

Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü -Metodolojik Bir Yaklaşım-

Ethem CEBECİOĞLU
Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Pratik ya da teorik olarak uzman olmayanların, tasavvufla ilgili ihtisası gerektiren konular hakkındaki değerlendirmelerinde, anlama veya okuma hatalarına düştükleri açıkça müşahede edilmektedir. Bu tür yüzeysel değerlendirmeler ve bunların sonucu ortaya çıkan yorumlama hatalarına sûfiler genelde, tasavvufi tecrübenin temel bir özelliğini vurgulayan şu sözle cevap verirler: “Tasavvuf, kal ilmi değil, hal ilmidir.” Bir takım sembollerden ibaret olan ifadelere değil, bizâtihi tecrübenin kendisine vurgu yapmakla da onlar, bu tür sathî mütâlaalara ve tenkitlere karşı kapıları kapatmış olurlar. Biz bu yazımızda, tecrübi bir ilim olan tasavvufun anlaşılma ve yorumlama problemlerinden önemli bir tanesine, “sûfinin mânevî tekâmülü ve bu tekamül sürecinin (psiko-tarih) onun anlaşılmasındaki rolü”ne Mevlânâ örneğinde cevap aramaya çalışacağız.

İlk çağ filozoflarından Heraklit'e nispet edilen “Değişmeyen tek şey, değişimdir” ifadesi, insanoğlunun kâinatta süregelen aslî değişimi ilk dönemlerden itibaren fark ettiğinin bir göstergesi sayılabilir. Bu düşünce temelde, hayatın her aşamasında müşahede edilen değişimin, insanın değişmez gerçeği olduğu esasına dayanmaktadır. Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim de özellikle insanın yaratılışındaki ve hayatındaki değişime atıfta bulunarak, insanın buna ibret nazarıyla bakması gereğini vurgulamaktadır¹. İnsanın ana rahmine düşüşünden, yaşlanıp ölmesine; aciz bir varlık halinde gözlerini dünyaya açmasından, serpilip güçlendikten sonra yaşlanarak tekrar aciz bir hale gelmesine, yâni insan hayatındaki bütün bu muhtelif mertebeler, farklı açılardan değerlendirilebilmektedir. Fizyologlar bu değişimleri, fiziksel olgunlaşma ve gelişme yönünde incelerken, psikologlar kişilik gelişimi itibarıyla bir değerlendirmeye

¹ Meselâ bkz., “Hayır ! Şafaka, geceye ve onda basan karanlığa, dolunay olmuş aya yemin ederim ki, balden hale geçersiniz.” (İnşikak 84/16-19). Ayrıca bkz., Hac 22/5; Yasin 36/68.

tâbî tutarlar. Bütün bu farklı yaklaşımlar, diğer bilimlerin konusuna göre çeşitlilik kazanır².

Her bir canlının hayatında peş peşe gelen bir dizi büyüme ve gelişme evrelerinin bulunması da âlemdeki aslî değişime işaret eden bir diğer husustur. Dünyanın yaratılışından, insan yaşamına bu tedriciliği her alanda görmek mümkündür³. Bir çocuk önce dönmeyi, doğrulup oturmayı, emeklemeyi, ayağa kalkmayı sonra da yürüyüp koşmayı öğrenir. İnsanın büyüme ve gelişimiyle ilgili doğal sürecin her aşaması önemlidir ve zorunlu olarak peş peşe gelir. Bir sonraki aşamanın gereklerini kestirme yoldan bir önceki aşamada yerine getirme imkânımız yoktur. İnsanın fizikî boyutundaki bu tedricî değişim ve tekâmül süreci kendisini bize doğrudan, zorunlu olarak kabul ettirir. Ancak rûhî tekâmül ve karakter gelişimi söz konusu olduğunda bu değişim süreci bu kadar basit, doğrudan ve zorunlu olarak bir birini takip eder mahiyette değildir. Bu sebeple rûhânî tekâmül sürecinde, her bir makamın gereklerini yerine getirerek bir sonraki aşamaya yükselme noktasında başarılı olmak ender görülen zor bir iştir⁴.

Fizyolojik gelişimde olduğu kadar, mânevî ve hissî tekâmülde de bir tedricilik ve değişim dikkat çekmektedir. Bazı psikolojik temelli çalışmalarla bu olgunlaşma sürecinin muhtelif veçhelerini incelemek mümkündür. Bu tekâmül sürecinde, bizi gerçek anlamda kemâle bir adım daha yaklaştıran her bir makam ve mertebe kendi içinde tam ve diğer aşamalardan bağımsız olarak algılanır. Halbuki “hayat”, hem her zaman etkin bir birey olma, hem de her an değişen bir oluşum halinde bulunma durumudur⁵. Bu sebeple hayatın her bir aşaması, geçilen her bir mertebe, bulunulan her bir durum diğer mertebelerden bağımsız, sabit ve basit birer gerçeklik değildir. Tedricî olarak tekâmül eden insanın ruhu ve kişiliği söz konusu olduğunda bölünmüşlük ve parçalanmışlık değil, maddî ya da mânevî, yatay ya da dikey bütünlük dikkate alınmalıdır. İşte bu husus, bir şekilde anlamaya çalıştığımız şahsiyeti tarihsel arka planı bakımından olduğu kadar rûhânî tekâmül açısından da değerlendirme zorunluluğumuzu beraberinde getirmektedir. Bu açıdan insanı anlamaya doğru en emin adımlardan biri, belki de en önemlisi, onu çevresi ve geçmişiyle birlikte bir ruh ve mânevî bir kişilik olarak bir bütün halinde değerlendirmektir. Bu bütünlüğün parçalanması, insan bütünlüğünün parçalanması anlamında bir bölünme ve antropolojik bir çarpıklıktır. Biraz daha somutlaştıracak olursak şöyle diyebiliriz. Bir insanın çocuk yaşlarda hayatı anlayıp, yorumlaması ve buna göre teşekkül eden kişiliği ile daha sonraki gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerindeki algılaması ve buna bağlı olarak gelişen kişiliği aynı değildir. İnsanın zaman ve çevre koşullarına bağlı olarak fizikî değişimi nasıl ki insan tabiatının bir gereğidir, mânevî tekâmül ve ruhsal değişim de onun hakikatının ayrılmaz bir parçasıdır.

² Leo Buscaglia, *Kişilik Tümüyle İnsan Olabilme Sanatı*, çev. Nejat Ebcioglu, İnkılap yay., İstanbul 1987, s. 35.

³ Dünyanın var oluşunun/yaratılışının da böyle bir tedricilikle olduğu hususunda bilimsel teoriler ile dini kaynaklar arasında uyum bulunmaktadır. Allah'ın gökleri ve yeri altı günde (aşamada) yarattığını belirten ayetlerin (örneğin; Yûnus 10/3, Hadîd 57/4, Kaf 50/38, Furkan 25/59, Secde 32/4..) yanı sıra, dünyanın oluşumuyla ilgili olarak jeologların radyoaktif ışınlarla ve fosillere dayanarak hazırladıkları jeolojik zaman cetveli de dünyanın ERA denilen devrelerden geçerek bugünkü şeklini aldığını göstermektedir (bkz. Süleyman Ateş, “Kur'an'ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi”, *AÜİFD*, c.XX, s.127).

⁴ Stephen R. Covey, *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, çev. Gönül Suveren-Osman Deniztekin, Varlık yay., İstanbul 2002, s. 32-3.

⁵ Leo Buscaglia, a.g.e., s. 39.

Düşünce tarihimize şöyle bir baktığımızda, hemen her bir ilim adamının ya da mânevî şahsiyetin düşüncelerine ve kişiliğine etki eden, maddî ya da mânevî bazı önemli köşe taşlarının bulunduğunu müşahade etmekteyiz. Sözelimi İmam-ı Şafî'nin Mısır'a gitmeden önceki fikirlerine "mezhebi kadim" Mısır'a gittikten sonraki görüşlerine "mezhebi cedid" denildiğini biliyoruz. Yine ehli sünnetin önemli ismi İmam-ı Eş'ârî'yi değerlendirirken onun kırk yaşına kadar Mu'tezilî çizgi içerisinde dile getirdiği görüşleri ile sonraki dönem görüşleri arasındaki ayırma dikkat etmek gerekecektir. Konuya bu açıdan bakıldığında, sadece mânevî şahsiyetlerin değil, bir ilim adamının kendi uzmanlık sahasında yaptığı tekâmül sürecini ve bu süreç içerisinde kendisini etkileyen maddî ya da manevî şartları dikkate almamak, onun düşünceleri hakkında sıhhatli bir kanaate ulaşmaya haliyle engel olacaktır. İlmi sahada geçerliğini koruyan bu husus, bir sanatçının hayatında daha kesin çizgilerle karşımıza çıkmaktadır. Mimar Sinan'ın önemli eserleri onun çıraklık-kalfalık ve ustalık eserleri olarak anılmaktadır. İlim ya da herhangi bir sanat sahasındaki tekâmül süreci ve arka plan, söz konusu şahıs ya da şahısların anlaşılmasında hayli önem arz ettiği gibi, rûhânî şahsiyetler olarak her an yeni bir mânevî etki altında bulunan sûfilerin anlaşılmasında da önemlidir. Hattâ tasavvufî tecrübenin subjektif doğası, sûfinin sadece zaman ve mekan gibi maddî şartlardan dan değil, mânevî alanlardan da etkiler alması gibi tasavvufa has husûsiyetler de göz önünde bulundurulduğunda bu husus, tasavvufu diğer disiplinlere nazaran daha da bir önem arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında, bir sûfinin psiko-tarihi, aldığı yatay ve dikey etkiler, yaşadığı yakın ve uzak çevre, bizâtihi kendi rûhânî tecrübeleri ve yazdığı eserler, onun doğru anlaşılmasında önemli mihenk taşları olacaktır.

Tasavvuf tarihi söz konusu olduğunda, hangi sûfî ele alınırsa alınsın, onların hayatlarında çeşitli değişim ve gelişim aşamalarıyla bir tekamül sürecinin yaşandığını görmek mümkündür⁶. Fakat biz bu yazımızda sadece, hayatı ve eserleri göz önüne alınmak suretiyle Mevlânâ'nın geçirdiği tekâmül sürecinin, onun doğru anlaşılmasına olan katkısı üzerinde durmaya çalışacağız. Bunu yaparken de, en genel anlamıyla Mevlânâ'nın kısa bir biyografisini sunmak ya da onun hayatındaki tarihî kronolojiye vurgu yapmak yerine, geçirdiği manevî tekamül aşamalarını değerlendirmeye çalışacağız.

Mevlânâ'nın Hayatı

⁶ İmam-ı Gazzâlî, Yunus Emre, Muhyiddin İbn Arabî, İmam-ı Rabbânî, ve İsmail Hakkî-i Bursevî vs. hangi sufiyi örnek olarak ele alırsanız, benzeri durumlarla karşılaşırız. Meselâ Dr. Müjgan Cınbur, Yunus Emre'nin psiko-tarih arka planına dayalı olarak geçirdiği kemalât evrelerini, "fûsûn, cünûn ve sükûn" diye üç ana başlıkta toplamaktadır. Buna göre Yunus Emre'nin, önceki dönem şiirlerinde, şeyhe, şekle, törene, yola bağlı kalmanın önemine endeksli anlatımlarıyla, cünûn dönemindeki şatahât/türrehât'a kadar uzanan ifadeleri, daha sonraki sükûn dönemindeki hakikate erişiş veya serdettiği, dengeli, temkinli görüşleri, tarihî akışı içerisinde yan yana konulursa, ona ait psiko-tarih çalışması daha anlaşılır biçimde ortaya çıkmaktadır. Yine, İmam-ı Rabbânî'nin, ilk dönemine ait olmak üzere şeyhi Muhammed Hâce Bakî-i Billah-ı Kabûlî'ye yazdığı mektuplar (ki bunlar, Mektûbât'ın ilk yirmi bir mektubudur) ile, sonraki mektuplar arasındaki fark, içe ait tekamülü gösteren bir başka örnektir. Sistematik telif ve düşünce tarzıyla dikkat çeken Gazzâlî ise bu tekamülü kendi biyografisini yazdığı *el-Munkız*'da işlemekte ve her bir aşamasına ilişkin birincil elden bilgi vermektedir. " (bkz. Gazzâlî, *el-Munkız min-ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, İstanbul 1990, ss. 55-70).

Döneminde Sultânü'l-Ulemâ unvanıyla⁷ anılan babasından küçük yaşlarından itibâren tasavvufî tesirler alan Mevlânâ, ilk tasavvufî neşvesini yine babası vasıtasıyla Kübreviyye tarikatından almıştır. Babasının, Necmüddin Kübrâ (ö. 618/1221) tarafından kurulan ve zâhidliğe verdiği önemle meşhur olan⁸ Kübreviyye tarikatıyla yakın ilişkisinden dolayı⁹ mezkûr tarikatın Mevlânâ'yı henüz çocukluk ve gençlik yıllarında etkilemiş olduğu âşikârdır¹⁰. Mevlânâ'nın tasavvufî eğitimiyle, babasından sonra, yine babasının bir öğrencisi olan Seyyid Burhaneddin-i Muhakkık Tirmizî (ö. 642/1244) meşgul olmuştur. Seyyid Burhaneddin'in de bir Kübrevî olduğu hususu göz önünde bulundurulunca, şeriatın zâhiri sınırlarına riâyet konusunda gayet titiz olan Kübreviyye tarikatının¹¹ Mevlânâ üzerindeki etkisi daha iyi anlaşılabilir¹².

Babası Bahâeddin Veled'in (ö. 628/1231) vefâtının akabinde, onun medresede verdiği dersleri sürdüren¹³ Mevlânâ'nın, çocukluk yaşlarından itibâren bizzat yakın çevresinde tasavvufî bir hava teneffüs edip, tasavvufî bir hayat yaşamasına rağmen, ilk zamanlarda bilgilerini henüz kâlden hâle tam anlamıyla dönüştüremediğini Eflâkî'nin *Menâkıb*'inde geçen şu anekdottan öğreniyoruz: Babasının ölümünden sonra Mevlânâ'nın eğitimini üzerine alan Burhaneddin Tirmizî, dönemin dinî ilimleriyle ilgili Mevlânâ'ya yönelmiş olduğu farklı sorulara verdiği tatminkâr cevaplar üzerine Mevlânâ'yı tebrik ederek şöyle der:

*"Din ve yakîn ilimlerinde babandan yüz mesafe ileri geçmişsin, lâkin baban hem kâil hem de hâl ilmine vâkıf idi. İstiyorum ki hâl ilmine sâfilik yolu ile başlayıp, şeyhimden bana erişen manayı sen de benden elde edesin. Böylelikle hem zâhiren hem bâtmen babanın varisi olasın"*¹⁴.

Seyyid Burhaneddin bu sözleriyle Mevlânâ'nın artık, satırlar yoluyla tedris edilen ilmin ötesinde, bizzat tecrübe etmek sûretiyle sadırlarda zuhur eden hal ilmine, mârifetullahı teveccüh etmesini vurgulamaktadır. Ancak Mevlânâ'nın bu dönemlerde

⁷ Bahaeddin Veled'in bu unvanı alışıyla ilgili kaynaklarda bir de menkabe bulunmaktadır. Yazdığı risalelerde vs. Bahaeddin'in bu unvanı kullanması dönemindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. (bkz. Sipehsâlâr, *Risale (Mevlânâ ve Etrafındakiler)*, çev.:Tahsin Yazıcı, İst., 1977, s. 19 vd.; Sultan Veled, *İbtidânâme*, çev.:Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara, 1976, s. 236-237; Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, çev.:Tahsin Yazıcı, İst., 1995, I, 4-5; Abdurrahmân Câmî, *Neşehâtü'l-Üns (Evliya Menkıbeleri)*, çev. ve şrh.: Lamî Çelebi, haz.: Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, İst., 1995, s. 632).

⁸ Necmüddin Kübrâ'nın düşünce sistemine göre cehd ve mücadele şu üç esasa dayanmaktadır: 1. Tedricî olarak yemeği azaltmak 2. Mürşid-i kâmile bağlılık 3. Cüneyd-i Bağdadi'nin sekiz esası olarak bilinen prensipleri yerine getirmek. (bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, haz. Mustafa Kara, dergah yay., İst. 1996, s. 19).

