ö. 2005), Kenan Rifai (ö. 1950), Mikail Bayram (d. 1940) gibi isimlerin Mevlana eserlerini tercüme ve şerhleri de yeni alfabe ve dilde anlaşılmasını sağlayan önemli çalışmalarıdır. Harf inkılabı ile birlikte ortaya çıkan Mevlana dönemi eserleri ile olan kopukluk bugün hala fikir geleneğini zorluyor olsa da, çeviriler, şerhler ve yeni yorumlamalar geleneğin devamı açısından umut verici gözükmektedir.

Mevlana sadece Anadolu topraklarında değil Hindistan, Pakistan gibi bölgelerde de iyi bilinen bir isimdir. Mevleviliğin ilk yıllarında bu bağlantının başladığını söyleyen Schimmel, Mevlana'nın Şarkta ve Garpta Tesirleri adlı makalesinde, ilk olarak Sultan Veled ile görüşen Ali Kalkūtaî adlı Hintli bir arifin Mesnevi'nin bir nüshasını alarak Hindistan'a götürdüğünü belirtir. Daha sonraki dönemlerde özellikle yazılı metinlerde yine Mesnevi etkisine rastlandığı görülür.

Mevlana'nın son yıllarda en iyi takipçilerinden biri olarak kabul edilen şair, filozof Muhammed İkbal'in (ö. 1938) görüşlerinden burada bahsetmek yerinde olacaktır. Hindistan'ın Pakistan bölgesinde doğan ve Avrupa'da da iyi bilinen İkbal *Mesnevi* tarzında ve Farsça yazdığı *İslami Benliğin İçyüzü* adlı eserinde kendini Mevlana karşısında şöyle tasvir eder: "Mevlana'nın ruhu alevlerden kaynaklanır; bense onun ışığından bir kıvılcımım." (İkbal, 2012: 24). İkbal zaman kavramı üzerinde durarak Mevlana'ya çok benzer özgürlük açıklamaları yapar. "Sana inci gibi açık bir sır vereyim. Bu sır, köle ve hür insanı birbirinden ayıran bir sırdır. Köle, gece ve gündüzün boş bir şey oluşu içinde yok olup giderken, zaman, hür insanın gönlünde boş bir şey haline gelir." (İkbal, 2012: 89). Zaman, Mevlana açısından hem önceden belirlenen kader, hem de her an yeniden oluşan bir özgür eylemler olarak var olur. İkbal'de yine bu konuda " Her an yeniler meydana getirmek ve yenileşmek hür insanın işidir." der. (İkbal, 2012: 89). İkbal'in insanın özgürlüğü konusunda yaptığı akıl yürütme onun kaderi ve özgür iradeyi nasıl şekillendirdiğinin kanıtıdır.

Kur'an'daki hükümlerde üç şey mükemmel şekilde berraktır: (i) İnsanı Tanrı seçmiştir, (ii) Bütün hatalara rağmen, insanın yeryüzünde Tanrı'nın temsilcisi olması istenmiştir, (iii) Kendini tehlikeye atarak, insan özgür şahsiyet emanetini kabul edip yüklenmiştir. (İkbal, 2017: 129-130).

İkbal burada ilkin, insanın Tanrı tarafından yaratılışını kabul eder ve sonrasında getirdiği maddeler ile özgür eylemleri de açıklamasına dâhil etmiş olur. Mevlana'nın güncelliği açısından Muhammed İkbal'in bugünün dünyasından bize bir şeyler söylüyor olması önemlidir.

*Mesnevi*'de özgürlüğü açıklarken önemli hikâyelerden biri de aslan ve tavşan arasında geçen hikâyedir. Bu hikâye daha önce detaylıca açıklandığı üzere aslanın av hayvanlarının canını alması ve onların da buna başkaldırması sonucu aslanın tembelliğe alışması ve kendi sonunu hazırlaması idi. Bu hikâye İkbal'de Aslan ve Koyun hikâyesine dönüşür. Burada aslanın tembelliğe teşviki yine aynı sonu hazırlar. Hikâye, Mesnevi ile neredeyse aynı gözükür. İkbal'in hikâyeye dair son sözleri en dikkat çekici yerdire: "Koyunun ninnisi, uyanık aslanı uyuttu ve kendi düşüşünü selama durdu." (İkbal, 2012: 44). İkbal, asıl kötülüğün kişinin eylemsizlik halinde olduğu görüşündedir. Ona göre hareket, her zaman insanı iyi olana götürür.

Hareketin önemine vurgu yapan bir diğer önemli isim olan Nurettin Topçu'nun (ö. 1975) da Mevlana adına söyleyecekleri vardır. "Milletimizin kendi dehasıyla yaratacağı felsefe hareketlerinde Mevlana eşsiz bir üstad, asırların arkasından hakikat işaretini veren bir mürşit, bir önder olurdu." (Topçu, 2005: 118). Mevlana ile ilgili böyle bir fikre sahip olan bir kişinin ondan etkilenmesi kaçınılmazdır. Nitekim felsefesinin temelini oluşturan *İsyan Ahlakı* adlı eserinde Topçu, özgürlük meselesini şöyle yorumlar: "Hürriyet harekettir; çünkü hürriyet, insanın kendi eliyle eşyayı ve kendisini değiştirmesi demektir." (Topçu, 1998: 21). Onun temel çıkış noktası harekettir ve tıpkı Mevlana'nın aslan ve av hayvanları hikâyesinde görüldüğü gibi hareket, inancın gereğidir ve başkaldırı içimizdeki uysallığa ve uyuşukluğa karşı olan bir eylemdir.

Eğer uysalların yanında isyancılar da varsa ve bazı ruh dünyasının kahramanları kendilerini isyankâr olmakla suçlayan insan yığınlarının aksine ıstırabı istirahate tercih ediyorlarsa, insan hareketlerindeki bu çelişki, toplum içinde bile akıntıya göğüs geren fertlerin, esaretin yanı sıra hürriyetin bulunduğu en açık delilidir." (Topçu, 1998: 39).

Bu cümleler ile Topçu, uysallığın karşısına başkaldırıcıyı koyarak özgürlüğün konumunu kendi felsefesinde belirler. Bu konumlamaya onun hareket felsefesinin de genel çerçevesidir.

İslam düşüncesinde Mevlana'nın düşüncelerinin etkilerine bakıldığında onun ciddi etkiler bıraktığı söylenebilir. Bugünün dünyasında ortaya çıkan eserler, arada geçen 800 yıllık bir zamanın Mevlana düşüncelerinin güncelliğini hala koruyabildiğine kanıt niteliğindedir. Diğer yandan hala bazı Mevlevihanelerde çile, sema gibi uygulamaların devam etmesi, Mevlevi kültürünün de ne kadar etkili olduğunu gösterir. Müslümanların Mevlana'ya olan sorgulayıcı bir sadakati olduğu sürece Mevlana fikirlerinin gelecekte de devam edeceği görülmektedir.

### **2.1.2. Mevlevilik Kültürü ve Mesnevi'nin İslam Düşüncesindeki Yeri**

Mevlana'nın yaşamının son yıllarında, siyasi ortama bakacak olursak Selçuklu Devleti'nin yıkılışı, Osmanlı devletinin ise kuruluş dönemine denk geldiği bilinmektedir. Devletlerin hamurlarının sadece savaşlarla değil düşüncelerle yoğrulduğu gerçeğini göz önünde bulundurulduğunda Mevlana gibi önde gelen bir düşünürün görüşlerinin Osmanlı'nın kültürel yapısında ve düşünürlerinde ciddi yansımalarının olduğu görülür. "Oğlu Sultan Veled tarafından açıklanan Mevleviliğin adap ve kaideleri Osmanlı imparatorluğunun hemen hemen bütün mütefekkir ve sanatçıları üzerinde tesir icra etmiş, toplu sema merasimleri Osmanlı ülkesinin ekserisine yayılmıştır." (Schimmel, 2007: 275). Nitekim Mevlana görüşleri, Mevlevilik içerisinde ilmek ilmek dokunarak hala etkinliğini devam ettirmektedir.

Mevlana fikirlerinin bugünlere taşınmasına en büyük katkı, oğlu Sultan Veled tarafından kurulan Mevlevilik geleneğidir. Babasının yolundan giden Veled'in Eflaki'den nakledildiği üzere şu sözleri dikkat çekicidir: "Dünya'da padişahların emirlerinin hepsinin Tanrı'nın takdir ipleriyle elleri ve ayakları bağlıdır. Sen aşık ol, ölümden kurtul. İnsanlar ölürler, fakat âşıklar nasıl ölürler!" (Eflaki, 1973: 250). Veled, babasında gördüğü her şeyin Tanrı'dan geldiği inancını tam olarak kabul eder. Konumuz bağlamında değerlendirildiğinde, burada vurgulanan bağlı olan el ve ayakların farkına varma ve âşıklık ile özgürlüğe kavuşmadır. Yine Kafes metaforunda da görülen bu anlayışta ellerin ve kolların bağlı olması insanın dünyadaki kendi mahpusluğuna delildir. İlâveten, Mevlevilikte 'Sema' ve 'Çile' ritüelleri de yine özgürlüğün sembolüdür. Özgürlüğün Mahiyetine ilişkin başlıkta daha detaylı olarak verilmiştir.

