

Rûmî ve Mevlevîlik*

William C. CHITTICK

Çeviri: Safi ARPAGUŞ

Dr.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Doğuda “Mevlânâ” (“Mevlevî” kelimesi de “efendimiz” anlamındaki bu kelimedenden gelmektedir) olarak bilinen Celâleddin Rûmî, 6 Rebîu'l-Evvel 604/ 30 Kasım 1207'de doğmuş, 5 Cemâziye'l-Âhir 672/ 17 Aralık 1273'de vefat etmiştir. Onun sûfî şâirlerin en çok bilineni olduğunda ve bir yüzyıldan daha fazla bir zamandan bu yana batılı ilim adamları ve araştırmacılar nezdinde sürekli bir ilgiye mazhar olduğunda şüphe yoktur. Doğuda onun şiiri, Türkiye'den Hindistan'a kadar Farsça'nın bilindiği toplumların hemen hepsinde son derece yaygındır. Eserleri, mânevî yeteneğin her seviyesinde müslüman kuşaklara pratik bir eğitim-öğretim sunmakta, onun kurduğu Mevlevîlik de Osmanlı'dan günümüze kadar Türkiye'nin dînî ve kültürel hayatında büyük bir rol oynamaktadır. Yaşadığı dönemden bugüne kadar şahsiyeti ve şiiri üzerine oldukça fazla şey yazılıp söylenmiştir. Biz burada onun tarihî arka planı ve mânevî mesajını özetlemeye çalışırken bu yazılıp söylenenleri tekrarlamaktan kaçınmaya çalışacağız.

Mevlevîliğin Tarihçesi

Mevlânâ'nın hayat hikayesi çok sık anlatıldığından burada herhangi bir yönünün yeniden ele alınması gerekmemektedir. Babası Bahâeddin Veled (ö. 628/1231) bugünkü Afganistan'ın Belh şehrinde ikâmet eden ve dînî ilimler öğrettiği bilinen kutlu bir kimsedir. İnananlara mânevî hayatın ihyâsının gerekliliği ve genel ahlâkî değerler bağlamında vaazlar verdi. Aynı zamanda o bir mürşitti ve bunun bir neticesi olarak etrafındaki insanlardan bir grubun tasavvufî eğitimi ile de meşguldü. Onun vaazlarının ve Kur'an ayetleri üzerine düşüncelerinin derlemesi olan *Maârif* adlı eseri mütefekkirin hayalî tasviriyle vâizlerin ahlâkî hallerini bir araya getirmektedir.

615/1218'de Moğolların yavaş yavaş Belh'e yönelmeleri ile birlikte Bahâeddin Veled ailesiyle ve bir çok müridi ile beraber Mekke'ye hacca gitmek üzere Belh'ten ayrıldı. Belh 617/1220'de Moğollar tarafından ele geçirildi ve yakılıp yıkıldı. Bahâeddin Veled –hacc dönüşü- bir müddet Suriye'de kaldıktan sonra günümüz Türkiye'sinde bir

* William Chittick, “Rûmî and The Mawlawiyyah”, *Islamic Spirituality II*, Edited by S. Hossein Nasr, 1991 New York.

şehir olan Karaman'a hareket etti. Burası Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin evlendiği ve eşinin 623/1226'da bir erkek çocuk -Sultan Veled- dünyaya getirdiği şehirdir. Kısa bir süre sonra Bahâeddin Veled Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykûbâd tarafından başkenti Konya'ya gelmesi için dâvet edildi ve 627/1228 yılında Karaman'ın yaklâşık altmış mil kuzeybatısında bir şehir olan Konya'ya yerleşti. Bahâeddin Veled 18 Rebîü'l-Âhîr 628/23 Şubat 1231'de vefat ettiği zaman Mevlânâ Celâleddin Rûmî onun resmî görevlerini üzerine almakla görevlendirildi. Bu noktada Mevlânâ özellikle, hukuk, ilâhiyat, Arap ve Fars edebiyâtı gibi gününün ilimlerini tahsil etmişti ve babasının eserlerinde sürekli olarak vurgulanan tasavvufî-ahlâkî öğretilere de tamâmen âşinâ idi. Yine o, ritüel ve pratiğin zâhîrî formlarına ait derûnî mânâları gerçekleştirme yolunda da son derece ileri bir seviyede olmalıydı. Fakat, kaynaklar onun kendisini metodik tasavvufî eğitiminin (*seyr u sülûk*), babasının müridi olan Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin Konya'ya gelip onu tasavvufî eğitim ve terbiyesi altına aldığı 629/1232 yıllarında başladığını ileri sürmektedirler. Rûmî, senelerce din adamlarına has elbise giyerek, halkın dinî ve rûhânî ihtiyaçlarını karşılamak noktasında hizmetle hürmete lâyık bir bilgin olarak vazifelerine devam etti. Ta ki, 26 Cemâziye'l-Âhîr 642/29 Kasım 1244 –tam tarih not edilmiştir- de onun zâhir ve bâtınında değişim meydana getiren bir hâdise oldu. Şemseddin Tebrizî Konya'ya geldi.

Şems-i Tebrizî

Şems, hiç şüphesiz, tasavvufun en gizemli ve en anlaşılması zor şahsiyetlerinden birisidir; Sultan Veled'in onu Hızır'a, Rûmî'yi de Mûsâ'ya benzetmesi sebepsiz değildir.¹ Hem ona hem de Rûmî'ye yakın birisi tarafından kaleme alınmış olan Şems'in *Makâlât*'ının son baskısı, Şems'in insan olmaktan öte tabiatüstü bir varlık (hayâlet) olduğu yönündeki spekülasyonları ortadan kaldırmaktadır. Şems, Rûmî'yi on beş ya da on altı sene kadar önce Suriye'de (Şam) Rûmî oraya tahsile gittiği zaman (630-34/1233-37) görüp onu tanımış olduğundan söz etmektedir. O henüz bir çocukken kendisini diğer çocuklardan ayıran yaşadığı mânevî bir uyanıklıktan söz eder. Babasının bu ilginç davranışının nedenini sorması üzerine o diğer çocuklarla kendisini, “tavuk yavruları arasındaki bir ördek (kaz) yavrusu”² şeklinde mukayese eder; “Ey Babacığım, ben kendimi yüzdürecek bir deniz görüyorum. Benim vatanım, yurdum ve mânevî devletim o denizdir. Eğer sen benden isen gel! Yahut ben bu derya içinde senden değilsem git, kümes kuşlarına karış, tavuklarla kal!”³ Daha sonra babası

¹ *Velednâme*, 41.

² Bu hâdise *Makâlât*'ta şu şekilde geçmektedir: “Henüz ergenlik çağına girmemişim, çocukluk çağlarında bana garip bir hal gelmiş idi. Aşk deryasına daldım mı 30-40 gün hiçbir şey yiyemezdim, istekten kesilirdim. Günlerce açlığa susuzluğa katlanırdım. Kimse bu halimi anlayamadı. Babam bile ne olduğunu bilmiyordu. Bir gün babam bana çıktı, “Oğlum” dedi. “Ben senin bu halinden bir şey anlamıyorum. Bunun sonu nereye varacak? Bu davranışlar seni felakete götürecektir.” Sen divane değilsin ama bilmem ki bu gidişin sebebi ne? Sende bu yola gitmek için ne terbiye var, ne riyazet var ne de başka bir şey.” Ben ona şu cevabı verdim; “Baba! Şu sözü benden dinle! Seninle benim babalık-evlatlık ilişkimiz neye benzer bilir misin? Bir tavuğun altına tavuk yumurtalarıyla karışık bir de kaz yumurtası koymuşlar. Bu yumurtadan kaz yavrusu çıkmış. Vakti gelip de civcivler biraz palazlaştığı zaman bunlar hep birlikte analarının arkasına düşüp giderler. Yolda bir göl kenarına rastlarlar. Kaz yumurtasından çıkan civciv hemen kendisini suya atar. Bunu gören ana tavuk, “Eyvah yavrum boğulacak! Ama o kümes kuşudur, onun suya girmesine imkan yoktur” Der, çırpınmaya başlar. Halbuki kaz yavrusu neşe içinde suda yüzmektedir. İşte seninle benim aramdaki fark da böyledir.” [Mütercim; *Makâlât*, 77]

³ *Makâlât*, 78.

hakkında; “O iyi bir adamdı ve o tam bir asâlet sâhibi idi. Fakat o bir Allah âşığı değildi. İyi adam olmak başka, âşık olmak başka bir şeydir”⁴ diyebilmektedir.

Geleneksel menkıbeye ve Şems’in kendi ifâdelerine göre o, Rûmî’ye bir rüya ile yönlendirilmiştir. Rûmî’nin onun geldiğinin farkında olduğu ve onunla tanışmak için dışarı çıktığı söylenmektedir. İki karşıklı olarak bir süre konuşmaksızın bir dükkanın önünde oturdular. Sonunda Şems Rûmî’ye Hz. Peygamber ile Bâyezid’in durumlarını karşılaştıran bir soru sordu ve Rûmî bu soruya Hz. Peygamberin kâbil-i kıyas olmayacak üstünlüğünü ifâde ederek cevaplandırdı. Bunun üzerine kucaklaştılar ve “sütle şeker misâli birbirleri ile kaynaştılar.” Altı ay boyunca birbirlerinden ayrılmadılar ve Rûmî’nin yaşantısı tamamen değişti. Bu büyük kutlu şahsın dönüşümü, özellikle din adamlarına has kıyâfetini terk ettiği, ders vermeyi ve vaaz etmeyi bıraktığı ve düzenli olarak semâ’ meclislerine katıldığı zaman tüm şehir halkının dikkatini çekti. Sultan Veled, Şems Mevlânâ Celâleddin’i semâ’nın özel bir formuna davet ettiği zaman, “Mevlânâ onu kendi mezhebi, meşrebi ve yolu gibi kabul etti. Kalbi yüzlerce bahçelere açıldı”⁵ der.