⁹ Mevlânâ'nın babası Bahaeddin Veled'in bir Kübrevî halifesi olduğu, hatta Bahaeddin Veled'in Belh'ten göçüşünün nedeninin dönemin Harzemşah sultanı ile Kübrevîler arasında yaşanan gerginlik olduğu; bu yüzden padişahın Necmeddin-i Kübrâ'nın halifelerinden Necmeddin-i Bağdadi gibi şöhretli bir sufiyi Ceyhun ırmağına atırarak öldürttüğü belirtilmektedir. bkz., Fûrûzanfer, *age.*, ss. 12-3.

¹⁰ Babası vefat ettiğinde Mevlânâ yirmi dört yaşları civarında evli ve çocuk sahibi bir yetişkindi ve babasının derslerine iştirak etmekteydi. Fûrûzanfer, *age.*, s. 48.

¹¹ Necmüddin Kübrâ, *age.*, s. 18.

¹² Benzer bir değerlendirme için bkz. bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 92-3). Mevlânâ'nın, babasının vaazlarından oluşan *Maarîf* adlı eseri sonraki dönemlerde de elinden düşürmediği belirtilir (Eflâkî, *age.*, I, s. 135, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996).

¹³ Sultan Veled, *İbtidânâme*, s. 244. Babasının yerine geçmesini bizzat sultanın istediği veya bu isteğin müridlerden geldiği yönünde bazı rivayetler için bkz.. Fûrûzanfer, *age.*, s. 48; Sultan Veled, *age.*, s. 244.

¹⁴ Eflâkî, *age.*, I, 58-9; Fûrûzanfer, *age.*, s. 51; A. R. Karabulut, *Kayseri'de Meşhur Mutasavvıflar*, Kayseri, 1984, s. 11.

tam bir teveccühle sadece sûfiyâne bir hayat yaşadığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. O, bir taraftan hocası Seyyid Burhaneddin'in işaret ettiği üzere nefis tezkiyesiyle meşgul olurken, diğer taraftan da tedris hayatını ve müktesebâtını sadece yaşadığı coğrafya ile sınırlı tutmamak için ve ilmî tekâmül gayesiyle dönemin meşhur ilim merkezlerinden Şam ve Halep'e gitmiştir. Zor ve sıkıntılı bir öğrenim hayatına katlanarak bu şehirlerde yaklaşık yedi yıl kalan Mevlânâ, dönemin dinî ilimlerinde hayli vukûfiyet sahibi önemli bir şahsiyet haline gelmiştir.¹⁵

Yaşadıkları çağda medreselerde tedris edilen resmî ilimlerde kayda değer bir mesafe kat edip, ilmî tekâmülünü sağladıktan sonra sûfiyâne hayata ve tasavvufî ilimlere yönelen şahsiyetlerin tasavvuf tarihinde daha kalıcı izler bıraktığı bir vâkıdır. Zâten klasik bir çok tasavvufî eserde, bizzat seyr u sülûka yönelmeden önce mürâdin şeriate dair bilgisinin sağlıklı bir şekilde tamamlanmış olmasına özellikle dikkat çekilmektedir. Ancak kişi sadece kitaplardan elde edilen bilgiyle yetinmemeli, bu aşamadan sonra bizzat tasavvufî tecrübeyi yaşayarak mevhibe-i ilâhî üzere, keşfe dayalı irfanî ilimleri elde etmede gayret sarf etmelidir. Bunun için de bütün âdâb ve erkânıyla tasavvufî terbiye şart koşulmaktadır.¹⁶ İşte Mevlânâ da diğer bir çok mutasavvıf gibi¹⁷, hayatının

¹⁵ Bu ilmi seyahatlerin ilkinin Mevlânâ, babasının müritlerinden bir kaçı ile birlikte Halep'teki Halaviyye Medresesine yaptı. Daha önceleri büyük bir kilise olan ve Gazneli Sultanı Zengioğlu Nureddin Mahmut tarafından eklemeler yapılarak medrese haline getirilen Halaviyye medresesi Hanefî mezhebinin o dönemdeki en önemli merkezlerinden biri sayılıyordu (Fürûzanfer, s. 54-55). Mevlânâ'nın, geldiği şehirlerde tekke veya dergâh gibi yerlerin aksine, medreselerde konaklaması, hem babası Bahâeddin Veled'in bir geleneği, hem de buralara geliş gayesinin ilim olduğunun bir göstergesidir. Mevlânâ'nın Halaviyye medresesinde kaldığı yıllarda medresenin baş müderrisi Adim oğlu Kemaleddin (v. 660/1262) idi. Şadbaht Medresesine 28 yaşında müderris olan bu zatın Halep tarihi ile ilgili ve daha başka eserleri mevcuttur. (İbnu'l-Adim ve eserleri için bkz.: C. Brockelmann, "Kemaleddin" mad., *L4*, VI, 569-571). Mevlânâ'daki kabiliyeti sezen Kemaleddin, onun eğitimi ile daha yakından ilgileniyor, ona diğerlerinden ayrı olarak birkaç ders daha fazla veriyordu. Kemaleddin'in Hanefî fakihlerinden olması cihetiyle Mevlânâ, hanefî fıkıh bilgisini bu âlimin yanında ilerletmiştir denilebilir (Fürûzanfer, *age.*, s. 57; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 45). Mevlânâ'nın Halep şehrindeki bu medresede ne kadar kaldığı kesin olarak bilinmemekle beraber bu sürenin tahmini olarak iki ya da üç yıl olduğu söylenmektedir (Fürûzanfer, *age.*, s. 58). Buradaki öğrenimini tamamlayan Mevlânâ, yöredeki şöhretinden de rahatsız olduğundan (bkz. Eflâkî, *age.*, I, 83; Fürûzanfer, *age.*, s. 58) ilmini ve kemâlini artırmak için dönemin bir başka ilim merkezi olan Şam'a gider. (Fürûzanfer, *age.*, s. 58). O dönemde Şam şehri, Moğol saldırılarından kaçanlar için güvenilir bir yerdi. Bir çok âlimin yanı sıra o sıralar dönemin meşhur sûfisi Muhyiddin b. Arabî de ömrünün son günlerini bu şehirde geçiriyordu (Fürûzanfer, *age.*, ss. 58-59; Ş. Can, *Mevlânâ, Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, s. 44). Şam şehri, Mevlânâ'nın tahsil yaşamında önemli bir yere sahip olmasının yanı sıra, Mevlânâ'nın Tebrizli Şems ile ilk kez karşılaştığı yer olması bakımından da önemlidir. Mevlânâ'nın Şam'a yaptığı iki seyahat, oğullarını tahsil için buraya göndermesi ve bu şehir hakkındaki şiir ve gazelleri Mevlânâ'nın bu şehre karşı ayrı bir hissiyât içerisinde olduğunu göstermektedir (Fürûzanfer, *age.*, s. 59). Mevlânâ Şam şehrine geldiği zaman şehrin büyükleri onu büyük bir saygıyla karşılayarak Mukaddemiye Medresesi'nde misafir ettiler. Burada kaldığı süre içinde din ilimleriyle ilgili tahsilini sürdüren Mevlânâ, fıkıh ilmi üzerine *Hidâye*'yi okudu (Eflâkî, *age.*, I, 86; Fürûzanfer, *age.*, s. 59) Mevlânâ burada ayrıca göç esnasında görüştüğü İbn Arabî ile ikinci kez görüşme fırsatı elde etti ve onun görüşlerinden istifade etti. (Eflâkî, *age.*, I, 86; Fürûzanfer, *age.*, s. 59; Ali Nihad Tarlan, *Mevlânâ*, İst. 1974, ss. 12-13; Can, *age.*, s. 44). Mevlânâ Şam'da İbn Arabî'den başka Necmeddin-i Kübrâ'nın halifelerinden Sa'deddin Hamevi (v. 650/1252), Halvetî büyüklerinden *Mishabul-Ervah* yazarı Evhaduddin Kirmanî (v. 738/1337) ile de görüşüp sohbet etmiştir (Mithat Bahari Beytur, *Divânı Kebir'den Seçme Şiirler I-III*, İst. 1990, I, ss. XXII-XXIII).

¹⁶ Nitekim, tasavvuf tarihinde Tacu'l-Arifin, Seyyidü't-Taife unvanlarıyla anılan Cüneyd-i Bağdâdî bu hususa işaretle şöyle der: "*Sûfî muhaddis değil, muhaddis sûfî olunuz.*" O dönemde hadis âlimi olmak, İslami ilimlerde alim sıfatına haiz kişiler için kullanıldığından Cüneyd, bu sözünü öncelikli olarak şer'î bilginin tamamlanmış olmasına işaret etmektedir. Yine bu minvalde olmak üzere Cüneyd-i Bağdâdî'nin şu sözü kayda değerdir: "*Kur'an ezberlemeyen ve hadis yazmayan kimselere tasavvuf yolunda tâbî olunmaz. Çünkü bizim bu ilimimiz kitap ve sünnetle mukayyettir.*" Bkz., Kuşeyrî, Abdulkemim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1991, s. 140.

bu dönemlerinde tedris yoluyla elde edilebilecek ilimlerde hayli mesafe kat ettikten sonra hocası Seyyid Burhaneddin'in nezaretinde Kübrevî usûlüne göre seyri süluka başlamış ve yaklaşık iki yıl süren yoğun bir riyâzât dönemi geçirmiştir.¹⁸ Mevlânâ bu dönemde mürşidinin işaretleri ile halvete başlayıp, toplam yüz yirmi günlük üç çileyi peş peşe çıkarmıştır.¹⁹ Burhâneddin'in Mevlânâ'ya, şeyhi Bahâeddin'in eseri *Maârifî* bir kez daha tekrarlattığı rivayet edilir.²⁰ Seyyid Burhaeddin, Mevlânâ'daki mânevî tekâmülü bizzat müşâhede ettikten sonra, kendisinin ona verebileceklerini artık vermiş olduğu düşüncesiyle Konya'dan ve Mevlânâ'dan ayrılıp Kayseri'ye döner ve bir yıl sonra burada vefat eder²¹.

Hocası Seyyid Burhâneddin'in vefâtından sonra Mevlânâ, Konya'da başta fıkıh olmak üzere diğer bazı İslâmî ilimler üzerine dört yıl kadar dersler verir²². Fıkıh derslerine dört yüz kadar öğrencinin devamlı katıldığı, camilerdeki derslerinde ise binlerce kişinin bulunduğu kaydedilmektedir.²³ Bütün halkın sevgisini kazanan Mevlânâ'nın fazilet ve iyilik severliği, her tarafta konuşulur hale gelmişti²⁴. Mevlânâ, hayatını bu şekilde, daha çok ilimle meşgul olarak sürdürürken Tebrizli Şems'in Konya'ya gelmesiyle Mevlânâ'nın yaşantısında ve tasavvufi neşvesinde kayda değer bir değişim yaşanır. Öğrencilerine ders vermekle ve halkı irşâd etmekle meşgul bir âlim ve tasavvufî hayatını temkin üzere sürdüren büyük bir sûfî olan Mevlânâ'yı Tebriz'den gelen bu zât²⁵, âdetâ kendinden geçirdi ve onu coşkun bir Hak aşığı haline getirdi²⁶.

¹⁷ Meselâ Gazzâlî de kendi biyografisini anlatırken, Nizamiye medresesinde dört yıl ders verdikten sonra, öncelikle tasavvufun okumakla kesbedilebilecek kısmını elde ettikten sonra, bu bilgileri, halvete girmek suretiyle bizzat tecrübe etmeye başladığını söylerken benzer bir aşamaya dikkat çekmektedir (bkz. Gazzâlî, Munkiz, ss. 62-4). Yine yukarıda ifade edildiği gibi babası ve Seyyid Burhaneddin vasıtasıyla Mevlânâ'yı derinden etkileyen Kübrevîliğin kurucusu Necmüddin Kübra'nın ömrünün en verimli dönemini "zahiri ilimlerle" geçirdikten sonra 35 yaş civarında tasavvuf yoluna girdiği belirtilmektedir. (Cami, *Neşabattü'l-üms*, çev. Lamî Çelebi, İstanbul 1853, s. 493). Necmüddin Kübra'nın sahip olduğu parlak zeka, üstün muhakeme ve ispat gücü sayesinde katıldığı münâzaralardaki tartışmasız üstünlüğü sebebiyle kendisine, kıymet verilen ve her şeyi silip süpüren, yok eden anlamına gelen "Tammetü'l-Kübra" lakabı verilmiştir. (bkz., Necmüddin Kübra, *age*, s. 12).

¹⁸ Sipehsâlâr, *age*, s. 118; Sultan Veled, *age*, s. 246; Eflâkî, *age*, I, 59; Câmî, *age*, s. 633; Fûrûzanfer, *age*, s. 52.

¹⁹ Eflâkî, *age*, I, 87; Fûrûzanfer, *age*, ss. 60-1; Karabulut, *age*, s. 124.

²⁰ Sipehsâlâr, *age*, s. 120; Sultan Veled, *age*, s. 248; Gölpinarlı, *age*, s. 46.

²¹ Gölpinarlı, *age*, s. 47. Seyyid Burhaneddin'in Kayseri'ye gitmek için Mevlânâ'dan iki kez izin istediği, Mevlânâ'nın ise buna razı olmadığı, sonunda gizlice yola koyulan Burhâneddin'in yolda bineğinin ayağı kırıldığına dair bir olay da aktarılmaktadır. Tekrar Konya'ya dönmek zorunda kalan Seyyid Burhaneddin'e Mevlânâ, niçin gitmek istediğini sorunca şöyle karşılık verdi: "Buraya kuvvetli bir aslan yöneldi, ben de bir aslan olduğumdan birbirimizle geçinemeyiz. İşte bu yüzden gitmek istiyorum." Burhâneddin gittikten kısa bir süre sonra Şemseddin-i Tebrizî geldi. Şems'in geleceğini Mevlânâ'ya önceden söylediğinden dolayı Seyyid Burhâneddin, "Seyyid-i Sırdan" (sırların efendisi) unvanıyla da anılır oldu. (bkz. Sipehsâlâr, *age*, s. 120; Eflâkî, *age*, I, 61). Anlatılan bu olaydan şu yönde bir kanaat de çıkarılabilir: Bir müridin mürşidinden gerekli istifadeyi sağlayıp belli bir tekâmül derecesine ulaştıktan sonra, şayet mürid, mürşidinden de öte bir menzile varma istidâdında ise mürşid onu istifade edebileceği yeni bir mürşide yönlendirmelidir. Meselâ bizzat Şems'i Tebrizî de önceki şeyhinden çok istifade ettiğini ancak kendisindeki bir hususu şeyhinin göremediğini belirtmektedir. bkz. Gölpinarlı, *age*, s. 50; Fûrûzanfer, *age*, s. 68.

²² Fûrûzanfer, *age*, s. 63; Can, *age*, s. 46.

²³ Fûrûzanfer, *age*, s. 64; Can, *age*, s. 46-47.

²⁴ Fûrûzanfer, *age*, s. 64; Can, *age*, s. 47.

²⁵ Mevlânâ'nın yaşamında yeni bir dönemin başlamasına ön ayak olan bu esrarengiz ve coşkun zatın hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Sipehsâlâr, *age*, s. 121; Eflâkî, *age*, I, 90; Gölpinarlı, *age*, s. 50.

Dönemin meşhur tasavvufi bir şahsiyeti olarak Şems'in en bâriz hususiyetlerinden birisi; derin melâmet anlayışından kaynaklanan coşkun tavrıdır. Bu mânevî kemal yolunda insanı asıl olgunlaştıran şeyin şekli unsurlardan ziyade, ilahi aşk olduğunu kabul eden Şems'in, Mevlânâ'nın hayatına girmesiyle onda alevlendirdiği "ilahi aşk" ateşi, artık Mevlâ'nın tasavvufi neşvesinin aslı unsuru olmuştur.²⁷

Şems ile karşılaştığında Mevlânâ'nın kırkının üzerinde, Şems'in de altmış yaşlarında olduğu bazı kaynaklarda kaydedilmektedir.²⁸ Tasavvufi neşvesi itbarıyla rind meşrep bir derviş olduğu anlaşılan Şems, Mevlânâ'daki aşk ateşini tutuşturmuş ancak onun bitip tükenmek bilmeyen alevi Şems'i de yakmıştır.