Veled ile başlayan bu Mevlevi gelenek yüzyıllarca Mevlana düşüncesinin sembolü olarak yer almaktadır. Mevlevi geleneğini, Mevlana'nın fikri değil eylemi olarak bir felsefe yaptığını göz önünde bulunduracak olursak, kişilerden ziyade toplumun yaşayışına işleyen bir kültür olarak değerlendirmek gerekir. Mevlevilik gerek Anadolu'da Konya merkezli gerekse Anadolu dışında birçok Mevlevihane'de etkinliğine yüzyıllarca devam etmiştir. Bu geleneğin 'Ne olursan ol, gel' prensibi dinini, dilini ve ırkını ayırt etmeden insanlara eşit mesafede büyük bir özgürlük alanı tanıyor olması önemlidir. Özellikle İslamiyet'in yayılması ve Osmanlı'nın fethettiği yerlerde etkin olması açısından bu büyük hoşgörü anlayışı önem taşır. Bu kültürde toplumun yaşamına işlemiş bir fikir, felsefe, musiki, sanat, hat, resim, edebiyat gibi birçok alanda önemli eserler yer almaktadır.

Mevlana'nın bir eylem olarak Mevlevi ritüelleri ve kültürü içerirse anlaşılmasının yanı sıra İslami düşünce üzerinde de etkilerinden bahsetmek gerekir. Mevlana'nın İslamiyet'in etkin olduğu bölgelerde yaşamış olması, Müslüman bir kimliğe sahip oluşu Hz. Peygambere olan övgüleri ve Mesnevi'de yer alan hadis yorumlamaları ona, İslam coğrafyasında önemli bir statü kazandırır. "Hiç şüphesiz, o diyarlarda Allah'ın (C.C.) kitabının ve Resul'ünün tanınmasına başlıca sebep olmuştur. (Çelebi, 2002: 187). Mevlana'nın Tanrı'ya giden yol olarak seçtiği tasavvufun tartışmalı yanları bir yana bırakılacak olursa, bu öğretinin kendi içerisinde birçok soruya cevap verdiği açıkça görülmektedir. Bunun yanı sıra eserin Farsça yazılmış olması ve İslam coğrafyasında ortaya çıkması İslam düşüncesi açısından önemli bir avantajdır. İslam düşünürleri, böylece bu metne daha kolay ulaşma ve onları yorumlama içerisine girebilirler. O halde ölümünden hemen sonra üzerinde etkili olduğu düşünülen bazı isimlere yer vermek yerinde olacaktır.

## **2.2. Batı Düşüncesine Etkileri**

### **2.2.1. Batı Düşünürleri Üzerindeki Etkileri**

Mevlana, Müslüman olmayanlara büyük bir saygı ve hoşgörü içerisindedir. Cenazesine her dinden insanın katılarak ona olan sevgilerini gösterdikleri bilinmektedir.



Sadece Müslüman dindaşları arasında değil, aynı zamanda Konya'nın Hristiyanları ve Yahudileri arasında da sevildiğini ve yüksek bir makama sahip olduğunu gösteren bu hakikat, onun dinler arası diyalogda geleceğe vurduğu bir damga olarak da değerlendirilebilir. (Schimmel, 2007: 273).

Mevlana'nın bu tavrı onu bugünün Batı dünyasında ılımlı karşılanmasına ve ilgilerini çekmesine neden olmuştur. O, İslam dininin özgürlük dini olmasını ziyadesiyle öğretilerine işler. Onun bu kadar ciddi bir ilgiyle karşılaşmasının sebebi, ilkin insanların özgürlük alanlarına saygı duymasındandır. “Kuran’ımızda ‘Dinde cebir ve ikrah yoktur’ diye buyrulmuştur. Hazreti Mevlana da tam Muhammedi bir yolda olduğu için, kimseyi hor görmez, müsamaha ve hoş görürlük onun en bariz vasfıdır.” (Can, 2011: 118). Böylece Mevlana, esas özgürlüğe ulaşmak isteyen her kişiye yine sınırsız bir özgürlük alanı tanıyarak yaklaşır. Onun bu hoşgörü ve tüm insanlığı içine alan pergel metodu Batı’da anlaşılmasını sağlayan en önemli etkidir denilebilir. Pergel metodu, Mevlana'nın “Bir ayağım Kuran’da, diğeri ile yetmiş iki milleti dolaşırım” diye tanımladığı, tüm insanlığı içine alan önemli bir metottur. Bu başlık altında Mevlana sonrası tüm çalışmalara değinmek ve bağlantılar kurmak çalışmamızın hacmi açısından oldukça zordur. Bu nedenle Mevlana'nın Avrupa’daki tarihi arka planına değinilecek, onun fikir ve felsefe dünyasındaki yerine ve eylem olarak tezahürlerine bakılacaktır.

Batı dünyasında Mevlana ile ilgili çalışmalar ilk olarak İngiltere’de öne çıkan Reynold A. Nicholson (ö. 1945) tarafından yapılan *Mesnevi* çevirisi ile başlar. “Herkesten önce İngilizler, Mevlâna ve eserine teveccüh göstermişlerdir. Bu teveccüh, Mesnevi'nin tam veya kısmî tercümelemleri yoluyla olmuştur.” (Schimmel, 2007: 277). İngilizlerin bu yönelimi ve Nicholson’un ilgisi bir başlangıç olarak görülebilir.

Nicholson’un Mevlana’dan etkilenerek yazdığı şiirde şu satırlar dikkat çeker: “... Onlar kötülüğü bilmediler, çünkü O’nda kötülük yoktur. Oysa kötü olmadan iyi nasıl görünür...” (Nicholson, 1973: 30). Şair, bu satırların devamında cevabın Mevlana'nın seçmiş olduğu Tanrı’ya giden yol yani aşkıta olduğunu söyler. Dikkat çekici olan Nicholson’un özgürlüğün önemli kavramlarından biri olan kötü kavramı üzerine söyledikleridir. Bildiğimiz üzere Mevlana felsefesinde kötülük izafi bir durumdur ve aslında mutlak kötülük diye bir şey yoktur. Dolayısıyla iyilik ve kötülük aynı çizgide nasıl anlaşılmalıdır, gibi bir soruya karşı son sözü aşkın söyleyeceği belirtilerek tasavvufun iyi-kötü bağlamındaki tavrı şairin de satırlarına yansır. Nicholson’un yapmış

olduğu bu *Mesnevi* çevirisi ve Mevlana'dan etkilenecek yazdığı İslam Sufileri ve Mevlana Celaleddin Rumi adlı kitapları, sonraki yıllarda Mevlana'nın diğer Batı ülkelerinde de ilgi görmesine bir başlangıç olarak görülür.

Schimmel, Nicholson ile başlayan bu etkinin ikinci dünya savaşına kadar az da olsa var olduğu ancak Mevlana ile ilgili asıl ilginin ikinci dünya savaşından sonra ortaya çıktığı kanısındadır. “Elbette Rumi'ye bundan daha fazla ilgi ve alaka gösterilmiş olabilir, ancak İkinci Dünya Savaşından önce bu alanda bundan başka pek fazla ilmî bir iş yapılmamıştır.” (Schimmel, 2007: 278). Savaşların ardından dünyada yaşanan yorgunluk ve yıkıntılar ile birlikte kişinin kendi özüne yönelmesi hareketi, Mevlana'ya olan ilgiyi arttırmıştır. “Batıda ferdiyetçi anlayışın hâkim olmasından sonra, Mevlana'ya karşı ilgiyi daha da arttırdı.” (Subaşı, 2007: 12). İnsan, kamışlıktan ayrı düşen Ney gibi bu âlemde kendi özünden ayrı düşmüştür. İnsanın yuvasından bu ayrılığı, onu kendi kendini var eden bir makineye dönüştürmektedir. Yani insan böyle kendi özüne daha fazla yönelmiş olur. Böylece Mevlana gibi önemli isimler, ruhsal dinginlik ve huzur adına aranan isimler olarak yer alırlar.