Rûmî kendisi bizzat mâruz kaldığı bu değişime aşağıdaki beyitlerde şöyle işâret etmektedir:

“Elim dâimâ Kur’an tutardı, fakat şimdi aşk kadehini tutmakta,
Ağzım tesbih (zikir) ile dolu idi, fakat şimdi sadece şiir ve şarkı terennüm eder.”⁶

Rûmî’nin Şems’e karşı olan bu küllî bağlılığı onun müridlerinden bazılarını kıskançlığa sürükledi. Bunların meydana getirdiği bu huzursuz ortam yaklaşıp on altı ay gibi bir süre kaldıktan sonra Şems’in Konya’yı terk etmesine sebep oldu. Şems’in ayrılık acısı ile Mevlânâ kendisini fiilen herkesten soyutladı. Kısa bir süre sonra müridler Mevlânâ’nın onlarla olan birlikteliğinden önceki duruma göre daha fazla mahrum kaldıklarını anladılar. Şems’ten Suriye’den bir mektup geldiği zaman Mevlânâ Şems’e onun kayboluşu karşısında içinde bulunduğu durumu anlatan bazı gazeller gönderdi.

“Senin huzurun olmayınca semâ’unutuldu. Şeytan gibi, şenlik ve eğlence lânetlendi. Sen olmayınca tek bir gazel dahi yazamadım, senin mesajın ulaşınca, bu haberi işitmenin verdiği sevinç, beş altı beyit meydana getirdi.”⁷

Rûmî, Sultan Veled’i Şems’in arkasından gönderdi. Şems bu defa 645/ 1247-48 yıllarına tekâbülden ikinci kaybına kadar Konya’da kaldı. İlk dönem kaynaklardan birine göre ve bugün bir çok akademisyen tarafından kabul edildiği üzere o, kıskanç müritler tarafından öldürülmüştür. Mevlânâ’nın oğlu Alâeddin’in bu entrikaya karışmış olması, babası ile ilişkilerindeki soğukluğun nedeni olarak ifâde edilebilir. Gerçekten de Rûmî oğlu 658/1260’da vefat ettiğinde onun cenaze merasimine katılmayı reddetmiştir. Fakat Rûmî, ne Şems’in öldüğü düşüncesine sahip olduğuna dair herhangi bir işâret sergilemiş ve ne de ilk kayboluşunda yapmış olduğu gibi kendi içine çekilmiştir. Bütün bunların yerine o kendisini semâ’a vermiş, ayrılık ve kalp acısı ile gazeller söylemiştir. Fakat hala Şems’i bulacağını ümit ederek onu aramak için iki defa Şam’a gitti. Şems’in kayboluşundan en az iki yıl kadar sonra ikinci seyahati esnasında

⁴ *Makâlât*, 124.

⁵ *Velednâme*, 17.

⁶ D 24875-76.

⁷ D 18457-59.

Şems'in sadece kendi içinde bulunabileceği sonucuna vardı. Bu Sultan Veled'in ifadelerinde şöyle yerini bulur:

“O (Mevlânâ) dedi: Bedenen ondan uzak olmama rağmen, bedensiz ve ruhsuz ikimiz bir ışığız.

Ben o, o da ben iken ben neyi arıyorum? Şimdi biz biriz, ben kendimi terennüm edeceğim.”⁸

Rûmî'nin bizzat kendi beyitlerinin bir çoğu aynı tanımlamayı yapmaktadır. Onun Şems'e ait bu daimi övgüsünden maksadı, bizzat kendisini övmesi, methetmesi olarak kabul edilebilir.

“Tebrizli Şems gerçekte bana bahânedir. Allah'ın güzelliğinin nezâketini kim gösterir? Ben. Bunu gizlemek için insanlara şöyle derim, “O yüce bir sultandır.

Fakat ben bir dilenciyim...”

Ben bu yoklukta, Şems'in güzelliğinde yok edildim. Ne o vardır ne ben!”⁹

Şems nasıl bir kimse idi? Bu soru onun muâsırları tarafından da sorulmakta idi. Bir anlamda Rûmî'nin, dikkatini genellikle Şems'in tabiatının uhrevî tarafını ele almaya yöneltmiş olmasına rağmen binlerce beytini bu soruya cevap vermeye hasrettiğini söylemek mümkündür. Bizzat Şems de birçok kimsenin onun tuhaf ve hatta sıra dışı görüntüsü ve hâli üzerinde düşündüğünün tamamen farkındadır.

“Bu insanlar benim konuşma tarzıma alışamamakta haklıdır. Benim bütün sözlerim Kibriyâ makâmından gelmektedir. Herkes iddia eder ki, Kur'an ve Hz. Muhammed'in sözleri hep niyaz makâmındandır. Bu yüzden, mânâ olarak görünürler, Binâenaleyh, insanlar benden dilek ve niyaz tarzında olmayan sözler işitirler. Bakacak olsanız, külahını başından düşürecek kadar erişilmez bir yükseklikten dinlerler.”¹⁰

Aşağıdaki şu sözlerde olduğu gibi onun ifadeleri Mevlânâ'nın muhîtindeki birçok ölçülü, ağırbaşlı kimseleri utandırmış olmalıdır.

“Ben biri mecaz (nifak), diğeri ise hakikat (rastî) olmak üzere iki tür söz söylerim. Benim mecaz konuştuğum durumlarda tüm azizlerin canları ve ruhları benimle tanışmak ve oturmak isterler. Hakikat konuştuğum zaman ise Peygamberlerin ruhları benim sohbetimde bulunabilmek ve benim sözlerimi dinleyebilmek arzusuyla benim zamanımda yaşamış olmayı isteyeceklerdir.”¹¹

Şems Rûmî ile olan birlikteliğine karşı meydana gelen bu davranışlara şaşırmadığını gösterir. “Gerçekte benimle arkadaşlık eden bir kimsenin başkaları ile olan arkadaşlığı onlara daha soğuk ve acı gelir. Bu bir bakıma ilişkilerinin mesâfeli bir hâle gelmesine rağmen onların arkadaşlığına devam etmesi demek değil, onlarla olan ilişkisine uzun süre tahammül edememesidir.”¹² Şems, Mevlânâ'nın rûhânî şahsiyetinin tamamen farkındaydı ve Mevlânâ'nın onun hakikî değerini kendi kendisine bulmasını tabii karşılamaktaydı. “Benim şu âlemde avâm ile yapacağım hiçbir şey yoktur. Onlar için de gelmedim. Âlemde Hakk'a yol gösteren bu insanlar üzerine baş parmağımı basarım.”¹³

O Mevlânâ ile olan ilişkisini bir misalle açıklar: “Bir tüccarın karada ve denizde her yerde seyahat eden ve onun malıyla ticaret yapan elli temsilcisi vardır. O bir inci

⁸ *Velednâme*, 60-61.

⁹ *D* 16532-35.

¹⁰ *Makâlât*, 147.

¹¹ *Makâlât*, 108.

¹² *Makâlât*, 75.

¹³ *Makâlât*, 84.

aramaktadır. Onun geldiğini haber alan inci dalgıçları birbiri ardından koşarlardı. O aramış olduğu incinin mahiyeti tüccar ile inci çıkaran kimseler arasında gizli kalmıştı. Tüccar daha önce inci ile ilgili bir rüya görmüş ve Yûsuf (a.s.) gibi; [Nasıl ki, Yûsuf (a.s.) rüyâya inandığı ve kendisine ayın, güneşin ve yıldızların secde ettiğini rüyasında görerek bunun yorumunu bildiği için kuyuya atıldığı, zindanda kaldığı günlerde bile gecelerini hoş geçiriyordu.] o rüyaya inanmış ve güvenmişti. Şimdi bu inci çıkaran dalgıç Mevlânâ, cevâhir tüccarı da benim ve inci de ikimizin arasındadır.”¹⁴

Divan’ın birçok şiirinde mahlas olarak onun adı kullanılmıştır. Şems Mevlânâ ile kendisini güneş ve ay olarak karşılaştırmaktadır.

“Bu Mevlânâ ay ışıdır. Ay’ın aracılığı dışında, gözler benim varlık güneşime ulaşamaz. Güneş bu gözler için çok parlak ve şâşaalıdır. Bu yüzden ne gözler onun ışığına bakmaya tahammül edebilir ne de güneş aya ulaşmadıkça ay güneşe ulaşabilir.”¹⁵ “Gözler O’nu görmez, O bütün gözleri görür.”¹⁶

Şems’in yukarıdaki iktibaslarda işâret ettiği bâzı mütâlaalar ve *Makâlât*’ındaki pasajlardan da anlaşılmaktadır ki, o tam anlamıyla Mevlânâ’nın mânevî mürşidi olmak gibi bir iddia sâhibi değildir. Şems onu tanıdığı anda zaten Mevlânâ büyük bir inci çıkarıcısı idi. Gerçekte, Şemsin konumunda her iki taraf için de sarâhaten mürşid-mürîd ilişkisi yoktur:

“Mevlânâ’ya geldiğimde başlangıçta ben ona şeyh konumunda gelmedim. Tanrı henüz yeryüzüne ne Mevlânâ’ya şeyh olabilecek bir kimseyi ne de bana mürîd olabilecek bir kimseyi getirmişti. Ben bu basamağın ötesine geçmiştim.”¹⁷

Şems onu nasıl etkilemişse aynı şekilde Mevlânâ’nın da Şems’i etkilediği bir gerçektir:

“Tatlı söz söyler ve güzel konuşurum. Rûhen aydınlanmış ve aydınlatıcıyım. Mevlânâ’nın varlığı beni tamamen açıncaya kadar ben kaynayan ve etrafımda dönen ve artık tıkanmaya yüz tutmuş bir su idim. Sonra bu su akmaya başladı ve tatlı, taze ve hoş akışını devam ettirdi.”¹⁸

Şems’in varlığının bütün gizemi ne olursa olsun, şüphesiz Mevlânâ ile buluşmasının güzel neticelerinden biri Mevlânâ’nın inanılmaz şürsel feyzini sağlamış olmasıdır. Mevlânâ’nın *Divan-ı Şems-i Tebrizî* isimli eseri onun kırk bin beyitten oluşan bir araya toplanmış gazellerini ve diğer çeşitli beyitlerini içermektedir. Onun Câmî tarafından “Fars dilindeki Kur’an” olarak isimlendirilen *Mesnevî*’si de yaklaşık yirmi beş binden fazla beyit içermektedir. Divan temel olarak aşk şiirlerini içermektedir. Sevgili ile birliğin neşesini, hazzını ve O’ndan ayrılığın ıstırabını ilan etmektir. Genellikle gazeller ortalama sekiz ile on beyitten müteşekkil ve çeşitli rûhânî durumların tezâhürü olarak kendiliğinden meydana gelen, çoğu zaman Mevlânâ’nın semâ’a iştirâki esnasında genellikle mûsikîye münasip bir şekilde söylenmiş ifadeleridir. Fakat bunun aksine *Mesnevî* yaklaşık on altı yıl gibi bir zaman diliminde yazılmış tek bir şiirden meydana gelen altı kitaptır. O uzun kısa üç yüzün üzerinde menkıbe ve çok çeşitli kaynaklardan alınan hikâyeler içermekte, mânevî hayatın boyutları çeşitli canlı anlatımlarla yeniden anlatılmaktadır. *Divan*’da aşk, merkezî temadır fakat *Mesnevî* ise bilinçli olarak anlaşılması zor konuları, -“Dinin asıllarının asıllarının asıllarını”- İslâm’ın

¹⁴ *Makâlât*, , 119.