Sufinin manevî tekâmülü, diğer bir ifadeyle psiko-tarih açısından Şems ile karşılaşmasından sonra Mevlânâ'nın farklı bir tasavvufi neşveyle tebarüz ettiğini söylemek mümkündür. İlerlemiş yaşına ve sahip olduğu şöhrete rağmen Mevlânâ'nın Hak dostu birini özlemle beklemesi, ondaki ilahî aşk arayışının bu ana kadar tatmin edilemediğinin bir göstergesi sayılabilir. Bir an olsun Mevlânâ'nın yanından ayrılmayan oğlu Sultan Veled, babasının bu halini şöyle anlatmaktadır:

"Mevlânâ hazretleri sıdk ve sefa bakımından çağının teki olduğu halde, devrinde Şems'den başkasını istemiyordu. Uzun beklemelerden sonra kimsenin göremediği zâtı gördü. Bütün sırlar ona gün gibi aşikar oldu. Kimsenin işitemeyeceği sırları

Kaynaklara göre Şemseddin, öncelikle Tebriz'de sele dokuyan Ebubekir Sellebâf-ı Tebrizî'nin müridi olmuş (bkz., Sipehsâlâr, *age.*, s. 121; Eflâkî, *age.*, I, 90; Fûrûzanfer, *age.*, s. 68), Necmeddin-i Kübra'nın halifelerinden Baba Kemal Cendî ve Halvetiyye silsilesinden Ebheriyye kolunun kurucusu Rûkneddin Sicâsî ile sohbet bulunarak sülûkunu tamamlamıştır. (bkz., Sipehsâlâr, *age.*, s. 121) Daima siyah bir aba giyer, tacir kılığında dolaşır, uğradığı yerlerde handa konaklardı. (bkz., Sipehsâlâr, *age.*, s. 121; Eflâkî, *age.*, II, 37; Câmî, *age.*, s. 639; Fûrûzanfer, *age.*, s. 75). Erzurum'da ilkokul müdürlüğü yaptığı da nakledilmektedir (Eflâkî, *age.*, II, 110; Fûrûzanfer, *age.*, s. 72). Biyografisine ilişkin kaynaklardan elde edilen bilgiler bunlardan ibaret olan Şems-i Tebrizî'nin hayatına ışık tutmasının yanı sıra, fikirleri ve tasavvufi meşrebi hakkında bilgiye ulaşılabilecek asıl kaynak eseri "*Makâlât*" tır. Şems, "*Benim Tebriz'de Ebubekir adlı bir şeyhim vardı. Sepet örür onunla geçinirdi. Ondan birçok şeyler elde ettim. Fakat bende bir şey vardı ki şeyhim onu göremiyordu. Hiç kimse de görememişti ya zaten. İşte onu Hüdâvendigârım Mevlânâ gördü.*" ifadesinde şeyhi Ebubekir'den bahsetmektedir. Şeyhinden nasıl ayrıldığını ise şöyle anlatır: "*Fakat sana yaptığımı şeyhime yapmadım. Onu kabrederek bıraktım, gittim. O, ben şeyhim deyip duruyordu.*"²⁵ Şeyhinden ayrıldıktan sonra devrindeki bir çok şeyhle görüşüp hiçbirine bağlanmadığı ve çok sık yer değiştirdiği için ona "Şems-i perende" (Uçan Şems) de denilmektedir. (bkz., Eflâkî, *age.*, I, 90; Fûrûzanfer, *age.*, s. 68) Zamanındaki birçok şeyhle görüşmesine rağmen Şems, hiçbir müşide bağlanmamış, zamanındaki diğer şeyhlerin kendisini tatmin edemediğini de açıkça söylemektedir. (bkz., Gölpinarlı, *age.*, ss. 50-1). Şems, şeyh arayışını şöyle anlatır: "*Bu anda ne Necm-i Kübrâ'yı bıraktım ne Harezmi'yi ne Rey'i. Ne tasam var ki? Yüce Allah bu kuldandan sırrını esirgemiyor.*" (bkz., Gölpinarlı, *age.*, s. 51) "*Esasen bir şeyh göremedim ben. Halbuki şehrimden şeyh bulmak için çıktım. Çıktım amma bulamadım; vardır elbet alem boş değil ya. Fakat bulamadım. Bir şeyh varmış, söylüyorlar... Adamın haberi olmadan hırka giydirmiş, saltanat ihvan edermiş, vefat etmiş, ben görmedim. Böyle adama da rastlamadım. Kaldı ki böyle sıfatlarla anılan kimselerin durağıyla şeyhlik arasında yüz bin yıllık yol vardır. Ben bunu da bulamadım ancak sonunda Mevlânâ'yı buldum.*" (bkz., Gölpinarlı, *age.*, ss.53-54).

²⁶ Fûrûzanfer, *age.*, s. 66; Can, *age.*, s. 47.

²⁷ Şems'e ait şu ifadeler onun bu anlayışını göstermektedir: "Herkes şeyhinden bahseder. Bize ise rüyada bizzat Resul (a.s.) hırka giydirdi. Fakat öyle iki günde eskiyip yıpranan, yırtılıp giden küllanlara atılan, taharetlenmeye yarayan hırka değil... Sohbet hırkası. Anlayışa sığacak sohbet de değil. Öylesine bir sohbet ki ne dünü var, ne bugünü, ne yarını. Aşkın dünle, bugünle ne işi var ki (bkz. Gölpinarlı, *age.*, s. 51). Şems'in eseri "*Makâlât*"taki ifadelerinden ve yaşam kesitlerinden genel olarak onun, coşkun melâmî tavrılarıyla hiç kimsenin kınamasından korkmayan, ilahi aşkın erdirici sır olduğunu benimsemiş, vahdet-i vücud inancının özellikle insan-ı kâmil ve insanın, gaye varlık olma konusundaki öğretilerine bağlı, şekil ve merasimden uzak, insanın taklitten kaçınıp, bilgilerini tahkik etmesini öğütleyen, ele avuca sığmayan, taşkın bir süfi görünümünde olduğu ortaya çıkmaktadır. (Gölpinarlı, *a.g.e.*, s. 66). Ancak Şems'in bu coşkun tavrı, dini naslardan taviz veren bir gevşeklik boyutuna varmaz. O, Hz. Peygamber'e uyulmasını her halükârda öğütlemekte; bu yüzden İbn Arabî'yi bile eleştirmektedir. (bkz., Eflâkî, *age.*, II, 92-3)

²⁸ Gölpinarlı, *age.*, s. 68.

ondan işitti. Nâz ve niyâzla onun kokusunu alıp perdesiz cemâlini görünce ona aşık oldu, kendine malik olamadı”²⁹.

Şems ile olan sohbet ve beraberliğinden sonra aşk ateşiyle yanan Mevlânâ’nın hayatı bu aşk neşvesinin etkisiyle bütünüyle değişir. Sürekli namaz kılıp, vaaz verme yerine artık semâ’a giriyor, raks ediyordu. Fıkha ait meselelerin ateşli müzakereleri yerine, artık o, neyin can yakıcı nağmesine, rebabın ruh okşayıcı sesine kulak veriyordu.³⁰ Bu husus, Mevlânâ’nın bizâtihi hakikatinde meknûz bulunan hakîki neşvesinin, kırklı yaşlarında iken Şems ile karşılaşmasıyla zuhur ettiğini ortaya koymaktadır ki bu, onun, aşk makamındaki tekâmülünün öncelilere nazaran henüz yeni başladığı gerçeğine de işaret etmektedir.

Sultan Veled, Mevlânâ’nın Şems’le yaşadığı bu değişimi; bir üstâd, bir hoca, bir şeyh iken aşk yolunda tekrar bir mürid ve öğrenci oluşunu şu açık ifâdeleriyle anlatmaktadır:

“Ansızın Şemseddîn geldi, ona ulaştı. Mevlânâ’nın gölgesi, onun ışığının parıltısında yok oldu. Ardından aşk alemi deşiz, sazsız âzını eritirdi. Ona ma’sukun halini anlattı. Bu suretle Mevlânâ’nın sırrı gökleri aştı. Şems dedi ki: “Eğer sen bâtına bağlanmışsan ben bâtının bâtınıym, sırların sırrıym.” Şems onu öyle şaşılacak bir aleme çağırdı ki, o alemi ne bir Türk rıyasında gördü, ne de bir Arap. Üstad, şeyh Mevlânâ, yeni okumaya başlamış birisi oldu da, her gün onun hizmetinde ders okudu. Her şeyin sonuna ermiş iken, yeni başlayan birisi oldu. Herkesin uyduğu bir zât iken kendisi Şems’e uydu. Gerçi yokluk bilgisinde olgundu, fakat Şems’in ona gösterdiği bilgi, yepyeni bir bilgiydi.”³¹

Sultan Veled’in bütün bu sözleri ve onun bu sözleri içerisindeki “yokluk bilgisinde olgundu” ifadesi, Mevlânâ’nın seyr u sülûkun riyazet ve mücâhede gerektiren veçhesini Şems’den önceki hocası Seyyid Burhâneddîn’den öğrendiğini, onun bu makamda kemâl üzere olduğunu, ancak Şems’le öğrenmeye başladığı ve yaşadığı şeyin bundan farklı bir makam, aşk makamı olduğuna işaret etmektedir.

Sultan Veled, yine Mevlânâ’nın hayatındaki bu kırılma noktasına ve onun hayatının iki farklı aşamasına (Şems’ten önce-Şems’ten sonra) işaret ettiği bir ifadesinde şöyle diyor:

“Şemseddîn’le buluşmadan önce Mevlânâ, canla başla, gece gündüz ibadet etmekteydi. O seçkin padişah, yıllarca daima zâbitlik ve din ilmiyle meşguldü. Takeva ve zâbitlik ile yol almaktaydı. O duraklara bu gayretlerle erişmişti. Şems’in hakikat güneşi Mevlânâ’nın kalbine tesir edip, onu kendine kalavuz seçince onun işareti üzere semâ’a başladı. Semâ’dan önce zühed ve perhizlerde elde ettiği hallerin, tecellilerin yüz kat daha fazlasını şimdi semâ’da buluyordu.”³²

Artık Mevlânâ, ne kitaplarla, ne ders halkalarıyla, ne de ilmî münâzaralarla meşgul oluyor, semâ’ ederek coşkun ve cezbeli bir hayat yaşıyordu. Zîrâ Şems’in yolu aşk ve cezbe yoluydu. Sülûk vasıtası olarak da sohbet ve bizzat Hakk’ın cezbelerini kabul ettiğinden, Mevlânâ’nın kitaplarla meşgul olmasını istemiyor, hattâ Mevlânâ’nın

²⁹ Sultan Veled, *age.*, s. 48 vd.

³⁰ Fûrûzanfer, *age.*, s. 88.

³¹ Fûrûzanfer, *age.*, s. 82; Gölpinarlı, *age.*, s. 72; krş.: Sultan Veled, *age.*, s. 48-52.

³² Fûrûzanfer, *age.*, s. 88, Gölpinarlı, *age.*, s. 73; krş.: Sultan Veled, *age.*, s. 52 vd.

elinden hiç düşürmediği babasının *Maârif*ini dahi okumasına itiraz ediyordu.³³ Mevlânâ'nın hayatının Şems'ten önceki dönemine bakıldığında bu durumun zahiren bir çelişki arz ettiğine hükmedilebilir. Ancak, uzun yıllar süren gurbet hayatı ve sıkıntılı yolculuklar vasıtasıyla elde edilen kitâbî bilgiler dahi, sûfinin mânevi tekâmülü söz konusu olduğunda, belirli bir aşamadan sonra kıl ü kâl olarak değerlendirilir. Artık bu aşamada sûfinin kitap okumaktan, tedristen ziyâde hakikati doğrudan müşâhede edip tecrübe etmesi gerekmektedir. Her türlü kayıttan tam bir arınmışlık içerisinde Hakk Teâlâ'ya yönelmek sûretiyle hakikat, satırlardan değil, ilâhî tecelliler ve kalp aynasına yansıyan suretlerden öğrenilir. Mevlânâ'nın hayatındaki bu dönemi de böyle bir ara dönem olarak değerlendirmek mümkündür. Bu aşamada Mevlânâ kitapla, tedrisle değil, derûnunda hissettiği, kendisini bütünüyle kaplayan ve başka her şeyden uzaklaştıran ilâhî aşk ile meşgul olmaktadır. Tabir caizse, yıllarca sarhoşluğun tarifi ve alâmetleri ile uğraşan Mevlânâ'nın artık aşk şarabını içerek bizzat sarhoş olmasının zamanı gelmişti. İşte bu yolda ona ilâhî aşk şarabını Şems sunmuştu.

Mevlânâ'nın hayatındaki, daha önceki yaşam tarzına kıyasla bu anlaşılması güç, esaslı değişimi ne o günkü Konya halkı ne de Mevlânâ'nın müridleri anlayabilmişler, bu sebeple de büyücü dedikleri Şems'e karşı şiddetli bir şekilde muhalefet etmişlerdir.³⁴ Öyle ki, bu şiddetli tepkiler sonucu Şems, Konya'dan bir müddet ayrılmak zorunda kalmıştır. 15 aylık bir ayrılıktan³⁵ sonra Şam'dan tekrar Konya'ya dönen Şems, bazı rivâyetlere göre artan tepkiler sonucu bu kez öldürülmüştür.³⁶ Şems'ten ayrıldıktan sonra Mevlânâ'daki ilahi aşk ateşi sönmemiş, aksine şahsında kendini bulduğu Şems'in fırkatinden Mevlânâ derinden etkilemiş ve içinde yanan aşk ateşi ayrılığın acısıyla daha da alevlenmiştir. Mevlânâ'nın bu halini, oğlu Sultan Veled şöyle anlatıyor:

“Şeyh onun ayrılığından adeta deli oldu, aşktan elini ayağını kaybetti. Fetva veren şeyh, aşka şâir kesildi. Zabiddi, meyhaneci oldu. Fakat üzümünden yapılan şarabı

³³ Can, *age.*, s. 50: Rivayet edilen şu menkabe de Şems'in bu tavrını desteklemektedir. Bir gün Şems, “Artık bundan sonra bu kıl u kâl ile ne işiniz var?” diyerek Mevlânâ'nın kitaplarını medresenin ortasındaki havuza atınca, atılan kitaplar arasında, babasının kendi hattıyla yazdığı *Maârif* ve *Şeyh Attâr*'ın kendisine hediye ettiği *Esârü'n-nâmîn* de bulunması Mevlânâ'yı üzmüştü. Mevlânâ'nın üzüldüğünü gören Şems, havuzun içinden kitapları ıslanmadan çıkarıp, Mevlânâ'nın hayretli bakışları arasında ona geri verdi. bkz.: Câmî, *age.*, s. 642; Fûrûzanfer, *age.*, s. 78.

³⁴ Mevlânâ'nın müritleri ve dostları bu laubalî, kalender meşrep dervişe, âlim-ârif olan şeyhleri Mevlânâ'nın teslimiyetini anlamıyorlar, haset ve kinleri günden güne artıyordu. Mevlânâ'nın önceki hayat düzenini değiştirmesi de bu kini iyice körüklemekteydi. Müritler şikayete başlamışlardı. Şayet bu adam Konya'dan çıkarlarsa Mevlânâ'nın yine eskisi gibi bütün Konya'yı aydınlatacağını düşünüyorlardı. Bu yüzden tam söz birliği yaparak Şems'e karşı faaliyete giriştiler (Sipehsâlâr, *age.*, ss. 125-126; Eflâkî, *age.*, I, 93; Fûrûzanfer, ss. 89-91) Sultan Veled bu durumu şöyle anlatmaktadır: “*Hepsi de kınamaya koyuldu. Gerçekten haberi olmayan ve bir süriye benzeyen o müritler, birbirlerine şöyle diyorlardı: Neden şeyhimiz, onun gibi birisine kapılsın da bizden yüz çevirsün? Hepimiz kızıradayız, ünümüz var. Çocukluğumuzdan beri Allah'ı aramadayız. Şeyhin yolunda sadıkız, ona kuluz, köleyiz, düşüğüz. Bizce, onun Tanrı mazharı olduğunda şüpheli yok. Ondan birçok keremler gördük. Gördüklerimizi az kişi görmüştür. Her kulak öyle sözler duydu. Doğan kusu gibi hepimiz avlandık, ona bunca avlar getirdik. Mevlânâ bizimle tanındı. Dostu sevindi, düşmanı kabıldı. Bu böyleken; kim oluyor bu Şemseddin ki, şeyhimiz ona aldandı, yüzümüze bile bakmıyor. Artık yüzünü göremez olduk. Büyücü müdür nedir? Sibirle kendisini şeyhe sevdirdi, şeyhi meftun etti. Ne aslı belli ne nesli. Nereli olduğunu bile layıkıyla bilmiyoruz. Halk vaaızdan mahrum kaldı, kutlu talihimiz tersine döndü. Bazen Şemseddin'i gördükçe kılıçlarına el atıyorlar, yüzüne karşı ona sövüyorlardı. Hepsi Şems'in Konya'dan gitmesini yahut ölmesini istiyordu.*” (Sultan Veled, *age.*, ss. 42-43; Gölpinarlı, *age.*, s. 76).