Son dönemde Mevlana'dan etkilenen ülkelerin başında ABD gelmektedir. “Celaleddin Muhammed Rumi'nin şiirleri son yıllarda milyonlarca sattı ve onu ABD'nin en popüler şairi haline getirdi.” (<http://www.bbc.com/culture/story/20140414-americas-best-selling-poet> (05.11.2018)). Amerika'da özellikle son yıllarda, Mevlana üzerine üniversitelerde ve derneklerde ciddi araştırmalar yapılmaktadır. Bu araştırmaları yapan kişilerin Konya'ya gelerek meseleyi yakından incelemeleri de yine çok önemlidir. Mevlana araştırmaları yapan Eva de Vitray (ö. 1999), Annemaria Schimmel ve William Chittick (d. 1943) gibi isimler son yıllarda onun önemli yorumcuları olarak ön plana çıkmıştır. Vitray, tasavvufta özgürlüğün sembolü olarak semayı sufinin ilk uyanışı olarak kabul eder. O, bu konuyu şöyle yorumlar: “Sufilere aziz olan Sema, bir uyanış, aydınlanma vasıtasıdır. Çünkü o ebedi müziğin hatırlamasıdır. Aynı şekilde bu öteye geçme ihtiyacı, varlığın sınırlarına fişkıran bir cevaptır. Çünkü keşfedilmesi gereken hazine, orada durmaktadır.” (Vitray, 2012: 112). Mutasavvıfın kendi hazinesini bulmaya yönelik yola çıkışı ve arayışı sadece bir adım olarak görülür. Bir sufiden aktardığı fikirler önemlidir: “Yol, sadece bir adımdır. Allah'a varman için, kendi dışında bir adım at. Benliğinden hareket etmen, benliğinin olmadığını ve Allah'tan

başka hiçbir şeyin olmadığına farkına varılacaktır.” (Vitray, 2012: 187). Anlaşıldığı üzere Vitray, sufi geleneği fikirlerini doğru anlamış ve aktarmış aynı zamanda bunu yaşamıştır. O, benliğinin şeffaflığını yani ruhsal arınmayı tasavvufta bulmuş son dönemin önemli Mevlana yorumcusudur.

Mevlana'nın günümüzdeki bir diğer önemli yorumcusu ise Schimmel'dir. Onun Mevlana ile ilgili önemli eseri *Ben Rüzgârım Sen Ateş* adlı kitabıdır. Bu eserde Schimmel Mevlana'nın bugünün dünyasındaki yerini şöyle tarif eder: “17 Aralıkta Mevlana, ebedi Şems'ine kavuşmak üzere güneşin batışıyla gözlerini yumdu. Fakat eserlerinin parlaklığı bugüne kadar capcanlı kalmıştır.” (Schimmel, 2007: 8). Mesnevi'de geçen ve günah meselesine konu olan Hz. Âdem'in âlemde varoluşu hikâyesine Schimmel insanın âlemde nasıl konumlandığına dair benzer bir yorum getirir: “Zira melekler değişmeyen bilgileri, hayvanlar ise bilgisizlikleri yüzünden felah buldukları halde, insan iyi ve kötü arasında mücadele eder ve nereye gittiğini bilmez.” (Schimmel, 2007: 103). Daha önce bahsedildiği üzere Mevlana insanı, hayvan ve melek arasında, akıl ve irade sahibi bir yaratılmış olarak tanımlar. Hz. Âdem'in âlemde var olması bu serüvenin başlangıcı olarak görünür ve insan âlemin karmaşası içerisinde bir yer edinerek kendi benliğini oluşturmuş olur.

Son yıllarda Mevlana adına söylemler ve Mevlana'nın güncellenmesi Amerikalı araştırmacıların dikkatini çeker. Bunlardan birisi de Chittick'tir. *Tasavvuf* adlı eserinde o, genel olarak tasavvufun mahiyetine ilişkin bilgiler verir. Ona göre Tanrı'ya giden yolda insan yine önce kendi ilminin farkını varmalıdır. “Allah'ın kendimizde ve başka her şeyde nasıl görüleceğini öğrenmek için, insanın Allah'ın mütemadiyen nasıl bilincinde olunacağını öğrenmesi gerekir.” (Chittick, 2008: 105). Bilinçte var olan bir Tanrı tasavvuru ile hakikatte olan Tanrı'ya bir ilerleyiş değildir. İnsanın benliğinin özüne ve özün gürleşmesine ulaşması da ancak bu yolla mümkün görülmektedir. Mevlana ile ilgili olarak yazdığı makale, *Mesnevi*'de geçen bir hikâyenin analizidir. Hikâyeye göre, bir yolcu, eşeğini emanet eder ve sema etmeye koyulur. Sabah kalktığında ise eşeğini bulamaz ve ağıtlar yakar. Chittick hikâyeyi şöyle yorumlar:

Yukarıdaki hikâyede yolcunun tekkedeki sûfilerle birlikte söylediği sözler, önemini anlamadan elde ettiğimiz bilgi ve malumatı temsil etmektedir. Sabah, insan ruhunun gerçeğe uyandığı sabahı ifade etmektedir. Mevlânâ hikâyeyi, taklidin kötü sonuçlarını göstermek için

anlatmaktadır. Eğer bilgimizde sadece diğerlerini taklit eder ve bildiğimizin gerçeğini ve hakikatini fark edemezsek, hedefimizi kaybedecek ve hedefimize varmaktan engelleneceğiz. (Chittick, 2008: 372).

Düşünce tarihini ciddi manada etkileyen akımlar, yayılmaya başlayan fikrin bulunduğu mekânı aşarak farklı topraklarda yer edinmeye çalışırlar. Düşüncenin doğası gereği olan bu durum karşısında buldukları topraklarda düşünürler, farklı bir sentez ile kendi topraklarında bu farklı akımları bir yere yerleştirir ya da evrenselde yer alan düşüncenin bir parçası olmaya çalışırlar. Bu yer alma ve bir fikrin parçası olmanın zorunlu sorumluluğu gereği, kişiler o toprakların bilinen ve daha mühimi evrenselde söz sahibi olan birilerini işin içine katarak işe başlarlar. Mevlana ile Özgürlük, Varoluşçuluk, Hümanizm ilişkileri de batıda ve doğuda böylesi bir yer alma fikriyle ortaya çıkmıştır denilebilir. O halde Mevlana düşüncesinin batı düşüncesinde nasıl bir yansıma yaptığına bakmak gerekir.

### **2.2.2. Mevlana Düşüncesinin Psikolojik ve Felsefi Yansımaları**

Psikoloji bilimi son yüzyılda dikkatleri üzerine çeken bir alandır. Özellikle insanın maddi kaygılardan öte kendine olan dönüşü bilim insanlarının dikkatini çekmektedir. Ancak bu meseleye tarihsel bir bağlamı da dahil ederek yeniden bir incelemeye gidildiğinde insanın ruhsal çözümlmelerine dair yüzyıllar öncesinden söylemler olduğu dikkat çeker. Bu söylemlerin belki de ilginç örneklerinden birini Mesnevi’de yer alan hikayeler oluşturur. Özellikle psikolojinin temelini oluşturan kişinin bireyselleşmesi yani bir kendilik bilinci oluşturması durumu, özgürlük bağlamında Mevlana’nın felsefinde kendine yer edinen hallerdir. Kendini bilme ya da bulma denilen bu durumu, kişinin yaşamı boyunca kendi öz benliğini oluşturma çabasıdır denilebilir. Burada çağdaş bir yorumla, insanın bilinçaltı kuvvetlerinin farkına varması Carl Gustav Jung (ö. 1961) tarafından kolektif bilinçaltı kavramı ile karşılık bulur. Freud’da belli noktalarda sabitlenen bilinçaltı, Jung’da kolektif yani tamamı kapsayan bir duruma dönüşür. Jung’un bu kavramı fincan ve okyanus metaforu ile açıklanabilir.

Sufiler bilincin bir fincan, bilinçdışının ise bir okyanus olduğunu düşünürler. Peki, koskoca okyanus bir fincana nasıl sığacaktır? Her birey, bir fincan gibidir; ama hepimiz tabiat ile birlikte bir okyanus gibiyiz. Kendi benliğini özgürleştirerek fincanın sınırlarından kurtulan kişi, yeniden varoluşun okyanusuyla yekvücut olabilir. (Sayar, 2008: 27).

Jung'un psikolojisinde insan bir sufi gibi sonsuz bir süreç içerisinde yol alır. Yani okyanusta kendi fincanının boyutunca yer almaya çalışır ve bunu gerçekleştirebildiği ölçüde de özgürleşir. İnsan kendi cüzi alanı içerisinde yaratılmış olmakla birlikte makro düzeyde de koca bir okyanusun parçasıdır. Mevlana, Mesnevi'de geçen ibarelerde, âlemin koca bir derya olduğunu söyler. "Denizi bir testiye dökersen ne alır? Bir günün kısmetini..." (Mevlana, I, 2007: b. 20). İnsanın alanı, bir testi kadardır. İnsan, testisini suya daldırır ve testi miktarınca kendine pay alır. Tanrı, testi insanı vermiştir artık insan kendi miktarınca derya ile bir olmak için harekete geçmelidir. Bu hareket insanın sadece âlemden pay alması ile kalmaz. İnsanı da o deryaya dâhil eder. Bu durum insanın cüzi gücü ile külli alana dâhil olma çabası olarak görülebilir.