¹⁵ *Makâlât*, , 120.

¹⁶ el-En’am, 6/103.

¹⁷ *Makâlât*, , 33.

¹⁸ *Makâlât*, , 245-46.

mânevî esaslarını izah amacıyla oldukça didaktik bir dil ile yazılmıştır. *Mesnevî* mânevî yolda müridler ve Allah Âşıklarına rehberlik için düzenlendiğinden *Divan*'ın gazellerinden tarz olarak farklıdır. Bu farklılıklar mânevî sezgilerin büyük ölçüde doğaçlama ifâdeleridir. *Divan*'daki şiirler tamâmen Mevlânâ'nın Şems'in gelişinden sonraki zamanlarına âit mânevî izahları ile ilgilidir. Halbuki *Mesnevî*, insan açısından en yüksek basamağa ulaşmış ve diğer insanları Hakk'a ulaştırmak için rehber olarak bu aleme tekrar dönmüş bir sûfî'nin belirli gâye ve mâ'tûf vasiyetleri olarak gözükmetedir.

Mevlânâ'nın nispeten daha kısa üç eseri daha vardır. *Fîhi Mâ Fîh*, (İngilizce'ye A.J.Arberry tarafından *Discourses of Rûmî* adıyla tercüme edilmiştir.) *Mesnevî* ile benzeri birçok konuyu içermektedir.

Mecâlis-i Seb'a, muhtemelen Şems'in Konya'ya gelişinden uzun bir süre önce yazılmıştır. *Mecâlis-i Seb'a*'daki vaazlar, nitelik olarak tasavvufidir ancak, Bahâeddin Veled'in *Maârifî* gibi mânevî ve ahlâkî vurgulara sâhiptir.

Son olarak Mevlânâ'nın yüz elli kadar mektubu muhâfaza edilmiştir. Bu mektupların çoğu müridlerinin veya iş arayan (isteyen) arkadaşlarının adına, bir şikayeti veya yanlışı tashih etmek için veya farklı konularda başka yardım talepleri için yüksek resmi makamlara yazılmıştır. Genel olarak Mektuplar, büyük bir tarikat önderinin oynamış olduğu sosyal role ışık tutmaktadır.

Mevlânâ'nın Takipçileri

Mevlânâ'nın arkadaşlarından ikisi husûsî olarak bahse mevzû olmaya lâyıktır. Şeyh Selahaddin Zerkûbî (ö.657/1258) herhangi bir eğitimi olmayan bir kuyumcu idi. O Burhâneddin Muhakkık Tirmizî'nin müridi idi ve kızı daha sonra Sultan Veled'in hanımı oldu. Şems'in kayboluşundan iki yada üç yıl sonra Şeyh Selahaddin Mevlânâ'nın yakın arkadaşı oldu ve bu arkadaşlık vefâtına kadar devam etti. O Mevlânâ'nın elliden fazla gazeline övgü konusudur. Hüsâmeddin Çelebi (ö. 683/1284-85) Selahaddin'in vefatından sonra Mevlânâ'nın yakın arkadaşı oldu. O yıllarca en güzide mürid oldu ve Şems Konya'da yaşıyorken Hüsâmeddin'e onun işlerine bakmak ve onunla tanışmak isteyen birçok kimseye aracılık etmek gibi önemli bir vazife verildi. 654 yılı Zilkâde / Kasım 1256 tarihli bir gazel (D.1839) ona tahsis edilmiştir. Günümüz araştırmacıları Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi Hüsâmeddin Çelebi'ye ithâf ettiğini ve ona yazdığını gösteren güçlü deliller getirmektedirler ki *Mesnevî*'nin yazımına Selahaddin Zerkûbî'nin vefatından on sekiz ay kadar önce başlandı.

672/1273 yılında Mevlânâ zaten *Mesnevî*'nin altıncı kitabını tamamlamak üzereyken, kitabın bitebileceğini bildirmişti. Hekimleri bilinen herhangi bir hastalık bulamadığı halde sağlığı ciddi şekilde bozulmaya başlamıştı. O *Mesnevî*'yi tamamlanmadan bıraktı. Son gazellerinden birisi ölüm döşeginde yazıldı. O gazel şu dizelerle başlar:

“Benim derûnumda bana arkadaşlık eden Pâdişahın kim olduğunu nasıl

bileceksin? Benim sarı yüzüme değil, demirden bacağıma bak!”¹⁹

Mevlânâ vefat ettiği zaman Hüsâmeddin Çelebi onun, tarikatın çoğu işlerinin idaresini üzerine almış en üst mertebedeki müridi, halîfesi idi. Bununla beraber Hüsâmeddin Çelebi Sultan Veled'e geldi ve ondan yüce bir mürşid-i kâmil olarak babasının yerini almasını istedi. Bizzat kendi ifâdesine göre Sultan Veled bunu kabul etmedi:

¹⁹ *Divân-ı Kebîr*, 1426.

“Babamın zamanında sen onun halifesi idin. Şimdi bunun değişmesine müsâade yoktur. Sen liderdin, ben ise senin müridin idim. Pâdişahın bizzat kendisi bunu bize uygun görmüştü. Sen bizim ezelden ebede halifemizsin, önderimiz ve her iki âlemde şeyhimizsin.”²⁰

Hüsâmeddin Çelebi Mevlânâ’nın vefatının ardından on yıl kadar müridler için büyük bir mürşid olarak kaldı. Bundan sonra müridler Sultan Veled’in etrafında birleştiler ve onu Hüsâmeddin Çelebi’nin yerine koydular. O Anadolu’nun çeşitli yerlerine halifeler göndererek tarîkatın kuvvetli bir şekilde büyümesini, genişlemesini temin etti. Yine o karakteristik Mevlevî merâsim, davranış ve kıyâfetlerini bir sisteme bağladı. *Divan’ı*, *Üç Mesnevî’si* ve *Maârifî* hiç bir durumda babasının eserleri ile mukâyese edilemez. Ancak bu eserler Mevlânâ’nın temel öğretilerinin bir çoğunun vâzih ve mühim açıklamalarıdır. Sultan Veled birinci Mesnevisine başlamasının amacının (690/1291) kendi döneminde yaşanmış olan mânevî makamları ve hârikulâde işleri, kerâmetleri anlatmak olduğunu ifâde etmektedir. Babasının *Mesnevî’si* onun çalışmasına göre daha erken döneme âit hâdiselerle alâkalıdır. Yine o Şems-i Tebrizî ve Selahaddin Zerkûbî ve Hüsâmeddin Çelebi’nin tam olarak bilinmediklerini fakat kendi anlattıkları ile tanınabileceklerini belirtmektedir. Şu gerçekten doğrudur ki Sultan Veled’in eserleri sadece aynı döneme ait Sipahsâlar’ın *Risâle’si* ve Eflâkî’nin *Menâkıbü’l-Ârifin*’i ile birlikte (her iki eser de 718-19/1318 yıllarında yazılmıştır) tarîkatın ilk dönemine âit önemli kaynaklarından biridir.

Mevlânâ Sultan Veled’e; “Sen insanların yaradılışca, huyca bana en çok benzeyenisin”²¹ demektedir. Hatta öyle ki bâzen insanlar onları yanlışlıkla kardeş zannederlerdi. Hakikaten belki de Sultan Veled’in Mevlevîliğe en önemli katkısı, babasının beşeri vasıflarını taşıması idi. 712/1312 de Sultan Veled’in vefatından sonra onun dört çocuğundan üç oğlu (Ârif Çelebi, v. 719/1319; Âbid Çelebi, v. 729/1329; ve Vâcid Çelebi, v. 733/1333) bir tarîkat piri olarak onu başarı ile takip ettiler. Kızı Mutahhara Hâtun ise başka bir şeyhin annesi idi. Âbid Çelebi’nin iki oğlu ve Mutahhara Hâtun’un oğlu dışında silsile olarak günümüze kadar gelen tarîkatın diğer bütün pirleri Ârif Çelebi’nin soyundan gelmektedirler. Kardeşlerinin anneleri farklı olmasına karşın Ârif Çelebi’nin annesi, Selahaddin Zerkûbî’nin kızıdır.

Burada Mevlevîliğin gelişimi ve tesirlerini kısaca ana hatlarıyla bile ortaya koymak mümkün değildir. Mevlevîlerin Osmanlı Devletinde mânevî, kültürel ve politik olarak önemli bir rol oynadıklarını söylemek kâfidir. Türk müziğinin gelişmesi Mevlevî ayinleri ile çok yakından alâkalıdır. Türk hattatlarının çoğu da yine tarîkatın mensuplarındandır. Türk şiiri de üslup ve konu olarak büyük oranda Rûmî’nin Farsça dizelerine borçludur. Şeyh Mehmed Esad Gâlib (v. 1218/1799) gibi şâirler ancak *Mesnevî* bağlamında anlaşılabilir. Tarîkatın siyâsî rolü ise Sultan Selim III saltanatı (1789-1808) zamanında açık bir hal almıştır. Sultan Selim III bir Mevlevî derviş idi ve mûsikî kâbiliyeti bir âyin besteleyecek genişliğe müsâit idi.