³⁵ Fûrûzanfer, *age.*, s. 96.

³⁶ Şems'in ikinci kez ortadan kayboluşuyla ilgili rivayetleri değerlendiren Gölpinarlı onun öldürüldüğü sonucuna varmakta, Mevlânâ'nın şürleri vs. bu konudaki diğer deliller de kanaatini güçlendirmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Gölpinarlı, *age.*, s. 83).

*ıçıp, satan meyhaneci değil; nura mensup olan can, nur şarabından başka bir şeyi
ıçmez.”³⁷*

Mevlânâ’nın, melâmî meşreb Şems’ten ayrıldığında eski haline döneceğini, kendilerine vâz edip dersler vereceğini, bu coşkun tavrını bırakacağını zannedenler yanılmıştı. Mevlânâ, gece gündüz semâ’ edip, dönerken, bu sefer de etrafa delirdiği şeklinde dedikodular yayıldı.³⁸ Şems’le görüşmeden önce zahid bir sufi olan Mevlânâ, bu melâmî meşrep sûfiyle tanıştıktan sonra ilahî aşkla kendinden geçmiş, coşkun, rind bir derviş görünümüne bürünmüştür. Mevlânâ’daki bu ânî değişim, dönemin Konya’sındaki kimi çevrelerce hoş karşılanmamış, hattâ dost meclislerinde semâ’ edilip, gazel söylenmesi, bâzı âlimlerce bid’at kabul edilmekteydi. Özellikle Mevlânâ’nın manevi olgunlaşma vasıtası olarak sema’a ve mûsikiye verdiği önem mutaassıp kesimler tarafından eleştiri konusu yapılmaktaydı.³⁹

Bu dönemlerde aşk ateşiyle Mevlânâ’nın dilinden dökülen kaside, gazel ve rubâiler *Dîvân*’ının hacmini hayli genişletmişti. Mevlânâ’nın bütün bu şiirlerindeki derin coşkusu, aşk ve cezbesindeki enginlik hemen hissedilmektedir. Onun bu şiirlerdeki ifadelerine bakıldığı zaman, bazen ıstıraplı bir gönlün feryadı, bazen coşkun, heyecanlı, aşkla cezbeyle tutulmuş bir gönlün terennümleri ile karşılaşmaktadır. Mevlânâ, buradaki şiirlerinde Şems’in adını dilinden hiç düşürmez, ayrıca onun şiirlerini çoğunlukla mahlas olarak kullanır. Bu sebeple onun bu *Dîvân*’ı, *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems-i Tebrizî* veya *Dîvân-ı Şemsü’l-Hakâyık* gibi isimlerle anılmaktadır.⁴⁰ Mevlânâ’nın Şems’le geçirdiği coşkun günlerde söylediği gazel ve rubailerinde Mevlânâ’nın bu coşkunluğu

³⁷ Sultan Veled, *age.*, s. 63.

³⁸ Sultan Veled, *age.*, ss. 57-67.

³⁹ Mevlânâ’nın hafızlara Kur’ân yerine gazel okutup, semâ’ yaptırmasını düpedüz küfür sayıyor; “raks ve semâ’ haramdır” sözü her mahfilde tekrarlanıyordu. Sonunda anlaşılarak Mevlânâ’nın gidişatının haram olduğuna dair resmi bir fetva almak için, o dönemin önde gelen fakihi Urumyalı Kadı Siracuddin’e başvurdular. Halkın rebap dinlemeye ve semâ’ etmeye olan düşkünlüğünü, Mevlânâ’nın önderliğinde bid’atın alıp başını yürüdüğünü söyleyip, şikayette bulunarak, meselenin halli için fetva istediler. Kadı ise onlara: “*Bu merdî merdane, Allah tarafından teyit edilmiştir. Zâhiri ilimlerin hepsinde bir benzeri yoktur. Onunla uğraşmak gerekmez. O kendi Hüdâsını iyi bilir.*” şeklinde cevap verdi (Fürûzanfer, *age.*, s. 111). Mevlânâ, hayattayken rebab ve ney dinleyip semâ’ yapmasından ötürü ona muhalefet eden, onu bid’atlar çıkarıp dini tahrif etmekle suçlayan bir kısım fâkih ve zâhidler, Mevlânâ’nın ölümünü fırsat bilerek bir heyet halinde dönemin devlet yetkilisi Pervâne’ye gidip, Mevlevî çevrelerdeki bu uygulamanın derhal kaldırılması için ısrarda bulunmuşlardı. Ancak bu istekleri, söz konusu uygulamaların Mevlânâ’nın adeti olması gerekçesi ile Mevlânâ’ya duyulan saygıdan ötürü reddedilmişti. Toplanarak Pervâne’nin huzuruna çıkan bu heyet, Pervâne’ye: “Mevlânâ’nın kendi zamanında semâ’ yaptığını biliyoruz. Ancak bunun kendisine mahsus olduğunu düşünüyoruz. Şimdi ise haram olan bu adet, onun müritlerine geçti. Onlar da bu bidate sarılıyor ve aşırıya varıyorlar. Sizin öncülüğünüzde aslı esası olmayan bu bidatin yasaklanması gerekir” diyerek ısrarda bulundular. İstekleri inandırıcı geldiğinden Pervâne’nin de zihni karıştı. Bu nedenle meseleyi Konya’nın bütün ileri gelenlerinin de hazır bulunduğu bir toplantıda Sadreddin Konevî’ye açtı. Sadreddin “Eğer benim sözümü dinlersen; dervişlerin sözüne güveniyorsan ve Mevlânâ’nın yüceliği hakkındaki inancın da sağlamsa Allah hakkı için bu hususta hiçbir müdahalede bulunma, bir şey söyleme ve bu konuda kindar kimselerin sözüne uyarak semâ’ya itiraz etme. Çünkü böyle yapmak, velilerden bir çeşit yüz çevirme sayılır. Velilerden yüz çevirmek ise uğursuzluk getirir. Allah dostlarının bu çeşit yenilikleri (bidatleri) yüce peygamberlerin sünneti gibidir. Onların hikmetini veliler bilirler. Allah’ın işareti olmadan onlardan bir şey meydana gelmez.” Bu sözler üzerine Pervâne’nin semâ’yı yasaklama fikrinden pişmanlık duyarak vazgeçtiği ve bu istekte bulunanların da dağıldıkları belirtilir (bkz. Eflâkî, *age.*, II, 1-2). Yine Mevlânâ’nın kendi dönemindeki rebabla ilgili eleştirilere biz bu dünyada rebabı kendimiz gibi garib, terk edilmiş ve mahzun bulduk da dost edindik. Bizi garip dostumuzla yalnız bırakınlar dediği de Eflâkî tarafından aktarılmaktadır.

⁴⁰ Gölpınarlı, *age.*, s. 270; Fürûzanfer, *age.*, s. 364.

daha belirgin olduğundan *Divan-ı Kebir*'deki şiirlerin anlaşılmasında bu hususun dikkate alınması gerekir⁴¹.

Mevlânâ, Şems'in gelişiyle birlikte yaşadığı bu coşkun ve cezbeli hayatın ardından onun ortadan kayboluşuyla birlikte derin bir sükûnet dönemine girer. Hattâ, tasavvuf tarihindeki yaygın uygulamanın hilafına, müridlerinin terbiyesini kendi seçtiği bir dostuna havâle eder.⁴² Şems'in aniden ortadan kayboluşunun ardından, yaşadığına dâir ümîdini bütünüyle kaybedip onu aramaktan vazgeçince yakın dostu Kuyumcu Şeyh Selahaddin'i kendi halifesi olarak müridlerin başına getirmiş, kendisi de Şems'le sohbet ettiği günlerdeki aşk ve cezbe döneminden sonra derin bir sükûnet dönemine girmiştir. Mevlânâ'nın hayatının bütün bu farklı dönemlerinde yaşamış olduğu farklı tecrübeler, sahip olduğu farklı neşveler onun ifadelerine de yansır; kimi zaman coşkun, cezbeli şathiyâne ifadeler söyler, kimi zaman da sözü nâkıs bulur sükûtu tercih eder.⁴³ İşte bütün bu farklı ifadeler onun hayatının farklı dönemleriyle paralellik arz eder.

Mevlânâ ile birlikteliği on yıl süren ve Mevlânâ'ya bir sükûn devresi yaşatan Şeyh Selahaddin Zerkubî'nin⁴⁴ ölümünden (657/1258) sonra Mevlânâ, Hüsameddin Çelebi'yi kendine hem dem edinip, müritlerinin terbiyesini bu sefer de ona bıraktı ve tüm müritlerinin ona itaat etmelerini istedi. Mevlânâ'nın Çelebi ile birlikteliği tam on beş yıl sürdü.⁴⁵ Bu sohbet günlerinin en güzel yâdigârı şüphesiz, Fars edebiyatının ve İslâm tasavvufunun şâh eserlerinden biri konumunda olan *Mesnevî*'nin vücûda gelmesi olmuştur.⁴⁶ Mevlânâ'nın eserleri içerisinde ayrı bir önemi haiz olan *Mesnevî*, onun yaşadığı bütün bu farklı tecrübelerden sonra kaleme alınmıştır. Bir anlamda, farklı bütün dönemleriyle Mevlânâ'nın hayatının bir semeresi olduğundan ve didaktik bir gâye güdüldüğünden eser, sûfinin seyr u sülûkuna ve geçirdiği manevi tekamül mertebelerine dâir içeriği ile dikkat çekmektedir. Eserin yazılışına ilişkin Hüsameddin Çelebi ile Mevlânâ arasındaki diyalog da bunun bir kanıtıdır. Hüsameddin Çelebi, Hüdavendigâr'ın vefâtından sonra da bu yolda tekâmülü hedefleyen aşıkları aydınlatacak bir rehberin olması arzusuyla Mevlânâ'ya şöyle der:

“Bütün müritler, Şeyh Attâr'ın Mantuku't-Tayr'ını, Musibetnâme'sini, Hakim Senâî'nin Hadikâ'sını okuyarak tasavvufî hakikatleri öğreniyorlar. Gütgide çoğalan divânınız yanında tasavvufî hakikatleri ve sülûk edebinin inceliklerini toplayan bir eserin tarafınızdan yazılarak, ibvanın (müritlerin) bununla meşgul olmasını, sonraki gelen aşukların da yüreğinin onunla yanmasını arzû ediyorum.”

Mevlânâ, Hüsameddin Çelebi'nin bu isteğine cevaben : “Eğer yazmayı kabul edersen ben de söylerim” dedi ve *Mesnevî*'nin daha önce yazmış olduğu ilk on sekiz beytinin

⁴¹ Fûrûzanfer, *age.*, s. 366.

⁴² Sipehsâlâr, *age.*, s.131; Eflâkî, *age.*, II, 127; Fûrûzanfer, *age.*, s. 126; Can, *age.*, ss. 62-3. Sultan Veled bu olayı şöyle anlatmaktadır: “Selahaddin'de Şems'in nurunu, mazhariyetini bulunca; dostlarına: “Artık benim kimse ile işim yok. Başımda şeyhlik servası da esmiyor, bundan sonra şeyhiniz, Selahaddin'dir. Hepiniz onun rızasını dileyin. Ona ıyın” dedi. Beni de çağırıp dedi ki: “Selahaddin'in yüzüne iyice bir bak, Şemseddin'in ta kendisi. Artık sen de ona ıy. Babamın emrini canla başla kabul ettim. Ben de Selahaddin Hazretlerine ıydum” (Sultan Veled, *age.*, ss. 87-8).

⁴³ Mevlânâ'nın bu yöndeki muhtelif sözleri için bkz., Emiroğlu, İbrahim, *Sâfî ve Dil, Mevlânâ Örneği*, (İnsan Yay.), İstanbul 2002, s. 123 ve devamı, s. 147 ve devamı.

⁴⁴ Sipehsâlâr, *age.*, s. 136; Sultan Veled, *age.*, ss. 141-2; Eflâkî, *age.*, II, 144; Fûrûzanfer, *age.*, s. 137; Gölpinarlı, *age.*, s. 112. Mevlânâ, babası Sultanu'l-Ulema'nın yanına defnedilen Selahaddin'e olan sevgisini yeri geldikçe anmış ve onu hiç unutmamıştır (Gölpinarlı, *age.*, s. 113).

⁴⁵ Eflâkî, *age.*, II, 154, Gölpinarlı, *age.*, ss. 114-5.

⁴⁶ Fûrûzanfer, *age.*, s. 144.

bulunduğu bir kağıt parçasını sarığının arasından çıkardı.⁴⁷ *Mesnevî* böylece yazılmaya başlandı. Semâ' ederken, yolda yürürken Mevlânâ, yaşadığı derin sûfiyâne tecrübeler ürünü hakikatleri eşsiz bir edebî üslûp içerisinde söylüyor, Hüsameddin Çelebi de onları kaleme alıyordu. Yazma işi bazen sabahlara kadar sürüyordu⁴⁸. *Mesnevî* gibi bir şaheserin vücûda gelmesine vesile olan ve Mevlânâ'nın bir çok vesileyle övdüğü Hüsameddin Çelebi ile Mevlânâ'nın dostluğu Mevlânâ'nın vefatına kadar sürmüştür.

Psiko-Tarih Açısından Sûfinin Yeniden Doğumu

Bilindiği gibi tasavvuf felsefesinde insan, ilahî iradenin zuhuru ve Hakk'ın sonsuz sıfatlarının tecellisi ile farklı vücûd mertebelerinden sonra kemal üzere yaratılmıştır. İnsan âdetâ vücûd ağacının meyvesi konumunda olan gaye varlıktır. Bu yaratılış sürecinde insan ruhu kendi aslî vatanından ayrılarak zaman ve mekân ile kayıtlı maddî âleme inmiş, bu ayrılık sebebiyle de vücûd kaynağı ile kendisi arasına bir takım perdeler girmiştir. İnsana mâddî âlemde izâfî bir vücûd verse de onu aslî yurdundan, yaratıcısından ayıran bu sürece tasavvuf terminolojisinde seyr-i nüzûlî (iniş süreci) denilmektedir. İnsanın iradesi dahilinde olmayan bu süreçten sonra gayesi, Mutlak varlığın sıfatlarının tezahür ve tecellisi vasıtasıyla mânen olgunlaşarak hakikati ile kendisi arasındaki perdeleri kaldırıp seyr-i urûcî (yükseliş yolculuğu) ile aslına dönmesidir. Kendi irademiz dışında varlık sahnesine gelişimizi ifade eden nüzûl sürecinin mukabilî olarak urûc sürecinde insanın gayreti ve irâdesi söz konusudur. Fakat bu noktada da asıl belirleyici olan yine Hakk Teâlâ'nın inayeti ve lütfudur. İşte kişinin bu manevî yükseliş sürecinin şuuruna ererek, manevî bir rehber nezaretinde kendini tanıma ve gerçekleştirme yoluna adım atmaya, yani *kavs-i nüzûl*'un ardından vücûd dâiresinin kemal üzere tamamlanması için *kavs-i urûc*⁴⁹ yönünde mücâhedeye başlamaya tasavvuf literatüründe ikinci doğum (viladet-i sâni) adı verilir. Sâlikin asıl manevî tekâmülü bundan sonra başlar. Bu yüzden sufiler, kemik yaşı ile yol yaşı ayırımında bulunurlar.