Son dönemlerde daha anlamlı bir duruma gelen Psikoloji ve onun üzerinde yapılan çalışmalar insanın kendini gerçekleştirme, kendilik bilinci oluşturma gibi konuları kendine konu edinir. Yine insanın kendini bilme ve bunu gerçekleştirmesi adına varoluşsal bir süreç geçirdiği de felsefenin bir akımı olarak üzerinde konuşulan bir sorundur. Bu duruma farklı bir bakış olarak insanın yaşadığı çağın zorunluluğu olan makineleşme ile birlikte içine düştüğü bunalım hali, önde gelen düşünür Ali Şeriatî'nin (ö. 1977) dikkatini çeker. Mevlana ve Şems hakkında "Onların karşısında dururken, sanki güneşin karşısında durur gibi oluyoruz." (Şeriatî, 1980: 143). diyen Şeriatî, varoluşçuluğun durumunu şöyle konumlandırır: "Eksiztansiyalizm, varlığın üstünlüğü, insan hürriyeti, insan iç dünyasının gelişmesi ve insanın yüce 'ben'i sorunlarını yeniden gündeme getirmiştir." (Şeriatî, 1980: 146). Bu aşamada varoluşçuların anlamlı bir sıçrama yaptığını belirten Şeriatî'nin sonra ne olacağına dair kaygıları vardır:

Evet, ben şimdi hürüm ama ne yapacağım? Ekzistansiyalizm buna cevap vermez. İki adım söz konusu burada: beni, elimden tutup, bu zindandan çıkarmak isteyen kişinin, zihninde bir amacı ve kurtardıktan sonra bir programı olmalıdır; yoksa, ben ne yapacağım? Bu durumda, benim hürriyetim bir serseriliğe dönüşecek ve serbest bırakılmam yararına mı oldu, yoksa zararına mı oldu, anlaşılmayacaktır. (Şeriatî, 1980: 146-147).

Varoluşçuluğun insanı bir bunalım sürecinden geçirip sıçrama ile insanı tüm bağlarından koparmasının ardından herhangi bir yol çizmiyor olması, Mevlana'ya yönelişin ve bu boşluğun onunla doldurulmasında etkili olmuştur denilebilir. Bu bağlamda çağdaş felsefe akımı olan varoluşçuluğun *Mesnevi*'deki özgürlük anlayışı ile olan ilişkisine değinmek gerekir. Varoluşçu felsefe, IX. yüzyılda ortaya çıkmış, felsefe

düşüncesi açısından önemli bir akımdır. Varoluşçuluğun temel prensibine göre varoluş, özden önce gelir. Bu görüş, insanın yaratılışı ister Tanrı tarafından olsun isterse olmasın, bu evrende önce var olduğunu sonra kendi özünü oluşturduğunu savunur. Bu noktada kişiyi var eden yine kendisi olup çıkar. Özü oluşturma ve gürleştirme eylemi zor ve bir anda gerçekleşmeyecek varoluşsal bir süreci kapsar. “Kierkegaard ve Sartre başta olmak üzere, bütün varoluşçu düşünürlerce savunulan, varlığın özden önce geldiğine ilişkin kabulü, benzer şekilde Mevlana’da da görmekteyiz.” (Çevik, 2018: 83). Mevlana’nın insanın ‘olma’ süreciyle benzer görünen bu yola, detaylıca ve karşılaştırmalı olarak bakmak gerekir. ‘Olma’ öze ulaşma ve benliğin farkına varma olarak bir sürece karşılık gelirken, ‘olan’ ise bedenin kendisidir. Yani, ‘Var Olan Ben’den’, ‘Mutlak Ben’e’ ulaşma çabasıdır denilebilir. O, varoluşsal süreci doğuştan verilen yetileri dokuyarak şekil verme olarak tanımlar: “Allah, ana karnındaki çocuğa can verdi mi mizacına vücudunu kuvvetlendirecek cüzileri çekme kabiliyetini verir. Yediği şeylerle bu cüzileri çeker, bu suretle de cisminin nescini dokur durur.” (Mevlana, III, 2007: b. 1756).

İlkin Soren Kierkegaard’ın (ö. 1855) *Korku ve Titreme* adlı eserine bakacak olursak İbrahim’in oğlu İshak’ı Tanrı’ya kurban etme süreci işlenir. İbrahim’in oğlunu yanına alarak Moriah dağına tırmanışı ve bu yolculukta yaşananalar, onun varoluş süreci olarak görülebilir. Kierkegaard, varoluşçuluğun yolunun sonunu Tanrı’da var edip benliği hiç eder. Tam bir iman ve teslimiyet ortaya koyuyor olması bir yana onun bu önemli yolculuğu, varoluşçuluğun özünü oluşturma evresindeki bunalımlı yolculuğun sembolü olması açısından önemlidir. Jean Paul Sartre’ının (ö. 1980) varoluşçuluk söylemleri ise daha farklıdır. İnsanın özünü kendi oluşturmaya meselesi yine burada da temel prensiptir. Ancak yolun sonunda Tanrı’ya değil, hiçliğe ulaşılır. Ona göre insan bir şekilde dünyaya atılmıştır ve bundan sonrası onun seçimlerinin sonucudur. Bu seçimler ise insanı sorumluluğa ve dolayısıyla özgürlüğe götüren yetilerdir. Ona göre: “İnsan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur!” (Sartre, 2015: 47). İnsan bir şekilde buradadır ve burada olmanın zorunluluğu kadar özgür olmaya da zorunludur. Sartre açısından bir diğer önemli nokta varoluşçuluğun bir süreci olan *bunaltıdır*. “Görüldüğü üzere bizi eylemden ayıran bir perde değildir bunaltı; tersine bizi eylemle birleştiren, harekete götüren bir olaydır, eylemin bir parçasıdır.” (Sartre, 2015: 45).

Onun bu bunalıtı süreci Mevlana'daki ritüelde 'çile', düşünce de ise 'olma' sürecine benzer gözüktür. *Mesnevi*'de benzer ifadeler rastlamak mümkündür. Mevlana'ya göre insan âleme bir tohum gibi düşer ve tohum büyümeye başlar. En son meyveler verir ve yaşlanarak son bulur. *Mesnevi*'de geçen önemli bir metafor da, bir kadının nohut pişirme işidir. Bu hikâyede, kadın tencereye nohut koyar ve pişirmeye başlar, pişmeye başlayan nohutlar kendini dışarı atmaya çalışır ve "Neden beni ateşe attın, kaynatıyorsun... Mademki satın aldın, neye bu hallere uğrattıyorsun" (Mevlana, III, b. 4160). diye kadına isyan eder. Kadın nohuta kepçeyle vurur ve "Yok güzelce kayna, tencereden çıkmaya kalkışma. Seni sevmediğimden senden hoşlanmadığımdan kaynatmıyorum seni ki..." (Mevlana, III, 2007: b. 1163). Kadının amacı bir âlim gibi, aşkın benliğe ulaşmak isteyen müridin pişmesini sağlamaktır. Hem varoluşçuluk hem de Mevlana açısından tencerenin içi bunalımlıdır ancak tencereden dönüşen ve kendini var eden Ben'in çıkması için bu çile dönemi ciddi bir süreçtir. Önemli bir diğer mesele ise 'hiçlik' makamıdır. Mevlana'da bu makam Tanrı'da yok olma ve esas benliğe kavuşma olarak anlaşılmalıdır. Yoksa özellikle ateist görüşe sahip varoluşçulukta olduğu gibi tüm bağlarından koparak her şeyi yok saymak değildir. "Mevlana'da kişi, kendisini var edip dünyaya atan Tanrı'nın çağrısına karşı sorumlu iken; Sartre'da kişi, insanlığına ve kendi kendine karşı sorumludur." (Çevik, 2018: 115). Mevlana'da hiçlik, bağlardan kopmaktan ziyade bağlarının farkına varmak ve o bağlarla birlikte Tanrı'da olan esas özgürlüğe ulaşmaktır.