Rûmî’nin ışıltı Osmanlı Devletinin sınırlarına sığmamıştır. Annemarie Schimmel’in fazlasıyla ispât ettiği üzere, tarîkatların halk kitleleri arasında yaygın hale gelmesi ve Arapça dışında bütün büyük İslâmî dillerde şiirin gelişmesini sağladığını söylemek mümkündür.²² Eğitim ve sosyal seviye itibarıyla her seviyeden bütün müslümanların büyük bir çoğunluğu daima şiirin güzelliğini ve onun yanında mûsikî ve hat gibi

²⁰ *Velednâme*, 123.

²¹ *Velednâme*, 3.

²² A. Schimmel, *The Triumphal Sun*, (London: Fine Boks, 1978) s. 367.

sanatların gerekliliğini anlamaktadırlar. Türkiye’den Hindistan’a kadar bu sanatlara değer verilen her yerde Rûmî merkezi bir konum arz etmektedir.

Rûmî’nin Kaynakları

Schimmel, Kur’ân ve Hadîs’ten başlayarak Rûmî’nin şiir ve fikirlerini etkileyen eserler dizisini geniş bir şekilde ortaya koymuştur. Burada bir çok ilk dönem sûfilerin etkilerinden bahsetmek kâfi olacaktır. Bunun yanı sıra Gazzâlî’de olduğu gibi bütün bu unsurlar sûfî öğretisinin sonraki anlayışlarına zemin hazırlaması bakımından oldukça önemlidir. Burada etkileşimin fark edilebilen iki büyük ucu görülmektedir. Birincisi, özellikle Rûmî’den önce yaşamış olan büyük sûfî şâir Senâî (v. 525/1130) ve ondan sonra da Attar (v. 618/1221) gelmektedir. Birincisi, yani Senâî, Rûmî tarafından oldukça sık övülmektedir.

Şems onun “Nefsinden hârîka bir şekilde soyutlandığını, kelimelerinin Tanrı’nın kelimeleri olduğunu” kabul ve tasdik eder.²³ Diğer büyük etkileşim tarafı ise, şeyhleri ve arkadaşlarıdır. Özellikle de babası Bahâeddin Veled ve Şems-i Tebrizî’dir. *Maârif* ve *Makâlât*’ın yazarları olarak her ikisinin eserlerinden de etkilenmiş olduğunun bir çok spesifik örneği görülmektedir. Daha da önemlisi, bu iki şeyhin şahsiyetleri, Rûmî’nin mânevî kişiliğinin boyutlarının iki tamamlayıcı unsuru olarak öngörülmektedir. Bahâeddin Veled’in *Maârif*’inde Rûmî ve Mevlevîliğin genellikle nitelendirildiği aşk ve güzellik vurguları aşılanmıştır. Allah’ın lütuf ve cemâli sürekli tezâhür etmektedir. Aksine Şems’in *Makâlât*’ı ise, kahr ve celâl tecellîleri ile göze çarpmaktadır. Şems bir pasaj içerisinde kendisinden hem kahr hem de lütuf tezâhür ettiği halde Mevlânâ’nın Allah’ın lütfunu ortaya çıkardığı gerçeğinden bahsetmektedir.²⁴ Eğer doğru ise Şems onu okumasını yasaklayıncaya kadar Rûmî babasının *Maârif*’ini yanında taşımakta ve sürekli onu okumakta idi. Şems’in davranışı Rûmî’nin içinde celâl ve kahr vasıflarını izhar etme yeteneğini sağlamlaştırmak gâyesini sembolize etmiş olmalıdır.

Burada Rûmî’nin bilinen öğretilerinde kahr ile ayrılığın ıstırabı ve kalp acısı arasındaki yakın ilişki hatırlanmalıdır. Doğrusu Mevlânâ’nın Şems’ten ayrılması bu niteliklerin tamâmen farkına varmasından önce gerekli olmuş olmalıdır. Ayrıca, Rûmî’nin ilk insan gibi konuşurken İlâhî celâl ve azameti ifâde eden birçok gazeller Şems’in kendi içerisinde –din güneşi’nin- olduğunun farkına vardığı hayatının son dilimiyle ilgili gibi görünmektedir. Haklı olarak bu gazellerde Rûmî o derece üst dereceden konuşmaktadır ki ona bakan “birinin takkesi başından düşer.”

Özetle şöyle bir şey söylenebilir; Bahâeddin Veled’in Rûmî üzerindeki tesiri, “dişi” bir tesir, Şems’in tesiri ise “erkek” bir tesir özelliği arz etmekte idi. Bahâeddin Veled Rûmî’nin gerçekte babası fakat manen onun annesi idi. Oysa Şems onun mânevî babası idi.

Rûmî ve İbn Arabî

Rûmî’nin İbn Arabî ve onun takipçileri tarafından etkilendiği oldukça sık ileri sürülmekte veya açıkça ortaya konulmaktadır. Fakat, bu hüküm büyük ölçüde spekülasyona dayanmakta ve sağlam delillerle reddedilmektedir. Şu bir gerçek ki, İbn

²³ *Makâlât*, , 156.

²⁴ *Makâlât*, , 74.

Arabî'nin evlatlığı ve önde gelen müridlerinden biri olan Sadreddin Konevî (v. 673/1274) Rûmî'nin yakın arkadaşlarından birisi idi. Fakat Rûmî muhatabı büyük bir şeyh de olsa birinden ruhani olarak ileri derecede etkilenmekten ve arkadaşlığının etkisi altında kalmaktan çok uzaktı. (Yine burada Konevî'nin de Rûmî'den etkilendiğini gösteren herhangi bir emare yoktur.) Sipehsalar Rûmî'nin Şam'da kaldığı yıllarda İbn Arabî'nin arkadaşı olduğunu nakletmektedir. (630-634/1233-1237) Aralarında hiç bir temas olmamış olmasına rağmen bu nakil oldukça ilginçtir. Fakat yine etkilenme meselesi aralarındaki ilişki ve arkadaşlıktan ayrı tartışılmak zorundadır. Rûmî biyografilerinde bazı bölümlerde ve Şems'in *Makalatı*, Mevlevî Şeyhlerinin İbn Arabî'nin kendine özgü vahdet anlayışına ve onun takipçilerine tepeden bakan aşağılama îmalâları anlamsız değildir. Üsluptaki bu farklılıklar o denli tutarlı ve bârizdir ki bunların perspektif olarak önemli farklılıklar olduğunu göstermemesi anlaşılabilir olurdu. İslam'ın mânevî kaynakları, elbette diğer ihtimalleri göz ardı etmeksizin bu iki mânevîyat okyanusunun her ikisini de kapsayacak kadar yeterince geniştir.

Henry Corbin "İbn Arabî ve Mevlânâ'nın geliştirdiği tasavvufî formların arasında bir tezâttın mevcudiyeti üzerinde durmak oldukça yüzeysel bir değerlendirmedir"²⁵ derken bu durumu abartır. Yirminci yüzyılda ruhani ihtiyaçların gerekliliği perspektifinden tasavvufa bakanlar için bu hüküm doğru olabilir fakat eserler üzerinden değerlendirildiğinde geride derin farklılıklar kalmaktadır. Hiç kimse şunu da unutmamalıdır ki, genelde söylenecek olursa tasavvufun bu iki formu farklı iki düşünce yapısını hedeflemektedir. Şüphesiz İbn Arabî'nin komplike Vahdet anlayışı pratikte Rûmî'nin özellikle İlâhîyat ve felsefe gibi İslâmî ilimlerin teknik uygulamaları karşısında sıkıntıya maruz kalan kimselere cazip gelen "aşk dini" ile aynı boyutta yer almaktadır. Bu (aşk dîni) incelikli sorulara, hikmetli cevaplar vermektedir. Diğer yandan Rûmî'nin tasavvufu eğitim seviyesi ne olursa olsun musiki ve güzellikten hoşlanan hemen herkesi kendine çekmektedir. Rûmî, metafizik, ve tasavvufî psikolojinin en derin seviyedeki tasvirlerini anlatmak için günlük hayatın tecrübelerini ve sıradan gerçekleri kullanmaktadır. Yine o oldukça fazla teknik terimler de kullanmaktadır ancak aslında bütün bu terimler filozoflarca ve din bilginlerince değil, günlük hayatta insanlar tarafından kullanılan dilden kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh, Mevlevî dervişleri toplumun hemen her katmanından gelmektedirler. Onlar en üst düzey eğitilmişten hiç eğitim almamışa, en zengininden en fakirine, üst düzey devlet idarecisinden çöpcüsüne kadar sıralanmaktadırlar. Zevk sahibi her Müslüman - *Mesnevî*'yi anlamamış dahi olsa buna rağmen Mevlânâ'nın yolunu takip edebilir. Fakat İbn Arabî tarafından izah edilen İslâmî doktrini anlamış ihtisas sahibi çok küçük bir azınlık mevcuttur. Bu hususta İranlı filozof, Şârih Seyyid Celâleddin Âştîyânî'den nakledilen ve iki üslup arasındaki tezadı kısa ve özlü bir şekilde ortaya koyan bir hikâye vardır.

Sadreddin Konevî Mevlânâ'nın müridlerine önemli bir hususu izah edişini dinledikten sonra ona "Bu kadar anlaşılması güç ve zor metafizik konuları nasıl oluyor da bu kadar kolay izah edebiliyorsun?" diye sorar. Rûmî de ona "Siz de nasıl oluyor da bu kadar îzâhı kolay hususları bu kadar anlaşılması güç bir hale getirebiliyorsunuz?" diye cevap verir.