Mevlânâ salikin ikinci doğum süreci hakkında şöyle der:

*“İnsanoğlu ikinci defa doğunca ayağını sebeplerin başına koyar.
Onun dini artık illet-i ulâ değildir. İlet-i ciiz ile de bir şey kazanmaz;
Güneş gibi ufuklarda dolaşır. Nur geliniyle sobbet eder.
Belki gökleri de ufukları da geçip mekansız olan ruhlarla dolaşmaktadır.
Belki aklımız bile onun gölgesi olur, gölge gibi ayağına düşer.”*⁵⁰

Tasavvufta asla dönüşü ve manevî olgunlaşmayı ifade için kullanılan metot ve tasavvufî neşveye göre bir sınıflama yapılmıştır. Buna göre bu yollar üç başlık altında ele alınmaktadır:

⁴⁷ Sipehsâlâr, *age.*, s. 139; Eflâkî, *age.*, II, 154; Fûrûzanfer, *age.*, ss. 145-6; Gölpinarlı, *age.*, s. 119.

⁴⁸ Fûrûzanfer, *age.*, s. 147; Gölpinarlı, *age.*, s. 119; Can, *age.*, s. 74. Birinci cilt sona erip, Hüsameddin Çelebinin eşi vefat edince, Mesnevî yazımına iki yıl ara verilmiş ve 662/1264 yılında ikinci cildin yazımına tekrar başlanmıştır. Mevlânâ söylüyor, Çelebi ve diğer katipler de yazıyor ve meclislerde okuyorlardı. (Fûrûzanfer, *age.*, ss.147-8)

⁴⁹ Tasavvuf literatüründe *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i urûc* kavramları hakkında bkz., Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Anka Yay.), İstanbul 2004, s. 356.

⁵⁰ Mevlânâ, *Mesnevî* (Nahîfî Tercümesi), III, s. 669, MEB, İstanbul 2000; krş. *Mesnevî* (V. Ç. İzbudak çevirisi), III, ss. 201-2, MEB, İst. 1991.

1. Tarîk-i Ahyâr: Ameli salih sahiplerinin yolu olup bu yola giren salikler, farz ve sünnetleri ifâ ederek ibadetleri çokça yaparlar. Bu yola tarik-i zühd ve ibadet de denir.
2. Tarîk-i Ebrâr: Mücadele ve riyazet sahiplerinin yoludur. Riyazet ve mücadele ile ahlaki güzelleştirmeyi, kalbi tezkiye ve tasfiyeyi esas alırlar.
3. Tarik-i Şuttâr: Aşk, cezbe ve muhabbet sahiplerinin yoluna verilen isimdir.⁵¹

Bidayetinde Sâlik

Yukarıda sayılan neşve ve yollar her ne kadar didaktik gaye ile birbirinden ayrı olarak mütâlaa edilse de, bir sûfinin bütün bir tekamül süreci boyunca genel hatlarıyla tanımlanan bu farklı metotlar üzere tedricî bir yükselişte bulunur. Her ne kadar bütün bu farklı tarîklerden birisi, sûfinin hayatının bilimli dönemlerinde daha bariz ve baskın olsa da, her bir neşveye aynı sûfinin hayatında rastlamaktayız.⁵² Mevlânâ'nın hayatı da bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Şems'ten önce ve Şems'ten sonra olmak üzere Mevlânâ'nın şahsında zuhur eden iki farklı neşvenin birbirini tamamlayıcı mahiyette olması, diğer bir ifadeyle bir birini reddeder mahiyette olmaması dikkatlerden kaçmaz. Bu nedenle Mevlânâ'yı riyazet ve mücadele sülûkundan bağımsız, sadece aşk ve cezbe ereni olarak tanıtmak yetersiz olacaktır. Hemen her sûfinin hayatında görülen çok ibadet, riyazet ve mücadele, Mevlânâ'nın hayatında da azımsanamayacak ölçüde geniş yer tutmaktadır. Çırak olmadan usta olunamayacağı gibi Mevlânâ da Mevlevîliğin piri olmadan önce Kübreviyye tarikatının usullerine göre seyr-i sülûka başlayan bir mürit idi. Dokuz yıl kâmil bir mürid kılavuzluğunda maddî bütün hicaplarından kurtulup olgunlaşmak için çaba sarf etti⁵³ ve mânevî kemale erişmek için seyr-i sülûka devam etti⁵⁴. Tabir caizse Mevlânâ, olgunluk döneminde vereceği meyveleri hayatının bu döneminde dermekteydi. Dolayısıyla bir sûfinin eserlerine kaydettiği irfânının anlaşılabilmesi, bu sûfinin geçirdiği bütün bu mânevî kemal mertebelerinin bütüncül tarzda, doğru yorumlanmasıyla yakından ilgilidir. Şimdi burada, Mevlânâ'nın didaktik amaçla yazdığı *Mesnevî'sinden*, bir sûfi olarak yaşadığı bütün bu rûhânî tecrübeleri ve geçirdiği tekâmül aşamalarını anlatan, bu itibarla da hayli önemi haiz olan ifadeleri ve bir sûfinin psiko-tarihi göz önüne alındığında bunların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmaya çalışacağız.

Öncelikle Mevlânâ'nın, sâlikin mânevî terbiye ve tekâmülünde vazgeçilmez bir unsur olarak gördüğü ve bu sebeple de ısrarla vurgu yaptığı riyazet ve mücadeleden seyr ü sülûkun başlangıcındaki zühd aşamasının ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

*“İnsanlar ve hayvanlar nice günler Hak’ın ihsanıyla doydular.
Nimete doyunca isyankar oldular, zaruret gidince azgımlaştilar.
Nefs Firavundur, onu doyurma ki eski kâifrine esir olmasın.
Nefse, riyazet ateşi olmaksızın kurtuluş yok; soğuk demir dövülmekle işlenmez!”*

⁵¹ Bu yollar hakkında geniş bilgi için bkz., Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, ss. 38-70

⁵² Mesela, Yunus Emre'nin hayatıyla ilgili olarak Füsûn-Cünûn-Sükûn ayırımı bu tedricî yükselişe ve bütün bu farklı neşvelerin tek bir sûfide bulunabileceğine işaret etmektedir

⁵³ Mesela; Mevlânâ bu manayı şöyle ifade eder:

“Piş olgunlaş da bozulmadan kurtul, yürü... Burhâneddin-i Mubakkık gibi nur ol.

Kendinden kurtuldun mu? Tamamıyla Burhâneddin olursun, ben de öldüm dedin mi; Sultan olursun.” bkz.: Mevlânâ, *Mesnevî* (İzbudak Çevirisi), c. II, s. 100, b. 1319 vd..

⁵⁴ Sultan Veled, *age*, s. 247; Fîrûzanfer, *age*, ss. 51-52.

*Aç kalmadan ten, itaatkar olmaz; aksi halde aç kalmadan nefsi terbiye etmeye çalışmak
soğuk demiri dövmek gibidir.
Zâr zâr ağlayıp inlese de nefis, İslâm'a meyletmez!
İhtiyacı kalmayıp müstağni olunca, yükü indirilen eşek gibi çifte atıp azgınlarsır!
İşi olunca ettiği ah u feryadı unuttur!"⁵⁵*

Mesnevî'nin daha bir çok yerinde Mevlânâ, riyazetin nefsi kontrol altına almak için gerekli olduğunu vurgulayarak riyazet ve açlığın faziletlerini anlatmaktadır.⁵⁶ Mamafih, sûfinin sülûku esnasında hayata ve eşyaya bakışını şekillendiren çeşitli aşamalardan geçtiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Mevlânâ'nın bizzat kendisinin de uzun yıllar hocası Seyyid Burhaneddin'in nezaretinde riyazet ve mücâhede sülûku çıkardığını hatırlatmak yerinde olacaktır. Ancak bunun Mevlânâ'nın manen tekâmülünde bir aşama olduğunu da hatırdı tutmak gerekir. Bu husus göz ardı edilerek Mevlânâ'yı sadece riyazet ve mücâhede yolunu takip eden bir sûfî olarak nitelendirmek, onun manevî yolculuğunu cüzi bir bakış açısıyla değerlendirmek anlamına gelecektir. Sıkı bir riyâzet ve mücâhedeyle dayanan zühd dönemi, yolun başlangıcında salikin kendini şekil ve merasime daha bağlı hissettiği, seyr ü sülûkun zor ve çetin bir aşamasıdır. Sâlikin manevî gelişimi için son derece önemli olan bu aşamaya Mevlânâ, yukarıda da ifade edildiği gibi bir çok vesîleyle vurgu yapmıştır. Ancak seyr ü sülûkta kat edilen her bir aşama daha sonraki manevî açılımlarla kıyas edildiğinde öze ulaşmak için açılıp aşılması gereken bir kabuk hükmündedir. Dolayısıyla sıkı bir şekilde yerine getirilen riyazet ve mücâhede uygulamaları da nihayetinde aşılması gerekli birer aşamalarıdır. Fakat bu, sûfinin belirli bir mertebeden sonra bu tür uygulamalara bütünüyle son verdiği anlamına da gelmez; sadece bunlar artık sûfinin derunî tecrübesinde baskın unsurlar değildir. Bu açıdan sufinin manevî tekamülü sırasında zühd devresi için söylediği sözler bir üst aşamada farklı bir boyuta bürünecektir.

Korku Sahibi Zahid-Aşk Sahibi Arif Ayrışması

Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, bidâyetinde sûfinin muhakkak yaşayıp tecrübe etmesi gereken bir aşama olarak görülen zühd, bu kemâl yolunda tecrübe edilen sürecin bütününe kuşatmaz. Bu sebeple de zühd, aşılması gereken bir mertebe olarak görülmekte ve bu mertebeye takılıp kalanlar yerilmektedir. Zira bu aşama sıkıntı ve meşakkat aşaması olup salik, henüz Hakk'ın lütuflarına nâil olmamıştır. Bu lütuflardan habersiz olduğundan kendisiyle hep bir iç hesaplaşma, savaş, mücâdele ve çekişme içerisinde. Dolayısıyla iç huzursuzluğu ve kaygısı had safhadadır. Zühd, sûfinin kendisiyle yüzleşerek iç çekişmeler yaşadığı o kadar çetin bir aşamadır ki Mevlânâ, bu aşamada kişinin çektiği iç huzursuzluk nedeniyle intihara bile kalkışabileceğini söyleyerek işin ciddiyet ve zorluğuna işaret etmektedir. Mevlânâ bir zahidin durumunu anlattığı bir hikâyede bu aşamayı şöyle tavsif etmektedir:

*"Zühd ve ihtiyarlığı onu hayli zayıflatmış. Bu zühd içinde bir fethe de nail olmadı.
Bıçare, mibnet çekti ama bir hazine bulamadı. Ücretsiz işler görüp ehl-i meşakkat oldu.
Onun ya amellerinde bir noksanlık vardı veya kader icabı mükafat vakti gelmemişti.*

*.....
Kendi zan ve tahmini içinde çalışıp çabalamada. İşinin düzeleceği, muradının hasıl olacağı
ümidi içinde.*

⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî* (Nahîfî terc.), c. IV, s. 687.

⁵⁶ Mevlânâ, *age.*, c. I, s. 367, 705, 713, 761, 829, c. III, s. 629, 631, 637, 641, c. III, 569, V, 49, 345-7, 381, c. V, 555.

Tuttuğu yolu yüzünden onun Hak Cemaline vuslatı uzak bir ihtimal. Başında beyin yok; işi, zahiri bir aşktan ibaret!
Bazen "Benim nasibim daima meşakkat midir?" diye Cenab-ı Hakk'a şikayetçi olur.
Bazen habıyla savaşı, "Herkes uçuyor, benimse kolum, kanadım kırılmış!" der.
Kim, rengin ve kokunun kaydıyla perdelenmişse o, zühdü buy edinse de yine dar gönüllüdür.
Kim, bu dar yoldan çıkıp kurtulmazsa onun, ahlakı güzel olmaz; gönlü ferahlamaz.
Zahidlere, gönülleri ferahlamadan önce halvette, bıçak veya ustura vermek caiz değildir!
Sonra ıstıraplarından, muratlarına erememek derdinden dolayı karınlarını deşmeye kalkarlar!"⁵⁷

Mevlânâ, salikin seyrinde bu şekildeki bir zahid-arif ayırımına ve bu ayırımı binâen de dinî algılamadaki farklılığa işaret ederek zahide şöyle seslenir:

"Suretler için boşuna elem çekip durma. Suret baş ağrısı olmaksızın manaya avlamaya bak.
Zahidin her an derdi, işin sonu ve "hesap günü halim ne olur?" dıyedir.
Ariflerse başlangıçtan haber almışlardır. Onlar da başka hâllerin kederi yoktur.
Arifde de önce hayf ve reca hâli vardı. Fakat Hakk'ın takdirini bildiğinden işin akabetinden haberdar olduğu için o, her ikisinden de kurtulmuştur.
Önceden mercimek ektiğini bildiği için sonradan da mahsulünün ne olacağını bilir.
Arif, korkulardan kurtulmuştur. Hakk kalıcı, hayı buyu ikiye bölmüştür.

*Önce onda korku ve ümit vardı. Sonra korku yok oldu. Ümitse baki kaldı."*⁵⁸

Zühûd aşamasının temel karakteri korku olduğundan, bu aşamadaki salikin duygu ve düşüncelerine hakim olan temanın da yine korku olduğunu belirten Mevlânâ, buna karşılık irfan sahibi aşıkta bu korkunun yerini ümide bıraktığı görüşündedir.⁵⁹ Zâhid cennet ümidi, cehennem kaygısı gibi değişik beklentiler içinde olmasına rağmen, aşkın beklentisinin sadece Hakk'ın cemali olduğu ifade edilmektedir. Mevlânâ bir şeyhin serüvenini anlattığı bir hikayede aşkın Allah'a ibadet gerekçesini şöyle tavsif etmektedir:

"Şeyh Cenab-ı Hakk'a der ki, "Ey Rabbim, ben sana aşıkım. Senden başkasına meyledersem fasıkım.
Eğer sekiz cenneti görmek istiyorsam veya ibadetlerim cehennem korkusuyla ise,

⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî* (Nahifî terc.), c. V, ss. 683-5.

⁵⁸ Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 787.

⁵⁹ Zühûdün temelini korkuya dayandığını aşkın ise bundan farklı bir duygu ile Hakk'a yakınlık duyduğunu şöyle ifade eder:

"Öbürüsü, aşkımdan koşmuştu, buysa korkusundan koşmada. Aşkela korku arasında büyük bir fark vardır.
Arif, her nefes tâ şabın tabtına kadar seyredir. Zâhidse yürür yürür, bir ayda ancak bir günlük yol alır.
Gerçi zâhidin de şerefli bir günü olur ama bir gün ile elli bin yıl bir mi?
Bu yolun salikinin ömrünün her bir günü bu cihan yulyla elli bin yıldır.
Akallar bu sırta eremez, kapı dışında kalırlar. Bu sır vehmin ödünü patlatırsa, bırak patlatırsın!
Aşk karşısında kal kadar korku yoktur. Aşk mezhebinde herkes canını feda eder.
Aşk, Hak sıfatıdır. Ama korku, şehvete ve mideye müptela kulun vasfıdır.
Kur'an'ı Kerim'de "Onlar Hakk'ı severler" diye varid olmuştur. Öyle ki Cenab-ı Hak tekrar "Allah da onları sever" buyurmuştur.

Şu halde muhabbeti de Hak sıfatı bil, aşkı da. Aşkı Hakk sıfatında korku olmaz.
Halık'ın vasfı nerede? Toprak'tan yaratılanın vasfı nerede? Sonradan olanın sıfatı nerede? O pâk Hakk'ın sıfatı nerede?

Eğer ben, aşkı şerh etmeye devam edecek olursam bu merzû , yüz kıyamet geçse de yine tamamlanamaz!
Çünkü kıyametin bir bududu vardır. Ama Hakk'ın sıfatı sınırsızdır.
Aşkın beş yüz kanadı vardır ki her bir kanat, arştan ta yer altına kadar her yeri kaplar.
Zâhid ayağıyla korku ile yürümeye çalışırken; Aşıklar kanatlarıyla şimşek süratıyla giderler.
Aşk derdi gök yüzünü oturak edinirken korku ehli, aşkın tozuna dahi nasıl erişecek?!
Hakk'ın inayet ve nuru ona erişip de onu bu alemden ve bu yürüyüşten kurtarması müstesna; zâbit, bu makama ulaşamaz." (Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 429-31).

Sadece bedeninin selametini dileyen bir mümin olurum” Zira her ikisi de cennet de cehennem de bedene aittir.