Batı düşüncesinde Mevlana'ya olan ilginin ve alakanın son yüzyıllarda dünyanın içinde bulunduğu savaşlar ve buna bağlı gelişen, dönüşen toplum düzenleri ile birlikte arttığını söylemek mümkündür. Bu toplumsal kargaşa ve sorunların bitiminde insanın ne olduğuna dair kendine olan yönelimi kaçınılmazdır. Mevlana, insanın kendine iç dünyasına dair oluşan böylesi bir yönelimde kendine önemli bir yer edinir. Nitekim Mevlana, kendi topraklarının sınırlarını aşma ve gönüllerde yer edinme isteğinde olan biridir. Bugün gelinen noktada bu isteğinin ziyadesiyle kabul gördüğü de aşikârdır. Burada özgürlük bağlamında hümanizm ile olan ilişkisine de bakmak gerekir.

Özgürlük, dalları birçok disipline uzanan bir ağaç gibidir. Bu dallardan biri de hümanizmdir. İlk hümanizmin tanımına bakmak gerekir: "İnsan arayan, insanın özü ile bu dünyadaki yerinin ne olduğunu araştıran çalışmalara Renaissance'da -ve sonraları

da- hümanizm adı verilmiştir.” (Gökberk, 2011: 167). Bu tanımlamadaki insanın özüne yönelik arayış meselesi, modern çağ düşüncesinde önemli bir yer tutar. Özgür düşünce ve insanın dış baskılardan kurtularak kendi özgürlük alanının yine kendisinin yaratması fikri hümanizmin en önemli noktasıdır. Dolayısıyla hümanizmden bahsedilen yerde özgürlükten bahsetmek de zorunludur.

Hümanizm, Prtagoras’ın ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür.’ söylemine götürülebilecek kadar eski olmakla birlikte, son dönem bireyselleşme, özgür düşünce, kendini gerçekleştirme gibi kavramlarla gündeme gelmiş olması bakımından da yeni sayılabilecek bir akımdır. Avrupa’da Orta Çağ’da Antik Roma eserlerinin yeniden okunması ile birlikte ortaya çıkan Rönesans ve Reform hareketlerinde hümanizm düşüncesinin önemli etkileri görülür. Kilise otoritesinin etkili olduğu ve insanların yaşam çizgilerinin kilise tarafından belirlendiği bu dönem, insanların adeta bir özgürlük arayışı ve kendi psikojik varlığını kanıtlama çabası açısından kritik öneme sahiptir. “Rönesans’ın ilk adımı, ilk başarısı, bu benliğini bulmuş, kişiliği duymuş insanı ortaya koymasıdır.” (Gökberk, 2011: 168). Aslında bu dönemdeki hareketler, Antik Çağ’ın insanın kendine olan ilgisi ve alakasının yeniden yorumlanması olarak görülebilir. Hümanizm, böylesi önemli düşünce hareketleri ile aslında âlem-insan ilişkisini ortaya koyar.

Orta Çağ’ın önde gelen düşünürü Desiderius Erasmus (ö. 1536), hümanizm söylemleri ile dikkat çeker. Erasmus, *Deliliğe Övgü* adlı eserinde: “Beni, olduğum gibi, kim benden daha iyi tasvir edebilir? Meğerki beni, kendi tanıdığımdan daha iyi tanıdığını iddia eden biri bulunsun.” (Erasmus, 2002: 14). der. Kanaatimizce Erasmus, insanı anlamamanın en ideal yolunu yine kendinin ilmine olan yönelimiyle mümkün olacağını söyler. Kilisenin insanın etrafına çizdiği çember, insanı o alanda tutsak yapar. Ancak zihin böyle değildir, sürekli üretir ve değişen, dönüşen âlemde kendine yer edinme çabası içerisine girer. Zihnin ve ruhun kendini tamamlama çabası doğuştan gelen bir yeti olup insani varoluşunda önemli bir ögesidir. “Beni tanımlamak bana sınırlar çizmektir; oysa kudretim sınırı yoktur.” (Erasmus, 2002: 16). Erasmus’un karşı durduğu şey, insanı dışarıdan sabit kalıplarla belirlemenin büyük bir hata olduğudur. İnsanı tanımlamak için, onu bilgi, varlık ve ahlak tabanında temellendirmek bununla birlikte tarihi ve insanın doğasını ciddiye alarak değişmeyen kurallara



sabitmeden açıklamak gerekir. Öyle ki hümanizm, insanın doğasını ciddiye alan ve onu yücelten bir düşüncedir.

Aydınlanma Çağ'ına gelindiğinde, yaşam öğretisi olmaktan uzaklaşan hümanizm, ateist ve marksist felsefelerde bilgi temelli olarak konumlanır. Platon'un diyaloglarında geçen bir şeyin iyi olduğu için mi Tanrı tarafından istendiği yoksa Tanrı istediği için mi iyi olduğu sorusu farklı bir formata bürünür. Bu yeniden yorumlama içerisinde Tanrı meselenin mihenk taşı olmaktan çıkarak yerini insanın kendine bırakmış olur. İnsanın tek ölçü olarak kabul edildiği bu dönemde, hümanizm insanın kendine dönük araştırmalarında bir ide olarak yer alır. Yani hümanizm aslında ilk çıktığı zamanki yaşam öğretisi olma ölküsünü çağdaş felsefe de kaybetmiş gözükür. Ancak hümanizm, çağdaş felsefeyi hazırlayan en önemli yapı taşıdır denilebilir. "18. yüzyılda Batının Aydınlanmacı kültürü, Rönesans'tan aldığı hümanist görüşlerle insanı kendi bedensel çerçevesi içinde kurmaya çalıştı ve bunda başarılı oldu." (Aydın, 2011: 193). Dolayısıyla bugünkü sosyal bilimlere konu olan çalışmaların temelinde bu hümanist düşüncenin etkisi büyüktür denilebilir.

Son dönemlerde düşünce dünyasındaki çalışmaların etkili olduğu Amerika'ya gelirsek 1933-1973 yıllarında yayınlanan ve hala Amerikan Hümanist sitesinde yer alarak geçerliliğini koruyan "Hümanizm Manifestosu I / II" adlı bildirimlerin dini açıdan birbirinden farklı söylemler ortaya koydukları görülür. "Hem muhafazakâr Katoliklerin hem de sıkı komünistlerin hümanist olduklarını öne sürmeleri bu duruma tipik bir örnektir." (Gündoğdu, 1998: 100). İlk manifestoda, dindarların hümanist olduğu belirtilirken, ikincide ateist, komünist gibi grupların hümanist olduğu belirtilir. İşte *Mesnevi*'de geçen hikâyeler ve Mevlana'nın felsefesine konu olan hoşgörü ve özgürlük meselelerinin hümanizm ile olan ilişkisi bu iki görüş arasında açıklanmaktadır.

Hümanizmin Mevlana ile ilişkisini tamamlamak adına yapılması gereken bir diğer önemli husus hümanizmin anlaşılmasıdır. Mevlana'ya atfedilen hümanist söylem, dine karşı çıkan ve yeni bir din olarak mı yoksa Mevlana'nın hoşgörü anlayışına karşılık gelen bir özgürlük açıklaması olarak mı anlaşılmalıdır? Bu iki soru önemlidir. Yeni bir din olarak kabul edilen Mevlana çağrısı şöyledir: "Gene gel, gene gel, her ne isen olduğun gibi gene gel..." (Mevlana, 1990, r. 83). Mevlana'ya ait olup olmadığı tartışmasını bir tarafa bırakacak olursak, onun bu söylemini ancak herkese kucak açan

bir hoşgörü tabanında anlamak mümkündür. Ancak Mevlana, Müslüman olmayanlara taviz vermeyen ama toleranslı davranan bir kişilik olarak anlaşılmalıdır. Yani, Mevlana'nın bu çağrısı aslında, İslamiyet'i seçmiş olan ancak bir şekilde uzaklaşanları tövbeye, seçmemiş olanları ise böyle bir tercih yapmaya çağırmaktadır. Dolayısıyla ilk sorunun cevabı Mevlana'nın böylesi bir yeni din çağrısının olmadığı ve bu bağlamda bir hümanist yakıştırmasının mümkün gözükmediği yönündedir.