Unutmamak gerekir ki, burada Âşıkça iki ayrı silsilenin varlığını gördükten sonra Rûmî ile İbn Arabî arasında mürid-mürşid şeklinde mânevî bir bağ olduğu hususunda

²⁵ H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî* (Princeton: Princeton University Press, 1969) s. 70.

bir soru kalmaz. Bundan dolayı problem bir anlamda Rûmî'nin kaçınılmaz olarak İbn Arabî'den aldığı doktrinel formülasyon gibi bir bağlantıdan kaynaklanmaktadır. Her kim bu iki büyük düşünürün eserlerini okuyacak olursa benzerlikler görecektir. Fakat bu benzerliklerin ipuçları İbn Arabî'den önceki kaynaklara kadar ulaşmaktadır. Bu sebeple "İbn Arabî'nin eserlerine yapılan atıflar *Mesnevî*'nin İran ve Hindistan'daki çok sık ve yaygın olan şerhlerdedir" fikri doğru mudur? O nedenle "Eğer biz Mevlânâ'nın tasavvufunun ve onun tarikatının ne anlama geldiğini öğrenmek istiyorsak bu şerhleri çalışmak gerekmektedir."²⁶ Mevlânâ'nın hayatında ve Sultan Veled zamanında Rûmî'nin düşüncesi için İbn Arabî düşüncesine bilinçli olarak hiçbir referans yapılmamıştır. Bu şekilde mesela, Ahmed Rûmî'nin *Dakaiku'l-Hakaik* adlı eseri (720/1320'de yazılmıştır) Rûmî'nin önemli düşüncelerinin bir çoğunu nispeten sistematik bir şekilde izah etmektedir. Eserin seksen bölümünden her biri Rûmî'nin *Mesnevî* ve *Dîvan*'ından alıntılarla ve yazarın kendi şiirleriyle izah edilen Kur'an ve Hadis'ten başlıklar taşımaktadır. Bu ve benzeri eserler Rûmî'nin beyitlerinin İbn Arabî'nin terminoloji ve düşünceleri üzerinden izaha ihtiyacı olmadığını ispat etmektedir. Gerçekte Rûmî'nin eserleri özellikle pratikle birlikte gitmekte kendi kendine yetmektedir. Ayrıca Eğer Rûmî İbn Arabî'nin tam bir takipçisi ise, İbn Arabî'nin diğer takipçileri eserlerinde kendi düşüncelerini ifade bakımından Mevlânâ'nın son derece uygun şiirlerinden alıntı yapmalıydılar. Fakat gerçekte, İbn Arabî'nin yakın takipçilerinden Farsça yazar ve Farsça beyitler nakleden (Konevî, Irakî, Fergânî ve Cendî) hemen hiçbirisi Rûmî'den hiçbir nakilde bulunmamaktadırlar. En azından şu akla gelmektedir ki, onların düşüncesine göre Rûmî onların bakış açısını paylaşmamaktadır.

O halde neden Rûmî şârihleri onun düşüncelerini İbn Arabî düşüncesinin terminolojisi ile tefsir etmekte ısrar etmektedirler?

Bunun başlıca nedeni entelektüel tartışmaların İbn Arabî üslup ve ifâdeleri tarafından hakimiyet altına alınmasındandır. Böylece, Rûmî'nin görüşlerini izah etmek onun şiirsel ifadelerini onun kendi tasvirleri ve teknik terminolojisini İbn Arabî okulunun bilinen geniş kavram ve terminolojisi ile daha entelektüel ifade şekillerine aktarmak anlamına gelmektedir. Burada iki tasavvufi üslup arasında temel bir uyumsuzluk yoktur. Fakat bir söylemi başka bir anlam ve söylemde ifade etmek onun belirli hususiyetlerini ve özellikle de ifade sahibinin özgünlüğünü sulandırmaktadır.

Gerçek şu ki, Rûmî şârihlerinin İbn Arabî düşüncesine atıfta bulunması bütün Rûmî takipçileri onu bu şartlarda anladılar demek değildir. Şerhlerin çoğu İslamî ilimlerde eğitilmiş "entelektüel" ilim adamları tarafından dikkatle yazılmıştı. Fakat bir çok tarikatte İslam toplumunun her katmanından seçilen müridlerin büyük bir çoğunluğu herhangi bir izaha ihtiyaç duymaksızın sadece bizzat şiirle yetinmekteydi. Şiirin okunduğunda veya çalındığındaki güzelliği entelektüel muhtevanın kafi "şerh"i idi. Bugün bile sufler bir yerde toplanıp okunan *Mesnevî* beyitlerini dinlediklerinde, her derviş şiirin güzelliğini takdir etmekte ki bu bir manada entelektüel muhtevâyı dolaysız bir biçimde elde edilebilir kılmaktadır. Ancak az bir kısmı da Rûmî düşüncesinin entelektüel temellerinin teknik izahatlarıyla ilgilenmektedirler.

Netice de belki hâlâ şunu vurgulamak gerekmektedir ki Rûmî'nin eserlerinin İbn Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından etkilendiğine dair hiç bir delil yoktur. Metinleri araştıran ve tasavvufun bu iki üslubu arasında bir âhenk olduğunu düşünenlerden Henry Corbin bile, Rûmî'nin eserlerinde İbn Arabî'nin herhangi bir orijinal

²⁶ H. Corbin, *a.g.e.*, s. 71.

terminolojisinin veya görüşünün bulunmadığından, hiçbir zaman doğrudan bir etkileşim olduğunu iddia etmemektedir.

Aşk Dini

İbn Arabî'nin *Tercümanü'l Eşfak*'taki meşhur şürinde "aşk dîni"ni dile getirdiği zaman o üstü kapalı bir şekilde Mutlak varlığın tekrarı mümkün olmayan sürekli tecellîlerini tecrübe etmekte olan insan-ı kâmil'in kalbinin belirsizliği veya "mâhiyetsizlik-nonentity" 'inden bahsetmektedir. Bundan dolayı onun kalbi "her şekil için bir kap olur. Gazeller için otlak, Hristiyan keşişler için manastır haline gelir." Bir defa bunun İbn Arabî düşüncesi bağlamında ne anlama geldiği anlaşılmalıdır. "Akıl aşk dini tarafından hayrette bırakılmıştır"²⁷ derken Rûmî'nin dolaylı olarak aynı şeyi söylemekte olduğunu söylemek tamamen yanlış olmaz. Fakat "aşk dini" teriminin manasını iki örneğin (Mevlânâ-İbn Arabî) mümeyyiz vasfı olarak düşünmek iki okul arasındaki kati temel farkları dikkate almamak olabilir. Bu şekilde, Rûmî'nin aşk anlayışı, bütün mânevîyat dünyasında ana tema olan kalp ve dinin özü, güzellik ve neşe içermektedir. Oysa İbn Arabî'de aşk, sınırsız hakikati gerçekleştirmenin muhtemel bir usulüdür. Rûmî'yi okuduğunda kişi merkezi hakikat olarak olası bir kavramlaştırmadan öte daima aşk tecrübesine doğru sürüklenmektedir. İbn Arabî'ye bakıldığında ise, aşkın çok önemli olduğu hissedilmez. Tecrübeye yapılan vurgu ve nihai hakikatin idraki, - fakat bunun elde edilmesi için ilk anlamıyla aşk gerekli değildir- bu gerçeğin teorik olarak tarifi yapılırken ve bir metoda ulaşılırken geride sadece temel konu kalmaktadır.

Rûmî'nin, arkadaşı Sadreddin Konevî'nin metafizik, teolojik ve varlığın tabiatı hususunda kapsamlı felsefi konulardaki tarzına atıf teşebbüsünde bulunduğu dair herhangi bir emare yoktur. Onun gayesi varlığın harikuladeliğini anlatmak ve "mahlûkâtın görünmeyen alemine bir kapı açmaktır"²⁸ Her şeyden önce, o insanın kalbinde aşk ateşini yakmayı arzu etmekteydi: "Ölümlerin en kötüsü aşksız yaşamaktır."²⁹

"Manası gizli kapalı, yahut başka olan bu çeşit laflar ne vakte kadar sürecek? Yanıp yakılmak isterim ben, yanıp yakılmak! O ateşe düş! Canda sevgiden bir ateş tutuşur. Düşünceyi, sözü baştanbaşa yakıver!"³⁰

Bu kuvvetli etkileşim sonucu okuyucu Rûmî'nin eserlerini mütalaa etmenin bir gereklilik, kendini İlâhî rahmete adayın ve mânevî hayatı isteyenler için bir aciliyet olduğunu kabul eder. Fakat bu onun eserlerinin temelinde tutarlı bir "varlık felsefesi" yoktur anlamına gelmez. Tamamen aksine, onun insanın kainattaki yeri hakkındaki bilinen anlayışı mesajının son derece inandırıcı olmasına yardım eder.

Rûmî metafizik, teoloji, kozmoloji, antropoloji veya psikoloji tartışmaya kalkışmaz. Fakat onun bu hususlardaki düşünceleri aşk methiyeleri şarkısını söylerken açığa çıkar. Hatırlanacak olursa, pek çok yorumcu onun şürinin temelinde tutarlı bir dünya görüşünün olduğunu kabul etmişler ve bunu yine onun bakış açısından izah etmeye kalkışmışlardır. Fakat, gerçekte onlar her zaman onun şürinin yakıcı ateşine su atmaktadırlar.

²⁷ *Divân-ı Kebîr*, 2610.

²⁸ *Divân-ı Kebîr*, 14324.

²⁹ *Divân-ı Kebîr*, 13297.

³⁰ *Mesnevî II*, 1762-1763.

Rûmî bir Kur'an doktrini olan tevhidin her şeyi şekillendirdiğini söyler. Schimmel'in de işaret ettiği gibi, "Rûmî'nin şiirinin hayatın farklı boyutlarında tezâhür eden Tanrı'nın azametini ifade uğraşından başka bir şey olmadığını söylemek asla bir abartı sayılmamalıdır."³¹ İşte bu, tam olarak, tevhid'in özüdür: Bütün kesret eninde sonunda birliğe indirildiğinden her şey O Bir'in medh ü senâsını terennüm eden tezâhürlerdir.