Aşık için Hakk’ın aşkı gıda olursa ona mukabil yüzlerce beden bir dut yaprağı gibidir.⁶⁰

“Kulluk kul ki sen de aşka nail olasın. Kulluk, hayırlı amelle elde edilen bir kazançtır.

Kul, azad olmaya gayret eder. Aşıksa ebediyen azad olmayı istemez.

Kulun maksadı mükafat ve kazançtır. Aşık için mükafat ise sevgilinin cemalidir.⁶¹

Psiko-tarih açısından ele alındığında bütün bu beyitlerde ifade edilmeye çalışılanlar, sûfinin dîni anlamlandırılmada, yaşadığı sûfiyâne tecrübesi sonucu elde ettiği farklı bakış açısını ifade etmektedir. Fakat bütün bu söylenilenlere dayanarak dîni tecrübenin farklı çeşitlerini şamil genel bir hüküm çıkartamayız. Diğer bir ifadeyle, sûfilerin bu tür sözlerine istinâden kulluklarını yerine getirirken cennet ümidi ve cehennem korkusu taşıyanların ibâdetlerinin şer’î anlamda sahih olmadığı gibi bir sonuca varamayız. Çünkü bizzat sûfinin kendisi de belirli bir dönem bu tür hissiyât, mükâfât beklentisi ve mücâzât korkusu içerisinde Allah’a kullukta bulunmuştur. Diğer taraftan her bir inanan, sûfinin yaşadığı bu tekamül mertebelerini geçerek farklı bir dîni tutum ve anlayış sergileyecek istidâta değildir. Geçirdiği manevi tekamül açısından bakıldığında sûfinin eriştiği aşk makamında artık bu tür beklentiler yerini bambaşka duygulara bırakır ve bu duygular, sûfinin daha önce aştığı makamdaki düşüncelerden tövbe etmesine sebep olur. Dolayısıyla böyle bir dîni anlayışın, hakikati arayış serüveninde belirli bazı makamları aşarak bir üst makama ermiş sûfiye mahsus olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, Psiko-tarih açısından sûfinin her iki farklı dönemi (zühd-aşk) tavsif eden sözlerini kendi mânevî tekâmülünün bütünlüğü içerisinde değerlendirmek gerekecektir. Aksi halde, sûfinin birbirine tamamen zıt mahiyetteki sözleri ile karşılaşıldığında, onun çelişkilerle dolu bir hayat sürdüğü ve söylediklerinin bir birini nakzettiği şeklinde yanlış bir kanaate sahip olabiliriz. Sözgelimi Mevlânâ’nın zühd makamının aslî husûsiyetlerinden olan riyazeti öven ifadeleri, geçirdiği tekamül sonucu bir üst makamda (aşk) yerini bunun aksi ifadelere bırakır. Hatta kamil olan kişi için riyazetin gereksizliğinden bile bahseder. Çünkü Mevlânâ’ya göre “*Bu riyazet ve yalvarmalar iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin ayrılması içindir.*”⁶² Nefsin ardı arkası gelmeyen isteklerinin kontrol altına alınması için yapılan bu tür uygulamalardan kaynaklanan koruyucu nuru çok daha kuvvetli bir kaynaktan alan kişinin bunları yapmasına gerek yoktur ve bu kişi riyazetin gereksizliğinden bahsedebilir.

Mevlânâ, sûfinin geçirdiği söz konusu tekâmülle ilgili şunları söyler:

“Yediğin, değerli bir inciyi kışkandırarak bir hale gelirse, istediğin kadar çok ye iç, zarar vermez.

Kamil bir şeyh, halkın bu konudaki şüphesini gidermek için kustuğunda leğen incilerle doldu.

O, böyle yapmakla ancak akılla bilinip anlaşılan inciyi bisedilir ve görülür bir halde somutlaştırarak salikleri doğru yola alıstırdı.

Miden temiz şeyleri pis hale getiriyorsa, boğazına anabtarı kaybolmuş bir kilit vur.

Kimin lokması ilahi bir nura dönüşüyorsa, istediğini yesin belal olsun.

Sen benim rubuma aşına isen bunu boş bir iddia sayma sakın.”⁶³

⁶⁰ Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 531.

⁶¹ Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 533-5.

⁶² Mevlânâ, *age.*, c. I, s. 113.

⁶³ Mevlânâ, *age.*, c. II, ss. 763-5.

Görüldüğü gibi Mevlânâ, kamil velînin yediklerinin ilahi bir nura dönüştüğünü, hatta kamil bir şeyhin müridlerine bunu somut bir şekilde göstermek için ancak akıl ile hissedilecek bu nur incisini, kerametiyle gösterdiğini aktarmaktadır. Ancak Mevlânâ, bunun aşılması gerekli bir aşama olduğunu ve bu aşamayı henüz geçmemiş olanların yine riyazetlerine ihtimam göstermeleri gerektiğini de hemen hatırlatmaktadır. Mevlânâ sufinin bu tekamülünü ve farklı mertebelerde farklı uygulamalar içinde oluşunu, Ferîdüddîn Attâr'ın "Ey gafil! Sen tenperversin, toprak içinde kan yiye dur! Gönül ehliyse, zehir yese o zehir bal olur." şeklindeki bir beyitini şerh ederken şöyle açıklar:

"Gönül sahibi, öldürücü bir zehir içse dahi onun vücuduna bir zarar gelmez.
O iyileşmiş, perbizden kurtulmuştur. Fakat talib (kemale ermemiş salık) benüz hararet içindedir.
Peygamber, "Ey cür'etli tâlib! Talep olunan dereceye ulaşanlarla uğraşmaktan sakın" buyurmuştur.
Sen de Nemrud'luk var, ateşe atılma, ateşe gireceksen önce İbrahim ol.
Zira ne dalgıç ne de denizçisin. Aklına uyup kendini denize atma!
Birisî denizin dibinde inci, diğeri ateşin içinde kırmızı gül bulur.
Kâmil toprağı tutsa altın kesilir. Ham kişinin elinde ise altın küle döner.
O kamil kişi Hakk katında makbul olduğu için her işte onun eli Hakk'ın elidir.
Noksan kişiyi eliyse şeytana alettir. Çünkü şeytanın bile tuzağına düşmüştür.
Bilgisizlik dahi kâmilin yanında bilgiye döner. Münkirlerin ilmiyse cebalet olur.
Hastaya tatlı gıda bile hastalık olur. Kâmilin küfrü ise dinin bir vechesidir.
Ey yürüyerek giden atlı ile yarışta inat etme. Kazanman imkansızdır. Buna inan."⁶⁴

Üzerinde ısrarla durduğumuz psiko-tarih göz önüne alınmaksızın, Mevlânâ'nın yukarıdaki ifadelerine dayanılarak Mevlânâ'nın genel anlamda riyazete karşı olduğu şeklindeki bazı değerlendirmelere rastlamaktayız. Bu tür yanlış değerlendirmeler, sufinin psiko-tarihinin göz önüne alınmasının gereğini ve bu tür bir yaklaşımın sūfinin doğru anlaşılmasındaki yerini bir kez daha ortaya koymaktadır.

A. Aşk Dönemi

Mevlânâ'nın geçirdiği tekâmül noktasında en üst aşama aşk mertebesidir. Aşkı elde eden kişi artık marifet sahibi ariftir. Zahid, daha ziyade riyâzât ve mücahede ile meşgul olduğu halde arif, Hakk Teâlâ'ya duyduğu şiddetli aşkın sarhoşluğuyla mest olmuştur ve ilahi aşkın saliki en kestirme yoldan Hakk'a ulaştıracağına inanır.

A. a. Kitabî Bilgi Açısından Aşkın Paradoksal İfadeleri ve Coşkunluğu

Bir sūfî manevî tekâmülünün farklı aşamalarında, zahiren birbiriyle zıtlık sergileyen bazı söyler söyleyebilir. Bu açıdan bakıldığında aşk makamına yükselen bir sūfî, bir tür cünûn halindeyken bazı paradoksal ifadeler söyleyebilir. Ancak söylediği bu sözlerin kendi makamlarında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu sözler, sūfinin içinde

⁶⁴ Mevlânâ, *age.*, c. I, ss. 421-3; krş. İzbudak çevirisi, c. I, s. 129). Mevlânâ, bu hiyerarşiyi yine Mesnevî'nin bir başka yerinde şöyle anlatmaktadır:

"Kamil için yemek ve konuşmak helaldir. Madem kişinin kemalin yok, her şeyi yeme ve dilsiz ol.

Sen kulaksın, o kamil ise dildir. Cenab-ı Hakk kulaklara "susunuz" emrini buyurmuştur

Çocuk doğduğunda önce süt emmeye başlar. Sonra susup daima kulak kesilir.

Sözlerin manasını anlayıncaya kadar bir müddet söz söylememesi gerekir.

Eğer çocuk kulak vermezse "İ, İ" diye manasız sözler söyler kendisini alev dilsiz yapar.

Anadan sağır doğan ise hiç dinlemediği için dilsiz olur; nasıl dile gelsin? Hiç dinlemedi ki.

Çünkü söz söylemek için önce dinlemek gerekir. Söz, kulak verme yolundan gir." (Mevlânâ, *age.*, c. I, s. 425; krş. İzbudak çevirisi, c. I, ss. 130-1).

bulunduğu makam ya da halin bütünlüğü içerisinde değerlendirilmediği takdirde, dîni emirleri en ince ayrıntısına kadar titiz bir şekilde yerine getirmeye çalışan bir sufiyi, hiçbir değerle kendisini bağlı görmeyen, dîni, imanı olmayan bir ibahî olarak görme yanlışına düşülebilir. Bu nedenle aşığın bu mertebede söyledikleri hep, aşk parantezinde düşünülmelidir. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

*“Aşık, aşk diyarında ne söylerse söylesin, ağzından aşk kokusu yayılır.
Fıkıktan bahsetse ağzından hep yokluğa ait sözler çıkar; her sözünde yokluğun nakşını işler.
Küfrü anlatsa dinin hakikatini söyler. Şüpheye dair söz söylese, yakini anlatmış olur.
Eğri söylese doğru görünür. O ne güzel eğridir ki doğruyu süsler.
Doğruluk denizinden eğri bir köpük görünse, denizin temizliği onu da saflaştırır.
O köpük yani onda vecd ile söylenilmiş söz, sevgilinin dudağındaki azarlayış gibidir.
Sevgilinin azarlanması, onda bu cana can katan güzellik varken gönle dokunmaz.
Eğri görünse de Hak’ın sözü doğrudur. O eğri değil, dosdoğrudur.
Ekmeğin şekline olan şekerin görünümünü ekmeğe benzese de şüphesiz tadı ekmeğin değil şekerdir.
Bir mümin altın bir put bulsa, onu hiç putpereste bırakır mı?
Bilakis eritmek için tedbir alır, batıl şeklini değiştirir.
Ta ki altında put şekli kalmasın. Zira onu kusurlu yapan suretidir.”⁶⁵*

Bu beyitlerinde Mevlânâ, aşkın, içinden bütün madenleri eriten bir pota gibi olduğunu ve bu potada her türlü pas, pislik ve kötülüğün ve barınamayacağını, eriyip yok olacağını vurgular.

Diğer taraftan aşk makamı sûfiye irticalen, irade dışı olarak bazı ihtiyatsız sözler söyler. Mevlânâ, kimi zaman aşkın mutlak varlık hakkında dile getirdiği bazı teşbihlerden dolayı edebe riayetinden dahi endişe eder. Ancak aşk makamında sufinin bunları söylemesinin zararı yoktur hatırlatmasını bir kez daha yapar.

*“Aşkın bu türlü kıyasları⁶⁶ Hak’a layık olmazsa da bu, aşk makamının coşkunluğundandır, edebi terk değil.
Aşkın nabızı, edepten öte atar. Aşık kendini padişahın terazisine koyar, büyüklük satar.
Hem dünyada ondan daha edepsiz, hem de ondan daha terbiyeli, daha seçkin yoktur.
Edepsiz ile edepli birbirine zıt iken aralarında uyumu sağlayan şeye dikkat et.
Görünüşüne bakarsan edepsizdir, çünkü başında aşk davası vardır.
İçine bakarsan bir dava göremezsin, kendi de davası da sevgilisine feda olmuştur.”⁶⁷*

Çünkü bu mertebede edebe riayetin mümkün olmadığını, olsa da bunun şaşılacak bir durum olduğunu belirtir⁶⁸.

Bu aşamanın coşkunluğunu Mesnevî’nin bir başka yerinde şöyle anlatır Mevlânâ:

*“Bu yolda coşkunluktan, deli divane olmaktan başka ne varsa o, bigâneliktir, yabancılıktır,
sevgiliden uzak kalmaktır.
Şimdi derhal ayağıma o zinciri vur. Çünkü ben, tedbir zincirini yırttım, gitti.
Zira bu gönül, kutlu sevgilinin saçlarından başka iki yüz zincir de olsa onları parçalar.
Aşk ve namus, ey birader, ikisinin bir arada olması uygun olmaz. Ey aşık, namusu makam edinme!
Artık soyunmanın vakti geldi. Suretini mahvedip baştan başa can kesileyim.
Ey utancın, düşünce ve vehmin düşmanı gel! Zira ben, haya ve hicap perdesini yırtmışım.”⁶⁹*

⁶⁵ Mevlânâ, *age.*, c. I, ss. 707-9; krş. İzbudak çevirisi, c. I, s. 232.

⁶⁶ Mevlânâ önceki beyitlerde, fenayı anlatırken arslan da yok olan ceylan teşbihini kullanmaktadır.

⁶⁷ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 687.

⁶⁸ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 271, 687; krş. İzbudak çevirisi, s. 113.

⁶⁹ Mevlânâ, *age.*, c. VI, s. 137; krş. İzbudak çevirisi, c. VI, s. 51.

“Aşk, iki aleme de yabancındır. Onda yetmiş iki türlü divanelik var!
 Aşk, pek gizlidir ama hayreti ortada. Padişahların canları bile ona hasret çekmektedir.
 Aşk dini, aşk mezhebi, yetmiş iki şeriatın da dışındır. Padişahların tahtları aşka karşı
 alelade bir tabta parçasından ibarettir.”⁷⁰

A. b. Aşkın Cem’ Makamı: Vahdet- Hayret- Vuslat- Fenâ

Sufilerin, İslâm’ın temel mesajı olan tevhid akidesini kendi metodolojileri doğrultusunda anlayıp yorumlayarak kendilerine özgü bir “tevhid” anlayışı geliştirdikleri bilinmektedir.⁷¹ Buna göre tevhid, teorik olarak bilinmesi gerekli bir akide olmaktan çok, sufinin hayatını bütünüyle kuşatan ve yaşanması gerekli olan *vahdet* halinin bir neticesidir. Hemen her sûfinin manevi seyrinde vahdet halinin farklı tezahürleriyle kendini hissettirdiği söylenebilir. Gazzâlî bu hususa *Mışkatü’l-Emvâr*’da şu ifadeleriyle işaret eder:

“Arifler mecaz çukurundan hakikata yükseldikten ve manevi miraçlarını tamamladıktan sonra müşabede gözüyle gördüler ki, varlıkta Allah’tan başka hiçbir şey yoktur ve O’nun varlığından başka her şey helak olucudur.”⁷² “Allahü ekber” ifadesinden pek bir şey anlamazlar. O başkalarından büyükmüş! Hayret doğrusu! O’ndan başka varlık var mı ki ondan büyük olsun! Arifler hakikat fezasına yükseldikten sonra Hak ve Vahid olanın varlığından başka bir varlık görmediklerinde ittifak etmişlerdir. Fakat bu hali bir kısmı ilim ve marifet olarak, bir kısmı da hal ve zevk olarak müşabede etmişlerdir. Kesretten tamamen kurtulup mutlak vahdaniyete daldıklarında, bu sarboşlukla kimi “Ene’Hak” kimi de “kendimi tesbih ederim şanımlı ne yücedir” der.⁷³

Aslında sufinin manevi seyrinin ileri aşamalarında hissettiği bu vahdet hali, diğer mistik sistemlerde yaşanan doruk deneyimlerin (*summit experiences*) algı tanımlamalarında da karşımıza çıkmaktadır. Mistik tecrübeyi, insan yaşamının en üst gereksinimi olarak kabul eden Hümanist psikoloji ekolünün kurucusu A. H. Maslow da yaptığı alan araştırmalarına dayanarak, doruk deneyimler adını verdiği mistik tecrübenin ileri aşamalarındaki ortak algı tanımlamalarının bir özelliği olarak “bir olmaya eğilim ve kendini hakikatle birleşmiş, bütünleşmiş hissetme” şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁴ İslâm tasavvufunda ise sufinin ilahî aşk ile eriştiği cem’ makamında yaşadığı vahdet hali ona “*câminu’l-ezâd* (zıtları birleştirme)” özelliğini kazandırır. Bu aşamada bir sûfinin idrak yetisi, diğer insanların birbirinin alternatifi ve zıttı olarak gördüklerini birleştirme imkanı elde eder. Bu açıdan söz konusu aşamadaki bir sufinin bu halde iken söylediklerinin de yine sufinin tekâmülü ve psiko-tarih bütünlüğü içerisinde ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Mevlânâ, sufinin yaşadığı bu hale şu ifadeleriyle işarette bulunur:

⁷⁰ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 881; krş. İzbudak çevirisi, c. III, s. 387.