Genel hümanizm tanımından farklı olarak bir Türk Hümanizmi olduğu iddiası da vardır. Bu görüş en genel tabiriyle, Anadolu topraklarında insanların özgürlüğünü hoşgörü temelli güvence altına alan özgün bir akım olarak yorumlanır. "Türk hümanizmi toplumun içyapısından doğan zorunluluklarla ve İtalyan hümanizminin zorunluluk ve sorunları ile hemen hemen hiçbir tarihsel benzerlik göstermeyen bir takım sorunları çözmek için vücut bulmaktadır." (Sinanoğlu, 1988: 104). Nitekim son yıllarda Anadolu topraklarında yapılan Mevlana'nın hümanizmi başlıklı çalışmalar, bu topraklarda hümanizm ile ilgili olarak özgün bir tanımlamanın yapılması ile anlamlı olmaktadır. Aksi durumda, onun felsefesini anlamak Tanrı-insan arasındaki psikolojik bağı ve özgürlüğün mahiyetini açıklamak sorunlu bir durum ortaya çıkaracaktır. Ancak burada sorun teşkil eden taraflar vardır. Hümanizm gibi yabancı bir kavramın böylesi bir Türk düşüncesi şekline dönüşmesi kendi içerisinde çelişkili gözükmektedir. Nitekim sırf batının böylesi bir tanımını bu topraklarda anlamlı kılma adına Mevlana gibi büyük bir düşünürü meseleye örnek kılma, böylesi bir çabanın sonucu olarak durmaktadır. İkinci sorunun cevabı olarak eğer Mevlana felsefesini hoşgörü temelli bir insan anlayışını esas alan ve özgür seçimler yapabilen insancıl bir tutum olarak değerlendirecek olursak bu durumda Mevlana'nın böylesi bir temellendirme dairesinde hümanist olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Yine de hümanizmin durduğu yerde ve anlamında böylesi bir tanımlamaya tabi tutulması da kendi içerisinde sorunlar barındırmaktadır.

Günümüzde Mevlana'nın insanın özgürlük ve insana karşı hoşgörü ve tolerans fikirleri farklı yorumlamalara yol açar. Özgürlük bağlamında Mevlana hümanizminin açıklamasının iki zıt görüşü ortaya konulduğu görülebilir. Mevlana'nın hümanist olduğunu düşünenler olduğu gibi onun hümanist olmadığını düşünen ciddi bir kesim de vardır. Hümanist bir Mevlana tasviri yapan Mehmet Aydın, "Mevlana'nın üniversalitesi

ve hümanistliği doğrudur.” der ve ekler “Hz. Mevlana'nın hümanizmini, Batı felsefesindeki, insanı her şeyin ölçüsü kabul eden, Allah'sız hümanist hareketlerle aynı kefeye koymak, Mevlana'nın ruhunu sızlatmak demektir.” (Aydın, 1994: 66). Aydın, burada Mevlana'nın hümanizm anlayışı içerisinde değerlendirilmesini doğru bir yorum olarak ele alır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta Mevlana'nın Tanrı'dan bağımsız bir hümanizm ile değerlendiremeyeceği görüşüdür. Daha ileri bir yorumla Mevlana'yı en üst seviye hümanist olarak nitelendiren Sadi Irmak şöyle bir iddiada bulunur: “Gerçi bütün hümanistlerin ilk müjdeciliğini yapmış İslam filozofları olmuştur, fakat ona en yüce, en aydınlık mertebesini ulaştıran Mevlana olmuştur.” (Irmak, 1978: 1-2). Mevlana'yı böyle bir konumda değerlendirmek de yine farklı bir bakış açısı olarak bulunmaktadır. Kanaatimizce Mevlana'yı bu topraklarda hümanist olarak değerlendirenler, onu her şeyi yok sayan Batılı bir görüşle değil, insancıl yönü ön planda olan biri olarak konumlandırırlar. Ancak, İslam filozoflarının etkin olduğu ve Mevlana'nın yaşadığı dönem ile hümanizmin ortaya çıktığı dönem bir arada değerlendirildiğinde ki daha mühim olanı meseleyi bugünün dünyasından açıklama girişimine gidildiğinde ciddi bir sorun ortaya çıkmaktadır. Anakronizm çukuru olarak karşımızda olan bu durum yine kendi içinde ciddi sorunlar taşımaktadır.

Mevlana hakkında bir diğer yorum ise onun hümanist olmadığı yönündedir. Tanrı'yı da dahil ederek her şeyi yok sayan bir hümanist görüşün Mevlana felsefesinde elbette yeri yoktur. Zaten Mevlana'da insanın kendini ilim sahibi yapabilmesini Tanrı'dan aldığı kudretle mümkün olduğunu vurgular. “Toprağa mensup insan, Hak'tan ilim öğrendi ve o bilgi ile yedinci kat göğe kadar bütün alemleri aydınlattı.” (Mevlana I, 2007: b. 1012). Yani Mevlana felsefesinde bilindiği ve tartışıldığı manada, tüm her şeyi hatta Tanrı'yı bile reddeden bir özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Cemil Meriç'e göre: “Hümanizm genç bir kavram, batı dillerini 1850'den sonra fethetmiş. Ama müstağriplerimiz hemen benimsemiş kelimeyi, onlara göre Yunus'lar, Mevlana'lar, Hacı Bektaş Veli'ler su katılmamış birer hümanist. Hümanizm nedir, kimsenin tarife yanaştığı yok.” (<https://www.fikriyat.com/felsefe/2017/5/26/cagin-dini-humanizm> (01.12.2018). Böylesi bir bakış açısıyla Mevlana'nın özgürlük anlayışını değerlendirdiğimizde Mevlana'nın kesinlikle hümanist olarak anlaşılması gerektiği kanısına varmış oluruz. Esasında, Mevlana'nın hümanist olup olmadığı, düşünürlerin hümanizmi bu topraklara nasıl yerleştirdikleri ve Mevlana'yı bugünün dünyasında nasıl

yorumladıklarıyla alakalıdır. Diğer bir yorum ise aslında İslam düşüncesi tarihinde ve bugün böyle bir düşüncenin olamayacağı yönündedir. “İslâm dünyasında hümanizm düşüncesi, boşta kalan, zemini olmayan, Batıya özgü bir felsefe ve bir yaklaşım biçimidir.” (Çetin, 2006: 560). Bu görüşe göre, İslam düşüncesinde yer alan Mevlana’yı hümanizm ile ilişkilendirmek mümkün değildir.

İyi niyetle bile olsa kavram kargaşalığına meydan vermemek için özellikle Mevlâna'nın hümanist olarak nitelendirilmemesi gerekir. İnsanı sevdiği doğru, ama hümanist olduğu yanlıştır. Dünyaya özellikle Batı dünyasına Mevlâna'yı güzel göstereceğiz diye işgüzarlık yapıp, Mevlâna'nın ne kadar insancıl olduğunu söylemek için onu hümanist yapmaya gerek yok. (Çetin, 2006: 565).

Dolayısıyla Mevlana'nın hümanizmle olan ilişkisini genel bir bakış açısı ve tüm söylemleri dikkate alarak değerlendirdiğimizde; insanı seven, ona hoşgörülü davranan ve özgürlük alanı sunan yönüyle hümanist biri olarak gerek tarihsel farklılığı gerekse Tanrı'yı meseleye dahil eden ve ancak onun verdiği yetilerle kendinin farkına varabilen bir insan tiplmesi sunması ile de hümanist olmayan biri olarak anlamak gerekir.

## SONUÇ

Düşüncenin ortaya çıkışıyla birlikte insanın bizatihi kendi ve kendinden yola çıkarak ötekini anlamaya yönelik eğilimi, kadim düşünceleri ortaya çıkarmıştır. Bu anlama yönelimi ancak kavramları meseleye dâhil ederek anlaşılabilir. Çalışmamızın ana teması ve sıçrama kavramı olan özgürlük, düşünceye konu olan ruhsal çözümlenmeler ve toplumsal bütünleşmeyi içerisinde barındıran özel bir kavramdır. Tarih boyunca nasıl anlaşılması gerektiği ve sınırlarının nerede başladığına dair, birçok görüş ortaya konulur. Çalışmamızın amacı, bu düşünce geleneği boyunca belli bir ana yönelmek ve o anın çağdaşı olan bir âlimden/filozoftan meseleyi anlamaya çalışmaktır. Düşüncenin tek bir çizgide olmadığını ve düşünürlerin farklı çizgilerle hakikat aradığını değerlendirdiğimizde, kavramlara olan açıklamalarında farklı çizgilerde ilerlediği görülebilir. Mevlana gibi önde gelen bir düşünce adamının da kendi çizgisinde, tartışılan konulara dair fikir ortaya koyması kaçınılmazdır.

Öte yandan mutasavvıf bir kişi olarak karşımızda duran Mevlana'nın kimi zaman felsefeye olan ciddi eleştirileri de görülür. Ancak ilk İslam felsefecisi olan Kindi'nin "Felsefeyi eleştirenlerde felsefe yapmaktadır." söylemi, çalışmanın konumlandığı yer ve durum açısından kanıt niteliğindedir. Nitekim Mevlana'nın çalışma dâhilinde işlenen düşünceleri, felsefenin doğasına ziyadesiyle tutarlı olduğunu göstermektedir. Çalışma sonunda eğer, yüzyıllardır genellikle aynı düzlemde tartışılıp felsefi bir bakış açısı getirilmekten kaçınılan Mevlana fikirlerinin, aslında ziyadesiyle felsefe ile tutarlı olduğu ortaya konulup bununla birlikte tarihsel süreçtekinin aksine bir tasavvuf felsefesi ortaya konulduysa, bu durumda amaç hâsıl olmuş demektir.