Rûmî'nin dünya görüşünün ana hatları bir çok yerde ayrıntılı olarak ortaya konulmuştur.³² Burada onun ayırt edici özelliklerinden üstü kapalı olarak biraz bahsedilebilir. Diğer sufilerde olduğu gibi, Rûmî kâinatı Tanrı'nın isimlerinin ve sıfatlarının bir tecellisi olarak görür. "Alleme'l-Esmâ'ya bey olan Âdem veya insan"³³, Tanrı'nın emânetini taşır. Çünkü, o insan O'nun sûretinde yaratılmıştır. "Rahmetim gazabımı geçti" hadis-i kudsî'sinden ötürü sadece ilk söylenen Tanrı'nın şanına yakışmasına rağmen ilahî sıfatların rahmet veya cemâl sıfatları ve gazap veya celâl sıfatları olarak iki kategoriye ayrılması mümkündür.

Nitekim, insanlık bütün isim ve sıfatların tecellilerini, cemâl ve celâli kapsamaktadır. Genel olarak peygamberler ve veliler, bu iki tür sıfatın arasında mükemmel bir denge sağlamaktadırlar. Fakat gerçekte rahmet ve cemâl sıfatları öncelikli olduğundan diğer sıfatlara karşı baskındır. Aksine Tanrı'nın gazabı inanmayanlar üzerinedir. Aynı şekilde melekler rahmet ve cemâl tecellileridir. Oysa şeytanlar ise gazap ve celâl tecellileridir. Mikro-kozmetik olarak akıl rahmetle ilgilidir. Oysa nefis ise açıkça gazabı gösterir. Rûmî tarafından algılandığı şekliyle sıradan insan Tanrı'ya iman etmek ve dinin vecibelerini yerine getirmek durumundadır. Fakat buna rağmen insan melek ile şeytan ve akılla nefis arasında bir mücadele arasında kalmıştır. Henüz rahmet mi gazap mı olduğu açıklığa kavuşmamıştır. İnsan için öte dünyada belirli bir dinlenme yeri tespit edilecektir ki, bu cennet ya da cehenneme girecek demektir. "Veliler, inananları kendi evlerine getirmek ve onları kendileri gibi yapmak için beklemektedirler. Şeytanlar da onları kendisi gibi aşağıya doğru "esfel-i sâfilin'e-aşağının en aşağısına"³⁴ çekmeyi beklemektedirler."³⁵

İnsan gizli bir hazinenin tezâhürü olması neticesinde evrensel bir dramanın ortasında durmaktadır: "Bilinmeyi sevdim ve mahlûkâtı yarattım." Aşk ve rahmet, alemin varlık haline gelmesi ve onun sonunu tespit eden yaratıcı kudret temeline dayanmaktadır. Gazap ise, rahmete nazaran ikinci planda ve fakat görünürde rahmetle birlikte ortaya çıkmaktadır. Böylece, Rûmî kozmik düzende İblis'in fonksiyonunu savunmakta ve kainatın yaratılmasında kötülüğün kaçınılmaz bir sonucu olduğunu göstermektedir. Fakat başta söylenilen nedenlerden dolayı geriye daima rahmet ve cemâl sıfatları kaldığından o İblis ile Adem'in, cennet ile cehennemin ve akıl ile nefsin eşit olduğunu asla kabul etmemektedir.

Mahlûkât arasında yegane varlık olan insan, "Gizli Hazine" tarafından ihata edilen ezelde varolan mümkün hadiselerin izahını takip etme yolunu seçebilir. Rûmî'nin insanın irade ve ihtiyarı için günlük tecrübelerle başvurması İslâmî literatürün en inandırıcı argümanlarından bir kısmını sağlamaktadır. Ayrıca onun takipçilerini mânevî

³¹ Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, s. 225.

³² Bkz., William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rûmî*, (Albany, NY: State University of New York Press, 1983)

³³ *Mesnevî I*, 1234.

³⁴ Tin Suresi, 95/5.

³⁵ Rûmî, *Fîhi mâ fih*, ed. B. Firuzanfer (Tahran:Amir Kabir, 1348/1969) s. 78. Ayrıca bk., W. Chittick, *a.g.e.*, 86.

yola girmeye cesaretlendirmekte olan eserlerinin muhtevası insan hürriyeti olmaksızın anlamsızdır. “İnsan “Biz insanoglunu mükerrerem kıldık”³⁶ küheylanına binmiş, ihtiyar dizginini de akıl eline vermiştir.”³⁷

Rûmî’nin insanın Tanrı ile olan ilişkisi konusundaki görüşü, varlığın tabiatı hususunda kapsamlı bir doktrin sunan eserlerinde sayısız pasajlarda tartışılmış veya bahsedilmiştir. Onun öğretisinin ikinci bir boyutu ise, insanın mânevî bir kemal kazanmak için yolu takip etmesi ve başlangıçta orijinal olarak ortaya konulan şekli güncelleştirmesidir. Burada Rûmî mânevîyat erinin sıfatlarını ve Namaz, oruç ve Allah’ın zikri gibi ibadetlerini tarif etmektedir O mânevîyat eri, “şehvetin boynunu vurur”³⁸ ve “kan denizinde neşe ile at koşturur.”³⁹ Bundan başka Rûmî’nin eserlerinin üçüncü büyük boyutu ise, birçok konuda tasvirleri ve mânevî gelişimin duraklarına rehberlik eden çeşitli sembollerini tarif etmesidir. Bu durakta insan hakkı olarak Hallâc ile beraber “ene’l-Hak; Ben Gerçeğim” diyebilir.

Yegâne Sevgili

Bu, tarifi mümkün olmayan sevgiyi tasdik ederken Rûmî binlerce tasvir, menkıbe ve hikâyelerle o sevgilinin tezâhürlerini ve vasıflarını ortaya koyar. Onun bu konudaki görüşleri hakkında kısaca şöyle bir şey söylemek mümkündür. Aşk alemi var eden, bütün mahlûkâtı harekete geçiren ve insan kalbinde kesret içinde vahdeti meydana getiren İlâhî bir güçtür. Nihayet aşk, yaratıcı, koruyucu, kainatın gayesi ve sınırsız tezâhürlerle kendisini ortaya koyan tek gerçek olarak Tanrı’dır. Aşk güzellik veya sevimlilik ile çok yakından alakalıdır. Muhtemelen Mevlevîlik kadar hiçbir tarikat teori ve pratikte güzelliğe vurgu yapmamıştır. Elbette Peygamber’in “Allah güzeldir, güzeli sever” sözünü hatırlamakta genelde sufler başta gelmektedirler. Ancak, özellikle Mevlevîler, mânevî hayat için baştan başa bütün düzenlemeleri bu öğreti (güzellik) çerçevesinde yapmaktadırlar. Rûmî’nin düşüncesi bağlamında “Allah güzeldir” ifadesi “Allah’tan başka güzel yoktur” manasına gelmektedir. Diğer her şeyin güzelliği mecazi ve O’nun güzelliğinin bir türevi iken, hakiki güzellik yalnız O’na mahsustur.

“Allah aşkı ruh çalığını ateşe vermiş, kendisinden başka bütün türevsel hakikatleri yakmaktadır”

Tek hakiki gerçek şudur ki, gerçekte her şey İlâhî güzellikten neş’et ettiği için sevimliye layıktır. Bel ki de bu husus Bahâeddin Veled’in *Maarîf*’inin merkezi temasıdır. Allah’ın güzelliğinden bahseden tipik bir pasaj şu şekildedir:

“Elhamdülillah” ın manası şudur: Allahım! Senin sanatın ne kadar saf ve kutsaldır! Kara gözlü güzellikler ve hurilerinin her şekli, her tür hayvanın sevimliliği, bütün çiçeklerin tazeliği ve parlıtısı, bitkiler, tatlı sular, esen rüzgarlar, bütün neşeler, bütün ümitler, Senin eşsiz güzellik yüzünde sivilceler, Senin yolunun tozu-toprağı, döküntüsüdür.”⁴⁰

Ruhani hayatımız için daha kesin ve daha gerekli neticeler çıkarmakta ısrarı olmasına rağmen Rûmî de birçok beytinde babasının mesajını tekrar etmektedir. Aşkın

³⁶ İsra, 17/70.

³⁷ *Mesnevî* III, 3300.

³⁸ *Divân-ı Kebîr*, 36120.

³⁹ *Divân-ı Kebîr*, 18700.

⁴⁰ Bahâeddin Veled, *Maarîf*, ed. B. Firuzanfer (Tahran, Çaphâne-i Meclis, 1333/1954) I, 111-112.

yolu gerçek sevgiliyi sahtesinden ayırt etmek, şahadet kılıcı -“Lailahe illallah”- ile fani ve aldatıcı her şeyden alakasını kesmek ve tamamen yegane sevgili olan Allah’a yönelmektir.

“Hadi, Yûsuf’un geçeceği tarafa bir pencere aç da oraya otur seyrine bak! Âşık olmak, o yana bir pencere açmaktır. Çünkü gönül dostun cemâliyle aydınlanır. Şu halde daima sevgilinin yüzüne bak. Babacığım, dinle, bu senin elindedir. Gönüllere girmeye yol bul, başkalarını düşünmeyi bırak!”⁴¹

Âşık şunu fark eder ki, tek bir sevgili vardır; diğerleri gerçeğin üzerini örten perdelerdir.

“Âşk o yalımdır ki parladı mı sevgiliden başka ne varsa hepsini yakar. “La” kılıcı Tanrı’dan başka ne varsa hepsini keser, silip süpürür.”⁴²

Dünya ehlinin hatası dünyadaki şeyleri sevmesi değildir. Onların hatası, olsa olsa bu dünyadaki her şeyin hakiki sevgilinin gölgeleri olduğunu anlamaktaki yetersizlikleridir.