⁷¹ Bilgi kaynaklarını taksimdeki hiyerarşilerine dayanarak tevhidin farklı aşamalarından bahseden sufiler, kişinin bulunduğu makama göre tevhidin de farklı aşamalarından bahsetmişlerdir. Bu konuda yapılan sınıflamalarda tevhidin şu sınıflarından bahsetmişlerdir: 1. Avâmın tevhidi 2. Havâssın tevhidi 3. Hassu’l-Havâssın tevhidi yine 1. Kusudî tevhid 2. Şuhûdî tevhid 3. Vücûdî tevhid (bkz. İsmail 1. Allah’ın zatının tevhidi 2. Sıfatlarını tevhid 3. Fiillerini tevhid ((bkz. İsmail Ankaravî, *Minhacü’l-Fukara*, İst. 1286, ss. 278-80).

⁷² Kasas, 28/88 ayetine işaret edilmektedir.

⁷³ Gazzâlî, *Mışkatü’l-Emvâr*, nşr.: Ebu’l-A’lâ Affîfî, Kahire 1383/1964, s.

⁷⁴ Abraham H. Maslow, *Dinler Değerler Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı yay., İst. 1996, ss. 106-7.

“Renksizlik âlemi, renge esir olunca, vahdet kesrete bürününce, bakikatleri aym olan Mûsâlar, birbirlerine zıt düşerler de, kavgaya başlarlar.

Vahdet renksizliğine erişince, o zaman Mûsâ ile Firavun'un birbirleri ile uzlaştıklarını, dost olduklarını görürsün.

Bu anlaşılması güç, bu gizli kapalı nüktenin manası sorulsa: “Renk için dedikodudan kurtuluş yoktur” denilmelidir.

Bu şaşılacak bir şey. Renk, renksizlikten meydana geldiği halde, nasıl olur da renksizliğe aykırı düşer, onunla savaşı?

Her şey kaynağını sudan aldığına, sudan yaratıldığına göre, yağın da aslı sudur, su yüzünden meydana gelmiştir. Nasıl oluyor da, aslı olan suya zıt düşüyor?

Evet, yağ sudan meydana gelmişken, neden yağ ile su, birbirine zıt oluyor, aykırı düşüyor?

Diken gülden, gül dikenden meydana gelmişken birbirlerini kınamaları nedendir? Bu zahiri bir çekişmedir ve bir hikmete dayanmaktadır. Her şey onun kuvvet ve kudretinin hükmü altındadır.

Arifin hayreti ne onadır ne buna. Onu bunu bırak da sen gönül harabesindeki gizli hazinayı ara.”⁷⁵

Sufinin manevî tekâmül süreci içerisinde geçirdiği bu şahsiyet transfigürasyonu ona, kesrette vahdeti, vahdette kesreti, diğer bir ifadeyle söyleyecek olursak çekirdekte ağacı görme yetisi kazandırmıştır.

Sufinin cem’ makamında vuslat öncesi yaşadığı bir hâl daha bulunmaktadır ki o da hayret halidir. Salikin geçirdiği manevi makamlarda gördüğü, hissettiği şeyler ve ilahi tecelliler karşısında kendinden geçerek düşünemez ve muhakeme edemez bir hale gelmesiyle onda meydana gelen hayret hâlinin etkisiyle salikin vuslata olan iştiağı iyice artar.⁷⁶ Salik, seyr ü sülûk sırasında bir takım tecellî, müşahade ve keşiflerle karşılaşmasına rağmen yine de esas okyanustan habersiz olarak sadece kıyıya vuran köpüklerden bahsetmektedir. Halbuki bu köpükler bir okyanusun varlığını haber vermektedir. İşte bu deryayı gören artık başka bir hâle bürünür. Mevlânâ, sâlikin bu aşamasını şöyle ifade eder:

“Gerçi daima gördüğünü iddia etmedesin ama görmediğine dair alametler var.

Köpüklerin dönüşünü görünce hayret ile deryaya da bak.

Zira köpüğü gören sır söyleyen olur. Deryayı görense hayran olur.

Köpüğü görenler, yersiz niyetlerde bulunurlar. Deryayı seyr edense gönlini derya eyler.”⁷⁷

Mevlânâ, sufinin hissettiği hayret halini, sahabenin Hz. Peygamberi (s.a) dinlerken başlarında bir kuş varmış gibi, bu kuşu ürkütüp kaçırmamak için sessiz ve hayranlıkla Rasûlullah (s.a.)’ı dinlemeleri haline atıfla açıklar. Hayret halindeki salik de Hakk’a karşı hissettiği aşk ile hayrete düşmüştür ve ağzını kapamıştır. Bu konuda Mevlânâ şöyle der:

“Öyle ki sanki başında bir kuş varmış da, uçacakmış korkusu ile canın titrer.

Güzel kuşun uçup havalara girmesin diye yerinden bile kımıldamazsın.

O humâ kuşu uçar diye nefes bile almazsın. Öksürüğün bile gelse, kendini sıkır öksürmezsin.

O sırada birisi sana tatlı da söylese, acı da söylese parmağını dudağına götürür, “Sus!” diye işâret edersin.

Hayret işte o kuştur. Şaşıp kalmaktır. Seni susturur. Tencerenin kapağını kapatıp seni kaynatır.”⁷⁸

⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî* (Şefik can, Konularına Göre Mesnevî Tercümesi), c. I, ss. 174-5; krş. Nahifi tercümesi, c. I, ss. 615-7

⁷⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 231; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 338.

⁷⁷ Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 569-71.

Yaşadığı hâlin etkisiyle salikin bu aşamada düşünceleri adeta silinip yok olmuştur. Hatta Mevlânâ, bu halde iken salikin, manevi gelişimi için daha önceki aşamalarda son derece önemli olan zikrin dahi ayırdında olmadığını belirtir: “*Düşünceleri silip süpürmeye hayret ister. Hayret, zikri de fikri de yutar.*”⁷⁹ Bu aşamada salik ne söylerse söylesin hayret makamına uygun olmayacaktır. Bu makamın gereği salikin sözü terk etmesidir der Mevlânâ:

“Bu hayret edilecek şeyler anlayışından uzak olup ‘Evet’ dersin bu tekellüfle söylenmiş yapmacık bir evet olur.

Eğer ‘Hayır’ diyerek inkara kalkışırsan, bu inkar senin boynunu vurur. Allâh’ın kabrı da, o inkar sebebi ile gönlünün bidâyete bakacak penceresini kapatır, sana hakikati göstermez.

*O halde hemen hayran ol, bu yeter; ta ki Allâh’ın yardımı her taraftan sana gelip, ulaşsın.”*⁸⁰

Sufinin bu aşamadaki aydınlanma ıstırabını, düşünememezlik gibi görünen hâlini ve sükutunu anlayamayanlara ise Mevlânâ şu fıkra ile göndermede bulunur.

“Birisî, Zeyd’e bir sille vurdu. Zeyd de onu dövmek için üzerine atılınca, Silleyi vuran dedi ki: ‘Sana bir sual soracağım. Cevabını ver; ondan sonra bana vur! Senin ensene sille vurunca ‘şırak’ diye bir ses çıktı. Şimdi sana dostça bir sorum var: Ey büyüklerin kendisiyle öğündüğü yüce zatt! Söyle bakalım; bu şırak sesi benim elimden mi çıktı, yoksa senin ensenden mi?’

Adamcağız dedi ki: ‘Acıdan kurtulmadım ki bu düşünceye dalayım.

*Senin derdin yok, sen düşünceye dur. Dert sabibi böyle düşüncelere saplanamaz, kendine gel!’*⁸¹

Bu fıkrada verilen mesajın esasen tasavvufun diğer İslâmî disiplinlerden ayrılan yönüne, bir anlamda metodoloji farklılığına vurgu yaptığı söylenebilir. İlahiyata dair çeşitli mezheplerdeki bilgilerin münakaşaları sırasında açtıkları bir çok bahis ve görüşe karşılık sufinin bu makamda onları, metafiziğin dedikodusunu yapar görerek içinde bulunduğu hâlin bunu yapmasına engel teşkil ettiği ifade edilmektedir.

Müşâhede neticesinde husule gelen hayret hâli sâlike, yaşayacağı vuslatın ve fena halinin habercisidir. Vuslat halini yaşayan aşîğa ise artık şehadet alemi olan dünyanın mâddî sınırı ve isimlendirmeleri artık hayalî birer ayırım gibi gelir. Bu haldeyken aşık kendini bunların da özüne inmiş görerek kendini zaman ve mekan sınırı içerisinde kalan herhangi bir şeyle, hattâ herhangi bir din ile dahi kayıtlı görmez. Mevlânâ, sâlikin yaşadığı bu hale dâir de şunları söyler:

“Aşık, vuslat anında sarboştur; küşürden de imandan da yücelerde oturur!

Küşür ve iman onun iki kapısıdır; küşür ve iman kabuk, oysa saf öz’dür.

Küşür, atılan üstteki kuru kabuktur, iman içteki lezzetli kabuk.

Kuru kabukların yeri ateştir; içe yapışık kabuksa hoştur, lezzetlidir.

Öze gelince lezzette en yüce mertebeye olandır; lezzeti veren esasen de odur.

*Bu sözün sonu yok geriye dön...”*⁸²

Sufinin vahdet halindeki durumunu, adeta insanî benlikten kurtularak Rabbanileştiğini Mevlânâ, bir başka yerde şöyle anlatır:

⁷⁸ Mevlânâ, *age.* (Nahifî tercümesi), c. V, ss. 631-3; krş.. Ş. Can tercümesi, c. III, s. 263.

⁷⁹ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 221.

⁸⁰ Mevlânâ, *age.*, c. IV, ss. 709-711; krş. İzbudak çev., c. IV, ss. 299-300; Ş. Can çevirisi, c. II, s. 654.

⁸¹ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 269; krş. İzbudak çev., c. III, ss. 111-2; Ş. Can terc., c. II, s. 110.

⁸² Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 627; krş. İzbudak çev., c. IV, s. 263.

“Gönül ehli altı yüzü bir aynadır. Cenab-ı Hak, o aynanın altı cibetinden de nazır eder.

Altı cibet içinde Cenab-ı Hak, ancak gönül sahibi vasıtasıyla nazır eder.

Red ederse reddi, onun içindir. Kabul ederse yine dayanağı odur.

Kimseye ondan ayrı bir rızık vermez. İşte ruslat sahibinin abvalinden birazcığı budur.

Cenab-ı Hak, ihsanlarını onun eline koyup merhamet olunanlara o aruç vasıtasıyla lütuflarda bulunur.

O aruç, küll deniziyle birleşmiştir. Ama visal sırrı keyfiyetsiz ve kemiyetsizdir.

Bu söze sığmayan birleşmeyi anlatmak güçtür veselam!”⁸³

Kıscacası bir sufünün içinde bulunduğu makam ve buna bağlı olarak da psiko-tarihi göz önüne alınmadan, sadece yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz bazı ifadelerine dayanarak söz konusu sufi hakkında genel bir yargıya varmak ve onu, sözgelimi kendisini Tanrı’da içkinleşmiş gören bir hululcü olarak niteleme vs. şeklindeki yüzeysel telakkilerin, tasavvuf hakkındaki çoğu ön yargı ve yanlış değerlendirmenin asıl sebebinin teşkil ettiği kanaatindeyiz. Çünkü sufünün bu aşamada yaşadığı fena halinde yok olduğunun söylenmesi, nispet edildiği varlığın vücuduna yapılan mukayese sonucu söylenmiştir. Hakikatte sufünün varlığının yine devam ettiğini, hatta ontolojik yönden normal yaşam boyutundakinden daha üst bir varlığa sahip olduğu da ifade edilmektedir. Ancak sufi, içinde bulunduğu manevi vecd ve sarhoşluğun etkisiyle bu hali değerlendiremez ve bunu Cenab-ı Hakk’a nispet eder. Mevlânâ salikin bu durumunu şöyle anlatır:

“Cenab-ı Hak buyurdu ki, “Bu yok olan bir mağlup değil, gerçekten var olana nispetle yok olmuştur.

Böyle yok olan kendinden geçmiş, var olanın en güzeli ve kutlusu olmuştur.

O kişi esasen, Hakk’ın sıfatlarına nispetle yoktur; hakikatteyse onun yokluğu varlıktır.

Bütün ruhlar onun idaresindedir... Bütün cisimler hükmündedir.

O mağlup olmuştur ancak bizim lütfumuza mağluptur ve o mağlubu sen iradesiz, ihtiyarsız ve aciz sanma, bilakis o, Hakk’ın sergisıyla ihtiyar sahibidir.

Zaten ihtiyar ve iradenin son aşaması da budur. Yani insanın mevhum irade ve ihtiyarının burada yok olmasıdır.”⁸⁴

Bu hususa bir başka yerde de şöyle değinir:

“Denildi ki: “Alemden derviş yok, olsa bile o kişi dervişlik makamına erişince yok olur.

Doğru, çünkü o suret bakımından görünse bile vasfını, Hakk’ın sıfatlarında yok etmiştir.

O, güneşin karşısında yanmakta olan muma benzer. Mumun alevi de gerçekte var sayılır ama güneşin önünde yoktur. Güneşin ışığının önünde artık mumun alevinin varlığından bahsedilebilir mi?

Onun mevcudiyetini denemek için üzerine bir pamuk tutsan yakar.

Öyle ama seni aydınlatmadığı için o yoktur, zira güneş onun ışığını yok etmiştir. Bu bakımdan da yoktur.”⁸⁵

Salikin bu değişiminin, ontolojik değişimden ziyade bir şahsiyet transfigürasyonu olduğunu kaydeden Mevlânâ, bu değişimin boyutuna ilişkin de bazı bilgiler verir. Sufünün başlangıç hali ile nihayet eriştiği bu makam arasındaki farkı göstermek için de cenin ile mümeyyiz, akıllı bir insan arasındaki muazzam farklılığı örnek vermektedir:

“Mirac edenlerin safında ol da yokluk seni Burak gibi yüceltsin.

Bunu, yerdekinin aya kadar giden miracı sanma! Bu karnın şekere olan miracına benzer...

Veya buharın göğe olan miracı değil, belki ceninin akla olan miracıdır.

⁸³ Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 183-5.

⁸⁴ Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 103.

⁸⁵ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 685-7; krş. İzbudak çevirisi, c. III, ss. 299-300.

Yokluk ne kadar güzel bir buraktır; yok olduysan o seni varlık alemine götürür.”⁸⁶

A. c. Sufinin Anlaşılma Problemi

İnsanın bedensel, zihinsel ve toplumsal gelişimine ilaveten ruhsal bir gelişim içinde olduğu da bir gerçektir. Salikin manevi tekamülünün farklı aşamalarında ifade etmeye çalıştığı şeylerin, seyr ü sülûkun daha alt aşamalarında bulunan kişilerce anlaşılamadığından sıkça bahsedilir: Mevlânâ bu konuda şöyle der:

“Bu anlatılanlar bayret içinde bayrettir; manevî seyr bakımından kendilerinden daha has kulların hâllerini gören has kullar kendilerinden geçerler.”⁸⁷

Seyr ü sülûkun içinde olan, bu manevî tekâmül sürecine bir şekilde başlamış olan mübtedî bir sâlikin dahi kendinden daha ileride olanların hâllerini anlayamadığı ifade edilirken, bu mânevî terakkiden tamamen habersiz olanların bu süreçte yaşanan hallere ilişkin sıhhatli değerlendirmelere gitmeleri elbette ki söz konusu olamaz. Bu yolun yabancılarını arifler, ruhsal açıdan gelişmemiş “yolun çocukları” olarak görmektedirler. Başka sahalardaki bilgi ve uzmanlığının dahi kişiyi, maneviyat yolundaki bu çocukluktan ve hamlıktan kurtaramayacağı da sıkça vurgulanır. Hatta farklı ihtisas alanlarındaki uzmanlık, kişide bir kibir ve gurura yol açtığından sûfinin, kendi ilmî perspektifine aykırı gördüğü hâllerini ve düşüncelerini anlamaya dahi çalışmaz.