Çalışmanın işleyiş tarzı ve çerçevesi ise zamansal bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda bütünlük içerisinde anlaşılabilir. Zira anların toplamından oluştuğunu düşündüğümüz zaman, sadece dün, bugün ve yarını içerisine alan bir hesaplamanın ötesinde, geleneği sürdüren bir süreçtir. Kim bilir belki de Mevlana, zamanın bir süreç olduğunu fark ettiğinden dolayı, dünya üç gündür: dün, bugün ve yarın der. Çalışmamızın genel analizi ancak bu tarihsel çizgi çerçevesinde anlaşılabilir. Felsefi açıdan özgürlüğün ne anlama geldiği, tasavvufun nerede başladığı ve tasavvufta özgürlüğün ne anlama geldiği meselesi de yine önemlidir. O halde Mevlana özelinde ve özgürlük özelinde bir çerçeve çizmek gerekir.

Mevlana'nın ilkin dününe bakmak gerekir. Mevlana'ya gelinceye kadar üzerinde konuşulmuş ciddi bir süreçten bahsedilir. Bu süreçteki tartışma konularından biri olan özgürlük kavramı, kader, günah meseleleri ile ilişkili olarak değerlendirilir. Özgürlüğe ilişkin, Mevlana'ya kadar gelen süreçte tartışılacak olan iki önemli görüş vardır. Mevlana, insanın özgür olup olmadığı konusunda iki zıt tavır ortaya koyan Cebriye ve Kaderiye görüşlerini kimi yönleri ile eleştirir. Bu nedenle arka planda bu iki görüşe yer vermek, Mevlana'nın özgürlük söylemlerini daha anlaşılır kılmak adına zorunlu olur. Nitekim bir çözümleme yapan Mevlana'nın neyi sorun kabul ettiğini bilmek konu bütünlüğü açısından da önemlidir. Arka plan için bir diğer önemli husus ise Mevlana'nın etkilendiği isimlerdir ve onun düşünce dünyasını anlamak adına bazı isimlere yer verilmiştir. Bir diğer önemli husus da Mevlana'nın entelektüel hayatı ve çevresidir. Onun yaşadığı topraklarda ilmi çalışmaların yoğun yapılması ve zamanın alimleri ile tanışıyor olması, eserlerinde belirgin olarak ortaya çıkar.

Mevlana felsefesinde, özgürlüğün sorun haline gelmesi insanın aleme doğumu ile başlar. Bu başlangıç, bir kuşun kafese girmesi gibi tasvir edilir ve Mevlana felsefesinde esas özgürlük, Tanrı'nın kendisindedir. Dolayısıyla bu alemde hakiki bir özgürlükten bahsetmekten ziyade, insanın sınırlı yetileri ile gittiği bir yol ve özgürlük serüveninden bahsetmek daha doğrudur. Ney'in serzenişi ile başlayan Mesnevi, insanın Tanrı'dan koparak, bu âlemde hapsolmasını simgeler. Böylece mutasavvıf açısından bir fena yolculuğu başlamış olur. Mevlana'nın bu yolculuğu, bekaya yani yeniden bütün olmaya gidilen yolda parçalara ayrılmak anlamı taşır. Mevlana'da insan nefsi ve akli gibi kısıtlayıcı duyguları arasında iradesiyle kararlar alan ve bu kararların sorumluluğunu taşıyan özgür bir varlıktır. Esasında ilk kez insanın âlemde var oluşuna Mevlana'nın yorumu önemlidir. Mesnevi'de hikaye şeklinde yer alan bu olay, Mevlana açısından Hz. Adem'in "Biz nefsimize zulmettik" demesi kadar net olarak açıklanır. Dolayısıyla konuyla alakalı olarak iyilik ve kötülüğün Tanrı tarafından yaratılması meselesi de tartışma konusu oluşturur. İzafi bir kötülük tanımlaması yapan Mevlana açısından, kötülüğün Tanrı'dan geldiğini söylemek imkânsızdır.

Mevlana'nın kendi deyimiyle *düğün gecesini* yaşaması yani vefatıyla birlikte, Mesnevi metinleşen bir eser haline gelir. Mevlana düşüncesinin etkileri Anadolu topraklarında hoşgörü olarak karşılık bulur. Ancak bu aşamada sorun teşkil eden şey,

Osmanlı düşüncesinin ilk dönem literatür çalışmalarının henüz ciddi manada yapılmaması sebebiyle çalışmamızda yer veremiyor olmamızdır. Özelde birkaç görüşe yer vermekle birlikte Mevlana görüşlerinin felsefi düşünceden ziyade bir kültür içerisinde devam ettiğini söylemek mümkündür. Kendisinden sonra Mevlana düşüncesi daha ziyade oğlu Sultan Veled'in çalışmaları ile ileride bu geleneği sürdürmesi adına etkili olan Mevleviliğin kurulması sağlanmıştır. XX. yüzyıla gelindiğinde Mevlana'ya olan hayranlıkları ile bilinen Muhammed İkbal ve Nurettin Topçu gibi düşünürlerin görüşlerine yine özgürlük bağlamında yer vermek etkilerinin hala devam ettiğini de gösterir niteliktedir. Batı düşüncesi açısından Mevlana'ya olan ilginin, İngiltere'de Nicholson tarafından yapılan *Mesnevi* çevirisi ile başladığı söylenebilir. Sonrasında Mevlana üzerine yapılan çalışmaların günümüzün gerek düşünce gerekse duygu dünyasını etkilediği bilinmektedir. Özellikle felsefi bağlamda varoluşçuluk ve hümanizmin Mevlana ile ilişkisi olup olmadığı meselesi önemlidir. Varoluşçuluk sürecini, Mevlevilikteki çile ile bir ve aynı görmek mümkün olmasa da kimi yönleri ile benzerliği olduğu görülür. Hümanizm meselesi ise hümanizmin nasıl tanımlandığı ile ilişkili olarak ancak Mevlana düşüncesinde yer alabilir.

Tüm bu aşamaların bir bütün olarak görülmesi, hem Mevlana'nın özgürlük adına ortaya koyduğu fikirleri anlaşılır kılacak hem de çalışmamızın genel sistemini anlamayı kolaylaştıracaktır. Böylesi bir bakış açısı, tümel, realist, kapsayıcı ve tutarlı bir eserin ortaya konulması açısından önemlidir. Felsefenin doğasına uygun bir şekilde işlenen bu çalışma aynı düzlemde tasavvufun da doğasını anlamaya ve daha ziyade klasik tasavvuf anlayışına felsefi tavırla yaklaşarak bir tasavvuf felsefesi ortaya koyma çabası olarak görülebilir.

## KAYNAKÇA

- Kuran-ı Kerim, (2004), çev. Mahmut Toptaş, (1. baskı), Cantaş Yayınları, İstanbul.
- Afifi, A.E., (1975), Muhyiddin İbnu'l – Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi, çev. Mehmet Dağ, (1. baskı), Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Yayınları, Ankara.
- Akarsu, B., (1998), Felsefe Terimleri Sözlüğü, (9.baskı), İnkılap Yayınları, İstanbul.
- Alpyağıl, R., (2014), “Giriş”, Din Felsefesine Dair Okumaları, Cilt I, (3. baskı), ed. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Altıntaş, R., “Mevlana’da İrade Hürriyeti”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII / 2, Aralık 2004, ss.1-15.
- Attar, F. (1962), Mantık Al- Tayr, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (2. baskı), MEB Yayınları, İstanbul.
- Aydın, M., (2011), Güncel Kültürde Temel Kavramlar, (1. baskı), Açılım Kitap, İstanbul.
- Ayni, M.A., (2000), Tasavvuf Tarihi, (1. baskı), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Aydın, M.S, “Hz. Mevlana’nın Hümanizminin Boyutları”, İnsan Hakları, Hoşgörü ve Mevlana Sempozyumu, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Konya, 1994, ss.65-67.
- Aydın, M.S., (2014), Din Felsefesi, (13. baskı), İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir.
- Beyatlı, Y.K., (2010), Kendi Gök Kubbemiz, (32. baskı), Özal Matbaası, İstanbul.
- Can, Ş., (2009), Mevlana ve Eflatun, (1. baskı)Kurtuba Kitap, İstanbul.
- Can Ş., (2011), Mevlana İle Bir Ömür, (3.baskı), Sufi Kitap, İstanbul.
- Cebecioğlu, E., (2009), Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, (5. baskı), Ağaç Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A., (2005), Felsefe Sözlüğü, (6. baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul.