“Kuş havadadır, gölgesi yerde kuş gibi uçar görünür. Ahmağın biri o gölgeyi avlamaya kalkışır, takati kalmayınca kadar koşar. O gölgenin havadaki kuşun aksi olduğundan; o gölgenin aslının nerde bulunduğundan haberi yok.”⁴³

Sahte sevgiler, Tanrı’dan başkasına olan sevgiler, seveni hayal kırıklığına uğrattır, zira gerçek olan sadece Tanrı’dır. Mutluluk, burada, bu hayatta ve şimdi bu gerçeğin farkına varmak ve kendimizi yegane sevgili ile ilişkilendirmekle hasıl olur. Fakat biz sevgiliyi etrafımızdaki dünyada bulamayacağız. Güzel bir bahçede tefekküre dalmış meşhur sûfî hikayesinde olduğu gibi bu *Mesnevî*’nin sayısız kıssalarından bir tanesidir. İşgüzarın biri onun tefekkürünü yanda keser ve ona bahçede Allah’ın rahmetinin tecellîlerini seyretmesini anlatır.

“Sûfî dedi ki: A heveskar kişi, Tanrı eserleri gönüldedir. Dışarıdakiler ise, ancak ve ancak Tanrı eserlerinin eserleridir.”⁴⁴

Yine Rûmî aynı şekilde, bir gazele şöyle başlar:

“Düşünmeksizin güllerin ve bahçelerin isimlerinden bahsettim. Gül yüzlü güzelliği geldi ve ağzımı tokatladı.
Sultan benim, bütün gül bahçelerinin ruhu benim. Benim gibi bir varlığın yüzü için çok düşünür müsün?
Sen benim tefîmsin, kendini başka hiçbir kimseye çaldırma. Sen benim ney’imsin, sakın kimsenin nağmesini çalma!”⁴⁵

Keder ve Neş’e

“Bu âlem Allah’ın kahrı yurdu”⁴⁶ olduğundan mânevîyat yolcusu için hedef, insanı var eden rahmet, merhamet ve aşk ile insanın irtibatını yeniden tesis etmektir. O diğer aleme mahsus rahmete sınırsız sarılmak zorundadır. Kozmolojik anlamda alt ve üst alem veya madde ve ruhani varlık arasındaki tezat, beden ve ruh, şekil ve mana, dış ve iç, toprak ve hava, okyanus ve köpük şeklinde ifade edilmektedir. Genel olarak ise

⁴¹ *Mesnevî* VI, 3095-3098.

⁴² *Mesnevî* V, 588-589.

⁴³ *Mesnevî* I, 417-419.

⁴⁴ *Mesnevî* IV, 1362.

⁴⁵ *Divân-ı Kebîr*, 21748-50.

⁴⁶ *Mesnevî* VI, 1890.

bütün bu eşleşmeler, lütuf ve kahıra tekabül etmektedir. (Genellikle denilmesi, Rûmî'nin bazen başka ilişkileri de göz önünde bulundurduğundandır.)

Kahır ve lütuf arasındaki kozmolojik ilişki, visal ile fırak arasındaki tezat içinde ruhani ve psikolojik olarak kendini belli etmektedir. Allah'a yakınlık (*kurbîyet*) ve O'nunla vuslat rahmet ve merhametten kaynaklanan bir sonuçtur. Halbuki, O'na mesafeli olmak (*bu'dîyet*) ve ondan ayrılık (*fırkat*) kahrından kaynaklanan bir sonuçtur. Ruhani mükemmellik, lütuf daima başta gelmek şartıyla bu iki tür sıfatlar arasında bir uyum gerektirir. İlk olarak insan "kahır yurdu"nda tutuldu ve rahmeti (*lütuf*) aradı.

"Tanrı'nın rahmeti kahrından artıktır, ileridir. Sen de ileri olmak istiyorsan yürü, bir ileri gitmiş er ar!"⁴⁷

Ancak netice itibarıyla mânevîyat yolcusu kutsiyet durağına ulaştığında, her iki tecellîyi bir ahenk ve dengede birleştirir. Zira o üzerinde yaratıldığı teomorfik bir şekli gerçekleştirmiştir. Böylece Rûmî mürşid-i kâminden, şeyhten bahsetmektedir.

"Bir zaman olur onun lütuf dalgaları sana kanat kesilir; bir an gelir, kahr ateşi seni taşır, götürür!"⁴⁸

Mânevî kemal elde etme metoduna göre (*seyr ü sülûk*), Âşık, kendisini kademe kademe vuslat ve fırkat veya kabz ve bast tecrübelerine götüren bir yola girecektir. Rûmî'nin gazelleri muazzam bir tasvir çeşnisi ile bu tecrübelerin muhtelif aşamalarından bahsetmektedir. En yaygınları, beşerî aşk; (güzel yüz, kâkül-zülüfler, bûse) şarap içmek; (kadeh, sarhoşluk, ayıklık) ve bağ-bahçe (çiçekler, bahar, sonbahar)⁴⁹ dir. İslam medeniyeti içerisinde insan dilinin imkanları ve sınırları sebebiyle tasvirler bilinçli bir seçimden ziyade, tabii olarak, olduğu gibi gelişir ve ortaya çıkar. Çünkü, ifade edilen bağlam içerisinde tecrübelerin bizzat hayali şekiller olduğu farz edilir. Rûmî hayalin tabiatı üzerinde son derece detaylı olarak durmaktadır. Burada tek bir iktibas kafi gelecektir.

"Önce sarhoşluk, Âşıklık, gençlik ve hoşlanmak vardı. Sonra bereketli bahar geldi Ve onların hepsi bir araya toplandı. Onların bir şekilleri olmadı ve sonra şekil -farz edilen tasviri şekillerin görüntüleri- olarak belirli bir güzellik halini aldılar. Kalp gözün bekleme odasıdır. Muhakkak göze girecek ve şekil alacak her şey kalbe ulaşır."⁵⁰

Rûmî'nin şiirlerinin birçoğu kendiliğinden anlaşılamayan ruhani ve tasviri sezgilerin anlaşılır kılınmasına bir teşebbüs olarak anlaşılmalıdır. Ondan önce babası Bahâeddin Veled *Maarîf*'in önemli bir bölümünü aynı konuya hasretmiştir. Mesela, burada şunları okuyoruz:

"Benim ışıık hüzmelerimin her parçası eritilmiş altın gibi akar. Benim bütün düşünce ve zevklerim Allah'tan varlık haline gelmekte ve hepsi yönlerini O'na dönmektedirler. O genç gelinler arasında oturmuş yakışıklı bir pâdisaha benzer. Kimi onun sırtından dişler, kimi omzundan ısırır, bir başkası da ona karşı kendisini tutar. Ya da benim düşüncelerim genç babalarının etrafında inciler gibi saçılmış onunla oynayan çocuklara benzer. Veya kendilerini besleyen bir adamın etrafında toplanan, yanına konabilen güvercin ve serçelere benzerler. Zerreler

⁴⁷ *Mesnevî* IV, 3205.

⁴⁸ *Mesnevî* IV, 545.

⁴⁹ Bk. Chittick, *The Sufî Path of Love*, Part III; krş; Schimmel, *The Triumphal Sun*, Part II; A. mlf., "Sun Triumphal-Love Triumphant: Maulana Rûmî and the Metaphors of Love", A. mlf., *As Through a Veil: Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982) s. 83-133.

⁵⁰ *Divân-ı Kebîr*, 21574-76.

gibi bütün varlıklar, Tanrı'nın güzelliğinden başları dönmüş bir haldedirler.

Benim düşünce ve fikirlerimin de başı Allah sebebiyle dönmektedir.”⁵¹

Rûmî'nin mesajı bütün neşe ve zevklerin Allah'ta, Allah'ın da her an kalpte bulunduğu. Aşağıdaki tipik tasvirleri kullanan şu gazel muhtemelen hepsinden daha sarıhtır.

“Pâdişahın fermanını duydun mu? Bütün güzellikler O'nun örtüsü altından gözükmemektedir.

Onun ifadeleri bunlardı: “Bu yıl çok ucuz şeker istiyorum” Hârîka bir yıl, hârîka, kutsal bir gün! Muhteşem bir sultan, mükemmel bir gülen talih!

Evde oturmak unutuldu. Pâdişah, meydana doğru yürüyor. Bizimle beraber meydana gel ve neşeli ziyafeti, gizli ve aşıkârı gör.

Masalar kuruldu, ortaya bol, bereketli nimetler, helva ve kızarmış bıldırcın yayıldı.

Servis yapan ay gibi gençler sakinin önünde durmaktalar. Ozanlar hayattan daha tatlı nâmeler, ezgiler çalmaktalar.

Yalnız pâdişah aşkı, sakî'den ve masasından sarhoşların ruhlarına teslim edildi.

Sen, “Bu nerede olabilir?” dersin. Ben de “Tam burada, ‘nerede’nin ortaya çıktığı yerde” diye cevap veririm.”⁵²

Ancak zat üzerine düşünmek ve deruni vahdet ile alaka kurmak kolay değildir. Dahası, peygamberler ve veliler tarafından talim edilmiş bir metod takip edilmelidir. Mevlevî tarikatı katı olarak şeriat ve sünnetten kaynaklanan, namaz, oruç, mûsikî ve semâ gibi unsurlardan oluşan zâhirî ve bâtinî bir çok desteklerle, Allah'ı zikir merkezi üzerinde olan bir tarîkattir. Tâlim merkezi bir konumdur. Bir kimse dinin pratiği olmaksızın kendi şahsiyetinin sınır ve kabiliyetlerine ve İlâhî huzûra giriş mezun olamayacaktır.

“Mâdem ki Peygamber değilsin yola düş!”⁵³

Allah ile aramızdaki mesâfe bizim, - kendi özümüzden ayrılığımız nasıl olacaksa-kendi varlığımızdan bağımsız olacağımız şeklindeki hatalı izlenimlerimizden kaynaklanmaktadır. Nefis, bizi ruhu ve onun arkasında olanı algılamaktan alkoyar. İblis gibi biz sadece eşyanın zâhirîni görürüz. Biz yaratılışında “Allah'ı bulucu”⁵⁴ özelliği olan ve akıl olarak bilinen derûnî, melekî bir ışığı gerçekleştirmek zorundayız. Sonra nefis, “şeytanla ezelde bir olduğundan”⁵⁵ alt edilebilir. Aynı zamanda, nefsin bulutları tarafından örtülen “akl-ı cüz'î”nin davranışlarını saymaktan kaçınmamız ve kendimizi ebedî aşka vermemiz gerekmektedir. Bu yolun son basamağı, -Evrensel aklın kendisi dahî, hakikatten yaratıldığı için- “Allah'ın gayrı her şey” geride bırakılmasıdır.