Mevlânâ bu konuda şöyle der:

“Daha yolda emekleyen bir çocuktaki yığıt erlerin düşüncesi olabilir mi? Nerede onun hayali nerede dosdoğru hakikat?

Çocukların düşünceleri ya dadıdır ya süt. Ya kuru üzümüdür veya ceviz. Yabut da bağırıp ağlama.

O mukallid de gerçi ince babis ve deliller getirirse de basta bir çocuk gibidir.

Delil bulmadaki, karmaşık işleri balletmedeki ihtisası, onu basiretten uzaklaştırır.

Özünün sürmesi olan hakikati bırakmıştır da karmaşık tekerlemeleri söylemeye girişmiştir.”⁸⁸

“Kendi özünü anlayana ne mutlu! Ebedi emniyet yurdunda bir köşk kurmuştur o.

Çocuk, ceviz ve kuru üzüm için ağlar, ama akıllı kimseye göre bunlar değersizdir.

Gönle göre beden de ceviz ve kuru üzüm gibidir. Erlerin bilgisizle çocukların ki bir sayılır mı?

Kim ki hakikatten perdelenmişse işte o çocuktur. Şüphesiz er olan tereddütsüz olur.”⁸⁹

Mevlânâ, bu kemal ve olgunluğun kemik yaşıyla ilgili olmayıp ruhun arındırılmasıyla ilgili olduğunu ise şöyle ifade eder:

“Pir akılla olur, ağaran saçlarla değil. Ümit ebli kala itibar etmez.”⁹⁰

Bir başka yerde:

“Varlığı kalmayan artık pirdir, saç, sakalı ister kara olsun, ister kırmızı!

Saç sakal insanlık sıfatıdır; kastettiğimizi yüzdeki sakal ve baştaki saç sanma!

Gör ki İsa beşikte, “Gerçi genç olmadan ihtiyarım, pirim” dedi.

İnsan, bazı sıfatlardan kurtulsa, ey hüner sahibi, o kamil bir kişi olur ama şeyh olmaz.

Varlıktan bir tek kara kıl kaldıkça ona şeyh ve Hakk’ın makbul kulu denemez.

⁸⁶ Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 131.

⁸⁷ Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 719.

⁸⁸ Mevlânâ, *age.*, c. V, ss. 261-3.

⁸⁹ Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 649.

⁹⁰ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 431.

Fakat varlıktan kurtulamayanın saç sakalı ağarsa da o ne pirdir, ne de Hakk'ın makbulu.

İnsanlık sıfatlarından kıl kadar kalmışsa o, bu dünyadandır arştan değil.”⁹¹

İnsanlar arasındaki bu ruhsal gelişmişlik farklılığı, Mevlânâ'nın eserlerindeki üslûbunu çoğu zaman etkiler. Bu *yolun ham çocukları* tarafından anlaşılamadığı için kendisine “*Çocuklarla mubatap olduğunu unutma. Onların lisanı ile konuş ki seni anlayabilsinler*” hatırlatmasını yapar ve şöyle der:

“Denizden kuru yere dön, yüzünü karaya çevir. Oyuncaktan söz etmen, çocuk için daha iyidir.

Çocuk, canını oyundan yavaş yavaş akıl denizine daldırır.

Gerçi görünüşte akla uymaz gibi gelirse de çocuğun akli oyunla gelişir.”⁹²

Burada Mevlânâ, çocuğun zihinsel ve toplumsal gelişimi açısından çağdaş eğitim verilerine göre son derece önemli olan oyunun çocuk eğitimindeki yerine atıfta bulunmaktadır. Buna göre bilgi aktarımında çocuğun hoşuna giden çeşitli oyunlardan yararlanılarak bilgiyi doğrudan almak istemeyen çocuğa nasıl ki adeta bilgi sulandırılıp cazip hale getirilerek veriliyorsa hakikati doğrudan anlayacak ruhsal gelişim sahibi olmayanlara da bunun tedricen verilmesi gerektiğini Mevlânâ, tavsiye etmektedir.

Sufinin his dünyasının anlaşılamaması, onun için sürekli bir yakınma vesilesi olur, bunun acısını benliğinde sürekli hisseder. Mevlânâ bu konuda şöyle der:

“Can ve gönülden bunu söylemeye artık coşkunluk yok. Kime anlatayım, dinleyecek bir kulak da mevcut değil.”⁹³

Bu yüzden Mevlânâ, *Mesnevî*'nin herkes tarafından anlaşılamayacağını insanların derecelerine göre ondan hissemend olacaklarını belirtir⁹⁴ ve şöyle der:

“Mesnevî, Nil suyu gibidir, keptiye kan, Musa kavmine sudur.”⁹⁵

“Sözlerim, ancak senin anlayışın kadardır. Sağlam bir anlayışa ne kadar hasretim, ah! ah!..”⁹⁶

“Ama ben kime söz söyleyeyim? Âb-ı hayat tarafına meyleden bir canlı nerede?

Bir borluk görünce hemen aşktan kaçtın! Bildiğin ondan sadece bir isimdir.”⁹⁷

Yine Mevlânâ, ruhen olgunlaşmamış ham kişiler arasındaki kamil kişinin durumunu “eşekler arasındaki ceylan” hikayesiyle anlatmaktadır.⁹⁸

⁹¹ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 345. Mevlânâ, sinnen yaşlanan ancak ruhen olgunlaşamayıp kamil olanayanlara *Mesnevî*'nin bir başka yerinde kocakarı der:

“İnsan kocalıp da kamil olmamışsa onun adı kocakarıdır.

.....

Ne niyazı var, ne nazlanacak güzelliği. Soğan gibi kat kat ve kokuşmuş.

Ne yola gitmiş, ne de yola çıkacak ayağı var. O kahpenin ne bir yanıklığı var ne bir ah u feryadı.” (bkz. Mevlânâ, *age.*, c. VI, ss. 255-7).

⁹² Mevlânâ, *age.*, c. VI, s. 433.

⁹³ Mevlânâ, *age.*, c. I, s. 175.

⁹⁴ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 791.

⁹⁵ Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 35.

⁹⁶ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 399.

⁹⁷ Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 237.

⁹⁸ Hikaye şu şekildedir: Bir ceylan yavrusunun eşek ahırında hapsedilmesi ve eşeklerin o gariple kah itip kakarak ve ısırarak, kah eğlenmekle alay etmeleri ve ceylanın kendi gıdası olmayan kuru saman yemeye mecbur kalması. Mevlânâ, bütün bu hallerin dünya, şehvet ve heva erbabı arasında kalmış halis bir kulun durumunu anlattığını bildirmektedir. Mevlânâ durumu şöyle anlatmaktadır:

“Bir avcı, bir ceylanı arladı. Acımadan da onu eşek ahırına hapsedti.

Öküzlerle, eşeklerle dolu olan ahıra, o güzel, nazlı ceylanı zalimcesine kapattı.

Tasavvufî terbiye yönünden ruhsal gelişimi yüksek kişilerin halinin anlaşılması bir yana sözlerinin dahi anlaşılamayacağı, bu nedenle bu tür sözlerin tasavvufî literatürde seyr ü süluk açısından avam denilen kişilere söylenmesinin yararsızlığına da tasavvufî literatürde sürekli vurgu yapılır. Mevlânâ bu konuda şöyle der: *“Bu ham anlatışı bırak, kalsın. Hasların kâsesini avama sunma!”*⁹⁹ Binaenaleyh seyr ü sülukun ileri aşamalarındaki salık, içinde bulunduğu vecd halinin etkisiyle girdiği ilahî sarhoşluk halini, başkalarından saklamalıdır. Aksi halde bu hali bilmeyen ve kendisini anlamayan “yolun çocuklarının” maskarası olur. Mevlânâ sufinin içinde bulunduğu makamın esrarını muhafaza etmesini, kendi şatahatını ehli olmayana ızhar etmemesi yönünde tenbihte bulunur ve *Mesnevî’de* “İnsanın kendi halini ve sarhoşluğunu gizli tutmasının gerekli oluşuna dair” başlığı altında sufiye şunları öğütler:

*“İnzivada olan hikmet sahibinin nasihatini dinle: “Nerede şarap içtiysen orada kal!”
Sarhoş, dışarıya çıkınca vaziyeti kötüleşir, çocukların maskarası ve oynacağı olur.
Her yana düşse kalka gider. Aptallar da onu kınarlar.
O, bu haldeyken onun sarhoşluğundan içtiği şarabın neşe ve zerkinden haberi olmayan çocuklar, onun ardına düşüp gülüşürler.
İşin esası Hak sarhoşundan başka herkes çocuktur. Her biri yüz yaşında olsa dahi bulğa ermemiş çocuk gibidir.”*¹⁰⁰

Ceylan şaşırırmıştı. Ürkerek korku ile her tarafa kaçıyordu. Avcı gece yarısı geldi, eşeklerin önüne saman dökti. Öküçlerle eşekler, acıklıklarını için o samanı şeker gibi yiyorlardı. Ceylan ürkerek bazen o tarafa, bazen bu tarafa kaçıyor, saman tozundan, dumandan yüzünü çeviriyordu. Bir kimseyi, zıttı olan bir kişi ile beraber bırakırsanız, onu ölüm azabına uğratmış olursunuz. Süleyman (a.s.) demişti ki: “Hüdbüd gitmeye mecbur olduğuna dair, kabul edilemeyecek bir özür getirmezse; Onu ya öldürürüm, yabut da ona azap ederim. Hem de sayıya sığmayacak kadar, çetin bir azap.” Ey güvenilir, inamlı kişi, bilir misin, o azap nasıl bir azaptır? Onu kendi cinsinden olmayan başka bir kuşla aynı kafese koymaktır.⁸⁰ Ey insan! Sen de bu beden yüzünden azaptasın. Çünkü kuş gibi olan ruhun, başka bir kuşla (hayvanî ruh kuşu ile) aynı kafese bapsedilmiştir. Ruh doğan kuş gibidir. Tabiatlar, kötü huylar ise kargaya benzer. Doğan gibi olan ruh, karga ve baykuşlardan yaralanır, dağılır. Göbeği misklerle dolu olan ceylan, günlerce eşeklerin ahırında işkence çekmekte idi. Karaya vurmuş balık gibi can çekmekte, çırpınıp durmada idi. Sanki pislik ile misk, bir bokkaya, bir kutuya konmuştu. Eşegin biri diyor ki: “Bu hayvanların babasında, yani ceylanda padişahların, beylerin huyu var. Susun, onu rahatsız etmeyin.” Başka bir eşek, ceylanın dolaşp durmasına bakıp alay ederek; “Bir inci elde etmiş, onu nasıl olur da ucuz satar.” diyor.

Bir başka eşek de; “Söyleyin ona, bu nazılikle, bu kibarlıkla gülsin, padişahın tahtına çıkıp otursun.” Bir başka eşek de çok yemişli, midesi ekşimişti. Ceylanı saman yemeye çağırırdı. Ceylan başını çevirdi de; “Git ey eşek!” dedi, “İştahım yok, balsizim.” Eşek; “Evet.” dedi, “Halini görüyorum, nazlantıyorsun, yabut utanıyorsun da, onun için çekmiyorsun.” Ceylan; “O saman senin gıdan.” dedi, “O gıdadan senin bedenini dirileşir, yenileşir. Ben çayırliğin arkadaşayım, duru suların aktığı ırmağın kenarında, bağlarda, bahçelerde, gezerek dururum. Anırsın eğlenirim.

Kaza ve kader bizi azaba düşürdü ama, o bu, o güzel tabiat hiç geçer gider mi? Yoksul olduysam bile, nasıl olur da yoksulca hareket ederim? Yoksul yüzümlü olurum. Elbisem eskidi ise, ben yeniyim. Ben sümbül, laleyi, reyhanı bile binlerce nazla, istemeyerek yerdim.” Eşek; “Evet.” dedi, “Sen laf ede dur. Laf et. Garip ilde boş ve saçma şeyler, çok söylenir.” Ceylan dedi ki; “Zaten göbeğim sözlerime şahitlik etmede, öd ağacına, anbere bile minnet etmemektedir. Ama kokuyu alacak burun nerede? Pisliği seven eşeğe bu koku haramdır. Eşek yolda giderken, başka bir eşegin pisliğini koklar. Ben bu eşek topluluğuna, nasıl misk sunabilirim?” (bkz. Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 175 vd.).

⁹⁹ Mevlânâ, *age.*, c. V, s. 419.

¹⁰⁰ Mevlânâ, *age.*, c. I, ss. 823-5; krş. İzbudak çev., c. I, ss. 274-5.

Sufî, yaşadığı hallerin etkisiyle kendindeki değişim ve coşkunluğu, ehil olmayanlardan gizleme gereğine rağmen kimi zaman kendi iradesi dışında vuku bulan vecd hali ve ilahî sarhoşluk nedeniyle, bu kurala riayet edemez hale gelir ve kendinden şatahat/türrehat türü ifadeler sudur eder. Zira aşk mertebesindeki coşkunluk, gizlenemez boyuttur. Mevlânâ bu durumu şöyle açıklar:

*“Hiç ateş, pamuk ve yün içinde gizlenir mi? Sen istediğin kadar gizlemeye çalış, o alevlenir.
Ben, onun sırrını gizlemeye gayret etsem o, bayrak gibi kendini izhar eder.
Benim inadıma rağmen o, kulağımı çekip, ‘Bu hâl, nasıl gizlenebilir?’ der.”¹⁰¹*

Ancak Mevlânâ bu haldeki sufinin bu tür ifadelerinden dolayı mazur görülmesi ister ve bu şöyle izah eder:

*“Sarhoş olup aslanlaşarak aslana saldırana, ‘Bunu şarap yaptırdı, kendinden değil!’ dersin.
Şarapta bile böyle hararet olursa Hak nurundaki şevki, kuvveti gör.
O seni tamamen senden ayırır, sen aşâklık olursun, oysa yüceltir.
Gerçi Kur’an’ı Hz. Peygamber söylemiştir ama kim ona Hak kelâmı demezse kafir olur.
Kendinden geçme hümdası uçmaya başlayınca Bayezîd, yine o sözleri söylemeye başladı.
Hayret kurdu, aklını pençeledi; sözleri evvelkinden de taşkın oldu.
‘Cübbemde Hak’tan başkası yok; O’nu yerde ve göklerde aramayınız!’ dedi.”¹⁰²*

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki sufi, manevî tekâmül süreci içerisinde sürekli halden hale giren, bir makamdan başka bir makama yükselen, kısacası sürekli tekamül eden bir kişidir. Bütün bu hallerin sıhhatli bir şekilde anlaşılması doğrudan tecrübe edilmeyi gerektirir. Bu muhtelif hallerin dildeki yansımaları ise tecrübe edilen hale göre farklı farklı olur. Dolayısıyla bir sûfinin hayatı ya da tasavvufî anlayışı onun ifadelerinden hareketle anlaşılmaya çalışılacaksa, onun geçirdiği bütün bu manevî tekamül aşamaları, tabir caizse psiko-tarihi bir bütün olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Zîrâ, burada Mevlânâ örneğinde de gördüğümüz gibi, onun bu rûhânî kemal yolundaki doğumu, gelişimi ve nihayet kamil bir insan olarak olgunlaşması hep farklı aşamalarda, farklı şekillerde tezahür etmektedir. Dolayısıyla bütün bu farklı tezahürlerin işareti olan farklı ifadeler bir birini nefyeden ifadeler olarak değil de bir bütün olarak alınıp değerlendirilmelidir.

¹⁰¹ Mevlânâ, *age.*, c. III, s. 883.

¹⁰² Mevlânâ, *age.*, c. IV, s. 415.