- Ciabattari, J., Why is Rumi the best-selling poet in the US? <http://www.bbc.com/culture/story/20140414-americas-best-selling-poet> (22.03.2019).
- Chittick, W., (2008), Tasavvuf, çev. Turan Koç, (4. baskı), İz yayınları, İstanbul.
- Çelebi, A.H., (2006), Mevlana ve Mevlevilik, (2. baskı), Hece Yayınları, Ankara.
- Çelebi, C., (2002), Mevlana Okyanusundan, (1. baskı), Altınarı matbaacılık, Konya.
- Çetin, N., “Mevlana Hümanist Bir Şair Midir?”, Türk Kültürü, Edebiyat ve Sanatında Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu, Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi yayınları, Konya, 2006, ss. 553-566.
- Çevik, M., (2018), Mevlana’da Aşk ve Varoluş, (2. baskı), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Çubukçu, İ.A., (1983), İslam Düşünürleri, (2.baskı), Ankara Üniversitesi Basımevi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Demirci, M., (2008), Mevlana ve Mevlevi Kültürü, (1. baskı), H. Yayınları, İstanbul,
- Demirli, E., “Pratikten Teoriye Tasavvufun gelişim Seyri”, Derin tarih, 2016 (özel sayı 7), ss. 94-98.
- Demirli, E., (2010), Sadreddin Konevi, (1.baskı), İSAM Yayınları, İstanbul.
- Ebu Zehra, M., (1963), İslam’da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, çev. Sıbğatullah Kaya, (1.baskı), Yeni Şafak Yayıncılık, İstanbul.
- Efil, Ş., “İbn Arabi’ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise”, Felsefe Dünyası, 2011, (53), ss. 92-110.
- Eflaki, A., (1973), Ariflerin Menkıbeleri II, çev. Tahsin Yazıcı, (1. baskı), Hürriyet Yayınları, İstanbul.
- Eflatun, (1998), Kharmides, çev. Şazi Kösemihal, Say yayınları, İstanbul.
- Elibol, T., (2012), Mevlana ve Mevlevilik, (1. baskı), Sıradışı Akademi Yayınları, Konya.

- Erasmus, (2000), Deliliğe Övgü, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, (6. baskı), İstanbul.
- Eraydın, S., (2001), Tasavvuf ve Tarikatlar, (6. baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Gazali, (2007), Kalplerin Keşfi, çev. Ali Kaya, Semerkand Yayınları, İstanbul.
- Gazali, (2016), El-Munkız Mined Dalal, çev. Osman Arpaçukuru, Beyan Yayınları, İstanbul.
- Geylani, A., (2013), Ehl-i Sünnet Akaidi ve İtikadi Fırkalar, çev. Osman Güman, (1. baskı), Gelenek Yayıncılık, İstanbul.
- Gökberk, M., (2011), Felsefe Tarihi, (21. baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Gündoğdu, H., “Hümanizm Bir Din midir?”, Dinler Tarihi Araştırmaları II Sempozyumu, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2000, ss.99-125.
- Gürer, D., (2012), Sufi İbn Sina ve Makamatü'l Arifin, Gelenek Yayınları, İstanbul.
- Hz. Ali, (2006), Nehcü'l Belağa, çev. Adnan Demircan, (1.baskı), Beyan Yayınları, İstanbul.
- Irmak, S., “Hümanist Mevlana”, Mevlana ve Yaşama Sevinci, haz. Feyzi Halıcı, Konya Turizm Derneği, 1978, ss. 1-2.
- İbn-i Sina, (2014), “Ruh Kasidesi”, İslam Filozoflarından Felsefi Metinler, (9. baskı), ed. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul.
- İbn-ül Arabi, (2016), Fususul Hikem, çev. Ekrem Demirli, (2. baskı), Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- İkbal, M., (2012), İslami Benliğin İyüzü, (2. baskı), Hece Yayınları, Ankara.
- İkbal, M., (2017), İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası, çev. Rahim Acar, (6. baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, M.E., (2012), Tasavvufa Giriş, (1.baskı), Sufi kitap, İstanbul.

- Kısakürek, N.F., (2014), Çile, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul.
- Konevi, S., (2009), Tasavvuf Metafiziği, çev. Ekrem Demirli, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Konuk, A.A., (2008), Mesnevi-i Şerif Şerhi 9, (1. baskı), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Konuk, A.A., (2006), Mesnevi-i Şerif Şerhi 1, (3. baskı) Kitabevi yay. İstanbul.
- Kuşeyri, A., (1978), Kuşeyri Risalesi, çev. Süleyman Uludağ, (1. baskı), Dergah yayınları, İstanbul.
- Matüridi, (2017), Kitabü-t Tevhid, çev. Bekir Topaloğlu, (10. baskı), İSAM Yayınları, Ankara.
- Meriç, C., Çağın Dini: Hümanizm, <https://www.fikriyat.com/felsefe/2017/5/26/cagin-dini-humanizm> (01.12.2018).
- Mevlana, (2015), Divan-ı Kebir I, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (2. baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Mevlana, (2014), Fihi Ma-Fih, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (6. baskı), İnkılap yayınları, İstanbul.
- Mevlana, (2007), Mesnevi I-VI, çev. Veled İzbudak, (1. baskı), Doğan Yayıncılık, İstanbul.
- Mevlana, (1990), Hz. Mevlana'nın Rubailerini I, çev. Şefik Can, (1. baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Mevlana, (2018), Rubailer, çev. Hasan Ali Yücel, (12. baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Muhammedi, K., (2007), Mevlana ve Akıl, çev. Vahdettin İnce, (1. baskı), İnkılab Basım Yayım, İstanbul.
- Nicholson, R.A., (1973), Mevlana Celaleddin Rumi, çev. Ayten Lermioğlu, Kervan Kitapçılık, İstanbul.
- Öner, N., (2014), İnsan Hürriyeti, (7. baskı), Divan Kitap, Ankara.

- Özçelik, M., (2010), Bizim Yunus, (1. baskı), Sistem Ofset, Ankara.
- Öztürk, Y.N., (1997), Mevlana ve İnsan, (3. baskı), Yeni Boyut Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2016), Devlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (30. baskı), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- Platon, (2016), Euthyphron, çev. Furkan Akderin, (2. baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Plotinos, (2008), Enneadlar, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul.
- Sartre, J.P., (2015), Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, (25. baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Sayar, K., (2008), “Geçmiş bilgeliğin bugünün psikoterapileriyle buluşabilir mi?”, Sufi Psikolojisi, (5. baskı), ed. Kemal sayar, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Schimmel, A., (2007), Ben Rüzgarım Sen Ateş, çev. Senail Özkan, (1. baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Schimmel, A., “Mevlana’nın Şark ve Garptaki Tesirleri”, (çev. Ali Ertuğrul), İstem, 122007, (10), ss.271 – 279.
- Sinanoğlu, S., (1988), Türk Hümanizmi, (2. baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Soren, K., (2005), Korku ve Titreme, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (3. baskı), Anka Yayınları, İstanbul.
- Subaşı, M.İ., (2007), Batı’daki Mevlana, (1. baskı), Nesil Yayınları, İstanbul.
- Şeriati, A., (1980), Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri, çev. Fatih Selim, (1. baskı), Zafer Matbaası, İstanbul.
- Tanpınar, A. H., (2016), Yahya Kemal, (10. Baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Tatar, B., (2009), İslam Düşüncesine Giriş, (1. baskı), DEM Yayınları, İstanbul.

- Tatar, B., (2017), “Kur’an’da İnsan: Varlığın Asli Boyutları”, Kur’an’ı Anlamanın Fikri Arkaplanı Varlık Bilgi İnsan, (1 baskı), ed. Yusuf Şevki Yavuz, Kuramer Yayınları, İstanbul.
- Topçu, N., (2015), İslam ve İnsan; Mevlana ve Tasavvuf, çev. Ezel Elverdi – İsmail Kara, (4. baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Topçu, N., (1998), İsyah Ahlakı, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, (2. baskı), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H.Z., (2007), Türk Tefekkür Tarihi, (3. baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ülken, H.Z., (2005), İslam Düşüncesi, (4. baskı), Ülken Yayınları, İstanbul.
- Vitray, E., (2012), Hz. Mevlana ve İslam Tasavvufu, çev. Mehmet Aydın, (1. baskı), Nüve Kültür Merkezi Yayınları, Konya.
- Yavuz, Y.Ş., (2001), “Kader”, TDV İslam Ansiklopedisi, 24. Cilt, (1. baskı), İSAM Yayınları, İstanbul.
- Yöndemli, F., (2007), Mevlevilikte Sema ve Musiki, (1. baskı), Nüve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Yunus Emre, (1980), Yunus Emre Divanı, haz. Faruk Timurtaş, (1. baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.