Nefisten Kurtuluş

Rûmî'nin ruhani psikolojisi bağlamında nefsin yaşaması, ruhun ölümü, süflî âlemlerle bir olmak da Tanrı'dan ayrılık demektir. İstirap ve keder bizim aldatıcı şahsiyetimiz ve öz benliğimizden uzaklığımızdan kaynaklanmaktadır. Gazabı öte geçmek ve her şeyin

⁵¹ *Maârif*, 134-135.

⁵² *Divân-ı Kebîr*, 1903.

⁵³ *Mesnevî* II, 3453.

⁵⁴ *Mesnevî* III, 3195.

⁵⁵ *Mesnevî* III, 3197.

kaynağı olan rahmete ulaşmak için nefisten kurtulmak ve kalbe ulaşmak zorundayız. Acı ve ıstırap, zorunlu olarak nefsin hayatına eşlik eden şeylerdir. Varlığın bu aşamasında onların üstesinden gelmek mümkün değildir. Ancak, kalbin merkezinde bulunan deruni neşeye dönüştürülmelidir. Gerçekte, Eşyânın hakikatini bilmek yalnız onlara verildiğinden hakiki ıstırap sadece peygamberler ve veliler tarafından bilinebilir. Rûmî'nin de sıkça işaret ettiği gibi, bir kuş, soğuk suyu içinceye kadar tuzlu su ile yaşadığını fark edemeyecektir. Mâneviyat yolcusu birliğin tadını alıncaya kadar ayrılığın bitmez-tükenmez ıstırasında kaldığını asla anlayamayacaktır. "Kim daha ziyâde uyanıksa, o daha ziyâde dertlidir."⁵⁶ Binâenaleyh, en büyük felâket insanoğlu ayrılığın ıstırâbını hissetmediği zaman meydana gelmektedir.

"Dertsiz kişi yol vurucudur, dertsizlik "Ene'l-Hak-Ben Hakk'ım" demektir."⁵⁷

Istırabımız olmadığı sürece, rahat için bir gayretimiz olmayacaktır. Aşkımız olmadığı sürece de Sevgiliyi aramayacağız.

"Nerede dert varsa deva oraya gider, nerede yoksulluk varsa nimet oraya varır... Suyu az ar! Susuzluğu elde et de sular yukardan da coşsun, aşağıdan da fişkırsın!"⁵⁸

Susuzluk ve ıstırabı elde etmek için, kendi kusurumuzun ve eksikliğimizin ya da Tek Gerçeklik'ten önce kendi mutlak hiçliğimizin farkına varmalıyız. Rûmî'nin temel öğretisi diğer sufilerde de olduğu gibi "Nefsi ortadan kaldır ki, nefsin senin sevdiğin şey olduğunu kavrayabilesin" Nefsimiz, boş ve aldatıcıdır lâkin, buna rağmen onu engellemeye geri kaldık. Rûmî'nin kelime-i şهادeti kullanarak izah ettiği gibi, o seyr-i süluk disiplini içerisinde, aşk ateşi ve arzusu ile etkisiz kılınmış ve imha edilmiş, Allah'tan başka her şey geride kalmıştır.

"Lâ'dan sonra ne kalır? İllallah kalır, hepsi gider. Neşelen, sevin ey ikiliği yakıp yandıran şiddetli aşk!"⁵⁹

Nefisle beraber olmak neticede ayrılığı, Nefse karşı olmak da birliği ve insanın kemalini temin eder.

Şu gazel bu hususta gayret sahibi olanları çağrıştıran tipik bir gazeldir:

"Eğlenenler, şarap için şaire yalvarın! Zevke gelin! Neyin namelerini isteyin!
Sevinç atının asil binicisi olun! Neşe ile dörtlüğe koşan kederlerin atından geçin!
Ey sen nefisle oturan, vahdet fıçısının saf şarabı ile aklı, uyanıklık ve basireti yok et!"
İlkbahara, bahçelere ve yüz çeşit renkli çayırılara bak! Soğuk, kuraklık ve Aralık ayının meşakkatine terkedilmiş,
Ey Âşık! Eğer gözyaşı döker ve feryat edersen! Sıra sıra dizilmiş başı kesilmiş cesetler gördüğün zaman bir dönecek olacaksın,
Çin'de Çinli bir put aramalıydın! Hangi akıl sana Rey'e gitmeyi söyler!
Kulağın ruhu olan sema'da varlığını kaybettiğinde bu çocuksu tavırla alfabeyle tekrar etmeyi bırak!
Kafatasını ezeli ve ebedi saf, aşk şarabıyla doldur! Allah aşkına! Aklın kilimini, halısını topla ve ihtiyatı terk et!
Ey Âşık! nefsanî yorumları terk et, çıkar at! Kendini Allah'ın canlı güzelliğinin hayalinde yok et!

⁵⁶ *Mesnevî* I, 629.

⁵⁷ *Mesnevî* II, 2521.

⁵⁸ *Mesnevî* III, 3210, 3212.

⁵⁹ *Mesnevî* V, 589-590.

Sultanların sultanı, Tebriz sultanı, Şemseddin ile beraber ruhunu feda et! kurban et! Onun aşkına kendini Allah’a ada, Allah’a ver!”⁶⁰

Allah’ın Rahmeti

Rûmî ve onun öğretisine sadık bir çok takipçisi bize Allah’ın kainatı kuşatan ve bizim hedeflerimizi belirleyen aşkını, rahmetini ve merhametini anlatırlar. Bencillliğimiz görmemizi engellese de kainat temelde, özünde iyi ve güzeldir. Allah’ın rahmeti gazab emarelerinin örtüsü arkasına gizlenmiş, bizi nihai mutluluğumuza doğru çekmektedir. Fakat bize düşen, ebediyen bize örtülü kalmasın diye önceki sebeplere kendimizi açmaktır. İnsanlar olarak bizim vazifemiz, zuhur ettiğimiz ve böylece bütün kesreti vahdete irca ettiğimiz ve Tanrı’nın cemâline örtü olan gördüğümüz bütün harikuladeliyetlerden rahmete yönelmemizdir. Rûmî’nin de işaret ettiği üzere velilerin bu yolda insanlığın rehberi oldukları söylenir:

“Kendini bize alıştır, gâfil olma! Eşek olma, neden her dişinin, kıcını kuyruğunu kokluyorsun!
 Senin başlangıç ve sonun ezeli aşktır. Her gece farklı bir kimseyle beraber olan bir fahişe olma!
 Kalbinin ondan ayrılamaz arzu ve isteklerini düzene koy! Aslan adam, kalbini her sokağın köpeği yapma!
 Keder ve acıya düştüğünde çare ara! Kalbini ve gözlerini şuna buna değil, çareye doğru çevir.
 Deve gibi her dikene koşma! Bahçeyi, baharı, otağı, dereyi, bırakma!
 Dikkat et! Pâdişah pâdişahça bir ziyafet tertip etti. Allah aşkı için bu çöp kutusunda açlık çekme!
 Bizim çevgan oynayan prensimiz, sahaya geldi. Kalbini ve ruhunu onun atı önünde bir top haline getir.
 Yüzünü tertemiz yıka da aynayı ayıplama! Altınını iyice arıt da teraziye suçlama!
 Dudaklarını sadece sana dudak verene doğru ayır. Sadece sana ayakları verene, ona doğru koş! Bil ki bu yüz ve saçların güzelliği fanidir. Bu yüzden onları “ay yüzlü”, “ipek zülüflü” diye çağırma!
 Yanaklar, gözler ve dudaklar yerin çamurundan ödünç verilmiştir. Ama’ya sevgi ile bakmaya fazla hevesli olma!
 Aşkın güzelliği “Sema’ ebediyen devam edecektir” sözünü devreye sokar. Bu güzelliği gerçekleştirmeye çalışmak için, bağır, çağır, oyna, zıpla!
 Fazla söz, şiir söyleme! Ya da onları dudaklarının altında, sessizce söyle! Söz bir örtüdür. Onu yüz tane değil, tek kat yap!”⁶¹

Bibliyografya

1. Sultan Veled, *Velednâme*, ed. Celâleddin Hü mâî, Tahran: İkbâl, 1316/1937.
2. Şemseddin Tebrizî, *Makâlât-ı Şems-i Tebrizî*, ed. M. A. Muvahhid, Tahran: Dânişgâh-i San’ati-yi Aryamihr, 2036/1977.
3. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun*, London: Fine Boks, 1978.
4. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî*, Princeton: Princeton University Pres, 1969.

⁶⁰ *Divân-ı Kebîr*, 747.

⁶¹ *Divân-ı Kebîr*, 1992.

5. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Divân-ı Kebir*, (Müellif hangi nüshayı kullandığı hususunda herhangi bir bilgi vermemiştir.)
6. William Chittick, *The Sufî Path of Love: The Spiritual Teachings of Rûmî*, Albany, NY: State University of New York Pres, 1983.
7. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî I-VI*, (Müellif hangi nüshayı kullandığı hususunda herhangi bir bilgi vermemiştir. Ancak beyit numaraları Reynold Alleyne Nicholson nüshasına uygundur.)
8. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhî ma fîh*, ed. Bediuzzaman Firuzanfer, Tahran: Amir Kabir, 1348/1969.
9. Bahâeddin Veled, *Maârîf*, ed. B. Firuzanfer, Tahran, Çaphâne-i Meclis, 1333/1954.
10. Annemarie Schimmel, "Sun Triumphal-Love Triumphant: Maulana Rûmî and the Metaphors of Love", *As Through a Veil: Poetry in Islam*, New York: Columbia University Press, 1982.